

VOM TRIDENTINUM ZUM II. VATICANUM

Von Johannes Grünewald

I

Wer ungefähr sechs Jahre nach Abschluß des II. Vaticanum auf das Rechtfertigungsdekret von Trient zurückblickt, kann unter drei Aspekten überrascht sein.

Einmal darüber, daß die Kirchenversammlung 1962—1965 zur Rechtfertigungsproblematik *ex professo* und direkt sich nicht äußerte. Zweitens darüber, daß römisch-katholische Theologen der Gegenwart unabhängig vom letzten Konzil wie auch vom Tridentinum diesem Fragenkomplex in einer bisweilen erstaunlichen Weise Aufmerksamkeit schenken.

Noch ein dritter Aspekt ist zu berücksichtigen. Wird heute von römisch-katholischen Theologen das Rechtfertigungsproblem ventiliert, so steht die vom christlichen Humanismus des 16. und 17. Jahrhunderts aufgeworfene Frage nach der sogenannten Werkgerechtigkeit kaum noch zur Debatte. Daß in jeder Hinsicht Gott die Initiative zukommt, bestreiten nur noch wenige. Für alle, die diese Initiative herausstellen, spreche M. Schmaus: »Es ist Glaubenssatz: Der Mensch kann durch keinerlei Anstrengung die Gnade verdienen. Er kann sie weder von der göttlichen Gerechtigkeit noch von der göttlichen Liebe erzwingen.«¹

In der durch das II. Vaticanum signierten Auseinandersetzung steht das Medium der Heilserlangung zur Debatte: Glaube oder Sakrament. Noch präziser formuliert: establishmentfreier Glaube oder kirchengebundenes Sakrament. In dieser Alternative als solcher ruht noch nichts Neues gegenüber dem Tridentinum. Das Neue greifen wir erst in der Konzeption vom sakramentalen Wesen der Kirche. Mit dieser in fünf Dokumenten zum erstmalig offiziell ausgesprochenen Konzeption überschreitet das II. Vaticanum die Aussagen von Trient und distanziert sich auf diese Weise noch prinzipieller als das Tridentinum von der reformatorischen Rechtfertigungskonzeption. Denn die in dem kirchengebundenen Sakrament anvisierte Kirche meint diese nicht als Rechtsinstitution oder als menschliche Einrichtung irgendwelcher Art, sondern dezidiert als Heilanstalt, die kraft der Einsetzung durch Jesus Christus alle Heilswahrheiten und alle Heilmittel objektiv in sich enthält und aus diesem Grunde den das Heil Gottes suchenden Menschen vermittelt.

¹ Katholische Dogmatik III₂, München 1951, 279. Ähnlich: Glaube der Kirche II, München 1970, 503.

Mit Rücksicht auf diesen Heilsanstaltscharakter der Kirche sprechen römisch-katholische Theologen von »der notwendigen gemeinschaftlichen Verfaßtheit des Heils« (J. Ratzinger²) oder von der »Kollektivität des Heiles« (J. Deretz-A. Nocent³). In Respektierung solchen Kirchenverständnisses lassen eine Reihe von Dogmatikern bereits der vorkonziliaren Zeit in ihrer Gesamtsystematik die Gnadenlehre unmittelbar der Ekklesiologie folgen (z. B. M. Schmaus). Noch weiter gehen Neuner-Roos-Rahner⁴ mit der Aufeinanderfolge von Ekklesiologie, Sakramenten- und Gnadenlehre. Insofern gehen diese Theologen noch weiter als M. Schmaus, als sie die Gnade über das Einzelsakrament an das Gesamtsakrament Kirche binden. So verbleibt die Kirche als Heilsanstalt streng im gottgegebenen Objektiven, weshalb die Vatikan-Erklärung zum Holländischen Katechismus, auf dem II. Vaticanum aufbauend, die reformatorische Bestimmung der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden ablehnt.⁵ Infolge ihrer vermeintlich soziologischen Orientierung gefährde diese Kirchendefinition das gottgegebene Objektive, wenn sie es nicht gar außer acht lasse.

Die Heilsanstalt Kirche geht geschichtlich und erst recht sachlich-geistlich den Einzelsakramenten voraus. Wie M. Schmaus formuliert, erscheinen diese »als Ausdrucksgestalten der kirchlichen Gesamtsakramentalität.«⁶ Darum müssen Kirche und Einzelsakramente heute anders als vom Tridentinum dargestellt werden. Das Ganzheitliche überragt das Einzelne, präformiert, normiert, ja begründet dieses in seiner Existenz und Wirkweise.

II

Dem reformatorischen *sola fide* stellte das Tridentinum die These entgegen: Die erste Rechtfertigung kann nur durch die Taufe als Instrumentalursache erfolgen (DS 1529). Gestützt wird diese These durch die in den Dogmatikmanualien meist in einem besonderen Paragraphen behandelte andere von der Heilsnotwendigkeit der Taufe.⁷

2 Dogmatische Konstitution über die Kirche, Münster 1965, 10; siehe auch Ratzinger, Einführung in das Christentum, München 1968, 281. Eine theologisch beachtenswerte Konzeption! Um so beachtenswerter mit Rücksicht auf die patristische und reformatorische Theologie (A. Peters, Luther-Jahrbuch 1969, 41 ff und K. Barth, Kirchliche Dogmatik II, 149 ff).

