

RECHTFERTIGUNG UND RECHTFERTIGUNGSDEBATTE IM ÖKUMENISCHEN DIALOG

Ein Blick auf das 16. Jahrhundert

*77. reformationsgeschichtlicher Vortrag,
gehalten bei der Ebernbürg-Stiftung am Sonntag,
den 29. Oktober 2000, 14.30 Uhr im Luther-Saal der Ebernbürg*

von Irene Dingel

Nicht nur die zurückliegenden Auseinandersetzungen um die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, die am 31. Oktober 1999 in Augsburg von Vertretern der katholischen und der lutherischen Kirchen unterzeichnet worden ist, sondern auch das bevorstehende Reformationsfest, das wir am kommenden Dienstag feiern, legen es nahe, hier auf der Ebernbürg, einer für die Reformationsgeschichte nicht unbedeutenden Stätte, eine manchmal längst schon vergessen geglaubte, aber durch die vielfältig ausgetragenen Kontroversen letztlich wieder aktuell gewordene theologische Frage in historischem Blickwinkel zu beleuchten: nämlich die nach Martin Luthers Neuformulierung der Heilslehre als Lehre von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott und nach den Diskussionen um diese Rechtfertigungslehre. Sie begleiteten die konfessionelle Konsolidierung von Protestantismus und Katholizismus und ließen die Rechtfertigungslehre zu einem regelrechten Identitätsmerkmal des Protestantismus heranreifen. Unter diesem Aspekt könnte man im Grunde die gesamte Reformationsgeschichte als eine fortwährend aufbrechende, jeweils unterschiedliche Schwerpunkte setzende Debatte um das rechte Verständnis der Rechtfertigung beschreiben. Freilich hatten diese Debatten damals im 16. Jahrhundert nicht ihren Ort im Rahmen eines ökumenischen Dialogs, wie wir ihn heute, nach dem Zerbrechen der abendländischen Christenheit in unterschiedliche Konfessionen, bestrebt sind zu führen. Vielmehr standen sie in Zusammenhängen, in denen das Bemühen um Übereinstimmung in der Lehre, bzw. um das Wiederherstellen dieser Übereinstimmung durch Überzeugung des Gegners, letzten Endes von der Feststellung der bleibenden Differenz überholt wurde. Obwohl aber die Rechtfertigung im 16. und im 20./21. Jahrhundert in unterschiedlichen Kontexten und mit verschiedenen Akzentsetzungen zur Diskussion stand bzw. noch steht, so wird die herausragende Bedeutung der Frage, die Wahl von Formulierungen und Argumentationen sowie die gelegentliche Verbissenheit und Schärfe, mit der man sich damals wie heute zu Wort meldete, nur dann recht verständlich, wenn wir uns die historischen Zusammenhänge vor Augen führen, die entscheidend dafür waren, daß die Rechtfertigungslehre in den Status eines protestantischen Identitätsmerkmals einrückte. Denn auch die heutigen Erklärungen zur Rechtfertigungslehre werden von uns im Grunde unter der Prämisse gelesen und bewertet, wie weit protestantische Identität gegenüber der des katholischen Partners gewahrt, modifiziert, verschleiert oder vielleicht sogar preisgegeben wird. Wir wollen deshalb die Rechtfertigungslehre zunächst aus vier verschiedenen historischen Zusammenhängen heraus betrachten, nämlich denen des Ablaßstreits, der Auseinandersetzung zwischen Luther und Erasmus, des Religionsgesprächs

von Worms und Regensburg und des Konzils von Trient, um uns abschließend auf diesem Hintergrund der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre zuzuwenden.

I.

Luthers öffentlichem Auftreten mit seinen 95 Thesen vom 31. Oktober 1517 war ein langes existentielles Ringen um einen gnädigen Gott vorausgegangen, das mit der wissenschaftlich-theologischen Arbeit des Wittenbergers an der Auslegung der Heiligen Schrift Hand in Hand ging. Die verschiedenen Stufen der theologischen Erkenntnis, die Luther dabei durchlaufen hat und die die reformationsgeschichtliche Forschung in der Frage nach einem entweder punktuell festzumachenden oder prozeßhaft verlaufenen reformatorischen Durchbruch diskutiert hat¹, gipfelten in seiner Entdeckung der Rechtfertigung des Menschen allein aus Glauben. Dies bedeutete zugleich, daß auf Luthers quälende Frage danach, wie der gestrenge, den Sünder richtende Gott gnädig zu stimmen sei, nun nicht mehr das Tun des Menschen, sondern das gnadenhafte Handeln Gottes als Antwort in den Vordergrund trat. Die exegetische Basis dafür fand Luther bekanntlich bei Paulus und insbesondere im Römerbrief 1,17, wo von der »iustitia Dei« die Rede ist. Freilich hatte an diesem Punkt auch die große hermeneutische Schwierigkeit für Luther bestanden. Denn sollte – wie er es in der herkömmlichen Theologie und unter dem Einfluß eines philosophischen Denkens in aristotelischen Kategorien gelernt hatte – unter »Gerechtigkeit Gottes« die formale oder aktive Gerechtigkeit zu verstehen sein, durch die Gott selbst gerecht ist und durch die er Sünder und Ungerechte straft, dann hätte dies bedeutet, daß die ohnehin schon mit den Folgen der Erbsünde behafteten und mit den Forderungen Gottes konfrontierten Menschen auch nach den Aussagen des Evangeliums schließlich mit dem unausweichlichen Zorn Gottes zu rechnen hätten². Der Textzusammenhang des Verses jedoch lehrte den damaligen Mönch, die Gerechtigkeit Gottes als eine solche zu verstehen, die Gott von seiner Seite aus einsetzt, um den Menschen zu rechtfertigen. Diese Mitteilung der Gerechtigkeit Gottes ist es, die den Menschen durch das Evangelium offenbart wird und die Luther mit Blick auf ihre Wirkung auf menschlicher Seite als »iustitia passiva« bezeichnet. Damit aber wird der gerechte Gott zugleich ein barmherziger Gott, der die Menschen nicht nach ihren Leistungen einschätzt und straft oder belohnt, sondern in Jesus Christus seine eigene Gerechtigkeit dem schenkt, der dieses Geschenk durch den Glauben zu empfangen vermag. Der Glaube selbst aber wird dabei nicht als eine von dem Menschen zu gewährleistende Bedingung gesehen, sondern – gerade im Gegenteil – als ein Verzicht auf jegliche Eigenleistung, welche

1 Vgl. dazu *Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther*, hg. v. Bernhard Lohse, Darmstadt 1968 (Wege der Forschung 123) und ders., *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995, S. 97–110. In seinem biographischen Rückblick in der Vorrede zum ersten Band der lateinischen Schriften von 1545 datierte Luther selbst seine reformatorische Wende auf das Jahr 1518, d. h. mitten in die Zeit des Ablassstreits.

