

An den Schluß gestellt sei Luthers Auslegung von Lk 11,28 »Selig sind, die Gottes Wort hören und bewahren.« Sie ist ihm zum verwunderten Lobgebet über das Hören des Wortes geraten: »Lieber Gott, du sprichst durch deinen lieben Sohn die selig, so dein Wort hören. Wieviel billiger wäre es, daß wir dich, o ewiger barmherziger Vater, ohn Unterlaß mit fröhlichem Herzen selig priesen, dir dankten und lobten, daß du dich so freundlich, ja väterlich gegen uns arme Würmlein erzeigest und mit uns von der größten und höchsten Sach, nämlich vom ewigen Leben und Seligkeit redest. Gleichwohl unterläßt du es nicht, uns freundlich zu locken durch deinen Sohn, dein Wort zu hören, da er spricht: Selig sind usw., als könntest du unseres Gehörs nicht entbehren und wir, die wir Erde und Asche sind, nicht viel tausendmal mehr deines seligen Worts bedürften. O wie unaussprechlich groß und wundersam ist deine Güte und Geduld. Wiederum ach und weh über die Undankbarkeit und Starblindheit derer, die dein Wort nicht allein nicht hören wollen, sondern es auch mutwilliglich verachten, verfolgen und lästern.«

Prof. Dr. Martin Brecht, Schreiberstr. 22, W - 4400 Münster

RECHTFERTIGUNG UND KIRCHENEINEINHEIT

Von Ulrich Kühn

An der Frage der Rechtfertigung zerbrach im 16. Jahrhundert die Einheit der abendländischen Kirche. »Auf diesem Artikel stehet alles, das wir wider den Papst, Teufel und Welt lehren und leben.«¹ Es handelt sich um den »articulus stantis et cadentis ecclesiae«, der also nicht ein beliebiger, sondern der zentrale und grundlegende Artikel kirchlicher Lehre und auch kirchlicher Einheit ist (vgl. CA VII). Das Tridentinum reagierte mit einem Paket von 33 Verurteilungen, in denen die Kirchentrennung festgeschrieben wurde.

Bereits in der Frühzeit der Reformation verband sich der Protest in Sachen Rechtfertigung allerdings mit der auch theologischen Bestreitung des päpstlichen Anspruchs in der Kirche², die zur Qualifizierung des Papstes

¹ M. Luther: Schmalkaldische Artikel, in: BSLK 416,3.

als Antichrist führte³. Die ekklesiologische Problematik fand auf katholischer Seite weniger eine definitive dogmatische, als viel eher die praktische Antwort durch den Machtanspruch Roms. Hier ist das ekklesiologische Problem erst im 19. Jahrhundert als auch theologisch-dogmatisches in den Vordergrund getreten. Es ist (zusammen mit der Frage nach Amt und Sakramenten) das dominierende Thema in der ökumenischen Besinnung des 20. Jahrhunderts, in der es eher zögerlich zu einer Behandlung auch der Rechtfertigungslehre kam.

Im folgenden befassen wir uns zunächst in zwei Abschnitten mit dem Stand des ökumenischen Dialogs zur Rechtfertigungslehre. In einem dritten Abschnitt fragen wir dann, ob und in welchem Sinne die ekklesiologischen Differenzen zwischen den Kirchen sachlich mit dem Rechtfertigungsproblem zusammenhängen.

1. Stationen des ökumenischen Dialogs über die Rechtfertigung

a) Die Rechtfertigungsfrage ist im Kontext des ökumenischen Dialogs nicht nur ein Thema der reformatorisch-katholischen Verständigung gewesen. Sie hat eine Schlüsselbedeutung auch bei der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie) gehabt. Die inner-reformatorischen kirchentrennenden Lehrgegensätze, so war die grundlegende Überzeugung, können nur in dem Maße überwunden werden, als ein gemeinsames Grundverständnis der Lehre von der Rechtfertigung formuliert werden kann, auch wenn diese selbst nicht zu den kirchentrennenden Lehren gehörte. Dies ist dann in der Leuenberger Konkordie auch geschehen. Drei Gesichtspunkte werden gemeinsam entfaltet: der christologische Grund der Rechtfertigung; Rechtfertigung als Zuspruch der Gerechtigkeit Gottes und Schaffung neuen Lebens; Rechtfertigung als Befreiung zu verantwortlichem Dienst in der Welt⁴. Auf dem Hintergrund dieser gemeinsamen Grundaussage und aufgrund gemeinsamer neuer Formulierungen in den eigentlichen Kontroversfragen der Christologie, der Abendmahlslehre und der Lehre von der Prädestination war es möglich, die damaligen kirchentrennenden Differenzen als den heutigen »Stand der Lehre dieser Kirchen« nicht mehr treffend zu bezeichnen und Kirchengemein-

² So vor allem in der Leipziger Disputation (1519).

