

## Vortrag Rechtfertigungslehre

(nach Einsichten von Peter Knauer SJ)

In der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre vom 31. Oktober 1999 heißt es ab Nr. 15 :

*„Rechtfertigung bedeutet, daß Christus selbst unsere Gerechtigkeit ist, derer wir nach dem Willen des Vaters durch den Heiligen Geist teilhaftig werden. Gemeinsam bekennen wir: Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht aufgrund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt und aufruft zu guten Werken.*

*(16) Alle Menschen sind von Gott zum Heil in Christus berufen. Allein durch Christus werden wir gerechtfertigt, indem wir im Glauben dieses Heil empfangen. Der Glaube selbst ist wiederum Geschenk Gottes durch den Heiligen Geist, der im Wort und in den Sakramenten in der Gemeinschaft der Gläubigen wirkt und zugleich die Gläubigen zu jener Erneuerung ihres Lebens führt, die Gott im ewigen Leben vollendet.“*

In der ersten Antwort der Glaubenskongregation der Katholischen Kirche vom 25. Juni 1998 auf die damals noch nicht angenommene „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ hieß es, die Positionen seien in einigen Punkten noch „unterschiedlich“. Im der Bedeutung nach wichtigsten Punkt gehe es um das „Sünder und Gerechter zugleich“:

*„Die größten Schwierigkeiten, um von einem vollständigen Konsens über das Thema Rechtfertigung zwischen den beiden Seiten sprechen zu können, finden sich in dem Paragraph 4.4 ‚Das Sündersein des Gerechtfertigten‘ (Nr. 28–30). Selbst unter Berücksichtigung der in sich legitimen Unterschiede, die von unterschiedlichen theologischen Zugangswegen zur Gegebenheit des Glaubens herrühren, löst vom katholischen Standpunkt her schon allein die Überschrift Erstaunen aus.“*

Diese Formulierung in der katholischen Antwort ist selbst erstaunlich. Denn was könnte es dann bedeuten, wenn man in einem so katholisch alltäglichem Gebet wie dem „Gegrüßet seist du, Maria“ betet: „Bitte für uns Sünder“? Bereits im Vaterunser beten wir täglich „Vergib uns unsere Schuld.“ Sind wir vielleicht nur noch manchmal Sünder? Warum wird dann allen dieses Gebet empfohlen?

Als ein zweiter wichtiger Punkt wurde in der katholischen Antwort auch moniert:

*„Während für die Lutheraner diese Lehre eine ganz einzigartige Bedeutung erlangt hat, muß, was die katholische Kirche betrifft, gemäß der Schrift und seit den Zeiten der Väter die Botschaft von der Rechtfertigung organisch in das Grundkriterium der ‚regula fidei‘ einbezogen werden, nämlich das auf Christus als Mittelpunkt ausgerichtete und in der lebendigen Kirche und ihrem sakramentalen Leben verwurzelte Bekenntnis des dreieinigen Gottes.“*

Dabei hatte es doch bereits in dem mit diesen Worten beanstandeten Entwurf der Gemeinsamen Erklärung ab Nr. 15 deutliche Formulierungen gegeben (s.o.).

Was besagen diese anderes als eben das Bekenntnis des dreieinigen Gottes, das auf Christus als Mittelpunkt ausgerichtet ist und in der lebendigen Kirche als der Gemein-

schaft der Gläubigen und ihrem sakramentalen Leben verwurzelt ist? Wie war es möglich, dass die Grundaussage des Textes von den Verfassern der katholischen Antwort so übersehen werden konnte?

In einem Votum zur Gemeinsamen Erklärung hatten noch vor deren Annahme auch evangelisch-theologische Hochschullehrerinnen und Hochschullehrer bereits im Januar 1998 festgestellt, dass dort nicht einmal ein Konsens über die Rechtfertigungslehre selbst erreicht worden sei. Es heißt dort:

*„Kein Konsens wurde erreicht über die für die lutherischen Kirchen entscheidende Einsicht, daß die Rechtfertigung alleine aus Gnaden nur dann recht verkündigt wird, wenn dabei zur Geltung kommt, daß der allein aus Gnade am Sünder handelnde Gott 1. allein durch sein Wort und durch die diesem Wort gemäß gereichten Sakramente (CA 7) den Sünder rechtfertigt und 2. der Sünder allein durch den Glauben gerecht wird. Kein Konsens wurde erreicht über die für die reformatorischen Kirchen entscheidende Einsicht, daß Glaube Heilsgewißheit ist. Kein Konsens wurde erreicht über das Sündersein des Gerechtfertigten.“*

Im „Annex“ zur „Gemeinsamen Erklärung“ wurde der Versuch gemacht, auch auf dieses Votum zu antworten. Allerdings scheint in diesem „Annex“ nichts gegenüber der „Gemeinsamen Erklärung“ tatsächlich Neues oder Weiterführendes zu stehen. Es werden eher nur dieselben Dinge noch einmal mit anderen Worten gesagt. So wurde also zunächst der „Annex“ am 11. Juni 1999 von beiden Seiten unterschrieben, und so schließlich auch die „Gemeinsame Erklärung“ selbst am 31. Oktober 1999 angenommen.

Aber was ist seitdem geschehen? Hat sich irgendetwas an der Trennung der Kirchen geändert? Woran könnte es liegen, dass dies kaum der Fall zu sein scheint? Warum bewirken die bisherigen Verständigungsdokumente so wenig? Wie kommt es, dass es auch gegenüber der Gemeinsamen Erklärung selbst offenbar dabei bleibt, dass man sie unterschiedlich versteht? Wird sie überhaupt verstanden?

Die „Gemeinsame Erklärung“ legt gewiss die Rechtfertigungslehre zutreffend dar und belegt sie mit vielen Zitaten aus der Schrift und aus den jeweiligen Bekenntnisdokumenten. Nach den 21 Fußnoten werden eigens die „Quellen zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ angeführt, die mehr als ein Drittel des Gesamttextes ausmachen. Dennoch gewinnt man den Eindruck, dass die Erklärung nicht nach den Sachgründen für die Rechtfertigungslehre gefragt hat. Sie beschränkt sich auf die Behauptung der Rechtfertigungslehre und auf deren Belege aus der Heiligen Schrift und der Überlieferung beider Konfessionen.

Warum werden wir allein durch Gnade und allein durch Glauben gerechtfertigt? Woran liegt das Unvermögen des Menschen in bezug auf die Rechtfertigung? Ist es nur in seiner vorangehenden Sünde begründet? Könnte man sich nicht auch sehr schön vorstellen, dass die Rechtfertigung an Bedingungen geknüpft würde, die der Mensch von seiner Seite aus zu erfüllen hätte? Ließen sich nicht auch solche Vorstellungen etwa damit begründen, dass Gott die Eigenverantwortlichkeit des Menschen nicht nur – wie man oft sagt – „respektiere“, sondern ausdrücklich fördern wolle? Auch eine solche Aussage würde fromm und klug klingen und wäre doch nicht mit der Rechtfertigungslehre vereinbar. Kann man die Rechtfertigungslehre nur rein positivistisch annehmen, weil sie in der Schrift begründet ist, oder lässt sie sich wirklich verstehen?

Die Frage nach Sachgründen der Rechtfertigungslehre läuft keineswegs auf die Forderung hinaus, Glaubensaussagen aus Vernunftansichten abzuleiten. Gewiss kann nichts geglaubt werden, was einer ihre Autonomie währenden Vernunft widerspricht. In diesem Sinn stellt die Vernunft ein Filter gegen Aberglauben dar. Es kommt ihr jedoch nicht zu, den Glauben selbst zu begründen. Vielmehr geht es in der Frage nach den Sachgründen der Rechtfertigungslehre vornehmlich darum, unter dem Vorzeichen des Glaubens selbst den notwendigen inneren Zusammenhang aller Glaubensaussagen untereinander aufzuweisen.

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass alle Glaubensaussagen immer nur die Entfaltung ein und desselben, einen und einzigen Grundgeheimnisses unserer Gemeinschaft mit Gott sind, das weder überboten noch vermindert werden kann.

Allerdings besteht dann die Haupteinsicht darin, dass Gemeinschaft mit Gott keine banal selbstverständliche Möglichkeit ist, die man bereits philosophisch postulieren könnte. Sie ist vielmehr selber das eigentliche Geheimnis des Glaubens, das uns verkündet werden muss und dessen Wahrheit allein im Glauben selbst als dem Erfülltsein vom Heiligen Geist zugänglich ist.

Im Mainstream der Theologie geht man davon aus, dass Gott, wenn er als der Schöpfer allmächtig ist, selbstverständlich jederzeit in den Lauf der Welt eingreifen könne. Selbstverständlich kann er sich dann auch offenbaren. Er kann sich den Menschen zuwenden und ihnen seine Gnade schenken. Gott kann „sich selbst erschließen“. In alledem scheint für die meisten Theologen überhaupt kein Problem zu liegen. Im Gegenteil, diese Möglichkeit in Frage zu stellen, hieße ja, Gott Grenzen setzen zu wollen. Gott hat doch sein Volk aus Ägypten herausgeführt und sich überhaupt auf vielfältige Weise immer wieder zu erkennen gegeben. Schwierig wird es allenfalls dann, wenn von den christlichen Besonderheiten der Dreifaltigkeit Gottes und gar einer Menschwerdung Gottes die Rede sein soll. Aber hier handelt es sich ja um Glaubensgeheimnisse, die – so sagt man dann gerne – ohnehin „kein menschlicher Verstand zu ergründen vermag“.

Nun behauptet die christliche Botschaft selbst, dass Gott nicht unter unsere menschlichen Begriffe falle. Bereits hiermit entsteht die Frage, wie man dann überhaupt von ihm reden kann. Und wie kann Gott ein Beweisgegenstand sein, wenn es gar keine Welt und Gott übergreifenden Denkprinzipien gibt? Darauf antwortet man häufig, dass man auch die Existenz Gottes eben nur im Glauben erkennen könne. Ohne auf solche Grundfragen einzugehen, wird es nicht einmal möglich sein, die eigentlich unterscheidende „evangelisch-katholische Differenz“, die vielbeschworene „Grunddifferenz“, überhaupt in den Blick zu bekommen.

Die „Gemeinsame Erklärung“ lässt aber solche Fragen ganz außerhalb ihrer Betrachtung. Die „Gemeinsame Erklärung“ beruft sich auf viele andere, frühere Verständigungsdokumente; aber auch in diesen anderen Dokumenten sind diese grundlegenden Fragen nie behandelt worden. So bleibt die „Gemeinsame Erklärung“ völlig im Rahmen der problemlosen Weise, wie die Christenheit von Gott zu reden pflegt. Diese Weise von Gott zu reden hat für Außenstehende längst die Grenze zur Unverständlichkeit und Belanglosigkeit überschritten. Man formuliert die Rechtfertigungslehre korrekt, aber macht keinen Versuch, sie auch mit Sachgründen verständlich zu machen.

Nach der christlichen Botschaft ist Gott als der auszusagen, „der in unzugänglichem Licht wohnt, den kein Mensch gesehen hat noch je zu sehen vermag“ (1 Tim 6, 16). Gott

ist kein Gegenstand menschlicher Erfahrung. Er fällt nicht „unter“ unsere Begriffe. Wie kann man ihn trotzdem erkennen und sogar von ihm reden? Man tut gut daran, über diese Frage nicht zu spekulieren, sondern zunächst die christliche Botschaft selber zu befragen, wie sie das Wort „Gott“ verstanden wissen will.

Wie führt die christliche Botschaft selber das Wort „Gott“ ein? Sie antwortet auf diese Frage durch den Hinweis darauf, dass wir Gottes Schöpfung seien. So jedenfalls identifiziert das Glaubensbekenntnis die Bedeutung des Wortes „Gott“. Wir glauben an den Gott, welcher der Schöpfer der Welt ist. Der Gott, von dem wir im Glauben sagen, dass wir mit ihm Gemeinschaft haben, wird zunächst als der benannt, ohne den nichts anderes existiere. Aber wir wissen nicht zuerst, wer Gott ist, um dann zu sagen, er habe die Welt geschaffen. Vielmehr besteht die einzig sinnvolle Weise, von Gott zu reden, in der grundlegenden Aussage, dass alles, was überhaupt existiert, im Bezogensein auf ihn aufgeht. Gott ist, „ohne den nichts ist“.

Diese Lehre von der Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott impliziert, dass auch unsere freiesten Handlungen völlig darin aufgehen, ohne Gott gar nicht sein zu können. Es verhält sich also nicht so, dass wir innerhalb einer nur allgemeinen Abhängigkeit von Gott für unsere einzelnen Handlungen unabhängig von Gott wären. Dennoch bleibt jeder Determinismus von vornherein ausgeschlossen, weil einer Deduktion irgendeines weltlichen Geschehens von Gott her jede ontologische Grundlage abgeht. Es gibt keine Relation Gottes auf die Welt, die an der Welt ablesbar wäre oder aus der man irgendetwas über die Welt herleiten könnte.

In den Glaubensaussagen geht es nun um unsere Gemeinschaft mit Gott. Aber wie soll eine solche ausgesagt werden können, wenn die Relation der Welt auf Gott einseitig bleibt? Eine solche einseitige Relation ist nicht eine Art halber Gemeinschaft mit Gott, sondern überhaupt noch keine Gemeinschaft mit Gott. Von Gemeinschaft mit Gott kann man erst dann sprechen, wenn auch eine Relation Gottes auf die Welt besteht.

Die Luther zugeschriebene Frage „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“ und damit wohl auch die gesamte Rechtfertigungslehre wird nur verständlich auf dem Hintergrund der Anerkennung der einseitigen Relation des Geschaffenen auf Gott. Diese bedeutet nämlich den Verstehensgrund dafür, dass keine geschaffene Qualität jemals ausreichen kann, Gemeinschaft mit Gott zu begründen. Letztere Einsicht stellt geradezu den Notenschlüssel dar, um danach die christliche Botschaft selbst in ihrem Eigentlichen zu verstehen. Denn diese geht in ihrer Trinitätslehre gerade und vor allem auf die Frage ein, wie angesichts der Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott dennoch von einer Gemeinschaft mit Gott gesprochen werden kann.

Die reale Relation der Welt auf Gott mag eine noch so gefüllte Relation sein; dies ändert nichts an ihrer Einseitigkeit. Es möchte deshalb zunächst scheinen, dass Gemeinschaft mit Gott von vornherein vollkommen ausgeschlossen ist. Das Geschaffensein als solches kann jedenfalls eine Gemeinschaft mit Gott nicht begründen. Es gibt keinen größeren Einwand gegen die Rede von Wort Gottes und Gemeinschaft mit Gott als die Bedeutung des Wortes „Gott“ selber, als die Anerkennung der Transzendenz Gottes.

Gleichwohl behauptet die christliche Botschaft genau dieses Unselbstverständliche und eigentlich Unmögliche. Sie behauptet es aber nicht als eine platte Selbstverständlichkeit. Sie behauptet sehr wohl, wir hätten Gemeinschaft mit Gott. Näherhin erklärt sie aber, dass Gott uns in einer ewigen und unendlichen Liebe zugewandt sei und dies allein

durch sein Wort, das Wort der Weitergabe der christlichen Botschaft, offenbar werden und allein im Glauben als wahr erkannt werden könne.

Wie kann man überhaupt eine Beziehung Gottes auf die Welt aussagen, wenn doch die Welt nicht deren konstitutiver Terminus sein kann? Und wie kann man gar Gott zuschreiben, dass er in einem Wort zu uns spricht? Wort gibt es doch nur als zwischenmenschliche Kommunikation und auf keine andere Weise.

Wenn man die diese beiden Fragen an die christliche Botschaft stellt, antwortet sie durch ihren Inhalt. Durch ihren Inhalt macht sie ihren zunächst höchst problematischen Anspruch, „Wort Gottes“ zu sein, verständlich. Man könnte geradezu sagen, dass sich die christliche Botschaft erst dann öffnet, wenn man diese Fragen an sie stellt. Der Anspruch der christlichen Botschaft, „Wort Gottes“ zu sein, ist nicht selbstverständlich in dem Sinn, dass man ihn von selber versteht; sondern er ist nur in dem völlig anderen Sinn selbstverständlich, das allein er selber sich verstehbar machen kann.

