

Auf keinen Fall ein Heilsprozess?

Überlegungen zur kritischen lutherischen Rezeption
der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ in Deutschland

Einleitung: Erwartungen an die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (GER)“

Wenige Tage vor der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre (GER)“ meldete sich eine Mitarbeiterin des Oldenburger Universitäts-Radio-Senders zum Interview bei mir an. Zu meinem Erstaunen wollte sie eine Sendung über die GER machen. Sollte diese doch eine stärkere Wirkung in der nicht-kirchlichen Öffentlichkeit haben, als ich vermutet hatte? Das Interview brachte schnelle Ernüchterung: Die Journalistin interessierte sich überhaupt nicht für die Rechtfertigungslehre und wollte auch nichts darüber wissen. Vielmehr hatte sie nur eine einzige Frage: Welche Auswirkung wird die Unterzeichnung der GER für die Praxis der Beratung der Kirchen zum Schwangerschaftsabbruch haben? Man kann dieses Erlebnis als eine Karikatur interpretieren: als Karikatur der Erwartung an die ökumenischen Konsequenzen, die an die Gemeinsame Erklärung geknüpft werden und die in der lutherischen Reaktion auf die GER in Deutschland eine nicht unbeträchtliche Rolle spielen.¹

Viel hängt schon zu Beginn daran, was man für die Absicht der GER hält. Die Maximalerwartung wäre sicherlich, dass mit einer Einigung über die Rechtfertigungslehre gleichzeitig der Weg völlig frei geräumt ist, Kir-

1 Zur Geschichte der Diskussion in Deutschland vgl. die ausführliche und aus der Sicht des Ökumenischen Instituts des Lutherischen Weltbunds in Straßburg kritisch kommentierende Zusammenstellung bei André Birmelé, Kirchengemeinschaft. Ökumenische Fortschritte und methodologische Konsequenzen, Münster 2003, 84–105. Zur schnellen Orientierung aus katholischer Beobachterperspektive siehe Ulrich Ruh, Umstrittener Konsens. Die Diskussion über die Erklärung zur Rechtfertigungslehre, in: HK 3 (1998), 132–136, und abgewogen analysierend aus evangelischer: Walter Schöpsdau, Rechtfertigungslehre. Von der ‚Antwort der katholischen Kirche‘ zur ‚Gemeinsamen offiziellen Feststellung‘, in: MD 50 (1999), Heft 5, 91–94. Eine Liste der wichtigsten Stellungnahmen zur GER findet sich in BThZ 2001, 169–171.

cheneinheit bzw. Kirchengemeinschaft zu realisieren. Gerade die Kritiker der Erklärung gehen von dieser Maximalerwartung aus. So beginnt das erste protestierende Professorenvotum (s. u. 2.) in Abschnitt I mit einer Klage darüber, dass die ekklesiologischen Konsequenzen der Rechtfertigungslehre nicht genannt seien und schon allein damit kein Konsens in Grundwahrheiten bescheinigt werden könnte. Gedacht ist an die Anerkennung der lutherischen Kirche als Kirche (vgl. die große Empörung über die Anmerkung 9 der GER),² die Anerkennung der Ämter sowie die Abendmahlsgemeinschaft.³ Dass man über Rechtfertigungslehre nachdenken kann in Ausklammerung eines expliziten ekklesiologischen Bezugs, schürt bei den Unterzeichner/inne/n des „Einspruchs“ der Hochschullehrer/innen das Misstrauen, dass die eigentliche Kernintention der Rechtfertigungslehre hier verdunkelt werden solle.⁴ Denn der ekklesiologische Zusammenhang ist gerade – nicht zuletzt als eine spezifische Abgrenzung von römisch-katholischer Ekklesiologie – für viele Lutheraner der stets prophetisch-kritische Zusammenhang, in dem die Rechtfertigungslehre erst ihren Sinn entfaltet. Geschieht eine Einigungsbemühung nicht vordringlich in dieser Zielgeraden, entsteht der Verdacht, in einen „Konsenskorridor“ (Michael Beintker) eingepfercht und benebelt zu werden, aus dem die eigentlich entscheidenden Zusammenhänge ausgeblendet werden.⁵ Die Kritiker schürten Misstrauen gegenüber der ökumenischen Absicht der katholischen Partnerin,⁶ Unklarheiten über die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre wurden ihr vorgeworfen.⁷ Nicht zuletzt deswegen zeige die GER keine Übereinstimmung in Grundwahrheiten, keinen verbindlichen Konsens und kein entwickelteres ökumenefähiges Verständnis, sondern sie vertrete vielmehr – durch Wahrung der Kontinuität mit

2 Jörg Baur, *Frei durch Rechtfertigung*, Tübingen 1999, 66–77: Einig in der Hauptsache?; Reinhard Brandt, *Gemeinsame Erklärung – kritische Fragen*, in: ZThK 95 (1998), 63–102, hier 77–79.

