

Institut für Reformatorische Theologie
Theologische Aufsätze

Konsens oder Differenz?

**Eine kritische Bewertung der Unterzeichnung der
*Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre***

Durchgesehene Version der 2001 veröffentlichten Ausgabe

März 2006

Bernhard Kaiser



Institut für Reformatorische Theologie gemeinnützige GmbH
Reiskirchen

Inhalt

1. Das Problem	3
2. Die Entwicklung seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil	5
2.1. Der geschichtliche Gang	5
2.2. Welche Leitlinien führten zu diesem Ergebnis?	9
2.2.1. <i>Die Historisierung der Verwerfungen</i>	9
2.2.2. <i>Der Einfluß der historisch-kritischen Schriftauslegung</i>	10
2.2.3. <i>Ein neuer hermeneutischer Zugang</i>	13
3. Die Diskussion	15
3.1. Der Mensch	16
3.1.1. <i>Die Verderbnis der menschlichen Natur und der freie Wille</i>	16
3.1.2. <i>Die Rolle des Menschen</i>	18
3.1.3. <i>Die Begierde (Konkupiszenz)</i>	22
3.2. Zum Verständnis von Gnade	27
3.3. Allein aus Glauben	29
3.4. Zur Heilsgewißheit	32
3.5. Die guten Werke.....	34
4. Folgerungen	36
4.1. Der Ton der Gemeinsamen Erklärung	36
4.2. Die Alternative	36
4.3. Der Protestantismus und der neue Mensch	37
4.4. Die rechtliche Dimension: Kirchengemeinschaft - Ja oder Nein?	42

1. Das Problem

Die Rechtfertigungslehre war bekanntlich derjenige theologische Streitgegenstand in der Reformation, der die abendländische Kirche entzweite. Sie beantwortet die Frage, wie die Beziehung des Menschen zu Gott zustandekommt, und steht damit sowohl im Zentrum der Heilslehre als auch des christlichen Glaubens schlechthin. Von ihr her ist jeweils das Ganze eines theologischen Systems zu verstehen. Luther betont in den Schmalkaldischen Artikeln (1537) ihre Bedeutung:

„Von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erden oder was nicht bleiben will. ... Und auf diesem Artikel stehet alles, das wir wider den Bapst, Teufel und Welt lehren und leben. Darum müssen wir des gar gewiß sein und nicht zweifeln. Sonst ist's alles verlorn und behält Bapst und Teufel und alles wider uns den Sieg und Recht.“¹

Luther macht diese Aussagen im Zusammenhang des Artikels über die Lehre von Christus. Er zeigt, daß Christus für unsere Sünden gestorben ist und daß wir die Vergebung in seinem Blut haben und stellt fest, daß dieses geglaubt werden muß und daß nichts anderes als der Glaube uns vor Gott gerecht machen kann. Seine Auffassung von dem Weg, auf dem das Heil in Christus zugeeignet wird, unterscheidet sich so grundlegend von der römischen Sicht, daß man von zwei Arten von Glauben sprechen muß: Auf reformatorischer Seite steht die Zueignung des Heils durch das Wort, auf das der Glaube vertraut. Auf der katholischen Seite steht die sakramentale Erneuerung, bei der Glaube, Hoffnung und Liebe als geistliche Tugenden eingegossen werden. Die dogmatischen Sätze, die die Reformation und das gegenreformatorische Konzil von Trient zu den einzelnen Punkten formulierten, zeigen den Unterschied an diesem zentralen Punkt. Deswegen bestand bis zur Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre zu Recht keine Glaubensgemeinschaft zwischen der römischen Kirche und den reformatorischen Kirchen.

Im Jahre 1997 haben der Lutherische Weltbund (LWB) und der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen die Gemeinsame Erklärung (GE) zur Rechtfertigungslehre herausgegeben.² Diese markierte den vorläufigen Höhepunkt einer Entwicklung, die vor über dreißig Jahren mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eingesetzt und zu einem intensiven Dialog über die Rechtfertigungslehre geführt hatte. Zur Zielsetzung dieses Dialogs heißt es:

¹ Luther, M. Schmalkaldische Artikel, in: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche* (1930). 7. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976 (= BSLK) 415-416. Vgl. auch Luthers Äußerungen in *WA* 39/I, 205.20-22.

² *Lutherische Monatshefte* 10/97, S. 49-60. *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre Gemeinsame offizielle Feststellung Anhang (Annex) zur Gemeinsamen offiziellen Feststellung* Paderborn: Bonifatius/Frankfurt: Lembeck, 1999.

„Das Ziel bilateraler Gespräche ist also das Erreichen einer theologischen Übereinstimmung, die nicht notwendigerweise alle Verschiedenheiten aufhebt, wohl aber die vorhandenen Verschiedenheiten so weit überwindet, daß kirchliche Gemeinschaft entstehen kann. Also theologischer Konsens um kirchlicher Einheit willen, das ist letztlich Ziel aller bilateralen Dialoge.“³

Der LWB hat die GE den von ihm vertretenen Kirchen zugeleitet und sie zu einer verbindlichen Stellungnahme aufgefordert, die bis zum 1. Mai 1998 abgegeben werden sollte. Die lutherischen Kirchen haben zum großen Teil zugestimmt, wenn auch in differenzierter Form.⁴ Die Antwort der römischen Seite, die im Juni 1998 bekannt wurde, fiel zunächst negativ aus. Im Frühjahr 1999 kam jedoch das Signal, daß eine Unterzeichnung möglich sei.⁵ In diesem Zusammenhang wurde die GE um einige das lutherische *gerecht und Sünder zugleich* anerkennende und die Partnerschaft von römischer Kirche und LWB betonende Aussagen ergänzt.

Auf lutherischer Seite gab es in den Jahren seit der Diskussion um die LV mehrfache Stellungnahmen zu unterschiedlichen Aspekten und mit unterschiedlicher Tendenz. Aber erst mit dem Erscheinen der GE entbrannte ein heftiger Streit um deren Anerkennung oder Ablehnung. Die große Zahl der einander oft widersprechenden Äußerungen machte deutlich, daß die bei der 1963 in Helsinki anläßlich der 4. Vollversammlung des LWB offenzutage getretene Uneinigkeit des Luthertums in der Frage der Rechtfertigungslehre angesichts der ökumenischen Herausforderung zu diesem Streit geführt hat und wohl führen mußte.⁶

Bekanntlich wurde die GE am 31. Oktober 1999 in Augsburg in einer feierlichen und symbolträchtigen Zeremonie von Vertretern des LWB und des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen unterzeichnet. Sie gewann damit kirchenrechtliche Bedeutung, indem sie die ihr zustim-

³ *Dokumente wachsender Übereinstimmung, Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931-1982*, Band I, hg. von H. Meyer, H.J. Urban und L. Vischer. Paderborn: Bonifatius/Frankfurt: Lembeck, 1983, S. 17.

⁴ Vgl. Wallmann, J., "Der Streit um die Gemeinsame Erklärung", in: *ZThK*, Beiheft 10, Dezember 1998, S. 207-251.

⁵ Vgl. Hintzen, G. „Streit um die ‘Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre’ und kein Ende?“, in: *KIRCHE heute – Aufbruch der Kirche in eine neue Zeit, Monatszeitschrift für die katholische Kirche im deutschen Sprachraum*. 3 / März 1999, S. 8.

⁶ Den Verlauf dieses Streits zeichnet Wallmann, J., "Der Streit um die Gemeinsame Erklärung", in: *ZThK*, Beiheft 10, Dezember 1998, S. 207-251 nach. Vgl. auch Hilberath, B. J./Pannenberg, W. (Hg.). *Zur Zukunft der Ökumene. Die "Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre"*. (Themen der Katholischen Akademie in Bayern). Regensburg: Pustet, 1999. Signifikant ist, daß im Rahmen dieser Diskussionen eine beachtenswert große Zahl von Hochschullehrern gegen die Unterzeichnung Stellung bezogen hat. Unter http://www.w-haerle.de/Stellungnahme.htm#_ednref1 sind 255 Namen genannt.

menden Kirchen auf die in ihr erarbeitete gemeinsame Linie verpflichtet.⁷ Der Streit ist damit beendet. Doch was ist damit gewonnen? Wurde im Zusammenhang der Diskussion um die GE noch betont, daß man als gleichberechtigte Partner miteinander diskutiert habe, so war die Erklärung *Dominus Iesus* von der römischen Kongregation für die Glaubenslehre vom 6. August 2000, in der die Römische Kirche als die einzige rechtmäßige Kirche dargestellt wird,⁸ eine schallende Ohrfeige für die von der ökumenischen Illusion erfüllten Protestanten.

Die rechtmäßigen Erben der Reformation werden der GE nicht zustimmen können. Darum möchte ich in dem vorliegenden Aufsatz, der die Überarbeitung und Aktualisierung einer im Jahre 1997 veröffentlichten Schrift⁹ ist, in Erinnerung rufen, auf welche Theologie sich die Kirchen der Reformation einlassen, wenn sie dem Kurs der GE folgen, und welche Folgerungen daraus zu ziehen sind. Ich werde zunächst kurz die Entwicklung der ökumenischen Diskussion zur Rechtfertigungslehre in Form einer Übersicht nachzeichnen und die Leitlinien für die Diskussion kommentieren. Im Hauptteil bespreche ich die Diskussionspunkte zur Rechtfertigungslehre im einzelnen. Dabei stelle ich die Lehrentscheidungen des 16. Jahrhunderts einander gegenüber und kommentiere die wesentlichen Punkte mit Blick auf die GE. Im letzten Teil stelle ich eine Reihe grundsätzlicher Überlegungen an, die für die gegenwärtige Situation des Protestantismus von Bedeutung sind, um die Bedeutung der GE in ihren unterschiedlichen Zusammenhängen zu beurteilen.¹⁰

2. Die Entwicklung des ökumenischen Gesprächs seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil

2.1. Der geschichtliche Gang

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-65), das die Öffnung der römischen Kirche hin zu den Kirchen der Reformation signalisierte, kam der ökumenische Dialog in Gang, und zwar nicht nur im Blick auf die

⁷ Der Rat der EKD hat bereits am 11. Oktober 1999 die GE unterzeichnet. Für die in der EKD vertretenen Kirchen hat die GE den Charakter eines verbindlichen theologischen Dokuments, das für das kirchenleitende Handeln maßgeblich ist.

⁸ Ratzinger, J.; Bertone, T. (Kongregation für die Glaubenslehre): *Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche*. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 148, Rom, 6. August 2000, S. 21-24.

⁹ *Konsens oder Differenz? Die Rechtfertigungslehre in der aktuellen ökumenischen Diskussion*. Walsrode: Gemeindehilfsbund, 1997

¹⁰ Eine allgemeinverständliche biblisch-theologische Aufarbeitung der Rechtfertigungslehre findet sich in Kaiser, B. *Christus allein. Ein Plädoyer für den evangelischen Glauben*. Bielefeld: Missionsverlag der Luth. Gebetsgemeinschaften, 1996, S. 7-59. Sie kann in diesem Aufsatz nicht wiederholt werden.

Rechtfertigungslehre. Die Entwicklung ist in zwei umfangreichen Bänden dokumentiert.¹¹

Ein erster Höhepunkt des ökumenischen Gesprächs wird mit dem *Malta-Bericht* von 1972 erreicht, den eine 1967 eingesetzte evangelisch-lutherische und römisch-katholische Studienkommission erarbeitet hat. Diese äußert die Überzeugung, daß die Differenzen zwischen beiden Kirchen zwar bestehen, aber angesichts des modernen wissenschaftlichen Weltbildes und aufgrund naturwissenschaftlicher, geschichtswissenschaftlicher und bibeltheologischer Einsichten in einer anderen Perspektive erscheinen.¹² Das moderne Verständnis von der geschaffenen Wirklichkeit, der Geschichte und der Bibel, wie es sich aus der Aufklärung ergebe, führe zu einer Neubewertung der theologischen Äußerungen aus der Zeit der Reformation und Gegenreformation. Mit dem Verweis auf das moderne Wirklichkeitsverständnis ist natürlich ein Faktor ins Spiel gebracht, der weitreichende Konsequenzen hat. Ich gehe darauf weiter unten ein.

Die seitdem geführte dogmatische Diskussion im Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen hat ihren Niederschlag in zwei weiteren, herausragenden Publikationen gefunden.¹³ Das erste Buch unter dem Titel *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* (1986) (= LV) bietet die vom Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen erarbeitete, eingehende theologische Untersuchung der zur Diskussion stehenden Fragen. Es wird von römischer Seite in einem nicht zur Veröffentlichung bestimmten Studiendokument als „eine Untersuchung von höchster wissenschaftlicher Qualität“¹⁴ angesehen. Das Grundanliegen der damit verbundenen Gespräche hat die Synode der EKD im November 1986 formuliert:

„Von allen Beteiligten ist die Frage zu beantworten, ob die gegenseitigen Verwerfungen des 16. Jahrhunderts die jeweils gemeinte Kirche heute noch treffen, d.h.

¹¹ *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931-1982*, Band I, hg. von H. Meyer, H.J. Urban und L. Vischer. Paderborn: Bonifatius/Frankfurt: Lembeck, 1983; Band II 1982-1990, hg. von H. Meyer, D. Papandreou, H.J. Urban und L. Vischer. Paderborn: Bonifatius/Frankfurt: Lembeck, 1992 (= *Dokumente*). Vgl. auch: *Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Dokumente und Einführung*. Hg. von Harding Meyer und Günther Gaßmann; Frankfurt: Lembeck, 1987.

¹² „Bericht der evangelisch-lutherischen/römisch-katholischen Studienkommission ‘Das Evangelium und die Kirche’“, in: *Dokumente I*, 249.

¹³ *Lehrverurteilungen - kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*. Hg. K. Lehmann und W. Pannenberg. Freiburg/Göttingen: Herder/Vandenhoeck & Ruprecht, 1986 (= LV).

Lehrverurteilungen im Gespräch. Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993 (= LG)

¹⁴ Zit. nach Baur, J. *Auf dem Weg zur sichtbaren Einheit?*, Lahr: Johanniss, 1996, S. 14.

zu prüfen, ob deren Lehre von dem Irrtum bestimmt ist, den die Verwerfung jeweils abwehren wollte.¹⁵

Zu dieser Veröffentlichung sollten die beteiligten Kirchen Stellung nehmen. Die Voten von seiten der evangelischen Kirchen liegen in dem 1993 erschienenen Band *Lehrverurteilungen im Gespräch* (= *LG*) vor. Die Theologischen Kommissionen der Arnoldshainer Konferenz, der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Deutschland und des Bundes der Kirchen in der ehemaligen DDR geben hierin unterschiedliche, im Einzelfall zustimmende oder auch die Zustimmung unter bestimmten Gesichtspunkten versagende Stellungnahmen ab. Die Stellungnahme der Arnoldshainer Konferenz betont, daß die Unterschiede kein Rechtfertigungsgrund für eine fortbestehende Kirchentrennung seien. Sie weist aber darauf hin, daß *LV* nicht kläre, was eigentlich die sichtbare Einheit der Kirche sei. Schließlich warnt sie davor, die mit *LV* errungenen Positionen zur Maßgabe für die Interpretation der dogmatischen Texte des 16. Jahrhunderts zu machen. Eine solche müsse sich vielmehr an deren Wortlaut orientieren, wenn man sich nicht der Gefahr einer Verfälschung aussetzen wolle.¹⁶ Die Stellungnahme der Arnoldshainer Konferenz stellt auch die Frage, ob es Lehrsätze gebe, die die römische Kirche mittlerweile nicht mehr vertrete; sie sieht auch die dabei implizierte Anfrage an das Selbstverständnis der römischen Kirche mit ihrem „unfehlbaren“ Lehramt. Ebenso wird eine Unklarheit festgestellt im Verhältnis zwischen der häufig beschworenen geschichtlichen Bedingtheit der Lehraussagen und dem Wesen und Selbstverständnis des römischen Lehramtes.¹⁷

Die *LG* bieten ferner die Stellungnahmen des Gemeinsamen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes (DNK / LWB). Die kirchenrechtlichen Aspekte der angestrebten Kirchengemeinschaft werden hier differenzierter betrachtet als bei der Arnoldshainer Konferenz. Im Blick auf die im Zusammenhang der Rechtfertigungslehre genannten Punkte signalisiert die Stellungnahme der VELKD ebenfalls Zustimmung zu *LV*, allerdings unter ausdrücklicher Formulierung der Richtung, in der die jeweiligen Aussagen interpretiert werden müssen. Die spezifisch lutherischen Anliegen werden in dieser Stellungnahme insgesamt

¹⁵ Zit. n. *Lehrverurteilungen im Gespräch, Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, S. 18.

¹⁶ *LG*, S. 51.

¹⁷ *LG*, S. 52. Die Frage, die hier zu stellen ist, lautet: Was nützt ein unfehlbares Lehramt, wenn alle „unfehlbaren“ Lehrentscheidungen geschichtlich bedingt und damit relativ sind? Wie verbindlich sind dann solche Lehrentscheidungen?

stärker berücksichtigt. Es wird zum Beispiel kritisiert, daß *LV* eine Diskussion der Kategorien Gesetz und Evangelium nicht bietet.¹⁸

Die traditionellen Verwerfungen, die bislang als Problem zwischen den Kirchen standen, wurden im Ökumenischen Arbeitskreis von evangelischen und katholischen Theologen in folgender Weise bewertet:¹⁹

(1) Einige Verwerfungen beruhen auf Mißverständnissen (Das Tridentinum unterstellt, die Sakramente seien für die reformatorischen Kirchen bloße Zeremonien).

