

Mit dieser Ausgabe der Lutherischen Beiträge verabschieden wir uns von Dr. Gottfried Martens aus dem Redaktionskreis unserer Zeitschrift. Seit der Gründung der Lutherischen Beiträge vor nunmehr zwanzig Jahren hat Dr. Martens mit vielen Artikeln und Rezensionen zum Inhalt beigetragen und in der Redaktion engagiert mitgearbeitet. Wir bedanken uns für alle Arbeit und den Einsatz zur Herausgabe dieser lutherischen Quartalszeitschrift. Neue Aufgabenfelder in der Gemeindegarbeit sind der Anlaß, die Mitarbeit an den Lutherischen Beiträgen aufzugeben. Wir bedauern diesen Schritt, wünschen aber für die neuen Aufgaben und den Dienst in der Gemeinde Gottes Segen. Wir freuen uns, mit dem hier abgedruckten Vortrag zum Thema „Taufe und Rechtfertigung“ noch einmal einen grundlegenden Beitrag aus der Feder von Dr. Gottfried Martens veröffentlichen zu können. Damit sei zugleich an weitere wichtige Veröffentlichungen erinnert, die in den Lutherischen Beiträgen aus der Hand von Dr. Martens erschienen sind: Wir erinnern an den Aufsatz zum Thema Rechtfertigung „Ein ökumenischer Fortschritt? Anmerkungen zur ‚Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre‘ (Lutherische Beiträge 3/1998, S. 164–187) oder an den Artikel zum Amt der Kirche „Die Einführung der Frauenordination in den Gliedkirchen der Evangelischen Kirche in Deutschland und in den lutherischen Kirchen Skandinaviens“ (Lutherische Beiträge 4/2011, S. 215–238). Herausgeber, Schriftleiter und alle Redakteure verabschieden Dr. Gottfried Martens mit einem herzlichen Dank und wünschen für alle weitere Arbeit Gottes Segen!

A.E.

Gottfried Martens:

Taufe und Rechtfertigung

Perspektiven für das Gespräch zwischen römisch-katholischer und lutherischer Kirche

„Jesus Christus ist unser Heil. Durch ihn hat Gott die Gottesferne des Sünders überwunden (Römer 5,10), um uns zu Söhnen und Töchtern Gottes zu machen. Als Teilhabe am Geheimnis von Christi Tod und Auferstehung bedeutet die Taufe Neugeburt in Jesus Christus. Wer dieses Sakrament empfängt und im Glauben Gottes Liebe bejaht, wird mit Christus und zugleich mit seinem Volk aller Zeiten und Orte vereint. Als ein Zeichen der Einheit aller Christen verbindet die Taufe mit Jesus Christus, dem Fundament dieser Einheit. Trotz Unterschieden im Verständnis von Kirche besteht zwischen uns ein Grundeinverständnis über die Taufe.“¹ So heißt es in der Magdeburger Erklärung vom 29. April 2007, die sowohl von der römisch-katholischen als auch von der Selbständigen

¹ Magdeburger Erklärung der Taufanerkennung vom 29.4.2007, in: http://www.ekd.de/presse/pm86_2007_wechselseitige_taufanerkennung.html.

Evangelisch-Lutherischen Kirche unterzeichnet wurde und in der diese beiden Kirchen gemeinsam mit neun weiteren gegenseitig die in den anderen Kirchen mit Wasser im Namen des dreieinigen Gottes vollzogenen Taufen als gültig anerkannten.

Wenn wir uns hier und heute also nun mit der Heiligen Taufe befassen wollen, dann befassen wir uns mit einem Gegenstand, über den nach den Worten der Magdeburger Erklärung zwischen uns ein „Grundeinverständnis“ herrscht. Ja, man könnte noch weiter gehen: Hätten nur unsere beiden Kirchen eine solche Übereinkunft über die Heilige Taufe zu formulieren gehabt, dann hätten wir in dieser Erklärung gemeinsam noch ein ganzes Stück weitergehen können und manches auch noch klarer formulieren können, als dies nunmehr in der Magdeburger Erklärung geschehen ist.

Im Augsburger Bekenntnis und seiner Apologie wird die Taufe entsprechend auch nicht als kontroverstheologisches Thema behandelt; vielmehr betont Melanchthon ausdrücklich den Konsens mit der römischen Seite im Taufverständnis.² Dazu zählt, daß beide Seiten an der Heilsnotwendigkeit der Taufe festhalten. Entsprechend wird sowohl in unserer lutherischen als auch in der römisch-katholischen Kirche die Nottaufe gelehrt und praktiziert; wie man eine Nottaufe zu vollziehen hat, gehört in den Gemeinden unserer SELK zum Grundwissen der Konfirmanden. In der Apologie des Augsburger Bekenntnisses wird das Bekenntnis zur Heilsnotwendigkeit der Taufe dabei ausdrücklich verbunden mit dem Bekenntnis zur Heilsnotwendigkeit der Kirche: „Extra ecclesiam nulla salus“.³ Zu dem Konsens mit der römischen Seite zählt weiterhin auch das Festhalten an der Praxis der Säuglingstaufe, womit man sich ausdrücklich von Lehre und Praxis der Wiedertäufer abgrenzt.⁴ Und schließlich zählt zu dem Konsens mit der römischen Seite auch das Bekenntnis zur Gültigkeit und Wirksamkeit der Taufe *ex opere operato*⁵: Die Taufe ist „necessarius et efficax ad salutem“.⁶ Entsprechend formuliert Martin Luther

2 Vgl. Apol IX (BSLK S.246f).

3 („Außerhalb der Kirche ist kein Heil“) vgl. Apol IX,2 (BSLK S.247), wo es von der promissio heißt: „Neque vero pertinet ad illos, qui sunt extra ecclesiam Christi, ubi nec verbum nec sacramenta sunt, quia Christus regenerat per verbum et sacramenta.“ (=Nicht erstreckt sie sich aber auf jene, die außerhalb der Kirche Christi stehen, wo weder das Wort noch die Sakramente bestehen, weil Christus durch Wort und Sakramente die Wiedergeburt schafft.)

4 Vgl. CA IX (BSLK S.63).

5 (=durch das vollzogene Werk) vgl. hierzu Eero *Huovinen*: *Opus operatum. Ist Luthers Verständnis von der Effektivität des Sakraments richtig verstanden?*, in: Simo *Peura* und Antti *Raunio* (Hrsg.): *Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie. Referate der Fachtagung der Luther-Akademie Ratzeburg in Helsinki 30.3.–2.4.1989* (=SLAG A 25 in Zusammenarbeit mit der Luther-Akademie Ratzeburg (VLAR Band 15); Helsinki und Erlangen 1990, S.187–214; Gottfried *Martens*: *Ex opere operato – Eine Klarstellung*, in: Jürgen Diestelmann und Wolfgang Schillhahn (Hrsg.): *Einträchtig lehren. Festschrift für Bischof Dr. Jobst Schöne; Groß Oesingen 1997*, S.311–323.

6 Apol IX,2 (BSLK S.247). (=notwendig und wirksam zum Heil).

im Großen Katechismus, der ausführlichsten Darlegung zum Thema „Taufe“ in den lutherischen Bekenntnisschriften, die bezeichnenderweise katechetischen und nicht kontroverstheologischen Charakter trägt: „mein Glaube machet nicht die Taufe, sondern empfähet die Taufe. Nu wird die Taufe davon nicht unrecht, ob sie gleich nicht recht empfangen oder gebraucht wird, als die (wie gesagt) nicht an unsern Glauben, sondern an das Wort gebunden ist.“⁷ Von daher könnten lutherische und römisch-katholische Kirche gemeinsam klarer formulieren, daß die Taufe nicht bloß Neugeburt in Jesus Christus bedeutet, sondern diese Neugeburt ist. Und sie bräuchten sich auch nicht mit dem interpretationsbedürftigen „und“ begnügen, mit dem Taufe und Glauben nebeneinander als Ursachen der Vereinigung mit Christus in der Magdeburger Erklärung benannt werden.