³ Z.B. Schmalk. Artikel (s. 1), 430, 14. Der Artikel über das Papsttum erscheint hier als vierter der unmittelbar die Erlösung tangierenden und ohne Kompromiß zu vertretenden Artikel.

⁴ Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie), 1973, Zf. 9-11.

schaft als Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft sowie als Anerkennung der Ordination zu proklamieren⁵. Maßgebend für diesen Schritt war das in CA VII formulierte Verständnis von kirchlicher Einheit.

b) Der katholisch-reformatorische Dialog über die Rechtfertigung mußte demgegenüber von kirchentrennenden Verurteilungen gerade in diesem zentralen Lehrbereich ausgehen. Er fand zunächst auf der Ebene der ökumenisch orientierten Fachtheologie statt. Ein erstes aufsehenerregendes Signal war im Jahre 1957 das Buch »Rechtfertigung« von Hans Küng⁶. Küng unternahm es, die Lehre Karl Barths der neu interpretierten Lehre von Trient gegenüberzustellen und kam zu dem Ergebnis einer verblüffenden Übereinstimmung in den grundlegenden Aussagen. Eine weitere wichtige Station war der umfassende Vergleich der Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin, den Otto Hermann Pesch 1967 in seiner bekannten umfänglichen Untersuchung vorlegte⁷ – mit dem Ergebnis, daß trotz unterschiedlicher Denkansätze und Denkstrukturen (»existentielle« und »sapientiale« Theologie⁸) in der Sache eine tiefe Konvergenz festzustellen sei. Zu erwähnen sind daneben lutherische Untersuchungen zur tridentinischen Rechtfertigungslehre. Peter Brunner hat es 1949/1963 in einem wichtigen Aufsatz für möglich gehalten, die Trienter Lehre als im Kern mit evangelischem Glauben konvergierend zu interpretieren⁹. Charakteristisch ist hier etwa der Versuch, sich die Verneinung des Tridentinums, daß Christus formaliter unsere Gerechtigkeit sei (can. 10), zu eigen zu machen: hier sei nämlich die »essentielle«, ihm allein eigene Gerechtigkeit Christi gemeint, während die Frucht seines Heilswerkes selbstverständlich als Formalgrund unserer Rechtfertigung gelte¹⁰. Auch Wilfried Joest hat sich mehrfach zu diesem Thema geäußert¹¹. Er konstatiert eine berechtigte Anfrage des Tridentinums an die lutherische Rechtfertigungslehre. Sie bestehe in der Erinnerung daran, daß der Mensch ge-

⁵ Ebd. Zf. 20.26.27.33.

⁶ H. Küng: Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, Einsiedeln 1957.

⁷ O.H. Pesch: Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs, Mainz 1967.

⁸ Vgl. ders.: Existentielle und sapientiale Theologie. Hermeneutische Erwägungen zur systematisch-theologischen Konfrontation zwischen Luther und Thomas von Aquin, in: ThLZ 92, 1967, 731–742.

⁹ P. Brunner: Die Rechtfertigungslehre des Konzils von Trient (1949/1963), in: Ders.: Pro ecclesia, Bd. 2, Berlin u. Hamburg 1966, 141–169.

¹⁰ Ebd., 152f.

¹¹ W. Joest: Die tridentinische Rechtfertigungslehre, in: KuD 9, 1963, 41–69; ders.: Dogmatik Bd. 2, Göttingen 1986, 443–463.

schaffen sei »als Person, als Partner«, der Gott »gerade dadurch ehren soll, daß er als er selbst ihm antwortet...«. »Heißt es nicht der Gnade Gottes zu wenig zutrauen, wenn man sie als ein Wirken versteht, das bloß durch den Menschen hindurchgeht und hindurchwirkt, ohne ihn nun auch Subjekt eines Lebens in der Gnade sein zu lassen? Das bleiben katholische Anfragen an die evangelische Rechtfertigungslehre...«¹².