(2) Einige Verwerfungen beziehen sich auf kirchlich nicht verbindliche Extrempositionen.²⁰

(3) Einige Verwerfungen betreffen Lehren, die der heutige Partner so nicht mehr vertritt, und die kirchliche Praxis, die heute eine andere ist als im 16. Jahrhundert (so z. B. das Ablasswesen²¹).

(4) An einigen Punkten haben neue Sacheinsichten zu einem hohen Maß an Verständigung geführt (so in Fragen der Exegese und der biblischen Theologie, die angeblich die strikt forensische Rechtfertigungslehre der Reformation nicht zuließen.)

(5) Bei einigen Verwerfungen ist bis heute kein Konsens festzustellen; sie treffen noch die Gegenseite, betreffen aber keine Fundamentallehren. Es wird gefragt, ob sie noch die Aufrechterhaltung der Kirchentrennung rechtfertigten.

Die Diskussion führte zur Gemeinsamen Erklärung.²² Diese konstatiert, daß zwischen Lutheranern und Katholiken ein „Konsens in den Grund-

¹⁸ *LG*, S. 90.

¹⁹ Vgl. *LG*, S. 23.

²⁰ Hier ist an Luthers Aussage gedacht, der Gläubige sündige auch im guten Werk (vgl. Luther, M. Grund und Ursach aller Artikel, so durch die römische Bulle unrechtlich verdammt sind [1520], *Münchener Ausg.* 2, 368-371; *WA* 7, 432-438). - Man kann nicht leugnen, daß Luther eine ganze Reihe biblischer Argumente für seine Sicht anführt. Charakteristisch für ihn ist, daß er den Menschen kompromißlos aus der Sicht des nach dem Gesetz richtenden Gottes sieht, in dessen Licht auch der Christ ein Sünder ist und bleibt. Außerdem hat bereits Augustin vor Augen, daß der Mensch der Selbstliebe schuldig werde, wenn er sich vor Gott wegen seiner guten Werke rühme (vgl. Augustin, *Vom Geist und vom Buchstaben*, VII,11; VIII; ders., *Bekenntnisse* Buch 9, XIII,34). Insofern gerät auch Augustin in die tridentinische Schußlinie.

²¹ Gerade im Blick auf das Ablasswesen hat sich dies als nicht haltbar erwiesen. Die römische Lehre vom Ablass wurde in der am 29. November 1998 verkündigten Bulle *Incarnationis myterium. Verkündigungsbulle des Großen Jubiläums 2000* neu aufgelegt. Die der Bulle beigefügten „Anweisungen zur Erlangung des Ablasses“ durch die Apostolische Pönitentiarie zeigen, wie der Ablass, der Nachlaß zeitlicher Strafen im Fegefeuer, zwar nicht durch Geld, aber durch Werke - Wallfahrten, Beichten, Gebete und Liebeswerke - erlangt wird.

²² Die einzelnen Stationen dieses Weges werden beschreiben in Wendebourg, D. „Zur Entstehungsgeschichte der ‘Gemeinsamen Erklärung’“, in: *ZThK*, Beiheft 10, Dezember 1998, S. 140-206.

wahrheiten der Rechtfertigungslehre“ bestehe und daß die „verbleibenden Unterschiede in der Sprache, der theologischen Ausgestaltung und der Akzentsetzung des Rechtfertigungsverständnisses tragbar“ seien²³, und formuliert als Ergebnis:

„Damit erscheinen auch die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts, soweit sie sich auf die Lehre von der Rechtfertigung beziehen, in einem neuen Licht: Die in dieser Erklärung vorgelegte Lehre der lutherischen Kirchen wird nicht von den Verurteilungen des Trienter Konzils getroffen. Die Verwerfungen der lutherischen Bekenntnisschriften treffen nicht die in dieser Erklärung vorgelegte Lehre der römisch-katholischen Kirche.“²⁴

2.2. Die Leitlinien der Diskussion

Das soeben formulierte Ergebnis kam nicht ohne bestimmte Parameter zustande, die es erlaubten, die traditionellen Verwerfungen aus ihrer jahrhundertalten Starre zu erwecken. Schienen die gegenseitigen Verwerfungen des 16. Jahrhunderts aufgrund ihres dogmatischen Charakters das letzte Wort in der Sache zu sein, so erlaubte das 20. Jahrhundert aufgrund neuer Perspektiven tatsächlich eine andere Beurteilung der Gegensätze. Welche neuen Leitlinien führten zu diesem Ergebnis?

2.2.1. Die Historisierung der Verwerfungen

Das zitierte Ergebnis ist von der Meinung getragen, die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts seien geschichtlich bedingt. Aufgrund der Wandelbarkeit der Geschichte können, so die gegenwärtige Überzeugung, Urteile von damals nicht eins zu eins auf die Gegenwart übertragen werden. Unter dieser Voraussetzung lassen sich zahlreiche Schwierigkeiten lösen, weil damit die Sicht möglich wird, daß die damaligen Verwerfungen die heutigen Gesprächspartner nicht mehr treffen. Außerdem ist eine hermeneutische Arbeit ermöglicht, die es erlaubt, das tatsächlich *Gesagte* mit seiner zeit- und situationsspezifischen Begrifflichkeit von dem *Gemeinten* zu unterscheiden und auf diesem Wege Gemeinsamkeiten im *Anliegen* herauszustellen.²⁵ Im Prinzip unterliegen also die Dogmen der Reformationszeit einer historisierenden Betrachtung, wie sie seit der Aufklärung üblich ist. Man anerkennt mit der historischen Bedingtheit ihre situationsbedingte und relative Autorität und die eventuelle damalige Berechtigung der Verurteilungen, aber man schreibt ihnen keine Bedeutung für die Gegenwart mehr zu, weil, so die Meinung, die heutige Situation eine andere sei und die heutigen Gesprächspartner nicht mehr dieselben seien wie im 16. Jahrhundert.

²³ GE 40.

²⁴ GE 41.

²⁵ Vgl. *LV*, S. 22-23; *LG*, S. 22 und 59.

2.2.2. Der Einfluß der historisch-kritischen Schriftauslegung

Betont wird ferner, daß sowohl auf protestantischer als auch auf römischer Seite aufgrund der historisch-kritischen Arbeit in den Bibelwissenschaften Fortschritte erzielt worden seien, die die Positionen von damals ebenfalls relativierten. Die Methoden und Forschungsergebnisse hätten sich auf beiden Seiten angenähert.

„Die differenziertere Würdigung des Wortlautes der Schriftaussagen im Rahmen ihrer historischen Zusammenhänge hat einseitige Akzentsetzungen auf beiden Seiten abgebaut.“²⁶

Vor allem auf protestantischer Seite würden Dogmen generell viel stärker durch die Aussagen der Bibel relativiert als im Katholizismus. Es wird dann festgestellt:

„Die Aussagen der reformatorischen Rechtfertigungslehre und der anderen reformatorischen Lehrformulierungen waren nicht so unmittelbar identisch mit der Lehre der Schrift, wie die Reformatoren glaubten.“²⁷

Das will sagen: Die Reformatoren haben die Bibel nicht richtig gelesen. Sie kannten die historisch-kritische Exegese noch nicht und waren von daher nicht in der Lage, über die Aussagen der Schrift differenziert zu urteilen.²⁸ Was aber hat die historisch-kritische Bibelauslegung zur Diskussion beigetragen? Sie hat vor allem ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis an die Bibel herangetragen, nämlich die auf Kant und vor allem auf Schleiermacher zurückgehende Sicht, daß religiöse Aussagen, wie die Bibel sie mache, nicht Sachaussagen seien und nicht die Wirklichkeit beschreiben, wie sie ist. Sie seien vielmehr Aussagen, die ein Mensch aus seinem religiösen Bewußtsein heraus, aus seiner religiösen Weltdeutung und seinem Gottesverständnis heraus mache.²⁹ Nehmen wir mit Blick auf die inhaltliche Diskussion weiter unten als Beispiel die Deutung von Römer 7. Paulus spreche, so die neuere lutherische Römerbriefexegese³⁰, in diesem Kapitel

²⁶ LV, S. 20.

²⁷ LV, S. 21.

²⁸ In Kaiser, B. *Luther und die Auslegung des Römerbriefes. Eine theologisch-geschichtliche Beurteilung*. Bonn: Verlag für Kultur und Wissenschaft, 1995, habe ich gezeigt, wie die moderne Römerbriefauslegung lutherischer Tradition in Deutschland von der reformatorischen abweicht. Vor allem das moderne Wirklichkeitsverständnis generell, dann aber auch das Verständnis von Christus und seinem Werk sowie hermeneutische Grundentscheidungen führen zu diesem Abweichen. Die evangelische Schriftauslegung ist dadurch vor allem im Verständnis des erlösten Menschen in die Nähe römischer Positionen gerückt.

²⁹ Diese Sicht der Bibel findet sich erstmals ausdrücklich bei F.D.E. Schleiermacher in seinen berühmten Reden „Über die Religion“ (1799), und seitdem in einem zunehmend breiten Strom der protestantischen Theologie.

³⁰ Vgl. Schlatter, A. *Gottes Gerechtigkeit. Ein Kommentar zum Römerbrief*. 5. Aufl., Stuttgart: Calwer Verlag, 1975, S. 231-252. Sein Schüler Paul Althaus hat diese An-

nicht von der Erfahrung des Christen, sondern von seiner Erfahrung vor seiner Bekehrung, der Erfahrung unter dem Gesetz.³¹

Das moderne, historisch-kritische Wirklichkeitsverständnis kennt keine objektive Wirklichkeit im religiösen Bereich. Christus und sein Heil sind keine Größen außerhalb des Menschen, sondern sie „sind“ nur im individuellen religiösen Bewußtsein. Darum ist es schwer nachvollziehbar, daß im religiösen Bewußtsein ein und desselben Paulus sowohl die triumphierende Gewißheit des Heils und zugleich (*simul!*) die Depression über der schier unüberwindlichen Sündhaftigkeit des Menschen gegenwärtig sein sollen. Entweder ist er Christ und die Sünde, präziser: das Bewußtsein, ein Sünder zu sein und dessen Folgen gehört der Vergangenheit an, oder er ist kein wirklicher Christ und es ist noch da und bestimmt ihn.³²

schauungen im pietistischen Luthertum des 20. Jahrhunderts befestigt, vgl. Althaus, P. *Der Brief an die Römer*. NTD 6, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978, S. 73-84. Beide Ausleger sind dem idealistischen Denken des 19. Jahrhunderts verhaftet, indem Sie unter „Fleisch“ den Leib sehen, und unter „Geist“ das Denken und Wissen oder das Selbstbewußtsein des Menschen. Beide lägen beim natürlichen Menschen im Streit miteinander, und dieser Streit werde vom Christen Paulus rückblickend reflektiert. De Boor, W. *Der Brief an die Römer*. Wuppertal: Brockhaus, 1962 („Wuppertaler Studienbibel“) hat die Auslegung von Römer 7 auf den Christen ebenso entschieden abgelehnt. Aber auch die durchschnittliche historisch-kritische Exegese denkt in denselben Bahnen; vgl. Käsemann, E. *An die Römer*. HNT 8a, 4. Aufl., Tübingen: Mohr/Siebeck, 1980, S. 190-204; Michel, O. *Der Brief an die Römer*. KEK IV, 14. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978; Stuhlmacher, P. *Der Brief an die Römer*. NTD 6, 14. Aufl., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, S. 105-107; Wilckens, U. *Der Brief an die Römer*. EKK VI/2, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1980, S. 72-117. Auch der Katholik Schlier folgt dieser Linie, vgl. Schlier, H. *Der Römerbrief*. HTKNT VI, 2. Aufl., Freiburg: Herder, 1979, S. 228-235. Käsemann bringt die Gründe für diese Auslegung auf den Punkt: „Entgegen der gängigen Auslegung, welche einen anthropologischen Dualismus gerade aus unserm Abschnitt herausliest, geht es Pls hier wie dort um die Ganzheit der Existenz. Sie läßt sich in ihrer leiblichen Realität eben nicht aufspalten (...), weil Leiblichkeit Dienstbarkeit bedeutet und Dienstbarkeit ausschließt, daß man zwei Herren zugleich gehört.“ (A.a.O., S. 200). Käsemann sagt damit, daß es nicht möglich sei, daß ein Mensch sich gleichzeitig als Diener Christi und als Diener der Sünde wahrnehme. Im anderen Falle wäre ja, so müßte man schließen, das religiöse Bewußtsein eines Menschen gespalten. Hier zeigt sich, daß die Beschränkung religiöser Wahrheit auf eine Bewußtseinsgröße den Blick versperrt für die biblische Sicht von der komplexen Existenz eines Christen.

³¹ Selbstverständlich spricht Paulus in Römer 7 vom Christen, wie er sich unter dem Gesetz wiederfindet. Er ist fleischlich, er findet die Neigung zur Sünde als unauslöschliche Wirklichkeit, als „Gesetz“ in seinen Gliedern, bei sich vor, so daß er im Licht des Gesetzes Gottes nach wie vor Sünder ist. Gerade darum braucht er Christus. So ist er im Licht des Gesetzes Gottes ein Sünder, in Christus aber ein Gerechter, also gerecht und Sünder zugleich, wie Luther betonte.

³² Aber auch hier gibt es Ausnahmen, die das *simul* zur Geltung bringen wollen, vgl. Härle, W. *Dogmatik*. Berlin: de Gruyter, 1995, S. 501. Es bedürfte aber einer gesonder-

Das moderne religiöse Wirklichkeitsverständnis kann den Menschen nicht von dem Christus *extra nos* her sehen, weil es einen solchen nicht hat. Es hat Christus nur im subjektiven religiösen Bewußtsein. Es kennt Christus nicht als den Stellvertreter, sondern hat ihn nur in der religiösen Bewegung, die von dem historischen Jesus ausgegangen ist. Erfasse diese Bewegung einen Menschen, dann werde er so von ihr berührt und erfüllt, daß die alte Existenz unter der Sünde ende und eine neue beginne. Sowohl die liberale als auch die neupietistische³³ Seite des Protestantismus haben diese Sicht übernommen. Beide übersehen, daß das „Sein in Christus“ getragen ist von der *Wirklichkeit* Christi außerhalb des Menschen, von dem Fleischgewordenen, Gekreuzigten und leibhaftig Auferstandenen, dem Stellvertreter. Dies hat der Christ im Glauben, und in diesem Glauben kann er fröhlich und gewiß sein. Durch den Glauben wohnt Christus im Herzen des Christen.³⁴ Doch sein natürliches, sündiges Wesen wird nicht ausgelöscht. Es kennzeichnet ihn unaufhebbar. Betrachtet man ihn daher im Licht des Gesetzes, was Paulus in Römer 7 unter anderem tut, dann erscheint er mit allen guten Werken doch nur als das, was er ist: als elender Mensch. Dieses Eingeständnis gehört zum biblischen Realismus ebenso hinzu wie der auf Christus bauende Glaube.

Die Reformation hat deswegen erklärtermaßen kein Armsünderchristentum gelehrt. Sowohl Luther als auch Calvin haben ausdrücklich gelehrt, daß der Glaube gute Werke hervorbringe und daß der Christ ein neues Leben führe. Es ging der Reformation keineswegs um die Verneinung der Heiligung, sondern um die Frage, ob das Heil *in Christus* ist und *durch den Glauben* empfangen wird, oder ob es in dem von der Gnade erfaßten neuen Menschen, seiner inneren Disposition, seinem „Selbstverständnis“ und bzw. oder in seinen Werken steht. Hier läßt die konsequent angewandte historisch-kritische Bibelauslegung nur das letztere zu. In dem Maße aber, in dem die protestantische Theologie die Heilswirklichkeit nicht in Christus sieht, sondern in den erneuerten Menschen verschiebt, wird sie – gemäß der zentralen Bedeutung der Rechtfertigungslehre – in ihrem Kern römisch.

ten Untersuchung, welche Parameter das *simul* bei den einzelnen Vertretern der neueren Theologie hat.

³³ Mit dem Begriff *Neupietismus* bezeichne ich den Pietismus nach Kant, den Pietismus des 19. und 20. Jahrhunderts. Dieser Pietismus hält zwar an der objektiven Wahrheit und Geltung der Bibel fest, aber bindet das Heil an die subjektive Wahrnehmung, das subjektive Wollen oder Erleben, und nicht allein an Christus und den Glauben. Der so verstandene menschliche Beitrag ist eine *conditio sine qua non* für die Rettung eines Menschen, ein notwendiger *Faktor*. Der Neupietismus ist darum in seinem Wesen semipelagianisch. – Natürlich ist es schriftgemäß, von der Erkenntnis Christi und der gläubigen Annahme Christi zu sprechen. Aber diese dürfen nicht in der Meinung geschehen, eine an den Menschen gestellte Bedingung zu erfüllen.

³⁴ Vgl. Eph 3,17.

2.2.3. Ein neuer hermeneutischer Zugang

In der *LV* werden vier Grundsätze genannt, die für die Interpretation der dogmatischen Äußerungen der Reformation und der Gegenreformation wegweisend waren:³⁵

(1) Die abstrakt klingenden Formeln der Rechtfertigungslehre (und der Streit um sie!) haben einen konkreten Hintergrund und einen konkreten Bezugspunkt im christlichen Leben der Kirche.