2 So äußerte sich Luther z. B. in einem Brief an Staupitz vom 30. Mai 1518: »Als ob es nicht genug sei, daß die elenden, schon durch die Erbsünde zur Verdammnis verurteilten Sünder durch die Forderung der zehn Gebote mit jeder Art von Unglück bedrückt sind, füge Gott dadurch noch zusätzlichen Schmerz hinzu, daß er uns durch das Evangelium im Sinne von Röm 1,17 und 18 seiner Gerechtigkeit und seinen Zorn aufbürde«, zitiert nach Martin Brecht, *Martin Luther. Sein Weg zur Reformation, 1483–1521*, Stuttgart³ 1983, S. 219.

ja nur wieder das eigene »Recht-Haben-Wollen«³ gegenüber Gott in den Vordergrund rücken würde. Glaube nach Martin Luther aber meint im wahrsten Sinne des Wortes ein »Sich-Verlassen« auf Gott und ist somit nicht selbst hervorzubringende Leistung, sondern von Gott zu empfangendes Geschenk. Diese neue Einsicht in die Gerechtigkeit Gottes, die Luther in seiner gesamten Exegese der Heiligen Schrift bestätigt sah, ließ Gott nun als einen solchen in Erscheinung treten, dessen Handeln in liebender und barmherziger Zuwendung auf das Wohl der Menschen ausgerichtet und nicht in richterlicher Härte gegen sie gewandt ist. Die Gerechtigkeit Gottes als dem Glauben geschenkte, fremde Gerechtigkeit hatte damit für Luther einen vollkommen neuen und positiven Wert bekommen. Diese Rechtfertigungslehre wurde das Zentrum von Luthers gesamter reformatorischer Theologie. Mit ihr »steht und fällt die Kirche«, so konnte er später sagen⁴.

Mitten in diese prozeßhafte Entwicklung der Rechtfertigungslehre fiel nun die Abfassung der 95 Thesen. Auf den ersten Blick scheinen sie in die von Luther neu entwickelten theologischen Tendenzen gar nicht recht hineinzu passen, denn in ihnen klingt – anders als dann in den Schriften des Jahres 1518⁵ – noch eine gewisse Ergebenheit und Gehorsam gegenüber dem Papsttum und der damaligen Kirche mit ihrer Theologie und Frömmigkeit nach. Dennoch mußte ihn sein Nachdenken über die »iustificatio« als ein nicht vom Menschen zu *erwerbendes* Gut bereits in heftige Opposition zur herrschenden Ablaß- und Bußpraxis führen. Denn der zugunsten des Neubaus des Petersdoms in Rom ausgeschriebene und in den Kirchenprovinzen Mainz, Magdeburg und Brandenburg verkündete Plenarablaß⁶ »a poena et culpa« versprach eine vollkommene Ablösung von göttlicher wie kirchlicher, im Bußsakrament auferlegter Strafe und Sündenschuld durch das Verrichten verschiedener Bußleistungen oder den Erwerb eines Beichtbriefs⁷. Luthers Aufruf zur Disputation, den er mit seinen 95 Thesen veröffentlichte, wollte deshalb nicht nur auf die Pervertierung der spätmittelalterlichen Ablaßpraxis aufmerksam machen, sondern suchte auch und vor allem die Debatte über ein Bußverständnis, das dem Menschen die Gnade Gottes als Gegenleistung für eigene Aktivitäten und die der Kirche verfügbar zu machen glaubte. Damit griff er tief in die herrschende Lehre und damalige Frömmigkeitspraxis ein, war doch die Buße das Sakrament, mit dem der Christ am häufigsten konfrontiert war. Mit seiner neuen Definition der Buße widersprach Luther einem Verständnis, das die über Reue, Beichte und Ge-

3 Vgl. Lohse, *Luthers Theologie* (wie Anm. 1), S. 278.

4 Vgl. Luther, In XV Psalmos graduum (1532/33 [1540]), in: WA 40 III, S. 351, 34–35 und S. 352, 1–3 im Kontext der Auslegung von Ps 130,4, WA 40 III, S. 348–352. Vgl. dazu auch Friedrich Loofs, *Der articulus stantis et cadentis ecclesiae*, in: *Theologische Studien und Kritiken* 90 (1917), S. 323–420.

5 Vgl. z. B. den Sermon von Ablaß und Gnade (1518), in: WA 1, S. 243–264, die Heidelberger Disputation (1518), in: *Martin Luther-Studienausgabe* 1, S. 186–218 (bessere Edition als in WA), die Hebräerbriefvorlesung (1518), in: WA 57, S. 3–238, und den *Sermo de duplici Iustitia* (1519), in: WA 2, S. 145–152.

6 Zu den historischen Bedingungen und Hintergründen für die Ablaßpredigt im Reich vgl. *Dokumente zur Causa Lutheri* (1517–1521), 1. Teil, hg. u. kommentiert v. Peter Fabisch u. Erwin Iserloh, Münster 1988 (*Corpus Catholicorum* 41), S. 202–211.

7 Vgl. dazu insgesamt die *Instructio summaria* des Albrecht von Mainz, in: *Dokumente zur Causa Lutheri* (wie Anm. 6), S. 258–293 mit der historischen Einleitung, S. 246–254. Zur Entstehung des Ablasses und der mittelalterlichen Ablaßpraxis vgl. Bernhard Poschmann, *Der Ablaß im Licht der Bußgeschichte*, Bonn 1948 (*Theophaneia* 4). Gustav Adolf Benrath, *Art. Ablaß*, in: *TRE* 1, 1977, S. 347–364, und Irene Dingel, *Theorie und Praxis des Ablaßwesens im Mittelalter und am Vorabend der Reformation*, in: *Der evangelische Erzieher. Zeitschrift für Pädagogik und Theologie* 48 (1996), S. 361–372.

nugtuungsleistungen des Bußsakraments zu erlangende Sündenvergebung zu einem punktuell erwerbbaaren Geschehen im Sinne einer »iustitia activa« des Menschen machte. Dagegen wollte Luther den Bußruf Christi (Mt 4,17) auf die gesamte Lebensausrichtung des Menschen bezogen sehen. Das ganze Leben des Gläubigen soll sich als eine Umkehr zu einem anderen, neuen Gottesverhältnis gestalten, das gerade nicht von dem Bemühen um zu erlangende Eigengerechtigkeit bestimmt ist, sondern in rechter innerer Bußgesinnung auch die Erledigung der Bußstrafen Gott anheimstellt. Und so heißt es in der ersten der 95 Thesen: *Wenn unser Herr und Meister Jesus Christus sagt: »Tut Buße« usw., so will er, daß das ganze Leben seiner Gläubigen auf Erden eine stete Buße sein soll*⁸. Obwohl in den Thesen noch Luthers tastendes Suchen nach dem rechten Verständnis der Rechtfertigung zum Ausdruck kommt, scheint aber bereits die Entdeckung der »iustitia passiva« und der »iustificatio sola gratia« auf. Sie kommt z. B. dort zum Ausdruck, wo Luther die spätmittelalterliche Lehre vom »thesaurus ecclesiae« als den überschüssigen Verdiensten Christi und der Heiligen, die, da unsere eigenen Werke ja möglicherweise zur Tilgung von Schuld und Strafe nicht ausreichen, zusätzlich fürbittweise vor Gott in Anschlag gebracht werden können, vollkommen umwertet. *Der wahre Schatz der Kirche aber, so heißt es in These 62, ist das heilige Evangelium der Herrlichkeit und Gnade Gottes*⁹. Völlige Vergebung von Strafe und Schuld sowie das Erlangen von Gerechtigkeit vor Gott kann also demnach nichts mit zu erbringenden menschlichen Verdiensten und deren Erleichterung durch den Ablass oder Ablassbriefe zu tun haben, sondern ist im Grunde bereits von Anfang an im Evangelium von der Gnade Gottes verbürgt. Diesen Schatz kann der Sünder vor Gott in Anschlag bringen. Entsprechend unterschied Luther später in seinem »Sermo de duplici iustitia« aus dem Jahre 1518 zwischen der fremden, dem Menschen schon in der Taufe zugerechneten und in der Buße stets aktualisierten Gerechtigkeit Christi einerseits und der eigenen, menschlichen Gerechtigkeit andererseits, welche aber aus jener hervorgehen soll und dann im Tun guter Werke antwortend mit der zugerechneten Gerechtigkeit Christi zusammenwirkt¹⁰. In diesem Licht meint Luthers berühmte erste These, daß die stete, lebenslange Buße des Menschen nichts anderes sein soll, als ein beständiges Sich-Erinnern an die schon zuteil gewordene fremde Gerechtigkeit, die »iustitia aliena« Christi.