Auch ein Blick auf die Konzilsentscheidungen von Florenz-Ferrara und Trient zum Thema „Taufe“ ändert an diesem Urteil nichts; auch sie bieten wenig kontroverstheologisches Potential, wenn man einmal davon absieht, daß es dem Konzil von Trient offenkundig schwerfiel, die Funktion des Glaubens in Bezug auf die Taufe im lutherischen Verständnis recht zu erfassen.⁸

Auf dieser unumstrittenen Basis, diesem Grundeinverständnis, wollen wir uns nun dem Thema „Taufe und Rechtfertigung“ zuwenden. Schaut man sich den neutestamentlichen Befund an, so ist immer wieder beobachtet und bemerkt worden, daß der Apostel Paulus selber nur selten Taufe und Rechtfertigung direkt zueinander in Beziehung setzt, daß aber eine bemerkenswerte sachliche Parallelität seiner Aussagen zur Taufe und zur Rechtfertigung vorliegt, die erkennen läßt, daß sich für Paulus die Rechtfertigung konkret in der Taufe vollzieht.⁹ Eine explizite Verhältnisbestimmung von Taufe und Rechtfertigung in diesem Sinne finden wir dann ganz klar im Titusbrief im dritten Kapitel.¹⁰

Ähnliche Beobachtungen lassen sich in den Lutherischen Bekenntnisschriften machen. Zweifelsohne hat Paul Althaus Recht, wenn er formuliert, die Tauflehre Martin Luthers sei „seine Rechtfertigungslehre in konkreter Gestalt“.¹¹ Insofern geht es in allem, was Martin Luther etwa im Kleinen und Großen Katechismus zur Taufe zu sagen hat, immer um das Thema „Rechtfertigung“. Dabei merken wir jedoch zugleich, daß Luther sich in der Beschreibung dessen, was in der Taufe geschieht, nicht auf die Rechtfertigungsterminologie im engeren Sinne

7 GK IV,53 (BSLK S.701).

8 Vgl. etwa DH 1623.

9 Vgl. hierzu Eduard *Lohse*: Der Brief an die Römer (= KEK Band 4); 15. Auflage (1. Auflage dieser Auslegung); Göttingen 2003, S.194f.

10 Vgl. dazu Eduard *Lohse*: Das apostolische Vermächtnis. Zum paulinischen Charakter der Pastoralbriefe, in: ders.: Das Neue Testament als Urkunde des Evangeliums. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments III (= FRLANT Heft 192); Göttingen 2000, S.161–174, S.170.

11 Paul *Althaus*: Die Theologie Martin Luthers; 5. Auflage, Gütersloh 1980, S.305.

beschränkt. So faßt Luther die Gabe der Taufe am Schluß seiner Ausführungen im Großen Katechismus mit den Worten zusammen: „Also siehet man, wie ein hoch trefflich Ding es ist ümb die Taufe, so uns dem Teufel aus dem Hals reiße, Gott zu eigen macht, die Sund dämpft und wegnimmt, darnach täglich den neuen Menschen stärket und immer gehet und bleibt, bis wir aus diesem Elend zur ewigen Herrlichkeit kommen. Darümb soll ein iglicher die Taufe halten als sein täglich Kleid, darin er immerdar gehen soll.“¹² Zugleich werden in diesem kurzen Abschnitt jedoch schon zwei zentrale rechtfertigungstheologische Fragen angesprochen, die uns im Weiteren noch näher zu beschäftigen haben:

Zum einen ist von der Taufe hier bei Luther und auch ansonsten in den Lutherischen Bekenntnisschriften immer wieder im Zusammenhang mit der Rezeption der antipelagianischen Grundentscheidungen der Alten Kirche die Rede. So heißt es im Augsburger Bekenntnis von der Erbsünde, sie sei „wahrhaftiglich Sund ... und verdamme alle die unter ewigen Gotteszorn, so nicht durch die Tauf und heiligen Geist wiederum neu geboren werden.“¹³ Entsprechend betont die Konkordienformel: „Darum ist ein großer Unterschied zwischen den getauften und ungetauften Menschen; denn weil nach der Lehre S. Pauli, Gal 3, ‚alle die, so getauft sind, Christum angezogen‘ und also wahrhaftig wiedergeboren, haben sie nun ein arbitrium liberatum.“¹⁴ Die Taufe markiert also den entscheidenden Wendepunkt zwischen Verloren- und Gerettetsein, zwischen völliger Unfähigkeit zur cooperatio und der Fähigkeit zur cooperatio in der Kraft des Heiligen Geistes.¹⁵

Zum anderen markiert Luther in den oben zitierten Worten aus dem Großen Katechismus jedoch eine weitere Grundentscheidung, wenn er die bleibende Bedeutung der Taufe für das Leben des Christen betont: Dieses wird nicht als progressus a baptismo (=Fortschritt aus der Taufe), sondern als beständiger reditus ad baptismum (=Rückkehr zur Taufe) bestimmt. Dies beinhaltet auch eine Neubestimmung des „dritten Sakraments“¹⁶, wie Martin Luther das Bußsakrament im Großen Katechismus nennt: „Das sage ich darümb, daß man nicht in die Meinung komme, darin wir lange Zeit gewesen sind und gewöhnet haben, die Taufe wäre nu hin, daß man ihr nicht mehr brauchen künnde, nachdem wir wieder in Sunde gefallen sind; das macht, daß man’s nicht weiter ansieht denn nach dem Werk, so einmal geschehen ist. Und ist zwar daher kommen, daß Sankt Hieronymus geschrieben hat: ‚Die Buße sei die andere Tafel, damit wir müssen ausschimmen und überkommen, nachdem das Schiff gebrochen ist‘, darein wir treten und überfahren, wenn wir in die Christenheit kommen. Damit ist nu der Brauch der Taufe weggenommen, daß sie uns nicht mehr nützen

12 GK IV,83f (BSLK S.707).

13 CA II,2 (BSLK S.53).

14 (=einen befreiten Willen) FC S.D. II,67 (BSLK S.898f).

15 Vgl. FC S.D. II,65 (BSLK S.897).

16 Vgl. GK IV,74 (BSLK S.706).

kann. Darümb ist's nicht recht geredt, denn das Schiff zubricht nicht, weil es (wie gesagt) Gottes Ordnung und nicht unser Ding ist. Aber das geschicht wohl, daß wir gleiten und erausfallen, fället aber imand eraus, der sehe, daß er wieder hinzuschwimme und sich dran halte, bis er wieder hineinkomme und darin gehe, wie vorhin angefangen.“¹⁷ Damit markiert Luther sehr deutlich die Normativität und bleibende Bedeutung des ursprünglichen Rechtfertigungsgeschehens in der Taufe und stellt sie einem prozessualen Verständnis der Rechtfertigung gegenüber; wir werden auch darauf im Weiteren noch zu sprechen kommen.

Auf diesem Hintergrund ist nun auch zu verstehen, daß die Lutherischen Bekenntnisschriften das Thema „Rechtfertigung“ im Wesentlichen nicht anhand der Taufe, sondern anhand des Beichtsakraments behandeln und entfalten. Dies läßt sich natürlich biographisch damit erklären, daß Luthers reformatorischer Durchbruch sich anhand der Beschäftigung mit den Stiftungsworten des Beichtsakraments vollzog: Mit der Erkenntnis der Identität von sakramentalem Absolutionswort und dem Freispruch im letzten Gericht und der darin sich vollziehenden Verschränkung der Zeiten fand Martin Luther zugleich die Basis seiner nicht subjektiv, sondern im *opus operatum* des Absolutionswortes gegründeten Heilsgewißheit.¹⁸ Sachlich läßt sich die Entfaltung des Themas „Rechtfertigung“ anhand des Geschehens im Beichtsakrament damit erklären, daß in der Beichte das ursprüngliche Rechtfertigungsgeschehen der Taufe immer wieder von Neuem Gegenwart und aktuell wird.

Es ist im Rahmen dieses Beitrags natürlich nicht möglich, die Behandlung des Themas „Rechtfertigung“ in den Lutherischen Bekenntnisschriften nunmehr umfassend darzulegen. Beschränken möchte ich mich vielmehr auf vier Grundentscheidungen, die mir für den Dialog mit der römisch-katholischen Kirche zu dieser Thematik von besonderer Bedeutung zu sein scheinen:

Die erste Grundentscheidung besteht im Verständnis der Rechtfertigung als Widerfahrnis von *mortificatio* (Tötung) und *vivificatio* (Lebendigmachung).¹⁹ Die Rückbindung der Rechtfertigung an das Taufgeschehen ist darin deutlich erkennbar. Mit dem Apostel Paulus bestreitet das lutherische Bekenntnis, zugegebenermaßen gegen alle Erfahrung, eine personale Kontinuität zwischen dem alten und dem neuen Menschen im Geschehen der Rechtfertigung.²⁰

17 GK IV,80–82 (BSLK S.706–707).

18 Vgl. hierzu Gottfried *Martens*: Gewißheit. Worum geht es eigentlich beim Thema ‚Rechtfertigung‘?, in: Michael *Schätzel* und Wolfgang *Schillhahn* (Hrsg.): Wortlaute. Festschrift für Dr. Hartmut Günther; Groß Oesingen 2002, S.355–378, S.356–361.