3 Konkordanz der Konzilstexte, Graz 1968, 235.

4 Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, Regensburg 1958, 217, 270 und 389.

5 Acta Apostolicae Sedis 60, 1968, 690.

6 Glaube der Kirche II, 274. Einzelheiten bei J. Grünewald, Materialdienst 20, 1969, 65/67.

In einer der einschlägigen Verlautbarungen von Trient (DS 1529) wird die Taufe zwar betont »Sakrament des Glaubens« genannt und von diesem Glauben auch noch bemerkt, daß ohne ihn keine Rechtfertigung einem Menschen zuteil werden könne. Fraglos ein Bemühen, dem reformatorischen Rechtfertigungsverständnis entgegenzukommen. Doch ein Entgegenkommen mehr in der Form und weniger in der Sache. Dies läßt schon die in der sprachlichen Formulierung zum Ausdruck gebrachte sachliche Beziehung der einzelnen Belange zueinander erkennen. In einem ersten Relativsatz, das Sakrament hervorhebend und dem Glauben überordnend, heißt es, das Taufsakrament sei »Sakrament des Glaubens«. Ein zweiter auf *fides* bezogener Relativsatz bekennt, ohne Glaube könne keinem Menschen Rechtfertigung zuteil werden. Mit anderen Worten: Die rechtfertigende Funktion des Glaubens wird eindeutig vom Sakrament abhängig gemacht, an sich kommt dem Glauben allein noch nicht rechtfertigende Funktion zu. So wird die reformatorische Rechtfertigungskonzeption abgelehnt. Der Römische Katechismus stützt diese Auffassung mit seinem Satz, daß »ohne Sakramente für keinen Menschen Hoffnung auf Heil bestehe« (2, 7, 3).

Außerdem schwächen scholastische Theologen der nachtridentinischen Ära teilweise bis auf den heutigen Tag und ohne Rücksicht auf Schulzugehörigkeit den Glauben auch noch mit der Erklärung ab, in der besprochenen Aussage (DS 1529) sei er lediglich als *causa dispositiva* zu verstehen.⁸ Daß solche Deutung sich einer Eisegeese schuldig mache, wird angesichts der gerade diesen Abschnitt ausrichtenden aristotelisch-scholastischen Ursachentafel ernsthaft nicht behauptet werden können.

Diese gewiß nur angerissene Konzeption von Trient wird vom II. Vatikanum vornehmlich in zwei Gängen überschritten. Einmal durch Einführung des Sakraments Kirche neben dem seit dem Hochmittelalter gängigen und vom Tridentinum sanktionierten Kanon der sieben Einzelsakramente und durch sein Offenbarungsverständnis. Zweitens durch Bevorzugung des stehenden, pointiert dieses Offenbarungsverständnis samt dem Mysterium der Erlösung und der Kirche betonenden Begriffs »Heil« statt »Rechtfertigung«, *salus* statt *iustificatio*. Gewiß handelt es sich in *salus* ebenso wie bei *iustificatio* um einen biblischen Terminus. Gleichwohl deutet der Terminuswechsel auf eine Akzentverschiebung hin.⁹

7 DS 1314; 1513; 1524; 1618; 3442. Schmaus, Dogmatik IV₁, 154 ff und Glaube II, 412 ff; Diekamp-Jüssen, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas III, Münster 1954, 83 ff.

8 Diekamp-Jüssen II, 533; Schmaus, Dogmatik III₂, 297 ff (Der Glaube als Vorbereitung auf die Rechtfertigung) und 324 ff (Der tote Glaube keine genügende Vorbereitung auf die Rechtfertigung).

Nach einer in dieser Betrachtung interessierenden Seite schlägt sich auch in diesem Terminuswechsel nieder, wie eng die Heilsfrage mit der Erlösung durch Jesus Christus verbunden werden soll und in der weiteren Folge davon mit dem Sakrament. Während die traditionelle Theologie bei diesem Sakrament nur an das Einzelsakrament denkt, hat das II. Vaticanum zuerst und vom Wesen das Sakrament Kirche vor Augen.

Nach einer anderen Seite könnte im eben skizzierten Terminuswechsel durchaus der Ansatz zu einem Positivum erblickt werden, allerdings auf weitere Sicht. Zu dieser Erwartung berechtigten Bemühungen jener römisch-katholischen Theologen der Gegenwart, die den Heiligen Geist als Formalursache der Rechtfertigung neu herausarbeiten. Deshalb muß darauf Gewicht gelegt werden, weil mit dieser Wiederentdeckung dieser Funktion des Heiligen Geistes die unselige, so viel Unheil anrichtende Unterscheidung von *gratia increata* und *gratia creata*, von Glaube und Gnade überwunden würde und der Sachverhalt biblischer dargestellt werden könnte.

