

JOSEPH CARDINAL RATZINGER · ROM

WIE WEIT TRÄGT DER KONSENS ÜBER DIE RECHTFERTIGUNGSLEHRE?

Der Unterzeichnung des katholisch-lutherischen Konsenses in Grundfragen der Rechtfertigungslehre waren vielerlei Polemik, Streit, Verdächtigungen, Unterschriftenaktionen vorangegangen, worin sich die Mühsal einer solchen Begegnung nach Jahrhunderten des Gegeneinander öffentlich zeigte. Als am 31. Oktober 1999 von beiden Seiten die Unterschrift unter das Dokument gesetzt wurde, brach dann doch die Freude durch: Die Sehnsucht nach Einheit ist real. Und nun spürte man, dass diese Sehnsucht nicht ins Leere greift. Auch wenn man den Inhalt des Vorgangs nicht genau verstand, so war einfach ein Aufatmen da, dass Einheit wächst, dass die Last der Trennung geringer wird. Das Ereignis als solches ermutigte; was es wirklich bedeutet, muss freilich erklärt werden.

Die Abwesenheit des Themas Rechtfertigung im gegenwärtigen Bewusstsein

Das Problem des Augsburger Konsenses besteht in der Tat darin, dass kaum jemand weiß, worum es sich da handelt. Das Einzige, was wirklich in der Breite interessiert, ist die Frage der Kommuniongemeinschaft: Hier wird Trennung konkret erfahren, und man ist sich bewusst, dass sie überwunden wäre, wenn es die Kommunion gäbe, die mit der Kirchengemeinschaft identisch ist. Wenn diese Konsequenz nicht erreicht ist, was ist dann in Augsburg eigentlich geschehen, so fragen viele. Deswegen werden nun auch die Stimmen immer lauter, die uns sagen, nach der Augsburger Unterschrift gebe es überhaupt keinen Grund mehr, sich nicht gegenseitig zum «Abendmahl» (katholisch: zur Eucharistie) zuzulassen. Der Konsens im Kern dessen, was die Spaltung verursachte, habe nun alle anderen Trennungen gegenstandslos gemacht.

JOSEPH CARDINAL RATZINGER, 1927 in Marktl am Inn geboren, studierte Philosophie und Theologie in Freising und München; Priester 1951. Der Promotion 1953 und der Habilitation 1957 schlossen sich Lehrtätigkeiten in München, Freising, Bonn, Münster, Tübingen und Regensburg an, bis er 1977 zum Erzbischof von München und Freising geweiht und zum Kardinal ernannt wurde. Seit 1981 in er Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre.

Dass Gemeinschaft im gottesdienstlichen Kern des kirchlichen Lebens ersehnt wird, ist in sich gut – es ist einfach Ausdruck des Verlangens nach Einheit. Aber wenn das ganze Glaubensbewusstsein auf die Kommunionfeier reduziert erscheint, dann ist freilich Grund zur Sorge gegeben. Dann muss man fürchten, dass auch die Eucharistie selbst nicht in ihrer inneren Größe gesehen wird, sondern zu einer Art von gemeindlichem Sozialisationsakt verkümmert. Die großen Fragen, die Luther aufgewühlt und ihn einerseits radikal gegen die katholische Messfeier als «Götzendienst» aufgebracht, aber nicht weniger radikal in Gegensatz zu Calvin und Zwingli gestellt haben, sind dem Durchschnittsbewusstsein, das die leichte Kommuniongemeinschaft sucht, entfallen. Nicht die reale Gegenwart Christi, nicht die Frage der Wesensverwandlung, nicht die Frage Opfer und Mahl, nicht die Frage der eucharistischen Anbetung, nicht die Frage von Priestertum und Eucharistie zählt, sondern eben die rituelle Darstellung von Zusammengehörigkeit. Kommuniongemeinschaft erscheint ganz einfach als Ausdruck dafür, dass wir doch alle letztlich das Gleiche wollen und dass wir uns durch Jesus miteinander verbunden fühlen, der als die alle einende Gestalt der Erfahrung des lebendigen Gottes verehrt wird. Das Zeichen solcher Solidarität versagen, wer kann das verstehen? Wenn aber weithin die Auffassung von Eucharistie (Abendmahl) auf diese Vorstellungen geschrumpft ist, was ist dann wirklich vom Christsein geblieben? Eine so gefundene Interkommunion trägt nicht. Es geht um Größeres.

Damit sind wir wieder beim Rechtfertigungskonsens angelangt. Was bedeutet er nun wirklich? Wenn schon die Auffassung vom Sakrament des Herrenleibes und -blutes arg verkümmert ist, so ist die Bedeutung dessen, was Rechtfertigung meint, noch viel weiter im allgemeinen Bewusstsein der Christen – der evangelischen wie der katholischen – verblasst. Wer der Darstellung des Augsburger Vorgangs in den Medien nachgeht, kann die Ratlosigkeit der Zeitgenossen vor diesem Stichwort mit Händen greifen. Sehr häufig steht man vor nichtssagenden Leerformeln. Was bedeutet es schon angesichts der tatsächlichen Fragen des Menschen von heute, wenn ihm mitgeteilt wird, nun gelte gemeinsam, dass wir durch Glauben allein gerettet werden? Welchen Glauben? Wer hat ihn eigentlich? Und welche Rettung wird uns da versprochen? Jedenfalls nichts, worunter wir uns konkret etwas vorstellen können oder was uns ins Herz treffen würde. Sehr häufig wurde freundlich klingender Schwachsinn angeboten, so etwa wenn ein Zeitungstitel lautete, von nun an hätten alle Kirchen einen gnädigen Gott. Wird die Gesinnung Gottes durch Kirchenbeschlüsse bestimmt? Und was heißt das: «Gnade»? Auf entschieden höherem Niveau bewegt sich Heike Schmoll, die in durchaus aner kennenswerter Weise versucht hat, selber zu tun, was die Erklärung als eine künftige Aufgabe

für die Ökumene bezeichnet: das Damalige in unsere Sprache zu übersetzen und es so für uns wieder verständlich zu machen. In immer neuen Variationen macht sie uns klar, was ihrer Meinung nach Rechtfertigung bedeutet: die Vorgängigkeit der Person vor ihren Taten und Werken. Aufgaben, so sagt sie uns, können wir voranbringen und müssen es; wir können uns zu etwas machen, aber zur Person können wir uns nicht machen, die kann uns nur im Voraus geschenkt werden.