19 Vgl. hierzu Gottfried *Martens*: Die Rechtfertigung des Sünders – Rettungshandeln Gottes oder historisches Interpretament? Grundentscheidungen lutherischer Theologie und Kirche bei der Behandlung des Themas ‚Rechtfertigung‘ im ökumenischen Kontext (= FSÖTh Band 64); Göttingen 1992 (im Folgenden: *Martens*, Rechtfertigung), S.34ff.

20 Vgl. hierzu Volker *Stolle*: Luther und Paulus. Die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus Luthers (= Arbeiten zur Bibel und ihrer Geschichte Band 10); Leipzig 2002, S.447.

Rechtfertigung bedeutet nicht bloß eine Veränderung am Menschen oder eine zusätzliche Ausstattung oder Befähigung des Menschen. Vielmehr bedeutet Rechtfertigung in radikaler Weise Neuschöpfung: Der alte Mensch stirbt, und der neue wird geschaffen. Handelnder im Rechtfertigungsgeschehen ist von daher Gott allein, der nach Römer 4 die Toten lebendig macht und ruft das, was nicht ist, daß es sei.²¹ Dabei *erleidet* der alte Mensch seinen Tod, und dem neuen Menschen *widerfährt* seine *vivificatio*. Dies zieht sich als ein Leitmotiv durch die große Behandlung des Rechtfertigungsartikels in der Apologie des Augsburger Bekenntnisses hindurch.

Die zweite Grundentscheidung hatte ich bereits eben anhand des Zitats aus dem Großen Katechismus Martin Luthers angesprochen: Rechtfertigung ist nach lutherischem Verständnis kein prozessuales Geschehen, in dem das Grundereignis der Taufe zunehmend seine Bedeutung verliert und in dem die Kriterien für den Freispruch im letzten Gericht letztlich andere sind als diejenigen, die in der Erstrechtfertigung der Taufe galten. Mit dem Verständnis von Rechtfertigung als *vivificatio* wird die Fundamentalerfahrung des Rechtfertigungsereignisses vielmehr so mit dem status des Lebens der Gerechtfertigten verbunden, daß eine Aufsplitterung in *prima* und *secunda iustificatio* unterbleibt.²² So gehen gerade in der Apologie bei der Darstellung der Rechtfertigung Taufterminologie und die Identifikation von Rechtfertigungserleben und Zuspruch der Absolution im Beichtsakrament ineinander über. Denn das oben beschriebene Ereignis von *mortificatio* und *vivificatio* und die darin begründete Dialektik sind im Leben des Christen unüberholbar; auch der progressus in der Heiligung kann in nichts anderem als in täglicher *mortificatio* und im täglichen *reditus ad baptismum* als Rückkehr zur Grunderfahrung des Christen bestehen. Der sakramentale Zuspruch der Vergebung, durch den sich die *vivificatio* vollzieht, ermöglicht dabei zugleich auch, wie bereits oben erwähnt, für den Christen Heilsgewißheit: Dieser Zuspruch ist bereits der Freispruch im letzten Gericht, auf den sich der Glaube immer wieder von Neuem zurückbeziehen und gründen kann.

Die dritte Grundentscheidung ist ontologischer Art: Was bedeutet es, daß ein getaufter Christ wirklich gerecht ist, worin liegt die Wirklichkeit seiner Rechtfertigung begründet? Um ein Mißverständnis gleich auszuräumen: Das lutherische Bekenntnis hält nicht weniger vehement daran fest, daß der gerechtfertigte Mensch wirklich gerecht ist, als dies auf römisch-katholischer Seite geschieht. Die Differenz läßt sich nicht daran festmachen, daß nach römisch-katholischem Verständnis der Gerechtfertigte wirklich gerecht ist, während er nach lutherischem Verständnis „nur“ gerechtgesprochen ist und „in Wirklichkeit“ nur ein Sünder ist. Diese Differenzbeschreibung ist insofern inadäquat, weil sie bereits ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis voraussetzt,

21 Römer 4,17.

22 Vgl. Martens, Rechtfertigung S.37.

wonach die Wirklichkeit der Rechtfertigung von ihrer ethischen Umsetzbarkeit nicht zu trennen ist: Gerechtigkeit läßt sich dann letztlich nur noch als Fähigkeit zu ethischem Handeln und als Anwendung dieser Fähigkeit bestimmen. Nach dem Verständnis des Lutherischen Bekenntnisses ist diese Wirklichkeit gleichsam „nicht wirklich genug“: Die Wirklichkeit der Rechtfertigung besteht in der durch die Gnadenmittel gewirkten Christusgemeinschaft, die aber von der Fähigkeit des Gerechtfertigten zu ethischem Handeln unterscheidbar bleibt, so sehr sie sich auch in den aus dieser Gemeinschaft hervorgehenden guten Werken auswirkt.²³ Ich bin wirklich gerecht, weil ich durch die Taufe mit Christus verbunden bin und dadurch seine Gerechtigkeit meine Gerechtigkeit ist. Ich bin wirklich gerecht, weil das sakramentale Wort der Absolution Wirklichkeit setzt, die auch im Letzten Gericht Gottes einmal Bestand haben wird. Ich bin wirklich gerecht, weil durch die Gabe des Heiligen Mahles Christus leibhaftig in mir wohnt und mir eben dadurch Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit zuteil werden läßt. Rechtfertigung ist nach lutherischem Verständnis also keine Fiktion, sondern hat ihren Realgrund in der Christusgemeinschaft, die durch die Sakramente im engeren Sinne, zugleich aber auch durch den ebenfalls sakramental zu fassenden Zuspruch des Evangeliums gewirkt wird: Auch in diesem Wort ist Christus gegenwärtig und schafft dadurch selber die Realität, die Gott anerkennt und anrechnet.

Damit kommen wir bereits zu der vierten Grundentscheidung zum Thema „Rechtfertigung“ in den Lutherischen Bekenntnisschriften, die für das weitere ökumenische Gespräch von besonderer Bedeutung sein wird: Was verstehen die Lutherischen Bekenntnisse unter „Glauben“? Sie verstehen darunter weder ein „Für-wahr-Halten“ noch gar eine Entscheidung des Menschen. Vielmehr wird der Glaube im Lutherischen Bekenntnis konsequent her von seinem Inhalt bestimmt, er ist *fides Christo formata* bzw. *fides verbo seu promissione formata*.²⁴ Als solcher ist er nicht Antwort oder Reaktion des Menschen auf das gehörte Wort, sondern wird selber durch dieses Wort überhaupt erst gewirkt. Insofern gilt, was Gerhard Friedrich über das Verständnis des Glaubens bei Paulus geschrieben hat, auch für die Aussagen des Lutherischen Bekenntnisses: „*Glaube ist eine Entscheidung Gottes*. Er entsteht durch den Ruf des Evangeliums und durch das Wirken Gottes.“²⁵ Von daher ist der Glaube wesentlich „Nicht-Werk“, nicht etwa eine sublimierte Form menschlicher Mitwirkung. Er ist die dem Menschen geschenkte Heilswirklichkeit, „*ipsa iustitia*“,²⁶ Gemeinschaft

23 Vgl. hierzu *Martens*, Rechtfertigung S.115f.

24 Vgl. hierzu *Martens*, Rechtfertigung S.39ff. (=von Christus geformter Glaube/Glaube, der durch Wort oder Verheißung geformt ist)

25 Gerhard *Friedrich*: Glaube und Verkündigung bei Paulus, in: Ferdinand *Hahn* und Hans *Klein* (Hrsg.): Glaube im Neuen Testament. Festschrift für Hermann Binder (= BThSt 7); Neukirchen-Vluyn 1982, S.93–113, S.109.