c) Der offizielle lutherisch-katholische Dialog zur Rechtfertigungsfrage kam nur zögernd in Gang. Er begann aber bereits mit der Feststellung (im Malta-Dokument von 1972), daß sich in der Rechtfertigungslehre heute »ein weitreichender Konsens« abzeichne. Denn für die katholische Seite sei die Heilsgabe Gottes an keine menschlichen Bedingungen geknüpft, während für lutherische Theologie sich das Rechtfertigungsgeschehen nicht auf die Sündenvergebung beschränke, sondern als Gerechtmachung im Sinne der Übereignung der Gottesgerechtigkeit verstanden werden müsse¹³. Der 1983 zuerst veröffentlichte amerikanische Bericht »Justification by Faith« nimmt diese Übereinstimmung auf und stellt u.a. fest, daß auf dieser christologisch-soteriologischen Grundlage Raum für eine große Spannweite unterschiedlicher Einzelinterpretationen gegeben sei, wie sie in der lutherischen Lehre einerseits, der katholischen andererseits vorliege¹⁴. Das bisher differenzierteste offizielle Dialogergebnis stellt die Studie »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« (1986)¹⁵ dar, die der ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen in Deutschland auf Bitten der 1980 vorübergehend gegründeten gemischten ökumenischen Kommission vorlegte. Diese Studie beschäftigte sich – wie ihr Titel anzeigt – gezielt mit den die Kirchen formell trennenden Lehrverwerfungen des 16. Jahrhunderts (außer mit der Rechtfertigungsfrage auch mit der Sakraments- und Amtslehre). Er kommt in der Rechtfertigungslehre zu dem Ergebnis, daß »die beiderseitigen ... Verwerfungsaussagen des 16. Jahrhunderts nicht mehr mit kirchentrennender Wirkung den Partner von heute treffen«¹⁶. Die

¹² Ebd., 449.

¹³ Bericht der Ev.-luth./Röm.-kath. Studienkommission »Das Evangelium und die Kirche« (»Malta-Bericht«), 1972, Zf. 26 (in: H. Meyer/H. J. Urban/L. Vischer (Hrsg.): Dokumente wachsender Übereinstimmung, Paderborn/Frankfurt 1983, 255).

¹⁴ Justification by Faith (Lutherans and Catholics in Dialogue VII), Minneapolis 1985; vgl. W. Pannenberg: Die Rechtfertigungslehre im ökumenischen Gespräch, in: ZThK 88 (1991), 232–246, hier: 233.

¹⁵ Lehrverurteilungen – kirchentrennend, Bd. I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, hsg. v. K. Lehmann u. W. Pannenberg, Freiburg/Göttingen 1986; Bd. II: Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung. Hsg. v. K. Lehmann, Freiburg/Göttingen 1989.

¹⁶ Ebd., Bd. I, 74.

gemeinsame ökumenische Kommission hat daraufhin die betroffenen Kirchen aufgefordert, dies auch offiziell zu bestätigen¹⁷. Dabei ist es von Interesse, daß die Formulierung dieses zusammenfassenden Ergebnisses an die entsprechenden Formulierungen der Leuenberger Konkordie erinnert, die ebenfalls auf die Wandlung der beteiligten Partner seit dem 16. Jahrhundert hinweist.

Dieses Dokument und seine Schlußfolgerungen haben nicht nur – gerade im Blick auf das Rechtfertigungskapitel – positive Reaktionen hervorgerufen. Vielmehr ist es bei der Rechtfertigungsfrage zu massiver Kritik aus den Reihen der lutherischen Theologie gekommen. Mit beidem, dem Dialogergebnis und der Kritik daran, haben wir uns im folgenden zu befassen.

2. Aspekte von Konvergenz und der Divergenz in der Rechtfertigungsfrage

a) Man wird die wesentlichen Ergebnisse der Studie über die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts zur Rechtfertigungslehre in dreierlei Hinsicht zusammenfassen können.