Die Debatte freilich, die Luther mit seinen 95 Thesen in Gang setzen wollte, kam nicht zustande. Die Ablasslehre wurde durch ein Dekretale Papst Leos X. vom 9.11.1518 vorerst bestätigt¹¹.

II.

Erst Luthers Auseinandersetzung mit Erasmus in den Jahren 1524/25 stellte auf neue die reformatorische Rechtfertigungslehre zur Diskussion und akzentuierte

8 Martin Luther. *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum* (1517, = 95 Thesen), in: WA 1, S. 233, dt.: Die Ablassthesen, in: Mü³ 1, S. 31.

9 WA 1, S. 236, dt.: Mü³ 1, S. 35.

10 Vgl. WA 2, bes. S. 145–147.

11 Die maßgebliche Ausformulierung der Ablasslehre erfolgte durch Cajetan in Auseinandersetzung mit Luthers Protest. Vgl. dazu Bernhard Alfred R. Felmborg, *Die Ablasstheorie Kardinal Cajetans* (1469–1534). Leiden [u. a.] 1998 (Studies in Medieval and Reformation Thought 66).

zugleich entscheidende Eckpunkte in der Theologie des Wittenbergers¹². Dabei ging er von der Erlösungsbedürftigkeit des Menschen aus, die für ihn allein schon durch das Faktum der Menschwerdung Gottes in Christus unzweifelhaft belegt ist. Nimmt man die Offenbarung Gottes in Christus ernst, so setzt Luther voraus, dann bedeutet dies, daß der Mensch nicht ohne die Gnade Gottes und nicht ohne Christus gerecht vor Gott stehen kann. Jene Einsicht liegt all seinen Ausführungen in »De servo arbitrio«¹³ als argumentative Basis zugrunde und läßt diese Debatte um Rolle und Funktion des menschlichen Willens im Grunde zu einer Variation des Themas der »iustitia passiva« werden. Dabei erhalten in der Abgrenzung von dem erasmianischen Menschenbild zwei weitere, entscheidende Komponenten der Rechtfertigungslehre Gewicht: zum einen die tiefe Verstrickung des Menschen in die Sünde und zum anderen die damit zusammenhängende Unfreiheit seines Willens.

Erasmus dagegen hatte in seiner Abhandlung »De libero arbitrio diatribe sive collatio«¹⁴ versucht, menschliche Willensfreiheit und göttliches Heilshandeln miteinander zum Ausgleich zu bringen, um so die ethische Verantwortlichkeit des Menschen zusammen mit Gerechtigkeit und Gnade Gottes im Blick zu behalten. Und so definierte der Humanist das »liberum arbitrium« als *eine Kraft des menschlichen Wollens ... , durch die sich der Mensch dem zuwenden, was zum ewigen Heil führt, oder sich davon abkehren könnte*¹⁵. Zwar machte er abschließend deutlich, daß, wenn es um das Heil gehe, die ersten Regungen im Menschen und auch die Vollendung des Heilsprozesses von der Gnade Gottes ausgehen. Zwischen Anfang und Vollendung des Rechtfertigungsprozesses aber agiert der menschliche Wille selbständig, sozusagen als »Zweitursache«¹⁶, wenn auch die Wirkungen, die er hervorbringt, nur gering sind. So greifen nach Erasmus Gottes Gnade und der menschliche Wille ineinander. Hinter dieser Stellungnahme scheint eine humanistische Anthropologie auf, nach der der Mensch souverän über sein eigenes Schicksal entscheiden kann, da Gut und Böse als für ihn offenstehende Möglichkeiten in den Blick kommen.

Anders bei Luther! Für ihn ist das »liberum arbitrium« ein nur Gott zukommendes Prädikat. Allein schon aus der Geschöpflichkeit des Menschen ergibt sich ein qualitativer Unterschied zwischen dem göttlichen, d. h. freien und absoluten Willen und dem geschaffenen, endlichen Willen. Nicht erst als Folge des Sündenfalls¹⁷ also ergibt sich seine Eingebundenheit in die Zusammenhänge der Geschöpflichkeit. Aber die als dessen Folge eingetretene Entfremdung zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpf legt als »Wurzel- oder Erbsünde« den Grund für alle weiteren Entscheidungen des so an die Sünde versklavten Willens des Menschen. Nur der

12 Hier sollen allerdings nur diejenigen betrachtet werden, die in unmittelbarem Zusammenhang mit der Rechtfertigungslehre stehen, wie die Frage des freien oder unfreien Willens. Zu den weiteren Schwerpunkten vgl. Lohse, *Luthers Theologie* (wie Anm. 1), S. 181–187.

13 Diese Schrift (WA 18, S. 600–787) gehört zu den wichtigsten Veröffentlichungen Luthers. Er selbst sah in dem Thema des freien bzw. unfreien Willens den Angelpunkt seiner Theologie. Vgl. WA 18, S. 614,3–6 und S. 786, 25–35.

14 Der Text findet sich lat. und dt. in Erasmus von Rotterdam, *Ausgewählte Schriften*, hg. v. Werner Welzig, Bd. 4, Darmstadt 1969, S. 1–195.

15 Erasmus, *De libero arbitrio* I b10, in: ders., *Ausgewählte Schriften* (wie Anm. 14), Bd. 4, S. 36/37.

16 So Lohse, *Luthers Theologie* (wie Anm. 1), S. 180.

17 Hier geht Luther über Augustin hinaus, vgl. Lohse, *Luthers Theologie* (wie Anm. 1), S. 185.

Wille Gottes wirkt frei in seiner Schöpfung. Der menschliche Wille kann, wenn er aus seiner Bindung befreit wird, lediglich in »cooperatio Dei« mitwirken oder aber weiterhin als gottwideriger Wille gegen das Werk Gottes stehen. Eine mittlere Position gibt es für ihn nicht. Insofern ist er keine wertneutrale Instanz, die jenseits von Gut und Böse Entscheidungen zu treffen vermöchte, sondern er kann in seiner (Ein-)Gebundenheit immer nur ein Wille zum Guten oder ein Wille zum Bösen sein. Die Bestimmtheit und die Ausrichtung des menschlichen Willens ergibt sich also aus seinem Gottesverhältnis. Zwar hat der Mensch in weltlichen Dingen durchaus Willens- und Entscheidungsfreiheit, im geistlichen Bereich aber ringen Gott und Teufel um ihn als ihren Besitz¹⁸, so daß dem Menschen lediglich die »ap-
tudo passiva«, d. h. die passive Fähigkeit¹⁹ zukommt, von der Gnade Gottes ergriffen zu werden. Erst die Gebundenheit des menschlichen Willens in Gottes Willen ermöglicht die Gewißheit des Heils und ein »arbitrium liberatum« zur »cooperatio Dei«, auch wenn der Mensch in den Zusammenhängen dieses Lebens weiterhin Sünder bleibt. Mit seiner Betonung der Gebundenheit des Willens hatte Luther deutlich gemacht, daß die zuversichtliche Gewißheit, die auf die Gnade Gottes und die Gerechtigkeit vor Gott zählt, jeglichem aktiven menschlichen Willensakt und damit auch der Unberechenbarkeit zweifelnden Fragens entzogen ist. Und so konnte er in späteren Zusammenhängen dezidiert den Promissio-Charakter der Rechtfertigung als Wirklichkeit schaffenden, göttlichen Zuspruch und Verheißung, an die sich Gott selbst gebunden hält, in den Vordergrund stellen.