III

Angesichts solcher Voraussetzungen werden wir bei den einzelnen Positionen immer wieder nach dem jeweiligen Grund der Distanzierung des II. Vaticanum gegenüber dem tridentinischen Rechtfertigungsdekret zu fragen haben. Um so mehr bedarf diese Distanzierung der Beachtung, als römisch-katholische Theologen noch der Gegenwart den Erlaß von Trient unter zwei Gesichtspunkten den bedeutendsten dieser Kirchenversammlung nennen. Es »galt, die grundlegende Irrlehre Luthers zurückzuweisen, die eben gerade in seiner Rechtfertigungslehre besteht«. Zum anderen kam es darauf an, »einen Aufriß der gesamten Gnadenlehre zu geben«. ¹⁰ Wie bereits M. Scheeben ¹¹ hervorhob, veranlaßten Reformation und Tridentinum einen Umbruch im System der römisch-katholischen Dogmatik, von dem damals – bis in unsere Tage maßgebend – verständlicherweise vor allem die Gnadenlehre betrof-

- 9 Nichts kann wohl überzeugender diese Feststellung belegen als die »Konkordanz der Konzilstexte« mit der Belegfülle unter dem Stichwort »Heil« (233–238), während die Leitworte *iustificatio* bzw. »Rechtfertigung« vergeblich gesucht werden.
- 10 Neuner-Roos-Rahner, Der Glaube der Kirche . . . S. 399. Diese Auffassung bestätigen die Dogmatikmanualien durch die ständige Berufung auf das tridentinische Rechtfertigungsdekret. Beachtlich die Reserven bei Schmaus, Der Glaube II, 568 f.
- 11 Dogmatik, 6. Buch: Die Verwirklichung des von Christus verdienten Heiles in den einzelnen Menschen durch die rechtfertigende Gnade Christi n. 10.

fen wurde. Sie wird zu einem eigenen die seinsmäßige Verbindung des Menschen mit Gott erörternden Traktat, der sich an die Soteriologie oder gar erst an die Sakramentenlehre anschließt. So gerät die Gnade bedenklich weil zu einseitig nur in die Bereiche des zweiten und dritten Artikels, mit der Konsequenz, daß Fragen der Schöpfungstheologie voreilig und kurzschlüssig aus dem Gnadenbereich herausgenommen und einer Naturtheologie zugesprochen werden. Nicht genug damit, daß die heilsökonomische Einheit der drei Artikel des Apostolicum darunter leidet, kommt auch das alttestamentliche Heseb-Denken¹² nicht zur Geltung.

In einer weiteren Konsequenz bedeutet die heilsökonomische Einheit der drei Artikel, daß Menschen bereits des AT Rechtfertigung finden konnten. Auch deshalb sprechen die Kirchenväter mit guten Gründen von einer Kirche bereits der alttestamentlichen Ordnung. Von der gleichen Voraussetzung her erklärt Luther: »Wie Gott, der die beiden Testamente erlassen hat, einer ist, so ist der Glaube einer.« Mit anderen Worten: Wo Gottes Wort verkündet und als solches auch gehört wird, da ist auch die Hauptwirkung des Gottes-Wortes: Rechtfertigung und Heilung.

Ein Lutherzitat könnte in diesem Zusammenhang unter Umständen überflüssig erscheinen. Jedoch angesichts der Tatsache wirkt es aufschlußreich, daß es fast wörtlich bei Augustinus und Bonaventura begegnet. Luther vertritt demnach eine Auffassung, die schon in vorreformatorischer Zeit von auch heute noch in der römisch-katholischen Kirche und Theologie anerkannten Theologen vertreten wurde. Mag sein, daß er damit altes katholisches Gut einbringt. Doch ist über den formalen und theologiegeschichtlichen Aspekt der andere der gemeinsamen theologischen Struktur zu stellen, wie sie gerade in der Rechtfertigungsproblematik relevant und aktuell wird.

In drei theologisch-kirchlichen Vorgängen erfährt diese Struktur des Theologisierens und der Gotteserfahrung eine Umstrukturierung: durch die aristotelisch-scholastische Ontologie und Metaphysik. Eine zweite damit, daß seit der Gegenreformation der Kirche eine konstitutive Funktion in der Kontaktnahme des einzelnen Menschen mit der Offenbarung und dem Heil Gottes vindiziert wird. Mit dem mittelalterlichen Sakramentsverständnis verbindet sie ein juristisch-hierarchisches Prinzip. Nach J. Ratzinger¹³ gab erst das II. Vaticanum dieser Verbindung ein geistliches Gepräge. Wie wir meinen, vornehmlich in der neuen Konzeption vom sakramentalen Wesen der Kirche.

12 N. Glueck, Das Wort heseb im alttestamentlichen Sprachgebrauche als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemäße Verhaltensweise, Gießen 1927.