Die Rechtfertigungsbotschaft «richtet sich gegen alle Anstrengungen, die Würde des Menschen selbst zu schaffen oder gar sie anderen abzuerkennen.» Dies ist ihrer Meinung nach die große Einsicht Luthers. Luther habe diese Grundaussage über das Personsein bewusst nicht auf das Christentum beschränkt, sondern gelehrt, jeder Mensch werde durch das Geschenk der Rechtfertigung definiert. Jeder Mensch ist in seiner Schwachheit und Begrenztheit eine wahre Person und «hat deshalb seine unantastbare Würde.»¹

Was Frau Schmoll uns da über die Person und die Personwürde mitteilt, ist goldrichtig; es ist höchst aktuell, dies heute zu betonen. Nur mit Rechtfertigungslehre hat es nichts zu tun, sondern dies ist die im Schöpfungsglauben anwesende Metaphysik des Menschen, die seinsmäßige Gründung seiner Würde, die von Glaube und Unglaube, von Konfession und Stand unabhängig ist, weil sie einfach vom Schöpfer her kommt und den Menschen vor all seinen Taten und Leistungen auszeichnet. In diesem Punkt der Anerkennung der gemeinsamen Würde des Menschen kann es überhaupt keine Differenz zwischen den Konfessionen geben, und auch mit Nichtchristen ist darüber weithin Übereinstimmung zu erzielen. Papst Johannes Paul II. hat in seinen Enzykliken über das Evangelium des Lebens, über den Glanz der Wahrheit, über Glaube und Vernunft diese schöpfungsmäßige Grundlegung des christlichen Glaubens, die uns mit dem weiten Raum der «rechten Vernunft» verbindet, immer wieder mit Nachdruck herausgestellt.

Noch einmal, was uns Frau Schmoll da sagt, ist wahr und richtig, aber der Versuch, auf solche Weise Rechtfertigung wieder als einsichtige Wahrheit in das Bewusstsein des Menschen zu rücken, muss als gescheitert angesehen werden, weil dies ganz und gar nicht der Inhalt von Rechtfertigungslehre ist. Rechtfertigungslehre, in der Sünde und Gericht, Gericht und Gnade, Kreuz Christi und Glaube nicht vorkommen, ist keine Rechtfertigungslehre.

Wenn eine so engagierte und theologisch gebildete Protestantin wie Frau Schmoll beim Versuch einer Vergegenwärtigung der Rechtfertigungsbotschaft so vollkommen daneben greift (nämlich von etwas ganz anderem redet), so zeigt dies für mich außerordentlich eindringlich, wie abwesend die Rechtfertigungslehre im heutigen Bewusstsein in Wirklichkeit

ist. Es ist bisher eigentlich niemand gelungen, die Rechtfertigungslehre wirklich zu aktualisieren; dies zeigt, dass die historischen Kontroversen obsolet geworden sind. Mit einem modischen Ausdruck könnte man sagen: Es hat ein Paradigmenwechsel stattgefunden; unsere Stellung im Koordinatennetz der Realität hat uns in eine durchaus andere Perspektive versetzt, von der aus wir unsere Einsichten und Erfahrungen neu ordnen müssen. Das gerade ist heute unsere ökumenische Chance. Dass wir heute Entgegensetzungen überwinden können, die damals abgründig waren, beruht nicht darauf, dass wir gescheiter oder frömmer geworden wären (oder die Bibel besser lesen könnten, mehr von Hermeneutik verstehen usw.), sondern einfach darauf, dass unser Standort in der Realität uns in eine andere Sicht des Ganzen versetzt hat. Die klassischen Kontroversen verstehen bloß noch die Gelehrten, die freilich nur umso nachdrücklicher an ihrer den anderen fremd gewordenen Eigenwelt festhalten, die sie zu der ihren gemacht haben.

Die religiöse Erfahrung Luthers und das heutige Bild von Gott und Mensch

Die dramatische Erfahrung Luthers, die den Erdrutsch seines Jahrhunderts auslöste, war die Erschütterung über den Zorn Gottes, unter dessen Drohung er sich ob seiner Sünden wusste. Alle Heilmittel der Kirche, die den Menschen davor schützen und von der Drohung befreien sollten, waren in seiner Erfahrung an Bedingungen geknüpft, die ihm unerfüllbar schienen. Sie heilten die Angst nicht, sondern verschärften die Drohung noch, legten gleichsam noch Brennholz zum Gerichtshaufen dazu. Der erlösende Blitz war für ihn die Einsicht, die ihm beim Lesen des Römerbriefes zukam: Gott will das alles ja auch gar nicht. Du brauchst dich gar nicht selber zu einem Gerechten zu machen. Du brauchst nicht durch allerlei Anstrengungen hindurch ein anderer zu werden, der du nicht werden kannst. Dieses ganze quälerische, kirchliche «Brimborium» ist «Gesetz», Gott aber heilt dich ganz einfach und allein durch Glauben. Es war dieses «Allein», das ihm Heilsgewissheit und damit Frieden gab.