III.

Bereits seit der kirchlichen Exkommunikation und reichsrechtlichen Ächtung Luthers von 1520 und 1521 stand fest, daß der Bruch der reformatorischen Bewegung mit der alten Kirche perfekt war. Dennoch haben die beiden Seiten – übrigens schon auf dem Augsburger Reichstag von 1530²⁰ – immer wieder Versuche unternommen, über die neue Gestalt der Lehre und durchgeführte Reformmaßnahmen

18 Vgl. dazu Luthers Anrede an Erasmus (WA 18, S. 750, 5–15 = Mü³ Erg.Bd. 1, S. 194f): »Du, der du dir vorstellst, daß der menschliche Wille eine in einer freien Mitte gesetzte Sache und sich selbst überlassen sei, ersinnst zugleich leicht, es gebe ein Streben des Willens nach beiden Seiten, weil du dir einbildest, daß sowohl Gott als auch der Teufel weit entfernt seien, und gleichsam nur Zuschauer jenes wandelbaren und freien Willens, daß sie aber Antreiber und Lenker jenes geknechteten Willens sind, wechselseitig im höchsten Maße einander feind, das glaubst du nicht. Wenn man das allein glaubt, so steht unsere Meinung kräftig genug fest und der freie Wille liegt niedergestreckt da, wie wir auch oben gelehrt haben. Denn es wird entweder das Reich Satans im Menschen nichts sein und so wird Christus lügen, oder, wenn sein Reich derartig ist, wie Christus es beschreibt, dann wird der freie Wille nichts als ein gefangenes, nicht zu befreiendes Lasttier des Satans sein, falls nicht der Teufel durch Gottes Finger vertrieben wird«. Vgl. dazu auch WA 18, S. 635, 7–22 = Mü³ Erg.Bd. 1, S. 46f.

19 Vgl. WA 18, S. 636, 16–22 = Mü³ Erg.Bd. 1, S. 47f.

20 Zu den Ausgleichsverhandlungen während des Augsburger Reichstags von 1530 vgl. Herbert Immenkötter, *Um die Einheit im Glauben. Die Unionsverhandlungen des Augsburger Reichstags im August u. September 1530*, Münster ²1974 (Katholisches Leben und Kirchenreform 33). Außerdem: Gerhard Müller, *Zwischen Konflikt und Verständigung. Bemerkungen zu den Sonderverhandlungen während des Augsburger Reichstages 1530*, in: *Die Religionsgespräche der Reformationszeit*, hg. v. Gerhard Müller, Gütersloh 1980 (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte 191), S. 21–33 und Rolf Decot (Hg.), *Vermittlungsversuche auf dem Augsburger Reichstag 1530. Melancthon – Brenz – Vehus*, Stuttgart 1989 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abt. Religionsgeschichte, Beih. 26).

ins Gespräch zu kommen und einen Ausgleich zu erreichen²¹. Sogar auf Reichsebene wurden Kolloquien durchgeführt. Zu diesen Reichsreligionsgesprächen gehört das Gespräch von Worms und Regensburg 1540/41, dessen historische Bedingungen und schwieriges Zustandekommen uns jedoch hier nicht im einzelnen interessieren sollen²². Entscheidend für unseren Zusammenhang ist, daß man in Worms und Regensburg u. a. genau jenes Thema diskutierte, in dem man zu Recht den ausschlaggebenden Grund für die eingetretene Trennung erkannt hatte, die Rechtfertigung »sola fide«. In geheimen Gesprächen einigten sich der Kölner Kanonikus und spätere Kardinal Johannes Gropper und der vermittlungsbereite Straßburger Reformator Martin Bucer zusammen mit dem kaiserlichen Rat Gerhard Veltwyk und dem Straßburger Prediger Wolfgang Capito auf einen Vergleich in der Rechtfertigungslehre, der zunächst im sogenannten Wormser Buch in einem ausführlichen Artikel (Art. V), dann nach einer grundlegenden, kürzenden Überarbeitung im Regensburger Buch endgültig vorlag²³. Übrigens lehnten sowohl die Katholiken als auch die Protestanten das Regensburger Buch mit seinem Kompromiß in der Rechtfertigungslehre ab²⁴. Dieser Kompromiß griff auf die Bezeichnung der »duplex iustitia«, der zweierlei Gerechtigkeit, zurück²⁵, den ja auch Luther in den Anfangsjahren der Reformation schon einmal entfaltet hatte, freilich mit anderer inhaltlicher Füllung. Während nämlich bei Luther die »iustitia activa« des Menschen entweder als rein zivile Gerechtigkeit in weltlichen Dingen in den Blick kam oder als ein aus der Glaubensgerechtigkeit, d. h. der »iustitia passiva« hervorgehendes Handeln des Menschen im Sinne der notwendig dem Glauben folgenden guten Werke, diente der Begriff der »duplex iustitia« nun zur Verschleierung der Gegensätze. Denn beide Seiten konnten sich hier jeweils mit ihrer Theologie wiederfinden. Die reformatorische Seite konnte weiterhin bei ihrem Verständnis der Rechtfertigung »sola fide« und »sola gratia«, ohne ein anzurechnendes Verdienst eigener Werke bleiben. *Diese, so heißt es im Wormser Buch, wurt durch keine vnserer vergangner werck vnd auß verdienst erworben, Sonder allain auß gnaden durch den glauben empfangen. Dise ist, durch die wir verzeihung der Sunden vnd den geist der widergepurt vnd göttlicher Kindtschafft erlangen Vnd also auß gottlosen vnd feinden Gottes Kinder vnd geliebten werden*²⁶. Dementsprechend und in Überein-

21 Vgl. die Eröffnungsrede Granvellas (Nicolas Perrenot de Granvelle) zu dem im folgenden genannten Religionsgespräch. Zweck der Zusammenkunft sei es, so führte er in Worms aus, einen friedlichen Ausgleich zwischen den Parteien herbeizuführen. Freilich wurden die Protestanten auch für alle eingetretenen Übel verantwortlich gemacht; vgl. CR 3, Nr. 2060, Sp. 1163–1168.

22 Vgl. zu den Religionsgesprächen allgemein Irene Dingel, Art. Religionsgespräche IV. Altgläubig – protestantisch und innerprotestantisch, in: TRE 28 (1997), S. 654–681.