Zuerst: Wie kann man von einer realen Beziehung Gottes auf die Welt sprechen? Nur wenn diese Beziehung selber von göttlicher Natur ist und nicht an der Welt ihr Maß hat. Sie muss im voraus zur Welt von Ewigkeit her bestehen und hat ihr Maß allein an Gott selbst. Um dies zu erläutern, behauptet die christliche Botschaft, dass Gott drei Personen in einer Natur sei. Es gibt drei Selbstpräsenzen der einen ewigen Wirklichkeit Gottes, also drei untereinander verschieden vermittelte Relationen der einen Wirklichkeit Gottes auf sich selber. Die christliche Botschaft spricht so von der Dreifaltigkeit Gottes, um auszusagen, dass die Welt in die ewige Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn aufgenommen ist, die wir den Heiligen Geist nennen. Gott hat keine andere Liebe als diese eine und ewige, deren Maß nichts Geschaffenes sein kann. Es ist ausgeschlossen, dass irgend etwas Geschaffenes konstituierend für eine Liebe Gottes sein könnte. Der konstituierende Terminus der Liebe Gottes ist Gott selbst. Die christliche Botschaft behauptet, die Welt sei in diese ewige Liebe Gottes zu Gott hineingeschaffen. Die Welt ist von vornherein „in Christus“, nämlich in die Liebe des Vaters zum Sohn hineingeschaffen. Darin besteht ihr wahres Verhältnis zu Gott, das, worum es in der Lehre von der Rechtfertigung geht.

Reformatorsche Theologie sagt hier im Anschluss an Gen 15,6 und Röm 4,3 sowie Gal 4,6, dass die Gerechtigkeit, die Gemeinschaft mit Gott, die unsere Rechtfertigung ausmacht, der Welt „angerechnet“ werde („Imputationsgerechtigkeit“). Damit ist nicht gemeint, dass Gott gleichsam nur so tut, als sei die Welt im rechten Verhältnis zu ihm, während sich an ihr selbst überhaupt nichts geändert hat. Dieser Eindruck entsteht nur aufgrund eines falschen Vorverständnisses, das von Gott und Welt wie von zwei verschiedenen Substanzen spricht, die zunächst je für sich erkannt werden können und erst danach miteinander in Beziehung treten. Aber Geschaffensein aus dem Nichts bedeutet, dass die Welt in ihrem Eigensein, also in ihrer Geschöpflichkeit als eine subsistente Relation konstituiert wird. Und diese Welt ist in eine Liebe von Gott zu Gott hineingeschaffen; Gott liebt sie nicht nach ihrem eigenen Maß, sondern nach dem unendlichen und ewigen Maß des Sohnes. Das Maß dieser Liebe bleibt von der Welt verschieden; aber es ist die Welt selbst, die in eine innergöttliche Liebe hineingeschaffen ist.

Wenn Gottes Liebe nicht ihr Maß an der Welt hat, dann bedeutet dies, dass man diese Liebe auch nicht an der Welt ablesen kann. In diesem Sinn bleibt sie an der Welt ver-

borgen. Wie können wir trotzdem von ihr erfahren? Auch auf diese zweite Frage antwortet die christliche Botschaft durch ihren Inhalt. Sie beruft sich auf die Menschwerdung des Sohnes. Der Mensch Jesus in seiner menschlichen Grundselbstpräsenz ist vom ersten Augenblick seiner Existenz an hineingeschaffen in die ewige Selbstpräsenz des Sohnes. Die Beziehung des Gottseins auf diesen Menschen ist eine Beziehung des Gottseins auf sich selbst, in die dieser Mensch aufgenommen ist. Gottsein und Menschsein bleiben „unvermischt“ und „ungetrennt“ voneinander. „Unvermischt“ bedeutet, dass Gottsein und Menschsein nicht in eins fallen, nicht miteinander identisch werden, sondern voneinander unterschieden bleiben; das eine ist nicht das andere. Sie bleiben aber zugleich „ungetrennt“ voneinander, weil sie durch die Relation einer göttlichen Selbstpräsenz miteinander verbunden sind. Das Menschsein Jesu in seiner menschlichen Grundselbstpräsenz, welche sein menschliches Selbstbewusstsein ermöglicht, ist in diejenige Relation der Selbstpräsenz Gottes, die wir den Sohn nennen, aufgenommen. Man spricht deshalb von der „hypostatischen Union“, wonach es die göttliche Person selbst ist, die das Menschsein Jesu mit dem Gottsein verbindet. Da diese Relation eine Relation göttlicher Selbstpräsenz ist, ist ihr konstituierender Terminus nicht das Menschsein Jesu, sondern das Gottsein. Deshalb kann man auch am Menschen Jesu selbst die Gottessohnschaft nicht „ablesen“, als wäre sie zum Beispiel an der Schönheit seiner Gestalt erkennbar. „Keiner der Machthaber dieser Welt hat sie erkannt; denn hätten sie die Weisheit Gottes erkannt, so hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt.“ (1 Kor 2,8) Das Verhältnis des Gottseins Jesu zu seinem Menschsein ist ähnlich wie das der göttlichen Wahrheit zu ihrer Erscheinungsweise in dem menschlichen Wort der Glaubensverkündigung. Diese Wahrheit ist nicht ablesbar an den irdischen Eigenschaften des Wortes wie Lautstärke, Wohlklang oder sprachlicher Gekontheit. Dennoch wird sie auf keine andere Weise als durch den Glauben an dieses Wort erkannt.

Der Mensch Jesus kann uns in menschlichem Wort sagen, dass wir in die Liebe des Vaters zu ihm als dem Sohn von Ewigkeit her aufgenommen sind. Die Rede von „Wort Gottes“ wird eigentlich erst aufgrund der Menschwerdung des Sohnes endgültig verstehbar. Sein menschliches Wort ist die Kundgabe göttlicher Wahrheit. Die christliche Rede von einem „Wort Gottes“ ist keine Metapher. Es ist das wirklich menschliche Wort der Weitergabe des Glaubens von Jesus her gemeint, in welchem genau das gesagt wird, was uns Gott zu sagen hat. Dieses Wort kann als wahr nur im Glauben selbst erkannt werden, der eine Erkenntnis im Heiligen Geist ist. „Niemand kann sagen, Jesus ist Herr, außer im Heiligen Geist“ (1 Kor 12,3). Der Glaube an das Wort Gottes ist das Erfülltsein vom Heiligen Geist, in dem wir rufen: „Abba, Vater.“ (Röm 8,15)

Die Luther zugeschriebene Frage „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“ hat nichts mit einem pessimistischen Weltbild oder gar damit zu tun, dass er einen strengen Vater hatte. Es geht auch nicht darum, dass in diesem Satz das „ich“ zu betonen wäre, als sei es zwar im allgemeinen problemlos möglich, einen gnädigen Gott zu bekommen, jedoch nur im eigenen, persönlichen Fall problematisch. Die Frage wird vielmehr nur verständlich, wenn man einsehen kann, dass Geschaffensein als solches eine einseitige Relation auf Gott ist. Denn dann gilt notwendig, dass keine geschaffene Qualität jemals ausreichen kann, Gemeinschaft mit Gott zu begründen. Sie kann sie nicht einmal wenigstens teilweise begründen, etwa in dem Sinn, dass zumindest einige Prozent Eigenleistung vom Geschöpf zu fordern wären. Erst jetzt wird verständlich, warum die christliche Botschaft sagt, dass Gemeinschaft mit Gott nur so möglich ist, dass wir in die Liebe des

Vaters zum Sohn aufgenommen sind.

Wir müssen sogar von vornherein in diese Liebe hineingeschaffen sein. Denn von außerhalb der Gnade her gibt es keine Möglichkeit, auch nur ein Angebot von Gnade anzunehmen. Man kann die Offenbarung der Gnade nur annehmen, wenn man von vornherein verborgen bereits in dieser Gnade steht. So wird durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes Liebe nicht größer, sondern sie wird offenbar in ihrer Unüberbietbarkeit von Anfang an. Der „Urstand“ der Welt besteht in ihrem In-Christus-Geschaffensein.

Im Folgenden soll zwischen zwei Sichtweisen unterschieden werden: innerhalb des Glaubens und außerhalb des Glaubens. Dabei ist zu beachten, dass „innerhalb des Glaubens“ auch den sogenannten „anonymen Glauben“ umfasst, der noch nicht den Namen Jesu kennt, aber in demjenigen letzten und unbedingten Vertrauen besteht, das durch Jesus seine universale Verkündbarkeit erlangt. Zum Beispiel war der Glaube Abrahams „anonymer Glaube“. Auch von ihm sagen wir Christen rückschauend: Wenn Abraham Gemeinschaft mit Gott gehabt hat, dann war er in eine Liebe Gottes zu Gott aufgenommen. Denn eine andere Möglichkeit der Gemeinschaft mit Gott gibt es nicht. Es mag viele sogenannte Atheisten oder Agnostiker geben, die nur ein völlig falsches Gottesverständnis ablehnen, etwa als sei Gott ein „höchstes Wesen“, ein „Faktor“, mit dem man Beliebiges erklären oder sanktionieren könnte. Wirklich „außerhalb des Glaubens“ lebt man in der Sicht der christlichen Botschaft nur da, wo man sich letztlich allein von der Angst um sich selber leiten lässt.

Auch innerhalb des Glaubens bleibt es dabei, dass keine geschaffene Qualität ausreicht, Gemeinschaft mit Gott zu begründen. Dies bleibt wahr, auch wenn man sich bereits in die Liebe des Vaters zum Sohn aufgenommen weiß. Von hier aus wird auch für Katholiken verständlich, in welchem Sinn der Gerechtfertigte „Sünder und Gerechter zugleich“ ist. Er bleibt auch im Glauben derjenige, der auf keine Weise aus eigener Kraft Gemeinschaft mit Gott haben kann. Abgesehen vom Glauben betrachtet bleibt er der Mensch, der von sich aus zur Gemeinschaft mit Gott unfähig ist und deshalb aus der Angst um sich und damit als Sünder lebt. Hier sieht man nur die einseitige Relation des Geschöpfes auf Gott, die noch nicht Gemeinschaft mit Gott bedeutet. Im Glauben betrachtet ist jedoch der gleiche Mensch der, dessen wahre Wirklichkeit darin besteht, in die Liebe des Vaters zum Sohn aufgenommen zu sein. Das ist der Urstand des Menschen, der durch Jesus offenbar geworden ist. Und so wird auch verständlich, warum es in der Schrift heißt: „Gott hat alle in den Ungehorsam eingeschlossen, um sich aller zu erbarmen.“ (Röm 11,32) „Von sich aus“ kann der Mensch sich nur von sich aus verstehen und versteht sich damit im Unglauben. Seine wahre Wirklichkeit besteht aber darin, dass er der von Gott geliebte Mensch ist, und als solcher ist er zu einem Glauben fähig, der das Erfülltsein vom Heiligen Geist ist (vgl. 1 Kor 12,3). Indem wir auf Gottes Liebe vertrauen, lieben wir Gott *mit* allen unseren Kräften, aber niemals *aufgrund* unserer eigenen Kräfte.

Der Satz „der Glaube allein rechtfertigt“ bedeutet dann auch nicht eine Missachtung der guten Werke, wie man katholischerseits immer wieder gemeint hat, sondern ist vielmehr geradezu eine Kampfpapare für gute Werke. Nur solche Werke, die aus der Gemeinschaft mit Gott herkommen, können in Wahrheit vor Gott gut sein. Nicht die guten Früchte bewirken, dass ein Baum gut ist, sondern nur ein guter Baum bringt gute Früchte hervor (vgl. Mt 7,17f). Deshalb ist zuerst zu fragen, wodurch denn der Baum gut sein kann.

Der Zusammenhang von Glauben und Werken ist dieser: Im Glauben geht es um eine solche Geborgenheit in der Gemeinschaft mit Gott, dass man nicht mehr aus der Angst um sich selber leben muss. Nach Hebr 2,15 ist es die mit unserer Verwundbarkeit und Vergänglichkeit mitgegebene, geradezu angeborene „Furcht vor dem Tod“, welche die Wurzel aller „Knechtschaft“, nämlich aller Tatsünden ist. Der Glaube ist jedoch eine Gewissheit, die stärker ist als diese Angst des Menschen um sich, die sonst an der Wurzel aller bösen Handlungen liegt. So gehen umgekehrt aus lebendigem Glauben mit Notwendigkeit gute Werke hervor, weil man an ihnen nicht mehr durch die Angst um sich selber gehindert wird. Die „Mitwirkung“ des Menschen mit der Gnade Gottes (vgl. 1 Kor 3,9) ist nicht auf Gott, sondern auf die Welt gerichtet; wir werden zu Werkzeugen seiner Liebe, insbesondere indem wir sein gutes Wort weitersagen.

Man kann sich daran auch klarmachen, in welchem Sinn man katholisch sagt, die Erbsünde werde getilgt, und evangelisch eher, sie werde überdeckt. Durch den Glauben verliert die Angst des Menschen um sich das letzte Wort. In diesem Sinn wird ihre Macht „getilgt“. Aber wer seinen Glauben vergisst, macht die Erfahrung, dass dann die Macht jener Angst um sich selbst wieder auflebt, die allem Bösen zugrunde liegt. In diesem Sinn wird die Erbsünde nur „überdeckt“.

Der Glaube rechtfertigt nicht als Akt des Menschen, so dass man anstatt auf den Gegenstand des Glaubens auf die eigene Gläubigkeit vertrauen könnte. Diesen von Trient abgelehnten sogenannten Fiduzialglauben hat auch Luther als Hurerei bezeichnet. Der Glaube hat vielmehr seine Gewissheit vom geglaubten Gegenstand her. Man kann im Übrigen den Glauben von vornherein nur mit dem Anspruch auf unfehlbare Gewissheit vertreten. Die Unfehlbarkeit des Glaubens liegt daran, dass eine als Glaubensaussage im Sinn der Selbstmitteilung Gottes verstehbare Aussage die Wirklichkeit, von der sie redet, in sich selbst trägt. Deshalb sind als Glaubensaussagen verstehbare Aussagen immer „aus sich“ und nicht etwa erst „aufgrund der Zustimmung der Kirche“ wahr. Die christliche Botschaft wird zwar nur im Glauben der Kirche als Wort Gottes erkannt, aber nicht durch den Glauben zum Wort Gottes gemacht. Es ist nicht möglich, als Glaubensaussagen im Sinn der Selbstmitteilung Gottes verstehbare Aussagen, die dennoch falsch wären, auch nur herzustellen. Wenn von anderen Aussagen als denen des Glaubens behauptet wird, man müsse sie glauben, werden sie als Glaubensaussagen unverständlich bleiben. Nur das wirkliche Wort Gottes lässt sich allein im Glauben als wahr verstehen; aber es wird nicht erst durch wessen Zustimmung auch immer zum Wort Gottes gemacht.

Das hier vorgelegte Verständnis von Rechtfertigung läuft sogar auch auf die Aussage hinaus, dass es „außerhalb der Kirche kein Heil gibt“. Diese traditionelle Aussage will jedoch das Heil gerade nicht auf die Christen einschränken. Sie bedeutet vielmehr, dass es kein anderes Heil gibt als das von der Kirche verkündete. In der Sicht des Glaubens gilt von allen Menschen, dass die einzige Weise der Gemeinschaft mit Gott darin besteht, in eine unendliche Liebe aufgenommen zu sein. Die christliche Botschaft vertritt die Auffassung, dass alle wahre Selbstlosigkeit und Liebe, die es in der Welt gibt, auf Gottes Gnade beruht: „Wer die Wahrheit tut, kommt zum Licht, damit offenbar wird, das seine Werke in Gott getan sind.“ (Joh 3,21) Wer liebevoll lebt und eines Tages klarer christlicher Glaubensverkündigung begegnet, erkennt rückschauend, dass er auch zuvor schon in allem Guten bereits aus dem Geist Jesu gelebt hat.

Dies ist die ganze Rechtfertigungslehre: An Jesus Christus als den Sohn Gottes glauben



bedeutet, aufgrund seines Wortes sich und die ganze Welt in die ewige Liebe des Vaters zu ihm, die der Heilige Geist ist, aufgenommen zu wissen. Alles, was wir Christen glauben, ist in diesem Satz bereits zusammengefasst. Niemand kann der Aussage dieses Satzes etwas hinzufügen oder ihr etwas wegnehmen. Alle einzelnen Glaubensausagen kommen nur als Entfaltung dieses einen und einzigen Geheimnisses unserer Gemeinschaft mit Gott als Anteilhaben am Gottesverhältnis Jesu in Betracht. In diesem Satz wird Gott als der in allem Mächtige verstanden.