1. Die Gesprächsergebnisse beruhen auf einer Reihe von hermeneutischen Vorgaben¹⁸. Dazu gehören: Der christologische Grund der Rechtfertigungslehre ist die gemeinsame Basis, auf der die Differenzen zu sehen sind. Es gibt eine weithin gemeinsame Auslegung der biblischen Aussagen, insbesondere der paulinischen Rechtfertigungslehre, der gegenüber die Zuspitzungen der konfessionellen »Unterscheidungslehren« zweitrangig werden. Diese Unterscheidungslehren liegen zudem (zumindest im katholischen Bereich) in Denk- und Sprachkategorien vor, die der Übersetzung in gegenwärtiges Verstehen bedürfen. Außerdem sind die jeweiligen Ausformulierungen der Rechtfertigungslehre auf dem Hintergrund unterschiedlicher geistlicher Vorgänge zu lesen. Die reformatorische Rechtfertigungslehre ist orientiert am Vorgang von Sündenbekenntnis und Vergebung (speziell in der Beichte) als einem sich im Christenleben ständig wiederholenden Geschehen, von dem her die Rechtfertigung als je totales ungeteiltes Ereignis erscheint. Die katholische Lehre beschreibt indessen de facto den »Weg zur Taufe und den Lebensvollzug aus der Taufe bis zum Endgericht«¹⁹ (der Vorgang der Rechtfertigung wird mit dem Taufvorgang gleichgesetzt), weshalb hier z.B. Fragen der Vorbereitung sowie der Bedingungen und der Struktur des neuen Lebens eine ganz andere Rolle spielen.

¹⁷ Ebd., 195 (Schlußbericht der Ökumenischen Kommission).

¹⁸ Vgl. zum Folgenden: ebd., 43ff.

¹⁹ Ebd., 46.

2. Das Dokument sieht es weder als möglich noch als nötig an, zu einem vollen Konsens in der Rechtfertigungslehre zu kommen. Die Unterschiede bleiben als Unterschiede bestehen, sie können aber aufgrund jener hermeneutischen Einsichten als solche verstanden werden, die auf einem letztlich gemeinsamen Fundament (dem Glauben an Christus als alleinigen Erlöser²⁰) beruhen und von daher unterschiedliche, aber jeweils legitime »Anliegen« zum Ausdruck bringen. Diese Anliegen, die hinter den gegensätzlichen Formulierungen des 16. Jahrhundert stehen, müssen dann als »komplementäre« Weisen der Entfaltung des einen Heilsglaubens angesehen werden²¹. Das reformatorische Anliegen: die im Glauben erfahrene rettende Barmherzigkeit Gottes nicht an menschliche Bedingungen zu knüpfen, muß also mit dem katholischen Anliegen: den Ernst der Erneuerung und des ethischen Lebens nicht zu vernachlässigen, zusammengesehen werden. Von daher versteht sich die zentrale inhaltliche Formulierung des Rechtfertigungskapitels als eine solche, die die Spannung benennt und dabei doch die Gemeinsamkeit des Christusglaubens voraussetzt: »Niemand kann diejenigen verurteilen und des Abfalls vom christlichen Glauben anklagen, die in der Erfahrung des Elends der Sünde, ihrer Widerwilligkeit gegen Gott, ihres Mangels an Liebe zu Gott und dem Nächsten im Glauben allein auf den rettenden Gott vertrauen und in ihrem Leben diesem Glauben zu entsprechen suchen... Niemand kann aber auch diejenigen verurteilen und des Abfalls vom christlichen Glauben anklagen, die, tief durchdrungen von der grenzenlosen Macht Gottes, auch im Rechtfertigungsgeschehen vor allem die Ehre Gottes und den Sieg seines gnädigen Handelns am Menschen herausstellen und das Versagen und die Halbherzigkeit des Menschen diesem gnädigen Handeln gegenüber im strengen Sinne für zweitrangig halten«²².

3. Die Durchführung dieser Grundthese erfolgt an den zentralen Kontroverspunkten des 16. Jahrhunderts und den wichtigsten diesbezüglichen Verwerfungen²³. Es wird dabei gezeigt, daß Aufklärung von Mißverständnissen, Einsicht in die unterschiedliche Begrifflichkeit, aber z.B. auch neue gemeinsame Einsichten in das biblische Zeugnis eine konvergierende Interpretation der gegensätzlichen Positionen des 16. Jahrhunderts erlauben, ja erforderlich machen. Dies geschieht im Blick auf das Sündenverständnis, im Blick auf die Mitwirkung des Menschen bei der Rechtfertigung, das

²⁰ Etwa im Sinne des Malta-Berichts.

²¹ Lehrverurteilungen, Bd. I, 46.

²² Ebd., 46f.

²³ Die Studie behandelt nicht alle Verwerfungsaussagen, was ihr von der Kritik vorgehalten wird.