26 (=Glaube selbst ist die Gerechtigkeit) Apol IV,86 (BSLK S.178).

mit Christus, die als solche gerade nicht quantifiziert werden kann, wie dies bei menschlichem Tun möglich ist. Als Christusgemeinschaft ist der Glaube stets *fides efficax*,²⁷ sind in ihm die guten Werke als Früchte des Glaubens schon mit enthalten, sodaß in der Apologie Glaube und Früchte des Glaubens geradezu als eine Einheit gesehen werden können – allerdings stets so, daß von diesen Früchten her die in der Christusgemeinschaft gegründete Gewißheit des Heils nicht wieder nachträglich problematisiert werden kann oder daß diese Früchte über die Christusgemeinschaft hinaus eine heilsentscheidende Relevanz im Jüngsten Gericht beanspruchen könnten.²⁸ Von daher ist schließlich das „*sola fide*“ gleichsam als Interpretament des gesamten Rechtfertigungsgeschehens zu verstehen.²⁹ Es schließt die Gnadenmittel nicht aus, sondern ausdrücklich ein; es schließt auch nicht aus, sondern ein, daß dieser Glaube, der allein rechtfertigt, gute Werke aus sich herausbringt. Vielmehr wird im „*sola fide*“ das „*solus Christus*“ und das „*sola gratia*“, bezogen auf den Menschen, zum Ausdruck gebracht: Mein Heil und damit auch meine Rettung im Letzten Gericht gründen allein im Handeln Gottes in Christus, das sich an mir in Wort und Sakrament vollzieht.

Blickt man von daher nun auf die Ausführungen und Entscheidungen des Konzils von Trient zum Thema „Rechtfertigung“, so stellt man fest, daß Trient das Rechtfertigungsgeschehen konsequent vom Vorgang der Bekehrung eines ungetauften Erwachsenen her entfaltet³⁰ und von daher die Taufe als Akt der Rechtfertigung zentral in den Blick nimmt. Dabei läßt sich allerdings von Beginn an eine Spannung zwischen einer heilsgeschichtlichen Betrachtungsweise, die die antipelagianischen Entscheidungen der Alten Kirche aufnimmt, und einem Interesse an den Fähigkeiten des Menschen, die ihm bereits eine Mitwirkung im Rechtfertigungsgeschehen selber ermöglichen, wahrnehmen. So werden die Entscheidungen des Arausicanums II zum Zustand des Menschen nach dem Sündenfall vor seiner Rechtfertigung doch nur modifiziert aufgenommen.³¹ Das Interesse an der Mitwirkung des Menschen wird sodann bereits sehr deutlich in der Beschreibung der *praeparatio ad iustificationem* (= Vorbereitung zur Rechtfertigung) erkennbar; eine anthropologische Beschreibung des als durchgängiges Subjekt verstandenen Menschen tritt an die Stelle der Beschreibung des Geschehens als *mortificatio* und *vivificatio*.³² Ungeklärt bleibt dabei im Übrigen auch das Verhältnis zwischen den bereits in der *praeparatio*

27 (=wirksamer Glaube) Vgl. *Apol* IV,384 (BSLK S.232).

28 Vgl. hierzu *Martens*, Rechtfertigung S.43ff.

29 Vgl. *Martens*, Rechtfertigung S.39.

30 Vgl. *Martens*, Rechtfertigung S.72 mit Bezug auf DH 1525.

31 Das Arausicanum II ist die zweite Kirchenversammlung zu Orange im Jahr 529. Vgl. dazu *Martens*, Rechtfertigung S.71 mit Anm.34.

32 Vgl. *Martens*, Rechtfertigung S.71ff.

ad iustificationem genannten geistlichen Regungen und den in der iustificatio ipsa eingegossenen Tugenden.³³

Eindeutig ist dagegen, daß die Rechtfertigung im Tridentinum als ein prozessuales Geschehen verstanden wird.³⁴ Dies gilt sowohl für das Geschehen der Erstrechtfertigung wie für den weiteren Weg zwischen der Erstrechtfertigung und der Annahme im Letzten Gericht. Die Erstrechtfertigung sola gratia verliert auf dem weiteren Lebensweg des Gerechtfertigten zunehmend ihre normierende Funktion; gute Werke tragen zur Bewahrung der Rechtfertigung, ja zum augmentum gratiae³⁵ bei, und im Bußsakrament findet eben kein reditus ad baptismum statt. Vielmehr greift das Tridentinum ausdrücklich das im Lutherischen Bekenntnis abgelehnte Bild vom Bußsakrament als secunda post naufragium tabula³⁶ auf, um im Weiteren deutlich auszuführen, daß die Restitution in den Status des Gerechtfertigten im Bußsakrament im Unterschied zur Taufrechtfertigung gerade nicht sola gratia erfolgt. Das ethische Anliegen, einem vermeintlichen Quietismus und Libertinismus, wie man ihn auf reformatorischer Seite erkennen zu können glaubte, wehren zu müssen, ist unverkennbar, ebenso wie bei der Ablehnung der Möglichkeit der Heilsgewißheit, die mit dem Hinweis auf die menschliche Schwachheit als einschränkendem Faktor bestritten wird.³⁷

Deutlich wird in den Ausführungen des Tridentinums jedoch zugleich, daß terminologische Differenzen den Vätern des Trienter Konzils eine sachgerechte Erfassung wesentlicher reformatorischer Aussagen von vornherein unmöglich machten. Das eigene Verständnis der Begriffe wird auf die Ausführungen der Gegenseite übertragen; damit werden immer wieder auch „Pappkameraden abgeschossen“. Umgekehrt bleibt jedoch aus lutherischer Sicht zu fragen, ob mit der inhaltlichen Füllung bestimmter Begriffe im Tridentinum das neutestamentliche Zeugnis tatsächlich adäquat erfaßt wird und nicht vielmehr bestimmte Vorentscheidungen unreflektiert die Ausführungen zum Thema bestimmen. Dies betrifft beispielsweise die Formulierung, wir seien „wirklich gerecht“ und würden nicht nur für gerecht erklärt.³⁸ Woran und worin läßt sich diese „Wirklichkeit“ der Rechtfertigung festmachen? Trient gibt in diesem Zusammenhang nur den Hinweis, daß die Gerechtigkeit im Unterschied zur reputatio bzw. imputatio quantifizierbar sei „secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem.“³⁹ Die Wirklichkeit der Rechtfertigung wird

33 Vgl. dazu *Martens*, Rechtfertigung S.73 mit Anm.66.

34 Vgl. hierzu *Martens*, Rechtfertigung S.83ff.

35 (=Zuwachs an Gnade) DH 1582.

36 (=eine zweite Rettungsplanke nach dem Schiffbruch) vgl. DH 1542.

37 Vgl. *Martens*, Rechtfertigung S.85.

38 Vgl. DH 1529.

39 (=entsprechend der eigenen Bereitung und Mitwirkung eines jeden) ebd.

also verknüpft mit der jeweiligen Disposition des Menschen, der sie empfängt, und das heißt eben auch: Die empfangene Gerechtigkeit wird wesentlich auch als ethische Größe bestimmt. Daß es eine Gerechtigkeit geben könnte, die keine Fiktion ist und trotzdem unverrechenbar mit dem ethischen Handeln dessen bleibt, der sie empfangen hat, ist in der Argumentation des Tridentinums nicht vorgesehen.

Ähnliches ließe sich am Beispiel des Verständnisses des Glaubens zeigen.⁴⁰ Die *fides* wird in Trient gleich doppelt bestimmt: Sie hat bereits eine Funktion in der *praeparatio ad iustificationem* und wird in diesem Zusammenhang wesentlich als „Für-wahr-Halten“ bestimmt, und sie hat zugleich als *fides infusa* (= eingegossener Glaube) ihren Ort in der *iustificatio prima* selber. Auch als *fides infusa* wird der Glaube jedoch nicht als Gegenüber zu den guten Werken bestimmt, sondern gehört gleichsam *per definitionem* mit auf deren Seite. Von daher kann Trient mit dem ihm zur Verfügung stehenden Instrumentarium nicht erfassen, worum es der lutherischen Seite bei der Bestimmung des Glaubens als durch das Wort geformte *fiducia* oder auch in der Frage der Heilsgewißheit eigentlich geht.

Wenn ich hiermit nun gleich eine ganze Reihe von neuralgischen Punkten in der Diskussion des Themas „Rechtfertigung“ angesprochen habe, geht es mir in keiner Weise darum, bestehende Gemeinsamkeiten in dieser Frage zu leugnen oder herunterzuspielen. Ich nenne hier als Beispiele die gemeinsame heilsgeschichtliche Einordnung und Struktur des Rechtfertigungsgeschehens,⁴¹ durch das dieses eingebettet ist in die protologischen „Eckdaten“ von Schöpfung und Sündenfall mit den daraus sich ergebenden Konsequenzen, und das eschatologische Eckdatum des doppelten Ausgangs des künftigen Endgerichts Gottes über die Menschheit. Zu dieser heilsgeschichtlichen Struktur gehört natürlich auch das versöhnende Handeln und Leiden Christi, das im Zentrum des Rechtfertigungsgeschehens steht. Ebenfalls besteht eine breite Gemeinsamkeit in der gottesdienstlich-sakramentalen Einbettung des Rechtfertigungsgeschehens wie auch in dem Bekenntnis der Gnadenhaftigkeit der Erstrechtfertigung. All dies sollte man nicht gering schätzen, und ich werde am Ende noch versuchen, in dieser Richtung weitere Perspektiven zu entwickeln.