Gottes Liebe zu uns ist nur trinitarisch sachgemäß aussagbar. Und sie kann allein durch die Menschwerdung des Sohnes so offenbar werden, dass sie universal verkündbar wird. Der Sohn Gottes ist Mensch geworden, um uns diese Gemeinschaft mit Gott in menschlichem Wort zu bezeugen. Sein Kreuzestod ist das Martyrium für seine Botschaft und geschieht nicht, um einen zornigen Gott zu besänftigen, sondern besteht darin, seiner Sendung durch den liebenden Gott treu zu bleiben. Gerade dadurch hat er unsere Sünden getragen, dass er der tragende Brückenpfeiler für unsere Gemeinschaft mit Gott ist, die zu erlangen keine geschöpfliche Qualität jemals ausreichen kann und die wir deshalb nicht aus uns selber haben können.

Von hier aus kann man auch verstehen, was das reformatorische „solo verbo“ bedeutet. Es geht nicht darum, sich so wörtlich wie möglich an die Heilige Schrift zu halten. Sondern wenn Gottes Liebe nicht an der Welt ihr Maß hat, dann kann sie auch nicht an der Welt abgelesen werden. Sie muss einem eigens gesagt werden. Eine Grundmaxime rechter reformatorischer Theologie lautet deshalb: Gott allein begegnet allein im Wort dem Glauben allein. Es gibt keine andere Weise, die Gnade Gottes zu erfahren, als sie gesagt zu bekommen. Viele Christen meinen, sie müssten Gottes Liebe zuvor spüren. Dem Wort allein wollen sie nicht vertrauen, weil sie Wort sofort mit „leeren Worten“ assoziieren. Die christliche Botschaft mit ihrem Anspruch, „Wort Gottes“ zu sein, will eine Bekehrung aus diesem Vorverständnis erreichen. Was als Gottes Wort erkannt werden kann, weil es sich durch seinen Inhalt angesichts der Nichtselbstverständlichkeit der Rede von „Wort Gottes“ selber verständlich macht, kann kein leeres Wort sein.

Der Glaube an diese Gemeinschaft mit Gott ist das Erfülltsein vom Heiligen Geist. Wer in diesem Sinn an Jesus glaubt, stimmt in diesem Glauben vollkommen überein mit allen, die ebenfalls im Sinn seiner ewigen Gottessohnschaft an Jesus glauben. Es handelt sich hier nicht um einen sogenannten Minimalkonsens, sondern um die Fülle des Glaubens.

Die Kirche ist definiert als das fortdauernde Geschehen der Weitergabe dieses Wortes Gottes. Niemand hat den Glauben aus sich selbst, sondern man kann ihn nur von anderen Menschen überliefert bekommen: „Der Glaube kommt vom Hören (von der gehörten Botschaft), das Hören aber vom Wort Christi“ (Röm 10,17). Darin ist sogar das die Kirche bestimmende Gegenüber von Amt und Gemeinde grundgelegt. Es muss seinen Ausdruck finden können, dass nicht nur der Glaube eines jeden Einzelnen, sondern auch der aller zusammen noch immer vom Hören kommt. Die Funktion des Amtes in der Kirche besteht genau in der Darstellung dieses Sachverhalts. Die Amtsträger sind dadurch definiert, dass sie „in persona Christi Capitis“, nämlich in der Person Christi als Haupt gegenüber dem ganzen Leib der Gemeinde handeln. Diese Struktur ist der Kirche unverlierbar. Jeder Christ gibt den Glauben in der Autorität Christi weiter; in wessen Autorität denn sonst? Aber das Besondere des Amtes besteht im Handeln gegenüber der Gemeinde als ganzer.

Auch die sonstige sakramentale Struktur der Kirche ist damit grundgelegt. Die Sakramente unterscheiden sich vom „Wort Gottes“ dadurch, dass letzteres sich an überhaupt alle Menschen richtet und deshalb auch außerhalb der Gemeinschaft der Kirche zu verkünden ist. Dagegen werden Sakramente nur innerhalb der Kirche oder zur Aufnahme in sie gespendet. Sie sind so etwas wie zusammenfassende Gestalten des angenommenen Wortes Gottes. Das Wort Gottes ist als solches bereits die unüberbietbare Selbstmitteilung Gottes. Deshalb können die Sakramente nicht überbieten, was im Wort Gottes geschieht, sondern heben es vielmehr hervor. Zum Beispiel stellt die Eucharistie dar und in ihr geschieht, dass unser Glaube so von Christus selbst lebt, wie das irdische Leben von Speise und Trank. Es wäre aber eine Verkürzung der Eucharistie, wollte man die innigste Gemeinschaft mit Christus auf sie beschränkt sehen. Die Würde der Eucharistie besteht vielmehr darin, aufzuweisen, wie unüberbietbar innig die Gemeinschaft der Christen mit Christus nicht nur im Augenblick des Eucharistieempfangs, sondern zu jeder Zeit ist. Auch das Bußsakrament weist im gleichen Sinn über sich hinaus und unterstreicht, dass überhaupt alle Sündenvergebung, von der wir ja täglich leben, vom Wort Christi kommt. Die Sakramente können im Übrigen auch nicht als Verleiblichung des Wortes Gottes verstanden werden, sondern nur als Unterstreichung derjenigen Leiblichkeit, die bereits dem Wort Gottes selbst zukommt. Als die Weitergabe des Glaubens in mitmenschlichem Wort ist das Wort Gottes ja selber ist ja von vornherein leiblich. Es kann nur mit Hilfe der leiblichen Sinne überhaupt vernommen werden.

Von diesem Glauben, der sich auf das Wort Gottes richtet, gilt, dass die „Gesamtheit der Glaubenden im Glauben nicht irren kann“. Das die Rechtfertigungslehre begründende Glaubensverständnis läuft darauf hinaus, dass Gottes Selbstmitteilung unüberbietbar und unteilbar ist und dass überhaupt alle an sie Glaubenden ein und denselben Glauben haben, mögen sie ihn auch in unterschiedlichen Sprachen ausdrücken. Könnte die römisch-katholische Kirche diese ihre eben zitierte eigene Aussage wirklich anerkennen, dann würde es endlich auch ihr selber leichter werden, „die Fülle der Katholizität unter jedem Aspekt in der Wirklichkeit des Lebens auszuprägen“. Denn: Nach dem Ökumenismusdekret leidet die römisch-katholische Kirche auch selbst unter der Spaltung der Christen. Ohne die Verständigung mit allen Christen ist sie selber daran gehindert, „die Fülle der Katholizität“ voll zur Darstellung zu bringen. Was heißt dies anderes, als dass auch sie dann „Mängel“ aufweist?

**Prozessdesign des ökumenischen Dialogs  
zum Thema Rechtfertigung**

Tridentinum 1545-1563 (1547)	BSLK 1530-1580
------------------------------	----------------

Vatikanum II 1962-1965
------------------------

- |   |
|---|
| <p>Vorangegangene Dialoge:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Evangelium und Kirche (international 1967-1972)</li> <li>• Rechtfertigung durch den Glauben (USA 1983)</li> <li>• Lehrverurteilungen – kirchentrennend? (BRD 1986)</li> <li>• Kirche und Rechtfertigung (international 1994)</li> </ul> |
|---|

- |  |
|--|
| <p>Dialog (seit 1995) und<br/>Gemeinsame Erklärung (Entwurf 1998):<br/>Präambel: Konsens in Grundwahrheiten</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Bibel</li> <li>2. Das ökumenische Problem</li> <li>3. Konsens</li> <li>4. Entfaltung (Auslegungstradition und Differenz)</li> </ol> <p>Anhang: Quellen</p> |
|--|

<p>Stellungnahme Vatikan 1998</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Erklärung</li> <li>• Präzisierungen             <ol style="list-style-type: none"> <li>1. (Sündersein des Gerechtfertigten)</li> <li>2. (Rechtfertigungslehre als Kriterium)</li> <li>3. (Mitwirkung mit der Gnade)</li> <li>4. (Sakrament der Buße)</li> <li>5. (Verurteilungen des Tridentinum)</li> <li>6. (Autorität des „magnus consensus“)</li> </ol> </li> <li>• Perspektiven             <ol style="list-style-type: none"> <li>7. (Vertiefung durch ganzes NT)</li> <li>8. (verständliche Sprache)</li> </ol> </li> </ul>	<p>Stellungnahme LWB 1998</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Hintergrund             <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Entstehungsgeschichte</li> <li>2. Charakter</li> <li>3. Analyse der Stellungnahmen</li> <li>4. zum Rezeptionsprozess</li> </ol> </li> <li>• Empfehlung             <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Voraussetzungen</li> <li>2. Erklärung</li> </ol> </li> </ul>
---	--

- |  |
|--|
| <p>Gemeinsame Offizielle Feststellung 1999</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. (Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre)</li> <li>2. (weitere Erläuterung des Konsenses im Anhang)</li> <li>3. (weiteres Studium der biblischen Grundlagen)</li> </ol> |
|--|

Annex 1999
------------

Protest ev. Hochschullehrer 1999
----------------------------------

<p>Offizielle Erklärung Vatikan 11. Juni 1999 in Genf</p>	<p>Offizielle Erklärung LWB 11. Juni 1999 in Genf</p>
---	---

Unterzeichnung der GOF am 31.10.1999 in Augsburg
--

## Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre

15. Es ist unser gemeinsamer Glaube, daß die Rechtfertigung das *Werk des dreieinigen Gottes* ist. Der *Vater* hat seinen Sohn zum Heil der Sünder in die Welt gesandt. Die Menschwerdung, der Tod und die Auferstehung Christi sind Grund und Voraussetzung der Rechtfertigung. Daher bedeutet Rechtfertigung, daß *Christus* selbst unsere Gerechtigkeit ist, derer wir nach dem Willen des Vaters durch den Heiligen Geist teilhaftig werden. Gemeinsam bekennen wir: Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht auf Grund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt und aufruft zu guten Werken.

16. Alle Menschen sind von Gott zum Heil in Christus berufen. Allein durch Christus werden wir gerechtfertigt, indem wir im Glauben dieses Heil empfangen. Der Glaube selbst ist wiederum Geschenk Gottes durch den *Heiligen Geist*, der im *Wort* und in den *Sakramenten* in der *Gemeinschaft der Gläubigen* wirkt und zugleich die Gläubigen zu jener *Erneuerung* ihres Lebens führt, die Gott im ewigen Leben vollendet.

17. Gemeinsam sind wir der Überzeugung, daß die Botschaft von der Rechtfertigung uns in besonderer Weise auf die *Mitte* des neutestamentlichen Zeugnisses von Gottes Heilshandeln in Christus verweist: Sie sagt uns, daß wir Sünder unser neues Leben allein der vergebenden und neuschaffenden Barmherzigkeit Gottes verdanken, die wir uns nur schenken lassen und im Glauben *empfangen*, aber nie – in welcher Form auch immer *verdienen* können.

18. Darum ist die Lehre von der Rechtfertigung, die diese Botschaft aufnimmt und entfaltet, 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. Lutheraner und Katholiken haben gemeinsam das Ziel, in allem Christus zu bekennen, dem allein über alles zu vertrauen ist als dem einen Mittler (1. Tim 2,5 f.), durch den Gott im Heiligen Geist sich selbst gibt und seine erneuernden Gaben schenkt.

Rechtfertigung ist ein Zentralbegriff der christlichen Theologie innerhalb der Gnadenlehre. Über die Bedeutung und den Begriffsumfang dieses theologischen Konzepts gibt es erhebliche Auffassungsunterschiede innerhalb der christlichen Kirchen des Westens. Diese unterschiedlichen Positionen waren einer der Hauptgründe des Schismas zwischen der katholischen und der protestantischen Kirche während der Reformation.

Das Wort *Rechtfertigung* ist eine Begriffsübernahme von lat. *iustificatio* und gr. *dikaiosis*. Im Neuen Testament kommt das Substantiv nur zweimal vor (Röm 4,25; 5,18), das dazugehörige Verb *dikaion* ist aber ein Hauptwort v.a. der paulinischen Theologie.

Rechtfertigung bedeutet die Wiederherstellung von Gerechtigkeit (im Sinne einer rechten, richtigen Beziehung) zwischen Gott und den Menschen. Gerechtigkeit (hebr. *zedaqah*) ist ein Zentralwort schon des Alten Testaments und meint sowohl die Bundestreue Gottes wie den Bundesgehorsam der Menschen (des Bundesvolks), die innere Einstellung wie das äußere (soziale) Verhalten.

Diese in der Schöpfung angelegte Gerechtigkeit ist nach christlicher Grundüberzeugung von Seiten des Menschen unwiederbringlich und mit tödlichen Konsequenzen zerstört worden („Sündenfall“) und kann nur von Gott wiederhergestellt werden. Er hat das einseitig und aus reiner Liebe getan, indem er in seinem Sohn Jesus Christus Mensch wurde, alle Menschen, vor allem die Sünder und die Armen, zum nahen Reich Gottes einlud und als Preis und Besiegelung dafür am Kreuz starb. Durch diesen Tod vollstreckte Gott die Strafe für die aus der (Macht der) Sünde resultierenden bösen Taten der Menschen stellvertretend an sich selbst, sodass diese vor Gottes Gericht als vollkommen gerechtfertigt erscheinen können, wenn sie diese Erlösungstat Gottes im Glauben für sich in Anspruch nehmen.

Glauben heißt in dieser Sicht, die durch Jesus Christus ein für allemal geschehene Rechtfertigung anzunehmen und ihr im Leben entsprechen. Glauben heißt, die Gerechtigkeit Jesu Christi vor Gott für sich und sein Leben annehmen, d.h. sich auf Grund des „Wortes Gottes“ in das Verhältnis Jesu zu Gott aufgenommen zu wissen. In diesem Glauben lebt man nicht mehr aus der Angst um sich selbst, sondern aus einer letzten Geborgenheit.

Einzelheiten der Gnadenlehre waren in allen christlichen Epochen umstritten, in der Frühzeit etwa die Frage, ob ein Christ, der nach der Taufe wieder gesündigt hat, erneut gerechtfertigt werden kann. Lösungsversuch war und ist die Buß- und Beichtpraxis.

In der Reformation Martin Luthers wurde die Rechtfertigung zum zentralen Streitpunkt, der für Luther die Grenzlinie der Kircheneinheit markierte und die Spaltung legitimierte. Seit langem hatte die kirchliche Tradition den Gläubigen viele Richtlinien und Vorschriften gegeben, wie sie durch konkrete Werke und Frömmigkeitsübungen die Lebensantwort auf das Rechtfertigungswerk Christi geben sollten (Taten der Liebe, aber auch Reliquienverehrung, Ablasszahlungen u.v.a.). Auch die Messe selbst war als „unblutige Wiederholung“ des Opfers Christi verehrt worden.

Luther setzte (mit Berufung auf Paulus) dagegen, dass die Rechtfertigung allein durch Christus geschehen sei und dem Christen allein durch den empfangenden Glauben, nicht durch eigenes Tun zuteil werde (Röm 3,28). Der Glaube aber werde allein durch das Wort der Christusverkündigung bewirkt, das in der Bibel grundlegend und hinrei-

chend enthalten sei und in der Predigt aktualisiert werde (*sola gratia, sola fide, sola scriptura*).

Katholischerseits (Konzil von Trient) und auch von den Orthodoxen Kirchen wurde Luther vorgeworfen, seine Rechtfertigung sei lediglich eine *Gerechtsprechung* ohne Konsequenzen, keine wirksame *Gerechtmachung*. Die Sakramente der Kirche aber gäben real Anteil an der „eingegossenen Gnade“ (*gratia infusa*).

Im nachreformatorischen konfessionellen Zeitalter wurde dieser Gegensatz stark betont, und es kam auf beiden Seiten zu Vereinseitigungen. Im Rahmen des ökumenischen Dialogs seit dem frühen 20. Jahrhundert begann dann eine Annäherung, in deren Verlauf sowohl das Anliegen der Reformation wie die Sakramente und die Bußpraxis gegenseitig gewürdigt wurden.

Höhepunkt dieser Annäherung war die ökumenische Vereinbarung über die Rechtfertigungslehre, die von römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Theologen erarbeitet und am 31. Oktober 1999 in Augsburg feierlich unterzeichnet wurde. Freilich übte auch eine ganze Reihe evangelisch-lutherischer Theologen Kritik an dieser Erklärung. Der Göttinger Dogmatiker Jörg Baur hatte schon die gemeinsam von lutherischen und katholischen Theologen erarbeitete Vorbereitung der Erklärung auf Grund einer sehr gründlichen Analyse kritisiert.

Am 23. Juli 2006 unterzeichnete auch der Präsident des Weltrats methodistischer Kirchen, Sunday C. Mbang, auf einer Weltkonferenz in Seoul die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre.