3 Wilfried Härle, „Ja“ mit Vorbehalt. Streit über die Erklärung zur Rechtfertigungslehre, in: EK 30 (1997), 719–721, hier 720.

4 „Einspruch“ der Hochschullehrer zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, publiziert in: epd-Dokumentation 7/98, 1–7.

5 Michael Beintker, *Das Problem der Revidierbarkeit kirchlicher Lehraussagen in ökumenischen Dialogen*, in: Michael Weinrich (Hg.), *Einheit bekennen. Auf der Suche nach ökumenischer Verbindlichkeit*, Wuppertal 2002, 49–75, hier 71.

6 So z. B. das erste Professorenvotum, s.o., Anm. 4.

7 Eberhard Jüngel, *Um Gottes willen – Klarheit! Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels – aus Anlass einer ökumenischen „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“*, in: ZThK 94 (1997), 394–406.

dem Konzil oder sogar direkt durch entsprechend lesbare Interpretationen – tridentinische Rechtfertigungslehre.⁸

Die Befürworter hingegen hängen das Ziel niedriger. So etwa Gerhard Sauter: „Sie (die GER) will sagen, *warum* die beiden Kirchen hoffnungsvoll miteinander sprechen und *wie weit* sie erwartungsvoll miteinander gehen können.“⁹ Oder das Votum ökumenisch arbeitender Theologen vom 2. April 1998 in Friedewald: „Entscheidend ist das gemeinsame Bekenntnis, dass wir im Glauben an Christus vor Gott gerecht sind. Im Übrigen aber ist festzuhalten, dass die GER eine gute Grundlage für die ökumenische Weiterarbeit und ein wichtiger Schritt auf dem Wege zu einer vertieften Kirchengemeinschaft ist.“¹⁰ Der formulierte Konsens, so wieder Sauter, sei besser als ein Konsens in der Verständigung über die Rechtfertigungslehre einschließlich der noch verbleibenden Differenzen und ihrer Bewertung als nicht kirchentrennend zu bezeichnen denn als ein Konsens über die Rechtfertigungslehre. Auch in der Friedewalder Erklärung heißt es, es gebe freilich noch Klärungsbedarf, vor allem bezüglich der Konsequenzen der GER, wie ja auch in GER 43 zum Ausdruck gebracht wird. Dieser Linie haben sich die meisten deutschen Synoden angeschlossen, die die Erklärung kritisch kommentierend, aber generell akzeptierend aufnehmen und mehrheitlich für die Unterschrift durch den Lutherischen Weltbund stimmten.¹¹ Für eine hermeneutische Reflexion bleibt hier festzuhalten, dass die Differenzen in der Rezeption der GER im deutschen Luthertum damit zu tun haben, dass die Tatsache der noch verbleibenden Differenzen höchst unterschiedlich bewertet wird.

Im Zuge der Diskussion um die GER haben sich in Deutschland auch innerlutherische Differenzen über die eigene Bekenntnishermeneutik herausgestellt, etwa in der Fragen einer „Weiterentwicklung“ der Bekennt-

8 Wilfried Härle, Lutherische Formeln – tridentinisch interpretiert, in: epd-Dokumentation 43/99, 13–17.

9 Gerhard Sauter, Rechtfertigung – eine anvertraute Botschaft. Zum unentschiedenen Streit um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, in: EvTh 59 (1999), Heft 1, 32–48, 33. Das Zitat lautet weiter: „So will sie ein Schritt auf dem Wege zur Überwindung der Kirchentrennung sein, hin zu einem Miteinander, bei dem die beteiligten Kirchen bleiben – und sich doch als die *eine* Kirche verstehen, ohne zur Einheitskirche zu werden.“

10 Zitiert nach G. Sauter, Rechtfertigung – eine anvertraute Botschaft, a. a. O. (s. Anm. 9), 34. Die Unterzeichner der Friedewalder Erklärung 1998 waren: A. Heron, M. Kruse, U. Kühn, H. Löwe, E. Lohse, J. Mehlhausen, G. Müller, W. Pannenberg, H.-Ch. Schmidt-Lauber, O. H. Steck, G. Wenz, U. Wilkens.