Mit diesem Grundsatz wird die oben genannte Historisierung der Verwerfungen hermeneutisch bedeutsam. Es wird vorausgesetzt, daß die Formeln des 16. Jahrhunderts ihren konkreten Bezugspunkt im damaligen Ablasswesen und der Bußpraxis haben. Aus diesem Zusammenhang heraus müsse man sie verstehen. Da dieser Zusammenhang heute nicht mehr bestehe, müsse man die beiderseitigen Grundanliegen außerhalb der damaligen Situation neu hören und vergleichen. Dabei wird betont, daß sich die gegenseitige Wahrnehmung, die Sprache und die Anliegen beider Seiten geändert haben. Speziell im Blick auf die sprachliche Äußerung unterscheidet man in der Hermeneutik zwischen dem Gesagten und dem Gemeinten. So versucht man, auf der Ebene des Gemeinten gemeinsame oder wenigstens sich nicht gegenseitig ausschließende Anliegen zu erkennen. Das, was Reformation und Gegenreformation tatsächlich gesagt haben, wird dann relativ. Daß man damals sowohl gesagt als auch gemeint hat, die Unterschiede seien nicht nur relativ, wird zwar registriert, aber nicht gewürdigt.

(2) Wir müssen uns nicht den Nachweis einer Übereinstimmung in der Struktur der Gedankenführung und gar in der Ausdrucksweise zum Ziel setzen.

Man will also die „Anliegen“ und „Auslegungsschwerpunkte“ der beiden Seiten beachten und fragen, ob sich hier nicht gleiche oder miteinander vereinbare Absichten finden. Diese Vorgehensweise ist aber eine bewußte Vernebelung des Anliegens. Entweder besteht ein Konsens im Anliegen, im Gemeinten, und man kann das sagen, oder man hat den Konsens nicht.

(3) Niemand kann diejenigen verurteilen und des Abfalls vom christlichen Glauben anklagen, die in der Erfahrung des Elends ihrer Sünde, ihrer Widerwilligkeit gegen Gott, ihres Mangels an Liebe zu Gott und dem Nächsten im Glauben allein auf den rettenden Gott vertrauen, seines Erbarmens gewiß sind und in ihrem Leben diesem Glauben zu entsprechen suchen.

³⁵ *LV*, S. 45-48. Vgl. dazu auch Baur, *Einig in Sachen Rechtfertigung*, S. 24-35.

Niemand kann aber auch diejenigen verurteilen und des Abfalls vom christlichen Glauben anklagen, die, tief durchdrungen von der grenzenlosen Macht Gottes, auch im Rechtfertigungsgeschehen vor allem die Ehre Gottes und den Sieg seines gnädigen Handelns am Menschen herausstellen und das Versagen und die Halbherzigkeit des Menschen diesem gnädigen Handeln gegenüber im strengen Sinne für zweitrangig halten.

Hier werden inhaltliche Eckdaten zu hermeneutischen Maßgaben gemacht. Methodisch gesehen ist das schon problematisch. Der erstgenannte Satz relativiert die katholische Verwerfung der reformatorischen Grundsätze, der zweite die reformatorische Ablehnung der römischen Sicht. Beide Grundsätze betreffen die Frage nach der Heilswirklichkeit. Wo ist der Mensch gerettet? In Christus oder in sich selbst? Beide Male steht bei der zitierten Alternative der Mensch im Blickfeld – entweder als einer, der im Blick auf seine Sündhaftigkeit auf Gottes Erbarmen hofft und sein Heil in Christus sieht, oder als einer, der die Sündhaftigkeit seines Wesens weniger schwer gewichtet und Gottes schöpferisches Handeln an ihm und sein tatsächliches Neusein herausstellt. Die Heilswirklichkeit wird im letzteren Fall beim Menschen gesehen. Das ergibt einen grundlegenden Unterschied in der Blickrichtung. Im ersten Fall sieht der Christ auf Christus und vertraut auf die an ihn gebundenen Zusagen Gottes. Im zweiten Fall möchte er wohl auf Christus sehen, aber er hat Christus nur, indem er das neue Leben mindestens ansatzweise an sich selbst wahrnimmt. Das aber ist dann nicht mehr die Haltung des Glaubens, sondern des Schauens. Angesichts solcher Unterschiede von einem Konsens zu sprechen, ist nicht redlich.

(4) Im Zweifel für die Auffassung, die näher bei Augustin steht.

Bekanntlich hat Luther in seiner Frühzeit Augustin hochgeschätzt und wesentliche Aussagen von ihm übernommen. So scheint dieser sich als der gemeinsame Orientierungs- und Integrationspunkt anzubieten. Man darf aber nicht übersehen, daß Luther gerade in der Rechtfertigungslehre kritische Äußerungen zu Augustin macht. Ausdrücklich kritisiert er Augustins Unklarheit im Blick auf die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi.³⁶ Ferner hat der große Afrikaner einen nicht geringen neuplatonischen Ballast in seiner Theologie, der dafür verantwortlich ist, daß die Sünde als Feindschaft gegen Gott zu einem bloßen Mangel an Gerechtigkeit abgeschwächt wird. Ebenso beinhaltet Augustins neuplatonische Sicht, daß der Mensch als Geschöpf Gottes in der Dimension der Seele eine seinshaft-positive, gottverwandte Dimension habe und daß diese durch die Gnade gleichsam freigesetzt werde. Das aber ist nicht die biblische Sicht des Menschen. Und nicht zuletzt fällt mit dem Rekurs auf Augustin die Normativität der Schrift

³⁶ Vgl. z.B. *WA* 54, 186, 16-20.

als entscheidendes Kriterium für die Beurteilung der Rechtfertigungslehre aus.

Es ist angesichts der zu den einzelnen Grundlinien gemachten Bemerkungen nicht geraten, sie als Kriterien für eine dogmatische Diskussion heranzuziehen. Jedenfalls stärken sie nicht das Vertrauen in die in der Diskussion erzielten Ergebnisse.

3. Die inhaltliche Seite der Diskussion

Die zentrale Frage ist, ob Rechtfertigung zur Herstellung des neuen, seinshaft-gerechten Menschen führt. Schon der Malta-Bericht bringt dies auf den Punkt:

„Heute zeichnet sich in der Interpretation der Rechtfertigung ein weitreichender Konsens ab. Auch die katholischen Theologen betonen in der Rechtfertigungsfrage, daß die Heilsgabe Gottes für den Glaubenden an keine menschlichen Bedingungen geknüpft ist. Die lutherischen Theologen betonen, daß das Rechtfertigungsgeschehen nicht auf die individuelle Sündenvergebung beschränkt ist, und sehen in ihm nicht eine rein äußerlich bleibende Gerechterklärung des Sünders. Vielmehr wird durch die Rechtfertigungsbotschaft die im Christusgeschehen realisierte Gottesgerechtigkeit dem Sünder als eine ihn umfassende Wirklichkeit übereignet und dadurch das neue Leben der Glaubenden begründet.“³⁷

Und die *LV* sagt:

„Das rechtfertigende Handeln Gottes richtet sich auf den erlösungsbedürftigen Menschen, der durch die Gnade Gottes nicht 'ersetzt', sondern zu einem neuen Leben erweckt wird (so übrigens auch die FC, SD I,34-49; *BSLK* 855,11-860,10).“³⁸

Beide Zitate geben die inhaltliche Richtung der Argumentation an: es gehe bei der Rechtfertigung nicht nur um die Vergebung der Sünden und die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi, sondern auch um das schöpferische Ankommen Christi beim Menschen. Dies ist die klassische römische Sicht, die sich vom Malta-Bericht über die *LV* bis zur GE durchsetzt. Rechtfertigung ist also der Sache nach die wesenhafte Erneuerung des Menschen. Hier liegt der Kern der Diskussion.

Aus biblisch-reformatorischer Sicht ist Rechtfertigung ein Urteil, das Gott in seiner Freundlichkeit im Blick auf Christus fällt: Er vergibt dem, der an Christus glaubt, die Sünden und rechnet ihm die Gerechtigkeit Christi zu.³⁹ Rechtfertigung ist nicht eine substantielle oder habituelle Veränderung des Menschen, eine Veränderung seines Wesen oder seiner inneren Disposition. Das darf natürlich nicht zu dem Mißverständnis führen, als wäre der Glaube nicht eine Wirklichkeit im Horizont des diesseitigen Le-

³⁷ *A.a.O.*, *Dokumente* I, 255.

³⁸ *LV*, S. 49,6-9.

³⁹ Röm 3,28; 5,1; 8,1.33-34; 2Kor 5,21, Eph 2,8-10.

bens des Christen und als hätte der Glaube keine Früchte. Rechtfertigender Glaube ist immer zugleich heiligender Glaube. Wenn der Mensch an Christus glaubt, ist sein Herz „gereinigt“.⁴⁰ Aber diese Reinheit geht nicht über die Dimension des Glaubens hinaus in eine seinshaft-habituelle Reinheit. Außerdem ist Rechtfertigung nicht gleich Heiligung: Das Urteil Gottes ist etwas anderes als das Leben im Glauben, und die Früchte des Glaubens sind allemal nicht die vom Menschen zu erfüllende Bedingung für eine irgendwann in der Zukunft stattfindende Rechtfertigung. Diesen Unterschied gilt es konsequent zu beachten.

Das Thema muß nun in seine Teilaspekte zerlegt und diese im einzelnen betrachtet werden. Die Teilaspekte sind freilich oft sehr eng miteinander verknüpft. Ich gebe im folgenden jeweils zu den einzelnen Diskussionsgegenständen die dogmatischen Äußerungen aus dem 16. Jahrhundert wieder, wobei die protestantischen zuerst angegeben sind, und dann die katholischen in kursiver Schrift.

3.1. Der Mensch

3.1.1. Die Verderbnis der menschlichen Natur und der freie Wille

„Freier Wille ist nach dem Sündenfall nur ein bloßer Name, und wenn er tut, soviel an ihm ist, begeht er Todsünde.“ (Luther, Heidelberger Disputation 13, *Münchener Ausg.* 1,130, vgl. WA 1,354,5-6; vgl. 18,756,7)

„So ist der menschliche Wille in der Mitte hingestellt wie ein Lasttier; wenn Gott darauf sitzt, will er und geht, wohin Gott will ... Wenn der Satan darauf sitzt, will er und geht, wohin der Satan will. Und es liegt nicht in seiner freien Wahl, zu einem von beiden Reitern zu laufen und ihn zu suchen ...“ (Luther, Daß der freie Wille nichts sei. *Münchener Ausg.*, ErgBd. 1, S. 46-47; vgl. WA 18, 635,17ff.).

Wir glauben, „daß nämlich in geistlichen und göttlichen Sachen des unwiedergeborenen Menschen Verstand, Herz und Wille aus eignen, natürlichen Kräften ganz und gar nichts verstehen, gläuben, annehmen, gedenken, wollen, anfangen, vorrichten, tun, wirken oder mitwirken könnte, sondern sei ganz und gar zum Guten erstorben und verdorben ... Daher der natürliche freie Wille seiner verkehrten Art und Natur nach allein zu demjenigen, das Gott mißfällig und zuwider ist, kräftig und tätig ist.“ (Konkordienformel, SD II, 7: BSLK 873, 16-21; 874, 1-2.17-21).

„*Wer behauptet, der freie Wille des Menschen sei nach der Sünde Adams verloren oder ausgelöscht worden, oder es handle sich nur um ein Wort, ja sogar um einen Namen ohne Inhalt, schließlich um ein Machwerk, das vom Satan in die Kirche eingeführt wurde, der sei ausgeschlossen.*“

„*Wer behauptet, daß alle Werke, die vor der Rechtfertigung getan werden, in Wirklichkeit Sünden seien oder Gottes Haß verdienen, wie sie auch getan sein mögen; oder man sündige umso schwerer, je mehr man sich mühe, sich für die Gnade zu bereiten, der sei ausgeschlossen.*“

„*Wer behauptet, die Furcht vor der Hölle, durch die wir im Schmerz über die Sünden zu Gottes Barmherzigkeit unsere Zuflucht nehmen oder uns des Sündigens enthalten, sei Sünde oder mache den Sünder noch schlechter, der sei ausgeschlossen.*“ (Konzil von

⁴⁰ Vgl. Apg 15,9.

*Trient, Rechtfertigungsdekret, can. 5, 7 und 8; NR 823; 825-826, vgl. DS 1555; 1557-1558).*⁴¹

In diesen Lehraussagen geht es um die Frage, wie der Mensch nach dem Sündenfall beschaffen ist. Hat er noch einen freien Willen oder ist sein Wille so von der Sünde besetzt, daß er nichts Gutes mehr wollen kann? Von der Beantwortung dieser Fragen hängt ab, welche Rolle der Mensch bei seiner Rettung im allgemeinen und bei der Rechtfertigung im besonderen spielt.

Die römische Lehre hat schon im Blick auf natürliche Beschaffenheit des Menschen eine grundlegend andere Sicht als der Protestantismus. War für sie die ursprüngliche Gerechtigkeit eine zusätzliche Ausstattung des Menschen, ein *donum superadditum*, so ist es auch die Erbsünde. In seinem Wesen ist und bleibt der Mensch ein Geschöpf Gottes, das auf Gott hin programmiert ist. Der Sündenfall hatte also keine Folge für das Wesen, die *natürliche* Ausstattung des Menschen, sondern die Sünde – auch die Erbsünde – ist nach römischer Lehre akzident im aristotelischen Sinne. Darum kann die römische Lehre den Menschen problemlos bei seinem natürlichen Vermögen ansprechen und die Mobilisierung seiner natürlichen Willenskräfte einfordern.

Die Reformation sah den Menschen als ganzen unter der Sünde. Darum verneinte sie die Willensfreiheit. Zwar ist der Mensch von Gott geschaffen und steht unabänderlich als Geschöpf vor seinem Schöpfer, aber der Sündenfall hat den Menschen irreparabel entstellt, so daß alles, was der Mensch aus seinen natürlichen Kräften heraus vermag, böse ist. Was immer der Mensch von sich aus wollen kann, ist gänzlich von der Sünde durchsetzt. Das gilt nicht nur von den bösen Werken, sondern auch von den guten, denn der natürliche Mensch mißbraucht diese Werke immer, um sich vor Gott zu rühmen oder sich den Menschen zu empfehlen. Weil er damit Gott die ihm zustehende Ehre nimmt, sündigt er mit dem guten Werk, oder, so müßte man präziser sagen: mit der Haltung, in der er gute Werke tut. Dies entspricht dem von Luther oft zitierten biblischen Grundsatz „Was aber nicht aus dem Glauben kommt, das ist Sünde.“⁴² Die Sünde ist nicht nur Sache der Tat, sondern des Wesens. Der Mensch kann die Sünde nicht einfach ablegen und Gutes tun, so wie man eine Arbeit wechselt. Deshalb kommt Luther zu der Aussage, daß der Mensch dann, wenn er sich aus freier Willensentscheidung Gott zuwende, gleichwohl eine todeswürdige Sünde begehe, eben weil er aus sich selbst heraus handele und dieses Handeln

⁴¹ Alle Texte des Tridentinums aus Neuner, J. und Roos, H. *Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung*. Neubearb. v. K. Rahner und K.-H. Weger. 9. Aufl., Regensburg: Pustet, 1975 (= NR). Den lateinischen Grundtext bieten Denzinger, H. und Schönmetzer, A. *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*. 34. Aufl., Freiburg: Herder, 1976 (= DS).

⁴² Röm 14,23.

nicht geistlich sei, sondern das Handeln eines sündigen Menschen. Diese Sicht ist schriftgemäß, denn die Schrift macht deutlich, daß der Mensch „Fleisch“ ist, und alles, was er im Rückgriff auf seine ihm zur Verfügung stehenden Kräfte tun kann, ist vom „Fleisch“, von seiner Hinfälligkeit und Sündhaftigkeit gekennzeichnet.⁴³

Für den Katholizismus hingegen bestimmt die Sünde nicht das Wesen des Menschen, sondern betrifft den Menschen nur hinzukommenderweise. Der Mensch ist in seinem Wesen zwar von der Sünde beeinflusst, aber nicht durchdrungen oder gar beherrscht. Das Tridentinum bekräftigt dementsprechend mit Nachdruck, daß die natürlichen Willenskräfte des Menschen auf Gott und den Empfang der Gnade ausgerichtet werden können und fordert deshalb, daß die entsprechende Willensbewegung für den Empfang der Gnade notwendig sei. Damit aber wird die Rechtfertigung des Menschen vom menschlichen Wollen abhängig gemacht. Für die Reformation wie für die Heilige Schrift ist dies eine Beschneidung der Souveränität Gottes und eine Verkennung des Wesens seiner Gnade: Gnade ist nicht vom menschlichen Werk abhängig.⁴⁴ Die unterschiedliche Einschätzung des Menschen ist, wie hier erkennbar wird, für die Fassung der Rechtfertigungslehre mit von entscheidender Bedeutung. Dies wird auch in der Bestimmung der Rolle des Menschen deutlich.

3.1.2. Die Rolle des Menschen bei der Rechtfertigung

„Die Werkgerechten sind solche, die „die Gnade und ewiges Leben von ihm [Gott, B.K.] nicht geschenkweise empfangen wollen; sie wollen alles mit ihren Werken verdienen.“ (*Luthers Galaterbrief-Auslegung von 1531*. Hg. H. Kleinknecht. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1980, S. 85; vgl. *WA* 40 I, 224,30-32)

„Deshalb philosophieren diejenigen gottlos gegen die Theologie, die sagen, daß die natürlichen Kräfte nach dem Sündenfall unversehrt verblieben seien. Gleichermassen diejenigen, die sagen, daß der Mensch die Gnade Gottes und das Leben verdienen könne, indem er tue, was in seinen Kräften stehe.“ (Luther, *Disputatio de homine: WA* 39 I, 176,20-23).

„Wir glauben, lehren und bekennen, ... daß die Erbsünde nicht sei eine schlechte, sondern so tiefe Vorderbung menschlicher Natur, daß nichts Gesundes oder Unvorderbet an Leib, Seel des Menschen, seinen innerlichen und äußerlichen Kräften geblieben ...“ (Konkordienformel, Epit. I, Affirmativa III: *BSLK* 772, 10-16).