Im Gegenüber zu der Erfahrung von Gottes Zorn hatte das «Allein durch Glaube» für Luther Befreiung bewirkt. Er brauchte, um der Last der Sündenerfahrung standhalten zu können, die Gewissheit, dass er trotz alledem gerettet, von Gott angenommen und dass dieses Angenommensein unerschütterbar sei. Er brauchte «Heilsgewissheit». Diese Gewissheit, die für ihn die reale Erfahrung von Erlösung war, hat er immer neu in der Vergewisserung über das «Allein aus Glauben» gesucht und gefunden. Der bedrückenden Erfahrung seines empirischen Ich hatte er immer wieder das Gegengewicht des «Allein aus Glauben» entgegengehalten und so darin das ganze Wesen des Christentums gefunden, von da aus das Ganze neu ge-

ordnet und gedacht. Glaube durfte nicht mehr bloß Gewissheit über Gottes Gnade für die Welt im ganzen sein, sondern die eigentliche Glaubensgewissheit ist, dass ich gerettet bin. Damals haben viele diese Erfahrung Luthers als exemplarisch und befreiend auch für sich selbst empfunden, zumal im katholischen Bereich das Große der Gnade häufig in der Tat durch ein Übermaß an äußeren Übungen und Forderungen überwuchert, für viele kaum erkennbar war. Insofern ist Luthers Theologie ganz wesentlich aus persönlicher Erfahrung geformt; darin liegt ihre Bedeutung und ihre Grenze. Denn diese Erfahrung, das Ringen, das in ihr liegt, rührt ohne Zweifel an den Kern der menschlichen Gotteserfahrung überhaupt und kann daher den suchenden Menschen immer neu berühren. Aber andererseits ist es eben doch eine partikuläre, an ganz bestimmte historische und persönliche Umstände geknüpfte Erfahrung, die nicht einfach Allgemeingültigkeit beanspruchen kann.² Unsere gegenwärtige Art von Bedrängnis im Verhältnis zu Gott, zum Nächsten, zu uns selbst hat ganz überwiegend wesentlich andere Formen angenommen.

Ich illustriere diesen völlig veränderten Kontext an einem aktuellen Beispiel. In der Septemhernummer 1999 der «*Stimmen der Zeit*» bietet uns der Jesuit Albert Keller ein Editorial unter dem Titel «*Beleidigung Gottes*» an, in dem er uns klarmacht, dass es Beleidigung Gottes überhaupt nicht gibt. Seine aufgeklärten Einsichten trägt er auf der dunklen Folie des «*Katechismus der katholischen Kirche*» vor, der noch von solch überholten Vorstellungen geprägt sei und damit den Christenmenschen das Leben schwer mache. Gott ist ja unveränderlich, so erläutert uns Keller, er kann keinesfalls von außen beeinflusst werden. «*Folglich kann er auch nicht beleidigt oder in seiner Ehre gekränkt sein.*» Keller erklärt uns das auch an menschlichen Beispielen: «*Wenn ein Kind oder ein leicht Schwachsinniger jemanden beschimpft, muss der schon von eingeschränkter Urteilskraft sein, wenn er sich beleidigt fühlt.*» Gott aber steht himmelhoch über uns. Die Annahme, er könne von uns beleidigt werden, «*verrät Größenwahn.*» Des Weiteren sagt er: Wer so denkt, hat sich Gott nach seinem eigenen Bild zurechtgeschnitten. «*Ein kleinkariierter Mensch wird auch ein kleinkariertes Gottesbild haben.*» Gott hat uns auch keine Gebote auferlegt, sondern mit der Gottebenbildlichkeit Ziel und Sinn des Lebens mitgegeben. Deswegen wollen wir im Grunde unseres Herzens alle dasselbe: Gott und die Menschen lieben. «*Wir sollen nichts anderes tun, als was wir im Innersten wollen.*» Für Gottes Zorn ist in einem solchen Weltbild kein Platz – das wäre höchst unpassend, ja, unmöglich für einen Gott, der unveränderlich und «*von außen*» nicht beeinflussbar ist.³ Wenn man genau zusieht, wird man feststellen, dass hier ein deistisches Gottesbild vorliegt: Wir sind viel zu gering, als dass Gott sich überhaupt für uns interessieren könnte. Wir müssen nur unseren eigenen Willen aufnehmen, dann ist alles

richtig. Eine direkte Gottesbeziehung von du zu du gibt es gar nicht, wenn es so steht. Wenn es keinen Zorn gibt, braucht es auch keine Gnade. Dieser Gott ist so etwas wie eine regulative Idee, aber kein Richter und auch kein Retter.

Wenn ein gelehrter Theologe und Jesuit so etwas sagt, muss man aufhören. Denn das zeigt, dass eine Vorstellung von Gott und Mensch, die seit der Aufklärung immer breitere Kreise ergriffen hatte, nun in die Mitte der Kirche eingedrungen ist. Was vorher als rationalistisches Überbleibsel des Glaubens erschien, wird nun als dessen eigentliche und richtige Auslegung dargestellt, der gegenüber nicht nur der Katechismus der katholischen Kirche, sondern auch Luthers Glaubenserfahrung als mittelalterliche Verirrung angesehen werden muss, die freilich Luther in seiner Zeit gestattet sein mochte, uns aber nicht mehr ziemt.

