

Otto
Hermann
Pesch

Römisch-Katholische Probleme mit der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ – und wie sie zu überwinden sind¹

I. Vom Elend ökumenischer Konvergenztexte

Wenn der deutsche Bundestag ein Gesetz über die Steuerreform oder die Sanierung der Rentenversicherung auf den Weg bringen will, dann übergibt er das dem Finanzausschuß, dem Haushaltsausschuß oder dem Sozialausschuß. Denn dazu braucht man hochspezialisierte Fachleute. Zwar stimmen nachher alle Abgeordneten darüber ab. Aber wer nicht Fachmann, Fachfrau ist, kann beim besten Willen nicht sachkundig urteilen, sie werden den Ausschußmitgliedern und ihrem geballten Sachverstand vertrauen müssen.

Anders bei ökumenischen Texten. Auch hier arbeiten zunächst Fachleute, die sich oft Jahrzehnte mit der Materie historisch wie systematisch beschäftigt haben. Sie kommen dann zu abgewogenen Urteilen, denen man weder die dahinterstehende Forschungsarbeit noch gar ihren auch dann noch oft unvermeidlichen Kompromißcharakter ansieht. Das ist übrigens bei ökumenischen Kommissionen nicht anders als bei Konzilsbeschlüssen auch – getreu dem bekannten Scherz: Was ist ein Kamel? Antwort: Das, was herauskommt, wenn ein Gremium den Auftrag erhält, ein Pferd zu konstruieren!

Dann aber geht es ihnen anders als den Gesetzentwürfen aus den Ausschüssen des Deutschen Bundestages. Menschen, denen aufgrund ihrer anders gearteten Tätigkeit und entsprechender anderer Fachkompetenz die Zuständigkeit für das ökumenische Thema völlig abgeht, sollen sozusagen

1 Referat bei den Theologischen Tagen des Martin-Luther-Bundes auf dem Liebfrauenberg am 3. 11. 1998.

aus dem Stand, möglicherweise nach nicht mehr als einer einfachen Lektüre des erarbeiteten Textes, beurteilen, ob das Ergebnis tragfähig ist oder nicht. Sie können es nicht einfach den Experten überlassen, denn sie sind durch ihr Amt letztlich die Anwälte der „kleinen Leute“ in den Gemeinden, die das Ergebnis der Expertenarbeit ja ebenfalls sich aneignen sollen, ohne zuerst jahrzehntelang sich mit der Sache beschäftigen zu können – höchstens geführt von einer Art Glaubensinstinkt für das Überholte und für das noch immer Aktuelle, der oftmals dem der Entscheidungsträger überlegen ist.

Das ist der Grund, weshalb dann – auf *beiden* konfessionellen Seiten – immer wieder die Verstehensblockaden bei denen sich auftürmen, die den ökumenischen Lernprozeß, den die Erarbeitung eines ökumenischen Dokumentes darstellt, nicht mitvollzogen haben und auch nicht mitvollziehen konnten. Die Lage verschärft sich, wenn womöglich hinter den Kulissen sich Leute in den Entscheidungsprozeß einschalten, die dem ganzen ökumenischen Prozeß aus der einen oder der anderen Richtung ohnehin mißtrauisch gegenüberstehen und dann wahlweise den „Ausverkauf des reformatorischen Erbes“ oder die „Protestantisierung der katholischen Kirche“ befürchten.

Meine Aufgabe ist es nun, die Schwierigkeiten mit der GE auf römisch-katholischer Seite verständlich zu machen. Wohlgemerkt: nicht die Kulissenschiebereien (von denen ich nichts genaues weiß), sondern die in den Selbstverständlichkeiten der vor- und außerökumenischen katholischen Denktradition gelegenen Schwierigkeiten. Dabei muß ich jetzt nicht (mehr) die Entstehungsgeschichte der GE und die dahinterstehenden Bemühungen rekapitulieren. Wohl aber setzen wir ein bei der Tatsache, daß hier unvermeidlich jahrhundertealte Kontroversen neu, also mit anderem Ergebnis, bewertet werden.

II. Alte Kontroversen – in neuer Wertung

1. Aufbau und Themen des Textes

a) Von größter Bedeutung ist, daß der Text nicht mehr – wie manche früheren „Konsentexte“ – bei „Adam und Eva“ anfängt, sondern bewußt die Bilanz aus den schon zum Thema erarbeiteten Dokumenten zieht (und sie seit dem „Genfer Text“ in einem „Quellen“ genannten Anhang ausführlich zitiert).

b) Unser Problem stellt sich von daher, daß der Text nach der schon beim Dokument „Kirche und Rechtfertigung“ (1994) angewandten Methode des „differenzierten Konsenses“ arbeitet, das heißt: Man stellt fest, was man gemeinsam sagen kann, was ausreicht für Kirchengemeinschaft, und was trotzdem Raum läßt für unterschiedliche gedankliche Ausarbeitungen und Schwerpunktsetzungen in der Auslegung, die nicht harmonisiert, miteinander verschmolzen werden können, aber so „auf einander hin“, will sagen: für die dahinter stehenden Anliegen „offen“ sind, daß sie diesseits des Widerspruchs verbleiben, „tragbar“ erscheinen, so daß sie „den Konsens in den Grundwahrheiten nicht wieder auf[heben]“ (Nr. 40).

c) Demnach handelt der Text nach der Präambel, die kurz die Entstehungsgeschichte des Textes zusammenfaßt, zunächst 1. von der „Biblische(n) Rechtfertigungsbotschaft“. Es folgen: 2. „Die Rechtfertigungslehre als ökumenisches Problem.“ 3. „Das gemeinsame Verständnis der Rechtfertigung.“ 4. „Die Entfaltung des gemeinsamen Verständnisses der Rechtfertigung“ und abschließend 5. eine Erwägung über „Die Bedeutung und Tragweite des erreichten Konsenses“.

d) Jeder einzelne Abschnitt – vor allem die Unterpunkte unter 4. – ist so aufgebaut, daß zunächst festgehalten wird: „Wir bekennen gemeinsam, daß ...“ Dann folgt regelmäßig: „Das verstehen die Lutheraner so ...“ – „Das verstehen die Katholiken so ...“

Hier muß nun noch eine mögliche Irritation ausgeschaltet werden:

2. Noch einmal die Kämpfe von gestern?

Der Text ist gezwungen, von vorn bis hinten die Sprache der Kontroversen des 16. Jahrhunderts zu sprechen, auch noch in den „gemeinsamen“ Passagen. Bei manchen Worten und Begriffen verstehen fast nur die Fachleute, was gemeint ist. Es sind oft Code-Worte – für Uneingeweihte unverständlich. Das sorgt immer wieder für Irritationen. Besteht denn ökumenische Bemühung um Einmütigkeit darin, die Kämpfe von vorgestern noch einmal auszukämpfen? Nein und Ja!

Nein, denn es geht darum, daß wir *heute* redlich um gemeinsames Glaubenskönnen in neuer Kirchengemeinschaft ringen. Dazu ist es nötig, uns zu vergewissern, daß uns aus der Geschichte der Verfeindungen, die uns im 16. Jahrhundert auseinandergetrieben haben – und zwar, wie beide Seiten trotz aller menschlich-allzumenschlichen Unzulänglichkeiten meinten: *um*

des Glaubens willen auseinandergetrieben haben –, nicht neue Stolpersteine auf den Weg zueinander gerollt werden. Schließlich werden die evangelischen Pastorinnen und Pastoren heute noch auf die Bekenntnisschriften ordiniert, und für katholische Theologen und Amtsträger – und überhaupt für alle katholischen Christen – sind die antireformatorischen Entscheidungen des Konzils von Trient (1545–1563) verbindliches Dogma.

Und darum: Ja! Ohne eine Aufarbeitung dieser Geschichte werden sich die Kirchen dem Verdacht aussetzen, sie hätten ihre verbindliche Tradition verraten. Ohne daß wir historische Kämpfe noch einmal nachvollziehen, werden die Gläubigen fragen, was denn „die Lehre der Kirche“, „die reformatorische Lehre“ dazu sage. Der aktuelle Streit um die GE belegt ja genau dies! Es führt darum kein Weg daran vorbei, sich noch einmal mit den alten Streitfragen auseinanderzusetzen – und dann am besten auch in der alten Sprache, dann sind wir jedenfalls sicher, uns nicht mißzuverstehen. Insofern ist das Unternehmen sehr bescheiden – denn es sagt noch gar nichts darüber, was denn „Rechtfertigung des Sünders aus Glauben allein“ *heute* besagt.

Aber eben darum sind beide Seiten wieder voll in die Verstehensschwierigkeiten von damals hineingestoßen. Denn nicht alles war ja bloßes Mißverständnis, beileibe nicht! Entscheidendes war deshalb nicht zur Übereinstimmung zu bringen – nicht zu „vergleichen“, wie man damals sagte –, weil man in verschiedenen Sprachen redete, die jeweils verschiedene Schwerpunkte und Anliegen in den Vordergrund schoben, andere nur mitlaufen ließen. Der Weg zum Konsens führt zwischen Verrat und starrsinniger Borniertheit hindurch – schafft also die Schwierigkeit, zu bestimmen, wo jeweils das eine wie das andere beginnt und endet. Dies ist nun zu erläutern, und zwar zunächst durch einige einfache Grundsatzüberlegungen, dann durch Beispiele.