11 Vgl. dazu A. Birmelé, Kirchengemeinschaft, a. a. O. (s. Anm. 1), 152–156.

nisschriften.¹² Auch tauchte die Frage auf, in welcher Weise man sich auf Luther-Texte selbst argumentativ beziehen könne, wenn man auch deren Kontextualität ernstnehmen wolle.¹³ Ebenso wird in der Diskussion innerlutherisch darauf hingewiesen, dass bei einer fairen Beurteilung der katholischen Position in der GER wahrgenommen werden müsse, dass hier eine hermeneutisch differenzierte Bezugnahme auf das Tridentinum vorliege.

Die folgenden Ausführungen reflektieren vor allem die hermeneutischen Implikationen der kritischen lutherischen Rezeption der GER in Deutschland und berücksichtigen hier gewonnene Einsichten über die Funktion der Rechtfertigungslehre für abschließende Überlegungen zu deren Relevanz in der heutigen Lebenswelt.

1. Uneinigkeit über die Hermeneutik des differenzierten Konsenses

Die Gemeinsame Erklärung gibt in ihrer Methodik einer in Jahrzehnten des Dialogs gewachsenen ökumenischen Erfahrung Ausdruck, dass die Erwartung, man werde sich ökumenisch auf eindeutige Konsensformulierungen einigen können, illusorisch ist.¹⁴ Aber dieses Erkenntnis wird nicht so verstanden, dass damit eine ökumenische Einigung über ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums und daraus wachsender Verständigung in der Lehre unmöglich würde. Vielmehr wird als Erfahrung des Dialogs ernst genommen, dass sich in den konfessionell gewachsenen unterschiedlichen Perspektiven der Auslegung des Evangeliums ein in ihnen zumeist nur *implizit* steuerndes gemeinsames Grundbekenntnis finden lässt, das den Dialog überhaupt nur ermöglicht, ihn durch Höhen und

12 Vgl. dazu Gunther Wenz, Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre? Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Einheitsrates aus evangelischer Sicht, in: *Una Sancta* 52 (1997), 239–253; Joachim Track, Grundsatzüberlegungen zum weiteren Vorgehen in der Frage der Gemeinsamen Erklärung, in: *epd-Dokumentation* 24/99, 1–48.

13 Bärbel Wartenberg-Potter, Der Gerechtigkeit Gottes begegnen. Anmerkungen zum Diskurs über die Rechtfertigungslehre aus ökumenisch-feministischer Perspektive, in: *EvTh* 60 (2000); Heft 5, 360–370; A. Birmelé, Kirchengemeinschaft, a. a. O. (s. Anm. 1), 114f sowie 165f inklusive Anm. 155; G. Sauter, Rechtfertigung – eine anvertraute Botschaft, a. a. O. (s. Anm. 9), 43; Theodor Dieter, Hermeneutische Probleme bei der Analyse von Luthers Auseinandersetzung mit der Scholastik, in: Karl F. Grimmer (Hg.), *Theologie im Plural. FS Joachim Track zum 60. Geburtstag*, Frankfurt a. M. 2001, 132–142.

14 Vgl. dazu Dietrich Ritschl, Konsens ist nicht das höchste Ziel, in: Ders., *Theorie und Konkrektion in der Ökumenischen Theologie*, Münster 2003, 179–192.

Tiefen trägt und in ihm schließlich zur Sprache kommen muss. Es wäre zu viel, schon von einer impliziten Gemeinsamkeit zu reden, die es nur zu entdecken, gleichsam auszugraben gelte. Möglicherweise richtete sich darauf die Hoffnung in der christologischen Fundierung der Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen bis in die 90er Jahre des 20. Jahrhunderts. Aber die Erwartungen an die Möglichkeiten, einen Konsens wirklich eindeutig zu formulieren, wurden enttäuscht.