Unser Problem ist nicht mehr die Erfahrung der Last unserer Sünde, sondern die Abwesenheit der Sündenerfahrung, die wiederum auf der Abwesenheit Gottes und auf seinem Desinteresse an uns beruht. Weil das Gottesbild von Grund auf verändert, entleert ist, ist Sünde ein Fremdwort, das man lieber nicht gebraucht.⁴ Unsere Frage ist daher auch nicht: Wie finde ich Vergebung, wie finde ich einen gnädigen Gott, sondern: Wie komme ich mit mir und der Welt zurecht? Weil Gott kein Handelnder, auf mich persönlich bezogener Gott mehr ist, sondern eine regulative Idee, darum ist mit der Frage der Sünde auch die nach der Gnade gegenstandslos geworden. Deswegen breitet sich auch in der Theologie zusehends die Meinung aus, dass es unsinnig sei, von einem Sühnetod Christi zu sprechen, von einer Genugtuung, die er für uns getan hat und die uns zur Gerechtigkeit zugerechnet wird. Sein Tod ist nun nur noch ein letzter Akt der Liebe, nicht mehr und nicht weniger. Das *pro nobis* («für uns») hat keinen Sinn mehr, wenn wir ohnedies keiner Sühne bedürfen, weil Gottes Ehre nie verletzt worden ist, durch Menschen überhaupt nicht verletzt werden kann. Unsere Frage lautet also – noch einmal gesagt – nicht mehr: Wie kriege ich einen gnädigen Gott, sondern: Was hat mein Leben mit Gott zu tun? Hat Gott mit mir überhaupt zu tun? Und dann muss freilich doch die Frage aufstehen: Wie kann Schuld überwunden, wie kann ich von der Last meiner Schuld befreit werden? Wie kann es geschehen, dass ich mich selbst und den anderen und die Welt und eben auch Gott annehme? Den Gott, der doch Auschwitz zugelassen hat und der mich in meinen Leiden allem Anschein allein lässt? Kann er überhaupt mich heilen? Will er es?

Weil Gott in eine Art von deistischem Gehäuse verbannt ist, weil Christus zu einem liebevollen, aber doch gescheiterten Jesus geworden ist, der allenfalls eine Richtung angibt, aber nicht mehr, darum werden neue Erlösungswege gesucht, und zwar Erlösung in dem ganz empirischen Sinn,

wie er jeden Tag vor die Psychotherapeuten hintritt: die Unfähigkeit überwinden, sich selbst anzunehmen, die anderen anzunehmen, sein Leben zu ertragen. Dies ist die Weise, wie sich die Problematik der Erlösung, um die es ja in der Rechtfertigunglehre geht, heute den Menschen stellt.

Selbst frommen Leuten erscheint dabei die Botschaft von der Erbsünde, von der erlösenden Rettungstat Christi am Kreuz, von der Zueignung dieser Rettung durch den Glauben und in der Gemeinschaft der Kirche als eine Sammlung von mythischen Bildern, aus denen man bestenfalls ein Rezept zum rechten Umgang mit sich selbst herausdestillieren kann (Drewermann!). Was uns Pater Keller erzählt, spielt in einer heilen Schöpfungswelt; die ganz konkrete, alltägliche Erlösungsproblematik kommt bei ihm nicht vor. Im Leben der Menschen aber kommt sie vor, und da sie keine verständlichen christlichen Antworten findet, sucht man sie anderswo: bei der Wissenschaft zuallererst (Psychotherapie und Psychiatrie), bei fremden religiösen Erfahrungen dann, die schließlich als Wege der Befreiung von der Last des Selbst oder als Wege der Einswerdung mit sich selbst und dem Universum angeboten werden.

Die Frage des Menschen von heute ist nicht mehr die nach der Gewissheit seines ewigen Heils: Entweder man denkt überhaupt nicht an das Jenseits, wozu uns kürzlich sehr eindringlich J. Schnädelbach gemahnt hat⁵, oder man setzt voraus, dass Gott ja schließlich niemanden verdammen kann und dass es ohnedies für jeden, wenn es schon ein Jenseits geben sollte, gut ausgehen muss. Die Sorge um das jenseitige Heil ist heute weit hin verschwunden, auch bei gläubigen Christen. Aber die Frage, ob mein Leben überhaupt ein Wozu hat, wird nur umso dringlicher: Die Frustration über das nichtige Sein des Menschen, die Erschütterung über die Leere des Daseins, wird immer mehr zur Unfähigkeit zu leben und zu lieben und zum Zwang zu immer grelleren Betäubungen. Nicht der Zorn Gottes erschüttert, sondern seine Abwesenheit. Und so wird freilich eine ganz neue Vergewisserung über Heil und Heilung nötig: Darauf müssen wir antworten.

In dieser Situation tut die christliche Theologie ihre Pflicht nicht, wenn sie sich mit immer subtileren Unterscheidungen an die kontroversen Begriffe des 16. Jahrhunderts klammert. Sie muss sich ihrer wesentlichen biblischen Basis und ihres kirchlichen Erbes bewusst bleiben und sein Erlösungspotential festhalten, aber sie muss dieses Potential zugänglich machen im Gegenüber zu der Erlösungsproblematik von heute. Wenn wir dies tun, werden wir bald sehen, dass uns die Streitigkeiten des 16. Jahrhunderts in dieser Sache nicht mehr trennen müssen.

Wir müssen den Gott neu verstehen lernen, der ewig und der doch gerade so ganz Beziehung ist. Den Gott, der uns kennt und der in uns den Drang nach dem Unendlichen eingeschaffen hat. Den Gott, der selbst so

klein (so «töricht») werden wollte, dass er den Menschen ernst nimmt und seinetwegen be-leidigt leiden kann und will, für ihn. Wir müssen Christus neu kennenlernen, der dieses Mit-leiden Gottes in Person ist. Und wir werden wieder erfahren, dass Befreiungen vom Ich oder die Anleitungen zu seiner Annahme schon ein Stück helfen mögen, aber dass der Mensch vor allem darauf angelegt ist, dass ihm geholfen wird – dass er geliebt wird, dass er von außen her zu sich selbst und über sich selbst hinauskommt. Und so müssen wir wieder Sünde und Gericht und Gnade verstehen lernen, die verlorenen Wörter aufheben, reinigen und wieder leuchtend werden lassen.