III. Zehn einfache Wahrheiten über „Grundkonsens“ und „gegensätzliche Lehrgestalten“

1. *Es gibt tatsächlich einen Unterschied zwischen dem strittigen Sachverhalt und seiner lehrmäßigen Formulierung.*

Beweis: der Streit selbst. Wenn wir auch nur darum streiten, wie eine theologische Sache – in unserem Falle also: die Rechtfertigung des Sünders – *angemessen* auszusagen und begrifflich zu fassen ist, zu schweigen vom

Streit um eine angeblich *allein sachgemäße* Formulierung, dann setzen wir doch voraus, daß wir dieselbe Sache so oder so formulieren können. Würden wir behaupten, wer es anders als jeweils wir selbst ausdrückt, „habe“ in seiner Formulierung gar nicht dieselbe Sache, dann müßten wir konsequent dem Kontrahenten objektiv das Christsein absprechen und die Kirche, die diese Formulierung beibehält, für die Kirche des Antichristen halten. Bekanntlich war man im 16. Jahrhundert damit nicht zimperlich – mit Fernwirkungen bis in unser Jahrhundert. Heute wird auch kein evangelischer Bekenntnisfundamentalist und kein katholischer Lehramtsfundamentalist noch zu sagen wagen, der konfessionelle Gegner sei kein Christ. Also!

2. *Die Differenz zwischen Sachverhalt und lehrmäßiger Formulierung – also der „differenzierte Konsens“ – ist nicht vorzustellen nach dem Modell von „Kern“ und „Einkleidung“, die jederzeit voneinander ablösbar wären.*

Beweis: Die gemeinte gemeinsame Sache, um deren angemessene Lehr-gestalt wir streiten, „haben“ wir auch nur wieder in einem Satz, also in einer Formulierung, die bestimmte Begriffe verwendet und daher grundsätzlich in keiner anderen Position ist als die davon zu unterscheidenden lehrmäßigen Ausgestaltungen auch. Sache und Formulierung, Grundkonsens und Lehr-gestalt zu unterscheiden, heißt also unvermeidlich erneut: Sätze und Sätze, Formeln und Formeln zu unterscheiden. Der Grundkonsenssucher steht nicht gleichsam mit einem gemeinsamen Kleinod in der Hand vor einem Regal mit Verpackungsmaterial, aus dem er nach Gutdünken auswählt. Sein Kleinod ist vielmehr immer schon verpackt.

3. *Der Versuch, aus gegensätzlichen Formulierungen die gemeinsam bejahte Sache „herauszulösen“, endet naturgemäß bei einer „verallgemeinernden“ Formel – pejorativ auch als „kleinster gemeinsamer Nenner“ denunziert.*

Daß es so ist, dafür liefert die „Gemeinsame Erklärung“ halbdutzendweise die Belege – nicht nur in den umstrittenen „gemeinsamen“ Bekenntnisaus-sagen im 4. Abschnitt. Die Folge: Wer mit den Sachverhalten, die Gegenstand des Streites sind, *keine* Probleme hat, den läßt die gemeinsame Formulierung ziemlich kalt – Glaube und religiöser Lebensvollzug leben nicht davon, sie bestimmen keine religiöse, kirchliche „Identität“. Beweis: unsere Gemeinden gegenüber dem Thema Rechtfertigung – jedenfalls weithin.

Diejenigen aber, die tatsächlich Probleme mit der Sache haben, diagnostizieren in der „allgemeinen“ Formel nur die Verschleierung und unredliche Überspielung der nach wie vor bestehenden – und natürlich „fundamentalen“ – Gegensätze.

4. *Der Sinn der „allgemeinen“ Konsensformel ist nicht, den Sachverhalt so zur Sprache zu bringen, wie man mit ihm steht und fällt, sondern die Suche nach der Formel, mit der man steht und fällt, einerseits (neu) in Gang zu setzen und andererseits das Ergebnis überprüfen zu können.*

Ökumenische Konvergenzerklärungen sind bekanntlich keine Schriften für den Schriftenständer in den Pfarrkirchen. Und das mit Recht. Ihre Funktion ist nicht, zu sagen, wie man heute „ökumenisch glauben“ kann, sondern einerseits ein gutes Gewissen zu verschaffen bei der Suche nach der Rede von Gott, von Jesus Christus, von unserer Erlösung, die die alten konfessionellen Streitigkeiten überschreiten, ja vergessen darf, und andererseits eine Prüfung zu ermöglichen, ob man sich bei der Suche nach neuen Worten für das alte Evangelium nicht verrannt hat. Um ein Bild zu gebrauchen: Die Erarbeitung der Grundkonsens-Formel ist wie eine Operation am offenen Herzen, bei der der Chirurg für eine kurze Zeit das Herz zum Stillstand bringt und den Kreislauf von außen in Gang hält, um rasch eine Operation durchführen zu können. Hernach soll das Herz mit neuen Möglichkeiten gerade wieder *seinen eigenen* Blutkreislauf steuern.

5. *Unter solchen Voraussetzungen verlangt die Suche nach der Formel für den Grundkonsens nicht die Absage an die je eigene Weise, die „Sache“ auszudrücken, wohl aber deren Relativierung im doppelten Sinn des Wortes.*

Grundkonsens auch nur in einer sprachlichen Formulierung, konkretes christliches Leben aber nur im Licht einer gerade nicht mit anderen Ausdrucksweisen übereinstimmenden Formulierung – dann ist also jede *konkrete* Formulierung eines Inbegriffs des Christseins – zum Beispiel hier „Der Glaube allein“, dort „Glaube, Hoffnung und Liebe“ – immer doppelt relativ: *bezogen* auf die konkrete Existenz eines Christenmenschen, die sich gerade durch *diese* konkrete Weise, das Christsein zu beschreiben, erhellt, getragen und ermutigt fühlt; und *verkürzt* in bezug auf alle anderen Elemente wirklichen Christseins, die in solcher Formulierung nicht thematisiert sind. Die

Tatsache eines Konsenses auch „in, mit und unter“ den unvereinbar gegensätzlichen Ausdrucksweisen kann also nur so zur Sprache gebracht werden (ich knüpfe an eine Formulierung des Dokumentes „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“, 1986, an), daß festgestellt werden kann: Die eine Lehre behauptet nicht wirklich, was die andere aus Gründen des Wahrheitsgewissens vor dem Neuen Testament ablehnen zu müssen meint; und die andere übersieht dennoch nicht, was der ersten am Herzen liegt.

6. Diese Einsicht hat Folgen für den „Stil“ ökumenischer Dokumente, deren Verkennung ungerechtfertigte Ablehnung nach sich zieht.

Die gegensätzlichen Aussageweisen haben mindestens zum Teil ihren Grund und auch nicht selten ihre regelrechte Einseitigkeit dadurch, daß man gewissen Befürchtungen vor Mißdeutungen und nachfolgendem Mißbrauch Rechnung tragen will, die durch die Formulierungen der Gegenseite entstehen könnten oder auch tatsächlich schon eingetreten sind – Beispiele sogleich. Daraufhin ist es ein Stilgesetz ökumenischer Dokumente: Man nötigt einander gerade nicht jene Formeln auf, die auf der Gegenseite einstmals und immer noch die sattsam bekannten Mißverständnisse hervorrufen, auch wenn dies nachweislich zu Unrecht geschieht und auch, wenn man meint, sie durch die je eigene Formulierung gründlich ausgeschlossen zu haben. Statt dessen sucht man nach Umschreibungen der Sache, die ohne die Formel dasselbe ausdrücken – Umschreibungen wohlgermerkt, die schon mehr sind als die nur „allgemeine“ Grundkonsensformel. Ich kann mich nicht genug wundern, daß in der Debatte um die „Gemeinsame Erklärung“ selbst solche Kritiker – beiderseits! –, die in ökumenischen Gremien an Dokumenten mitgearbeitet haben, dieses Stilgesetz verkennen und die ihnen aus der eigenen Tradition vertraute Formel verlangen. Kann das auf etwas anderes hinauskommen als auf eine Rückkehr- oder eben Anschluß-Ökumene, die doch beiderseits im Brustton der Überzeugung dementiert wird?

7. Dennoch bleibt der Streit um eine angemessene Formulierung der gemeinsam „gemeinten“ Sache offen und darum aufgegeben.