13 Konstitution über die Kirche, Lateinisch und Deutsch, Münster 1965, 8 f.

Von solchen historischen und systematischen Voraussetzungen her wird die Frage nach dem Grund der Distanzierung des II. Vaticanum gegenüber dem Tridentinum noch bedrängender. Im Vorgriff auf die folgenden Darlegungen wird zu konstatieren sein, daß das Offenbarungsverständnis, ein gewisser Christozentrismus und die daraus resultierende Ekklesiologie ausschlaggebend waren. Nicht nur die Applikation der Erlösung durch Jesus Christus auf den einzelnen Menschen, sondern auch – und dies sogar in erhöhtem Maße – das Verständnis des Wesens der göttlichen Offenbarung wie auch des Weges, auf dem der Mensch kollektiv und individuell mit dieser und dem Heil in Kontakt gelangt. Für das II. Vaticanum ist die Frage nach dem Heil des Menschen zugleich auch eine solche nach dem Wesen der göttlichen Offenbarung. Gewiß wird diese als Selbstmitteilung Gottes verstanden. Wie jedoch Papst Paul VI. in seiner Kirchenenzyklika vom 6. 8. 1964 und in seiner *professio fidei* vom 30. 6. 1968 betonte: immer nur durch Vermittlung Christi und der Kirche. Eine Vermittlung, die sich in den Heilswahrheiten und Heilsmitteln konkretisiert. In den Heilswahrheiten, die durch die Kirche verkündet werden; in den Heilsmitteln, die im Auftrag der Kirche gespendet werden.

Daß diese Vermittlung durch Christus und zugleich durch die Kirche erfolgen soll, verleiht dieser Konzeption mindestens unter zwei Gesichtspunkten römisch-katholisches Sondergepräge: durch das sakramentale Wesen der Kirche wie auch durch die Konzeption von der Funktion der Hierarchie innerhalb der Kirche.

Dem Ökumenismusdekret zufolge (n. 7) garantiert der *sacer ordo* die Fortsetzung der *missio Christi*. Im Rahmen der vorliegenden Erwägungen bedeutet dies, daß dem einzelnen Menschen und Glaubenden jedenfalls hinsichtlich der Heilsmittel und Heilswahrheiten die Unmittelbarkeit zu Gott und Christus genommen ist. Aufgrund ihrer Gründung durch Jesus Christus ist die Kirche mehr als lediglich soziologische Gemeinschaft der Glaubenden, wie u. a. Congar, Küng unterstellen. Sie ist das gott- und christusbegründete objektive *depositum* aller Heilswahrheiten und aller Heilsmittel. Infolgedessen ist sie mitursächlicher Heilsträger. Nur unter dieser Voraussetzung kann das Ökumenismusdekret erklären: »Nur durch die katholische Kirche Christi, die das allgemeine Hilfsmittel des Heiles ist, kann man Zutritt zu der ganzen Fülle der Heilsmittel haben« (n. 3). Damit dürfte zusammenhängen, daß der Empfang eines Einzelsakraments den Empfänger unvermeidlich zum Sakrament Kirche in Beziehung setzt, wie das *Directorium Oecumenicum* I. insinuiert. Heißt es selbst im Holländischen Katechismus (S. 322): »Das Heil ist für alle. Es wird nicht nur der Kirche geschenkt, es wird auch durch die Kirche geschenkt«, so ergibt sich, welche noch nicht ausgetragenen theologi-

schen Implikationen in die Rechtfertigungsdiskussion der Gegenwart hineinwirken. Darum wohl auch die Behutsamkeit in der Erklärung von San Anton, der vom Lutherischen Weltbund und vom Vatikanischen Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen eingesetzten Theologenkommission, daß die lange Zeit umstrittene Rechtfertigungslehre Lutheraner und römische Katholiken heute nicht mehr zu trennen brauche.

Von der Basis unserer Erwägungen her gründet diese Behutsamkeit in folgendem Tatbestand. Hinsichtlich der Heilmittel impliziert das Sakrament Kirche als Urbild des Sakraments alle einzelnen Sakramente. Römisch-katholische Theologen konzedieren, daß nicht für alle einzelnen Sakramente des überkommenen Kanons eine ausdrückliche Bezeugung durch das NT angeführt werden könne. Doch beeinträchtigt dieser Umstand in keiner Weise die Heilwirksamkeit solcher Sakramente, da das Ursakrament Kirche Einzel sakramente als Abbilder seines Wesens aus sich herausstellen und trotz dieses Herausstellens durch Spendung in ihrem Namen die intendierte Wirkung tun könne. Als universales Heilmittel kann die Kirche heilige Handlungen zu Sakramenten erheben, unbeschadet der neutestamentlichen Bezeugung. Eine nicht zu übersehende miturheberische Funktion der Kirche.