Bezüglich protestantischer und römisch-katholischer Kirche halten hierin Eilert Herms folgende GER-Kritiker einen Konsens in der Lehre schon allein deshalb für unmöglich, weil in katholischem Lehrverständnis damit mehr gemeint wäre als Protestanten lieb sein könnte. Denn hier werde nicht zwischen dem Offenbarungsgeschehen als Grund und den historisch entstandenen konfessionell unterschiedlichen Lehren als dessen menschliche Antwortgestalten, die nicht anders als differierend denkbar sind, unterschieden. Lehre sei in katholischer Sicht mindestens seit dem 1. Vatikanum vielmehr selbst schon „Selbstvergegenwärtigung Christi“. Ökumenische Konsenssuche ist in dieser Sicht nur denkbar, wenn ein solcher geoffenbarter Kern der Lehre herauskristallisiert werden kann. Damit aber wird Kirche als *ecclesia semper reformanda* schwer vorstellbar. Die Suche nach einer sichtbaren Einheit, die einen solchen Konsens voraussetzt, ist in dieser Sicht nur als Rückkehrökumene denkbar.¹⁵ Mit einem ausdrücklichen Bezug auf einen gemeinsamen Offenbarungskern wird freilich der differenzierte Konsens in der GER nicht begründet. Ein entsprechender Verdacht mag freilich an hermeneutische Erklärungsmuster herangetragen werden, die in aller Vorsicht „Form und Inhalt“ oder „Sache und Sprachgestalt“ unterscheiden.¹⁶

15 Vgl. so Christoph Schwöbel, Konsens in Grundwahrheiten? Kritische Anfragen an die „Gemeinsame Erklärung“, in: Bernd Jochen Hilberath / Wolfhart Pannenberg (Hg.), Zur Zukunft der Ökumene. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, Regensburg 1999, 100–128, hier 113. Zur These von Herms vgl. E. H., Der Dialog zwischen päpstlichem Einheitsrat und Lutherischem Weltbund 1965–1998, in: ThLZ 123 (1998), 657–714, sowie: Lehrkonsens und Kirchengemeinschaft, in: Johannes Brosseder (Hg.), Von der Verwerfung zur Versöhnung, 1996, 81–120. Vgl. zur Diskussion auch U. Link-Wieczorek, Auf der Suche nach der verlorenen Ganzheit – Christliche Selbstvergewisserung zwischen kleiner und großer Ökumene, in: Christoph Dahling-Sander / Thomas Kratzert (Hg.), Leitfaden Ökumenische Theologie, Wuppertal 1998, 44–54.

16 Vgl. A. Birmelé, Kirchengemeinschaft, a. a. O. (s. Anm. 1), 108; Theodor Dieter, Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“. Ein ökumenischer Meilenstein, in: BThZ 2001, 147–168, hier 147. Als Alternative geht Dietrich Ritschl von zumeist vorsprachlichen „impliziten Axiomen“ aus, auf die schon „Koagulationen“ der biblischen *stories* zurückverweisen und die in ausformulierten Lehren

Die Hermeneutik des differenzierten Konsenses teilt mit differenz-ökumenischen Sichtweisen die Einsicht, dass die konfessionellen Differenzen nicht durch Konsensformulierungen unifiziert werden können, weil sie in sich historisch gewachsene Denk- und Lebensräume christlichen Glaubens sind. Dennoch sucht sie nach einer ihnen impliziten „Grundwahrheit“, die sich *aus dem Dialog* im Bezug auf Bekenntnisschriften und Lehrbildungen in der Entdeckung des gemeinsamen Bezugsfeldes, des Verständnisses des Evangeliums, ergibt. Sie wird hier nicht, wie in der Ökumene des 20. Jahrhunderts lange versucht, im christologischen Bekenntnis als solchem gesucht, sondern in einer im Dialog zugewachsenen Neuformulierung einer gemeinsam vorfindbaren Ausrichtung im unterschiedlichen Rechtfertigungsverständnis. „Gemeinsame Ausrichtung“ meint hier, dass die Grundwahrheiten nicht bereits im explizit formulierten Traditionsbestand einer Kirche zur Verfügung stehen, dass sie sich eventuell auch nur als Richtungsangaben auf demselben Weg wahrnehmen lassen, auf denen man sich aber doch gegenseitig zu behaften bereit finden kann.¹⁷

Dieses Modell geht von vier Voraussetzungen aus: 1. Es kann nur funktionieren, wenn die konfessionellen Lehrbildungen nicht als „opus dei“ verstanden werden. 2. Es muss davon ausgehen dürfen, dass die gegenwärtig formulierbaren konfessionellen Lehrbildungen nicht identisch sind mit Auslegungsgestalt und -kontext der sich ausdrücklich gegeneinander abgrenzend verstehenden Lehrbildungen im 16. Jahrhundert – daher immer wieder der Hinweis von den GER-Befürwortern, dass man von „Weiterentwicklungen“ bzw. „neuen Interpretationen“ der Lehrtraditionen ausgehen müsse. 3. Es gewährt freilich auch den Lehrbildungen des 16. Jahrhunderts den Vertrauensvorschuss, dass auch sie von einer je legitimen evangeliumsgemäßen Grundausrichtung gesteuert werden, in der eine Kontinuität der Lehre jenseits der Lehrverurteilungen vorausgesetzt werden kann. 4. Es erwartet seine Bewährung darin, dass die im Dialog gefundenen differenzierenden Konsense auch von außerhalb des Dialogs her, freilich innerhalb christlichen Begründungszusammenhanges, nachvollzogen wer-