23 Behandelt wurden außerdem die Ekklesiologie, die Sakramentenlehre, die kirchlichen Gebräuche und die Kirchenzucht. Als Vorlage für das Wormser Buch hatte eine Schrift Groppers, vermutlich sein Enchiridion, gedient. So jedenfalls Robert Stupperich, Der Ursprung des »Regensburger Buches« von 1541 und seine Rechtfertigungslehre, in: Archiv für Reformationsgeschichte 36 (1939), S. 88–116, und Joachim Mehlhausen, Die Abendmahlsformel des Regensburger Buches, in: Studien zur Geschichte und Theologie der Reformation. FS Ernst Bizer, hg.v. Luise Abramowski und J. F. Gerhard Goeters, Neukirchen 1969, S. 189–211. Anders Cornelis Augustijn, in: Martin Bucers Deutsche Schriften [=BDS], Bd. 9.1: Religionsgespräche (1539–1541), Gütersloh 1995, S. 330. Vgl. zum Verhältnis zwischen Bucer und Gropper darüber hinaus Georg Kuhaupt, Veröffentlichte Kirchenpolitik. Kirche im publizistischen Streit zur Zeit der Religionsgespräche (1538–1541), Göttingen 1998 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 69).

24 Vgl. zu dem gesamten Prozeß BDS 9.1, S. 323–330, bes. S. 327.

25 Vgl. Wormser Buch, in: BDS 9.1, S. 355,12.

26 BDS 9.1, S. 354,11–15.

stimmung mit Martin Luther betonte das Wormser Buch ausführlich, daß die »Gerechtmachung durch die Werke«, die »iustificatio operum«, nicht von der des Glaubens unterschieden werden könne und als Heiligung eng mit ihr zusammenhänge²⁷, ja sogar in der Glaubensgerechtigkeit ihre Wurzel habe. Auch das Regensburger Buch vertrat diesen Gedanken und legte noch einmal Gewicht darauf, daß allein Christus als Mittler zwischen Gott und Menschen stehe und der Sünder nicht aufgrund eigener Verdienste, sondern allein aus Glauben gerechtfertigt werde. Allerdings formulierte es – ähnlich wie seine Vorstufe, das Wormser Buch – zugleich unmißverständlich, daß der »fides iustificans«, dem rechtfertigenden Glauben, auch eine »fides efficax«, ein in Werken der Liebe tätiger Glaube, zur Seite stehen müsse. An diesem Punkt konnte sich deutlich die römische Haltung mit ihrer Hochschätzung des menschlichen Vermögens, sich die Rechtfertigung sozusagen zu »erarbeiten«, festmachen. Das Wormser Buch kleidete dies u. a. in die Formulierung, daß in der Heiligen Schrift auch von einem solchen »Gerechtmachen« die Rede sei, *das vnserm fleiß vnd guten wercken auf sein mas zugeben wurd*²⁸. Zwar stellte es wenige Zeilen später, in Anklang an die reformatorische Lehre, den Bezug zu der lebenslangen Buße des Christen und kontinuierlichen Abtötung des alten, sündigen Menschen her, brachte aber dennoch deutlich den Kompromiß mit dem römischen Glauben zum Ausdruck, wenn es festhielt, daß die guten Werke unser Heil voranbringen und vervollkommen²⁹. In der überarbeiteten Fassung des Rechtfertigungsartikels des Regensburger Buchs wurde dies noch klarer. Denn hier legte man Wert auf den Hinweis, daß der rechtfertigende Glaube nur dann recht wirksam sei, wenn zugleich die eingegossene »caritas« den menschlichen Willen wieder instand setze, das göttliche Gesetz zu erfüllen³⁰. Auch der Gedanke, daß gute Werke zwar nicht ein »meritum« vor Gott darstellen, aber doch zumindest auf Lohn rechnen können, sofern sie aus Glauben und dem mit dem freien Willen zusammenwirkenden Heiligen Geist hervorgehen, versuchte reformatorische und römische Rechtfertigungslehre zusammenzubringen. Der Rechtfertigungsartikel des Regensburger Buches kombinierte also in geschickter Weise die Spitzenaussagen der jeweils unterschiedlich gefaßten Rechtfertigungslehren beider Seiten und blieb deshalb – bei aller Bewunderung, die spätere Generationen noch für die geschickte Komposition dieses gescheiterten Ausgleichsversuchs aufbringen konnten – doch im Grunde halbherzig. Dies äußerte sich auch darin, daß die Annäherung in der Rechtfertigungslehre keinerlei Auswirkungen auf die Fragen von Ekklesiologie und Sakramentenlehre brachte. Sowohl auf die beibehaltene Auslegungsautorität des Papstes als auch auf die kirchliche Hierarchie richteten sich heftige Proteste der Evangelischen. Außerdem wurde der noch im Wormser Buch vorgeschlagene Kompromiß in der Abendmahlslehre im Regensburger Buch unter dem Einfluß des Kardinals Gasparo Contarini im Sinne der alten, die Opfervorstellung ermöglichenden Transsubstantiationslehre rückgängig gemacht³¹.

27 Vgl. BDS 9,1, S. 354/55.

28 BDS 9,1, S. 388, 6f.

29 Vgl. BDS 9,1, S. 392, 14f.

30 Vgl. den Artikel des Regensburger Buchs, in: BDS 9,1, S. 399, 12–14.

31 Zu Contarini vgl. Elisabeth G. Gleason, Gasparo Contarini. Venice, Rome, and Reform, Berkeley [u. a.] 1993.

IV.

Keinem der noch folgenden Religionsgespräche oder Kolloquien ist es später gelungen, die beiden sich bildenden Konfessionskirchen einander so weit anzunähern, wie dies in Worms und Regensburg zur Debatte gestanden hatte. Auch der ständige Ruf nach einem Generalkonzil, das die schwebenden religiösen Fragen lösen und die eingetretene Spaltung rückgängig machen sollte, verhallte lange ungehört. Erst im Jahre 1545 eröffnete Papst Paul III. in Trient das Konzil, das freilich bald darauf (1547) nach Bologna verlegt und wieder abgebrochen wurde (1549). Schon bei seiner Ankündigung aber lehnten die Protestanten das Konzil ab, zumal seine Abhängigkeit von der Kurie es zu Recht als unfrei erscheinen ließ. Als Julius III. das Konzil schließlich im September 1551 wiedereröffnete, hatte sich die Situation für die Protestanten insofern grundlegend verändert, als sie im Schmalkaldischen Krieg gegen den Kaiser 1547 eine entscheidende Niederlage hatten hinnehmen müssen und nun aufgrund kaiserlichen Befehls das Konzil besichtigen mußten. Das Konzil von Trient, das mit einer weiteren, dritten Tagungsperiode im Jahre 1563 als 19. ökumenisches Konzil zu Ende ging, legte den Grundstein für die konfessionelle Konsolidierung der katholischen Kirche. Dazu trug u. a. entscheidend der in der ersten Sitzungsperiode im Jahre 1547 in Sessio VI ausgearbeitete Rechtfertigungsartikel bei. Dieser knüpfte aufs neue an die scholastischen, von der Reformation heftig in Frage gestellten Grundlagen an. Blicken wir zurück: Luther hatte in seinen reformatorischen Schriften und besonders in seiner Auseinandersetzung mit Erasmus deutlich gemacht, daß der in die Zusammenhänge seiner geschöpflichen Existenz und damit auch unentrinnbar in die Sünde eingebundene Mensch, dessen vermeintlich freie Wahl zwischen Gut und Böse demnach eine immer nur von vorgegebenen Prämissen gelenkte sein kann, nie aus eigenen Kräften vor Gott gerecht zu werden vermag. Einzig und allein Gottes Liebe und die Zurechnung der Gerechtigkeit Christi machen den Nicht-Liebenswerten zu einem von Gott Geliebten. Dem setzte das Tridentinum die Lehre entgegen, daß der Mensch zwar durchaus in der Macht der Sünde stehe, so daß nur durch Christus eine Befreiung aus dieser Versklavung geschehen könne. Dies aber bedeute ganz und gar nicht die Auslöschung des freien menschlichen Willens³², der unter der Bedingung einer ersten Anregung durch die Gnade Christi durchaus die Gebote Gottes erfüllen könne. Während die Reformation die Freiheit von Werken des Gesetzes betont und vielmehr dessen anklagende Funktion hervorgehoben hatte, der gegenüber der Mensch, auch der gerechtfertigte, immer wieder die »Fehlgerichtetheit« seines Handelns und damit sein bleibendes Sündersein in diesem Leben sowie seine Angewiesenheit auf Gott erkennt, sprach das Konzil ein eindeutiges Verbot dieses Gedankens aus: *Niemand aber, wie sehr er auch gerechtfertigt sein mag, darf meinen, er sei frei von der Beachtung der Gebote ..., niemand jenes leichtfertige und von den Vätern unter <Androhung des> Anathema verbotene Wort benützen, die Vorschriften Gottes seien für einen gerechtfertigten Menschen unmöglich zu beobachten*³³.