Es gilt in der Ökumene eben *nicht* das „postmoderne“ Prinzip: „Anything goes“. Auch wenn wir alle nur mit dem Kopf das Evangelium durchdenken können, der uns nun einmal gewachsen ist; auch wenn das Evangelium unter *jeder* Verstehensvoraussetzung seine Macht über die Herzen entfalten

kann, also *keine* zur Voraussetzung seines Verständnisses machen muß, so kann das Evangelium doch sowohl unzulänglich wie auch sachgemäß zur Sprache gebracht werden. Darüber darf und muß gestritten werden – wobei *ein* Kriterium immer ist, ob eine lehrhafte Fassung des Evangeliums befreit und aufatmen läßt oder Lasten auferlegt und Angst macht. Daß das letztere auch durch bestimmte Weisen, die reformatorische Rechtfertigungslehre zu artikulieren, geschehen kann, sollte nicht bestritten werden. Allerdings muß solcher Streit um die beste Weise, befreiend vom Evangelium zu reden, einen obersten Gesichtspunkt beherzigen: Es geht darum, für die Liebenswürdigkeit und Menschenfreundlichkeit Gottes buchstäblich zu „werben“. Wenn der bisherigen Debatte eines gefehlt hat, dann dies, daß sie von diesem obersten Grundsatz etwas durchscheinen ließ. Sie verlief statt dessen in einem polemischen Stil, Unterstellung sinister Motive nicht ausgeschlossen, wie man es sonst nur von widerwärtigem politischen Schlagabtausch gewohnt ist.

8. *Es ist aber ein Unterschied, ob der notwendige sachliche Streit um die angemessene Weise, das Evangelium zur Sprache zu bringen, als Streit zwischen getrennten Kirchen ausgetragen wird oder als innerchristlicher Familienstreit.*

Im Bild: ob an einem Konferenztisch, wo sich zwei Parteien mißtrauisch gegenüber sitzen, oder an einem runden Tisch, an dem alle einander sowohl Nachbarn als auch Partner der Arbeit für ein gemeinsames Ziel sind. Ich kann hier nur das Stichwort von Gunther Wenz aufnehmen: „Hermeneutik des Vertrauens“. Solange das Verhältnis zwischen den Kirchen von gegenseitigem Mißtrauen bestimmt ist statt vom Vertrauensvorschuß, werden auch höchst glanzvoll formulierte „Konsensdokumente“ eine „realistische Ökumene“ (Eilert Herms) mit dem Ziel realer Kirchengemeinschaft keinen Schritt voranbringen. Nicht die geringste Gefährdung der „Gemeinsamen Erklärung“ besteht darin, daß durch die Vorgänge der letzten beiden Jahre unabsehbar viel gewachsenes Vertrauenskapital verspielt worden ist – zwischen davon betroffenen *Personen*, die sich nun fragen müssen, ob sie sich als Repräsentanten ihrer Institutionen noch aufeinander verlassen können. Der Heilige Geist wird sich wohl noch auf eine neue „List“ (Bischof Hirschler) verlegen müssen, wenn da neues Vertrauen nachwachsen soll, und das nach Lage der Dinge möglichst schnell!

9. *Der festgestellte Grundkonsens zielt nicht auf „die eine Kirche“, sondern auf die „Gemeinschaft von Kirchen“ mit ihren geschichtlich gewachsenen Identitäten.*

Wir sollten uns eigentlich abgewöhnen, von der anzustrebenden „einen Kirche“, gar von einer „Wiedervereinigung der Kirchen“ zu reden. Nicht weil das nicht richtig verstanden werden könnte und nicht sogar beste biblische Gründe hätte! Sondern weil es nach Lage der Dinge stets in Richtung einer uniformen Kirche mißverstanden wird, bei der dann jede Kirche ihr eigenes mehr oder weniger offenes Einheitsverständnis assoziiert. „Gemeinschaft der Kirchen“ läßt dieses Mißverständnis nicht aufkommen. Gemeinschaft schließen eben *bestehende* Kirchen, wie sie sind. Ziel der Ökumene kann und darf nicht sein, daß sie zu diesem Zwecke erst ihr gewachsenes Profil in Lehre, Lebensform und Frömmigkeitsstil abschleifen. Im Gegenteil, der damit verbundene geistliche Reichtum ist gerade als Anregung und kritisches Potential in die neue Gemeinschaft einzubringen. Mit einer Einschränkung: Abzuschleifen sind allerdings solche Ecken und Kanten des eigenen Profils, die historisch ausschließlich zu Zwecken der Abgrenzung angebracht wurden und zum Teil heute noch zu diesem Zweck funktionieren. Beispiele? Sie reichen vom (unterlassenen) Kreuzzeichen als konfessionellem Unterscheidungsmerkmal bis zur (vorenthaltenen) Kommunion unter beiderlei Gestalt. Nicht alles an einer konfessionellen Identität muß gut sein.

10. *Der Grundkonsens zielt darauf ab, einen Weg der Kirchen nach vorn zu eröffnen – mit offenen konfessionellen Identitäten.*

Sollte eines Tages doch in offizieller Form eine kirchliche Ratifizierung der Gemeinsamen Erklärung geschehen, so wäre die dadurch zwar noch nicht automatisch herbeigeführte, aber einen Schritt weiter gebrachte neue Gemeinschaft der Kirchen nicht eine beruhigende Bestätigung des Status quo. Die Ratifizierung besagte gleichsam: Wir haben keineswegs eine „gemeinsame Rechtfertigungslehre“. Aber unsere Wege, die seit dem 16. Jahrhundert auseinanderliefen, verlaufen nun wieder gleichsam in Sichtweite parallel, so daß wir gemeinsam dem Ziel des Reiches Gottes entgegengehen können. Wird dies ganz ernsthaft versucht, mit allen Konsequenzen von der Leitungsebene über die Theologie bis zu unseren Gemeinden, dann wird die konfessionelle Identität gewissermaßen offen: bereit, sich auch verändern zu lassen, wo es dem Glauben an das Evangelium dient. Das Gespräch um möglichen ökumenischen Fortschritt wird nicht immer nur von der elenden

negativen Frage bestimmt sein, wo wir unsere konfessionelle Identität verorten – als ob die um ihrer selbst willen ein Gut wäre. Im Gegenteil, wir werden bereit dazu sein, jetzt nicht wissen zu wollen, was in der nun beginnenden Zeit des Zusammenwachsens aus unseren derzeitigen konfessionellen Identitäten einmal wird. Der Blick in die jüngste Vergangenheit lehrt, wieviel die „List des Heiligen Geistes“ schon zustandegebracht hat, wovon wir uns etwa zur Zeit meines Studiums in den 50er Jahren nichts hätten träumen lassen.

Diese einfachen Wahrheiten wollen wir nun exemplarisch an einigen Schwerpunkten der Kontroverse gleichsam durchdeklinieren und dabei die römisch-katholischen Probleme sowie ihre mögliche Überwindung zu klären versuchen.

IV. Schwerpunkte der Kontroverse

1. Allein durch den Glauben

Es ist richtig: Die charakteristische Formel „allein aus Glauben“ fehlt in den Sätzen, in denen das *gemeinsame* Bekenntnis formuliert wird. „Gemeinsam bekennen wir: Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht aufgrund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen ...“ [Nr. 15]. Das Wort „allein“ kommt zwar vor – aber es bezieht sich nicht auf den Glauben, sondern auf die Gnade. Und später heißt es noch einmal: „Wir bekennen gemeinsam, daß der Sünder durch den Glauben an das Heilshandeln Gottes in Christus gerechtfertigt wird ...“ [Nr. 25]. Wieder fehlt das „allein“ vor dem „Glauben“. Erst bei der näheren Beschreibung der eigentümlichen *lutherischen* Auslegung des gemeinsamen Bekenntnisses taucht das „allein“ auf: „Nach lutherischem Verständnis rechtfertigt Gott den Sünder allein im Glauben (*sola fide*). Im Glauben vertraut der Mensch ganz auf seinen Schöpfer und Erlöser und ist so in Gemeinschaft mit ihm. Gott selber bewirkt den Glauben, indem er durch sein schöpferisches Wort solches Vertrauen hervorbringt“ [Nr. 26].

Jeder lutherische Christ wird sich in den zitierten Worten wiedererkennen. Und zahllose katholische Christen auch! Warum konnte man sich nicht gemeinsam so ausdrücken? Warum konnte der Eindruck entstehen – so ein Kritiker (Eberhard Jüngel) –, das „allein aus Glauben“ werde „geflossentlich“ vermieden, und die reformatorische Rechtfertigungslehre werde zurückgeführt auf das, was man auch im Mittelalter schon sagen konnte, nämlich auf

ein „allein aus Gnade“? (Kleine Zwischenbemerkung: Bis vor einer Generation wurde evangelischerseits lebhaft bestritten, daß man das im Mittelalter hat sagen können und tatsächlich gesagt hat. *Etwas* hat die evangelische Mittelalterbeurteilung also – nach dem Vorgang von so fairen Forschern wie Gerhard Ebeling und Heiko A. Oberman u. a. – doch dazugelernt, mit der Folge allerdings, daß nun der himmelweite Unterschied zur Scholastik anders bestimmt werden mußte, eben durch das *sola fide*.) Zweimal allerdings steht das „allein“ auch im „gemeinsamen“ Text, und zwar an wichtigen Stellen, die die Sache des „allein aus Glauben“ formulieren, ohne daß die Formel fällt: im Zusammenhang des Themas „Heilsgewißheit“ [vgl. Nr. 36, 1. Satz]; und schon bei den umstrittenen Aussagen zum Stellenwert der Rechtfertigungslehre [vgl. Nr. 18, letzter Satz]. Die Kritiker haben das „geflissentlich“ überlesen. Wir kommen darauf zurück. Aber was steht hinter dem Streit?