der Kirchen verfremdend, verkomplizierend oder aber auch klärend wirken; vgl. D. R., Nachgedanken zum „Story“-Konzept. Die Koagulation wiedererzählter „Stories“ auf dem Weg zu differierenden theologischen Lehren, in: ThZ 61 (2005), Heft 1, 78–91, sowie Wolfgang Huber u. a. (Hg.), Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns, FS Dietrich Ritschl, München 1990.

17 Mit Bedacht wähle ich diese eher relationale Bestimmung von Gemeinsamkeit und nicht eine schon begriffliche, die Theodor Dieter als Basis von gegenseitiger Anerkennung suchen will: Die Folgen der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre aus evangelischer Sicht, in: Una Sancta 2004, 134–144, hier 139.

den können. Stärker hervorgehoben werden können hätte in der GER eine weitere Voraussetzung: Nämlich die, dass den konfessionell unterschiedlichen Perspektiven zugestanden wird, dass auch sie auf die Vielfalt der biblischen Redeweisen von Heil und Rechtfertigung zurückzuführen sind, die sie je eigenständig akzentuiert darstellen.¹⁸

Die Erfahrung im Dialog kann auch mit der Einsicht verbunden gesehen werden, dass es in menschlicher Kommunikation gar kein Verstehen mit eindeutigen Konsensen geben kann, weil alle am Gespräch Beteiligten den formulierten Konsens in ihrer eigens gewachsenen Perspektive rezipieren. Zu dieser Hermeneutik kommt Ingolf Dalferth – inzwischen selbst im lutherisch-anglikanischen Dialog engagiert – gegen Ende der heftig geführten Diskussion um die Akzeptanz der GER, so dass er die GOF einschließlich des Anhangs schließlich akzeptiert und die Erklärung als den „Spielraum“ versteht, in dem vielleicht nicht Verstehen, aber doch Verständigung unter unverdeckter Beibehaltung von Differenzen möglich wird.¹⁹ Die gefundenen Konsensformulierungen markieren die Grenzen dieses Spielraums, innerhalb dessen die ebenfalls neu – in neuer Interpretation der vorliegenden Lehre und Bekenntnisse – in Form gegossenen Differenzen als nicht kontradiktorisch und kirchentrennend vorgestellt werden.²⁰ Von den Kirchen rezipiert können die formulierten Gemeinsamkeiten wie Dogmen und Lehrkonstrukte in der Geschichte der Theologie die Funktion von Leitplanken am Straßenrand bekommen. Die GER ist insofern eine Konsenserklärung, als sie die verbleibenden Differenzen für unterschiedliche Fahrzeuge auf derselben Straße hält. Konsens ist, so André Birmelé, nicht identisch mit dem Ausschluss von Differenzen inner-

18 So Dietrich Ritschl, Konsens ist nicht das höchste Ziel, a.a.O. (s. Anm. 14), 184–186. Vgl. dazu auch die Prüfung der biblischen Grundlagen der GER durch Ulrich Wilckens, Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GE) und ihre biblische Grundlage, in: Thomas Söding (Hg.), Worum geht es in der Rechtfertigungslehre (QD 180), Freiburg u. a. 1999, 27–63.

19 Ingolf U. Dalferth, Spielraum zum Missverständnis. Hermeneutische Anmerkungen zum Projekt einer ökumenischen Hermeneutik, in: Marburger Jahrbuch Theologie XII: Ökumene, 2000, 71–99. Vgl. dazu die katholische Theologin Annemarie C. Mayer, Mit oder ohne Konsens. Methodische Erwägungen zu einer hermeneutischen Grundoption, in: ÖR 52 (2003), Heft 2, 157–173, hier 162f.