»extra nos« der Rechtfertigungsgabe, den Glauben, die Gewißheit und das Problem des Verdienstes²⁴. Man ist sich bewußt, daß insbesondere beim reformatorischen »extra nos« des Heils, beim reformatorischen Glaubensbegriff sowie in der Verdienstfrage nicht mehr zu verrechnende Differenzen bestehen bleiben. Sie bilden aber keinen kirchentrennenden Gegensatz mehr, weil sie Ausdruck des sie jeweils tragenden legitimen Grundanliegens sind. Es sind – so lautet das Fazit – »keine Entscheidungsfragen von der Art, daß mit ihrer Beantwortung über wahre und falsche Kirche entschieden wäre, mit anderen Worten: daß mit ihnen ›die Kirche steht und fällt‹. Wohl aber sind sie ernst zu nehmende theologische Aufgaben, die weiterverfolgt werden müssen, auch im legitimen theologischen Streit – *innerhalb* der einen Kirche, die an ihnen nicht zerbrechen muß«²⁵.

b) Genau dieses Fazit aber wird von einigen Kritikern aus dem Bereich lutherischer Theologie vehement bestritten und durch eine minutiöse Einzelanalyse des Dokuments untermauert. Es handelt sich insbesondere um die Schrift von Jörg Baur »Einig in Sachen Rechtfertigung?« (1989) und um das Gutachten der Göttinger Theologischen Fakultät, an dem Baur mitgearbeitet hat und das unter dem Titel »Überholte Verurteilungen?« 1991 im Druck erschien²⁶. In diesen sehr scharfen Gegenreaktionen spitzt sich ein Konflikt zu, der sich bereits in einigen kritischen Stimmen zum Limadokument von 1982 anbahnte. In ihm zeigt sich so etwas wie ein grundsätzlicher protestantischer Vorbehalt gegen den Versuch, auf dem Wege der Neuinterpretation der jeweiligen Traditionen zur Formulierung grundlegender Gemeinsamkeiten zu kommen, auf deren Hintergrund die unterschiedlichen Traditionen dann ihre kirchentrennende Bedeutung verlieren. Sowohl im Bereich der Abendmahlslehre wie in der Amtsproblematik ist den entsprechenden ökumenischen Versuchen vorgeworfen worden, sie gäben das reformatorische Proprium preis²⁷. Derselbe Vorwurf wird nun auch den Ergebnissen der Studie zu den Lehrverurteilungen und insbesondere dem Kapitel über die Rechtfertigung gemacht.

Der Kritik unterliegen sowohl die hermeneutischen Voraussetzungen wie die sachlichen Ergebnisse, zu denen die Studie kommt. So hält das Göttinger Gutachten den Weg, durch Rückgriff auf die jeweiligen »Anliegen« die Gegensätze als »komplementär« zu erweisen, angesichts der tie-

²⁴ Ebd., 48–74.

²⁵ Ebd., 75.

²⁶ J. Baur: Einig in Sachen Rechtfertigung? Tübingen 1989; Überholte Verurteilungen? Hsg. v. D. Lange, Göttingen 1991.

²⁷ Vgl. die kritischen Beiträge von E. Herms, R. Slenczka u. E. Volk in KuD 31/1985 und 32/1986.

fen Sachdifferenzen, die keineswegs auf Mißverständnissen beruht hätten, für unzulässig²⁸. Der Rückgriff auf die Aussagen des Neuen Testaments als gemeinsamer und heute auch gemeinsam verstandener Grundlage sei – so Jörg Baur – in dem Maße unzureichend, als dabei die weitergehenden »geistlichen Erfahrungen«, wie sie in der Reformation zu maßgeblichen Zuspitzungen bei der Auslegung der paulinischen Rechtfertigungslehre geführt haben, nicht mit eingeholt werden²⁹. Von den Dialogpartnern seien die bestehenden Differenzen nivelliert worden, die Mehrzahl der 33 Trienter Canones basiere keineswegs auf einem sachlichen Mißverständnis.