Nun, in Trient galt das *sola fide* auch den aufgeschlossenen Konzilsvätern, die an sich für Luthers existentielles Denken viel Verständnis aufbrachten – allen voran Seripando und Pole – als absurd und nicht verhandelbar. Es war dies eines von den vier essentials, wo jeder unter dem Zuruf „Das ist häretisch“ unterging, der hier auch nur von ferne einen Schritt auf Luther hin wagte. Dahinter steht zunächst ein terminologisches Problem – das übrigens bis heute nachweislich sich störend bei Gesprächen zwischen einfachen Katholiken und etwa evangelischen Pfarrern auswirkt. Im Banne des Paulussatzes I Kor 13,13 – mit dem denn auch Luther seine liebe Not hatte! – waren Glaube, Hoffnung und Liebe zwingend zu unterscheiden, und zwar auch noch so, daß die Liebe „das Größte“ blieb. Zudem waren sie auf die beiden Seelenkräfte Verstand und Wille zu „verteilen“. Klar, daß dann „Glaube“ die Zustimmung des *Verstandes* zum geoffenbarten Wort Gottes besagte. Das ist freilich eine abstrakte Unterscheidung. Denn nur Glaube, Hoffnung und Liebe *zusammen* sind *real* Grund und Kern des Christenlebens. Das drückte man seit langem in der Formel aus, daß nur der durch die Liebe – gemeint ist die eingegossene Gottesliebe gemäß Röm 5,5 – „geformte“, also durchbestimmte Glaube das Heil, die Rechtfertigung erlangt. Rechtfertigender Glaube ist nach dieser Konzeption also die Zustimmung des Verstandes, eingebettet in die von Gottes Gnade selbst bewirkte Gesamtbewegung des menschlichen Geistes und Herzens zu Gott. Einen daraus herausgelösten „bloßen“ Zustimmungsakt des Verstandes bringen ja auch die Dämonen fertig. Darin besteht sogar Einigkeit mit Luther, der solchen „Dämonenglauben“ ebenfalls kennt, ihn bei Menschen als bloße *fides historica* bezeichnet, ihn mit rein menschlich „erworbenem“ Glauben (*fides acquisita*) gleichsetzt und also nicht daran denkt, *diesem* Verstandesglauben den Empfang der Rechtfertigung zuzuschreiben.

Gedanklich-begrifflich hätte man also eigentlich klarkommen müssen – wie es ja in den Ausschußverhandlungen nach dem Augsburger Reichstag 1530 kurzfristig tatsächlich auch erreicht worden ist. Aber: Mit diesem „intellektualistisch“ verengten – noch einmal: aus anscheinend biblischen Denkwängen verengten – Glaubensbegriff im Kopf betrachtet die romtreue Seite die gedanklichen und praktischen Folgen des *sola fide*, und so ist folgende Befürchtung – bis heute! – nicht verstummt: Wer sagt, der Sünder werde allein durch den Glauben gerechtfertigt, erklärt damit das ethische Bemühen für nicht so wichtig; dann wird auch die Kirche gleichgültig – wozu brauche ich sie denn noch, wenn ich „allein durch den Glauben“ vor Gott gerecht bin? Christsein wird eine ganz individualistische Angelegenheit.

In keinem Wort in den Texten der Reformatoren läßt sich solche Befürchtung begründen. Im Gegenteil, sie haben sich gegen solches Mißverständnis und nachfolgenden Mißbrauch feierlich verwahrt, und zwar auch gegenüber ihren eigenen Anhängern – Luther u. a. im „Sermon von den guten Werken“, in der Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“, Melanchthon im „Augsburger Bekenntnis“. Dennoch ist das heillose Mißverständnis Tatsache. Und noch im Text der Erklärung bemüht man sich, es auszuschalten, wenn es heißt: „So wird in der ‚Rechtfertigung allein durch den Glauben‘ die Erneuerung der Lebensführung, die aus der Rechtfertigung notwendig folgt und ohne die kein Glaube sein kann, zwar von der Rechtfertigung unterschieden, aber nicht getrennt“ [Nr. 26].

Umgekehrt haben damals und bis heute Lutheraner den Verdacht, die Betonung von Hoffnung und Liebe in ihrem Zusammenhang mit dem Glauben solle eine Hintertür offen halten für irgendeine Art Mitleistung des Menschen, die durch das „allein aus Glauben“ in Treue zum Zeugnis des Apostels Paulus gerade ausgeschlossen bleiben muß. Gegen dieses Mißverständnis wiederum sichert der Text die katholische Auffassung ab. Wir lesen: „Auch nach katholischem Verständnis ist der Glaube für die Rechtfertigung fundamental ... 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 angewiesen und leistet keinen Beitrag zur Rechtfertigung, dessen wir uns vor Gott rühmen könnten ...“ [Nr. 27].

Beide Seiten fürchten also den Verrat an ihrer guten Sache, wenn sie die ihnen teure gewohnte Redeweise aufgeben und die der anderen Seite übernehmen. Beide Seiten fürchten das Fortwirken der Mißverständnisse, die sie durch die je eigene Formulierung auszuschalten sich bemüht haben.

Daher in Trient das Insistieren auf dem zweiten essential: der „Mitwirkung“ mit der Gnade in einem lebenslangen Prozeß – eingeschränkt gerade

wieder in der vatikanischen „Antwort“ vom 25. Juni 1998. Und zu allem Unglück bestätigt das Konzil – verführt durch den common sense der spät-scholastischen Theologie – alle lutherischen Befürchtungen, wenn es die Liebe, die zusammen mit der Hoffnung zum Glauben „hinzutreten“ muß, als Gebote-Halten, also als Werke-Tun definiert und nicht als die von Gott im voraus zu allen Werken geschenkte Grundbewegung der Gottesliebe (vgl. DH/DS 1531). Verglichen damit ist der zitierte Satz aus Nr. 27 der GE („... keinen Beitrag“) geradezu eine Absage an Trient.

Die Bemühung um den differenzierten Konsens muß also nun nach Wegen suchen, das gemeinsam Festgehaltene mit anderen Worten auszudrücken, die beiderseits nicht die notorischen Mißverständnisse hervorrufen. Wir treffen also auf das Stilgesetz ökumenischer Dokumente: Man zwingt dem Gesprächspartner nicht gerade jene eigene Redeweise auf, die auf der anderen Seite sattsam bekannte Mißverständnisse auslöst – selbst wenn diese sachlich grundlos sind. So auch hier. Unsere Zitate lassen es erkennen: „... nicht aufgrund unseres Verdienstes ...“ [Nr. 15]; „... nur schenken lassen und im Glauben empfangen ...“ [Nr. 17] Und in aller Eindeutigkeit: „Alles, was im Menschen dem freien Geschenk des Glaubens vorausgeht und nachfolgt, ist nicht Grund der Rechtfertigung und verdient sie nicht“ [Nr. 25]. Ist das nicht in der Sache ganz eindeutig das „allein durch den Glauben“? Wer immer noch skeptisch ist, kann sich gerade durch lutherische Theologen belehren lassen, die das Wesen des Glaubens nach lutherischem Verständnis beschreiben als „die Haltung reinen Empfangens“ [Paul Althaus]. Ist nicht eben dies deutlich genug in der Erklärung gesagt? Die Befürworter der Erklärung dürfen hier gegenüber ihren Kritikern ein gutes lutherisches Gewissen haben.

Die römisch-katholischen Verstehensschwierigkeiten schlagen ungleich schwerer durch bei der Lieblingsformel Luthers:

2. „Gerecht und Sünder zugleich“

Als *gemeinsam* zu Bekennendes formuliert der Text: „[Der Gerechtfertigte] ist der immer noch andrängenden Macht und dem Zugriff der Sünde nicht entzogen (vgl. Röm 6,12–14) und des lebenslangen Kampfes gegen die Gottwidrigkeit des selbstsüchtigen Begehrens des alten Menschen nicht enthoben (vgl. Gal 5,16; Röm 7,7.10). Auch der Gerechtfertigte muß wie im Vaterunser täglich Gott um Vergebung bitten (Mt 6,12; I Joh 1,9), er ist immer wieder zu Umkehr und Buße gerufen, und ihm wird immer wieder die Vergebung gewährt“ [Nr. 28]. Die Formulierung klingt sehr gewunden.

Eines will und kann man offenbar nicht gemeinsam sagen: daß der Gerechtfertigte nach wie vor Sünder *ist*.