20 Vgl. dazu André Birmelé, Kirchengemeinschaft, a. a. O. (s. Anm. 1) 129f. „Die GE und die Präzisierungen des Annexes sind sich des bleibenden Unterschieds der Ansätze bewusst, gehen aber davon aus, dass die Widersprüche in diesem Bereich überwunden sind, und dass die beigebrachten Präzisierungen wie die beiderseits aufgestellten Warntafeln diese Frage zu einem Ort gemacht haben, an dem die Unterschiede ihren Platz in der Einheit haben, d. h. dass diese Verschiedenheiten selber Teil des Konsenses geworden sind.“

halb des Konsenses. Konsens ist nicht „monolithisch, sondern schließt legitime Verschiedenheiten ein, die nicht ausschließlich auf Fragen der Sprache zurückgeführt werden können, sondern ‚theologische Formen und besondere Akzente‘ darstellen.“²¹ Somit bedeutet der Konsens des differenzierten Konsenses nicht einfach einen Konsens über die Rechtfertigungslehre – lutherische und römisch-katholische Rechtfertigungslehre bleiben different, wenn auch aus heutiger Interpretation und neuer gemeinsamer exegetischer Arbeit neu erschlossen –, sondern einen Konsens über Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten in ihrem Verständnis sowie darüber, dass letztere nicht kirchentrennend sind.²² Man kann sagen, dass der Konsens die Differenzen in der Lehre als vereinbar mit der Rechtfertigungsbotschaft (bzw. dem im Dialog errungenen gemeinsamen Verständnis dieser) und als daher nicht kirchentrennend bezeichnet.²³ Es handelt sich also nicht um einen Lehrkonsens, sondern um einen Verständigungs- und Vereinbarungskonsens über differente Lehren.²⁴

Kritiker, wie etwa die 145 bzw. die am Ende 255 Hochschullehrerinnen und Hochschullehrer, die sich 1998 und 1999 während der synodalen Rezeptionsphase an einer ersten und zweiten Unterschriftenaktion gegen die Unterzeichnung der GER beteiligten, brachten damit, ähnlich wie die „Antwort“ der Glaubenskongregation, ein generelles Unverständnis mit dieser Hermeneutik zum Ausdruck. Sie halten die bleibenden Differenzen für so gravierend, dass sie einen Grundkonsens bzw. Konsens über Grundwahrheiten in Frage stellen. Sie müssen sich auch innerlutherisch mit dem Gegenargument auseinandersetzen, sie erhofften in der Ökumene die illu-

21 A. Birmelé, Kirchengemeinschaft, a. a. O. (s. Anm. 1), 151. Freilich sind auch das unterschiedliche „Sprachwelten“ und nicht einfach „nur sprachliche Akzente“; vgl. Th. Dieter, Die „Gemeinsame Erklärung ...“, a. a. O. (s. Anm. 16), 154.

22 So Gerhard Sauter, Rechtfertigung – eine anvertraute Botschaft, a. a. O. (s. Anm. 9), 39.

23 Vgl. A. Birmelé, Kirchengemeinschaft, a. a. O. (s. Anm. 1), 128: „Die Darstellungen der jeweiligen Akzentuierungen zeigt, dass die einen nicht zurückweisen, was den anderen wichtig ist, sodass diese Unterschiede komplementär und aufeinander hin offen sind. Dieses Verfahren kann deutlich machen, dass die lutherische Rechtfertigungslehre und die katholische Lehre von der Rechtfertigung nicht identisch sind, sondern beide je auf ihre Weise dieselbe Rechtfertigungsbotschaft bezeugen. Diese Vielfalt bestätigt den Konsens in der Grundwahrheit.“

24 Theodor Dieter schlägt vor, die GER primär als eine „Verhältnisbestimmung“ zu verstehen, die die Relationen von lutherischer Rechtfertigungslehre und katholischer Gnadenlehre zu bestimmen sucht. Bedenkenswert ist seine Bemerkung, dass eine solche Bestimmung notwendig sei nicht nur für die Suche nach einem Konsens, sondern auch für „ein wohlbegründetes Nein zu der anderen Lehrauffassung“, Th. D., Die „Gemeinsame Erklärung ...“, a. a. O. (s. Anm. 16), 156.

sorische Möglichkeit eines unifikatorischen Konsenses, in dem die konfessionsspezifischen Differenzen sich völlig auflösten – wohl zugunsten einer der beiden Grundperspektiven.²⁵