Wenn ich recht sehe, wird der eigentliche, nach wie vor unüberwundene (und im Dokument infolgedessen vermeintlich verschleierte) Differenzpunkt in dem gesucht, was Baur die »Konstitution« des Christen nennt³⁰. »Es besteht ein Unterschied in der Wurzel. Hier und dort werden Gott und der Christ anders bestimmt«³¹. Reformatorisch gesehen bestehe nämlich das Christsein darin, daß der Christ von sich weggerufen ist zur ihm zugesprochenen fremden Gerechtigkeit Christi, in der allein er zu sich selbst kommt³². Demgegenüber werde der Christ im katholischen Verständnis (und im Grunde nun auch in dem Dokument »Lehrverurteilungen«) als »neu ausgestatteter Täter« verstanden³³, als »partnerschaftliches« und Gott gegenüber »selbsttätiges« Subjekt im Sinne einer letztlich »gesetzhaften Wirklichkeitserfahrung«³⁴. Dies dokumentiere sich in allen Stationen der tridentinischen Rechtfertigungslehre: bei der Vorbereitung auf die Rechtfertigung, wo der freie Wille nicht ausgeschaltet sei; bei der Bestimmung der Formalursache der Rechtfertigung, die gerade nicht Christus, sondern die dem Menschen mitgeteilte Gnade sei; bei der Rolle des Glaubens, der zu seiner Ergänzung die caritas bei sich habe; beim ewigen Gericht, wo die Verdienste die entscheidende Rolle spielen³⁵. Und es wirke sich dann auch etwa in einem Verständnis des Abendmahls aus, demzufolge das »anamnetische Bewußtsein« der Kirche konstitutiv für die Selbstvergegenwärtigung Christi sei³⁶. Überall sei im Grunde die »schöpferische

²⁸ Überholte Verurteilungen (s. 26), 35f.

²⁹ J. Baur (s. 26), 19.

³⁰ Ebd., 62 u.ö.

³¹ Ebd., 109.

³² Ebd., 30.

³³ Ebd., 18.

³⁴ Ebd., 31. Der dialogische Personalismus ist für Baur eine Vorform von Semipelagianismus (65).

³⁵ Vgl. überholte Verurteilungen? (s. 26), bes. 38–51.

³⁶ Vgl. J. Baur (s. 26), 94, mit offensichtlichem Seitenblick auf die ökumenischen Dokumente zur Eucharistie.

Alleinwirksamkeit Gottes.«³⁷ geleugnet und werde die Dialektik zwischen verurteilendem Gesetz und befreiendem Evangelium als der alleinigen Tat Gottes überspielt, werde also der Mensch in illegitimer Weise Gott eigenständig gegenübergestellt. Dieser eigentliche tiefste Differenzpunkt, der ein christliches von einem nicht mehr christlichen Heilsverständnis trenne, lasse sich durch hermeneutische Operationen nicht aus der Welt schaffen, er stehe nach wie vor zwischen den Kirchen und führe zur unausweichlichen Forderung an die katholische Seite, sich feierlich von den Festlegungen des Tridentinums zu distanzieren³⁸.

c) Wie ist diese Auseinandersetzung zu beurteilen, die noch in vollem Gange ist³⁹? Wir halten uns jetzt nicht bei Einzelheiten auf, wo man den Kritikern durchaus hier und da zustimmen kann⁴⁰. Vielmehr müssen vier Gesichtspunkte bedacht werden.

1) Mit der These von Gottes Alleinwirksamkeit in der Rechtfertigung, die ein personales Gegenüber von Gott und Mensch und des Menschen freie Mitwirkung unter der neuschaffenden Gnade ablehnt, gerät die erwähnte Kritik in eine erhebliche ökumenische Isolierung. Nicht nur die römisch-katholische Lehre, sondern auch die orthodoxe Auffassung von der Theosis ist de facto von der Kritik betroffen. Karl Barth⁴¹ und selbst so prononcierte Vertreter lutherischer Theologie wie P. Brunner und W. Joest (zu schweigen von den Mitarbeitern an der Studie) fallen unter die Kritik. Gewiß: Wenn die Wahrheit es verlangt, darf man sich von Zahlenverhältnissen nicht beeindrucken lassen.

2) Sind wir uns eigentlich noch darin einig, daß das neutestamentliche Zeugnis – und nicht bestimmte konfessionelle »Zuspitzungen« – das Kriterium für ökumenische Verständigung ist? Wenn neben der (heute von den Gesprächspartnern in gleicher Weise verstandenen) paulinischen Rechtfertigungslehre Spitzenformulierungen lutherischer Theologie als Kriterium gelten sollen, wird die »Geschäftsgrundlage« des ökumenischen Dialogs überhaupt in Frage gestellt. Aber vielleicht muß auch das um der Wahrheit willen in Kauf genommen werden?

³⁷ Ebd., 53.

³⁸ Ebd., 27.

³⁹ Vgl. etwa: H. Schütte (Hsg.): Einig in der Lehre von der Rechtfertigung, Paderborn 1990; U. Kühn/O.H. Pesch: Rechtfertigung im Disput, Tübingen 1991.