Für die Rechtfertigung ergibt sich daraus, daß die tridentinische These von der Rechtfertigung nur durch das Sakrament durchaus nicht aufgegeben ist, wohl aber durch die Konzeption vom sakramentalen Wesen der Kirche differenziert wird. Auf diesem Wege tritt die alte These von der Heilsnotwendigkeit der Kirche auf der Basis mehr des Sakraments und weniger des Glaubens noch pointierter zutage. Das alte Axiom *extra ecclesiam nulla salus* erhält neue Virulenz, zumal die Kirchenkonstitution des II. Vaticanum die Kirche so nahe an den in Jesus Christus offenbarten Heilswillen Gottes heranbringt, daß schon mancher Kommentator von einem Deckungsverhältnis zwischen allgemeinen Heilswillen Gottes und der Heilsanstalt Kirche meinte sprechen zu dürfen. Dies alles berücksichtigt, bedeutet: Heil und Rechtfertigung werden *via ordinaria* durch die Kirche vermittelt, die in dem an die Adresse der Protestanten gerichteten Ökumenismusdekret (n. 3) *generale auxilium salutis* genannt wird. An dieser Stelle wird das Verhältnis der Getrennten zur römisch-katholischen Kirche behandelt, an einer späteren (n. 22) das Sakramentsleben. Das sieht so aus, als solle den Protestanten gesagt werden, daß in der Frage der Heilerlangung und Rechtfertigung ein Dissensus besteht, der sich zwar nicht direkt aus der Rechtfertigung als solcher, wohl aber aus dem Wesen der Kirche und der göttlichen Offenbarung ableitet.

Hinsichtlich der Heilswahrheiten läßt sich analog den Heilmitteln argumentieren. Bereits in vorkonziliarer Zeit etikettierte z. B. M. Schmaus die den Inhalt der göttlichen Offenbarung erhebende und vorlegende Verkündigung

des kirchlichen Lehramts als gnadenvermittelnden Dienst, der aus eben diesem Grunde sakramentalen Wesens sei,¹⁴ als ob Gnade durch das Sakrament allein vermittelt werden könne. In seinem neuesten Werk »Der Glaube der Kirche« zieht er diese Linie im Sinn vornehmlich der Offenbarungskonstitution des II. Vaticanum dahin weiter aus, daß er die Kirche zum Universalwort erhebt (I, 132f). Auch unter dem Aspekt der Heilswahrheiten wird die Kirche zur allgemeinen Heilswahrheit, wie sie im Bereich der Heilmittel das allgemeine d. h. das Heilmittel schlechthin ist.

Allgemeine Heilswahrheit im objektiv-inhaltlichen wie auch im instrumental-Verständnis. Die traditionelle Lehre vom *depositum fidei* erscheint in die vom sakramentalen Wesen der Kirche integriert. Heilswahrheiten und Heilmittel werden noch enger als bisher miteinander verzahnt: im sakramentalen Wesen der Kirche unter wohl kaum zu verkennendem Primat des Kollektivsakraments.

IV

Aufgrund des bisher Ermittelten kann bedenkenlos die Folgerung gewagt werden, daß die reformatorische These von der Rechtfertigung allein aus Glauben dem II. Vaticanum zufolge im Vorfeld des Heils verbleibt. Infolgedessen kann sich die theologische Wissenschaft in der Rechtfertigungsproblematik so lange frei bewegen, als sie drei Komplexe nicht in Frage stellt: das Wesen der göttlichen Offenbarung, den Weg, durch den der einzelne Mensch mit dieser in Kontakt gelangt, sowie Wesen und Struktur der Kirche als Heilsanstalt.

Die Konsequenz, daß für das II. Vaticanum die reformatorische Rechtfertigungskonzeption im Vorfeld des Heils verbleibt, beansprucht nicht die Entdeckung einer Novität. Dafür ist die Übereinstimmung der römisch-katholischen Theologen der vorkonzilaren Ära zu groß. Das darf jedoch nicht dahin mißverstanden werden, als hätte das Konzil in diesem Fragenkomplex lediglich Überkommenes tradiert. Vor solchem Mißverständnis warnt schon die Art und Weise, wie Kirchenkonstitution und Ökumenismusdekret die reformatorische Rechtfertigungskonzeption ins Vorfeld der Heilsfindung verweisen. In ihrem 2. Kapitel über die Katholizität des einen Kirchenvolkes unterscheidet die Kirchenkonstitution Berufung und tatsächliche Zugehörigkeit zu diesem. Berufen werden zwar alle Menschen,¹⁵ tatsächlich gehören ihm diese deshalb jedoch noch nicht an. Selbst unter den ihm Angehörenden soll es Abstufungen geben. Aus diesem Grunde wird nicht nur von Glau-

14 Dogmatik III, 740 ff.

benden und Nichtglaubenden gesprochen. Innerhalb der Glaubenden werden überdies zwei Gruppen unterschieden: die im Sinne der römisch-katholischen Kirche und die übrigen an Christus Glaubenden.