## Katholische Rechtfertigungslehre

nach Thomas von Aquin (1225-1274)

Bis fast zum 13. Jahrhundert war die Rechtfertigungslehre kein Thema in der Theologie des Mittelalters. Es ist nahezu ein Zufall, daß sie im Zuge der Kommentierung der Sentenzen des Petrus Lombardus als eigenes Thema buchstäblich wiederentdeckt wird. Selbstverständlich war die Sachproblematik der Rechtfertigungslehre immer im Bewußtsein, wo man - und welcher christliche Theologe hätte davon schweigen dürfen! - von der Überwindung der Sünde durch die Gnade Gottes handelte. Dennoch ist „Rechtfertigung“ kein zentraler Begriff in der Theologie der lateinischen Kirchenväter. Nicht einmal bei Augustinus, von dem doch kein Geringerer als Luther so viel für seine reformatorische Rechtfertigungslehre gelernt hat. Sachlich ist „Rechtfertigung“ selbst dort, wo man Paulus zitiert, ein Wechselwort für „Gnade“ und „Vergebung der Sünde“.

Dabei bleibt es auch bis tief ins Mittelalter. Der wohl bedeutendste Theologe des 12. Jahrhunderts, Hugo von St. Victor, hält in seinem dogmatischen Hauptwerk *De sacramentis christianae fidei* (Über die Geheimnisse des christlichen Glaubens) ein eigenes Kapitel zum Thema „Rechtfertigung“ nicht für nötig. Aber etwa zwei Jahrzehnte danach, um 1150, gebraucht Petrus Lombardus in seiner Lehre vom Bußsakrament einmal das Wort „Rechtfertigung“ (*iustificatio*) gleichsinnig mit „Nachlaß der Sünde“ (*remissio peccati*), und zwar in einem Ambrosius-Zitat.

Diese kleine Bemerkung bei Petrus Lombardus führt dazu, daß man im Rahmen der Abhandlung über das Bußsakrament und zunächst auch beschränkt auf diesen Zusammenhang auf das Thema „Rechtfertigung des Sünders“ als eigenes theologisches Thema wieder aufmerksam wird. Seit man dann vom Ende des 12. Jahrhunderts an die „Sentenzen“ im theologischen Schulbetrieb kommentiert, wird die Lehre vom Bußsakrament der klassische Ort für einen mehr oder weniger ausgedehnten Traktat über die Rechtfertigung des Sünders.

Das gilt auch noch für die Sentenzenkommentare der großen Vorgänger und Kollegen des Thomas, vor allem Bonaventura und Albert. Erst nachdem sich auch die Gnadenehre zu einem eigenständigen Traktat ausgebildet hat – in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts –, wird dieser in den eigenständigen systematischen Großwerken des Mittelalters, also denjenigen, die nicht mehr an den Aufriß der vier Sentenzenbücher des Lombarden gebunden sind, zum systematischen Ort der Rechtfertigungslehre.

Die Rechtfertigung des Sünders ist „Wirkung der wirkenden Gnade“, das heißt unter jedem Betracht: der Gnade *allein* unter Ausschluß jeglichen Beitrags des Menschen. „Wirkung der mitwirkenden Gnade“ – der *Gnade*, nicht des Willens! – ist das „Verdienst“.

Wenn Gott den Sünder rechtfertigt, liebt er ihn daraufhin nicht etwa „von neuem“, durch seine „Hilfe“ gerät der Sünder vielmehr wieder unter den von Gott her nie unterbrochenen schöpferischen Einfluß seiner Liebe, das heißt: Die Gnade wird ihm (wieder) „eingegossen“.

Die *eine* Gnade, die den Menschen immer schon gemeint und ereilt hat, wird dem Sünder zusätzlich und zuerst zur Heilung, zur Befreiung von der Sünde, zum Frieden mit Gott. „Heiligmachende“ Gnade wird zur „rechtfertigenden“ Gnade – und bleibt doch das eine und selbe Ankommen der ewigen Liebe Gottes in der Wesensmitte des Menschen.

Thomas nun überlegt, ob zu den beiden schon bekannten Elementen der Rechtfertigung, nämlich Nachlassung der Sünden, Eingießung der Gnade, als drittes Element „eine Bewegung des freien Willens“ (*motus liberi arbitrii*) hinzutreten müsse, damit der Rechtfertigungsvorgang voll verständlich werde.

Ergebnis: Der Akt der Freiheit ist „notwendig“ zur Rechtfertigung, weil die Rechtfertigungsgnade nicht geschenkt wird, ohne daß der Empfänger vollkommen darauf vorbereitet ist.

Aber: Schon der „Anfang des Glaubens“ und von daher alles Tun des Menschen in der Rechtfertigung kommt allein aus der Gnade Gottes.

Diese Darlegungen führt Thomas in der Abhandlung über die Rechtfertigung weiter, indem er den Akt der Freiheit nach dem Doppelaspekt von Hinkehr und Abkehr aufschlüsselt, der ja auch den Begriff der Rechtfertigung selbst schon durchwirkte. So wie diese eine Bewegung – besser: ein Bewegtwerden – von der Sünde weg zur Gerechtigkeit hin ist, so ist der eine Akt der Freiheit Hinkehr zu Gott und eben dadurch Abkehr von der Sünde. Aus den vorhin genannten drei Elementen der Rechtfertigung werden somit vier, und zwar: Eingießung der Gnade, Hinkehr zu Gott, Abkehr von der Sünde, Nachlassung der Sünde – in dieser Reihenfolge, sie ist die bei Thomas endgültige und hat sachliche Bedeutung.

Die wichtigste Neuheit des Überlegungsganges: Thomas identifiziert nun diesen Akt der Hinkehr zu Gott, den Gott selbst durch die Eingießung der Gnade in der Freiheit des Menschen erwirkt, mit dem *Glauben*, durch den nach Paulus die Rechtfertigung geschieht. Diesen Glauben versteht Thomas hier im Anschluß an Hebr 11,6 als Urbekehrung (*prima conversio*) und Frucht des bekehrenden Handelns Gottes, und alles andere, was zur Rechtfertigung gehört, ist diesem Glauben subsumiert.

Die Rechtfertigung des Sünders geschieht nicht in einem zeitlichen Nacheinander seiner Elemente, sondern in einem einzigen Augenblick – *in instanti*, „im Nu“, wie die Deutsche Thomas-Ausgabe übersetzt. Scheinbar eine theologische Haarspalterei – vor allem, wenn man wieder einmal den schwer gepanzerten Argumentationsgang liest. In Wahrheit nicht nur konsequent, sondern zudem von höchster kontroverstheologischer Brisanz.

Denn wie man es auch wendet, Schuldlosigkeit, Wegschaffung der Sünde kann nach dem Bisherigen nicht *vor* der Eingießung der Gnade geschehen – es sei denn, Nachlassung der Sünde sei ohne die Liebe Gottes möglich. Die Gnade andererseits kann aber auch nicht einen einzigen Augenblick als koexistent mit der Sünde gedacht werden, denn das hieße, daß die Liebe Gottes unfähig wäre, den Menschen von der Sünde ab- und zu Gott hinzukehren. Also müssen alle Elemente der Rechtfertigung in einem einzigen Augenblick zusammenfallen.

In diesem Überlegungsgang des Thomas stecken die größten Schwierigkeiten für die thomanische Theologie, der These Luthers vom Christen, der „gerecht und Sünder zugleich ist“, einen Sinn abzugewinnen. Kein Wunder, denn der Gedanke des Thomas ist von *seinem* Ansatz her schlüssig, und auch Luther entgeht ja der Schwierigkeit, Gnade und Sünde ohne Widerspruch als koexistent zu denken, nur durch ein anderes Verständnis sowohl von der Sünde wie von der Gnade.



Nichts anderes als *mein* freier, entschiedener und verantworteter Akt der Hingabe an Gott und der Abkehr von der Sünde ist in restloser Identität zugleich ganz und gar von *Gott* erwirkt - als Gestalt sich vollziehender und vollzogener Rechtmachung des Sünders durch Gott. Und darum ist und bleibt die Rechtfertigung des Sünders die „Wirkung der wirkenden Gnade“.

## Lutherische Rechtfertigungslehre

*Lehrtext für Montag, 12. März 2007 (400. Geburtstag von Paul Gerhardt):*

Wenn du mit deinem Munde bekenntest, dass Jesus der Herr ist, und in deinem Herzen glaubst, dass ihn Gott von den Toten auferweckt hat, so wirst du gerettet. (Römer 10,9)

*Confessio Augustana 1530, Artikel 4 – Von der Rechtfertigung:*

Weiter wird gelehrt, daß wir Vergebung der Sünde und Gerechtigkeit vor Gott nicht durch unser Verdienst, Werk und Genugtuung erlangen können, sondern daß wir Vergebung der Sünde bekommen und vor Gott gerecht werden aus Gnade um Christi willen durch den Glauben, nämlich wenn wir glauben, daß Christus für uns gelitten hat und daß uns um seinetwillen die Sünde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird. Denn diesen Glauben will Gott als Gerechtigkeit, die vor ihm gilt, ansehen und zurechnen, wie der Hl. Paulus zu den Römern im 3. und 4. Kapitel sagt.

Rechtfertigung heißt, einen Angeklagten freisprechen, aber nicht – wie im sonstigen Gerichtswesen – aufgrund seiner eigenen Gerechtigkeit, sondern weil ihm die fremde Gerechtigkeit (*iustitia aliena*) Christi angerechnet und geschenkt wird.

Rechtfertigung geschieht *allein aus Gnade* (umsonst)

sola gratia

- nicht durch gute Werke
- nicht durch die Liebe
- auch nicht durch die geistgewirkte Gesetzeserfüllung
- nicht durch unsere Verdienste
- nicht durchs Gesetz
- nicht durch die Vernunft und ihre Werke
- nicht durch Riten und Zeremonien
- nicht durch unsere Genugtuungswerke
- nicht durch Kulte
- nicht durch die Reue
- nicht durch Klostergelübde
- nicht durch uns selbst
- nicht durch Menschensatzungen

Rechtfertigung geschieht *allein aus Glauben*

sola fide

- Wir werden nicht „automatisch“, sondern aufgrund des Glaubens gerechtfertigt.
- Der Glaube ist nicht nur der Anfang der Rechtfertigung.
- Die guten Werke gefallen Gott um des Glaubens willen und um der Gnade willen.

Rechtfertigung geschieht *allein um Christi willen*

solus Christus

- Christus ist der einzige Mittler der Rechtfertigung.
- Er ist der Rechtfertiger.
- Werkgerechtigkeit entehrt Christus.

Rechtfertigung *allein durchs Wort*  
und durch die Verheißung

solo verbo

Wir sind gerecht gesprochen; wir gelten als gerecht; wir *sind* gerecht, Rechtfertigung ist Gerechtersprechung und *Gerechtmachung* (Wiedergeburt) zugleich.

Die Rechtfertigung schenkt

- Sündenvergebung
- Gerechtigkeit
- Friede
- Freude
- ewiges Leben
- die Heiligung.

Durch *Wort und Sakrament* wird die Rechtfertigung vermittelt.

- Sie ist nicht die Anerkennung eines bestimmten Werkes, sondern der ganzen Person.
- Sie muß auf dem Hintergrund von Gesetz und Evangelium gesehen werden.
- Rechtfertigungslehre und Bußlehre hängen eng zusammen.
- Die Ehre Christi ist das Grundanliegen der Rechtfertigung.
- Die Rechtfertigung um Christi willen ist der Hauptartikel, von dem man nicht weichen darf, mag Himmel und Erde einfallen.

*Apologie der Confessio Augustana 1531, Artikel 4: Von der Rechtfertigung, Nr. 102:*

Weil also die Menschen aus eigenen Kräften das Gesetz Gottes nicht erfüllen können und weil alle unter der Sünde stehen, des ewigen Zorns und Todes schuldig sind, deshalb können wir durch das Gesetz von der Sünde nicht befreit und gerechtfertigt werden, sondern die Verheißung der Sündenvergebung und Rechtfertigung ist *um Christi willen* (propter Christum) gegeben, der für uns gegeben ist, damit er für die Sünden der Welt Genüge leiste; er ist eingesetzt als Mittler und Versöhner.

*Propter Christum* – um Christi willen: Mit dieser Lieblingsformel der Apologie (und der luth. Bekenntnisse) – sie kommt in Artikel 4 der Apologie allein 106 mal, in ihr insgesamt 173 mal vor, wird das Hauptanliegen der Reformation umschrieben: Jesus Christus nimmt stellvertretend das Gericht, das wir Menschen verdient haben, am Kreuz auf sich, wenn wir das glauben.

## Zum Verstehensgrund der „Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre“<sup>1</sup>

von Peter Knauer SJ<sup>2</sup>

Seit der Annahme der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ der Katholischen Kirche und des Lutherischen Weltbundes am 31. Oktober 1999 sind drei Jahre vergangen. Man kann den Eindruck gewinnen, dass diese Erklärung einigermaßen folgenlos geblieben ist. Es liegt nahe, darüber nachzudenken.

### *I. Probleme im Vor- und Umfeld der Gemeinsamen Erklärung*

Die Vorgeschichte der Annahme der Gemeinsamen Erklärung ist sehr kompliziert.<sup>3</sup> Es sei zunächst an die erste Antwort der Glaubenskongregation der Katholischen Kirche vom 25. Juni 1998 auf die damals noch nicht angenommene „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ erinnert.<sup>4</sup>

Es hieß in dieser Antwort, die Positionen seien in einigen Punkten noch „unterschiedlich“. Als der Bedeutung nach wichtigsten Punkt (1) gehe es um das „Sünder und Gerechter zugleich“:

---

<sup>1</sup> Abgedruckt in: *Catholica – Vierteljahresschrift für ökumenische Theologie* 56 (2002) 263–280.

<sup>2</sup> Lebenslauf von Peter Knauer SJ: Geb. am 05.02.1935 in Berlin. 1953 Abitur am humanistischen Gymnasium Canisius-Kolleg Berlin und Eintritt in die Ostdeutsche Provinz der „Gesellschaft Jesu“. WS 1955/56 bis SS 1959 Studium an der Philosophischen Fakultät Berchmanskolleg Pullach; Abschluss Lizentiat in Philosophie. WS 1961/62 bis SS 1965 Studium an der Theologischen Fakultät der Gesellschaft Jesu, Section S. Albert, in Leuven (Belgien); Lizentiat in Theologie. Priesterweihe am 6. 8. 1964 in der Kirche des Collège S. Michel in Brüssel. SS 1966 bis WS 1968/69 Promotionsstudium an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster mit der Dissertation „Verantwortung des Glaubens – Ein Gespräch mit Gerhard Ebeling aus katholischer Sicht“ (Frankfurt 1969). Seit SS 1969 an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen in Frankfurt am Main Lehrbeauftragter für Fundamentaltheologie. 1977 Habilitation im Fach „Dogmatische Theologie“ mit der Arbeit „Der Glaube kommt vom Hören – Ökumenische Fundamentaltheologie“ (erschienen Graz 1978; 6. Aufl. Freiburg 1991). Ab 1978 ao. Professor für Dogmatik. Seit SS 1980 Inhaber des Lehrstuhls für Fundamentaltheologie. WS 1992/93 bis zum WS 1996/97 Prorektor der Hochschule. Zum Ende des WS 2002/2003 emeritiert. Lehraufträge (Fundamentaltheologie) im Ausland: 1976 Leopold-Franzens-Universität Innsbruck. 1983 Universidad Javeriana in Bogotá, Pontificia Universidad in Quito und Seminario Mayor in Guayaquil. 1986, 1989 und 2000 an der Universidad Iberoamericana in México, D.F. 1994 Colegio Máximo de San José in San Miguel / Buenos Aires. 2005 „Theologisches Studienjahr“ an der Abtei Hagia Maria Sion in Jerusalem. Seit September 2003 Mitarbeiter im Foyer Catholique Européen und im OCIPE (Office Catholique d'Information et d'Initiative pour l'Europe) in Brüssel.

<sup>3</sup> Zu den sukzessiven Fassungen der Gemeinsamen Erklärung vgl. Dorothea Wendebourg, Zur Entstehungsgeschichte der „Gemeinsamen Erklärung“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, Bd. 95, Beiheft 10 (1998), S. 140–206.

<sup>4</sup> <http://www.jesuiten.org/peter.knauer/01.html> - [ftn2](#)<http://www.jesuiten.org/peter.knauer/01.html> - [ftn1](#). Der endgültige Text und die erste Antwort der Katholischen Kirche sind veröffentlicht in: Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Heft 19: Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft? Erfahrungen und Lehren im Blick auf die gegenwärtige ökumenische Situation – Eröffnungsreferat von Bischof Karl Lehmann bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda und Dokumente zur Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre, 21. September 1998. Vor der definitiven Annahme des unveränderten Textes am 31. Oktober 1999 wurde am 11. Juni 1999 eine Gemeinsame offizielle Feststellung des lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche zusammen mit einem Annex veröffentlicht; beide Texte in: MD Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 50 (1999) 78–79.