Eben dies wird freilich glasklar in der Beschreibung der lutherischen Auffassung festgehalten: „Das verstehen Lutheraner in dem Sinne, daß der Christ ‚zugleich Gerechter und Sünder‘ ist: Er ist ganz gerecht, weil Gott ihm durch Wort und Sakrament seine Sünde vergibt und die Gerechtigkeit Christi zuspricht, die ihm im Glauben zu eigen wird und ihn in Christus vor Gott zum Gerechten macht. Im Blick auf sich selbst aber erkennt er durch das Gesetz, daß er zugleich ganz Sünder bleibt, daß die Sünde noch in ihm wohnt (I Joh 1,8; Röm 7,17–20); denn er vertraut immer wieder auf falsche Götter und liebt Gott nicht mit jener ungeteilten Liebe, die Gott als sein Schöpfer von ihm fordert (Dtn 6,5; Mt 22,36–40 par.). Diese Gottwidrigkeit ist als solche wahrhaft Sünde. Doch die knechtende Macht der Sünde ist aufgrund von Christi Verdienst gebrochen: Sie ist keine den Christen ‚beherrschende‘ Sünde mehr, weil sie durch Christus ‚beherrscht‘ ist,² mit dem der Gerechtfertigte im Glauben verbunden ist; so kann der Christ, solange er auf Erden lebt, jedenfalls stückweise ein Leben in Gerechtigkeit führen. Und trotz der Sünde ist der Christ nicht mehr von Gott getrennt, weil ihm, der durch die Taufe und den Heiligen Geist neugeboren ist, in täglicher Rückkehr zur Taufe die Sünde vergeben wird, so daß seine Sünde ihn nicht mehr verdammt und ihm nicht mehr den ewigen Tod bringt.³ Wenn also die Lutheraner sagen, daß der Gerechtfertigte auch Sünder und seine Gottwidrigkeit wahrhaft Sünde ist, verneinen sie nicht, daß er trotz der Sünde in Christus von Gott ungetrennt und seine Sünde beherrschte Sünde ist. Im letzteren sind sie mit der römisch-katholischen Seite trotz der Unterschiede im Verständnis der Sünde des Gerechtfertigten einig“ [Nr. 29].

Ebenso glasklar wird aber auch die katholische Auffassung beschrieben: „daß [nach der Taufe] jedoch eine aus der Sünde kommende und zur Sünde drängende Neigung (Konkupiszenz) im Menschen verbleibt. 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

2 Anspielung auf die bekannte Unterscheidung Luthers im *Antilatomo* von 1521; vgl. WA 8, 96,17.

3 Der Text verweist auf Apologie II, 38–45.

ewigen Todes verdient⁴ und den Gerechtfertigten nicht von Gott trennt“ [Nr. 30]. Folgt noch der Hinweis auf die Notwendigkeit des Bußsakramentes bei neuer Sünde.

Es ist ausgesprochen schwierig, hier zu sehen, wieso man „einig“, im Konsens miteinander sei. Wenn ein Kritiker – Ingo U. Dalferth – bemerkt, deutlicher könne der Dissens nicht sein, als er hier zutage trete, so hat er nur deshalb Unrecht, weil der Text den Dissens ja selbst benennt, sich also keineswegs der insinuierten Probleblindheit schuldig macht. Einig sind sich Katholiken und Lutheraner darin, daß die Sünde diejenigen, die in Christus sind, nicht mehr von Gott trennt. Einig sind sie, Paulus folgend, auch darin, daß das selbstsüchtige Begehren, die *epithymía*, die *Konkupiszenz*, auch im Gerechtfertigten bleibt, und daß sie gottwidrig ist. Die Lutheraner wollen auf den Spuren Luthers diese Konkupiszenz mit dem ganzen Gewicht des Wortes „Sünde“ nennen und damit das Innere des Menschen „sündig“, noch vor allen sündigen Taten – so daß der Gerechtfertigte in vollem Ernst „gerecht und Sünder zugleich“ ist. Die Katholiken wollen den Begriff „Sünde“ auf das frei entschiedene moralische Versagen beschränken. Das ist zunächst eine Frage der Sprachregelung – aber nur dann, wenn sie nicht zu Verkürzungen im Sachverständnis führt. Eben dies argwöhnen beide Seiten gegenüber der anderen. Die Lutheraner befürchten, die nach wie vor tief im Herzen wirksame Widersetzlichkeit gegen Gott werde verharmlöst, wenn sie nach der Taufe nur eine „Neigung“ zur Sünde sei – der man nachgeben, der man aber auch erfolgreich widerstehen könne. Die Katholiken befürchten, die Rede von der bleibenden Sünde nehme den radikalen Unterschied zwischen der Situation des Sünders und der des Gerechtfertigten, des Getauften nicht ernst – und können sich dabei sogar auf Luthers Unterscheidung zwischen der „herrschenden“ und der „beherrschten“ Sünde berufen.

Einen Hinweis auf den Grund der Schwierigkeit erhalten wir gerade wieder von der römischen „Antwort“ vom 25. 6. 98. Das *simul* wird dort als erste und bedeutsamste der „Präzisierungen“ genannt, die es „schwierig“ machen, zu sehen, wie hier die Lehrverurteilungen des Trienter Konzils nicht mehr greifen. Und wir erhalten den Hinweis, es fehle in der lutherischen Auffassung der Gedanke einer wirklichen *innerlichen* Erneuerung, die der Gerechtersprechung durch Gott entspreche. Wie sei es sonst möglich, daß „nichts Verdammliches“ (Röm 8,1) in denen ist, die in Christus sind? Die „Konkupiszenz“ könne folglich nur eine – allerdings sehr ernst zu

4 Der Text verweist auf DS (= DH: Lateinisch-deutsche Ausgabe von Denzinger-Hünermann) 1515.

nehmende – *Neigung* zur Sünde sein, die erst durch bewußte („personale“) Zustimmung zur wirklichen Sünde werde.

In der Tat, die „innerliche Erneuerung“ durch die „inhärierende“ Gnadenform war das dritte essential, das auf dem Trienter Konzil als nicht verhandelbar galt. Dahinter steht die seit dem 12. Jahrhundert entwickelte Gewohnheit, die unstreitig den Menschen verändernde Realität der Gnade „ontologisch“ zu denken: nach dem Modell einer das Wesen der Seele – also den Menschen – umqualifizierenden „eingegossenen“ Form. Röm 5,5 im Verein mit II Petr 1,4 ist der biblische Beleg, die aristotelische Substanz-Akzidenz-Metaphysik die philosophische Verstehenshilfe. Diese Konzeption wurde ursprünglich aus genau dem Grunde entwickelt, aus dem später Luther sie ablehnt: um endgültig einen dauerhaften Schutzwall gegen den Pelagianismus zu errichten. Denn „seinsmäßige Umqualifizierung“ heißt: *Vor* all unserem Tun hat das Gnadenhandeln Gottes an uns den Primat.

Der Gedanke von der Gnade als Qualität in der Seele – bei Thomas von Aquin noch einmal durchdacht und mit neuer Zielsetzung ausgearbeitet, nämlich um die Freudigkeit und Spontaneität christlichen Lebens zu erklären (STh I-II, 110,2-4) – hat in der Spätscholastik tiefe Verformungen durchgemacht, die faktisch auf die *Forderung* hinaus kamen, sich die Gnade durch eigene Anstrengungen zu erwerben. Luther bekommt den Gedanken – über das Referat bei Gabriel Biel – in einer Gestalt zu sehen, die es ihm unmöglich macht, seinen ursprünglichen Sinn noch zu erfassen und etwa der Hochscholastik eine bessere Theologie zuzutrauen. Für die romtreue Theologie und also für die Trienter Konzilsväter war der Begriff der Gnade als ontologisch zu beschreibender Form im Besitzstand. Ihn ablehnen, hieß jetzt die real erneuernde Wirkung der Rechtfertigung überhaupt zu bestreiten. Und da das Konzil bald als das Konzil aller Konzilien angesehen wurde, da der *Catechismus Romanus* die Gnade als *qualitas inhaerens* festschrieb, ja verschärfte, da alle neuscholastischen Theologen darin den Grundgegensatz zwischen katholischem und reformatorischem Rechtfertigungsverständnis sahen (und Lutherscholastiker seitenverkehrt ebenso), und da die Entscheidungsträger an der römischen Kurie bis heute neuscholastisch denken, erklären sich die Schwierigkeiten. Das *simul* erscheint als ein Widerspruch in sich.

Wie aus diesem Dilemma herausfinden? Die Abschnitte 28-30 sind in der Tat die argumentativ schwächsten des ganzen Textes. Ehrlich wäre gewesen, wenn man sich gegenseitig eingestanden hätte: „Neigung“ zur Sünde ist gewiß gegenüber Paulus zu schwach. Aber andererseits ist ja auch exegetisch längst nachgewiesen – und zwar von *Lutheranern* (Paul Althaus, Wilfried Joest!) –, daß Paulus keinen Gerechtfertigten als *peccator in re*, als einen bleibenden Sünder kennt, und daß vor allem Röm 7,14-8,1 gerade *nicht* der

biblische Beleg für das *simul iustus et peccator* ist, weil Paulus hier nicht den Christen beschreibt, sondern auf seine vorchristliche Vergangenheit zurückblickt. Beide Auffassungen sind Zuspitzungen, Applikationen des paulinischen Zeugnisses auf neue Situationen christlicher Existenz, die sich von der des Apostels unterscheiden. Die katholische Tradition spricht von – allerdings konstitutioneller, im Wesen des Menschen wurzelnder – „Neigung“ zur Sünde, um zum Kampf gegen die Sünde zu ermutigen. Die lutherische Tradition spricht von „Sünde“, um vor leichtsinniger Selbstgerechtigkeit zu warnen und zum Vertrauen auf das Erbarmen Gottes allein anzuhalten.