„Jedoch kann er [der Mensch, B.K.] zu seiner Bekehrung ganz und gar nichts tun und ist in solchem Fall viel ärger dann ein Stein und Block, dann er widerstrebet dem Wort und Willen Gottes, bis Gott ihn vom Tode der Sünde erwecket, erleuchtet und verneuert.“ (Konkordienformel, SD II,59: *BSLK* 896,1-7).

„*Wer behauptet, das freie Entscheidungsvermögen des Menschen wirke, wenn von Gott bewegt und geweckt, nichts dazu mit, daß es sich, durch Zustimmung zu dem weckenden und rufenden Gott, auf die Erlangung der Rechtfertigungsgnade zurüste und vorbereite; und es könne auch nicht widersprechen, wenn es wolle, sondern wie ein lebloses Ding*

⁴³ Vgl. Joh 3,6; Röm 7,14; Gal 5,17-21.

⁴⁴ Röm 9,14-18; 11,6.

tue es gar nichts und verhalte sich rein passiv: der sei ausgeschlossen.“ (Konzil von Trient, Rechtfertigungsdekret, can. 4: NR 822; vgl. DS 1554).

Zur Zeit der Reformation lehrte in der römischen Kirche die franziskanische Theologie, daß der Mensch sich aus natürlichen Kräften auf den Empfang der Gnade vorbereiten könne und müsse. Die aus diesen Kräften kommenden Werke begründeten bereits ein Verdienst, und zwar das sog. Billigkeitsverdienst (*meritum de congruo*), mit dem der Mensch die Grundlage für seine Erneuerung lege. Dieser Sicht begegnete Luther. Sie steht im Hintergrund der von ihm zitierten Sätze. Sie wird aber heute so nicht mehr vertreten. Die GE betont, daß die Hinwendung des Willens auf Gott hin bereits eine Wirkung der Gnade sei:

„Wenn Katholiken sagen, daß der Mensch bei der Vorbereitung auf die Rechtfertigung und deren Annahme durch seine Zustimmung zu Gottes rechtfertigendem Handeln 'mitwirke', so sehen sie in solch personaler Zustimmung selbst eine Wirkung der Gnade und kein Tun des Menschen aus eigenen Kräften.⁴⁵

Diese Sicht wird vom Tridentinum nicht ausgeschlossen, sondern liegt in seinem Horizont. Das Besondere an der römischen Position damals wie heute ist, daß Gott und Mensch *miteinander* wirksam werden. Gott tut den ersten Schritt, und der Mensch den nächsten. Danach kann Gott den dritten Schritt tun. So ist das ganze Christenleben ein solches Zusammenwirken von göttlichem und menschlichem Wirken. Dabei wird der Mensch ausdrücklich angesprochen, die in ihm liegenden natürlichen Kräfte (unter dem gedachten Anreiz der Gnade) zu aktivieren. Er muß die Gnade wollen und in ihr wachsen wollen, und erst dann, wenn er es will, ist die Bedingung gegeben, daß Gott ihm das Erstrebte gewährt.

Beiden Seiten, so der ökumenische Dialog, gehe es bei diesem Thema darum, daß der Mensch gegenüber Gott in keiner Weise auf seine Bemühungen schielen könne. Das Werk des Christen sei eingebunden in Gottes gnädiges Wirken, und deshalb könne kein Christ daraus einen Anspruch vor Gott ableiten. Diese Argumentation liegt auf der augustinischen Linie. Augustin fragte bekanntlich immer wieder mit Paulus, „Was hast du, das du nicht empfangen hast?“ Er wollte damit alles, was der Christ hat und vermag, unter dem Vorzeichen der Gnade sehen. Daß die römische Seite dies gegenüber der franziskanischen Verdienstlehre betont, muß anerkannt werden. Aber damit wird sie noch nicht evangelisch. Diese Argumentation greift zu kurz und bekommt das eigentliche Problem nicht zu Gesicht. Die Frage ist nicht, ob ein Christ Werke vollbringt oder nicht. Die Frage ist zunächst, ob der Christ im Rückgriff auf eine ihm innewohnende Fähigkeit handeln kann, ob also die vorhandene natürliche Anlage, Gutes zu tun, durch die Gnade soweit instandgesetzt wird, daß sie unter der Leitung des Willens wieder betätigt werden kann. Die Frage ist ferner, ob das so ver-

⁴⁵ GE 20.

standene Wirken des Menschen zum Wirken Gottes hinzukommen muß. Die römische Lehre bejaht, und die reformatorische verneint beides.

Formal ist es schriftgemäß, das positive menschliche Wollen dem Wirken der Gnade zuzuschreiben. Doch praktisch wird hier das Wirken der Gnade zu einer vom Menschen zu erfüllenden Bedingung gemacht. Der Mensch wird auf diese Bedingung hin angesprochen und zur Leistung aufgefordert. Dies ist der Fehler. Er hat zur Folge, daß in Verkündigung und Seelsorge der Mensch unter ein neues Soll, eine neue Verpflichtung, gestellt wird und nicht mehr in der Freiheit der Verheißung und des Glaubens lebt. Natürlich leugnet auch der Protestant nicht, daß Gott in seinem Wirken den menschlichen Willen so verändert, daß er wirklich die Gnade will, Christus von Herzen sucht und die endliche Erlösung begehrt. Aber an keiner Stelle kann dies als eine vom Menschen zu erfüllende Bedingung für das Handeln Gottes im allgemeinen oder für die Rechtfertigung im besonderen eingefordert werden.

Unter dem gedachten Anreiz der Gnade wird der Mensch in der römischen Theologie in zweifacher Hinsicht angesprochen. Zum einen soll der Mensch seine *natürlichen* Willenskräfte aktivieren, um sich für den Empfang der Gnade vorzubereiten, zum anderen soll er aufgrund der empfangenen Gnade als *neuer* Mensch gute Werke hervorbringen. Der oben zitierte Konzilstext hat ersteres vor Augen, den zweiten Aspekt bespreche ich ausführlich unter 3.5. Der Katholik meint also, er habe die Kraft zum geforderten Werk in sich selbst, zwar von Gott, aber doch so, daß er nur die natürliche Disposition in Gang setzen müsse. Der Beweis, daß es sich dabei wirklich um eine vom Menschen selbst zu erbringende Leistung handelt, besteht darin, daß das Werk als notwendige Bedingung eingefordert wird. Im Blick auf die Rechtfertigung bedeutet das, daß der Mensch erst dann gerecht sein kann, wenn er mit Wort und Tat die geforderte Antwort gegeben hat. Für den Protestanten hingegen haben sowohl seine Bekehrung als auch die Werke, die er als Christ tut, ihren Wirkgrund außerhalb seiner selbst. Er bezieht die Kraft dazu von außen, nämlich vom Evangelium, dem er glaubt.⁴⁶

⁴⁶ Zur Rolle des Menschen vgl. Baur, J. *Einig in Sachen Rechtfertigung? Zur Prüfung des Rechtfertigungskapitels der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: 'Lehrverurteilungen - kirchentrennend?'* Tübingen: Mohr, 1989. Baur stößt in dieser griffigen Stellungnahme zu den eigentlichen Problemen vor. Er kritisiert zu Recht, daß sich die Verfasser der *LV* den Fragen, die die Verurteilungen des 16. Jahrhunderts aufwerfen, nicht gestellt haben. Er kritisiert ferner, daß das Dokument gerade die Näherbestimmung der Sünde unterlasse. Ebenso moniert er, daß im Tridentinum der Mensch eigenständig Gott gegenüberträte und mit ihm in der Rechtfertigung zusammenwirke, mithin also, daß der Mensch selbständig im Prozeß der Rechtfertigung handle. Dies entspreche nicht dem exzentrischen Verständnis vom Personsein des Menschen. Unter exzentrischem Personsein ist zu verstehen, daß der

Der Katholizismus und mit ihm der humanistisch überfremdete Protestantismus kennen die aus dem biblischen Gesetz kommende Grunderfahrung nicht, in der der Mensch seine Sünde, seine Verlorenheit und Todeswürdigkeit erkennt. Zu dieser gehört die Einsicht, daß er nachgerade nichts tun kann, um sich als Christ zu konstituieren und das Heil bei sich festzumachen. Menschliches Tun wird aus dieser Perspektive zu einem nutzlosen Tun, ja einem sündigen Tun, wenn es in der Meinung geschieht, man erfülle damit eine von Gott gesetzte Bedingung zum Empfang des Heils. Dies

Mensch sich nicht aus sich selbst heraus, sondern von Christus her als Christ und neuer Mensch verstehen kann. Baur weist damit auf den wunden Punkt, der gerade in der von einem großen Optimismus gekennzeichneten modernen Zeit zwar gerne ausgeklammert wird, aber doch von grundlegender Bedeutung ist.

Baur kommt generell zu dem Schluß: „Ein Fazit, das als Summe des erreichten Konsensus benennbar wäre, hat dieser Text nicht erarbeitet und nicht gewonnen. ... Es besteht der Unterschied an der Wurzel. Hier und dort werden Gott und der Christ anders bestimmt.“ (S. 109). Er hat recht: Zu wenig wird in *LV* die menschliche Sündhaftigkeit gesehen und in Rechnung gestellt, und zu undeutlich werden die Stellung des Menschen vor Gott und Gottes Handeln mit dem Menschen gesehen.

Kühn, U. und Pesch, O.H. *Rechtfertigung im Disput. Eine freundliche Antwort an Jörg Baur auf seine Prüfung des Rechtfertigungskapitels in der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: 'Lehrverurteilungen - kirchentrennend?'* Tübingen: Mohr, 1991, zollen Baur das Lob, die zur Diskussion stehenden Texte auf Punkt und Komma genau ernst zu nehmen. Wenn sie in ihrer Antwort an Baur herausstellen, daß es in der Bestimmung der Verlorenheit des Menschen keine Unterschiede zwischen den beiden Konfessionen gebe, dann ist das nur vordergründig richtig. Selbst wenn es keine gegenseitigen Verwerfungsaussagen zu diesem Thema gibt, so geht die unterschiedliche Bestimmung des menschlichen Beitrags bei der Heilzueignung sehr wohl auf eine verschiedene Fassung der menschlichen Beschaffenheit zurück. Dies darf bei der Diskussion nicht ausgeblendet werden, auch wenn man sich von der Aufgabenstellung her auf die Behandlung der Unterschiede in der Rechtfertigungslehre beschränken möchte.

Kühn und Pesch versuchen aber, anhand der Schrift zu zeigen, daß der Mensch bei der Zueignung des Heils sehr wohl aufgefordert werde, bestimmte Dinge zu tun. Die entscheidende Frage, was den Menschen zu diesem Tun bewege, wird in ihrer Schrift nicht beantwortet. Zwar können die Autoren ganz im Rahmen augustinischer Anschauungen feststellen, daß dies eine Wirkung der Gnade sei, aber gerade die Frage, kraft welcher Potenz - aristotelisch gesprochen - der Christ ein Werk tue, wird unklar beantwortet. Man gesteht Baur zu, eine exzentrische Personalität des Christen lehren zu können, also den Christen von seinem In-Christus-Sein her definieren zu können. Aber man stellt dem jene Aussagen entgegen, die von dem im Christen innewohnenden Christus sprechen und von der verborgenen Einheit des Christen mit Christus. Diese zeigten eine solche Einheit, daß wirklich der Christ selbst handele. Sie übersehen, daß diese Beziehung zu Christus von der Schrift explizit als eine solche „durch den Glauben“ ausgewiesen wird, nicht aber als substantielle oder habituelle Einheit (S. 22-32). Christus vereint sich eben nicht so mit dem Gläubigen, daß es zu einer faktischen Subjektsidentität kommt.

wäre der von Paulus kritisierte Selbstruhm.⁴⁷ Biblisch-reformatorische Lehre ist, daß Gott selbst durch das Wort die Buße und den Glauben schafft. Die „Rolle“ des Menschen kann nur darin gesehen werden, daß der Mensch an Christus glaubt. Damit sieht er gerade von sich und seinen Werken weg auf das Werk Christi. Daß der Glaube nicht untätig ist, hat der Protestantismus von Anfang an betont. Aber er hat sich gemäß Eph 2,8 und Tit 3,5 geweigert, die Rechtfertigung neben Christus auch in einer menschlichen Tätigkeit zu begründen. Die Gerechtigkeit des Christen ist in Christus allein und geht dem Glauben immer voraus. Deswegen kann der Christ seine Werke nicht als die Bedingung ansehen, die er zu seiner Rechtfertigung erfüllen müßte. Das wäre der Gnade Gottes, der Vollkommenheit des Werkes Christi und seinem Glauben zuwider.

Der Katholik hingegen wird das menschliche Tun – das religiöse Werk – als Bedingung für die Zueignung des Heils einfordern. Er ist immer darauf bedacht, der Rechtfertigung Gestalt zuzuweisen, weil er in der Rechtfertigung einen Akt sieht, der sich am konkreten Menschen ereignet und darum zwangsläufig die Einbeziehung des Menschen fordert. Im anderen Falle wäre für ihn die Rechtfertigung ein jenseitiges Ereignis ohne Bezug zur sichtbaren Wirklichkeit, denn er kann die Gerechtigkeit nicht als eine solche sehen, die im stellvertretenden Werk Christi gegeben ist und dem Glauben zugerechnet wird. Indem der Mensch bei seinem Handeln angesprochen und das Handeln als notwendige Bedingung der Rechtfertigung eingefordert wird, tritt der Mensch als Faktor im Rechtfertigungsgeschehen auf.⁴⁸ Seine Rechtfertigung ruht also nicht nur im Handeln Gottes, sondern findet ein zweites Standbein im religiösen Erleben, Handeln oder Entscheiden des Menschen. Zwar wird er immer betonen, daß er dieses Werk nur kraft der Gnade tun könne, aber die Gnade ist in der Praxis nur eine theoretische Größe. Ohne seinen aktiven Beitrag hat er keine Gerechtigkeit. Auch hier ist kein Konsens, sondern eine grundlegende Differenz.

3.1.3. Die Begierde (Konkupiszenz)

„Da nennet er [Paulus, B.K.] klar die bösen Lust ein Sunde, doch sagt er, daß solche Sunde denjenigen, so an Christum gläuben, nicht wird zugerechnet; doch an ihr selbst ist es gleichwohl wahrlich ein Sunde des Todes und ewigen Verdammnis schuldig.“ (Apologie 2,41: BSLK 155,22-25).

„Demnach verwerfen und verdammen wir, wann gelehrt wird, ... daß die bösen Lüsten nicht Sünde, sondern angeschaffene, wesentliche Eigenschaften der Natur seien, oder als wäre der obgamelte [oben erwähnte, B.K.] Mangel oder Schade nicht wahrhaftig Sünde, darumb der Mensch außerhalb Christo ein Kind des Zornes sein sollte.“ (Kon-

⁴⁷ Eph 2,9. Vgl. auch oben Anm. 13.

⁴⁸ Vgl. Kaiser, B. „Die *causa secunda* als fundamentaltheologisches Problem“ in *FTA* 6, S.33-54. Thomas von Aquino sagte ausdrücklich: „Gott rechtfertigt uns nicht ohne uns.“ („*Deus non sine nobis nos iustificat.*“ *ST* II/1,111.2 ad 2.).

kordienformel, Epit. I,11-12: BSLK 772,40-773,10; vgl. SD I, 17-18: BSLK 850,12-14.19-22).

„Daß aber in den Getauften die Begierlichkeit oder der ‚Zündstoff‘ zurückbleibt, das bekennt und weiß die heilige Kirchenversammlung. Da sie aber für den Kampf zurückgelassen ist, kann sie denen, die nicht zustimmen, sondern mannhaft durch Christi Jesu Gnade Widerstand leisten, nicht schaden. Vielmehr: ‚Wer recht kämpft, wird gekrönt werden‘ (2 Tim 2,5). Wenn der Apostel diese Begierde gelegentlich Sünde nennt, so erklärt die heilige Kirchenversammlung, daß die katholische Kirche ihre Benennung als Sünde niemals so verstanden hat, daß sie in den Wiedergeborenen wirklich und eigentlich Sünde wäre, sondern weil sie aus der Sünde stammt und zur Sünde geneigt macht. Wer das Gegenteil denkt, der sei ausgeschlossen.“ (Konzil von Trient, Dekret über die Erbsünde, can. 5, 2. Teil: NR 357; vgl. DS 1515).

Hier geht es um die Bewertung des im Christen verbleibenden Hanges zum Bösen, Konkupiszenz (= Begierde) genannt. Dieser Begriff ist nicht genau definiert. Bereits im Mittelalter wurde er sehr verschieden gefaßt. Nach reformatorischer Lehre bezeichnet er nicht nur eine mögliche Neigung zum Bösen im moralischen Sinn, sondern das menschliche Streben, sein zu wollen wie Gott. Die Konkupiszenz ist deswegen der Inbegriff der Sünde schlechthin. Sie ist auch im Christen.

Die Grundfrage lautet auch hier: Wie weit reicht die Verderbnis des Menschen? Ist sie im aristotelischen Sinn „akzident“, gehört sie also *nicht* zum Wesen des Menschen und kann sie durch die Gerechtigkeit (im Zuge einer effektiven Rechtfertigung oder Gerechtmachung) ersetzt werden, oder kennzeichnet sie bleibend das Wesen des Menschen? Daran schließt sich die Frage an, wie die Konkupiszenz beim Christen zu bewerten ist.