*„Die größten Schwierigkeiten, um von einem vollständigen Konsens über das Thema Rechtfertigung zwischen den beiden Seiten sprechen zu können, finden sich in dem Paragraph 4.4 ‚Das Sündersein des Gerechtfertigten‘ (Nr. 28–30). Selbst unter Berücksichtigung der in sich legitimen Unterschiede, die von unterschiedlichen theologischen Zugangswegen zur Gegebenheit des Glaubens herrühren, löst vom katholischen Standpunkt her schon allein die Überschrift Erstaunen aus.“*

Diese Formulierung in der katholischen Antwort ist selbst erstaunlich. Denn was könnte es dann bedeuten, wenn man in einem so katholisch alltäglichem Gebet wie dem „Gegrüßet seist du, Maria“ betet: „Bitte für uns Sünder“? Bereits im Vaterunser beten wir täglich „Vergib uns unsere Schuld.“ Sind wir vielleicht nur noch manchmal Sünder? Warum wird dann allen dieses Gebet empfohlen?

Als ein zweiter wichtiger Punkt wurde in der katholischen Antwort auch moniert:

*„Während für die Lutheraner diese Lehre eine ganz einzigartige Bedeutung erlangt hat, muß, was die katholische Kirche betrifft, gemäß der Schrift und seit den Zeiten der Väter die Botschaft von der Rechtfertigung organisch in das Grundkriterium der ‚regula fidei‘ einbezogen werden, nämlich das auf Christus als Mittelpunkt ausgerichtete und in der lebendigen Kirche und ihrem sakramentalen Leben verwurzelte Bekenntnis des dreieinigen Gottes.“*

Dabei hatte es bereits in dem mit diesen Worten beanstandeten Entwurf der Gemeinsamen Erklärung ab Nr. 15 in aller Deutlichkeit geheißen:

*„Daher bedeutet Rechtfertigung, daß Christus selbst unsere Gerechtigkeit ist, derer wir nach dem Willen des Vaters durch den Heiligen Geist teilhaftig werden. Gemeinsam bekennen wir: Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht aufgrund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt und aufruft zu guten Werken.“*

*(16) Alle Menschen sind von Gott zum Heil in Christus berufen. Allein durch Christus werden wir gerechtfertigt, indem wir im Glauben dieses Heil empfangen. Der Glaube selbst ist wiederum Geschenk Gottes durch den Heiligen Geist, der im Wort und in den Sakramenten in der Gemeinschaft der Gläubigen wirkt und zugleich die Gläubigen zu jener Erneuerung ihres Lebens führt, die Gott im ewigen Leben vollendet.“*

Was besagt dies anderes als eben das Bekenntnis des dreieinigen Gottes, das auf Christus als Mittelpunkt ausgerichtet ist und in der lebendigen Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen und ihrem sakramentalen Leben verwurzelt ist? Wie war es möglich, dass die Grundaussage des Textes von den Verfassern der katholischen Antwort so übersehen werden konnte?

Von den weiteren Einwänden sei nur noch Punkt 6 erwähnt, in welchem die Verfasser der katholischen Stellungnahme sogar die Autorität der anderen Seite in Frage stellten:

*„Die katholische Kirche erkennt die vom Lutherischen Weltbund unternommene große Anstrengung an, durch Konsultation der Synoden den ‚magnus consensus‘ zu erreichen, um seiner Unterschrift echten kirchlichen Wert zu geben: es bleibt allerdings die Frage der tatsächlichen Autorität eines solchen synodalen Konsenses, heute aber auch in Zukunft, im Leben und in der Lehre der lutherischen Gemeinschaft.“*

Tatsächlich hatte es auch in der vorgelegten „Gemeinsamen Erklärung“ selbst in der Fußnote 9 geheißen:

*„In dieser Erklärung gibt das Wort ‚Kirche‘ das jeweilige Selbstverständnis der beteiligten Kirchen wieder, ohne alle damit verbundenen ekklesiologischen Fragen entscheiden zu wollen.“*

Es ist erfreulich, dass die Gemeinsame Erklärung trotz der (im Grunde angesichts des Textes kaum mehr verständlichen) Einwände der Katholischen Kirche nach einer zusätzlichen „Gemeinsamen offiziellen Feststellung“ vom 11. Juni 1999 mit einem ebenfalls zusätzlichen Annex schließlich doch noch am 31. Oktober 1999 von beiden Seiten angenommen werden konnte. In diesem gemeinsam verantworteten „Annex“ heißt es zu dem letztgenannten Punkt 6 der Katholischen Antwort:

*„In der Antwortnote der Katholischen Kirche soll weder die Autorität lutherischer Synoden noch diejenige des Lutherischen Weltbundes in Frage gestellt werden. Die Katholische Kirche und der Lutherische Weltbund haben den Dialog als gleichberechtigte Partner („par cum pari“) begonnen und geführt. Unbeschadet unterschiedlicher Auffassungen von der Autorität in der Kirche respektiert jeder Partner die geordneten Verfahren für das Zustandekommen von Lehrentscheidungen des anderen Partners.“*

Diese Formulierung scheint auf eine einfache Zurücknahme von Punkt 6 der katholischen Antwort hinauszulaufen. Dort sollte ja tatsächlich die Autorität lutherischer Synoden bzw. des Lutherischen Weltbundes in Frage gestellt werden.

Aber auch nach der eben genannten Verständigung in der „Gemeinsamen offiziellen Feststellung“ wurde in einer späteren Note der Glaubenskongregation vom 30. Juni 2000 „Über den Ausdruck ‚Schwesterkirchen‘“<sup>5</sup> wieder geschrieben:

*„11. Man kann von Schwesterkirchen im eigentlichen Sinn auch im Zusammenhang mit katholischen und nicht katholischen Teilkirchen sprechen; deshalb kann auch die Teilkirche von Rom Schwester aller Teilkirchen genannt werden. Wie jedoch bereits betont wurde, kann man richtigerweise nicht sagen, dass die katholische Kirche Schwester einer Teilkirche oder eines Teilkirchenverbandes ist.*

*Es handelt sich dabei nicht nur um eine terminologische Frage, vielmehr geht es darum, eine grundlegende Wahrheit des katholischen Glaubens zu beachten: die Wahrheit von der Einzigkeit der Kirche Jesu Christi. Es gibt nur eine einzige Kirche, darum ist der Plural Kirchen nur auf die Teilkirchen anwendbar.*

*Um Missverständnisse zu klären und theologischer Verwirrung zuvorzukommen, ist folglich die Verwendung von Formulierungen wie „unsere beiden Kirchen“ zu vermeiden, weil sie – wenn angewandt auf die katholische Kirche und das Gesamt der orthodoxen Kirchen (oder einer orthodoxen Kirche) – unterstellen, dass es einen Plural nicht nur auf der Ebene der Teilkirchen, sondern auch auf der Ebene der im Credo bekannten einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche gibt, deren tatsächliche Existenz dadurch verdunkelt wird.*

*12. Schließlich ist auch zu beachten, dass der Ausdruck Schwesterkirchen im richtigen Sinn gemäß der gemeinsamen Tradition von Abendland und Orient ausschließlich auf jene kirchlichen Gemeinschaften angewandt werden kann, die den gültigen Episkopat und die gültige Eucharistie bewahrt haben.“*

Dies scheint zu bedeuten, dass die Glaubenskongregation sich in n. 12 weigert, die lutherischen Kirchen als „Schwesterkirchen“ anzuerkennen. Es scheint ferner zu bedeuten, dass die Glaubenskongregation das mehrfache Vorkommen der Formulierung „unsere Kirchen“ (nn. 4 und 7, und in den Quellen zu den nn. 17 und 18) auch in der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre trotz der erfolgten Annahme nachträglich wieder missbilligt.

Man kann demgegenüber nur immer wieder darauf hinweisen, dass der lateinische Begriff „ecclesia particularis“ mit dem deutschen Wort „Teilkirche“ völlig falsch übersetzt

---

<sup>5</sup> Vgl. MD 51 (2000) 96–97.

wird. Eine „ecclesia particularis“ ist keine Teilkirche, sondern eine Einzelkirche. Das Wort „particularis“ meint im Lateinischen und in seinen Ableitungen in den romanischen Sprachen nicht den Teil, sondern das Besondere, das Einzelne. Zum Beispiel bedeutet im Französischen „en particulier“ nicht „zum Teil“ sondern „insbesondere“. Die „ecclesia universalis“ ist auch keine Mutterkirche, sondern die Kirche überhaupt, die sowohl in den Einzelkirchen wie in der „ecclesia universa“, der „Gesamtkirche“ als einem Verbund von Einzelkirchen präsent ist. Die „ecclesia universalis“ ist die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche des Glaubensbekenntnisses, die in dieser Welt als das fortdauernde Geschehen der Weitergabe des Wortes Gottes eine von vornherein gesellschaftliche verfasste Größe ist. Sie ist nicht etwa nur eine abstrakte Idee, die erst nachträglich verwirklicht würde oder erst nachträglich ein konkretes Subjekt fände. Als eine von vornherein gesellschaftlich verfasste Größe „subsistiert“ sie wie in der römisch-katholischen Kirche<sup>6</sup> in überhaupt allen legitimen Ortsversammlungen von Menschen, die an Jesus Christus im Sinn seiner ewigen Gottessohnschaft und damit im Sinn ihrer Teilnahme an seinem Verhältnis zum Vater glauben. Das Wort „subsistieren“ hat dieselbe Bedeutung wie „vere adest“<sup>7</sup>: die Kirche ist wirklich präsent. Es verhält sich mit der Einzigkeit der einen Kirche in der Vielheit der Einzelkirchen ähnlich wie mit der Einzigkeit ein und derselben Wahrheit, die es von vornherein gar nicht anders als sprachlich ausgedrückt gibt und die doch in einer Vielzahl von sehr unterschiedlichen Sprachen aussagbar ist.

Im Übrigen wurde bereits im Ökumenismusdekret des II. Vatikanums die Entstehung der ökumenischen Bewegung auf die Einwirkung der Gnade des Heiligen Geistes zurückgeführt; sie sei „von Menschen getragen, die den dreieinigen Gott anrufen und Jesus als Herrn und Erlöser bekennen, und zwar nicht nur einzeln für sich, sondern auch in ihren Gemeinschaften, in denen sie die frohe Botschaft vernommen haben und die sie ihre Kirche und Gottes Kirche nennen“.<sup>8</sup> Nach diesem Text möchte es nicht als ausgeschlossen erscheinen, dass sogar in der Sicht der römisch-katholischen Kirche selber auch Letzteres, die Selbstbezeichnung dieser Gemeinschaften als Kirche Gottes, auf die Einwirkung des Heiligen Geistes zurückgeht. Natürlich gilt dies nur unter der Voraussetzung, dass sie tatsächlich durch die Weitergabe des „Wortes Gottes“, der Selbstmitteilung Gottes in dem Wort der Glaubens, konstituiert sind.

In einem Votum zur Gemeinsamen Erklärung hatten noch vor deren Annahme auch evangelisch-theologische Hochschullehrerinnen und Hochschullehrer<sup>9</sup> bereits im Januar 1998 festgestellt, dass dort nicht einmal ein Konsens über die Rechtfertigungslehre selbst erreicht worden sei. In n. II heißt es in diesem Votum:

*„Kein Konsens wurde erreicht über die für die lutherischen Kirchen entscheidende Einsicht, daß die Rechtfertigung alleine aus Gnaden nur dann recht verkündigt wird, wenn dabei zur Geltung kommt, daß der allein aus Gnade am Sünder handelnde Gott 1. allein durch sein Wort und durch die diesem Wort gemäß gereichten Sakramente (CA 7) den Sünder rechtfertigt und 2. der Sünder allein durch den Glauben gerecht wird. Kein Konsens wurde erreicht über die für die reformatorischen Kirchen entscheidende Einsicht, daß Glaube Heilsgewißheit ist. Kein Konsens wurde erreicht über das Sündersein des Gerechtfertigten.“*

---

<sup>6</sup> II. Vatikanum, Kirchenkonstitution LG, n. 8,2

<sup>7</sup> Ebd., n. 26,1.

<sup>8</sup> II. Vatikanum, Ökumenismusdekret UR, n. 1,2.

<sup>9</sup> Vgl. MD 49 (1998) 33–34.

Im „Annex“ zur „Gemeinsamen Erklärung“ wurde der Versuch gemacht, auch auf dieses Votum zu antworten. Allerdings scheint in diesem „Annex“ nichts gegenüber der „Gemeinsamen Erklärung“ tatsächlich Neues oder Weiterführendes zu stehen. Es werden eher nur dieselben Dinge noch einmal mit anderen Worten gesagt. So wurde also zunächst der „Annex“ am 11. Juni 1999 von beiden Seiten unterschrieben, und so schließlich auch die „Gemeinsame Erklärung“ selbst am 31. Oktober 1999 angenommen. Aber was ist seitdem geschehen? Hat sich irgend etwas an der Trennung der Kirchen geändert? Woran könnte es liegen, dass dies kaum der Fall zu sein scheint? Warum bewirken die bisherigen Verständigungsdokumente so wenig? Wie kommt es, dass es auch gegenüber der Gemeinsamen Erklärung selbst offenbar dabei bleibt, dass man sie unterschiedlich versteht? Wird sie überhaupt verstanden?

## *II. Das Problem des Verstehensgrundes der Gemeinsamen Erklärung*

Die „Gemeinsame Erklärung“ legt gewiss die Rechtfertigungslehre zutreffend dar und belegt sie mit vielen Zitaten aus der Schrift und aus den jeweiligen Bekenntnisdokumenten. Nach den 21 Fußnoten werden eigens die „Quellen zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ angeführt, die mehr als ein Drittel des Gesamttextes ausmachen. Dennoch gewinne ich den Eindruck, dass die Erklärung nicht nach den Sachgründen für die Rechtfertigungslehre gefragt hat. Sie beschränkt sich auf die Behauptung der Rechtfertigungslehre und auf deren Belege aus der Heiligen Schrift und der Überlieferung beider Konfessionen.

Warum werden wir allein durch Gnade und allein durch Glauben gerechtfertigt? Woran liegt das Unvermögen des Menschen in bezug auf die Rechtfertigung? Ist es nur in seiner vorangehenden Sünde begründet? Könnte man sich nicht auch sehr schön vorstellen, dass die Rechtfertigung an Bedingungen geknüpft würde, die der Mensch von seiner Seite aus zu erfüllen hätte? Ließen sich nicht auch solche Vorstellungen etwa damit begründen, dass Gott die Eigenverantwortlichkeit des Menschen nicht nur – wie man oft sagt – „respektiere“, sondern ausdrücklich fördern wolle? Auch eine solche Aussage würde fromm und klug klingen und wäre doch nicht mit der Rechtfertigungslehre vereinbar. Kann man die Rechtfertigungslehre nur rein positivistisch annehmen, weil sie in der Schrift begründet ist, oder lässt sie sich wirklich verstehen?

Die Frage nach Sachgründen der Rechtfertigungslehre läuft keineswegs auf die Forderung hinaus, Glaubensaussagen aus Vernunft Einsichten abzuleiten. Gewiss kann nichts geglaubt werden, was einer ihre Autonomie währenden Vernunft widerspricht.<sup>10</sup> In diesem Sinn stellt die Vernunft ein Filter gegen Aberglauben dar. Es kommt ihr jedoch nicht zu, den Glauben selbst zu begründen. Vielmehr geht es in der Frage nach den Sachgründen der Rechtfertigungslehre vornehmlich darum, unter dem Vorzeichen des Glaubens selbst den notwendigen inneren Zusammenhang aller Glaubensaussagen untereinander aufzuweisen.

Aber auch damit ist gerade nicht gemeint, dass die vielen Glaubensaussagen nur als eine Art harmonisch oder organisch, aber doch nur additiv zusammenhängendes Ganzes verstanden werden sollten. Die unreflektierte Vorstellung vom Glauben als einer Summe aus vielen einzelnen Glaubenssätzen ist wahrscheinlich auf katholischer Seite das größte Hindernis für die Verständigung zwischen den Konfessionen. Im Folgenden soll demgegenüber gezeigt werden, dass alle Glaubensaussagen immer nur die Entfal-

---

<sup>10</sup> Vgl. DH 3017.



tung ein und desselben, einen und einzigen Grundgeheimnisses unserer Gemeinschaft mit Gott sind, das weder überboten noch vermindert werden kann.