André Birmelé erinnert daran, dass die Gemeinsame Erklärung eng mit der Intention verbunden ist, die gegenseitigen Lehrverurteilungen als aufhebbar, d. h. als die *heutige* Lehre der Kirchen nicht mehr treffend, zu erweisen (vgl. GER 41, GOF 1 und 2, Annex 1). Bisherige Ergebnisse aus den weltweiten Dialogen sollten hierfür unter der Voraussetzung resümiert werden, dass sich die Lehre der Kirchen seit dem 16. Jahrhundert „weiterentwickelt“ habe bzw. sich neu erschließen lasse. Für eine Beibehaltung der Lehrverurteilungen jedoch plädierten, so Birmelé, auch die GER-Kritiker nicht ausdrücklich.²⁶ Offensichtlich sollte also mit der Behauptung, zwischen der lutherischen und der römisch-katholischen Rechtfertigungslehre der GER bestehe ein kontradiktorischer Widerspruch, nicht deren „Christlichkeit“ überhaupt in Frage gestellt werden. Ist der Widerspruch aber dann wirklich kontradiktorisch?

Die Beschlussempfehlung des Nationalkomitees des lutherischen Weltbundes an die Synoden nimmt die Punkte, die in der Diskussion von den Kritikern als kirchentrennende Differenzen vermerkt wurden und auf die im hier folgenden Abschnitt noch eingegangen wird, als „noch verbleibende Unterschiede“ auf, stellt sie aber in einen befürwortenden Rahmen („trotz der Bejahung“). Damit folgt sie der Hermeneutik des differenzierten Konsenses. Die Antwort der Glaubenskongregation vermochte, wie schon erwähnt, dieses gerade nicht. Umso erstaunlicher ist es, dass es schließlich zur Einigung über Annex und GOF kommen konnte, in der sogar das lutherische Modell von Kirchengemeinschaft als Einheit in Verschiedenheit als gemeinsames ökumenisches Ziel beider Konfessionen benannt wird (GOF 3).

Gegen Ende der heißen Phase der Diskussion, die zum Teil mit einer erstaunlichen Lust an erhitzt-kämpferischer Polemik in Form von Leserbriefen in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung ausgetragen wurde, nehmen mit Eberhard Jüngel und Ingolf Dalferth zwei prominente und in der Debatte engagierte Kritiker Abstand von der ablehnenden Grundperspektive und würdigen die in der GOF erreichten Klärungen.²⁷

25 Vgl. dazu Annemarie C. Mayer, *Mit oder ohne Konsens*, a. a. O. (s. Anm. 19), 159 sowie A. Birmelé, *Kirchengemeinschaft*, a. a. O. (s. Anm. 1), 113–115 und 156f.

26 A. Birmelé, *Kirchengemeinschaft*, a. a. O. (s. Anm. 1), 155.

27 Eberhard Jüngel, *Ein wichtiger Schritt. Durch einen „Anhang“ haben Katholiken und Lutheraner ihre umstrittene Gemeinsame Erklärung verbessert*, in: *epd-Dokumentation* 24/99, 60f.; Ingolf U. Dalferth, *Einheit in Verschiedenheit. Ein neues*

2. Argumente des Protestes der deutschen evangelisch-theologischen Hochschullehrer/innen

Das erste „Professorenvotum“ vom Januar 1998 – eine Empfehlung an die Synoden, sich gegen die Unterschrift unter die GER zu entscheiden – wurde laut des einleitenden Anschreibens von Karin Bornkamm, Gerhard Ebeling, Reinhard Schwarz, Johannes Wallmann und Albrecht Beutel konzipiert und von 145 Kolleginnen und Kollegen unterschrieben.²⁸ Ohne Begründung im Einzelnen listet Abschnitt 2 auf, dass die Erklärung nicht zu einem Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre gelange, sondern schwerwiegende Differenzen in fünf Bereichen aufweise: Differenzen im Verständnis des „sola gratia“ in notwendiger Spezifizierung durch das „solo verbo“ und „sola fide“, im Verständnis des Glaubens als Heilsgewissheit, des „simul iustus et peccator“, der Bedeutung der guten Werke für das Heil sowie im Verständnis der kriteriologischen Funktion der Rechtfertigungslehre (GER 18). Als „unzureichend“ wird der Konsens bezüglich der Aussagen zum Verhältnis von Gesetz und Evangelium befunden, als „völlig unzureichender Konsens“ die Aussagen zum Alten Testament, weil es nicht als Zeugnis der Rechtfertigungsbotschaft aufgezeigt werde. Zur Methode des differenzierten Konsenses äußert sich der Text nur pejorativ, indem er ihr eine die Wahrheit nivellierende Tendenz unterstellt (Absatz II). Das Votum befürchtet weiter, dass die GER zur irrigen Norm der Auslegung der lutherischen Bekenntnisschriften werden könnte (III) und sieht die Leuenberger Kirchengemeinschaft in Gefahr (IV). Vor allem aber sieht das Votum die lutherische Sicht der Rechtfertigungslehre nicht berücksichtigt, weil sie nicht die damit verbundenen ekklesiologischen Konsequenzen ins Auge fasst, die, so Absatz I und V, letztlich auf gegenseitige Anerkennung als Kirche, Anerkennung der Ämter und Abendmahlsgemeinschaft hinauslaufen müsste.