Die Grundelemente des Konsenses über die Rechtfertigung

Es ist offensichtlich, dass es da nicht nur um ein Sprachproblem geht, sondern um ein neues Erfahren und ein neues Denken, das sich dann selbst seine Sprache schafft. Aus solcher Perspektive des geforderten Neu-denkens heraus möchte ich in einem abschließenden Teil ganz kurz zu vier mir besonders aufschlussreich und wichtig scheinenden Punkten des Rechtfertigungsstreits Stellung nehmen.⁶

1. «Gerecht und Sünder zugleich» (*simul iustus et peccator*). Über die Frage, in welchem Sinn ein gerecht Gewordener auch Sünder genannt werden könne und müsse, ist äußerst subtil diskutiert worden. Das Schrifttum Luthers und das reformatorische Erbe bieten offensichtlich keine einheitliche Antwort, sondern ein vielfältiges Spektrum, das dann bei den einzelnen Auslegern ganz unterschiedliche Akzentuierungen zulässt. Was dem einen als grober Verrat am lutherischen Erbe erscheint, sieht der andere als die eigentliche Intention des Reformators an usw. Man hat, wie schon angedeutet, zu immer subtileren Unterscheidungen gegriffen, um das Erbe von Trient und dasjenige Luthers als mindestens konvergent erklären zu können. Ich fühle mich nicht imstande, in solche Subtilitäten einzutreten und kann einfach nicht glauben, dass an so viel Subtilität die Kirchentrennung, der rechte Glaube hängen soll, der doch eigentlich den Einfachen zgedacht ist.

Mir scheint, wir sollten Grenzpunkte zu klären versuchen, sie nicht zu eng nehmen und innerhalb davon Freiheit des Disputs und der Systematisierung lassen. Von meiner Seite her würde ich zwei Grenzpunkte sehen. Dem Katholizismus wird vorgeworfen, dass er Sünde zu eng voluntaristisch und intellektualistisch auffasse (nur das klar Bewusste, klar Gewollte kann Sünde sein). Sünde werde punktualisiert und damit gerade ihr Humus, ja, überhaupt ihr tiefliedender Wesensgrund aus dem Blick gebracht. Ich denke, man sollte zugeben, dass ein einseitig punktualisierter, voluntari-

stischer, intellektualistischer Sündenbegriff in der Tat ungenügend ist. Gregor der Große sagt in seiner Pastoralregel: Der menschliche Geist belügt sich sehr viel über sich selbst.⁷ Unser Oberflächenbewusstsein verdeckt unsere Tiefe, wir erklären uns für gerecht und haben doch das Böse in die Tiefe einsickern lassen, und von da aus wirkt es. Deshalb betet der Psalmist: Von meinen verborgenen Sünden befreie mich. Es muss aber bleiben, dass zur Sünde Freiheit, Wille, Einsicht gehören und dass nicht einfach unser Sein sündig ist. Unsere Psychologie des Glaubens wie des Sündigens muss aber in die Tiefenschichten unserer Existenz vordringen, wofür uns die moderne Anthropologie Hilfen genug anbietet. Der augustini-sche (tridentinische) Begriff von *concupiscentia* («Begierde»), von einer inneren Verfasstheit des Menschen, der Gott los sein will, um nur er selbst zu sein, bietet da Material genug.

Aber dies darf andererseits nicht so weit gehen, dass wir sozusagen als im Sein verdorben gelten, dass Sünde etwas wird, dem wir ohnedies nicht entrinnen können, weil wir nun einmal Sünder sind. Es darf nicht zu einem Dualismus führen, in dem auch Gott offensichtlich nicht mehr imstande wäre, den Menschen zu einen und als ganzen, in der Tiefe zu heilen. Der Begriff Heilung (Erlösung) müsste dabei weniger statisch, sondern mehr lebensgeschichtlich gesehen werden: Das Leben des Getauften ist ein Erlösungsprozess, in dem wir mitgehen, uns mittragen und führen lassen oder dem wir uns verweigern. Es ist wichtig, das Ziel nicht aus dem Auge zu verlieren, sich ihm neu zuzuwenden, wenn wir ausgeglitten oder weggegangen waren. Es ist wichtig, immer neu Vergebung anzunehmen, aber dabei auch die Verantwortung der Vergebung zu erlernen. Die große Bekehrung, d.h. der Glaube, setzt sich aus vielen kleinen Bekehrungen zusammen. Und immer ist dabei das Wort des heiligen Benedikt im Auge und im Herzen zu behalten, das den Kern der reformatorischen Erfahrung katholisch ausdrückt: *Et de Dei misericordia nunquam desperare* – an Gottes Barmherzigkeit niemals verzweifeln.⁸

2. «Mitwirkung» (*cooperatio*). Die Frage, wie weit wir im Heil nach dem von Gott geschenkten Anfang selbst Mitwirkende sind, wie weit wir durch die neue Kraft handeln und leben können, ja müssen oder «bloß passiv» (*mere passive*) sind; wie weit daher unser eigenes Tun im Gericht mitentscheidend ist und unser eventuelles Unheil von uns selbst verschuldet, aber dann auch unser Heil von uns mitverantwortet wird, also Gnadenlohn ist, ist wohl der meist umstrittene Punkt der in der Rechtfertigungslehre konkret werdenden Erlösungslehre.