Wie die anschließenden Entfaltungen dieses Dispositionsschemas jedem Zweifel entheben, kennt die Kirchenkonstitution nur getaufte Glaubende. Die im Sinne der römisch-katholischen Kirche Glaubenden »werden der Kirche voll inkorporiert«. ¹⁶ Da die Taufe noch nicht die volle kirchliche Gemeinschaft schenkt, ist die Unterscheidung von Glaubenden und Nichtglaubenden um die nur unter Glaubenden mögliche von Nur-Getauften und solchen Glaubenden zu erweitern, die sich des allein in der römisch-katholischen Kirche gegebenen Zugangs zu allen Heilmitteln und zu allen Heilswahrheiten erfreuen. Mit anderen Worten: Wenn die Taufe schon nicht die Fülle des Heils zu schenken vermag, dann erst recht nicht der Glaube allein. Wenigstens indirekt ist damit die Konzeption von der Rechtfertigung allein aus Glaube als unzureichend qualifiziert. ¹⁷

Das Ökumenismusdekret verdeutlicht diese Unterscheidungen der Kirchenkonstitution einmal mit Behauptung einer Rechtfertigung *ex fide in baptis- mate* und zweitens mit der Feststellung, daß der an Christus Glaubende und in der rechten Weise Getaufte dadurch nur in einer gewissen, wenn auch noch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche stehe. Also Rechtfertigung, jedoch nicht *sola fide*, sondern *ex fide in baptis- mate*. Wird diese Aussage richtig interpretiert, so ist die Ablehnung der reformatorischen These in der Form zwar verhalten, in der Sache jedoch offenkundig. Denn die typisch reformatorische Exklusivpartikel *sola* bei *fides* ist

15 n. 13. Das Präsenz *vocantur* weist auf das immer gegenwärtige und wirkende Sakrament Kirche hin, wie es der Anfang der Verlautbarung, d. h. die sachliche Grundlegung des Geheimnisses der Verbindung der Menschen sowohl mit Gott als auch untereinander gezeichnet hatte. Wie dieses *vocantur* ist das *diffunditur* (n. 7) zu interpretieren. Auch die pastorale Konstitution betont im Zusammenhang ihres Hinweises auf die Sakramentalität der Kirche ausdrücklich die Präsenz der Kirche in der Menschenwelt (n. 1-3).

16 n. 14, während die Kirche des II. Vaticanum die anderen getauften Christen sich »verbunden« (n. 15) sieht. Ähnlich nennt das Ökumenismusdekret (n. 4) die getauften anderen Christen *baptis- mate appositi*.

17 Daß diese Folgerung nicht zu viel den Prämissen entnimmt, ergibt die Bemerkung der Kirchenkonstitution: »In jenem Leibe (sc. der Kirche) als mystischem Leibe Christi strömt Christi Leben auf die Gläubigen über, die durch die Sakramente auf verborgene und doch wirkliche Weise dem leidenden und verherrlichten Christus geeint werden« (n. 7). Eine auch von J. Ratzinger (Konstitution 31) übernommene Anmerkung des offiziellen Textes verweist auf Thomas von Aquin (s. th. III, 65, 5 ad 1). Doch was sagt der Aquinate wirklich?

durch den präpositionalen Ausdruck *in baptisate* und der Ablativus instrumentalis *sola fide* durch den präpositionalen Ausdruck *ex fide* ersetzt, wobei zu fragen bleibt, ob dieses *ex* das der Herkunft, das der Zugehörigkeit oder das der Wesenscharakterisierung meint.

Außerdem bringt das Ökumenismuskonkordat in drei umfassenden und tiefgreifenden Aussagekomplexen das Unzulängliche der reformatorischen Rechtfertigungskonzeption indirekt zum Ausdruck. Um so weniger sollte gerade diese Abwehr übersehen werden, als sie die andere systematische Einordnung der Rechtfertigung für römisch-katholisches Glaubensdenken als in der reformatorischen Theologie bezeugt.

(a) Im Lichte der Konzeption vom sakramentalen Wesen der Kirche werden das Schisma des 11. und Reformation des 16. Jahrhunderts zu eigenwilligen und darum selbstverschuldeten Abspaltungen von dem ursprünglichen und gemeinsamen Erbe deklariert.

(b) Das Ökumenismuskonkordat führt die vom Directorium Oecumenicum I. weiter ausgezogene Unterscheidung von *communicatio in spiritualibus* und *communicatio in sacris* ein. Zweifellos gehören Glaube, Gebet, Umgang mit der Schrift usw. zu den *spiritualia*, zum an sich noch nicht sakramentalen Bereich und berühren von Wesen nicht die eigentliche Heilsfindung. Diesen Befund präzisiert das Directorium damit, daß es den traditionellen, nun aber aufgrund der ökumenischen Bewegung unter Umständen mißzuverstehenden terminus technicus *communicatio in sacris* zur *communicatio sacramentalis* umetikettiert (n. 51 und 60). Damit werden den Protestanten zwei Punkte zu bedenken gegeben: die *sacra* sind nur die Sakramente und wieder die entscheidende Funktion der Kirche als sakramentsähnliche Heilsinstitution Jesu Christi. Daß diese Schlußfolgerung dem Sachverhalt entspricht, bestätigt die Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz 1969 zu ökumenischen Fragen.¹⁸

(c) Nur in Fragen der *communicatio in sacris* bzw. der *communicatio sacramentalis* konstatieren Ökumenismuskonkordat und Directorium Oecumenicum I. auf reformatorischer Seite kirchentrennende Mankos. Allen voran fehlt das Sakrament des für die *successio apostolica* und die Fortsetzung der *missio Christi* unerläßlichen *ordo sacerdotalis*. Deshalb verfügen sie nicht über die geistliche Verbindung mit der von Wesen hierarchisch verfaßten Kirche und dem Sakrament Kirche. Ebenso wenig haben sie die ganze Wirklichkeit der Eucharistie bewahrt. Wie das Directorium ergänzt, besitzen sie auch nicht die Sakramente der Buße und Krankensalbung.