Allerdings besteht dann die Haupteinsicht darin, dass Gemeinschaft mit Gott keine banal selbstverständliche Möglichkeit ist, die man bereits philosophisch postulieren könnte. Sie ist vielmehr selber das eigentliche Geheimnis des Glaubens, das uns verkündet werden muss und dessen Wahrheit allein im Glauben selbst als dem Erfülltsein vom Heiligen Geist zugänglich ist.

Im Mainstream der Theologie geht man davon aus, dass Gott, wenn er als der Schöpfer allmächtig ist, selbstverständlich jederzeit in den Lauf der Welt eingreifen könne. Selbstverständlich kann er sich dann auch offenbaren. Er kann sich den Menschen zuwenden und ihnen seine Gnade schenken. Gott kann „sich selbst erschließen“. In alledem scheint für die meisten Theologen überhaupt kein Problem zu liegen. Im Gegenteil, diese Möglichkeit in Frage zu stellen, hieße ja, Gott Grenzen setzen zu wollen. Gott hat doch sein Volk aus Ägypten herausgeführt und sich überhaupt auf vielfältige Weise immer wieder zu erkennen gegeben. Schwierig wird es allenfalls dann, wenn von den christlichen Besonderheiten der Dreifaltigkeit Gottes und gar einer Menschwerdung Gottes die Rede sein soll. Aber hier handelt es sich ja um Glaubensgeheimnisse, die – so sagt man dann gerne – ohnehin „kein menschlicher Verstand zu ergründen vermag“.

Nun behauptet die christliche Botschaft selbst, dass Gott nicht unter unsere menschlichen Begriffe falle.<sup>11</sup> Bereits hiermit entsteht die Frage, wie man dann überhaupt von ihm reden kann. Und wie kann Gott ein Beweisgegenstand sein, wenn es gar keine Welt und Gott übergreifenden Denkprinzipien gibt? Darauf antwortet man häufig, dass man auch die Existenz Gottes eben nur im Glauben erkennen könne. Ohne auf solche Grundfragen einzugehen, wird es nicht einmal möglich sein, die eigentlich unterscheidende „evangelisch-katholische Differenz“, die vielbeschworene „Grunddifferenz“, überhaupt in den Blick zu bekommen.

Die „Gemeinsame Erklärung“ lässt aber solche Fragen ganz außerhalb ihrer Betrachtung. Die „Gemeinsame Erklärung“ beruft sich auf viele andere, frühere Verständigungsdokumente; aber auch in diesen anderen Dokumenten sind diese grundlegenden Fragen nie behandelt worden. So bleibt die „Gemeinsame Erklärung“ völlig im Rahmen der problemlosen Weise, wie die Christenheit von Gott zu reden pflegt. Diese Weise von Gott zu reden hat für Außenstehende längst die Grenze zur Unverständlichkeit und Belanglosigkeit überschritten. Man formuliert die Rechtfertigungslehre korrekt, aber macht keinen Versuch, sie auch mit Sachgründen verständlich zu machen.

### *III. Die Grundproblematik der christlichen Botschaft und ihre Beantwortung durch den Inhalt der Botschaft*

Nach der christlichen Botschaft ist Gott als der auszusagen, „der in unzugänglichem Licht wohnt, den kein Mensch gesehen hat noch je zu sehen vermag“ (1 Tim 6, 16). Gott ist kein Gegenstand menschlicher Erfahrung. Er fällt nicht „unter“ unsere Begriffe. Wie kann man ihn trotzdem erkennen und sogar von ihm reden? Man tut gut daran, über diese Frage nicht zu spekulieren, sondern zunächst die christliche Botschaft selber zu befragen, wie sie das Wort „Gott“ verstanden wissen will.

Wie führt die christliche Botschaft selber das Wort „Gott“ ein? Sie antwortet auf diese Frage durch den Hinweis darauf, dass wir Gottes Schöpfung seien. So jedenfalls identi-

---

<sup>11</sup> Vgl. IV. Laterankonzil, DH 800, und I. Vatikanum, DH 3001.

fiziert das Glaubensbekenntnis die Bedeutung des Wortes „Gott“. Wir glauben an den Gott, welcher der Schöpfer der Welt ist. Der Gott, von dem wir im Glauben sagen, dass wir mit ihm Gemeinschaft haben, wird zunächst als der benannt, ohne wen nichts anderes existiere.

Die christliche Botschaft behauptet seit je, die Welt sei aus dem Nichts geschaffen. Damit ist nicht eine Zeit vor dem sogenannten Urknall gemeint. Aus dem Nichts geschaffen sein bedeutet vielmehr: Könnten wir unser Geschaffensein beseitigen, bliebe nichts von uns übrig. Radikal interpretiert besagt die Aussage unseres „Geschaffenseins aus dem Nichts“: In allem, worin sich eine Wirklichkeit unserer Welt vom Nichts unterscheidet, nämlich in ihrer ganzen Wirklichkeit, geht sie darin auf, ein „restloses Bezogensein auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“ zu sein.

Das Woraufhin dieses Bezogenseins nennen wir Gott. Aber wir wissen nicht zuerst, wer Gott ist, um dann zu sagen, er habe die Welt geschaffen. Vielmehr besteht die einzig sinnvolle Weise, von Gott zu reden, in der grundlegenden Aussage, dass alles, was überhaupt existiert, im Bezogensein auf ihn aufgeht. Gott ist, „ohne wen nichts ist“.

Die Unbegreiflichkeit Gottes in seinem An-Sich bedeutet nicht, dass er damit überhaupt unerkennbar wäre. Sie bedeutet auch keineswegs, dass wir nur vage und ungenau oder in bloßen Chiffren von ihm sprechen können. In der Anerkennung unseres Aus-dem-Nichts-Geschaffenseins ist unser Verhältnis zu Gott vollkommen zutreffend ausgesagt. Gott ist solcherart, dass nichts anderes ohne ihn existieren würde.

Wir können deshalb von Gott nur von der Welt her „hinweisend“ in den drei Wegen der Analogie sprechen:

Weil die Welt völlig im Bezogensein auf ihn aufgeht, ist sie ihm ähnlich (via affirmativa); man kann von der Welt her hinweisend alle Vollkommenheit in bezug auf Gott aussagen. Weil wir Menschen durch die Fähigkeit zur Selbstpräsenz als Personen konstituiert sind und dies die höchste geschaffene Vollkommenheit ist, wird man dem Woraufhin unseres Bezogenseins hinweisend erst recht Selbstpräsenz zuschreiben müssen. Deshalb sagen wir hinweisend nicht nur, Gott sei „ohne den nichts ist“, sondern „ohne wen nichts ist“; zugleich vermeidet diese Redeweise jede Vorstellung von Gott als sei es männlich oder weiblich.

Weil die Welt in ihrem Bezogensein auf Gott gleichwohl völlig von Gott verschieden bleibt, ist sie ihm in ihrer Ähnlichkeit zugleich unähnlich (via negativa); man muss alle Endlichkeit und Begrenzung in Bezug auf Gott verneinen.

Weil die Welt in einer einseitigen Beziehung auf Gott aufgeht, lässt sich keine Beziehung Gottes auf die Welt aussagen, für welche die Welt der konstituierende Terminus wäre. Deshalb bleibt die Unähnlichkeit der Welt Gott gegenüber größer als ihre Ähnlichkeit (via eminentiae)<sup>12</sup>: Wenn wir hinweisend in Bezug auf Gott von absoluter unendlicher Wirklichkeitsfülle sprechen, so bleibt auch dies noch immer wie nichts gegenüber ihm selbst; es handelt sich auch dann nicht um einen Begriff, „unter“ den Gott fiele. Analogie meint nicht einen diffus Gott und Welt übergreifenden Seinsbegriff, so dass Gott und Welt einander wechselseitig ähnlich wären, sondern sie bedeutet, wie gesagt, nur: Wir begreifen von Gott immer nur das von ihm Verschiedene, das auf ihn verweist. Die Ähnlichkeit der Welt Gott gegenüber bleibt vollkommen einseitig.

Die Behauptung der christlichen Botschaft lautet, dass wir genau in dem Maß geschaffen sind, in dem uns Sein zukommt. Unser Sein und unser Geschaffensein seien völlig identisch. Geschaffensein wäre dann nicht eine zusätzliche Eigenschaft, sondern es

---

<sup>12</sup> Vgl. DH 806.

wäre unser Sein selbst. Wenn unser Sein der Vernunft zugänglich ist, dann muss eben damit unser Geschaffensein, wenn es tatsächlich bestehen sollte, der Vernunft zugänglich sein. Es muss möglich sein, einen Geschöpflichkeitsbeweis zu führen. Dies ist mit der traditionellen Behauptung der Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis durch die Vernunft gemeint.<sup>13</sup> Der Geschöpflichkeitsbeweis wird in dem Aufweis bestehen, dass alles in der Welt die Struktur einer Einheit von Gegensätzen hat, die sich ohne logischen Widerspruch letztlich nur so aussagen lässt, dass man zwei verschiedenen Hinsichten angibt, die sich nicht wiederum gegenseitig ausschließen. Diese Hinsichten findet man nur in dem Begriff „restlosen Bezogenseins auf ... / in restloser Verschiedenheit von ...“.

Ein Geschöpflichkeitsbeweis ist durchaus nicht dasselbe wie ein Gottesbeweis. Die Welt wird nicht durch Gott erklärt, sondern durch ihre Geschöpflichkeit, die gerade nicht Gott ist.

Unsere Geschöpflichkeit kann deshalb auch kein Glaubensgegenstand sein. Wenn es im Glaubensbekenntnis heißt, dass wir an Gott als den Schöpfer von Himmel und Erde glauben, so bedeutet dies die Hingabe des Herzens an den, der von der Vernunft als „der Schöpfer des Himmels und der Erde“ erkannt werden kann. So wird die Rede des Glaubens von Gottes Liebe und unserer Gemeinschaft mit ihm an der Rede von Gott als dem, „ohne wen nichts ist“, verankert. Dies bedeutet die Verankerung des Glaubens an der Wirklichkeit unserer Erfahrung. Wäre auch unsere Geschöpflichkeit nur dem Glauben zugänglich, dann würde der Glaube in der Luft hängen. Gegenstand des Glaubens ist vielmehr erst das „in Christus“ unseres Geschaffenseins, nämlich unsere Gemeinschaft mit Gott.

Thomas von Aquin schreibt unter Voraussetzung der Einsicht in unser Geschaffensein: „Da Gott außerhalb der gesamten Ordnung des Geschaffenen steht und alle Geschöpfe auf ihn hingebunden sind, nicht aber umgekehrt, so ist manifest, daß die Geschöpfe sich real auf Gott selbst beziehen. Aber in Gott gibt es keinerlei reale Relation von ihm auf die Geschöpfe, sondern nur eine gedachte (secundum rationem tantum) Relation, insofern nämlich die Geschöpfe sich auf ihn beziehen.“ (S. th. I q13 a7 c). Thomas möchte damit die Absolutheit Gottes wahren. Deshalb erklärt er, dass die Relation der Geschöpfe auf Gott einseitig sei. Gott kann nicht als abhängig von irgendeinem Geschöpf gedacht werden. Kein Geschöpf kann konstituierender Terminus einer Relation Gottes auf es sein.

Aber impliziert die Aussage, dass Gott die Welt geschaffen habe, nicht doch eine Relation Gottes auf seine Schöpfung? Viele Theologen werden sagen, dies sei doch ein sich analytisch aus der Aussage unserer Geschöpflichkeit ergebender Sachverhalt. Aber damit ziehen sie Gott in den Bereich der Wechselwirkungen hinein und machen ihn zum Bestandteil eines übergreifenden Systems. Thomas bietet eine bessere und geradezu geniale Antwort: Eine solche Relation Gottes auf die Welt spielt sich nur in unserem Denken als Relation zwischen unserem Gottesbegriff und der Welt ab, und ihr einziges reales Fundament ist, dass die Welt völlig in ihrem einseitigen Bezogensein auf Gott aufgeht.

Die Argumentation des Thomas macht jedoch immer noch den Eindruck, als wolle er aus der Absolutheit Gottes Folgerungen ziehen. Aber wenn Gott nicht unter unsere Begriffe fällt, dann auch nicht seine Absolutheit. Da man auch von ihr nur aufsteigend hinweisend sprechen kann, kann man grundsätzlich nichts aus ihr deduzieren. Es ist nicht

---

<sup>13</sup> Vgl. DH 3004.

möglich, Gott zum Bestandteil oder gar Ausgangspunkt einer Argumentationskette zu machen. Das ist geradezu die Pointe der Behauptung der „Unbegreiflichkeit“ Gottes. Unser Gottesbegriff eignet sich nicht als Ausgangspunkt für Schlussfolgerungen. Man muss deshalb immer allein von der Welt her argumentieren: Die Behauptung, die Welt könne konstituierender Terminus einer Relation Gottes auf sie sein, liefe darauf hinaus, ihr Aus-dem-Nichts-Geschaffensein nachträglich zu bestreiten. Dies und nicht die Absolutheit Gottes, die ja gar nicht unter unsere Begriffe fallen kann, ist der argumentative Grund, weshalb die Relation der Welt auf Gott als vollkommen einseitig ausgesagt werden muss.

Die Lehre von der Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott impliziert, dass auch unsere freiesten Handlungen völlig darin aufgehen, ohne Gott gar nicht sein zu können. Es verhält sich also nicht so, dass wir innerhalb einer nur allgemeinen Abhängigkeit von Gott für unsere einzelnen Handlungen unabhängig von Gott wären. Dennoch bleibt jeder Determinismus von vornherein ausgeschlossen, weil einer Deduktion irgendeines weltlichen Geschehens von Gott her jede ontologische Grundlage abgeht. Es gibt keine Relation Gottes auf die Welt, die an der Welt ablesbar wäre oder aus der man irgendetwas über die Welt herleiten könnte.

Der Mainstream heutiger Theologie will von einer einseitigen realen Relation des Geschaffenen auf Gott nichts wissen. Man könne es doch Gott nicht verbieten, sich auf die Weise auf die Welt zu beziehen, wie er es wolle. Aber dieses vermeintlich fromme und demütige Argument übersieht, dass man damit nichts anderes tut, als das eigene Aus-dem-Nichts-Geschaffensein nachträglich zu bestreiten. Denn dieses wird nur dann anerkannt, wenn es völlig ausgeschlossen bleibt, dass ein Geschöpf seinerseits konstituierender Terminus einer Relation Gottes auf es sei.

Die Behauptung, dass die Welt in einer einseitigen Beziehung auf Gott vollkommen aufgehe, findet sich bei Thomas von Aquin sonst vor allem noch in der Summa contra Gentiles, II, c. 11–13 reflektiert. Er erklärt, dass man von Relationen Gottes auf die Welt nur insofern sprechen könne, als die Welt real auf ihn bezogen sei; ferner, dass es in Gott keine solchen Relationen als reale geben könne, die von einem geschaffenen Terminus abhängen; und es könne solche Relationen Gottes auf die Welt erst recht nicht außerhalb Gottes geben. Aber im Übrigen steht die Behauptung der Einseitigkeit der Relation alles Geschaffenen auf Gott auch bei Thomas eher nur wie ein erratischer Block. Es scheint, dass Thomas sich nicht darüber Rechenschaft gegeben hat, dass seine Behauptung einer einseitigen Relation des Geschaffenen auf Gott zunächst und auf den ersten Blick alle Glaubensaussagen vollkommen in Frage zu stellen scheint.

In den Glaubensaussagen geht es um unsere Gemeinschaft mit Gott. Aber wie soll eine solche ausgesagt werden können, wenn die Relation der Welt auf Gott einseitig bleibt? Eine solche einseitige Relation ist nicht eine Art halber Gemeinschaft mit Gott, sondern überhaupt noch keine Gemeinschaft mit Gott. Von Gemeinschaft mit Gott kann man erst dann sprechen, wenn auch eine Relation Gottes auf die Welt besteht.

Die Luther zugeschriebene Frage „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“ und damit wohl auch die gesamte Rechtfertigungslehre wird meines Erachtens nur verständlich auf dem Hintergrund der Anerkennung der einseitigen Relation des Geschaffenen auf Gott. Diese bedeutet nämlich den Verstehensgrund dafür, dass keine geschaffene Qualität jemals ausreichen kann, Gemeinschaft mit Gott zu begründen. Letztere Einsicht stellt geradezu den Notenschlüssel dar, um danach die christliche Botschaft selbst in ihrem Eigentlichen zu verstehen. Denn diese geht in ihrer Trinitätslehre gerade und vor allem auf

die Frage ein, wie angesichts der Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott dennoch von einer Gemeinschaft mit Gott gesprochen werden kann.