Was aber die „ontologische“ Begrifflichkeit betrifft, so hat die evangelische Theologie wenig getan, der katholischen Theologie zu der Einsicht zu verhelfen, daß Luther nicht in ontologischen, sondern in relationalen Kategorien denkt („*Nostra sanctitas non est in praedicamento substantiae sed relationis*“). Wenn ich Luther ontologisch befrage, ist er ein Häretiker. Wenn ich umgekehrt die scholastische Gnadenlehre mit der Frage Luthers im Kopf befrage, kann sie nur als unangemessene Ausdrucksweise für das Evangelium erscheinen. Da die evangelische Theologie nachweislich bis heute so urteilt und sich de facto weigert, hier die *gleichberechtigte* Möglichkeit verschiedener Sprachen mit verschiedenen, aber einander nicht ausschließenden Schwerpunkten anzuerkennen, ist in der Tat an dieser Stelle die größte Schwierigkeit des Verstehens auf römisch-katholischer Seite zu verzeichnen.

Müßte also daraufhin nicht wieder das Stilgesetz ökumenischer Texte greifen: Niemand darf dem Partner die eigene Sprachregelung aufzwingen wollen, wenn sie auf der anderen Seite chronische Mißverständnisse erzeugt – erst recht dann nicht, wenn sie beidemale nicht einfach das Schriftzeugnis wiedergibt? Dann wäre auch klar, daß der Unterschied der Auffassungen den Grundkonsens nicht aufhebt. Das aber deutlich zu machen, ist hier nicht überzeugend gelungen, die Kritiker haben unverdient leichtes Spiel.

3. „Heilsgewißheit“

Die Ausführungen zum Thema „Heilsgewißheit“ sind ein weiteres Beispiel für das genannte Stilgesetz – übrigens in diesem Fall auch dafür, daß ein ökumenisches Dokument notgedrungen oft hinter dem zurückbleiben muß, was die theologische Sachlage und der Diskussionsstand unter den Fachleuten eigentlich zu sagen erlaubte. Es ist keine Zumutung, die drei kurzen Abschnitte wörtlich zu zitieren: „Wir bekennen gemeinsam, daß die Gläubigen sich auf die Barmherzigkeit und die Verheißungen Gottes verlassen können. Auch angesichts ihrer eigenen Schwachheit und mannigfacher Be-

drohung ihres Glaubens können sie kraft des Todes und der Auferstehung Christi auf die wirksame Zusage der Gnade Gottes in Wort und Sakrament bauen und so dieser Gnade gewiß sein“ [Nr. 34]. „Dies ist in besonderer Weise von den Reformatoren betont worden: In der Anfechtung soll der Gläubige nicht auf sich, sondern ganz auf Christus blicken und ihm allein vertrauen. So ist er im Vertrauen auf Gottes Zusage seines Heils gewiß, wengleich auf sich schauend niemals sicher“ [Nr. 35].

Bis hierhin ist nicht nur die lutherische Auffassung klar ausgesprochen, sondern überhaupt die theologische Sachlage – übrigens in starker Anlehnung an das Lehrverurteilungsdokument. Kein katholischer Einspruch war bis hierhin zu verzeichnen. Und doch folgt eine Klarstellung der katholischen Auffassung, die so lang ist wie die beiden zitierten Abschnitte zusammen: „Katholiken können das Anliegen der Reformatoren teilen, den Glauben auf die objektive Wirklichkeit der Verheißung Christi zu gründen, von der eigenen Erfahrung abzusehen und allein [!] auf Christi Verheißungswort zu vertrauen (vgl. Mt 16,19; 18,18 [man verweist also auf Luthers Standard-Beleg für seine Heilsgewißheits-These!]). Mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sagen Katholiken: „Glauben heißt, sich selbst ganz [!] Gott anvertrauen (DV 5), der uns aus der Finsternis der Sünde und des Todes befreit und zum ewigen Leben erweckt (DV 4).“ Ich lasse nun zunächst zwei Sätze aus und zitiere den bedeutsamen Schluß: „Aber jeder kann in Sorge um sein Heil sein, wenn er auf seine eigenen Schwächen und Mängel schaut. In allem Wissen um sein eigenes Versagen darf der Gläubende dessen gewiß sein, daß Gott sein Heil will.“

An der Stelle dieses letzten Satzes stand im Genfer Text und im ersten Würzburger Text noch der Satz: „Glaube *ist* Heilsgewißheit“. Das war eine Übernahme aus dem Lehrverurteilungsdokument, und sie entspricht genau Luthers Glaubensbegriff. Warum wurde geändert? Aus den römischen Einwänden geht hervor, daß man dort nach wie vor dem Mißverständnis erlegen ist bzw. es befürchtet, die Heilsgewißheit könne auf das subjektive Bewußtsein des Gerechtfertigtseins gegründet werden. Man hat den aus dem Zusammenhang gerissenen Satz aus den „Irrtümern Martin Luthers“ in der Bannandrohungsbulle vom Juni 1520 im Kopf: „Niemandem sind die Sünden nachgelassen, wenn er nicht glaubt, daß sie ihm nachgelassen sind, wenn der Priester sie nachläßt“ [DH 1460; vgl. 1562 f.].

Zu diesem Satz notiert sich Cajetan zur Vorbereitung auf das „väterliche Verhör“ Luthers im Oktober 1518 in Augsburg den Satz: „Das heißt eine neue Kirche bauen.“ Er ist im Banne der These des Thomas von Aquin, die er ja in seinem Kommentar zur STh erläutert hat, daß nämlich der Mensch nicht mit Gewißheit (*cum certitudine*) wissen könne, ob er im Stande der

Gnade sei oder nicht (STh I–II 112,5). Logisch, wenn man Gnade als *qualitas* denkt! Denn die ist ja nicht bzw. nicht eindeutig erfahrbar. Ich müßte Gott selbst in seinem geheimnisvollen Handeln begreifen, wenn ich *cum certitudine*, das heißt mit Gewißheit aus Erkenntnis der Gründe, der Gnade gewiß sein wollte. Aber Luther meint es ja ganz anders. Meine „Relation“ zu Gott soll unbedingtes Vertrauen auf die Verheißungen Christi sein. Ungewißheit wäre da Zweifel, und Zweifel wäre Blasphemie.

Paradoxerweise hat die katholische Seite hier Luther *in der Sache* recht gegeben, gerade weil sie ihn mißverstanden. Denn es ist das uralte *Mißverständnis*, Luther sei „Subjektivist“, der als Glaubenswahrheit nur gelten lasse, was durch den Filter seiner subjektiven „Erfahrung“ gegangen sei. Die Bedenkenräger merkten nicht, daß sie gerade mit dem Hinweis auf die *objektive* Wirklichkeit der Verheißungen Christi und den Glaubensbegriff des Zweiten Vatikanums die *wirkliche* Meinung Luthers wiedergaben. Vor allem aber haben sie die beiden – zunächst nicht zitierten – Sätze stehen gelassen, die Luthers These erst begründen und ihren Sinn klarstellen: „Man kann nicht in diesem Sinn an Gott glauben und zugleich dessen Verheißungswort für nicht verläßlich halten. Keiner darf an Gottes Barmherzigkeit und an Christi Verdienst zweifeln.“

In der Tat! Man würde ja dann, wie Luther unermüdlich einschärft, Christus als einen Lügner hinstellen! Die Kritik, auch und gerade in der Frage der Heilsgewißheit sei kein Konsens erreicht, ist also völlig unverständlich. Wer den neuen Schlußsatz unbefangen auf sich wirken läßt („... darf der Glaubende dessen gewiß sein, daß *Gott* sein Heil will“), muß zu dem Schluß kommen, daß damit dasselbe gesagt ist wie mit dem *richtig* verstandenen Satz: „Glaube *ist* Heilsgewißheit“. Die römisch-katholischen Probleme erweisen sich hier für den Sachkenner glücklicherweise als Scheinprobleme.