Wohin diese Zusammenstellung tendiert, gibt der Satz über die Stellung

¹⁸ Kirchlicher Anzeiger für die Erzdiözese Köln vom 1. Juli 1969.

der Protestanten zur Schrift zu erkennen. Dieser konstatiert, selbst zu der von ihnen hochgeschätzten Bibel hätten sie nicht den rechten Zugang, weil sie des Beistandes des Heiligen Geistes entbehrten (n. 21). Ein Vergleich dieses vom Papst autoritativ geänderten Textes mit dem von der großen Mehrheit der Konzilsväter beschlossenen ergibt, daß der wohl für die meisten reformatorischen Kirchen nur zu konzederende kirchenähnliche Status¹⁹ diesen von der Wirksamkeit des Heiligen Geistes ausschließen soll. Diese Aussage will die Frage offenlassen, ob alle getrennten Kirchen der Reformation Kirchen im prägnanten Sinne des NT und des dritten Artikels sind.²⁰ Sie möchte diesem die Wirksamkeit sogar des Heiligen Geistes vor allem als des in die Schrift Einführenden versagen, um auch auf diesem Wege die Tradition als die eigentliche und einzige Offenbarungsquelle zu bezeichnen.

Demnach kommt auch der Pneumatologie ausschlaggebende Bedeutung zu. Angesichts des sakramentalen Wesens der Kirche, welche allein die Fülle aller Heilmittel und aller Heilswahrheiten besitzt, angesichts der Tatsache, daß »die Kirche ihre Gewißheit über alles Geoffenbarte nicht aus der Heiligen Schrift allein schöpft« (Offenbarungskonstitution n. 9), eine nur zu naheliegende Konsequenz. In der Regel kann der einzelne Mensch nur durch die Kirche das Heil erlangen.²¹ Eine These, die im Blick auf die Prägnanz des zu unterstellenden Kirchenbegriffs wenigstens mittelbar der reformatorischen Rechtfertigungskonzeption nicht günstig ist.

Da nach dem II. Vaticanum »Einheit der Kirche« gewiß auch einen institutionell-organisatorischen, geschichtlichen und soziologischen, in ungleich höherem Maße und vor allem den geistlichen Befund der Anteilnahme an der

19 *congregatio* bzw. *communitas ecclesialis*. Schon bezeichnend, daß diese Unterscheidung im 3. Kapitel »Die vom römischen Apostolischen Stuhl getrennten Kirchen und kirchenähnlichen Gemeinschaften« und zwar eindeutig im 2. Abschnitt über die Kirchen der Reformation eingeführt wird.

20 Die Wiedergabe von *ecclesialis* = »kirchlich« in manchen römisch-katholischen Übersetzungen ist irreführend. Manche evangelische Ökumeniker wollen die Härte in »kirchenähnliche Gemeinschaft« mit der Herkunftserklärung abschwächen. Damit daß dieser stehende Ausdruck in Genf das Licht der Welt erblickte, ist nichts über seine römisch-katholische Sonderprägnanz gesagt, wie sie aus der Abgrenzung gegen die *unio ecclesiastica* erhellt.

21 Wer das Gefälle des Ökumenismusdekrets vom Anfang bis zu dieser vom Papst autoritativ geänderten Passage überschaut, kann in dieser keinen Bruch gegenüber seinen übrigen Darlegungen finden, zumal der Beginn des ersten Kapitels über die »katholischen Prinzipien des Ökumenismus« den Heiligen Geist als Prinzip der Einheit der Kirche im Einklang mit der Kirchenkonstitution und der überkommenen Theologie preist. Zur Prägnanz der *unio ecclesiastica* vgl. J. Grünewald, Materialdienst 20, 65 ff.

Fülle der Heilsgüter Jesu Christi bezeichnet, wird gefolgert werden können: Der Zusammenhang von verherrlichtem Christus und Kirche impliziert auch einen von Heiligem Geist und hierarchisch verfaßter Kirche. Diese Folgerung verdeutlicht eine analoge Ausweitung des alten Axioms *extra ecclesiam nulla salus* für den Bereich der Pneumatologie.