Um den Menschen in seiner natürlichen Schwachheit und Hinfälligkeit zu beschreiben gebraucht die Bibel den Begriff *Fleisch* (σάρξ). Damit ist nicht die Leiblichkeit oder Kreatürlichkeit des Menschen gemeint, sondern sein gefallenes Wesen. Das *Fleisch* ist böse, es kämpft gegen den Heiligen Geist und produziert Feindschaft (ἐχθρό!) gegen Gott und Tod.⁴⁹ Es besteht auch im Christen fort, wie aus Gal 5,17 hervorgeht. Daß die Sünde auch im Christen vorhanden ist, wird zwar von beiden Seiten anerkannt, aber die Frage, wie der Christ seinem Wesen nach zu bestimmen ist, wird unterschiedlich beantwortet. Für den Katholiken wird der geschöpfliche Wille zum Guten gewandelt. Was zurückbleibt ist die Konkupiszenz, die aber nicht mehr als Sünde bezeichnet werden kann.⁵⁰ Für den Protestanten hingegen bleibt der böse Wille bestehen, auch wenn er sich nicht durch-

⁴⁹ Gal 5, 17; Röm 8,6-8.

⁵⁰ Das Interesse daran, die Begierde nicht als Sünde zu sehen, scheint mir dadurch begründet zu sein, daß tatsächlich vorhandene Sünde im Christen ein analytisches Rechtfertigungsurteil, wie es von römischer Seite gelehrt wird, fragwürdig macht. Analytisch ist das Rechtfertigungsurteil deswegen, weil Gott im Gericht den Sünder selbst vor Augen hat, ihn „analysiert“, und ihn dann, wenn er tatsächlich als Gerechter erscheint, als gerecht beurteilt.

setzt, sondern durch das Leben im Heiligen Geist an seiner Entfaltung gehindert wird. Aber er wird als das bezeichnet, was er ist: Sünde. Der neue, von der Erkenntnis Christi getragene Wille tritt neben den alten Willen. So kommt es zur Erfahrung von Römer 7, bei der der Christ neben seinem guten, geistlichen Wollen auch jenes fleischliche Wollen vorfindet, das ihn daran hindert, das Gute vollständig zu tun, ihn zum Tun des Bösen anreizt und ein permanenter Anlaß zum Kampf und zur Selbstverleugnung ist. Darum haben die Reformatoren mit Recht von der Sündhaftigkeit des Christen gesprochen.

In diesem Zusammenhang ist auf das lutherische *gerecht und Sünder zugleich* (*simul peccator et iustus*) einzugehen. Luther hat dieses in seiner Frühzeit in der Weise aufgefaßt, daß der Mensch als ganzer Sünder sei, aber anfangsweise gerecht, wenn er sich vor Gott demütige, seine Sünden bekenne und glaube, daß dies der Weg sei, auf dem ihn Gott rechtfertige. Weil er darin mit Gott einer Meinung sei, sei er anfangsweise gerecht.⁵¹ Der reifere Luther denkt deutlicher von Christus her: Ist ein Mensch in Christus, dann ist er *ganz* gerecht und nicht nur anfangsweise, denn der gekreuzigte und auferstandene Christus ist seine Gerechtigkeit. Bei sich ist der Mensch freilich nur anfangsweise real gerecht: in der im Glauben gegebenen Gleichförmigkeit mit Christus, darin, daß er Gott recht gibt, seinem Wort vertraut und aus Glauben handelt. Allerdings ist dies keine seinshafte Größe oder Anlage im Menschen, denn der Glaube kommt nicht aus menschlichem Vermögen. Er wird nicht im Rückgriff auf eine im Menschen wohnende Fähigkeit betätigt. Er kommt durch Gottes Wort und nach Gottes Ratschluß. Ebenso wie die Gerechtigkeit in Christus ist auch die Sündhaftigkeit des Menschen eine ganze: Im Licht des Gesetzes nämlich ist und bleibt der Mensch Sünder bis an sein Lebensende, weil er wieder und wieder Gottes Gebot übertritt. Wendet Gott zur Beurteilung eines Menschen das Gesetz an, dann findet er immer nur einen Sünder vor. Selbst wenn dieser ein geordnetes Leben führt und „nur“ das zehnte Gebot übertritt, zeigt er, daß er Sünder ist und sein Herz eben auch eine Quelle von Bosheit. Andererseits wird in der Lebenswirklichkeit des Christen die Sünde doch wirklich zurückgedrängt, denn die Gnade nimmt ihn in Zucht, sie erzieht ihn⁵². Indem der Mensch im Glauben an das Evangelium lebt und gegenüber der Sünde die Herrschaft Christi reklamiert, verleugnet er sein sündiges Wesen, also sich selbst. Deshalb lebt der Christ nicht in Sünde und dementsprechend sagt die Schrift, daß „weder Unzüchtige noch Götzendiener, Ehebrecher, Lustknaben, Knabenschänder, Diebe, Geizige, Trunkenbolde, Lästerer oder Räuber werden das Reich Gottes ererben.“⁵³

⁵¹ Vgl. Kaiser, B. *Luther und die Auslegung des Römerbriefes*, S. 105-119.

⁵² Tit 2,11-12.

⁵³ 1Kor 6,9-10.

Im Blick auf des lutherische *simul* ist also das Raster zu beachten, in dem ein Mensch betrachtet wird: im Raster des Gesetzes ist er wirklich ein Sünder, im Raster der in Christus geltenden Rechtsordnung ist er vollständig gerecht.

Im ökumenischen Dialog greift man nun zur Bezeichnung der im Christen verbleibenden Sünde auf den biblischen Begriff *Begierde* (ἐπιθυμία) zurück und sieht in ihm das selbstsüchtige Begehren des alten Menschen. Hier habe, so schon die *LV*, eine Annäherung des römischen Denkens an das protestantische stattgefunden.⁵⁴ Die *GE* sagt zu diesem Thema verbrämend, der Gerechtfertigte bleibe „zeitlebens und unablässig auf die bedingungslos rechtfertigende Gnade Gottes angewiesen.“ Auch er sei er „der immer noch andrängenden Macht und dem Zugriff der Sünde nicht entzogen“ und „des lebenslangen Kampfes gegen die Gottwidrigkeit des selbstsüchtigen Begehrens des alten Menschen nicht enthoben“.⁵⁵ Es wird dann zugestanden, daß die Lutheraner den Gerechtfertigten nach wie vor als Sünder ansehen und ansprechen.⁵⁶ Die Katholiken aber können höchstens zugestehen, daß im Gerechtfertigten eine Neigung zur Sünde ist, die aber in sich nicht mehr verdammungswürdig ist.⁵⁷ Im übrigen sei er von der Sünde tatsächlich frei. Die Tatsache, daß die römische Seite mit dem *simul* große Probleme hat, zeigt, wie stark sie den neuen Menschen als seinshafte Wirklichkeit ansieht. Dieser optimistischen Sicht entsprechen die Erwartungen, die an den Gerechtfertigten gestellt werden.

Interessanterweise unterstreicht der Anhang zur *GE* das lutherische *simul*. Ich halte es aber für die gemeinsame Bejahung einer bloßen Formel, ohne daß dabei die Sache selbst von beiden geteilt würde. Wenn Lutheraner im Annex anerkennen, daß die Begierde Einfallstor der Sünde werden kann,⁵⁸ haben sie die in *GE* 29 noch festgehaltene reformatorische Sicht, daß die Begierde tatsächlich Sünde ist, preisgegeben. Es wirkt wie ein Taschenspielertrick, daß die römische Seite im Annex der *GE* das *simul* ver-

⁵⁴ *LV*, S. 51.

⁵⁵ *GE* 28.

⁵⁶ *GE* 29.

⁵⁷ Luther ist hier anderer Meinung. Im *Anti-Latomus* ist im Blick auf den Empfang der Gabe, des Glaubens, zu lesen: „Währenddessen, solange das geschieht, heißt es (das Wesen des Menschen) Sünde und ist es wirklich seiner Natur nach, aber jetzt eine Sünde ohne den Zorn, ohne das Gesetz, eine tote Sünde, eine unschädliche Sünde, wenn du nur in der Gnade und ihrer Gabe beständig bleibst. In nichts unterscheidet sich die Sünde von sich aus, ihrer Natur nach, vor der Gnade und nach der Gnade, sie unterscheidet sich aber hinsichtlich ihrer Behandlung. Denn jetzt wird sie anders behandelt als zuvor.“ (*Münchener Ausg.*, ErgBd 6,106; vgl. *WA* 8,107). Luther anerkennt also den Fortbestand und die unveränderte Natur der Sünde im Christen. Die Disposition des Christen zur Sünde bleibt erhalten, sie wird von Gott nur anderes behandelt, indem er sie nicht als Sünde anrechnet.

⁵⁸ *GE*, Annex 2.B.

bal bejaht, aber der Sache nach den Lutheraner über den Tisch zieht. Es ist nicht redlich von der römischen Seite, den Lutheranern in GE 29 die Sicht zuzugestehen, daß die Konkupiszenz wirklich Sünde sei, dies aber in der GE nicht ausdrücklich zu sagen, sondern mit dem Verweis auf die Neuheit des Christen diese Aussage an die Leine der römischen Dogmatik zu legen. Es ist schließlich ein Unterschied, ob man davon spricht, daß der Christ der immer andrängenden Macht der Sünde ausgesetzt ist oder ob er im Licht des Gesetzes tatsächlich Sünder ist.

Noch eine weitere Beobachtung ist im Blick auf die jüngste Diskussion zu machen. Die GE sagt:

„Insofern nach katholischer Überzeugung zum Zustandekommen menschlicher Sünden ein personales Element gehört, sehen sie bei dessen Fehlen die gottwidrige Neigung nicht als Sünde im eigentlichen Sinne an. Damit wollen sie nicht leugnen, daß diese Neigung nicht dem ursprünglichen Plan Gottes vom Menschen entspricht, noch, daß sie objektiv Gottwidrigkeit und Gegenstand lebenslangen Kampfes ist; in Dankbarkeit für die Erlösung durch Christus wollen sie herausstellen, daß die gottwidrige Neigung nicht die Strafe des ewigen Todes verdient und den Gerechtfertigten nicht von Gott trennt.“⁵⁹

Hier wird die Sünde zunächst nur in einer personalen Dimension gesehen: nur das könne nach katholischer Lehre Sünde sein, was zwischen zwei Personen, also zwischen Mensch und Gott geschehe. Das ist an sich nicht falsch, aber es ist eine Verkürzung. Sünde wird damit definitiv nicht als Wesensbestimmung gesehen, sondern als aktuelles Geschehen oder Handeln des Menschen, das gegen Gott gerichtet ist. Die bloße Neigung – die Begierde – sei daher noch keine Sünde, sie sei nicht verdammungswürdig. Erst wenn ihr der Christ zustimme und ihr gemäß handle, begehe er Sünde.⁶⁰ Sünde wird damit vollends in die Dimension der aristotelischen Akzidenz verlegt: Sünde ist ein bloßes Ereignis *am*, nicht aber die Wirklichkeit *des* Menschen. Daß Lutheraner dieser Sicht zustimmen zeigt, daß sie im Raster der neueren Theologie religiöse Wirklichkeit als aktuelles Geschehen, nicht aber als durch den Sündenfall zustande gekommene, dauerhafte und damit im Rahmen der Schöpfung vorhandene Wirklichkeit verstehen. Insofern ist hier eine Grundanschauung der modernen Theologie eine Brücke für die „Verständigung“.

⁵⁹ GE 30; vgl. *DS* 1515.

⁶⁰ Hierhin gehört die kritische Bemerkung, daß dann, wenn Sünde und die Erneuerung bloß auf der Beziehungsebene zu lokalisieren sind, der Mensch seinem Wesen nach noch viel besser ist. Dann kann der natürliche Mensch einfach in eine neue Gottesbeziehung treten, ohne tatsächlich in seinem Wesen erneuert werden zu müssen. Die neue Beziehung reicht schon als Heilsgabe und Heilswirklichkeit aus. War der Mensch in der traditionellen katholischen Auffassung reparaturbedürftig, so bedarf er hier nur noch der Integration in eine neue geistige Ordnung.

Mit dem Verständnis der Rechtfertigung als Neuschöpfung betont die römische Seite, daß ein innerer theologischer Zusammenhang zwischen Schöpfung und Erlösung bestehe. Sie lehrt durchaus die Verderbnis des Menschen, aber sie betont, daß der Mensch als ein im Grunde gutes Geschöpf Gottes durch das Wirken des Geistes zur Mitwirkung mit Gott befähigt werde. Die Freiheit zu dem neuen Verhalten, die sie dem Menschen zuschreibe, resultiere aber nicht aus der natürlichen Disposition des Menschen, sondern aus dem Anruf und der Macht der Gnade.⁶¹ Das würde heißen, daß jene Dimension im Menschen, die die Bibel *Fleisch* nennt und die im Aufstand gegen Gott begriffen ist, unbesehen in den Dienst Gottes gestellt würde. Nach den obigen Ausführungen aber ist dies nicht möglich. In der Diskussion um das *simul* wird vielmehr die nach wie vor grundlegend verschiedene Sicht des Menschen in der Reformation und in der römischen Theologie erkennbar.

3.2. Zum Verständnis von Gnade

„Warum legen sie [nämlich die Gegner, B.K.] hier nicht ‚Gnade‘ als ‚Gottes Barmherzigkeit gegenüber uns‘ aus?“ (Melanchthon, Apologie IV,381: BSLK 232,3).

„Gnade aber verstehe ich hier im eigentlichen Sinne als Gunst Gottes, wie es verstanden werden muß, nicht als Eigenschaft der Seele, wie unsere neueren (Theologen) gelehrt haben“ (Luther, Wider Latomus, *Münchener Ausg.*, ErgBd. 6, S. 104; vgl. *WA* 8,106, 10).

„Wer behauptet, die Menschen würden gerechtfertigt durch die bloße Anrechnung der Gerechtigkeit Christi oder durch die bloße Nachlassung der Sünden, unter Ausschluß der Gnade und Liebe, die in ihren Herzen durch den Heiligen Geist ausgegossen wird und ihnen innerlich anhaftet, oder sogar, die Gnade, durch die wir gerechtfertigt werden, sei nur die Gunst Gottes, der sei ausgeschlossen.“ (Rechtfertigungsdekret, can. 11: NR 829; vgl. DS 1561)

Gnade ist für die Reformation die gnädige Gesinnung Gottes, aufgrund deren der Mensch gerechtfertigt wird, also eine Eigenschaft Gottes und eine Wirklichkeit außerhalb des Christen. Für den Katholiken ist Gnade eine Gabe, eine neue Beschaffenheit der menschlichen Seele, eine innere Neuprogrammierung des Menschen. Der Gegensatz kann kaum deutlicher sein. Doch was liegt für die ökumenische Diskussion näher, als beide Aspekte kurzerhand zu bejahen! Die GE sagt:

„Wir bekennen gemeinsam, daß Gott aus Gnade dem Menschen die Sünde vergibt und ihn zugleich in seinem Leben von der knechtenden Macht der Sünde befreit und ihm das neue Leben in Christus schenkt. Wenn der Mensch an Christus im Glauben teilhat, rechnet ihm Gott seine Sünde nicht an und wirkt in ihm tätige Liebe durch den Heiligen Geist. Beide Aspekte des Gnadenhandelns Gottes dürfen nicht voneinander getrennt werden. Sie gehören in der Weise zusammen, daß der Mensch im Glauben mit Christus vereinigt wird, der in seiner Person unsere

⁶¹ LV 49.

Gerechtigkeit ist (1 Kor 1,30): sowohl die Vergebung der Sünden, als auch die heiligende Gegenwart Gottes.“⁶²

Um die reale Umgestaltung des Menschen unter Christus zu begründen, beruft sich die ökumenische Diskussion auf die biblischen Aussagen vom innewohnenden Christus, von der Gabe des Heiligen Geistes und dem Ausgegossensein der Liebe ins Herz des Christen.⁶³ Allerdings ist die römische Seite heute vorsichtiger, die durch das Sakrament beschaffte Qualität im Menschen in Seinskategorien zu fassen. Man nimmt nicht mehr unbesehen eine innere, reale, seinshaft göttliche Wirklichkeit an, sondern spricht – wie die GE – lieber von einem personalen Verhältnis zu Gott. Dieses Verhältnis aber ist dann doch wieder ein seinshaftes, eine dauerhafte, unwandelbare Wirklichkeit, ein Immer-schon-Bezogensein auf Gott.

Ferner wird betont, daß auch die protestantische Theologie lehre, daß der Mensch eine Gabe empfangen⁶⁴, nämlich daß die Gnade ihn beanspruche und zur Austreibung der Sünde anleite. Die römische Lehre übersehe nicht, was die protestantische betone, nämlich daß Gnade kein dinghafter Besitz des Menschen sei, und die protestantische übersehe nicht, was die römische betone, nämlich daß die Gnade tatsächlich erneuernden Charakter habe.⁶⁵

„Deshalb wird die Rechtfertigungsgnade nie Besitz des Menschen, auf den er sich Gott gegenüber berufen könnte. Wenn nach katholischem Verständnis die Erneuerung des Lebens durch die Rechtfertigungsgnade betont wird, so ist diese Erneuerung in Glaube, Hoffnung und Liebe immer auf die grundlose Gnade Gottes an-

⁶² GE 22.

⁶³ Vgl. LV 54.

⁶⁴ Vgl. LV 55. Luther unterschied in seiner Schrift gegen Latomus (1521) in Anlehnung an Röm 5,15 zwischen Gnade (*gratia*) und Gabe (*donum*) (WA 8,106; vgl. Münchener Ausg., ErgBd 6, 106-107). Gnade ist die gnädige Gesinnung Gottes, die Gott dem Menschen gegenüber hat, und die er „empfängt“ in dem Sinne, daß Gott ihn gnädig ansieht. Gabe ist der Glaube, den Gott dem Menschen gibt und den er zur Gerechtigkeit rechnet. Luther sieht auch, daß der Glaube vor Gott angenehm macht. Er hat dabei aber nicht einen geistlichen Habitus, eine neue seelische Disposition vor Augen, außer eben den Glauben, den Gott durch das Wort wirkt und der mit dem Wort einswird.