Wenn ich dennoch auch diese neuralgischen Punkte angesprochen habe, dann deshalb, weil aus meiner Sicht gerade auch in der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre⁴² die entscheidenden Differenzen nur sehr begrenzt in den Blick genommen worden sind und die darin behauptete Einigung schon allein von daher wenig tragfähig erscheint, geschweige denn, daß man die

40 Vgl. hierzu *Martens*, Rechtfertigung S.77ff.

41 Vgl. hierzu *Martens*, Rechtfertigung S.113.

42 Im Folgenden: GE; vgl. hierzu den Text in: Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Ein Kommentar des Instituts für Ökumenische Forschung, Straßburg 2007 (im Folgenden: GE-Kommentar), S.55–68 mit dem Quellenanhang S.68–88.

Behandlung dieser Thematik nun als erledigt ansehen und abhaken könnte, wie dies gerade auch auf evangelischer Seite immer wieder mit Vehemenz behauptet und gefordert wird.⁴³ Vorankommen wird man, davon bin ich überzeugt, nur, wenn man die von mir eben skizzierten Grundentscheidungen noch einmal neu angeht und an ihnen weiterarbeitet.

Ich möchte dies nun im Weiteren anhand der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre noch einmal näher ausführen: Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre ist ebenso wenig wie die Gemeinsame Offizielle Feststellung von unserer Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche unterschrieben worden. Die SELK hatte in einer Stellungnahme die Gemeinsame Erklärung kritisch gewürdigt, Positives wahrgenommen, aber auch klar auf die Probleme hingewiesen, die in diesem Dokument aus ihrer Sicht enthalten sind.⁴⁴

Eines der Hauptprobleme der Gemeinsamen Erklärung möchte ich anhand einer Auseinandersetzung nach der Unterzeichnung der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung zwischen der evangelischen Theologin Heike Schmolle und dem damaligen Kardinal Joseph Ratzinger erläutern: Als evangelische Position, die mit der römisch-katholischen angeblich grundlegend unvereinbar sei, hatte Heike Schmolle in einem Artikel in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung formuliert, die Rechtfertigungsbotschaft richte „sich gegen alle Anstrengungen, die Würde des Menschen selbst zu schaffen oder gar sie anderen abzuerkennen.“ Dazu erklärte Ratzinger: „Was Frau Schmolle 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. ... Noch einmal, was uns Frau Schmolle 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.“⁴⁵

Diesem Votum Ratzingers kann ich mich nur ganz und gar anschließen; ich möchte es allerdings auch kritisch auf die Gemeinsame Erklärung selber

43 Vgl. z.B. Harding Meyer: Stillstand oder neuer Kairos? Zur Zukunft des evangelisch-katholischen Dialogs, in: StZ 132 (2007) Heft 10, S.687–696.

44 Vgl. Stellungnahme der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (Römisch-katholische Kirche – Lutherischer Weltbund), in: Lutherische Beiträge 3 (1998) S.188–195.

45 Joseph Cardinal Ratzinger: Wie weit trägt der Konsens über die Rechtfertigungslehre?, in: IKaZ 29 (2000) S.424–437, S.426.

anwenden, auch in dem Wissen, daß der damalige Kardinal Ratzinger einer der Verfasser der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung⁴⁶ ist, mit der man versuchte, nach dem erfreulich offenen Votum des Vatikans zum Text der Gemeinsamen Erklärung diese doch noch irgendwie zu retten.⁴⁷ Rechtfertigungslehre, in der das Gericht nicht vorkommt, ist keine Rechtfertigungslehre, erklärt Ratzinger mit Recht. Doch genau dies ist ein Hauptproblem der Gemeinsamen Erklärung, daß das Letzte Gericht Gottes als Referenzpunkt allen Redens von der Rechtfertigung in ihr praktisch völlig ausgeblendet wird. Schon allein terminologisch wird auf den Begriff des Gerichts in der Gemeinsamen Erklärung fast vollständig verzichtet; er erscheint zum einen in einer Aufzählung der Inhalte des Alten Testaments;⁴⁸ zum anderen ist davon die Rede, daß der Sünder vor seiner Rechtfertigung unter dem Gericht Gottes steht.⁴⁹ Nirgendwo in der Gemeinsamen Erklärung wird jedoch auf die Frage eingegangen, wer oder was denn nun den Menschen, konkret auch den Christen im Letzten Gericht Gottes rettet, das heißt, in welchem Verhältnis *iustificatio prima* (=die erste Rechtfertigung) und Letztes Gericht zueinander stehen und welche Bedeutung Erneuerung und gute Werke bei der Annahme des Menschen im Endgericht haben. Vielmehr begnügt man sich auch in der Gemeinsamen Erklärung, wie in anderen Dokumenten zum Thema, damit, die Gnadenhaftigkeit der Erstrechtfertigung und die in der Rechtfertigung zugleich geschehende Erneuerung des Menschen zu bekennen.⁵⁰ Dieses Bekenntnis ist nun allerdings kein ökumenischer Fortschritt, sondern gut tridentinisch; es eignet sich gut als Konsensformel, weil es die Frage ausblendet, in welchem Verhältnis Rechtfertigung und Erneuerung denn in Bezug auf das Endgericht stehen. Genau diese Ausblendung des Gerichts zieht sich durch das gesamte Dokument hindurch; eben dadurch läßt das Dokument dann aber in der Tat den Eindruck aufkommen, als ob die Frage nach der Rettung aus dem Gericht heutzutage schlicht und einfach „kein Problem mehr“⁵¹ sei, wie man bereits in der Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend“ reichlich salopp

46 Im Folgenden: GOF; der Text der GOF ist zu finden in: Lutherische Beiträge 4 (1999) S.259–262.

47 vgl. Otto Hermann Pesch: Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ vom 31.10.1999. Probleme und Aufgaben. Vortrag, gehalten am Ökumenischen Forum Heidelberg am 21.7.2007, veröffentlicht im Internet unter <http://www.theologie.uni-hd.de/oeck/institut/forum/forum13/GE.pdf> S.4.

48 Vgl. GE § 8.

49 Vgl. GE § 19.

50 Vgl. GE § 15: „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.“

51 Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg (Hrsg.): Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute (= Dialog der Kirchen Band 4); 3. Auflage, Freiburg im Breisgau/Göttingen 1988, S.57,16–18.

formuliert hatte. Man kann dann in der Gemeinsamen Erklärung höchstens noch reichlich unverbindlich davon reden, daß der Mensch eine Verantwortung für sein Handeln hat.⁵² Diese Ausblendung des Gerichts in dem Dokument, in dem sich natürlich letztlich auch nur eine heutzutage in den Kirchen weitverbreitete Predigtpraxis widerspiegelt, die sich scheut, dieses Thema überhaupt noch anzusprechen, läßt sich geradezu als ökumenische Methode charakterisieren, die mittlerweile von fast allen Kirchen anerkannt und praktiziert wird. Dies ist noch einmal in besonderer Weise deutlich geworden in dem DÖSTA-Dokument „Von Gott angenommen – in Christus verwandelt“.⁵³ Hier wird die Frage nach der Rettung aus dem Endgericht Gottes nur noch als altlutherisches Sonderfündlein referiert, das zudem mithilfe der Methode des differenzierten Konsenses als „Anliegen“⁵⁴ neutralisiert wird: Unter den im DÖSTA mitarbeitenden Kirchen und Konfessionen sind es nur noch die Altlutheraner, die in Bezug auf die Gemeinsame Erklärung „eine Unklarheit darüber“ beklagen, „wie sich das Rechtfertigungsurteil Gottes über den Sünder hier und jetzt zu Gottes Urteil im Endgericht verhält.“⁵⁵ Bemerkenswerterweise wird das Endgericht dann in der von Kardinal Ratzinger mitverfaßten Gemeinsamen Offiziellen Feststellung an prominenter Stelle im Annex zumindest erwähnt – allerdings auch wieder so, daß die Frage, wer oder was denn nun den Menschen im Endgericht Gottes rettet, wieder geschickt umschifft wird: Es wird nur davon gesprochen, daß alles, was unrecht in unserem Leben ist, nicht in das ewige Leben eingehen wird.⁵⁶ Wie sich dieses Urteil zu der Person dessen verhält, der dieses Unrecht getan hat, wird nicht angesprochen. Ich vermute, daß dies weniger daran liegt, daß unterschiedliche Antworten auf diese Frage eine Gemeinsame Offizielle Feststellung unmöglich gemacht hätten, sondern vielmehr daran, daß man sich scheut, die Möglichkeit eines doppelten Ausgangs des Letzten Gerichts Gottes überhaupt noch ins Auge zu fassen. Mehr als ein Purgatorium, in dem alles Unrechte in unserem Leben aufgedeckt wird und wir davon gereinigt werden, um ins ewige Leben eingehen zu können, ist in diesem Konzept letztlich nicht mehr vorgesehen. Ganz deutlich muß man jedoch festhalten, daß damit ein Konsens in der Gemeinsamen Erklärung dadurch erreicht wird, daß beide Seiten

52 Vgl. GE § 38.

53 Uwe Swarat, Johannes Oeldemann und Dagmar Heller (Hrsg.): Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog. Herausgegeben im Auftrag des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) (= ÖR.B Nr. 78); Frankfurt am Main 2006 (im Folgenden: DÖSTA-Studie).