32 Vgl. Dekret über die Rechtfertigung (6. Sitzung, 13. Januar 1547), Kap. 1 u. 2, in: Henricus Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, quod emendavit, auxit, in linguam germanicam transtulit et adiuvante Helmuto Hoping edidit Petrus Hünemann, Freiburg/Br. [u. a.]* ¹⁷1991 [= D 1521 u. 1522], S. 502f.

33 Dekret über die Rechtfertigung, Kap. 11: D 1536, S. 510.

Dagegen blieb man unmißverständlich bei der Verdienstlichkeit menschlicher Werke vor Gott, die freilich nur dann gegeben ist, wenn das Handeln des Menschen durch die zuvorkommende Gnade Gottes in Gang gesetzt wird. Aber bereits der Beginn der Rechtfertigung hängt nach dieser Lehre von der frei getroffenen, zustimmenden Entscheidung des Menschen zu der in Jesus Christus zuvorkommenden Gnade Gottes ab. In freier Zustimmung und Mitwirkung mit dieser Gnade nämlich, so führt das Rechtfertigungsdekret aus, könne sich der Mensch der eigenen Rechtfertigung zuwenden³⁴. Dies geht freilich mit der Selbsterkenntnis als Sünder einher, münde dann aber, so fährt das Dekret fort, in die Furcht vor der Gerechtigkeit Gottes und demzufolge in das Hoffen auf die göttliche Barmherzigkeit, den Haß der Sünde und das Tun guter Werke. Barmherzigkeit und Gnade Gottes wirken sich also nur insofern aus, als sie dem Menschen eine Anfangsgerechtigkeit eingießen, die ihn instand setzt, nun auch unter Einsatz eigener Kräfte das zu erwerben, was ihm als Vollendung der Rechtfertigung bzw. Gerechtigkeit vor Gott in Aussicht gestellt ist. Ohne Christus ist allerdings auch dies nicht möglich. *Denn obwohl niemand gerecht sein kann, dem nicht die Verdienste des Leidens unseres Herrn Jesu Christi mitgeteilt werden, geschieht das in dieser Rechtfertigung des Gottlosen dadurch, daß durch das Verdienst seines heiligsten Leidens die Liebe Gottes durch den Heiligen Geist in die Herzen derer, die gerechtfertigt werden, ausgegossen wird ... und ihnen anhaftet [inhaeret]. Daher empfängt der Mensch in der Rechtfertigung mit der Vergebung der Sünden zugleich dies alles eingegossen durch Jesus Christus, dem er eingepflanzt wird: Glaube, Liebe und Hoffnung. Denn der Glaube eint weder vollkommen mit Christus, noch macht er zum lebendigen Glied seines Leibes, wenn nicht die Hoffnung dazutritt und die Liebe, und dies meint die auf die Rechtfertigung ausgerichteten guten Werke im Sinne einer bewußten Besserung des Lebens. Wichtig aber ist den Konzilsvätern, daß der Glaube allein nicht ausreicht. Selbst wenn es bei Paulus heißt, daß nur der Glaube, ohne jegliches Verdienst rechtfertige, so sei doch hier ein solcher Glaube im Blick, der lediglich Anfang und Wurzel des in tätiger Liebe zu vollendenden Heils ist. Das Vertrauen auf die Rechtfertigung »sola fide« wird dementsprechend als »eitles Vertrauen der Häretiker« gebrandmarkt. Daß dieses unverbrüchliche Vertrauen Grundlage der Heilsgewißheit sein könnte, wird ebenso deutlich als Irrlehre abgelehnt. Man darf aber auch nicht behaupten, so das Dekret, daß diejenigen, die wahrhaft gerechtfertigt wurden, völlig ohne jeden Zweifel bei sich selbst feststellen müßten, sie seien gerechtfertigt, und daß nur der von den Sünden losgesprochen und gerechtfertigt werde, der fest glaubt, er sei losgesprochen und gerechtfertigt worden, und daß allein durch diesen Glauben die Lossprechung und Rechtfertigung vollendet werde ...³⁵. Im Grunde nämlich könne niemand seines Heiles und der Gnade Gottes wirklich gewiß sein. Dies freilich liegt letzten Endes daran, daß der Mensch mit seinen eigenen, aus der »iustitia inhaerens« hervorgehenden Werken beständig um seinen Gnadenbesitz ringen muß³⁶.*

34 Vgl. Dekret über die Rechtfertigung, Kap. 5: D 1525, S. 504 f.

35 Vgl. Dekret über die Rechtfertigung, Kap. 7: D 1530 f, S. 507, zit. nach KTGQ III, S. 217, und Kap. 9: D 1534, S. 508 f.

36 Vgl. Dekret über die Rechtfertigung, Kap. 9: D 1534, S. 509. Hier heißt es: »Denn so wie kein Gottesfürchtiger an der Barmherzigkeit Gottes, am Verdienst Christi und an der Kraft und Wirksamkeit der Sakramente zweifeln darf: so kann jeder, wenn er auf sich selbst und seine eigene Schwachheit und Unzulänglichkeit schaut, sich um seine Gnade ängstigen und fürchten ..., denn keiner vermag mit der Sicherheit des Glaubens, dem kein Trug zugrunde liegen kann, zu wissen, daß er die Gnade Gottes erlangt hat.«

Das Tridentinum hatte damit eine bereits im Spätmittelalter ausformulierte Theologie bekräftigt, die eine Beteiligung des durch die Gnade Gottes instand gesetzten menschlichen Willens an der Rechtfertigung festhielt. In 33 Anathematismen verwarf man entschieden die reformatorische Position, die auf dem »*allein* aus Gnaden« und »*allein* durch den Glauben« in der Rechtfertigungslehre bestand.