⁶⁵ Tatsächlich hat der Protestantismus immer wieder die wesentliche Erneuerung des Menschen betont. Vor allem P. Althaus hat - als Schüler von A. Schlatter - ausdrücklich vom *initium novae creaturae* (Anfang der neuen Schöpfung) als notwendiger Bedingung der Rechtfertigung gesprochen. Diese Neuschöpfung sei erst die Rechtfertigung im Vollsinn, und es handle sich dabei um die Mitteilung eines neuen Seins, das die Gestalt des neuen Gehorsams habe. (Althaus, P. *Die Theologie Martin Luthers*. 5. Aufl., Gütersloh: Mohn, 1980, S. 205). Ausdrücklich betont Althaus auch, daß die Neuschöpfung Bedingung der Rechtfertigung sei: „Neben das *propter Christum* tritt ein *propter initium novae creaturae suae in nobis*.“ (*ebd.*, S. 207). Wir haben es hier eindeutig mit einem analytischen Rechtfertigungsurteil zu tun, einem Urteil, bei dem Gott zur Rechtfertigung den Menschen ansieht und nicht Christus. - Althaus verbalisiert mit diesen Worten eine im Neupietismus weit verbreitete Sicht.

gewiesen und leistet keinen Beitrag zur Rechtfertigung, dessen wir uns vor Gott rühmen könnten (Röm 3,27).⁶⁶

Die Worte klingen reformatorisch, die Sache aber ist katholisch. Zwar ist die Verdienstlehre abgelehnt, aber nachdrücklich wird die neue Qualität des Christen betont. Es wird als protestantisches Anliegen angesehen, daß man die Gnade nicht als dinghaften, verfügbaren Besitz verstehen dürfe. Wenn man nun von römischer Seite zugesteht, daß die Gnade nicht verfügbar sei, sondern eben aufgrund der Freundlichkeit Gottes gegeben werde, dann wird dabei wohl ein Teilaspekt der protestantischen Sicht berücksichtigt. Im übrigen aber wird die römische Sicht von Gnade als der tatsächlichen Erneuerung durch das Sakrament unvermindert festgehalten. Wenn GE 22 davon spricht, daß Gott dem Christen „das neue Leben in Christus schenkt“, dann ist das eine Vernebelung der Unterschiede. Es ist ja nichts anderes damit gemeint als die sakramentale Eingießung geistlich-göttlicher Wirklichkeit. Die Bibel aber sagt, daß *Christus* das Leben ist und der Christ nur *durch den Glauben* das Leben hat.⁶⁷

Ein weiterer wichtiger Unterschied wird dabei nicht beachtet: Es geht um die Frage, aus welchem Rechtsgrund der Christ gerechtfertigt wird. Dieser besteht nach biblischer Lehre nicht im Christen („nicht aus Werken“). Er besteht noch nicht einmal rein in der gnädigen Gesinnung Gottes, sondern im Werk Christi. Dieses sieht Gott als den Rechtsgrund der Rechtfertigung an. Aus diesem Grund ist die Rechtfertigung forensisch und das neuprotestantische *propter initium novae creaturae* als notwendige Bedingung und zweites Standbein der Rechtfertigung objektiv falsch. Daß aber der rechtfertigende Glaube Früchte hat, ist von der Schrift her bekannt. Dies haben die Reformatoren unermüdlich betont. Aber diese Werke stellen nicht den Rechtsgrund der Rechtfertigung dar. Freilich betont der Jakobusbrief⁶⁸, daß der Mensch nur aus einem Glauben gerechtfertigt wird, der auch Werke hat. Es geht ihm dabei um einen authentischen, lebendigen Glauben. Aber auch bei Jakobus bleibt der Glaube immer *Glaube* – an Jesus, in dem der Christ bereits gerechtfertigt ist. Der Rechtsgrund der Rechtfertigung ist also nicht die tatsächliche Erneuerung des Menschen, sondern das Werk Christi, auf das der Glaube sieht und um des willen der Glaube als Gerechtigkeit angesehen wird.

3.3. „Allein aus Glauben“

„Ebenso lehren sie, daß die Menschen vor Gott nicht gerechtfertigt werden können durch ihre eigenen Kräfte, Verdienste oder Werke, sondern daß sie geschenkweise gerechtfertigt werden um Christi willen durch den Glauben, wenn sie glauben, daß sie in Gnade angenommen und ihnen um Christi willen die Sünden vergeben werden, der

⁶⁶ GE 27.

⁶⁷ Joh 3,16; 20,31.

⁶⁸ Jak 2,14-26.

durch seinen Tod für unsere Sünden genuggetan hat. Diesen Glauben rechnet Gott zur Gerechtigkeit vor ihm selbst, Röm 3 und 4.“ (Augsburg. Bek. IV,1-3: *BSLK* 56,2-10; Übers. B.K.).

„Dieweil nu solchs [daß Christus um unserer Gerechtigkeit willen gestorben und auferstanden ist, B.K.] muß gegläubet werden und sonst mit keinem Werk, Gesetze noch Verdienst mag erlanget oder [uns] gefasset werden, so ist es klar und gewiß, daß allein [der] solcher Glaube uns gerecht mache ... Von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erden oder was nicht bleiben will.“ (Luther, Schmalkald. Art. II,1; *BSLK* 415,14-17.21-22).

„Wer behauptet, daß der sündige Mensch durch den Glauben allein gerechtfertigt werde, und darunter versteht, daß nichts anderes als Mitwirkung zur Erlangung der Rechtfertigungsgnade erfordert werde und daß es in keiner Weise notwendig sei, sich durch die eigene Willenstätigkeit zuzurüsten und zu bereiten, der sei ausgeschlossen.“

„Wer behauptet, der rechtfertigende Glaube sei nichts anderes als das Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit, die um Christi willen die Sünden nachläßt, oder dieses Vertrauen allein sei es, wodurch wir gerechtfertigt werden, der sei ausgeschlossen.“ (Rechtfertigungsdekret, can. 9 und 12: NR 827 und 830; vgl. DS 1559 und 1562).

Mit dem reformatorischen „allein aus Glauben“ (*sola fide*) wird die Gestalt beschrieben, in der der Mensch an Christus teilhat. Daß dies eine ganz entscheidende Frage ist, liegt auf der Hand. Auch hier besteht keine Übereinstimmung zwischen Protestantismus und Katholizismus – auch nicht in der GE.

Das Tridentinum denkt bei dem Begriff *Glauben* an die Zustimmung des Verstandes zum geoffenbarten Wort Gottes, zum objektiven Glauben.⁶⁹ Deswegen mußte die reformatorische Formel „Rechtfertigung allein aus Glauben“ den tridentinischen Konzilsvätern als gravierende Verkürzung erscheinen. Sie bedeutete für sie den Ausschluß der Wirksamkeit der Sakramente, der Liebe, der Werke und des Bekenntnisses. Insofern könnte man argumentieren, die Katholiken hätten damals den lutherischen Glaubensbegriff mißverstanden. Allerdings lehnt das Tridentinum ausdrücklich den reformatorischen Glaubensbegriff ab, wenn es sich gegen den „eitlen Vertrauensglauben der Irrlehrer“ und die dem Glauben eignende Gewißheit wendet.⁷⁰ Damit ist klar, daß hier kein Mißverständnis vorliegt. Die GE⁷¹ zieht daraus keine Konsequenzen. Sie konstatiert einerseits, daß der Glaube für die Rechtfertigung fundamental sei. Das klingt reformatorisch. Aber dann wird ganz katholisch sowohl im Einklang mit dem Tridentinum als auch mit dem *Katechismus der Katholischen Kirche* von 1993 behauptet, der Glaube werde neben Hoffnung und Liebe durch die Taufe eingegossen; der Glaube sei also ein Teil der Rechtfertigungsgnade und die Rettung bestehe in der dauerhaften Einprägung der drei geistlichen Tugenden (Glaube,

⁶⁹ Vgl. Beinert, W. Art. „Glaube“, in: *Lexikon der katholischen Dogmatik*. Leipzig: St. Benno, 1989, S. 195

⁷⁰ Vgl. NR 804; DS 1533 und 1534.

⁷¹ GE 27.

Liebe und Hoffnung) in das menschliche Herz.⁷² Die rechtfertigende Gnade ist für den Katholiken zugleich die heiligmachende Gnade. Damit ist der Glaube eine Tugend, eine geistliche Beschaffenheit des Menschen, die aber als solche nicht ausreicht, sondern von Liebe und Hoffnung begleitet werden muß, um den neuen Menschen perfekt zu machen. Wie immer man also im römischen Denken die menschliche Seite der Rechtfertigung faßt, es ist nie der dem Wort vertrauende Glaube allein, sondern eine Form der Neuheit, die zum Glauben hinzutritt und zur Wesensbestimmung des Menschen wird. Aufgrund dieses Glaubensverständnisses können der Katholik und mit ihm die GE nicht das reformatorische *sola fide* bekennen. Bekannt wird nur, daß die Rechtfertigungsgnade nicht verdienstlich sei.

Die Reformatoren betonten, daß der Glaube wirklich mit Christus verbinde. Er ist für sie ganz im Sinne der Schrift Christus empfangender Glaube (*fides Christum apprehensiva*). Im Hintergrund steht die Sicht, daß dem Glauben das vom Heiligen Geist geredete biblische Wort und das von Christus eingesetzte Sakrament gegenübersteht. In Wort und Sakrament kommt Christus zum Menschen, wobei auch die Sakramente in ihrem Wesen Wort sind, das von Christus spricht. Das Wort aber kann nur im Glauben recht empfangen werden. Darum lebt der Glaube aus der Verheißung, die im biblischen Wort gegeben ist und deren er im Sakrament vergewissert wird. Diese Verheißung ist an den geschichtlichen Jesus Christus gebunden und beinhaltet, daß er unsere Gerechtigkeit ist. Wird ein Mensch durch den Glauben mit diesem Wort eins, indem er es versteht und darauf vertraut, dann kann solcher Glaube an Christus zur Gerechtigkeit gerechnet werden. Das Vertrauen ist also nicht „eitel“, sondern es richtet sich auf Christus.

Das ist in der römischen Theologie anders, denn hier geschieht die Verbindung mit Christus auf einem seinshaft-sakramentalen Weg. Die Heilswirklichkeit ist erst dann zustande gekommen, wenn der Mensch durch das sakramentale, schöpferische Wirken Gottes neu geworden ist. Die Sakramente wirken aus römischer Sicht bekanntlich *ex opere operato* und die Taufe hinterläßt sogar einen *character indelebilis*, ein unauslöschliches Prägemaß. Der Glaube ist, wie bereits oben dargestellt, eine sakramental eingegossene Tugend. Deshalb sucht das römische Denken die tatsächliche Neuheit, die Liebe und die Werke der Liebe, um den Glauben zu erweisen. Dies ist aber nicht der biblische Weg, so sehr sich die römische Theologie hinsichtlich der Werke und der tatsächlichen Neuheit auf die Bibel berufen und so sehr die vom Idealismus geprägte neuprotestantische Schriftauslegung ihr darin zustimmen mag.

Auch auf protestantischer Seite wird es als Problem empfunden, daß man den Glauben als bloßes Fürwahrhalten ansieht, das ohne weitere Folgen für

⁷² Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche*, München/Wien u.a.: Oldenbourg u.a., 1993, 1266.

das Leben sein kann. Darum geht man bereitwillig auf Vorstellungen ein, die in die Nähe des Katholizismus führen. Aber das Problem ist nicht, daß es beim Festhalten am *sola fide* keine Heiligung gäbe, sondern das Problem liegt einerseits im Verständnis des Glaubens als solchem sowie andererseits in der Art, wie man den Menschen sieht. Trennt man nämlich den Intellekt – das Verstehen und Denken – vom Leben, etwa von der Liebe und dem Gewissen, setzt man also Denken und Leben in einen Gegensatz zueinander und ordnet den Glauben dem Denken zu, dann hat man natürlich das Problem, wie man Heiligung oder das Leben aus Glauben begründet. Nach der Schrift aber kann das Denken nicht vom Leben isoliert werden. Der Mensch denkt in seinem Herzen, und tut das, was er denkt. Die guten Werke haben ihren Wurzelgrund im Herzen, nämlich in *dem* Herzen, das durch den Glauben Christus erkannt hat, ihn und seinen Willen kennt und liebt. So können und müssen nach der Schrift die Werke des Christen als Frucht des Glaubens verstanden werden. Nur insofern der Mensch von Gottes Geist in seinem Herzen von sich selbst weggelenkt wird, Christus erkennt und dem Evangelium glaubt, wird er neu. Das aber geschieht an keiner Stelle außerhalb des Glaubens, so als besäße der Christ in sich eine neue innere Anlage oder Potenz zum Guten.⁷³ Sobald er nicht aus Glauben handelt, motiviert ihn sein fleischliches Denken. Er erfährt ständig, daß er auch böse Werke ersinnt und tut. Er kann sich nicht damit entschuldigen, er hätte seine bösen Taten nicht gewollt. In seinem Herzen ist eben auch die Sünde, aus der heraus er Dinge tut, die er als Christ verurteilt.

3.4. Zur Heilsgewißheit

„Denn allein der Glaub im Herzen siehet auf Gottes Verheißung, und allein der Glaub ist die Gewißheit, da das Herz gewiß drauf stehet, daß Gott gnädig ist, daß Christus nicht umsonst gestorben sei etc. Und derselbig Glaub überwindet allein das Schrecken des Todes und der Sünde. Denn wer noch wanket oder zweifelt, ob ihm die Sünde vergeben sei, der vertrauet Gott nicht und verzaget an Christo, denn er hält sein Sünde für größer und stärker denn den Tod und Blut Christi.“ (Melanchthon, Apol. IV, 148-149; BSLK 189,33-44).

„*Wer behauptet, es sei für jeden Menschen zur Nachlassung der Sünden notwendig, daß er sicher und ohne alles Zaudern wegen seiner Schwäche und mangelnden Bereitung glaube, seine Sünden seien ihm nachgelassen: der sei ausgeschlossen.*

Wer behauptet, der Mensch werde dadurch von seinen Sünden befreit und gerechtfertigt, daß er sicher an seine Befreiung und Rechtfertigung glaube; oder, niemand sei wirklich gerechtfertigt, wenn er nicht glaubt, er sei gerechtfertigt; und durch diesen Glauben allein komme Befreiung und Rechtfertigung vollkommen zustande, der sei ausgeschlossen.

Wer behauptet, der wiedergeborene und gerechtfertigte Mensch sei aufgrund des Glaubens gehalten, zu glauben, er sei sicher in der Zahl der Vorherbestimmten, der sei ausgeschlossen.

⁷³ Vgl. Kaiser, B. *Luther und die Auslegung des Römerbriefes*. S. 103-163.

Wer mit unbedingter und unfehlbarer Sicherheit behauptet, er werde sicher jenes große Geschenk der Beharrung bis ans Ende besitzen, ohne daß er es aus einer besonderen Offenbarung weiß, der sei ausgeschlossen.“ (Rechtfertigungsdekret, can. 13-16: NR 831-833; vgl. DS 1563 - 1565).

Die ökumenische Diskussion sieht hinsichtlich der Heilsgewißheit das eigentliche Problem zwischen Protestantismus und Katholizismus in der Frage, wie der Mensch trotz und mit seiner Schwachheit vor Gott leben könne und dürfe. Einerseits besagt die katholische Lehre, daß die Sakramente objektiv wirksam und gültig seien. Aber seitens des Menschen bestehe, so die tridentinische Sicht, keine Gewißheit, ob man dem Sakrament wirklich voll entsprochen habe.⁷⁴ Also sei eine wirkliche Heilsgewißheit nicht möglich. Luther dagegen betont die objektive Gewißheit der Verheißung Gottes, die sich auch mit dem Sakrament verbindet. Er fordert den Menschen auf, von sich selbst wegzusehen und angesichts der Zusage, daß Gott gerade den Sünder rechtfertige, seines Heils gewiß zu sein. Die römische Theologie hat nun dem Luthertum unterstellt, es lehre eine Heilsgewißheit, die im Menschen wurzele. Das entspricht wieder ihrem Glaubensbegriff, denn der Glaube ist ja nach römischer Lehre eine menschliche Tätigkeit. Insofern liegt auch hier ein gewisses Mißverständnis vor. Man mag auch zugestehen, daß sich die römische Theologie mit Recht gegen eine falsche, fleischliche Heilssicherheit abgrenzt.

Die römische Theologie fragt entschieden nach der Beschaffenheit und dem Tun des Menschen. Das liegt in ihrem Ansatz, denn sie schätzt den Menschen positiver ein als die Schrift und braucht ihn als Faktor zur Verwirklichung des Heils. Weil er aber als Mensch immer unvollkommen ist, kann er bei sich auch keine Gewißheit begründen. So gerät sie in eine Sackgasse. Die Bibel will wirklich Heilsgewißheit begründen und gesteht sie dem Glaubenden auch zu.⁷⁵ Sie gründet in der Wahrhaftigkeit Gottes in seinen Zusagen und in seiner Treue zu seinem Wort. Deswegen sind die tridentinischen Anathematismen wirklich der Schrift zuwider. Sie schießen mit dem Anliegen, eine fleischliche Heilssicherheit abzuwehren, über das Ziel hinaus. Die GE ist hier moderater. Doch wenn die Rechtfertigung in der tatsächlichen Gerechtmachung besteht, aber der Christ trotzdem seine Sündhaftigkeit wahrnimmt, dann bleibt für die GE das seelsorgerliche Problem, wie man Gewißheit begründen kann. Der Zweifel an der Rechtfertigung ist ebenso vorprogrammiert wie die Flucht in die Vergewisserung durch gute Werke, religiöse Erlebnisse oder den formal-äußerlichen Sakramentsgebrauch. Wieder wird erkennbar, wie die Einschaltung des Menschen in die Verwirklichung des Heils bei allen positiven Anliegen mehr Probleme schafft als löst. Wenn die GE angesichts dessen nicht mehr zu

⁷⁴ Vgl. NR 804; DS 1534.