Ich denke, es ist zunächst sehr wichtig, in dieser Sache groß von Gott zu denken und ihm zuzuhören, wie er uns in der Schrift anredet. Obwohl alles, was wir sind und können, von ihm kommt und von ihm ist, unser

armseliges Tun immer völlig inkommensurabel zu dem bleiben muss, was er gibt, wollte er doch ein wirklicher Gott der Beziehung sein und bleiben. Er wollte nicht sozusagen allein mit sich selbst agieren, sondern uns zu echten Beziehungsträgern, zu einem echten Gegenüber mit sich selber machen. Wir sind nicht Marionetten Gottes, die gar nicht gerufen und befähigt wären, verantwortlich vor ihm zu handeln. Der Verzicht auf die Verantwortlichkeit, auf die Fähigkeit, vor Gott Verantwortung zu tragen, könnte nur scheinbar Erlösung sein. In Wirklichkeit degradiert er uns und würde damit auch Gott degradieren. Was wir sind und tun, zählt ganz real vor ihm. Er würdigt sich, trotz der Inkommensurabilität uns doch ins Mitwirken mit ihm zu rufen.

Ich denke, es sei wichtig, in dieser Sache unseren Horizont auszuweiten und die Überlieferung der Ostkirche in unseren Dialog einzubeziehen, damit er nicht im Zirkel läuft. Zufällig habe ich mich in letzter Zeit etwas mit Maximus dem Bekenner⁹ und mit Nikolaus Kabasilas¹⁰ befasst: frühester Anfang und später Höhepunkt byzantinischer Theologie. Bei beiden ist mir der ungeheure Akzent aufgefallen, der bei ihnen auf dem Willen als dem Ort unserer Erlösung liegt, in einer Weise, die von der augustinischen Tradition her zunächst befremdlich erscheint und die doch ihr Gewicht hat und uns nachdenklich machen muss. Der Wille ist der Ort der Liebe – so zeigen sie uns – und wird von Gott durch Christus hinaufgezogen in das Geliebtsein von ihm. Und dies ist Erlösung. Aber der so von Gott erhobene Wille muss sich selbst in der Liebe festhalten und Liebe werden.

3. In der «Gemeinsamen Erklärung» wird gesagt, die Rechtfertigungslehre sei «ein unverzichtbares Kriterium, das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hinorientieren muss» (GE 18)¹¹. Das ist eine Übersetzung der alten lutherischen Formel vom *articulus stantis et cadentis ecclesiae*. Der «Annex» drückt es noch schärfer aus: «Die Rechtfertigungslehre ist Maßstab oder Prüfstein des christlichen Glaubens. Keine Lehre darf diesem Kriterium widersprechen...» Die Erklärung der Glaubenskongregation vom 30. Juni 1998 hatte dazu gesagt: «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.» Diese beiden Sichten müssen nicht unvereinbar sein, aber sie müssen in ihrem Zueinander vertieft werden, weil dann wirklich der Grundansatz christlicher Existenz verstehbar zum Vorschein kommt. Gegenüber jener Art von Gottesvorstellungen, in denen Gott und Mensch gar nicht in einer

wirklichen Beziehung zueinander stehen, stellt die Rechtfertigungslehre die grundlegende Frage: Ist Gott wirklich als ein Gott für uns und mit uns erkannt und geglaubt? Ist Christus als der Sohn des lebendigen Gottes angenommen, der für uns gelitten hat und in seinem Leiden die Last unseres Daseins mitträgt? Ist der Ernst der Sünde erkannt, die Gottes Leiden hervorruft und uns so freilich erst die ganze Größe Gottes erkennen lässt, des Gottes, der für uns klein wird, liebend wird? Ist uns aufgegangen, dass wir der Versöhnung mit Gott bedürfen? «Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnte, ihnen ihre Vergehen nicht anrechnet und das Wort der Versöhnung in uns legte. An Christi statt also walten wir des Amtes, so dass Gott durch uns mahnt. An Christi statt bitten wir: Lasst euch mit Gott versöhnen!» (2 Kor 5,20f). Die Rechtfertigungslehre stellt – richtig verstanden – tatsächlich die entscheidenden Fragen über Gott, Mensch, Leben und Sterben, über unser Gottesverhältnis und über den rechten Weg unseres Lebens; in diesem Sinn ist sie ein «Prüfstein», ob wir im Glauben der Apostel stehen oder nicht.

Aber gleichzeitig muss festgehalten werden, dass die Erlösungslehre nicht ein frei verfügbarer theologischer Maßstab für Glaube ist, den man rein intellektuell anwenden und als Messschnur wie eine Metatheorie für die Prüfung der «Theorien» (d.h. der Glaubenslehre und der lebendigen Kirche) gebrauchen könnte. Sie ist nicht ein frei verfügbarer Maßstab, mit dem man sich über die Kirche stellen und über sie befinden kann. Die Rechtfertigungslehre hat vielmehr, wie die Erklärung der Glaubenskongregation mit Recht herausstellt, ihre innere Verankerung im Bekenntnis zu Gott, dem dreifaltigen Gott mit der christologischen Mitte dieses Bekenntnisses. Und dieses Bekenntnis wiederum ist nicht eine Theorie, sondern ist ein Lebensvollzug, der im Sakrament der Taufe verankert ist; Taufe aber wiederum bedeutet Eingefügtwerden in den lebendigen Leib Christi, in die glaubende Gemeinschaft, in der sein Wort lebt. Der Glaube ist als Lebensvollzug Teilnahme am gemeinsamen Lebensvollzug des Leibes Christi, der Kirche. Es gibt kein bloß theoretisches Kriterium des Glaubens, sondern der Glaube ist Bekenntnis (*confessio*) und als solche Bekehrung (*conversio*), und dies wiederum ist, gerade weil wir uns nicht selbst bekehren, zu etwas Neuem und anderem machen können, Handeln eines anderen mit mir – Sakrament – und damit zugleich im Mutterboden der lebendigen Kirche verankert.