4. „Lenker und Richter über alle christliche Lehre“

Die tiefste Sorge der Kritiker zeigt sich, wenn wir den letzten Schwerpunkt der Kontroverse betrachten: die Funktion der Rechtfertigungslehre als entscheidender Maßstab für alle kirchliche Lehre und das ganze kirchliche Leben. Bekanntlich hat Luther von der Rechtfertigungslehre gesagt, sie sei der „erste und Hauptartikel“⁵, „Lenker und Richter über alle Stücke christ-

5 Schmalkaldische Artikel, II 1: Bekenntnisschriften der evang.-luth. Kirche, Göttingen 1956 u. ö., 415.

licher Lehre“⁶. Die Erklärung zitiert diese Worte in der Einleitung. *Darüber* muß man einig sein – oder man ist nicht wirklich über die *Rechtfertigungslehre* einig. So hat denn auch im ursprünglichen Text einmal der folgende Satz gestanden: Die Rechtfertigungslehre ist „nicht nur ein Teilstück im Ganzen der christlichen Glaubenslehre. Sie hat zugleich eine umfassende kritische und normative Funktion, sofern sie die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf die Mitte des biblischen Christuszeugnisses hin orientiert.“ Diese Formulierung lehnte sich stark an eine entsprechende Formulierung in dem Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ an und war seinerzeit in lutherischen Kreisen als fundamentaler Fortschritt für das ökumenische Gespräch gewürdigt worden. Aus diesem Satz sind nun aufgrund eines römischen Abänderungswunsches die folgenden Sätze geworden: Die Rechtfertigungslehre ist „nicht nur ein Teilstück der christlichen Glaubenslehre. Sie steht in einem wesenhaften Bezug zu allen Glaubenswahrheiten, die miteinander in einem inneren Zusammenhang zu sehen sind. Sie ist *ein unverzichtbares Kriterium, das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will*. Wenn Lutheraner die einzigartige Bedeutung dieses Kriteriums betonen, verneinen sie nicht den Zusammenhang und die Bedeutung *aller* Glaubenswahrheiten. Wenn Katholiken sich von mehreren Kriterien in Pflicht genommen sehen, verneinen sie nicht die besondere Funktion der Rechtfertigungsbotschaft“ [Nr. 18].

Damit wird wieder die Verstehensschwierigkeit deutlich. Im Rahmen der scholastischen Konzeption ist die Rechtfertigungslehre in der Tat ein „Teilstück“, sogar ein Unter-Teilstück innerhalb der Gnadenlehre – *eine* Quästion bei Thomas. Mit Emphase fragen denn auch katholische Theologen zurück: Wie kann man nur eine willkürlich ausgewählte Einzellehre zum Maßstab für alles machen! Die Mitte des Glaubens und demnach sein Kriterium ist „das auf Christus als Mittelpunkt ausgerichtete und in der lebendigen Kirche und ihrem sakramentalen Leben verwurzelte Bekenntnis des dreieinigen Gottes“ (römische Antwort, Nr. 2 der Präzisierungen). Es ist dann schon viel, wenn man sagt: „unverzichtbares Kriterium“. Und das Problem scheint erledigt, wenn die Rechtfertigungslehre „organisch“ in den Gesamtzusammenhang der Glaubenswahrheiten eingefügt ist. Umgekehrt verstärkt sich die Schwierigkeit dadurch, daß nach evangelischer Auffassung die Rechtfertigungslehre ja *auch* eine Einzellehre ist – ein „articulus“ seit CA IV und SA II/1 – und *zugleich* die umfassende kriteriologische Perspektive.

Um Tritt zu fassen, muß die katholische Theologie erst einmal einsehen, daß die Rechtfertigungslehre *nicht als Einzellehre* zum Kriterium wird, sondern als identisch mit der Christusverkündigung überhaupt, als deren formelhafte Zusammenfassung (Ernst Wolf). Dann allerdings ist der besonders heftige Streit um Nr. 18 der GE ein Gespensterkampf. Einerseits: Auch für Katholiken ist in der Sache die Rechtfertigungslehre tatsächlich das entscheidende und einzigartige Kriterium, anhand dessen sich erkennen läßt, ob eine Lehre oder eine Praxis der Kirche dem Evangelium entspricht. Würde zum Beispiel jemand behaupten, Jesus Christus ist nicht unser einziger Mittler zu Gott, unserem Vater, sondern er ist das nur zusammen mit Maria, so müßte man im Licht der Rechtfertigungslehre urteilen: Eine solche Lehre ist gegen das Evangelium, ist eine Irrlehre. Womit, wohlgermerkt, überhaupt nichts gegen die besondere Würde und Bedeutung der Mutter Jesu in Gottes Heilshandeln gesagt ist! Würde jemand behaupten, die Sakramente wirken das Heil der Empfangenden so, daß es auf ihren Glauben dabei nicht ankommt, so müßte im Licht der Rechtfertigungslehre geurteilt werden: Das ist eine Irrlehre, denn ohne Glauben gibt es keine Gerechtigkeit vor Gott. Würde jemand behaupten, die Kirche und besonders ihre Amtsträger stehen vermittelnd *zwischen* Gott und den Glaubenden, so daß es von ihnen und ihrem amtlichen Tun abhängt, ob ein Mensch der Gnade und Liebe Gottes teilhaftig wird oder von ihr ausgeschlossen ist, so müßten wir im Licht der Rechtfertigungslehre sagen: Das ist eine Irrlehre. Niemand verfügt über Gottes Liebe zu den Menschen als Gott allein.

Nur: Wer behauptet denn all solchen Unsinn in der katholischen Kirche? Ich will zwar meinen Kopf nicht verpfänden, daß hier oder dort in manchen Köpfen nicht noch Vorstellungen spuken, die die Grenze zu solchen Irrlehren berühren. Sie sind allerdings durch keine verbindliche kirchliche Lehre gestützt. Auch nach katholischem Verständnis besteht die „vermittelnde“ Tätigkeit der Kirche in nichts anderem, als daß sie buchstäblich den Menschen das Evangelium mit-teilt – durch ihre Lehre, durch ihr Leben, und darin auch durch den Dienst ihrer Amtsträger. Hätten wir Zeit, wir könnten es durch großartige Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils beweisen.

Aber etwas anderes ist auch wahr, und damit kommen wir zu den „mehreren Kriterien“: Kann man mit der Rechtfertigungslehre auch alles beurteilen, so kann man doch nicht alles aus ihr herleiten. Man kann aus ihr zum Beispiel nicht ableiten, daß das Wort des Evangeliums nicht nur in der mündlichen Verkündigung, sondern auch in der Form des Sakramentes, also einer sinnbildlichen Gemeinschaftshandlung im Rahmen eines kirchlichen Gottesdienstes den Menschen nahegebracht wird. Man kann aus der Rechtfertigungslehre nicht ableiten, welche äußere, institutionelle Gestalt

die Kirche, welche Ausgestaltung das für sie wesentliche Predigtamt haben soll. Schon gar nicht kann man aus ihr ableiten, wie die Einzelheiten des kirchlichen Lebens aussehen sollen.

Oder sollte eben dies aus der „Rechtfertigung allein durch den Glauben“ folgen, daß dies alles beliebig sei – am Ende die Kirche selber? Man wird den Kritikern der Erklärung dies nicht unterstellen. Aber sie müssen sich im Namen der Reformatoren, zumal Luthers, fragen lassen, ob nicht gerade hier auch eine einfache Frage des Gehorsams entsteht, in der Luther niemals einen Widerspruch zum „Glauben allein“ gesehen hat. Gegenüber den „Schwarmegeistern“ aller Art, die dies alles für „äußerliche Dinge“ erklärten, mit denen der Geisteshensch nichts zu schaffen habe, hat Luther den Gehorsam gegen die Stiftung Gottes gefordert – zum Beispiel gegenüber der Stiftung der Sakramente, dem Abendmahl unter beiderlei Gestalt, der Verbindlichkeit der Ehe, der Verantwortung des Predigtamtes. Und bezeichnenderweise haben die Kirchen, die sich in der Leuenberger Konkordie 1973 zusammengeschlossen haben, bei bestimmten Kontroversfragen, zum Beispiel beim Verständnis der Sakramente und bei der Frage nach der Gegenwart Christi im Abendmahl, keineswegs nur das Kriterium der Rechtfertigungslehre angelegt, sondern zusätzlich noch andere.

Gewiß hält die katholische Kirche zuweilen aus vermeintlichen Gründen des Gehorsams gegen Christus für verbindlich, was in Wahrheit nur menschliche Ordnung ist. Aber ist nicht auf evangelischer Seite oft das Gegenteil der Fall, wenn geradezu mit Pathos gesagt wird: *Alle* Kirchenordnung ist nur menschlichen Rechtes, sie ist nicht nur in bestimmten Grenzen variabel, sondern völlig ins Belieben gestellt?

Fragt man also, wie sich die Rechtfertigung durch den Glauben allein zum Verständnis von der Kirche verhält, so muß man an die katholische Adresse gerichtet sagen: Rechtfertigung durch den Glauben allein heißt: Wir hören die frohe Botschaft von der Liebe Gottes zu uns widerspenstigen Menschen zwar nur *in* der Kirche und *durch* die Kirche, aber *nicht zu ihren Bedingungen*. An die evangelische Adresse gerichtet muß man sagen: Der Glaube, durch den wir allein gerechtfertigt werden, ist nie ohne Kirche – weil das Wort des Evangeliums uns gesagt werden muß. Und gesagt werden kann es uns nur von denen, die vor uns geglaubt haben, von der Glaubensgemeinschaft, von der Kirche. Kirche und Rechtfertigung gehören zu einander in einer ganz bestimmten Weise. Die Kirche verkündet uns den Glauben, der allein rechtfertigt. Der allein rechtfertigende Glaube wacht darüber, daß die Kirche Kirche Jesu Christi bleibt.