⁷⁵ 1Joh 5,13.

sagen vermag, daß Gott das Heil des Sünders „wolle“⁷⁶ und daß sich die Gläubigen auf die Verheißungen Gottes verlassen „können“⁷⁷, dann ist damit die biblische Dimension der Gewißheit deutlich unterboten.

3.5. Die guten Werke

„Ferner wird gelehrt, daß gute Werk sollen und müssen geschehen, nicht daß man darauf vertrau, Gnad damit zu verdienen, sondern um Gottes willen und Gott zu Lob. Der Glaub ergreift allzeit Gnade und Vergebung der Sunde. Und dieweil durch den Glauben der heilig Geist geben wird, so wird auch das Herz geschickt, gute Werk zu tun.“ (Augsburgische Konf. XX, BSLK 80,13-21).

„... wo gute Werk nicht folgen, so ist der Glaube falsch und nicht recht.“ (Luther, Schmalkald. Art., BSLK 461,5-6).

„*Wer behauptet, der Gerechtfertigte sündige, wenn er im Hinblick auf den ewigen Lohn gut handle, der sei ausgeschlossen.*

Wer behauptet, die guten Werke des Gerechtfertigten seien in der Weise Geschenke Gottes, daß sie nicht auch die guten Verdienste des Gerechtfertigten selbst sind; oder der Gerechtfertigte verdiene nicht eigentlich durch die guten Werke, die er in der Kraft der göttlichen Gnade und des Verdienstes Jesu Christi, dessen lebendiges Glied er ist, tut, einen Zuwachs an Gnade, das ewige Leben und, wenn er im Gnadenstand hinübergeht, den Eintritt in das ewige Leben, sowie auch nicht eine Mehrung seiner Herrlichkeit, der sei ausgeschlossen.“ (Rechtfertigungsdekret, can. 31 und 32: NR 849 und 850; vgl. auch 842; vgl. DS 1581 und 1582).

Luther hat nachdrücklich betont, daß der Glaube Werke habe. Der zitierte Satz aus den Schmalkaldischen Artikeln beweist dies ebenso wie seine Schriften zum Thema.⁷⁸ Daher geht es nicht um die Frage, ob ein Christ gute Werke tut oder ob er ein Armsünderchristentum lebt. Das eigentliche Problem bei den Werken ist ein doppeltes: Es ist zu fragen, auf welchem Boden die Werke gewirkt werden und welche Rolle sie spielen. Die erste Frage habe ich im Blick auf den natürlichen Menschen unter 3.1.2. beantwortet. Darum hier zur zweiten Frage. Es geht um die Werke, die der Christ kraft der „Gnade“ tut, nicht um die natürlichen Fähigkeiten des Menschen. Der Gedanke, daß der Christ mit seinen Werken seine Gerechtigkeit und seine Heiligung vermehre, entspricht zutiefst der menschlichen Selbstverkrümmung. Der Mensch will vor Gott etwas leisten, um damit bei ihm zu verdienen. Gerade daran aber hält die GE fest:

„Nach katholischer Auffassung tragen die guten Werke, die von der Gnade und dem Wirken des Heiligen Geistes erfüllt sind, so zu einem Wachstum in der Gnade bei, daß die von Gott empfangene Gerechtigkeit bewahrt und die Gemeinschaft mit Christus vertieft werden. Wenn Katholiken an der „Verdienstlichkeit“ der guten Werke festhalten, so wollen sie sagen, daß diesen Werken nach dem biblischen Zeugnis ein Lohn im Himmel verheißen ist. Sie wollen die Verantwortung

⁷⁶ GE 36.

⁷⁷ GE 34.

⁷⁸ Vgl. Luther, M. Von den guten Werken (1520). *WA* 6,204-276; und ders., Deutsch Katechismus (1529). *WA* 30 I,125-238. Vgl. auch Conf. Aug. 20.

des Menschen für sein Handeln herausstellen, damit aber nicht den Geschenkcharakter der guten Werke bestreiten, geschweige denn verneinen, daß die Rechtfertigung selbst stets unverdientes Gnadengeschenk bleibt.“⁷⁹

Offensichtlich werden auf römischer Seite nach Satz 1 des Zitats die Werke instrumentalisiert, um ein Verdienst zu begründen. Ausdrücklich sollen sie zum Wachstum in der Gnade beitragen. Wieder wird erkennbar, daß der Mensch angesprochen wird, die Bedingungen für geistliche Segnungen zu erfüllen. Auch wenn der Verdienstcharakter der Werke dadurch relativiert wird, daß sie als Wirkung der Gnade gesehen werden, wird der Mensch daraufhin angesprochen, aus sich heraus gute Werke zu tun, und es führt zu dem Anspruch, mit ihnen eine Bedingung erfüllt zu haben. Die Folge für Verkündigung und Seelsorge ist, daß der Christ nicht zu einem Leben aus Glauben, sondern zu Werken gerufen wird. Das aber ist nicht die Art des Glaubens, die nach der Schrift für den Christen charakteristisch ist, und auch nicht die reformatorische Sicht. Im Blick auf Satz 2 sei zugestanden, daß die Bibel vom Lohn im Himmel spricht. Doch dessen Höhe bemißt sich nicht nach der Quantität oder der Ansehnlichkeit der guten Werke, sondern danach, ob ein Mensch aus Glauben handelt oder nicht. Überdies ist der Lohn nicht Entschädigung für eine Leistung, sondern das Erbe, das Gott seinen Kindern überläßt. Der Lohn wird ganz im Rahmen der schenkenden Freundlichkeit Gottes zugeteilt. Indem aber die römische Theologie auf die Verantwortung des Menschen rekurriert, macht sie deutlich, daß der Lohn von der aktiven Wahrnehmung dieser Verantwortung abhängig ist: Wieder ist es der Mensch, der im Zusammenwirken mit Gott durch sein Werk die Basis für die Lohnauszahlung schafft.

Die Reformation betont, daß gute Werke ohne Glauben aus einem unreinen Herzen kommen und infolgedessen keinen Wert für die Heilszueignung haben. Wo kein Glaube ist, da ist Selbstruhm, und dieser ist Sünde, auch beim Christen. Wo aber Glaube ist, da sind die Werke in der rechten Gesinnung getan und Gott wohlgefällig, weil Gott den Gläubigen in Christus sieht.

Schließlich muß hier noch auf einen weiteren Unterschied aufmerksam gemacht werden. Er betrifft das Verständnis von Rechtfertigung grundsätzlich. Wenn Rechtfertigung im biblischen Sinne als Urteil aufgefaßt wird, kraft dessen der Sünder vor Gott gerecht gesprochen wird, dann entspricht dies der biblischen Sicht, daß er „nicht aus Werken“⁸⁰ gerechtfertigt wird. Versteht man aber Rechtfertigung als reale Gerechtmachung, dann treten die Werke des Menschen *zwangsläufig* ins Blickfeld. Sie sind dann zugleich Voraussetzung für das endgültige Rechtfertigungsurteil im Gericht. Mit anderen Worten, Rechtfertigung ist der Heilungsprozeß, der sich am

⁷⁹ GE 38.

⁸⁰ Eph 2,9.

Menschen zu vollziehen hat und der in der endlichen Anerkennung Gottes im Gericht gipfelt. Hierbei wird die Aussage des Jakobus, daß der Mensch nicht aus Glauben allein gerechtfertigt werde, mißverstanden und gegen Paulus ausgespielt. Es sind aber bei Jakobus weder die Werke als solche noch die Werke, die dem Glauben hinzuaddiert werden, sondern Werke, die aus Glauben kommen, die den rechtfertigenden Glauben aufweisen. So zeigt sich auch hier die substantielle Inkompatibilität der Anschauungen zwischen dem Tridentinum und der Reformation.

4. Folgerungen

4.1. Der Ton der Gemeinsamen Erklärung

Die neueren Verlautbarungen zur Rechtfertigungsproblematik sind nicht besonders dogmatisch in ihrer Art und ihrer Formulierung. Man redet hier bewußt zurückhaltend, so daß allgemeinere Formulierungen nach der Art des Apostolikums die Bildung eines Konsenses begünstigen. Aufgrund dieser Zurückhaltung aber ist die Diskussion im ganzen unbefriedigend, weil sie nicht zu den eigentlichen Problemen vorstößt. Wenn z.B. in der römischen Theologie von der Mitwirkung des Menschen die Rede ist, dann steht der Mensch aus römischer Sicht als ein solcher da, der im Rückgriff auf eine ihm innewohnende Kraft Werke vollbringt. Das wird vorausgesetzt und nicht hinterfragt. Die protestantische Theologie darf diesen Sachverhalt nicht vernebeln mit der Aussage, die Rechtfertigung geschehe unter dem vollen Beteiligtsein des Menschen und die Denkvoraussetzungen des römischen Denkens übersehen.⁸¹ So bleibt der Ton der Gemeinsamen Erklärung undeutlich, und es sei dahingestellt, ob dies beabsichtigt ist oder nicht.

4.2. Die Alternative

Die bei der Besprechung der einzelnen Diskussionsgegenstände gemachten Aussagen führen letztendlich zu der Frage, wo der vor Gott gerechte Mensch ist. Die reformatorische Position weist hier unzweideutig auf Christus, der im Glauben empfangen wird, und sieht mit der Bibel den Christen durch den Glauben „in Christus“. Christus ist der Gerechte, und wer an ihn glaubt, hat an seiner Gerechtigkeit teil und ist damit gerechtfertigt, obwohl er nach wie vor im Licht des Gesetzes Gottes als Sünder bezeichnet werden muß. Die römische Position weist dagegen auf den individuellen Menschen in seiner sakramental vermittelten Neuheit. In dieser zentralen Frage besteht kein Konsens. Die Blickrichtung der jeweiligen Gläubigen kann nicht unterschiedlicher sein. Man kann die Alternative auch unter dem Gesichtspunkt sehen, wie man Christus hat. Der Protestant hat ihn im Glauben, der

⁸¹ *LG*, S. 83-84.

Katholik in seinshafter Wirklichkeit bei sich. Es dürfte nun keine Frage mehr sein, wer den biblischen Christus hat.

Wenn der Protestantismus an dieser Stelle keine Klarheit hat und selber eine seinshafte Neuheit des Christen annimmt, hat er kein Recht, sich wirklich vom Katholizismus abzugrenzen, denn dann ist er im Zentrum seines Denkens römisch. Dann kann er in der Tat bedenkenlos der GE zustimmen, selbst wenn er in anderen Punkten (Heilsgewißheit, Sakramentenlehre, Amt; Papstanspruch, Marien- und Heiligenverehrung usw.) noch Unterschiede zum Katholizismus wahrnimmt.

4.3. Der Protestantismus und der neue Mensch

Weil der zentrale Gegenstand der Gespräche über die Rechtfertigungslehre von Anfang an die schöpferische Neugestaltung des Christen war, soll dieses Thema hier gesondert theologisch bewertet werden.

Seit der Aufklärung ist der Protestantismus von seiner ursprünglichen Lehre vom Menschen abgewichen. Die in jener Zeit aufbrechende optimistische Sicht des Menschen und seiner Fähigkeiten ließ die biblisch-reformatorische Sicht von der Sündhaftigkeit des Menschen zurücktreten. Die menschliche Tugend wurde zum Inbegriff des Heils. Mit der Romantik wurde der Gedanke an das Göttliche im Menschen so geläufig, daß man die biblische Aussage von der Innewohnung Christi im Gläubigen der Dimension des Glaubens entklammern und als seinshafte Anwesenheit verstehen konnte. In dem Maße, in dem der Protestantismus die Heilswirklichkeit beim Menschen festmachte, verlor er das historische Werk Christi aus den Augen. Hinzu kam, daß die nachkantische Theologie gezwungen war, von den objektiven Heilsdaten abzurücken und den religiösen Menschen zum Gegenstand ihrer Arbeit zu machen, wenn sie überhaupt einen vom Wissenschaftskanon akzeptierten Wirklichkeitsbezug geltend machen und ihren Anspruch auf Wissenschaftlichkeit wahren wollte.

Der Fehler, den die moderne protestantische Theologie macht, ist ein doppelter: Zum einen hält sie das beim Menschen Sichtbare oder das vom Menschen Erfahrene für die Heilswirklichkeit⁸², zum anderen macht sie die erlebte Sinnesänderung, die im religiösen Bewußtsein wahrgenommene Annahme durch Gott, zur notwendigen Bedingung für die Rettung eines Menschen. So wird unter der Hand das Wesen des Glaubens verkehrt. Man spricht noch vom Glauben und der Rechtfertigung aus Glauben, aber man meint nicht mehr jenen Glauben, der aus dem Wort kommt und von sich wegsieht auf Christus, sondern einen Glauben, der aus dem eigenen religiösen Erleben kommt oder eine Frucht menschlicher Geistigkeit ist. Ich meine hier im besonderen das, was die neuere Theologie unter den Begriffen

⁸² Stellvertretend für zahllose Theologen sei hier genannt: Härle, W., *Dogmatik*, S. 277-279; 494-505.

„Wortgeschehen“ oder „Verkündigungsgeschehen“ subsumiert, was sich also im Horizont der menschlichen Existenz ereignet und der Anfang der christlich-religiösen Bewegung des Menschen ist.

Die protestantischen Kirchen der Gegenwart haben im großen und ganzen die biblisch-reformatorischen Positionen verlassen und sind gerade in der Rechtfertigungslehre unversehens und wenigstens strukturell in die Nähe des Katholizismus gerückt.⁸³ Wenn Neulutheraner mit dem Vollzug der Taufe ein neuschaffendes Handeln Gottes an der individuellen Existenz verbinden⁸⁴, stehen sie an einem wichtigen Punkt auf der katholischen Seite. Wenn ferner die neuere Theologie das Ereignis der psychischen oder sozialen Befreiung des Menschen⁸⁵ fordert oder eben die kognitive Bewegung hin zu einem neuen Selbstverständnis und Weltverhältnis, die neuen zwischenmenschlichen Beziehungen, dann ähnelt das strukturell dem, was im Katholizismus im Namen des Sakramentalismus geschieht: das geschichtliche Werk Christi wird aus der Mitte gerückt. Man sieht die Heilswirklichkeit nicht in Christus, sondern in dem, was an religiösen Impulsen von ihm ausgeht. An die Stelle der Vergebung der Sünden und der Zurechnung der vollkommenen Gerechtigkeit Christi tritt das individuelle Heilserlebnis. Inhaltlich geht es dabei um die Zurückführung des Menschen zu sich selbst. Der Mensch soll wieder seiner Bestimmung entsprechen. Das aber heißt, daß er sein Bejahtsein bejaht, ein neues Selbstverständnis bekommt und in erneuerten Beziehungen lebt. Die religiöse, psychotherapeutische, politische oder soziale Bewegung verdeckt das stellvertretende Werk Christi oder tritt gar an dessen Stelle. Jedenfalls sind die Sühne im stellvertretenden Opfer Christi und die Vergebung im Blut Christi keine Themen mehr.⁸⁶

Leider stehen auch der Neupietismus oder die Evangelikalen in Sachen Rechtfertigung in wesentlichen Punkten auf der katholischen Seite, weshalb aus ihren Reihen ausdrücklich Zustimmung zur GE kam.⁸⁷ Obwohl sie ein anderes Wirklichkeitsverständnis haben als die neuere Theologie und

⁸³ Vgl. dazu ausführlich Kaiser, B. *Luther und die Auslegung des Römerbriefes*. S. 181-279.

⁸⁴ Vgl. Sommerlath, E. „Taufe IV. Dogmatisch 1.“, in: RGG³ VI, Sp. 646-647.

⁸⁵ Vgl. dazu exemplarisch: Moltmann, J. *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. 5. Aufl., München: Kaiser, 1987 S. 268-292

⁸⁶ Vgl. dazu exemplarisch: Härle, W. „Zur Gegenwartsbedeutung der ‘Rechtfertigungs’-Lehre“, in: *ZThK Beiheft* 10, Dezember 1998, S. 101-139.

⁸⁷ So durch Chr. Morgner, dem Präses des Gnadauer Verbandes. Vgl. *idea-spektrum* 9/1998, S. 10. Andere Vertreter der evangelikalen Szene haben sich zurückhaltend geäußert, allerdings ohne im einzelnen zu sagen, für welche Positionen sie stehen. Namens des Theologischen Konvents der Bekennenden Gemeinschaften signalisierten Beck, H.W., Beyerhaus, P. und Neuer, W. in *diakrisis* 21. Jg., 3/2000, S. 194-196. vorsichtige Zustimmung zur GE.

davon ausgehen, daß wirklich ein Gott und Schöpfer im Himmel ist, machen sie doch die Gestalt des Handelns Gottes, nämlich daß Gott einem Menschen Buße und Glauben gibt, zu einem vom Menschen zu erfüllenden oder zu erlebenden Soll. Häufig sprechen sie dabei von „Entscheidung“, so als müßte der Mensch durch seine Entscheidung für Christus sich selbst als Christ konstituieren. So wird der Mensch gerade nicht zum Glauben an Christus geführt, sondern an sein Erleben oder Werk gebunden.