Über diese Grundweise und Grundform des Glaubens, um die es geht, muss weiter gesprochen werden. Dabei muss sichtbar werden, dass der Glaube ganz persönlich mich vor den lebendigen Gott stellt, aber vom trinitarischen Gott und von der Leibhaftigkeit Jesu Christi und seiner Geschichtlichkeit her eine wesentlich kommunitive, sakramentale, ekklesiale Dimension hat, ohne die er überhaupt nicht Glaube wäre.¹²

4. Die eben zitierte Erklärung der Glaubenskongregation hatte mit einem anderen Punkt Aufregung und heftige Kritik hervorgerufen. Sie hatte im Teil II (Präzisierungen), Punkt 6 gesagt, die Frage der Repräsentativität, d.h. der Möglichkeit verbindlichen Redens in der lutherischen Gemeinschaft müsse noch genauer geklärt werden und hatte dann formuliert: «Die katholische Kirche erkennt die vom lutherischen Weltbund unternommene große Anstrengung an, durch Konsultation der Synoden den *«magnus consensus»* (großer Konsens) zu erreichen, um seiner Unterschrift eben kirchlichen Wert zu geben: Es bleibt allerdings die Frage der tatsächlichen Autorität eines solchen synodalen Konsenses, heute und auch in Zukunft, im Leben und in der Lehre der lutherischen Gemeinschaft.»¹³

Diese Anfrage hat, wie schon angedeutet, einen Sturm der Entrüstung ausgelöst, als wolle die katholische Kirche die Gleichberechtigung der Partner im Dialog leugnen. Aber die gestellte Frage hatte eine ganz andere Bedeutung: Sie war nicht kirchenpolitischer, sondern theologischer Natur. Sie zeigt an, dass es in einem zentralen Punkt aufgrund der ökumenischen Gespräche und einfach aufgrund der eigenen ekklesialen Erfahrungen der lutherischen Kirchen einen bedeutenden Fortschritt gibt, der allerdings noch nicht richtig formuliert und geklärt ist. Wenn man das *Sola Scriptura* streng fassen würde, wäre nicht einzusehen, wieso die Autorität der Synoden höher sein könnte als die einer großen Anzahl von Professoren, Fachleuten in der Auslegung der Bibel. Überhaupt ist dann nicht zu begreifen, wieso die Kirchenleitung etwa in einem Lehrzuchtverfahren gegen einen Professor entscheiden kann. Aufgrund einer Mehrheit von Gelehrten, die anderes sagt? Oder aufgrund ihres in den Bekenntnissen formulierten Glaubens, der ihr gemeinsames Kirchesein begründet? Wenn dies, woher kommt das höhere Gewicht dieser Kirchenlehre gegenüber der professoralen, akademischen Position?

Die Synoden sind an sich keine Lehrinstanz, können es nicht sein. Wenn sie nun aber trotzdem ein lehramtliches Gewicht haben sollen, dann deshalb, weil sie den Konsens aller Gläubigen ausdrücken, der als eine geistgewirkte Kraft gilt: Nicht alle Gläubigen können im Irrtum gefangen sein; moralische Einstimmigkeit einer so großen und verschiedenen Menge kann nicht aus dem bloß Eigenen der Menschen kommen. Natürlich kann man fragen: Wenn aber doch nur Synoden entschieden, ist die Einstimmigkeit wirklich da?¹⁴ Oder ist nicht die Gegenstimme von glaubenden Gelehrten ein deutlicher Beweis, dass der *magnus consensus* nicht erreicht ist? Mit anderen Worten: Es geht um die Frage: Hat die Kirche Lehrautorität oder nicht? Kann die Kirche als Kirche mit Vollmacht etwas verbindlich lehren, was von vielen Gottesgelehrten, Schriftgelehrten, Kennern der Bibel nicht eingesehen, ja, bestritten wird? Und wenn es Lehrautorität der Kirche gibt, wer hat sie? Wie findet sie zu ihren Aussagen?

Hier kommt etwas sehr Wichtiges zum Vorschein: Das *Sola Scriptura* («Allein die Schrift») muss in unserer völlig veränderten Lage ganz neu bedacht werden und die Frage kirchlicher Autorität, einer Lehrvollmacht der Kirche als Kirche, die über die Autorität der Gelehrtenauslegung hinausreicht und anderer Natur ist als sie, muss gestellt werden.¹⁵ Einfach die ökumenischen Dialoge als solche haben hier eine neue Situation geschaffen, denn hier sprechen nicht Gelehrte mit Gelehrten (das auch), sondern es ist ein Gespräch von Kirchen bzw. Kirchengemeinschaften. Es hat sich sozusagen von selbst, aus dem inneren Auftrag der Kirche und aus ihren Lebensnotwendigkeiten heraus, auch im protestantischen Bereich so etwas wie Lehrautorität in der Kirche (ich sage nicht: Lehramt) gebildet. Dass es so ist, ist ermutigend. Die katholische Kirche wird selbstkritisch ihre Wahrnehmung des Lehramts immer wieder bedenken; umgekehrt ist die evangelische Christenheit aus der Logik der Ökumene heraus auf die Suche nach der rechten Form kirchlicher Lehrvollmacht verwiesen. Auch dies ist ein Auftrag der Rechtfertigungslehre, kein reifes, abrufbares Ergebnis, aber ein Zeichen, dass etwas in Bewegung ist.

Alles zusammen gesehen ist der Rechtfertigungskonsens ein Auftrag, ein Anfang: Wir müssen neu erklären, was Erlösung heißt, wer Gott ist, wer Christus ist, wer wir selber sind. Nichts Geringeres steht auf dem Spiel. Je redlicher und zugleich demütiger und leidenschaftlicher wir diese Fragen so aufgreifen, wie sie uns alle heute bedrängen, desto mehr wird sich zeigen, dass das Ringen um den Glauben uns zueinander führt.