54 Vgl. hierzu Gottfried Martens: Thema erledigt? 10 Jahre nach der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Offiziellen Feststellung“, in: Lutherische Beiträge 14 (2009) S.97–121 (im Folgenden: Martens, Thema erledigt), S.119f.

55 DÖSTA-Studie S.35 (§ 70).

56 GOF Annex 2 E; vgl. hierzu Gottfried Martens: Der Rettungsversuch. Zur Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ in Augsburg, in: Lutherische Beiträge 4 (1999) S.263–275 (im Folgenden: Martens, Rettungsversuch), S.271f.

sich gemeinsam von einem in der Reformationszeit noch bestehenden consensus catholicus verabschieden. Daß dies zutiefst problematisch ist, brauche ich an dieser Stelle nicht weiter auszuführen.

Mit der Ausblendung des Endgerichts verliert zugleich die Frage des prozessualen Verständnisses der Rechtfertigung, wie es im Tridentinum vertreten wird, in gewisser Weise an Gewicht. Zugleich vermag die „Gemeinsame Erklärung“ eben darum die entscheidenden Differenzpunkte der Reformationszeit immer wieder nicht genau zu erfassen; damit werden die Unterschiede gerade nicht beseitigt, sondern vernebelt. So bleibt in dem gesamten Dokument unklar, ob sich der Begriff „Rechtfertigung“ aus römisch-katholischer Sicht nur auf die *iustificatio prima* oder zugleich auf die – wie gesagt, explizit kaum thematisierte – Annahme im Endgericht bezieht. Im Sinne Kardinal Ratzingers, der als Mitverfasser der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung weiß, wovon er spricht, versuche ich die Gemeinsame Erklärung einmal auf der Grundlage des Konzils von Trient zu verstehen⁵⁷ und interpretiere „Rechtfertigung“ von daher als *iustificatio prima*. Eindeutig in diesem Sinne sind die Ausführung der Gemeinsamen Erklärung zu Unvermögen und Sünde des Menschen angesichts der Rechtfertigung zu verstehen; hier geht es offenkundig nur um die *iustificatio prima*, wenn die Darstellung der römisch-katholischen Position sich sehr direkt auf die Aussagen Trients hierzu bezieht.⁵⁸ Wenn im zweiten Punkt der Entfaltung Rechtfertigung als Sündenvergebung und Gerechtmachung thematisiert wird, verneint die römisch-katholische Seite lediglich nicht, „daß Gottes Gnadengabe in der Rechtfertigung unabhängig bleibt von menschlicher Mitwirkung“.⁵⁹ Dies kann sich nur auf die Vorbereitung zur *iustificatio prima* beziehen, da in dieser selbst die Gerechtigkeit ja bereits empfangen wird *secundum propriam cuiusque cooperationem*,⁶⁰ also bereits in Bezug zur menschlichen Mitwirkung gesetzt wird. Erst recht wird man die Gnadengabe Gottes im Bußsakrament nicht als unabhängig von menschlicher Mitwirkung bezeichnen können, wenn Trient selber das Bußsakrament als *laboriosus baptismus* beschreibt.⁶¹ Insofern fehlt in dem zweiten Abschnitt der Entfaltung des gemeinsamen Rechtfertigungsverständnisses jegliche Aussage darüber, welche Bedeutung die Erneuerung des Menschen für Gottes letztes entscheidendes Urteil über den Menschen hat. Genau dies könnte man nun immer wieder von Neuem

57 Vgl. die Zusammenfassung der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung durch Ratzinger: „Wer sich der Lehre des Konzils von Trient widersetzt, widersetzt sich der Lehre, dem Glauben der Kirche“ (zitiert bei Albrecht *Beutel*: Das Luthertum kennt kein zentrales Lehramt, in: FAZ. 10.8.1999, S.6).

58 Vgl. GE § 20.

59 GE § 24.

60 Vgl. DH 1529.

61 (=beschwerliche Taufe) vgl. DH 1672.

durchbuchstabieren, wenn es beispielsweise im dritten Punkt der Entfaltung heißt, daß nach römisch-katholischem Verständnis die „Erneuerung in Glaube, Hoffnung und Liebe immer auf die grundlose Gnade Gottes angewiesen“ ist und „keinen Beitrag zur Rechtfertigung“ leistet, „dessen wir uns vor Gott rühmen könnten“. ⁶² Verwiesen wird in diesem Zusammenhang als Beleg dieser Aussage ausdrücklich auf Quellen, die lediglich von der *iustificatio prima* sprechen. ⁶³ Von daher wird hier nicht mehr ausgesagt als ein zeitliches und logisches *prae* der *iustificatio prima* gegenüber der Erneuerung des Menschen; ⁶⁴ ob das „immer“ in diesem Zusammenhang mehr ist als eine Bekräftigung dieses *prae*, bleibt fraglich, da es eine Rückkehr zur Ursprungssituation der Taufe nach tridentinischem Verständnis schwerlich geben kann.

Das Fehlen einer Thematisierung der Frage des prozessualen Verständnisses der Rechtfertigung läßt auch die Ausführungen zur Heilsgewißheit in dem Dokument ⁶⁵ unklar erscheinen: Daß die Heilsgewißheit nach lutherischem Verständnis in der Identität von Absolutionswort und Freispruch im Letzten Gericht begründet liegt, wird nicht weiter ausgeführt; vielmehr wird die Heilsgewißheit in der Darstellung der lutherischen Position gleichsam subjektiviert. Die Darstellung auf römisch-katholischer Seite ⁶⁶ wiederum macht nur Sinn auf der Grundlage des Verständnisses von Rechtfertigung als Prozess: Gott will zwar das Heil des Menschen, und sein Verheißungswort ist zwar verlässlich; ob der Mensch aber wirklich gerettet wird, hängt jedoch von dem weiteren Verlauf des Prozesses ab, in dem Entscheiden und Handeln des Menschen bzw. sein Versagen ebenfalls wichtige Faktoren darstellen. Gleichsam in Klammern bemerkt sei, daß in diesem Abschnitt über die Heilsgewißheit das Absolutionswort immer wieder als „Verheißungswort“ bestimmt wird. Könnte es sein, daß man hier bewußt oder unbewußt die Diktion der Leuenberger Konkordie aufnimmt, die bei der Umschreibung der Bedeutung der *verba testamenti* bewußt nur abmildernd vom „verheißenden Wort“, nicht, wie von lutherischer Seite gewünscht, vom „bewirkenden Wort“ spricht? ⁶⁷ Anders ausgedrückt: Wenn wir von lutherischer und römisch-katholischer

62 GE § 27.

63 Vgl. GE-Kommentar S.71f.

64 Dies gilt auch für die Aussage in GE § 25: „alles, was im Menschen dem freien Geschenk des Glaubens vorausgeht und nachfolgt, ist nicht Grund der Rechtfertigung und verdient sie nicht“, die in der GOF im Annex unter 2 D ausdrücklich noch einmal aufgenommen wird, jedoch jeweils ganz unterschiedlich verstanden und interpretiert werden kann.

65 Vgl. GE §§ 34–36.

66 Vgl. GE § 36.

67 Vgl. dazu Karl-Hermann Kandler: Leuenberg II über das Abendmahl – eine Konkordie?, in: Ulrich Asendorf und Friedrich Wilhelm Künneth (Hrsg.): Leuenberg – Konkordie oder Diskordie? Ökumenische Kritik zur Konkordie reformatorischer Kirche in Europa; Berlin und Schleswig-Holstein 1974, S.77–89, S.78.