V. Nach der römischen Antwort

1. Ökumenische Mehrsprachigkeit

Es ist hier nicht mehr mein Thema, die Tragweite der GE in sich selbst und gar ihr weiteres Schicksal zu begrüßeln. Meine Überlegungen wollten nur die „Präzisionen“ in der römischen Antwort verständlich machen. Rechtfertigen wollen und können sie sie nicht. Denn abgesehen von der skandalösen Infragestellung der Autorität des Gesprächspartners, mit dem man fünf Jahre lang verhandelt hat, besteht der eigentliche Skandal der Antwort darin, daß niemand mit den vorgebrachten Einwänden rechnen mußte. Alles war vorher in mühsamen Gesprächen mit den Entscheidungsträgern an der Kurie durchdiskutiert. *Alle* römischen Abänderungswünsche sind berücksichtigt worden. Keine weiteren ließen die jetzt vorgebrachten Einwände erwarten – immerhin Einwände, die nach dem Wortlaut „erst noch“ geklärt werden müssen, ehe die Lehrverurteilungen insgesamt aufgehoben werden können. Wenn zudem nur das Konzil von Trient zitiert werden muß, um sofort zu wissen, was geht und was nicht, warum dann die jahrzehntelange Forschungsarbeit über Recht und Grenzen der Formulierungen von Trient, ihren vielfältigen Kompromißcharakter auch in den dogmatischen Aussagen – eine Forschungsarbeit, die doch den Versuch einer gemeinsamen Erklärung erst möglich gemacht hat? Wird in der römischen Antwort gar das Prinzip des „differenzierten Konsenses“ selbst in Frage gestellt?

Die elementare Forderung – an *beide* Seiten! – kann darum einmal mehr nur lauten: „Ökumenische Mehrsprachigkeit“! Wie es weitergeht, ist zur Zeit offen. Aber ohne solche Mehrsprachigkeit werden wir nur weitere professorale Unterschriftenaktionen und römische Antworten zu erwarten haben.

2. Rechtfertigung ohne „Rechtfertigung“

Die römische Antwort schließt mit der Aufforderung, gemeinsam die Aufgabe anzupacken, die Rechtfertigungsbotschaft – also „die Grundwahrheiten von dem von Christus geschenkten und im Glauben angenommenen Heil, vom Primat der Gnade vor jeder [!] menschlichen Initiative, von der Gabe des Heiligen Geistes, der uns dazu fähig macht, unserem Stand als Kinder Gottes entsprechend zu leben“ – in einer den Menschen unserer Zeit verständlichen Sprache auszurichten. Welcher Jubel wäre in der Ökumene zu hören gewesen, wenn die römische Antwort nach der einleitenden gene-

rellen Zustimmungserklärung mit diesen Sätzen fortgefahren wäre und sich auf sie beschränkt hätte! Dazu abschließend wenigstens eine Andeutung.

Wer heute das Thema „Rechtfertigung“ zu erschließen unternimmt, muß davon ausgehen, daß es faktisch völlig fremd geworden ist – ob uns Theologen das lieb ist oder nicht. Wenn vom Thema „Rechtfertigung“ nicht selten nur dies übrig bleibt: „Der Glaube allein“ heißt: Wir brauchen keinen Papst und keinen Priester! – dann hat das zwar schon irgendwo mit der Rechtfertigungslehre zu tun, aber niemand wird wohl behaupten, in dieser Sentenz komme noch die alles bestimmende und alles neu beleuchtende Macht zur Sprache, mit der Luther jene Erkenntnis buchstäblich angefallen hat, die später unter dem Stichwort „Rechtfertigungsartikel“ codiert wurde. Das liegt nicht nur, aber auch schon am semantischen Bedeutungswandel des Wortes. Wer sieht ihm heute noch an, daß im Frühneuhochdeutschen „rechtfertigen“ einmal „hinrichten“ bedeutet hat? Entscheidender ist, daß sich die Ausgangssituation in der Welt und Lebenserfahrung gewandelt hat: Ein Sündenbewußtsein, in das hinein die Rechtfertigungsbotschaft befreiend gesagt werden konnte, ist nicht mehr vorauszusetzen; der „Rechtfertigungsglaube“ verkümmert leicht zum Lernstoff für Studierende der Theologie und zur konfessionellen Pflichtübung, die christliche Freiheit verkommt zur bloßen Freiheit von allerlei „Menschensatzung“ in Kirche und Gesellschaft. Die Rechtfertigungsbotschaft kann daher nur dann befreiendes Evangelium sein, wenn sie heute nicht auf ein vorauszusetzendes Sündenbewußtsein angewiesen ist, vielmehr die Einsicht des Menschen in sein Sündersein an das *Ende* des Heilsglaubens setzen darf: als Einsicht in den zugleich tätigen wie verhängnishaften Eigenanteil des Menschen an der Unheilssituation, in der er sich vorfindet und im Glauben an Gott Errettung erhoffen darf.

Rechtfertigungsglaube heute würde dann heißen: Im Glauben an die Nähe Gottes – biblisch: die nahe herbeigekommene Herrschaft Gottes – begreift ein Mensch, daß Gott ihn und alle Menschen annimmt mit allem Unheil und allen Lebensaporien, in denen er sich vorfindet und die man humanwissenschaftlich untersuchen kann. Darin allerdings dann auch mit dem *selbstverschuldeten* Unheil, hervorgehend aus allen Formen der Selbstvergötzung, konkret: aus allem bewußten und unbewußten Selbstleistungswillen. Dies kann er sich allerdings nur schenken lassen, und geschenkt wird es ihm, indem er es sich sagen läßt: daß er das, was er ist, was aus ihm wird und worauf er hoffen darf, nicht sich selbst verdankt, sondern dem, der größer ist und dem er sein Geschick anvertrauen darf. Also „im Glauben allein“ – und alle nötigen Differenzierungen im Glaubensbegriff sind eine sekundäre Aufgabe. Die Freiheit, die solcher Glaube schafft, ist darum nicht nur Freiheit von „Menschensatzung“, sondern zuerst Einladung zur Freiheit

in den Zwängen umfassender Unfreiheit, die das natürliche Resultat der Selbstvergötzung ist.

Damit wird klar, daß eine heutige Erschließung der Sache der Rechtfertigungslehre kaum noch die traditionelle Sprache der Rechtfertigungslehre sprechen kann, nicht nur die ihrer konfessionsspezifischen Theoriebildungen, sondern sogar schon die der biblischen Elementarworte einschließlich des Wortes „Rechtfertigung“. Wenn jedoch der Glaube heute die Realität der Sünde in der Selbstvergötzung erfährt, dann sind wir gleichzeitig wiederum ganz nahe bei Luthers Grundaussage, daß der Unglaube die (Wurzel aller) Sünde ist. Insofern dieser Unglaube durch allen bewußten und gelebten Glauben hindurchgeht, wird aus Luthers „Gerecht und Sünder zugleich“ ein „Gläubig und ungläubig zugleich“ – eine Erfahrung, die jedem modernen Glaubenden zugänglich ist. Aber dann auch die zugleich biblische und moderne Antwort: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben“ (Mk 9,24).

Hinweise zur Vertiefung

Belege und Literatur zu den vorstehenden Ausführungen finden sich in folgenden Veröffentlichungen:

Katholische Akademie Hamburg (Hg.), Das Konzil von Trient im ökumenischen Gespräch, Hamburg 1996.

Otto Hermann Pesch, Die canones des Trienter Rechtfertigungsdekretes. Wen trafen sie? Wen treffen sie heute?, in: Karl Lehmann (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? II: Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung, Freiburg/Göttingen 1989, S. 243–282; siehe im gleichen Band auch die Beiträge von Wolfhart Pannenberg, Karl Lehmann, Richard Schaeffler, Gunther Wenz, Erwin Iserloh, Vinzenz Pfnür, Friedrich Beißer, Harding Meyer.

Otto Hermann Pesch/Albrecht Peters, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, Darmstadt ³1994.

Otto Hermann Pesch, Martin Luther, Thomas von Aquin und die reformatorische Kritik an der Scholastik. Zur Geschichte und Wirkungsgeschichte eines Mißverständnisses mit weltgeschichtlichen Folgen, Göttingen 1994.

Bernd Jochen Hilberath/Wolfhart Pannenberg (Hg.), Ein gnadenloser Streit? Rechtfertigungslehre. Zur Zukunft der Ökumene [= Dokumentation einer gemeinsamen Tagung der Katholischen Akademie in Bayern und der Evangelischen Akademie Tutzing], Regensburg 1999.

Umfangreiche Dokumentation der Diskussion um die „Gemeinsame Erklärung“ in: epd-Dokumentation, bisher 14 Hefte, zu beziehen über: Gemeinschaftswerk der Ev. Publizistik, Postfach 50 05 50, 60394 Frankfurt am Main.