Schon Mitte des 16. Jahrhunderts war somit deutlich geworden, daß sowohl die kaiserlichen Unionsversuche auf Reichsebene als auch das Konzil als Mittel der Wiederherstellung der religiösen Einheit versagt hatten. Das wurde auch in der Reaktion der Protestanten deutlich. Denn der Melanchthonschüler Martin Chemnitz (1522–1586) veröffentlichte in den Jahren 1566–73 ein ausführliches vierbändiges »*Examen Concilii Tridentini*«, wobei er auch zu jenem Rechtfertigungsartikel Stellung nahm. Seine Ausführungen sind zum Teil in den dritten Artikel der Konkordienformel, »*Von der Gerechtigkeit des Glaubens vor Gott*«, eingegangen und ebenfalls mit Verwerfungen an die Adresse des Gegners versehen worden³⁷. Chemnitz spitzte die Rechtfertigungslehre Martin Luthers dahingehend zu – und darin folgte ihm die Konkordienformel³⁸ –, daß er den Akzent darauf legte, daß die guten Werke des wiedergeborenen, erneuerten Menschen lediglich als Ergebnis, nicht als Teilursache der Rechtfertigung angesehen werden können. Sie sind und bleiben Früchte des allein rechtfertigenden Glaubens und sind nicht einsetzbar, um durch sie die Gerechtigkeit vor Gott zu erlangen, zu vermehren oder zu sichern. Rechtfertigung und Heiligung sind insofern, trotz des engen gegenseitigen Bezugs, voneinander unterschieden. Für Chemnitz bleibt, ebenso wie für Luther, Gott der allein Handelnde und Verantwortliche im Rechtfertigungsgeschehen. Insofern legte er alles Gewicht auf die sogenannten »*particulae exclusivae*« des »*solus Christus*«, »*sola gratia*« und »*sola fide*«³⁹, um so den Vorrang der liebend-gnädigen und rechtfertigenden Zuwendung Gottes gegenüber einer auf menschlicher Leistung beruhenden Eigengerechtigkeit auszudrücken, die doch nur Anlaß zu stetem Zweifel geben würde.

V.

Die Frage der Gültigkeit der gegenseitigen Verwerfungen des 16. Jahrhunderts stand erst wieder in unserem, d. h. im 20. Jahrhundert zur Debatte. Seit den 80er Jahren haben eine Gemeinsame Ökumenische Kommission und ein Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen an der Frage gearbeitet, inwieweit die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts den anderskonfessionellen Partner überhaupt noch treffen können oder ob dies angesichts einer »*fundamentalen Übereinstimmung*« oder eines theologischen »*Grundkonsenses*« nicht mehr der Fall ist. Es ging um eine Neubewertung inzwischen historisch gewordener Ver-

37 Vgl. FC SD III, 44–51, in: Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSLK), S. 930–932. Vgl. dazu – nach der in der FC gewählten Reihenfolge – Martin Chemnitz, *Examen Concilii Tridentini*, hg. v. Eduard Preuss, Berlin 1861, Nachdr. Darmstadt 1972, S. 212–216, 178–182, 165f, 187f, 179–182, 168f, 171–173.

38 Vgl. FC SD III, 32–33, in: BSLK, S. 924f. Vgl. auch Martin Chemnitz, *Examen Concilii Tridentini* (wie Anm. 37), S. 149–150, 173f.

39 Vgl. FC SD III, 6–7, in: BSLK, S. 916f. Vgl. Martin Chemnitz, *Examen Concilii Tridentini* (wie Anm. 37), S. 153, 158f, 169, 188f.

werfungen im Lichte der theologischen Fortentwicklung beider Konfessionskirchen⁴⁰. Im Rahmen dieser ökumenischen Bemühungen ist auch die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« (GE) zu sehen, die in der Verantwortung des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen erarbeitet wurde. Die vielfältig geführte, kontroverse Debatte um dieses Dokument und um die sie ergänzende »Gemeinsame Offizielle Feststellung zur Rechtfertigungslehre« (GOF) liegt inzwischen viele Monate zurück und kann hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden. Das komplexe Bild schematisierend, ist aber festzuhalten: Die Befürworter der »Gemeinsamen Erklärung« betonen den erreichten und hier formulierten »Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre«⁴¹, der eine Einheit in der bleibenden konfessionellen Verschiedenheit möglich mache⁴². Manche erkennen in ihr eine »Beseitigung historischer Altlasten«⁴³ oder betonen ihre Funktion als Basis für weitere ökumenische Fortschritte. Die Gegner, unter ihnen eine große Anzahl von Theologieprofessoren, machen demgegenüber geltend, daß die Gemeinsame Erklärung in der katholischen Kirche de facto konsequenzlos bleibe und daß der postulierte Grundkonsens in der Rechtfertigungslehre keineswegs in Lehre und Leben der Kirche Gestalt gewinne. Der Haupteinwand aber lautet, daß durch die Behauptung eines bestehenden Grundkonsenses der Inhalt, die lehr- und bekennnismäßige Zentralität sowie die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre und damit im Grunde die protestantische Identität verschleiert, wenn nicht sogar aufgegeben werde. Letzterem wollen wir an Hand einiger zuvor herausgearbeiteter Komponenten der Rechtfertigungslehre nachgehen.

Am auffälligsten ist zunächst, daß die Gemeinsame Erklärung zwar deutlich macht, daß dem Menschen die Rechtfertigung allein aus Gnade und allein durch Christus zuteil wird, daß sie dabei aber das von der Reformation stets so hervorgehobene »*sola fide*« im Grunde vernachlässigt. Von der Rolle des Glaubens ist lediglich in solchen Zusammenhängen die Rede, die den Empfang der Rechtfertigung in den Raum des Glaubens an die Heilstat Christi einbetten. Dabei wird aber die hervorragende Bedeutung gerade des gottgewirkten Glaubens und vor allem seine Ausschließlichkeit gegenüber allem menschlichen Bemühen Gott gegenüber in dem Versuch, einen Konsens zu formulieren, aufgegeben. Das »*sola fide*« der Rechtfertigung wird bestenfalls noch als ein Proprium lutherischer Lehre erwähnt⁴⁴. Dies hat nun aber zur Folge, daß die Frage nach den Werken bzw. der tätigen Liebe und der Rolle menschlichen Handelns im Rechtfertigungsgeschehen in der »Gemeinsamen Erklärung« zwangsläufig wieder ins Blickfeld rücken muß. Dabei bleibt die Erläuterung des katholischen Verständnisses weitgehend den Inhalten des Rechtfertigungsdekrets von Trient verpflichtet, ohne freilich dessen For-

40 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Bd. 1, hg. v. Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg, Freiburg/Br. u. Göttingen 1988 (Dialog der Kirchen 4. I), S. 9–17.

41 So auch in der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre [= GE], vgl. Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim [= MD] 48 (2/1997), S. 35.

42 Vgl. z. B. Reinhard Frieling, Ökumenischer Grundkonsens in der Rechtfertigungslehre, in: MD 48 (2/1997), S. 28–32.

43 So der Schweizerische Evangelische Kirchenbund in seiner Stellungnahme zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, in: epd-Dokumentation, Nr. 7/98 vom 9.2.1998, S. 25.