ANMERKUNGEN

¹ Wie bekannt, hat sich Frau Schmoll wiederholt in der FAZ zum Rechtfertigungsthema geäußert. Die Zitate hier sind ihrem Artikel «Fauler Frieden in Augsburg» entnommen: FAZ Nr. 253/43 D, 30. 10. 1999, Seite 1.

² Zum biographischen Kontext von Luthers Theologie ist hilfreich B. Lohse, *Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und Werk* (München 1981); P. Hacker, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther* (Graz 1966).

³ A. Keller, *Beleidigung Gottes*, in: *StdZ*, 217. Bd. (1999), 577f.

⁴ Über Sünde als nicht-gebrauchtes Wort J. Pieper, *Über den Begriff der Sünde* (München 1977).

⁵ H. Schnädelbach, *Philosophie in der modernen Kultur. Vorträge und Abhandlungen 3* (Suhrkamp 2000). Auf die Kontroverse, die Schnädelbach durch seinen Beitrag: *Der Fluch des Christentums*, in: *Die Zeit*, Nr. 20 (11. 5. 2000), S. 41f. ausgelöst hat, braucht hier nicht eingegangen zu werden. Vgl. die Würdigung des Disputs durch M. Schuck, *Christenschelte in aufklärerischem Gewand*, in: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim*, Nr. 4, 2000, S. 66-70.

⁶ Es geht mir hier nicht darum, die Diskussion der Fachtheologen, die dem Konsens vorausging und seine Formulierung ermöglichte, abzuwerten. Sie war und bleibt wichtig. Aber ihr Horizont muß ausgeweitet werden, und darum geht es in diesem Beitrag. An neueren Arbeiten

möchte ich hier nennen das Grundlagenwerk Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd. I Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute. Hg. K. Lehmann – W. Pannenberg (Freiburg-Göttingen 1986); II Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung. Hg. K. Lehmann (ebd. 1989); III Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt. Hg. W. Pannenberg (ebd. 1990); IV Antworten auf kirchliche Stellungnahmen. Hg. W. Pannenberg – Th. Schneider (ebd. 1994). Ferner E. Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens (Tübingen 1998); Th. Söding (Hg.), Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? (QD 180, Freiburg 1999); Diocesi di Arezzo-Cortona-Sansepolcro, Istituto di Scienze Religiose, Purificazione della memoria (Arezzo 2000). Wertvoll durch präzise Argumentation A. Dulles, Justification today (Fordham University 1999).

⁷ Grégoire le Grand, Règle Pastorale I 9, SC 381 S. 158.

⁸ Regula 4,74.

⁹ Zum Einstieg ist hilfreich die von G. Bausenhardt besorgte Übersetzung: Maximus der Bekenner. Drei geistliche Schriften (Johannes Verlag 1996). Die mittlere der drei Schriften, der Liber asceticus, liegt jetzt auch in einer Übersetzung von H. J. Sieben vor: Ausgestreckt nach dem, was vor mir ist. Geistliche Texte von Origenes bis Johannes Climacus (Trier 1998), 181-220.

¹⁰ Sein Hauptwerk ist in einer guten, von G. Hoch gefertigten Übersetzung zugänglich: N. Kasbilas, Das Buch vom Leben in Christus (Johannes Verlag 1991).

¹¹ Der Text der Gemeinsamen Erklärung ist z.B. veröffentlicht in HK 51 (1997), 191-200.

¹² Ich möchte in diesem Zusammenhang auf die folgenden Sätze des Tübinger Exegeten M. Theobald verweisen: «Weder Eigentum des Paulus noch Gemeingut der Kirche kann der Kanon von der Rechtfertigung genannt werden. Jenes nicht, weil Paulus als ältester Zeuge des Satzes mit ihm auf dem Rücken der antiochenischen Gemeinde stand, dieses nicht, weil er in der frühen Kirche nur partiell rezipiert wurde. Das hängt auch damit zusammen, daß er als Kanon oder theologische Richtschnur nie den Autoritätsrang besaß, der den anderen wichtigen Sätzen der frühen Kirche zukam (1 Kor 15,3b-5; Röm 10,9), deren Geschichte in das Credo der Kirche einmündet. Eignete diesen Sätzen ein liturgischer «Sitz im Leben», ... so formulierten die Kanones theologische Prinzipien, die Handlungsanweisungen enthielten, trugen also verstärkt das Merkmal der Zeitgebundenheit an sich... Hermeneutisch bedeutet diese von Paulus vorgenommene Zuordnung von Kanon und Credo-Sätzen (vgl. auch Gal 2,16/20c), daß seine Rechtfertigungslehre angewandte Christologie ist.» M. Theobald, Der Kanon von der Rechtfertigung (Gal 2,16; Röm 3,28) – Eigentum des Paulus oder Gemeingut der Kirche?, in: Th. Söding, a.a.O. (s. Anmerkung 6), 131-192; Zitat 191.

¹³ Der Text der «Antwort der Glaubenskongregation auf die Gemeinsame Erklärung» ist veröffentlicht in KNA ÖKI 27, 30. 6. 1998, Dokumentation.

¹⁴ Man darf dabei auch daran erinnern, daß von 124 lutherischen Gliedkirchen 89 geantwortet haben; 80 davon positiv, 5 negativ und 4 teils positiv, teils negativ.

¹⁵ Für die Diskussion des Sola Scriptura heute ist wichtig U. Luz, Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? In: NTS 44 (1998), 317-339; dazu M. Reiser, Bibel und Kirche. Eine Antwort an U. Luz, in: TThZ 108 (1999), 62-81.

Leicht überarbeitete Fassung eines am 4. November 1999 zu Duisburg-Hamborn bei der traditionellen Schaffer-Mahlzeit gehaltenen Vortrags.