⁴⁰ Vgl. z.B. die Hinweise bei H.G. Pöhlmann: Trennt die Rechtfertigungslehre wirklich noch die Konfessionen?, in: ZevKR 35, 1990, 133–155. Hier: 134–136.

⁴¹ J. Baur spricht (s. 26), 31 im Blick auf die von uns zitierten Sätze aus Lehrverurteilungen I, 46f., von einem »barthianisierenden Konterfei«.

3) Es ist indessen zu bestreiten, daß das Anliegen der Subjekthaftigkeit des Menschen im Geschehen des Christusheils, wie es die katholische Lehre (wenn auch in vielfach mißverständlichen Ausdrücken) vertritt, nicht christlich sei. Daß die lutherische Tradition hier zu warnenden Aussagen gekommen ist, ist aus der Gesprächslage des 16. Jahrhunderts verständlich. Im Neuen Testament wird indessen ganz selbstverständlich die personhafte Freiheit des Menschen im Heilsprozeß in Anspruch genommen (sogar bei Paulus: Schaffet, daß ihr selig werdet, Phil 2 12: sodann und stärker in anderen Schriften, z.B. bei Jesu Bußruf Mk 1, 15, oder im Anschluß an die Pfingstpredigt des Petrus, Apg 2, 37–40). Gerade das katholische Anliegen (den Weg des Menschen zur Taufe und von der Taufe her theologisch zu beschreiben) dürfte sich besonders deutlich auf Ansätze des NT zurückführen lassen. Zugleich wäre diese Linie um der gegenwärtigen Verkündigung willen besonders wichtig. Das lutherische Anliegen des getrösteten Gewissens ist speziell von der geistlichen Situation des 16. Jahrhunderts her verstehbar und wird natürlich auch heute vielfach ein entscheidendes Anliegen sein.

4) Die beiden Traditionen stützen sich aber auch selbst wechselseitig in ihren Anliegen. Der Glaube ist nach Luther eben auch Erfüllung des 1. Gebotes, also gehorsame Antwort des Menschen auf Gottes Bundesangebot und in diesem Sinne Tat des Menschen⁴². Und in der katholischen Tradition meint ausgerechnet die vielgeschmähte »caritas«, die zum Glauben im Heilsvorgang hinzutritt, die totale und selbstvergessene Auslieferung des Menschen an Gott als an den ganz anderen, in dem allein der Mensch zu sich selbst (nämlich zu seinem finis) kommt⁴³. Tatsächlich wäre also gerade die als trennend empfundene Frage der »Konstitution des Christen« der Punkt, an dem sich der Vorschlag der Lehrverurteilungsstudie bewähren dürfte.

3. Rechtfertigung und Kirche

Durch die zureichende Klärung der Rechtfertigungsfrage (und der anderen Kontroversfragen aus dem 16. Jahrhundert) ist der Weg zur Einheit der Kirche freilich noch nicht offen. Das 19. Jahrhundert hat neue Hindernisse in den Weg gelegt, die im Bereich der Ekklesiologie liegen. Mit Recht macht das Göttinger Gutachen auf die Rechtsstruktur bereits der Verwerfungs-

⁴² Vgl. die Auslegung des 1. Gebotes im Großen Katechismus (1529).

⁴³ So z.B. die Ausführungen zur caritas als Freundschaft zu Gott bei Thomas v. A.: S. th. 2 II q. 23, a. 1 u. 6.

aussagen des Tridentinums aufmerksam, die implizit ekklesiologische Fragen aufwirft⁴⁴. Luther selbst war ja seinerseits schon sehr früh auf die spezifisch ekklesiologische Dimension des damaligen theologischen Konflikts gestoßen.

Die ekklesiologischen Probleme liegen nur z.T. in der Dogmatik. Vielmehr wird 1870 dogmatisch die oberste Jurisdiktion des Papstes und in diesem Rahmen seine Unfehlbarkeit in Lehrfragen, sofern er *ex cathedra* spricht, festgeschrieben. Dies ist zwar im II. Vaticanum durch die Lehre vom Kollegium der Bischöfe theologisch und auch praktisch ergänzt worden, aber die ekklesiologische Schwierigkeit ist jedenfalls für das evangelisch-katholische Verhältnis nicht gemildert.