44 Vgl. GE 26.

mulierungen in dem hier gegebenen Zusammenhang im einzelnen oder wörtlich zu wiederholen. Diese Parallelität läßt sich darin erkennen, daß, ähnlich wie im Tridentinum, festgehalten wird, daß die Menschen durch das Hören des Wortes und den dadurch geweckten Glauben zunächst zu Gott hin bewegt werden und auf dieser Grundlage durch die Gnade Gottes in freier Zustimmung an ihrer Rechtfertigung mitwirken können. In der hier mit einfließenden Frage des freien bzw. unfreien Willens wird also gleich zu Beginn weniger der Konsens als vielmehr der seit dem 16. Jahrhundert bestehende Dissens zwischen den Konfessionen deutlich. Zwar hält die Gemeinsame Erklärung für die katholische Seite fest, daß dieses Mitwirken durch freie Zustimmung zum Heil *kein Tun des Menschen aus eigenen Kräften sei*, sondern im impulsgebenden Effekt der göttlichen Gnade seinen Ausgangspunkt habe. Sie bleibt aber damit im Grunde durchaus in der Kontinuität der tridentinischen Lehrentscheidung⁴⁵. Dies betrifft auch die aus der Rechtfertigung hervorgehende Sinnes- und Lebensänderung des Menschen, die die lutherische Lehre als Heiligung und damit als Folge des Rechtfertigungsgeschehens begreift. Die aus der Rechtfertigung hervorgehenden guten Werke werden nach reformatorischer Position einzig und allein als Früchte des Glaubens, d. h. als Auswirkungen der Lebens- und Sinnesänderung des Menschen, gesehen, die für die bereits »sola fide« geschehene »iustificatio« ohne Belang sind. In der katholischen Entfaltung in der Gemeinsamen Erklärung kommen sie jedoch, dem tridentinischen Rechtfertigungsdekret gemäß, als menschlicher Beitrag zur Bewahrung der Gnade, zum Wachstum in der Gnade und zur Vertiefung der Gemeinschaft mit Christus in den Blick. Daß dieser Beitrag seine Wurzel in der durch Gottes Gnade empfangenen Rechtfertigung in Christus habe, wird zwar hier wie dort betont⁴⁶, aber das Bemühen darum, den Menschen nicht aus seinen Verpflichtungen oder Verantwortlichkeiten Gott gegenüber zu entlassen, kommt klar zum Ausdruck. Dies zeigt, daß das Verhältnis des Gläubigen zu Gott offenbar nicht als ein solches gesehen wird, das in erster Linie auf Liebe und Gnade Gottes gründet, sondern nach wie vor auf menschlicher Leistung ruht. Dabei wird der Gnadenscharakter der Rechtfertigung in Christus keineswegs in Abrede gestellt⁴⁷, aber im selben Zusammenhang kann man dennoch den Gedanken der Verdienstlichkeit der Werke durchaus beibehalten, insofern ihnen *nach dem biblischen Zeugnis ein Lohn im Himmel verheißen*⁴⁸ sei. Man fühlt sich an das Regensburger Buch von 1541 erinnert, das diesen Weg des Kompromisses auch schon einmal vorgeschlagen hatte.

Wichtig aber erscheint mir darüber hinaus eine weitere Komponente: Auf dem Hintergrund einer so formulierten Rechtfertigungslehre, die göttliches Gnadenhandeln und darauf antwortenden menschlichen Beitrag miteinander kombiniert, kann die sich auf das reformatorische »sola fide« gründende und für Luther so wichtige Heilsgewißheit von dem katholischen Partner nur halb geteilt werden. Denn auch wenn sich die Gemeinsame Erklärung auf die Betonung des Glaubens beruft, wie sie das II. Vatikanische Konzil formuliert hatte, so kann sie doch – wiederum in Anklängen an die tridentinische Lehrentscheidung – wiederholen, daß zwar Gewißheit darin besteht, daß Gott das Heil der Menschen wirklich will, aber

45 Vgl. Dekret über die Rechtfertigung, Kap. 5 u. 6: D 1525 u. 1526, S. 504f, mit GE 20 u. 27.

46 Vgl. Dekret über die Rechtfertigung, Kap. 10: D 1535, S. 509, und GE 38.

47 Vgl. GE 38.

48 So GE 38.

dennoch jeder *in Sorge um sein Heil sein [kann], wenn er auf seine eigenen Schwächen und Mängel schaut*⁴⁹. Gerade diese zweifelnde Selbstinfragestellung des Menschen hatte die reformatorische Lehre, auch im Blick auf seelsorgerliche Anliegen, damit beantwortet, daß der volle Besitz der Gerechtigkeit Christi dem Menschen ohnehin »allein im Glauben« »mere passive«⁵⁰ zuteil werde, d. h. weder durch eine eigene zustimmende Bewegung noch durch eigenverantwortliche Wahl des Guten. Dies macht die Gemeinsame Erklärung an entsprechender Stelle für die evangelische Seite auch durchaus geltend. Dennoch kann sie auf der anderen Seite ein Menschenbild teilen, das das reformatorische Wissen um die in diesem Leben weiterhin gegebene, oft verhängnisvolle, tiefe Eingebundenheit auch des bereits Gerechtfertigten in Zusammenhänge außer Gott nicht mehr bewahrt. Denn in leiser Einebnung des reformatorischen »simul iustus et peccator« wird auch für die lutherische Seite in Anschlag gebracht, daß *der Christ, solange er auf Erden lebt, jedenfalls stückweise ein Leben in Gerechtigkeit* zu führen in der Lage sei⁵¹, so daß die Sünde im Leben der Gerechtfertigten darüber als »beherrschte Sünde«⁵² in den Blick kommt. Dies kann aber – so ist kritisch anzumerken – im Grunde nur dann gelten, wenn in weitergehender Präzisierung zwischen der Gerechtigkeit vor Gott, »iustitia passiva«, und der »iustitia civilis« als »iustitia activa« in diesem Leben und gegenüber dem Mitmenschen unterschieden würde. Nur in der »iustitia civilis« mag von »beherrschter Sünde« und »stückweiser Gerechtigkeit« die Rede sein. Letztere aber kann in dem Artikel von der Rechtfertigung, in dem es um die Gottesbeziehung des Menschen und nicht um einen womöglich anzurechnenden Wert seiner mitmenschlichen Aktivitäten geht, nach reformatorischer Ansicht keinen Platz beanspruchen.

Hinsichtlich des Verständnisses des »sola fide«, des freien Willens, der Bedeutung der guten Werke und der Unklarheiten in der Frage des bleibenden Sünderseins des Gerechtfertigten, der in die Zusammenhänge und Verantwortlichkeiten dieses Lebens eingebunden bleibt, scheint also zwischen den Konfessionen auch heute nur insoweit ein Konsens zu bestehen, als man – wie etwa auf dem Religionsgespräch zu Worms und Regensburg – Formulierungen zu finden sucht, unter denen sich die jeweilige konfessionsspezifische Lehre in ihrer Minimaldefinition wiederzufinden vermag. So erweist sich die Gemeinsame Erklärung bei aufmerksamem Lesen auf weite Strecken hin als eine Erklärung des bleibenden Dissenses, der auch durch die spätere Hinzufügung der »Gemeinsamen Offiziellen Feststellung« noch nicht ausgeräumt ist. All dies zeigt die Mühen und die Schwierigkeit der Aufgabe, die sich mit ökumenischen Debatten verknüpfen und uns zwingen, uns immer wieder mit unserem bleibenden geschichtlichen Erbe auseinanderzusetzen. Es lohnt sich deshalb, so scheint mir, darüber nachzudenken, ob Ökumene nicht auch dann Gestalt gewinnen kann, wenn wir den Mut haben, uns unsere unterschiedliche, historisch gewachsene theologische Identität, wie sie sich gerade an der Rechtfertigungslehre mit all ihren Auswirkungen bis hinein in die Ekklesiologie zeigt, zu gestatten und dennoch geschwisterliche Gesprächsbereitschaft zu pflegen.

49 Vgl. Dekret über die Rechtfertigung, Kap. 9: D 1534, S. 508f (s.o. bei Anm. 36), und GE 36.

50 Vgl. GE 21, wo dieser Gedanke zumindest gestreift wird.

51 GE 29.

52 Vgl. GE 29.