Außerhalb einer solchen relationalen Ontologie bleibt der Streit zwischen den Konfessionen wie der Versuch, nur anhand eines Schwarzweißabzugs, also mit ungenügenden Mitteln, die ursprünglichen Farben eines abgebildeten Gegenstandes zu ermitteln. Ein Schwarzweißabzug stellt keine Farben, sondern nur unterschiedliche Helligkeitsgrade dar. Ähnlich ist eine bloße Substanzmetaphysik, welche der Substanz nachgeordnete Relationen kennt, nicht geeignet, das Verhältnis der Welt zu Gott zutreffend darzustellen.

Die reale Relation der Welt auf Gott mag eine noch so gefüllte Relation sein; dies ändert nichts an ihrer Einseitigkeit. Es möchte deshalb zunächst scheinen, dass Gemeinschaft mit Gott von vornherein vollkommen ausgeschlossen ist. Das Geschaffensein als solches kann jedenfalls eine Gemeinschaft mit Gott nicht begründen. Es gibt keinen größeren Einwand gegen die Rede von Wort Gottes und Gemeinschaft mit Gott als die Bedeutung des Wortes „Gott“ selber, als die Anerkennung der Transzendenz Gottes.

Gleichwohl behauptet die christliche Botschaft genau dieses Unselbstverständliche und eigentlich Unmögliche. Sie behauptet es aber nicht als eine platte Selbstverständlichkeit. Sie behauptet sehr wohl, wir hätten Gemeinschaft mit Gott. Näherhin erklärt sie aber, dass Gott uns in einer ewigen und unendlichen Liebe zugewandt sei und dies allein durch sein Wort, das Wort der Weitergabe der christlichen Botschaft, offenbar werden und allein im Glauben als wahr erkannt werden könne.

Wie kann man überhaupt eine Beziehung Gottes auf die Welt aussagen, wenn doch die Welt nicht deren konstitutiver Terminus sein kann? Und wie kann man gar Gott zuschreiben, dass er in einem Wort zu uns spricht? Wort gibt es doch nur als zwischenmenschliche Kommunikation und auf keine andere Weise.

Wir hatten bereits am Anfang die christliche Botschaft selbst befragen müssen, wie man überhaupt von Gott sprechen könne, wenn er doch gar nicht „unter“ unsere Begriffe fällt. Sie hatte uns auf unser Geschaffensein aus dem Nichts verwiesen. Jetzt müssen wir erneut die christliche Botschaft selbst befragen, wie sie denn von einer Beziehung Gottes auf die Welt sprechen könne, wenn doch die Welt gar nicht der konstitutive Terminus einer solchen Beziehung sein kann, und wie man von einer solchen Beziehung Gottes auf uns Kenntnis erlangen kann.

Wenn man die diese beiden Fragen an die christliche Botschaft stellt, antwortet sie durch ihren Inhalt. Durch ihren Inhalt macht sie ihren zunächst höchst problematischen Anspruch, „Wort Gottes“ zu sein, verständlich. Man könnte geradezu sagen, dass sich die christliche Botschaft erst dann öffnet, wenn man diese Fragen an sie stellt. Der Anspruch der christlichen Botschaft, „Wort Gottes“ zu sein, ist nicht selbstverständlich in dem Sinn, dass man ihn von selber versteht; sondern er ist nur in dem völlig anderen Sinn selbstverständlich, das allein er selber sich verstehbar machen kann.

Zuerst: Wie kann man von einer realen Beziehung Gottes auf die Welt sprechen? Nur wenn diese Beziehung selber von göttlicher Natur ist und nicht an der Welt ihr Maß hat. Sie muss im voraus zur Welt von Ewigkeit her bestehen und hat ihr Maß allein an Gott selbst. Um dies zu erläutern, behauptet die christliche Botschaft, dass Gott drei Personen in einer Natur sei. Es gibt drei Selbstpräsenzen der einen ewigen Wirklichkeit Gottes, also drei untereinander verschieden vermittelte Relationen der einen Wirklichkeit Gottes auf sich selber. Die christliche Botschaft spricht so von der Dreifaltigkeit Gottes, um auszusagen, dass die Welt in die ewige Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn aufgenommen ist, die wir den Heiligen Geist nennen. Gott hat keine andere Liebe als

diese eine und ewige, deren Maß nichts Geschaffenes sein kann. Es ist ausgeschlossen, dass irgend etwas Geschaffenes konstituierend für eine Liebe Gottes sein könnte. Der konstituierende Terminus der Liebe Gottes ist Gott selbst. Die christliche Botschaft behauptet, die Welt sei in diese ewige Liebe Gottes zu Gott hineingeschaffen. Die Welt ist von vornherein „in Christus“, nämlich in die Liebe des Vaters zum Sohn hineingeschaffen. Darin besteht ihr wahres Verhältnis zu Gott, das, worum es in der Lehre von der Rechtfertigung geht.

Reformatorsche Theologie sagt hier im Anschluss an Gen 15,6 und Röm 4,3 sowie Gal 4,6, dass die Gerechtigkeit, die Gemeinschaft mit Gott, die unsere Rechtfertigung ausmacht, der Welt „angerechnet“ werde („Imputationsgerechtigkeit“). Damit ist nicht gemeint, dass Gott gleichsam nur so tut, als sei die Welt im rechten Verhältnis zu ihm, während sich an ihr selbst überhaupt nichts geändert hat. Dieser Eindruck entsteht nur aufgrund eines falschen Vorverständnisses, das von Gott und Welt wie von zwei verschiedenen Substanzen spricht, die zunächst je für sich erkannt werden können und erst danach miteinander in Beziehung treten. Aber Geschaffensein aus dem Nichts bedeutet, dass die Welt in ihrem Eigensein, also in ihrer Geschöpflichkeit als eine subsistente Relation konstituiert wird. Und diese Welt ist in eine Liebe von Gott zu Gott hineingeschaffen; Gott liebt sie nicht nach ihrem eigenen Maß, sondern nach dem unendlichen und ewigen Maß des Sohnes. Das Maß dieser Liebe bleibt von der Welt verschieden; aber es ist die Welt selbst, die in eine innergöttliche Liebe hineingeschaffen ist.

Wenn Gottes Liebe nicht ihr Maß an der Welt hat, dann bedeutet dies, dass man diese Liebe auch nicht an der Welt ablesen kann. In diesem Sinn bleibt sie an der Welt verborgen. Wie können wir trotzdem von ihr erfahren? Auch auf diese zweite Frage antwortet die christliche Botschaft durch ihren Inhalt. Sie beruft sich auf die Menschwerdung des Sohnes. Der Mensch Jesus in seiner menschlichen Grundselbstpräsenz ist vom ersten Augenblick seiner Existenz an hineingeschaffen in die ewige Selbstpräsenz des Sohnes. Die Beziehung des Gottseins auf diesen Menschen ist eine Beziehung des Gottseins auf sich selbst, in die dieser Mensch aufgenommen ist. Gottsein und Menschsein bleiben „unvermischt“ und „ungetrennt“ voneinander. Diese Formulierungen des Konzils von Chalkedon<sup>14</sup> bleiben im Rahmen der üblichen bloßen Substanzontologie unverständlich.<sup>15</sup>

Für eine relationale Ontologie werden die Kategorien „ohne Vermischung“ und „ohne Trennung“ jedoch problemlos verstehbar. „Unvermischt“ bedeutet, dass Gottsein und Menschsein nicht in eins fallen, nicht miteinander identisch werden, sondern voneinander unterschieden bleiben; das eine ist nicht das andere. Sie bleiben aber zugleich „ungetrennt“ voneinander, weil sie durch die Relation einer göttlichen Selbstpräsenz miteinander verbunden sind. Das Menschsein Jesu in seiner menschlichen Grundselbstpräsenz, welche sein menschliches Selbstbewusstsein ermöglicht, ist in diejenige Relation

---

<sup>14</sup> DH 302.

<sup>15</sup> So schreibt zum Beispiel Walter Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 283, bezüglich der „Vermittlung“ von Gottsein und Menschsein Jesu: „Es ist offenkundig, daß hinter der ständigen, bis heute nicht zur Ruhe gekommenen dialektischen Bewegung in der gesamten Dogmen- und Theologiegeschichte zwischen der Betonung der Einheit und der Betonung der Unterschiedenheit von Gottheit und Menschheit ein ungeklärtes und vielleicht unklärbares Problem steht: das Problem der Vermittlung zwischen Gott und Mensch.“ Aber welchen anderen Sinn hat Theologie als den, über den Glauben an Jesus Christus und damit über die Vermittlung von Gott und Mensch Rechenschaft zu geben? Kann es sich dann um ein „vielleicht unklärbares Problem“ handeln? Würde damit nicht alle Theologie von vornherein sinnlos?

der Selbstpräsenz Gottes, die wir den Sohn nennen, aufgenommen. Man spricht deshalb von der „hypostatischen Union“, wonach es die göttliche Person selbst ist, die das Menschsein Jesu mit dem Gottsein verbindet. Da diese Relation eine Relation göttlicher Selbstpräsenz ist, ist ihr konstituierender Terminus nicht das Menschsein Jesu, sondern das Gottsein. Deshalb kann man auch am Menschen Jesu selbst die Gottessohnschaft nicht „ablesen“, als wäre sie zum Beispiel an der Schönheit seiner Gestalt erkennbar. „Keiner der Machthaber dieser Welt hat sie erkannt; denn hätten sie die Weisheit Gottes erkannt, so hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt.“ (1 Kor 2,8) Das Verhältnis des Gottseins Jesu zu seinem Menschsein ist ähnlich wie das der göttlichen Wahrheit zu ihrer Erscheinungsweise in dem menschlichen Wort der Glaubensverkündigung. Diese Wahrheit ist nicht ablesbar an den irdischen Eigenschaften des Wortes wie Lautstärke, Wohlklang oder sprachlicher Gekonntheit. Dennoch wird sie auf keine andere Weise als durch den Glauben an dieses Wort erkannt.

Der Mensch Jesus kann uns in menschlichem Wort sagen, dass wir in die Liebe des Vaters zu ihm als dem Sohn von Ewigkeit her aufgenommen sind. Die Rede von „Wort Gottes“ wird eigentlich erst aufgrund der Menschwerdung des Sohnes endgültig verstehbar. Sein menschliches Wort ist die Kundgabe göttlicher Wahrheit. Die christliche Rede von einem „Wort Gottes“ ist keine Metapher. Es ist das wirklich menschliche Wort der Weitergabe des Glaubens von Jesus her gemeint, in welchem genau das gesagt wird, was uns Gott zu sagen hat. Dieses Wort kann als wahr nur im Glauben selbst erkannt werden, der eine Erkenntnis im Heiligen Geist ist. „Niemand kann sagen, Jesus ist Herr, außer im Heiligen Geist“ (1 Kor 12,3). Der Glaube an das Wort Gottes ist das Erfülltsein vom Heiligen Geist, in dem wir rufen: „Abba, Vater.“ (Röm 8,15) Alle Einwände der Vernunft gegen dieses Wort lassen sich allerdings auf ihrem eigenen Feld beantworten. Dies unterscheidet den Glauben an dieses Wort von jedem Fideismus<sup>16</sup>.

#### IV. Die Sachgründe der Rechtfertigungslehre

Die Luther zugeschriebene Frage „Wie kriege ich einen gnädigen Gott?“ hat nichts mit einem pessimistischen Weltbild oder gar damit zu tun, dass er einen strengen Vater hatte. Es geht auch nicht darum, dass in diesem Satz das „ich“ zu betonen wäre, als sei es zwar im allgemeinen problemlos möglich, einen gnädigen Gott zu bekommen, jedoch nur im eigenen, persönlichen Fall problematisch. Die Frage wird vielmehr nur verständlich, wenn man einsehen kann, dass Geschaffensein als solches eine einseitige Relation auf Gott ist. Denn dann gilt notwendig, dass keine geschaffene Qualität jemals ausrei-

---

<sup>16</sup> Der Fideismus (auch: *Strenger Traditionalismus*) ist eine theologische Richtung, eine extreme Form einer katholischen Glaubensphilosophie, nach der die übernatürliche Offenbarung als einzige Quelle des Glaubens auch Ursprung allen Wissens ist.

Begründet durch Joseph de Maistre (1753-1821) und Louis de Bonald (1754-1840), dann durch Félicité de Lamennais (1782-1854) (*Essai sur l'indifférence en matière de religion* I-IV, 1817-23) fortgebildet. Ähnliches findet sich auch bei Louis Eugène Marie Bautein (1796-1867).

Der Fideismus war neben Frankreich auch in Deutschland und Belgien präsent. Die Kritik, die letztlich zur Ablehnung des Fideismus als Häresie führte, machte sich gerade an der substantiellen Vorordnung der Gotteserkenntnis im Glauben vor derjenigen in der Vernunft fest, da sich die Theologie jedweder argumentativ darstellbarer Grundlage entblößt hätte.

Im sog. Symbolfideismus des Auguste Sabatier und Eugène Ménégoz (auch *Pariser Schule* genannt) wurde die strikte Vorordnung der Offenbarung dann beibehalten, dieser wie alle anderen religiösen Begriffe nun aber als Symbole interpretiert. Diese bewusst vorgenommene Relativierung sollte eine Vermittlung zwischen Orthodoxie und Liberaler Theologie ermöglichen, blieb aber Episode.

chen kann, Gemeinschaft mit Gott zu begründen. Sie kann sie nicht einmal wenigstens teilweise begründen, etwa in dem Sinn, dass zumindest einige Prozent Eigenleistung vom Geschöpf zu fordern wären. Erst jetzt wird verständlich, warum die christliche Botschaft sagt, dass Gemeinschaft mit Gott nur so möglich ist, dass wir in die Liebe des Vaters zum Sohn aufgenommen sind.

Wir müssen sogar von vornherein in diese Liebe hineingeschaffen sein. Denn von außerhalb der Gnade her gibt es keine Möglichkeit, auch nur ein Angebot von Gnade anzunehmen. Dies dennoch zu meinen, liefe auf Pelagianismus<sup>17</sup> hinaus. Man kann die Offenbarung der Gnade nur annehmen, wenn man von vornherein verborgen bereits in dieser Gnade steht. So wird durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes Liebe nicht größer, sondern sie wird offenbar in ihrer Unüberbietbarkeit von Anfang an. Der „Urstand“ der Welt besteht in ihrem In-Christus-Geschaffensein.

Im Folgenden soll zwischen zwei Sichtweisen unterschieden werden: innerhalb des Glaubens und außerhalb des Glaubens. Dabei ist zu beachten, dass „innerhalb des Glaubens“ auch den sogenannten „anonymen Glauben“ umfasst, der noch nicht den Namen Jesu kennt, aber in demjenigen letzten und unbedingten Vertrauen besteht, das durch Jesus seine universale Verkündbarkeit erlangt. Zum Beispiel war der Glaube Abrahams „anonymer Glaube“. Auch von ihm sagen wir Christen rückschauend: Wenn Abraham Gemeinschaft mit Gott gehabt hat, dann war er in eine Liebe Gottes zu Gott aufgenommen. Denn eine andere Möglichkeit der Gemeinschaft mit Gott gibt es nicht. Es mag viele sogenannte Atheisten oder Agnostiker geben, die nur ein völlig falsches Gottesverständnis ablehnen, etwa als sei Gott ein „höchstes Wesen“, ein „Faktor“, mit dem man Beliebiges erklären oder sanktionieren könnte. Wirklich „außerhalb des Glaubens“ lebt man in der Sicht der christlichen Botschaft nur da, wo man sich letztlich allein von der Angst um sich selber leiten lässt.