Die evangelikale Theologie spricht zwar dem Wortlaut nach von der Rechtfertigung allein durch den Glauben. Aber dann scheidet sie, wenn überhaupt, Rechtfertigung und Heiligung in einer gleichsam platonisierenden Weise: Rechtfertigung oder Vergebung der Sünden ist Sache des Glaubens, der Entscheidung für Christus und des Vertrauens auf das äußere Wort. Das aber ist nur die äußere, sichtbare Seite. Das eigentliche Geschehen geht im Inneren des Menschen vorstatten: die Wiedergeburt, das direkte, neuschaffende Werk des Heiligen Geistes.⁸⁸ Dieses wird entweder psychologisiert oder ethisiert. Psychologisiert wird es, indem die neue Wirklichkeit als Liebe, als Versöhnung mit einem selbst und den Mitmenschen und als als heil empfundene Beziehung zu Gott aufgefaßt wird. Ethisiert wird es, indem es als Impuls zu einem christusgemäßen Leben und als Motivation zur Heiligung aufgefaßt wird. Beides läßt sich unter dem Begriff Heiligung subsumieren. Die so verstandene Heiligung gewinnt dadurch eine derart wesentliche Bedeutung, daß die Rechtfertigung ohne sie gegenstandslos wird. Erst die Heiligung, das gelebte Christsein, macht dieser Meinung nach den rechtmäßigen Christen, und unter Verweis auf Hebr 12,14 wird die Rechtfertigung erst durch die Heiligung in Geltung gesetzt. Man begründet dies damit, daß die Bibel doch ausdrücklich vom neuen Menschen und der neuen Schöpfung spreche.

Hier sollte man genauer hinsehen, was die Bibel tatsächlich sagt. Die Aussage, „ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur“⁸⁹ scheint vordergründig der katholischen und neupietistischen Sicht recht zu geben, und beide berufen sich auf sie. Aber sie stellt nichts anderes fest als daß der

⁸⁸ Der Neupietismus gebraucht zur Darstellung dieser Anschauungen zumeist den Begriff *Wiedergeburt*. Vgl. dazu exemplarisch: Graham, B. *Wiedergeburt - wie geschieht das?* Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1977. Kuen, A. *Ihr müßt von neuem geboren werden*. Wuppertal: Brockhaus, 1969, S. 91 ff. zeigt die additionalen Zuordnung beider Elemente recht deutlich. Stadelmann, H. *Der Epheserbrief*. Neuhausen-Stuttgart: Hänssler, 1993, S. 88-90 spricht in der Erklärung von Eph 2,10 von Wiedergeburt als „Neuschöpfung“ und zeigt geradezu symptomatisch den Zusammenhang zwischen der seinshaften schöpferischen Erneuerung und den Werken, wenn er vom „Ausleben“ der als innere Wirklichkeit gedachten Neuheit spricht; vgl. auch *ebd.* S. 186-187. In Kaiser, B. *Christus allein. Ein Plädoyer für den evangelischen Glauben*, S. 60-78 habe ich mich ausführlich mit diesen Anschauungen auseinandergesetzt.

⁸⁹ 2Kor 5,17.

Mensch „in Christus“ ein neues Geschöpf ist. Dieses „In-Christus-Sein“ hat die neupietistische Erweckungstheologie falsch verstanden, wenn sie meint, man müsse über den Glauben hinaus eine „reale Lebensverbindung“ mit ihm haben, „in seinem Wirkungsbereich sein“ und man könne anhand der Kraft, des Friedens und der Liebe, die man besitze, erkennen, ob man in ihm sei.⁹⁰ Christus ist hier nicht mehr als der Fleischgewordene von Bedeutung, sondern als Sphäre eines gegenwärtigen geistigen Einflusses. Nach der Schrift aber ist der Christ „in Christus“ aufgrund der Rechtsordnung der Stellvertretung. Christus ist der fleischgewordene Sohn Gottes, der durch die Jungfrau Maria geboren wurde, hier auf Erden gelebt hat, gestorben und auferstanden ist. In *diesem* Christus hat Gott die Welt mit sich versöhnt, in *diesem* ist durch die leibhaftige Auferstehung die neue Schöpfung angebrochen und in *diesem* ist der Christ eine neue Kreatur. Wenn also der Christ sich als neue Kreatur erkennen kann, dann nicht an sich, sondern in dem auferstandenen Christus, wie er hier auf Erden war. Außerdem hat der Christ das „Leben“ nicht als eine wie auch immer gelebte oder empfundene Beziehung zu Christus, sondern er hat es in Gestalt des Glaubens.⁹¹

Wenn Paulus die Christen mehrfach auffordert, den neuen Menschen „anzuziehen“⁹², dann hat er vor Augen, daß sie als Christen keineswegs in ihrem Wesen neue Menschen sind. Der neue Mensch ist Christus. Christus ist außerhalb des Christen. Darum ermahnt der Apostel die Christen, daß sie Christus „anziehen“. Das geschieht, indem sie ihn im Glauben erfassen und in ihm die Neuheit erkennen, die mit ihm verheißen ist, und mit dieser umgehen. Nicht anders als „durch den Glauben“ wohnt Christus im Herzen des Christen.⁹³ Von einer sakramentalen Erneuerung, der Einprägung eines unauslöschlichen Prägемals (*character indelebilis*)⁹⁴ oder von einer Taufwiedergeburt weiß Paulus nichts. Ebensowenig spricht er von einer Erzeugung göttlichen oder geistlichen Lebens im Menschen. Es ist nichts anderes als frommer Aberglaube, wenn man meint, Christus sei innerhalb von einem selbst als neue schöpfungsmäßige Anlage oder seelische Disposition, oder er sei so mit der eigenen Existenz verknüpft, daß sich bei einem nur noch Christus „ereigne“ und der alte Mensch aufgehört habe zu existieren.

Die Lebenswirklichkeit hingegen ist neben einer bürgerlichen Gerechtigkeit, die für einen Christen selbstverständlich sein sollte, in erschreckendem Ausmaß von Unverstand, heimlichen und offenen Sünden, Begierden, Machtansprüchen und -kämpfen, Streit, Unglauben und der zwangsläufig

⁹⁰ Vgl. Luther, R. *Neutestamentliches Wörterbuch. Eine Einführung in Sprache und Sinn der urchristlichen Schriften*. 17. Aufl., Hamburg: Furche, 1962, S. 128-129.

⁹¹ Joh 3,16.36; 20,31.

⁹² Röm 13,14; Eph 4,24; vgl. Kol 3,12-14.

⁹³ Gal 2,20; Eph 3,17.

⁹⁴ Vgl. *Katechismus der Katholischen Kirche* 1244.

sich einstellenden Heuchelei gekennzeichnet. Sie straft allseits die Illusionen vom neuen Menschen Lügen.

So haben Katholizismus und Protestantismus das, was der säkulare Humanismus schon lange hat: die Illusion vom neuen Menschen. Sie ist der ideologische Grund, auf dem man das Paradies auf Erden meint schaffen oder im Vorgriff bereits haben zu können. Man sollte ferner vor Augen haben, daß das römische Verständnis von Rechtfertigung als wesenhafter Gerechtmachung die Basis ist für den römischen Heiligenkult. Wenn ein Mensch durch das Sakrament unwiderruflich und wesenhaft erneuert wird, dann ist er substantiell ein Heiliger. Einigen dieser Menschen gelingt es, diese Heiligkeit besonders vorbildlich auszuleben; durch ihr aktives Wollen und Wirken häufen sie einen großen Schatz guter Werke auf, leben vorbildlich und werden schon zu Lebzeiten als Menschen erkannt, bei denen das gedachte gnädige Handeln Gottes besonders ausgeprägt ist. Menschliches Wirken und Gottes Wirken gehen bei ihnen – so die römische Vorstellung – eine fruchtbare Verbindung ein. Sie werden Kandidaten für die spätere Heiligsprechung und übernehmen dann Mittlerdienste für die hier auf Erden lebenden Christen. Diese Ansichten sind nur möglich unter der Voraussetzung, daß der Mensch bei der Rechtfertigung wirklich wesenhaft erneuert wird.

Faßt man die Rechtfertigung als die Eingießung göttlicher Substanzen und das Abendmahl als Ort der Mitteilung solcher Substanzen auf, dann ist der Christ sogar substanzhaft göttlich; dann ist sein Leib ein heiliger, vergöttlichter Leib – eine Vorstellung, die schon in der frühen Kirche im Osten weit verbreitet war. Dann ist der Weg zur Verehrung von Reliquien, von Körperteilen verstorbener Heiliger, nicht mehr weit. Schließlich sei auch der Hinweis gestattet, daß der Unfehlbarkeitsanspruch des Papstes und der Bischöfe indirekt vom Glauben an die seinshafte Neuheit des Getauften lebt; direkt ist für die römische Kirche freilich die Priesterweihe das Sakrament, das ohne biblische Begründung wie die Taufe einen *character indelebilis*, ein unauslöschliches Prägemaß, also eine seinshafte göttliche Wirklichkeit in einem Menschen bewirken, ihn in den geistlichen Stand heben und ihn zum Mittler für die heiligenden Gnaden und zum Repräsentanten Christi auf Erden machen soll.

Ich kann daher nur vor der Vorstellung einer seinshaften Neuheit des Christen warnen, denn sie zwingt den Himmel abergläubisch auf die Erde und sieht ihn in der römischen Kirche verwirklicht. An deren Spitze steht nicht der dreieinige Gott, sondern der Bischof von Rom, der doch auch nur ein gefallener, sündiger und heilsbedürftiger Mensch ist. Darum ist diese Vorstellung in letzter Konsequenz die Grundlage eines ungunstigen Totalitarismus. Das sollte in der Diskussion um die GE mit bedacht werden.

4.4. Die rechtliche Dimension: Kirchengemeinschaft – ja oder nein?

Ziel der ökumenischen Gespräche ist bekanntlich die Kirchengemeinschaft „in versöhnter Verschiedenheit.“⁹⁵ Diese Formel ist, wie Wallmann⁹⁶ betont, unterschiedlich interpretierbar. Sie besagt aber, daß mit der Entkräftung von Lehrverurteilungen und über sie hinaus eine Glaubens-, Sakraments- und Dienstgemeinschaft⁹⁷ hergestellt wird. Diese kann freilich nur in der rechtlichen Zuordnung zum Papst bestehen, wie durch die von der römischen Kongregation für die Glaubenslehre herausgegebenen Erklärung *Dominus Iesus* klargestellt worden ist. In diese Richtung fährt der ökumenische Zug, und die Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung war eine wichtige Station auf dem Weg.

Kirchengemeinschaft gründet aus biblischer Sicht auf Glaubensgemeinschaft. Daß diese zwischen den reformatorischen und der katholischen Kirche nicht gegeben ist, ist von unterschiedlicher Seite festgestellt worden und geht auch aus den obigen Ausführungen hervor. In Verkündigung und Seelsorge ergeben sich ganz unterschiedliche Orientierungen. Der Protestant ruft zum Glauben an Christus, der Katholik zu einem sakramentalen Geschehen, in dem zwar auch vom Glauben die Rede ist, aber in einem anderen Sinn. Es kann nicht ausbleiben, daß bei einer beabsichtigten Zusammenarbeit die Arbeitsziele kollidieren.

Ferner treffen Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts durchaus noch, wenn auch nicht alle.⁹⁸ Sie markieren auf evangelischer Seite eine Grenze,

⁹⁵ Vgl. Herms, E. „Die ökumenischen Beziehungen zwischen der evangelischen und der römisch-katholischen Kirche im Spätsommer 1998. Stand, Aussichten, Wünschbarkeiten“ in: *epd-Dokumentation* 12,1-23.

⁹⁶ Wallmann, J. „Der Streit um die ‘Gemeinsame Erklärung’“, in: *ZThK*, Beiheft 10, S. 236-237.

⁹⁷ Schütte, H. *Kirche im ökumenischen Verständnis. Kirche des dreieinigen Gottes*. Paderborn: Bonifatius, 1992, S. 173. - Dienstgemeinschaft ist mehr als Zusammenarbeit. Sie beinhaltet, daß die nichtkatholischen Kirchen das geistliche Amt als für die Kirchenleitung notwendig und den Papst als Oberhirten und Repräsentanten der einen christlichen Kirche anerkennen. Sollte diese Sicht richtig sein, dann geht es nicht eigentlich um die Rettung des Menschen im Blick auf das ewige Reich Gottes, sondern um die Sicherung der päpstlichen Macht und um die Gleichschaltung der Menschen unter einer göttlichen Autorität beanspruchenden Papst in einem irdischen System. Dann hätte auch Luther mit seiner eingangs zitierten Äußerung recht, daß der "Bapst" den Sieg über uns gewönne.

⁹⁸ Dies wäre im einzelnen zu untersuchen. Die tridentinischen Verwerfungen sind in ihrer Art sehr apodiktisch. Die verworfenen Gegenstände sind auf römischer Seite keineswegs immer im Denkhorizont der lutherischen erfaßt, so daß hier an der einen oder anderen Stelle eine Klärung der jeweiligen Auffassungen nötig ist. Tatsächlich aber wird, wie unter 3.3. gezeigt wurde, der reformatorische Glaubensbegriff abgelehnt. Die diesbezüglichen Verdammungsurteile des Konzils von Trient treffen also auch heute noch. Gleiches gilt von der Rechtfertigung selbst: Faßt man sie als Urteil Gottes auf und

die nicht ohne Verlust der reformatorischen Identität überschritten werden kann. Nun kann es reformatorischen Christen und Kirchen bei der Bejahung dieser Grenze nicht darum gehen, Feindseligkeiten zu betreiben oder Andersgläubige zu bekämpfen. Grenzen haben eine friedensichernde Wirkung. Man kann mit dem Andersgläubigen auf bürgerlicher Ebene in einem sinnvollen menschlichen Miteinander leben. Es ist aber ein Mißbrauch der Kirche und des christlichen Glaubens, bei einer ökumenischen Veranstaltung eine Gemeinschaft vorzutauschen, die nicht auf der Basis des gemeinsamen Glaubens steht. Man sollte sich also ehrlicherweise gegenseitig eingestehen, daß ein gemeinsamer Glaube in der Rechtfertigungslehre nicht besteht. Kirchengemeinschaft ohne Gemeinschaft im Glauben ist ein hohles Beisammensein. Sie wirkt organisiert und vereinnahmend. Deswegen kann eine reformatorische Kirche die GE nur ablehnen.

Da aber Kirchen der Reformation – die Gliedkirchen der EKD – der GE zustimmen, bestätigen sie, daß sie nicht mehr allein aus Gnaden und durch den Glauben vor Gott leben wollen. Ihre humanistische Erlebnis- oder Werktheologie verbindet sie mit dem Katholizismus.⁹⁹ Die GE ist mit der Unterzeichnung ein rechtsgültiges Dokument der Kirchen. Sie muß umgesetzt werden in die Rechtspraxis, so etwa bei der Ordination, bei der Besetzung von Stellen und in Verkündigung und Seelsorge. Sie muß auf der Gemeindeebene umgesetzt werden, indem katholische und evangelische Gemeinden gemeinsam agieren. Das Ziel wird auf Gemeindeebene unter anderem die Abendmahlsgemeinschaft sein.

Die evangelischen Kirchen erkaufen die Gemeinschaft mit der römischen Kirche, indem sie das in ihren Grundordnungen formulierte Recht verlassen. Dann aber sind sie nicht mehr Kirche der Reformation. Christen und Gemeinden, die diesen Kirchen angehören, steigen mit der Unterzeichnung

verneint man die Lehre von der seinshaften Erneuerung des Menschen, steht man unausweichlich unter dem tridentinischen Anathema, auch wenn man im biblischen Sinne von der Heiligung lehrt. Verwerfungen zur Lehre Luthers und Calvins von der Vorherbestimmung und der Gabe der Beharrung treffen ebenfalls. - Die frühen reformatorischen Bekenntnisse äußern zwar häufig Kritik an römischen Positionen und lehnen sie ab, aber sie sprechen ein Verwerfungsurteil im eigentlichen Sinn nicht aus. Erst die Konkordienformel bringt systematisch Verwerfungsurteile gegenüber nichtlutherischen Positionen. Ich kann auch hier nicht erkennen, daß sie im Blick auf die Rechtfertigungslehre heute nicht mehr treffen sollten.

⁹⁹ Es ist schließlich zu bedenken, daß der Dissens zwischen Rom und dem Protestantismus nicht nur in der Rechtfertigungslehre besteht. Seit der Reformation stehen auch ein unterschiedliches Verständnis im Blick auf das Verhältnis von Schrift und Tradition, ein unterschiedliches Amtsverständnis und eine unterschiedliche Sakramentenlehre im Raum. Ferner hat der römische Stuhl im 19. und 20. Jahrhundert Lehrentscheidungen getroffen, die von Protestanten nicht akzeptiert werden können, weil sie nicht durch biblische Aussagen gedeckt sind (1854: Unbefleckte Empfängnis Mariens; 1870: Unfehlbarkeit des Papstes; 1950: Himmelfahrt Mariens).

der GE rechtsverbindlich um in einen anderen Zug, der nicht mehr in die von der heiligen Schrift gewiesene Richtung fährt. Authentische evangelische Kirche ist erst wieder dort, wo reformatorisch glaubende Christen und Gemeinden sich der Zuordnung zu Kirchengebilden, die auf die GE eingeschwenkt sind, entziehen und sich als reformatorische Kirche neu konstituieren, um Gottes Wort wieder rein zu verkündigen – auch um den Preis, eine Minderheitenkirche zu sein.