Kommt diese ekklesiologische Dimension zur Rechtfertigung als etwas Neues hinzu? Oder wirkt sich hier der Unterschied im Rechtfertigungsverständnis selbst aus? Man wird wohl letzteres sagen müssen. Indem nämlich (1) einem kirchlichen Leitungsorgan unter bestimmten Umständen Irrtumslosigkeit von vornherein zugesprochen wird, wird damit *de facto* behauptet, daß an dieser Stelle die prinzipielle Irrtumsfähigkeit von Menschen ausgeschaltet ist. In diesen vorher festgeschriebenen Bereichen *kann* es keinen Irrtum und damit also keine diesbezügliche Sünde geben. Das »*simul iustus ac peccator*«, das man annäherungsweise im II. Vaticanum auch für die Kirche auszusagen wagte⁴⁵, ist hier plötzlich wieder suspendiert. Und ferner (2): wenn überhaupt eine jurisdiktionelle Ordnung für die Kirche und ihre Einheit dogmatisch festgeschrieben wird, dann ist das »*satis est*« von CA VII tangiert und damit das Genügen des Rechtfertigungsgeschehens für das Kirchesein von Kirche und auch für ihre Einheit. In diesem doppelten Sinne also ragt die ekklesiologische Differenz in die Rechtfertigungsfrage hinein bzw. weitet sich das Rechtfertigungsproblem ekklesiologisch aus.

Ist also doch eine bleibende Grunddifferenz im Rechtfertigungsverständnis zu konstatieren? Insofern ganz sicher, als das reformatorische Grundanliegen der Rechtfertigungslehre, das ja im »*simul iustus ac peccator*« eine spezifische Verdichtung erfährt, gegenüber ekklesiologischem »Triumphalismus« von vornherein kritischer macht, während das katholische Grundanliegen solche Gefahren nicht in gleichem Maße abwehrt. Dennoch weiß natürlich auch die katholische Rechtfertigungslehre – und noch mehr die katholische Frömmigkeit – um die bleibende Wirklichkeit der Sünde, die es an und für sich verbietet, bestimmte rechtlich fixierte Orte

⁴⁴ Überholte Lehrverurteilungen? (s. 26), 23f.

⁴⁵ *Lumen genitium*, n. 8.

von vornherein davon auszunehmen oder ein für allemal bestimmte unrevidierbare Rechtsstrukturen festzuschreiben. Insofern ist in der Ekklesio-
logie doch noch ein zusätzliches Gefälle wirksam. Aber dieses Gefälle ist
nicht zureichend gebremst worden durch die Rechtfertigungslehre, wenn
diese auch (selbst nach ihrem katholischen Verständnis) genügend kriti-
sches Potential dafür in sich birgt.

In jedem Falle bedarf die von uns positiv beurteilte Entwicklung des öku-
menischen Gesprächs über die Rechtfertigung der gewissermaßen ekkle-
siologischen Entsprechung, damit der Weg zur Einheit der Kirche frei wird,
die Christus von seinem Vater erbeten hat. Daß es zu jenen Konvergenzen
in der Rechtfertigungslehre gekommen ist, ist indessen ein nicht zu unter-
schätzender Schritt auf dem Wege zu dieser Einheit.

Prof. Dr. Ulrich Kühn, Denkmalsblick 17, O – 7030 Leipzig

»DER CHRISTLICHE FÜRST«

Wie dachte Luther über das Verhältnis von Staat und Kirche?

Von Rudolf Mau

Das Thema »Der christliche Fürst« war während der gesamten Zeit des
Mittelalters, aber auch noch in der Neuzeit bis in unser Jahrhundert hin-
ein, eine Frage von größter Bedeutung: Es ging darum, *wie* die gekrönten
Häupter des Staates den christlichen Glauben und die Stellung der Kirche
verstanden und *wie* sie ihre Aufgabe als »christliche Fürsten« sahen und
wahrnahmen. Die ganze bewegte Geschichte des Mittelalters, die Ent-
scheidungen der Reformationszeit, die konfessionelle Spaltung Europas,
die mit ihr zusammenhängenden politischen und kulturellen Entwicklun-
gen der Neuzeit waren in ganz erheblichem Maße dadurch bedingt, welche
spezifischen Inhalte und Traditionen sich im Begriff des »christlichen Für-
sten« (bis hin zur Selbsttitulierung des absolutistischen Herrschers als »al-
lerchristlichstem König«) verdichteten.

Aus der Sicht des modernen Verfassungsstaates mit dem Primat von
Grundrechten und Freiheitsrechten jedes einzelnen begegnet die Frage
nach dem Verhältnis von Staat und Kirche vorrangig in einer ganz anderen