Auch innerhalb des Glaubens bleibt es dabei, dass keine geschaffene Qualität ausreicht, Gemeinschaft mit Gott zu begründen. Dies bleibt wahr, auch wenn man sich bereits in die Liebe des Vaters zum Sohn aufgenommen weiß. Von hier aus wird auch für Katholiken verständlich, in welchem Sinn der Gerechtfertigte „Sünder und Gerechter zugleich“ ist. Er bleibt auch im Glauben derjenige, der auf keine Weise aus eigener Kraft Gemeinschaft mit Gott haben kann. Abgesehen vom Glauben betrachtet bleibt er der Mensch, der von sich aus zur Gemeinschaft mit Gott unfähig ist und deshalb aus der Angst um sich und damit als Sünder lebt. Hier sieht man nur die einseitige Relation des Geschöpfes auf Gott, die noch nicht Gemeinschaft mit Gott bedeutet. Im Glauben betrachtet ist jedoch der gleiche Mensch der, dessen wahre Wirklichkeit darin besteht, in die Liebe des Vaters zum Sohn aufgenommen zu sein. Das ist der Urstand des Menschen, der durch Jesus offenbar geworden ist. Und so wird auch verständlich, warum es in der Schrift heißt: „Gott hat alle in den Ungehorsam eingeschlossen, um sich aller zu erbarmen.“ (Röm 11,32) „Von sich aus“ kann der Mensch sich nur von sich aus verstehen und versteht sich damit im Unglauben. Seine wahre Wirklichkeit besteht aber darin, dass er der von Gott geliebte Mensch ist, und als solcher ist er zu einem Glauben fähig,

---

<sup>17</sup> Pelagianismus ist der Glaube, dass die Erbsünde die menschliche Natur nicht verdorben hat, da sonst nach der Formel „*velle in arbitrio, posse in natura*“ (das Wollen unterliegt dem freien Willen, das Können der Natur) die menschliche Natur - die schließlich von Gott geschaffen sei - als böse anzusehen wäre, dies jedoch der - als gut befundenen - Schöpfung Gottes widerspräche. Kernaussage ist somit die Ansicht des Pelagius „*posse sine peccato esse*“ (ohne Sünde sein zu können). Es handelt sich daher letztlich um eine Lehre der Selbsterlöschungsmöglichkeit und -fähigkeit des Menschen.



der das Erfülltsein vom Heiligen Geist ist (vgl. 1 Kor 12,3). Indem wir auf Gottes Liebe vertrauen, lieben wir Gott mit allen unseren Kräften, aber niemals aufgrund unserer eigenen Kräfte.

Der Satz „der Glaube allein rechtfertigt“ bedeutet dann auch nicht eine Missachtung der guten Werke, wie man katholischerseits immer wieder gemeint hat, sondern ist vielmehr geradezu eine Kampfparole für gute Werke. Nur solche Werke, die aus der Gemeinschaft mit Gott herkommen, können in Wahrheit vor Gott gut sein. Nicht die guten Früchte bewirken, dass ein Baum gut ist, sondern nur ein guter Baum bringt gute Früchte hervor (vgl. Mt 7,17f). Deshalb ist zuerst zu fragen, wodurch denn der Baum gut sein kann. Der Zusammenhang von Glauben und Werken ist dieser: Im Glauben geht es um eine solche Geborgenheit in der Gemeinschaft mit Gott, dass man nicht mehr aus der Angst um sich selber leben muss. Nach Hebr 2,15 ist es die mit unserer Verwundbarkeit und Vergänglichkeit mitgegebene, geradezu angeborene „Furcht vor dem Tod“, welche die Wurzel aller „Knechtschaft“, nämlich aller Tatsünden ist. Der Glaube ist jedoch eine Gewissheit, die stärker ist als diese Angst des Menschen um sich, die sonst an der Wurzel aller bösen Handlungen liegt. So gehen umgekehrt aus lebendigem Glauben mit Notwendigkeit gute Werke hervor, weil man an ihnen nicht mehr durch die Angst um sich selber gehindert wird. Die „Mitwirkung“ des Menschen mit der Gnade Gottes (vgl. 1 Kor 3,9) ist nicht auf Gott, sondern auf die Welt gerichtet; wir werden zu Werkzeugen seiner Liebe, insbesondere indem wir sein gutes Wort weitersagen.

Man kann sich daran auch klarmachen, in welchem Sinn man katholisch sagt, die Erbsünde werde getilgt, und evangelisch eher, sie werde überdeckt. Durch den Glauben verliert die Angst des Menschen um sich das letzte Wort. In diesem Sinn wird ihre Macht „getilgt“. Aber wer seinen Glauben vergisst, macht die Erfahrung, dass dann die Macht jener Angst um sich selbst wieder auflebt, die allem Bösen zugrunde liegt. In diesem Sinn wird die Erbsünde nur „überdeckt“.

Der Glaube rechtfertigt nicht als Akt des Menschen, so dass man anstatt auf den Gegenstand des Glaubens auf die eigene Gläubigkeit vertrauen könnte. Diesen von Trient abgelehnten sogenannten Fiduzialglauben<sup>18</sup> hat auch Luther als Hurerei<sup>19</sup> bezeichnet. Der Glaube hat vielmehr seine Gewissheit vom geglaubten Gegenstand her. Man kann im Übrigen den Glauben von vornherein nur mit dem Anspruch auf unfehlbare Gewissheit vertreten. Die Unfehlbarkeit des Glaubens liegt daran, dass eine als Glaubensaussage im Sinn der Selbstmitteilung Gottes verstehbare Aussage die Wirklichkeit, von der sie redet, in sich selbst trägt. Deshalb sind als Glaubensaussagen verstehbare Aussagen immer „aus sich“ und nicht etwa erst „aufgrund der Zustimmung der Kirche“<sup>20</sup> wahr. Die christliche Botschaft wird zwar nur im Glauben der Kirche als Wort Gottes erkannt,

---

<sup>18</sup> Vgl. DH 1533f, 1562. Fiduzialglaube [lateinisch *fiducia*, „Vertrauen“] katholische Bezeichnung für den lutherischen Begriff des Heilsglaubens als eines unerschütterlichen Vertrauens auf Gottes Erbarmen, aus dem allein die persönliche (spezielle) Rechtfertigung und Heilsgewissheit erwächst.

Vgl. dazu auch die katholische Gemeinschaft „Totus Tuus“: Viele Mitglieder von Totus Tuus geben an, in Medjugorje durch eine persönliche Gotteserfahrung zu Kirche mit ihren Sakramenten zurückgefunden oder/und eine Vertiefung ihres bisherigen Glaubens erfahren zu haben. Typisch ist für „Totus Tuus“, daß der Fiduzialglaube Luthers verbreitet wird, d.h. Glaube wird mit Vertrauen gleichgesetzt und nur die Spiritualität bzw. Glaubenserfahrung ist entscheidend. Dies steht dem Glaubensbegriff der Katholischen Kirche diametral gegenüber, bei dem das Glaubensgut, d.h. das Für-Wahr-Halten der von der Kirche vorgelegten Wahrheit im Vordergrund steht. Wegen dieses ökumenischen Akzents stehen modern eingestellte Christen Totus Tuus meist sehr wohlwollend gegenüber.

<sup>19</sup> Rationis Latominianae confutatio [1521], WA 8; 112,10f.

<sup>20</sup> Vgl. DH 3074.

aber nicht durch den Glauben zum Wort Gottes gemacht. Es ist nicht möglich, als Glaubensaussagen im Sinn der Selbstmitteilung Gottes verstehbare Aussagen, die dennoch falsch wären, auch nur herzustellen. Wenn von anderen Aussagen als denen des Glaubens behauptet wird, man müsse sie glauben, werden sie als Glaubensaussagen unverständlich bleiben. Nur das wirkliche Wort Gottes lässt sich allein im Glauben als wahr verstehen; aber es wird nicht erst durch wessen Zustimmung auch immer zum Wort Gottes gemacht.

Das hier vorgelegte Verständnis von Rechtfertigung läuft sogar auch auf die Aussage hinaus, dass es „außerhalb der Kirche kein Heil gibt“. Diese traditionelle Aussage will jedoch das Heil gerade nicht auf die Christen einschränken. Sie bedeutet vielmehr, dass es kein anderes Heil gibt als das von der Kirche verkündete. In der Sicht des Glaubens gilt von allen Menschen, dass die einzige Weise der Gemeinschaft mit Gott darin besteht, in eine unendliche Liebe aufgenommen zu sein. Die christliche Botschaft vertritt die Auffassung, dass alle wahre Selbstlosigkeit und Liebe, die es in der Welt gibt, auf Gottes Gnade beruht: „Wer die Wahrheit tut, kommt zum Licht, damit offenbar wird, das seine Werke in Gott getan sind.“ (Joh 3,21) Wer liebevoll lebt und eines Tages klarer christlicher Glaubensverkündigung begegnet, erkennt rückschauend, dass er auch zuvor schon in allem Guten bereits aus dem Geist Jesu gelebt hat.

Dies ist die ganze Rechtfertigungslehre: An Jesus Christus als den Sohn Gottes glauben bedeutet, aufgrund seines Wortes sich und die ganze Welt in die ewige Liebe des Vaters zu ihm, die der Heilige Geist ist, aufgenommen zu wissen. Alles, was wir Christen glauben, ist in diesem Satz bereits zusammengefasst. Niemand kann der Aussage dieses Satzes etwas hinzufügen oder ihr etwas wegnehmen. Alle einzelnen Glaubensaussagen kommen nur als Entfaltung dieses einen und einzigen Geheimnisses unserer Gemeinschaft mit Gott als Anteilhaben am Gottesverhältnis Jesu in Betracht. In diesem Satz wird Gott als der in allem Mächtige verstanden.

Gottes Liebe zu uns ist nur trinitarisch sachgemäß aussagbar. Und sie kann allein durch die Menschwerdung des Sohnes so offenbar werden, dass sie universal verkündbar wird. Der Sohn Gottes ist Mensch geworden, um uns diese Gemeinschaft mit Gott in menschlichem Wort zu bezeugen. Sein Kreuzestod ist das Martyrium für seine Botschaft und geschieht nicht, um einen zornigen Gott zu besänftigen, sondern besteht darin, seiner Sendung durch den liebenden Gott treu zu bleiben. Gerade dadurch hat er unsere Sünden getragen, dass er der tragende Brückenpfeiler für unsere Gemeinschaft mit Gott ist, die zu erlangen keine geschöpfliche Qualität jemals ausreichen kann und die wir deshalb nicht aus uns selber haben können.

Von hier aus kann man auch verstehen, was das reformatorische „solo verbo“ bedeutet. Es geht nicht darum, sich so wörtlich wie möglich an die Heilige Schrift zu halten. Sondern wenn Gottes Liebe nicht an der Welt ihr Maß hat, dann kann sie auch nicht an der Welt abgelesen werden. Sie muss einem eigens gesagt werden. Eine Grundmaxime rechter reformatorischer Theologie lautet deshalb: Gott allein begegnet allein im Wort dem Glauben allein. Es gibt keine andere Weise, die Gnade Gottes zu erfahren, als sie gesagt zu bekommen. Viele Christen meinen, sie müssten Gottes Liebe zuvor spüren. Dem Wort allein wollen sie nicht vertrauen, weil sie Wort sofort mit „leeren Worten“ assoziieren. Die christliche Botschaft mit ihrem Anspruch, „Wort Gottes“ zu sein, will eine Bekehrung aus diesem Vorverständnis erreichen. Was als Gottes Wort erkannt werden kann, weil es sich durch seinen Inhalt angesichts der Nichtselbstverständlichkeit der Rede von „Wort Gottes“ selber verständlich macht, kann kein leeres Wort sein.

Der Glaube an diese Gemeinschaft mit Gott ist das Erfülltsein vom Heiligen Geist. Wer in diesem Sinn an Jesus glaubt, stimmt in diesem Glauben vollkommen überein mit allen, die ebenfalls im Sinn seiner ewigen Gottessohnschaft an Jesus glauben. Es handelt sich hier nicht um einen sogenannten Minimalkonsens, sondern um die Fülle des Glaubens.

Die Kirche ist definiert als das fortdauernde Geschehen der Weitergabe dieses Wortes Gottes. Niemand hat den Glauben aus sich selbst, sondern man kann ihn nur von anderen Menschen überliefert bekommen: „Der Glaube kommt vom Hören (von der gehörten Botschaft), das Hören aber vom Wort Christi“ (Röm 10,17). Darin ist sogar das die Kirche bestimmende Gegenüber von Amt und Gemeinde grundgelegt. Es muss seinen Ausdruck finden können, dass nicht nur der Glaube eines jeden Einzelnen, sondern auch der aller zusammen noch immer vom Hören kommt. Die Funktion des Amtes in der Kirche besteht genau in der Darstellung dieses Sachverhalts. Die Amtsträger sind dadurch definiert, dass sie „in persona Christi Capitis“<sup>21</sup>, nämlich in der Person Christi als Haupt gegenüber dem ganzen Leib der Gemeinde handeln. Diese Struktur ist der Kirche unverlierbar. Jeder Christ gibt den Glauben in der Autorität Christi weiter; in wessen Autorität denn sonst? Aber das Besondere des Amtes besteht im Handeln gegenüber der Gemeinde als ganzer.

Auch die sonstige sakramentale Struktur der Kirche ist damit grundgelegt. Die Sakramente unterscheiden sich vom „Wort Gottes“ dadurch, dass letzteres sich an überhaupt alle Menschen richtet und deshalb auch außerhalb der Gemeinschaft der Kirche zu verkünden ist. Dagegen werden Sakramente nur innerhalb der Kirche oder zur Aufnahme in sie gespendet. Sie sind so etwas wie zusammenfassende Gestalten des angenommenen Wortes Gottes. Das Wort Gottes ist als solches bereits die unüberbietbare Selbstmitteilung Gottes. Deshalb können die Sakramente nicht überbieten, was im Wort Gottes geschieht, sondern heben es vielmehr hervor. Zum Beispiel stellt die Eucharistie dar und in ihr geschieht, dass unser Glaube so von Christus selbst lebt, wie das irdische Leben von Speise und Trank. Es wäre aber eine Verkürzung der Eucharistie, wollte man die innigste Gemeinschaft mit Christus auf sie beschränkt sehen. Die Würde der Eucharistie besteht vielmehr darin, aufzuweisen, wie unüberbietbar innig die Gemeinschaft der Christen mit Christus nicht nur im Augenblick des Eucharistieempfangs, sondern zu jeder Zeit ist. Auch das Bußsakrament weist im gleichen Sinn über sich hinaus und unterstreicht, dass überhaupt alle Sündenvergebung, von der wir ja täglich leben, vom Wort Christi kommt. Die Sakramente können im Übrigen auch nicht als Verleiblichung des Wortes Gottes verstanden werden, sondern nur als Unterstreichung derjenigen Leiblichkeit, die bereits dem Wort Gottes selbst zukommt. Als die Weitergabe des Glaubens in

---

<sup>21</sup> I. Vatikanum, Dekret über Dienst und Leben der Priester PO, n. 2,3. Johannes Paul II. hat in seinem traditionellen Schreiben an die Priester zum Gründonnerstag im Jahr 1997 die perichoretische Verknüpfung von Priestertum und Eucharistie umfassend so beschrieben: „Jesus nennt die Apostel ‚Freunde‘. So will er auch uns nennen, die wir dank des Weihesakraments an seinem Priestertum teilhaben .... Hätte Jesus uns seine Freundschaft noch deutlicher zum Ausdruck bringen können als in der Weise, dass er uns als Priester des neuen Bundes erlaubt, an seiner Statt, in *persona Christi Capitis*, zu handeln? Gerade das geschieht in unserem ganzen priesterlichen Dienst, wenn wir die Sakramente spenden und besonders wenn wir die Eucharistie feiern. Wir wiederholen die Worte, die er über das Brot und den Wein sprach, und kraft unseres Amtes vollzieht sich dieselbe Wandlung, die er vollzog. Gibt es einen vollenderen Ausdruck von Freundschaft als diesen? Er ist die Mitte unseres priesterlichen Dienstes.“ (Johannes Paul II., *Schreiben an die Priester zum Gründonnerstag 1997*, Nr. 5.) Der innere Bezugsrahmen von Eucharistie und Priestertum entspringt dieser Freundschaft.

mitmenschlichem Wort ist das Wort Gottes ja selber ist ja von vornherein leiblich. Es kann nur mit Hilfe der leiblichen Sinne überhaupt vernommen werden.

Von diesem Glauben, der sich auf das Wort Gottes richtet, gilt, dass die „Gesamtheit der Glaubenden im Glauben nicht irren kann“.<sup>22</sup> Das die Rechtfertigungslehre begründende Glaubensverständnis läuft darauf hinaus, dass Gottes Selbstmitteilung unüberbietbar und unteilbar ist und dass überhaupt alle an sie Glaubenden ein und denselben Glauben haben, mögen sie ihn auch in unterschiedlichen Sprachen ausdrücken. Könnte die römisch-katholische Kirche diese ihre eben zitierte eigene Aussage wirklich anerkennen, dann würde es endlich auch ihr selber leichter werden, „die Fülle der Katholizität unter jedem Aspekt in der Wirklichkeit des Lebens auszuprägen“.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> I. Vatikanum, Kirchenkonstitution LG, n. 12,1.

<sup>23</sup> Nach dem Ökumenismusdekret UR, n. 4,10, leidet die römisch-katholische Kirche auch selbst unter der Spaltung der Christen. Ohne die Verständigung mit allen Christen ist sie selber daran gehindert, „die Fülle der Katholizität“ voll zur Darstellung zu bringen. Was heißt dies anderes, als dass auch sie dann „Mängel“ aufweist (vgl. UR, n. 3,4).