Seite gemeinsam bekennen können, daß die Konsekration bei der Feier des Altarsakraments *ex opere operato* die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi bewirkt, können wir dann auch in gleicher Weise die Wirkweise des Absolutionswortes *ex opere operato*⁶⁸ bekennen – und was würde dies dann bedeuten?

Am nächsten kommt man der Thematisierung der Frage des prozessualen Verständnisses der Rechtfertigung schließlich im 7. Punkt der Entfaltung des gemeinsamen Verständnisses der Rechtfertigung. Hier hält die römisch-katholische Seite noch einmal ausdrücklich an einer Aussage des Konzils von Trient fest, die im lutherischen Bekenntnis explizit verworfen wird, daß die von Gott empfangene Gerechtigkeit durch gute Werke bewahrt wird.⁶⁹ Wenn daraufhin noch ein weiteres Mal ausdrücklich betont wird, daß nach römisch-katholischer Auffassung „die Rechtfertigung selbst stets unverdientes Gnadengeschenk bleibt“,⁷⁰ dann kann sich diese Aussage wiederum nur auf die *iustificatio prima* beziehen. In welcher Weise Bewahrung der empfangenen Gerechtigkeit und Urteil im Endgericht stehen, bleibt auch hier wieder offen.

Eingehen möchte ich schließlich noch kurz auf die Behandlung der von mir zuvor skizzierten Grundentscheidungen des lutherischen Bekenntnisses in der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung: Anlaß für die Abfassung der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung war bekanntlich der Widerspruch des Vatikan gegen die Ausführungen zum „*simul iustus et peccator*“ in der Gemeinsamen Erklärung.⁷¹ Die Aussagen der lutherischen Seite hierzu seien „für Katholiken nicht annehmbar“.⁷² In dem Annex der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung wird von daher in besonderer Weise auf diese Frage Bezug genommen, und zwar dergestalt, daß die Frage der „Wirklichkeit“ der Rechtfertigung ausdrücklich thematisiert wird. Dabei einigt man sich jedoch erstaunlicherweise ohne Widerspruch von lutherischer Seite auf das römisch-katholische Verständnis von „Wirklichkeit“, wie es bereits im Tridentinum erkennbar wird. Die Wirklichkeit der Rechtfertigung besteht in der ethischen Umwandlung des Sünders: „Wir sind wahrhaft und innerlich erneuert durch das Wirken des Heiligen Geistes. ... Die Gerechtfertigten bleiben in diesem Sinne (sic!) nicht Sünder.“⁷³ Die Gerechtigkeit des Menschen besteht also nicht

68 Vgl. hierzu Oswald Bayer: „Die Gültigkeit und Unfehlbarkeit des (Buß-)Sakraments *ex opere operato* hält Luther in der Fassung: *ex verbo dicto* energischer fest, als es je vor ihm geschehen ist, wovon man meist (auf protestantischer nicht weniger als – nicht ohne Schuld des Neuprotestantismus – auf katholischer Seite) die Augen verschließt“ (Oswald Bayer: Die reformatorische Wende in Luthers Theologie, in: ZThK 66 (1969) S.115–150, S.127.

69 Vgl. FC S.D. IV,35; dagegen GE § 38.

70 GE § 38.

71 = (gerecht und Sünder zugleich) vgl. hierzu Martens, Rettungsversuch S.264.

72 Zitat der Antwort der römisch-katholischen Kirche ebd.

73 GOF Annex 2 A.

in dem Realität setzenden Zuspruch des Wortes Gottes, der unterscheidbar bleibt vom Handeln des Menschen, sondern in seiner innerlichen Erneuerung. Umgekehrt kann vom Sündersein des Gerechtfertigten nur im Potentialis gesprochen werden, da Sünde und Gerechtigkeit auf einer Wirklichkeitsebene wahrgenommen werden und Sünde zudem nur als willentlicher Akt des Menschen verstanden wird. Der Annex spricht vom „personalen Charakter“⁷⁴ der Sünde; was damit gemeint ist, erläuterte Kardinal Ratzinger anschließend mit den Worten, „daß folglich der Mensch nicht Sünder im wirklichen Sinne ist, wenn er nicht persönliche Sünde begeht“.⁷⁵ Selbiges gilt umgekehrt nach den Worten Ratzingers auch für das Gerechtfertigtsein des Menschen: „Wenn einer nicht gerecht ist, ist er auch nicht gerechtfertigt“.⁷⁶ Von daher wird im Annex das „simul iustus et peccator“ vollkommen tridentinisch uminterpretiert: Der Christ ist gerecht und Sünder zugleich, insofern er innerlich erneuert und durch die Macht der Sünde gefährdet ist. Mit dem Verzicht auf die Klärung des Wirklichkeitsverständnisses wird die lutherische Position in dieser Frage im Annex vollkommen preisgegeben. Leider greift auch die in vieler Hinsicht sehr gute und hilfreiche Studie des Ökumenischen Arbeitskreises zur Frage des simul iustus et peccator, die bald nach der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung veröffentlicht wurde,⁷⁷ in dieser entscheidenden Frage der Klärung des jeweiligen Wirklichkeitsverständnisses zu kurz.⁷⁸

Daß der Annex zugleich die lutherische Formel des sola fide aufgreift,⁷⁹ führt leider ebenfalls nicht weiter, da zum einen auch hier nicht klar wird, ob sich das sola fide nur auf die Erstrechtfertigung bezieht, und da zum anderen und vor allem weder in der Gemeinsamen Erklärung selber noch im Annex der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung geklärt wird, was beide Seiten eigentlich unter Glauben verstehen. Ist der Glaube nur eine – natürlich durch die Gnade gewirkte – Tugend neben anderen, oder umschreibt er als fides verbo formata (=der durch das Wort geformte Glaube) die gesamte Heilswirklichkeit des Menschen? Daß das sola fide eine Differenzierung zwischen Glaube und Liebe in ihrer Relevanz bei der Bestimmung des Gottesverhältnisses impliziert, läßt sich aus den Ausführungen des Annex jedenfalls nicht erkennen.

Ich komme zum Schluß:

Daß ich den Ausführungen der Gemeinsamen Erklärung und der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung und dem in ihnen behaupteten Konsens kritisch

74 GOF Annex 2 B.

75 Zitiert bei Heike *Schmoll*: Lutherische Grundaussagen aufgegeben. Die Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, in: FAZ, 29.7.1999, S.16.

76 Ebd.

77 Theodor *Schneider* und Gunther *Wenz* (Hrsg.): Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen (= Dialog der Kirchen. Band 11); Freiburg im Breisgau/Göttingen, 2001.

78 Vgl. hierzu *Martens*, Thema erledigt S.113f.

79 Vgl. GOF Annex 2 C.

gegenüberstehe, kann und will ich nicht leugnen. Doch dies bedeutet gerade nicht, daß ich einen weiteren Dialog zu diesem Thema als sinnlos ansehe und selber keine weiteren Perspektiven für ein Gespräch zwischen römischen und lutherischen Katholiken in dieser Frage erkennen könnte, im Gegenteil. Ich möchte abschließend wenigstens kurz zwei Perspektiven für ein solches weiteres Gespräch skizzieren, die durchaus schon ansatzweise in den Dokumenten selber angelegt sind:

Zum einen halte ich es für lohnenswert, noch einmal neu das Verhältnis von Taufe und Rechtfertigung zu bedenken. Unbestritten ist, wie erwähnt, auf beiden Seiten, daß sich in der Taufe die Rechtfertigung des Sünders vollzieht. Weiter bedacht werden müßte jedoch die Bedeutung der Taufe für das weitere Leben des Gerechtfertigten, inklusive der Frage der Heilsgewißheit. Es ist bemerkenswert, daß im Annex der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung gleich an mehreren Stellen auf Römer 6 Bezug genommen wird und damit das Verhältnis von Taufe und Leben aus der Rechtfertigung thematisiert wird. Bemerkenswert ist vor allem die Formulierung in Abschnitt 2 E, wo es mit Bezug auf Römer 6,5 heißt: „Durch die Rechtfertigung werden wir bedingungslos in die Gemeinschaft mit Gott aufgenommen. Das schließt die Zusage des ewigen Lebens ein“.⁸⁰ Die Frage bleibt natürlich, ob mit Zusage hier mehr gemeint ist als die wolkige „Verheißung“ aus dem Abschnitt über die Heilsgewißheit in der Gemeinsamen Erklärung. Immerhin wird hier jedoch angedeutet, daß das Geschehen der Taufe auch eine unmittelbare Relevanz für das Ende des Lebens haben könnte, daß die Taufe also mehr sein könnte als einfach nur der Beginn eines Prozesses, auf dem in aller Regel von der Taufe nach einiger Zeit nicht mehr übrigbleibt als eine Planke. Ließe sich auch aus römisch-katholischer Sicht der Gedanke eines *reditus ad baptismum* formulieren, der sich meines Erachtens auch neutestamentlich von den Taufparänesen her fundieren ließe? Und wie ließe sich aus römisch-katholischer Sicht die Zuversicht formulieren, die ein Christ aufgrund seiner Taufe haben darf, wenn die Taufrechtfertigung die Zusage des ewigen Lebens einschließt? In dem ökumenischen Gesprächskreis mit unserer römisch-katholischen Nachbargemeinde Herz Jesu berichtete das letzte Mal ein spanischer Kaplan über die Bewegung des Neokatechumenalen Weges, der er selber angehört. Mir ist bewußt, daß manches an dieser Bewegung auch kritisch wahrgenommen werden kann. Beeindruckt hat mich jedoch, in welcher Weise hier die Wiederentdeckung der Gabe der Taufe im Zentrum des geistlichen Lebens dieser Bewegung steht. Ich frage, ob sich daraus nicht manches auch ökumenisch fruchtbar machen ließe, auch im Gespräch über die Bedeutung der Rechtfertigung.

Zum anderen möchte ich darauf hinweisen, daß die Gemeinsame Erklärung in ihrer letzten Fassung gegenüber den vorherigen Fassungen noch

80 GOF Annex 2 E.

eine bemerkenswerte Überarbeitung erfahren hat: Vor allem von finnischer lutherischer Seite wurde die Beschreibung des Heils und des Glaubens als Christusgemeinschaft eingebracht⁸¹ und findet sich nun in der Gemeinsamen Erklärung an zahlreichen Stellen.⁸² Ich halte dies für einen entscheidend wichtigen Ansatz für das weitere ökumenische Gespräch zum Thema „Rechtfertigung“, in das sich dann auch das Gespräch mit den orthodoxen Kirchen sehr gut einbeziehen ließe.⁸³

Es gehört aus meiner Sicht zu den Stärken des Rechtfertigungsdekrets des Konzils von Trient, daß es die im Rechtfertigungsgeschehen gewirkte Christusgemeinschaft immer wieder zum Richtpunkt seiner Ausführungen macht.⁸⁴ Hier gibt es bemerkenswerte Entsprechungen – zugegebenermaßen nur begrenzt in den Lutherischen Bekenntnisschriften selber,⁸⁵ wohl aber ausführlicher entfaltet in der Theologie Martin Luthers, die man in dieser Frage sehr wohl kommentierend hinzuziehen darf.

Verheißungsvoll ist dieser Ansatz bei der Christusgemeinschaft für ein weiterführendes Gespräch zum Thema „Rechtfertigung“ aus mehreren Gründen: Zum einen werden damit wesentliche Aspekte des biblischen Befundes aufgenommen; ich verweise nur darauf, daß Udo Schnelle in seinem Buch über Paulus die paulinische Soteriologie meines Erachtens mit Recht unter dem Stichwort „Das neue Sein als Partizipation an Christus“⁸⁶ entfaltet. Damit liefert Schnelle zugleich ein weiteres wichtiges Stichwort: Es geht um das neue „Sein“, also um die ontologische Frage, also die Frage danach, was den Gerechtfertigten wirklich gerecht macht. Ließe sich hier mit der Bestimmung der durch die Taufe gewirkten Wirklichkeit als Gemeinschaft mit Christus nicht eine gemeinsame Grundlage finden, von der aus dann weiter gedacht werden könnte, zumal römische und lutherische Katholiken diese Wirklichkeit gemeinsam an die sakramentalen Vollzüge von Taufe und Eucharistie rückbinden könnten, in denen nach beider Seiten Bekenntnis eine reale Christusgemeinschaft gestiftet wird? Diese Christusgemeinschaft ließe sich sehr wohl noch vom Verhalten des Gerechtfertigten unterscheiden, implizierte eine nicht quantifizierbare

81 Vgl. David W. Lotz: The Joint Declaration on the Doctrine of Justification: Some Ecclesial Implications, in: Scott A. Bruzek u.a. (Hrsg.): Lord Jesus Christ, Will You Not Stay. Essays in Honor of Ronald Feuerhahn on the Occasion of his Sixty-Fifth Birthday; St. Louis 2002, S.167–188, S.175.

82 Lotz zählt insgesamt 14 Stellen in der GE.

83 Vgl. hierzu meine Beobachtungen in: Gottfried Martens: Christusgemeinschaft als Erkenntnisgrund. Anmerkungen zu einem bemerkenswerten Tagungsbericht, in: Lutherische Theologie und Kirche (LuThK) 14 (1990) S.173–177.

84 Vgl. hierzu Martens, Rechtfertigung S.82.

85 Vgl. hierzu Martens, Rechtfertigung S.40f.

86 Vgl. Udo Schnelle: Paulus. Leben und Denken; Berlin-New York 2003 (im Folgenden: Schnelle, Paulus), S.545.

Totalbestimmung des Gerechtfertigten und wäre doch eindeutig nicht bloß eine Fiktion, geht es dabei doch um reale, leibhafte Einwohnung Christi, die das ganze Sein des Menschen, mit dem er verbunden ist, betrifft. Von der Christusgemeinschaft her könnten dann auch noch einmal Wesen und Funktion des Glaubens neu bestimmt werden: Wenn der Glaube wesenhaft Christusgemeinschaft ist, ist klar, daß er mehr ist als bloß eine „Teilfunktion“, eine Tugend neben anderen, erst recht mehr als ein „Für-wahr-Halten“. Zugleich wird bei dieser Bestimmung des Glaubens als Christusgemeinschaft aber auch deutlich, daß dieser Glaube wesenhaft nicht ohne Früchte bleiben kann, so wenig wie die Reben am Weinstock ohne Frucht bleiben können, um die Argumentation des Trienter Konzils selber aufzunehmen.⁸⁷ Und schließlich impliziert die Bestimmung des Heils als Partizipation an Christus auch ein neues Zeitverständnis, so macht es Udo Schnelle in seinen Ausführungen zur paulinischen Soteriologie deutlich:⁸⁸ Gegenwart und Zukunft des Heils sind dann nicht durch einen Prozeß voneinander getrennt, sondern in dieser Christusgemeinschaft wird die Zukunft jetzt schon Gegenwart. Auch hier lohnt es sich, von daher noch einmal die Themen aufzugreifen, die in der Gemeinsamen Erklärung behandelt werden, um dabei über die dort feststellbare Verschleierung der Differenzen konstruktiv hinauszukommen.

Den entscheidenden Richtpunkt aller Überlegungen auch in dieser Frage hat damals bereits die Gemeinsame Erklärung klar benannt: „Unser Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre muß sich im Leben und in der Lehre der Kirchen auswirken und bewähren.“⁸⁹ Im Gottesdienst, in der Feier der Liturgie fallen die Entscheidungen darüber, ob ein gefundener Konsens in der Tat tragfähig ist. Ich will darum mit der Hoffnung schließen, daß es künftig einmal möglich sein wird, daß wir gemeinsam miteinander das große Lied über die Rechtfertigung des lutherischen Liederdichters Paul Gerhardt miteinander werden singen können, der ja bereits jetzt mit einigen Liedern im „Gotteslob“ vertreten ist. Ich zitiere aus seinem Rechtfertigungslied abschließend zwei Strophen:

„Mein Jesus ist mein Ehre, mein Glanz und schönes Licht. Wenn der nicht *in mir* wäre, so dürft und könnt ich nicht vor Gottes Augen stehen und vor dem Sternensitz, ich müßte stracks vergehen wie Wachs in Feuershitze. Der, der hat ausgelöscht, was mit sich führt den Tod; der ists, der mich rein wäscht, macht schneeweiß, was ist rot. *In ihm* kann ich mich freuen, hab einen Heldenmut, darf kein Gerichte scheuen, wie sonst ein Sünder tut.“⁹⁰

87 Vgl. DH 1546.

88 *Schnelle*, Paulus S. 545, 549ff.

89 GE § 43.

90 ELKG 250, Strophen 4 und 5.