Von solchen Voraussetzungen her muß die das traditionelle Theologisieren um Gnade und Tugend ausrichtende aristotelisch-scholastische Qualitas- und Habitus-Spekulation unbrauchbar erscheinen, da sie einen geistlichen Individualismus und eine geistliche Innerlichkeit begründet. Ihr fehlte zu einem vertieften Theologisieren um den Heiligen Geist und zu dem hierin angesteuerten geschichtlichen und korporativen Element jeder Zugang. Für dieses Denken gab es keine *in rerum natura* existierenden Ganzheiten. Kein Wunder, daß auch nicht eine der wirklich imposanten Summen des Hochmittelalters einen Traktat über die Kirche enthält, als ob alle zwischen Gott und Mensch vermittelnde Größen im mittelalterlichen Denken wie *qualitas*, *habitus*, *potentia* usw. zunächst den Zugang zu einer überzeugenden Ekklesiologie, wie sie die Kirchenväter zur Verfügung stellten, versperrt hätten.

Ziehen wir diese Erkenntnis weiter aus, wird nicht zu übersehen sein, daß die vermittelnde Funktion der mittelalterlichen Kategorien *qualitas*, *habitus* usw. nun auf die Kirche als einer zugleich geschichtlichen, korporativen und vor allem geistlichen Größe übertragen wird. Die Fragwürdigkeit der aristotelisch-scholastischen Ontologie und Metaphysik und das neue Verständnis für geschichtliche und korporative Strukturen erlaubten dem II. Vaticanum nicht mehr wie bisher dem Tridentinum zu folgen. Nicht allein wegen seines defensiven und polemischen Charakters, worauf H. Küng und G. C. Berkouwer verweisen,²² sondern mehr noch wegen eines heute nicht mehr nachzuvollziehenden Individualismus und einer entsprechenden Innerlichkeit war das Rechtfertigungsdekret von Trient für die Väter des II. Vaticanum nicht in allen Prinzipien akzeptabel.

V

Unverkennbar hat das II. Vaticanum eine Wende zu Christus vollzogen. Doch erfüllt mit Sorge, daß die Konzilsdokumente fast durchgehend und zu pointiert von der Kirche Jesu Christi reden. Zugegeben, daß soteriologische und ekklesiologische Aspekte zumal aufgrund der Konzeption vom Sakrament Kirche und der Funktion der Einzelsakramente als objektiver Heilmittel dazu veranlaßten. Doch — so darf gefragt werden — wird das Heil hier nicht

²² Küng, Rechtfertigung 109 ff; Berkouwer, Das Konzil und die neue katholische Theologie, München 1968, 78; Schmaus, Glaube II, 568 f.

zu einseitig an das Sakrament gekoppelt und auch auf diesem Wege eine Rechtfertigung allein aus Glaube indirekt ausgeschlossen? Bisweilen scheint der Christozentrismus der Begründung einiger römisch-katholischer Sondertheologumena dienen zu sollen, z. B. der Deutung des Wesens der göttlichen Offenbarung als Paradosis, dazu noch im Zusammenhang mit der Konzeption vom sakramentalen Wesen der Kirche.

Infolge dieses Christozentrismus wird der Schöpfergott bedenklich aus einem Gnadendenken herausgenommen und im Sinne einer Naturaltheologie verstanden, das alttestamentliche Heseb-Denken und der Begriff des ins Herz geschriebenen Gesetzes, wie er bereits bei alttestamentlichen Propheten (Jer 31, 33; Jes 54, 13; vgl. Hes 36, 26f) zutage tritt, fast völlig übersehen. Auf der Linie dieses Verständnisses und dieses Übersehens wird Röm 1, 20 nur auf die kosmologische Schöpfung bezogen, während die Kirchenväter vor dem Auseinanderbrechen der drei Glaubensartikel dabei auch an das pneumatische Schöpfungshandeln im Herzen vornehmlich bei der Rechtfertigung denken. Luther folgt hier selbständig der patristischen Theologie.

Das II. Vaticanum beharrte in der traditionellen Deutung des Konnexes der drei Artikel, wie noch eine weitere entscheidende Beobachtung bestätigt. Das biblische Kerygma vom durch Glauben allein rechtfertigenden Gott und die neutestamentliche, von neueren Theologen unter Vorwürfen gegen die Scholastik wiederentdeckte Verkündigung, wonach alles durch den göttlichen Logos bzw. durch den Christus erschaffen wurde und wird, hat es in der Rechtfertigungsfrage an allerwenigsten in Einklang mit einander gebracht.

BUCHBESPRECHUNGEN

FRIEDRICH DUENSING: Gesetz als Gericht. Eine lutherische Kategorie in der Theologie von Werner Elert und Friedrich Gogarten. München: Chr. Kaiser Verlag 1970. 165 Seiten.

Die Untersuchung ist von erheblichem Interesse, knisternder Aktualität und enthält eine Reihe nachdenklicher Gesichtspunkte. Vf. billigt Elert wie Gogarten die ernsthafte Absicht zu, Lu-

thers Erbe zu wahren und dem Gerichtsgedanken in der Theologie entscheidendes Gewicht beizumessen; angesichts der Tatsache, daß die christliche Verkündigung heute kaum mehr in Erwartung eines endgültigen Gerichtes Gottes geschieht, sei dies besonders anerkennenswert.

Das Ergebnis der Untersuchung aber lautet, Elert und Gogarten haben das lutherische Erbe verraten. Elert durch die ausschließlich antithetische Verhält-