Das zweite Professorenvotum stellt eine von Wilfried Härle verfasste „Stellungnahme theologischer Hochschullehrer zur geplanten Unterzeichnung der GOF“ dar.²⁹ Zunächst über 160, schließlich 255 deutsche evan-

ökumenisches Dokument zur Rechtfertigungslehre, in: epd-Dokumentation 26/99, 11–13.

28 Der Text ist veröffentlicht in: epd-Dokumentation 7/98, 1f (s.o. Anm. 4).

29 Text in: www.w-harle.de/Stellungnahme.htm. Die GOF und der Annex waren nach Irritationen durch die „Antwort“ der Glaubenskongregation in einem Treffen der deutschen Theologieprofessoren Heinz Schütte (kath.) und Joachim Track (ev., LWB), des ehemaligen Bischofs der lutherischen bayerischen Landeskirche Hanselmann sowie des damaligen Vorsitzenden der Glaubenskongregation Kardinal Josef Ratzinger entworfen worden; vgl. A. Birmelé, Kirchengemeinschaft, a. a. O. (s. Anm. 1), 159f.

gelische theologische Hochschullehrer/innen haben sie unterzeichnet. Die Stellungnahme wiederholt die Kritiken des ersten Einspruchs, die in der GOF keiner weiteren Klärung zugeführt würden, sondern durch zusätzlich aufgenommene, aber tridentinisch interpretierte lutherische Formeln die lutherische Rechtfertigungslehre erst Recht in Gefahr und lutherische Pfarrer in Schwierigkeiten bringen, zu ihrem Ordinationsversprechen zu stehen. GER und GOF seien von einem „einseitigen Ökumenismus-Programm der römisch-katholischen Kirche“ geprägt.

Man kann die Kritik an den Entfaltungen der GER zu den genannten Themenbereichen zusammenfassen in die These, es gelinge der GER nicht, die grundlegende Differenz zwischen lutherischer Rechtfertigungs- und katholischer Gnadenlehre auszuräumen und als gemeinsame Grundwahrheit das unverdiente Angenommenwerden des Sünders durch Gott als Konsens überzeugend darzulegen, weil sich nicht beide Seiten auf ein vergleichbares Konzept einigen konnten, nach dem Rechtfertigung durch alleiniges Handeln Gottes im Wort empfangen, erfahren und gelebt wird „allein im Glauben“. Die lutherischen Gesprächsteilnehmer vermeiden in der GER ausdrücklich, von einem anthropologisch „verwandelten“ neuen Menschen zu reden. Dennoch ist den Kritikern hierfür das „sola fide“ zu wenig betont worden. Wenn das unbestritten gemeinsam ausgesagte „sola gratia“ also nicht so deutlich durch ein „sola fide“ qualifiziert wird, dass es ebenfalls ein eigenes „sola“ enthalte (statt wie in GER 15: „Allein aus Gnade im Glauben ...“), sei der Gefahr nicht gewehrt, dass die katholischen Differenzen auf tridentinischem Niveau verblieben.³⁰ Damit ist

30 Vgl. so Joachim Ringleben, Der Begriff des Glaubens in der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (1997). Ein theologisches Gutachten, in: ZThK 95 (1998), Heft 2, 232–249, hier 236; sowie Dorothea Wendebourg, Zu früh gefreut. Doch keine Übereinstimmung in der Rechtfertigungslehre, epd-Dokumentation 39/99, 5–7, hier 5. Der Vorwurf, dass GER 25 und GER 27 bei der Entfaltung der katholischen Position die Formel *sola fide* nicht verwende, zeige, dass sie auch der Sache nach nicht gemeint sei, übersieht das Bemühen, in den gemeinsamen Passagen keine konfessionsspezifischen Formeln zu verwenden. Immerhin sprechen im Annex 2 C schließlich Protestanten und Katholiken die Formel *sola fide* gemeinsam. Nach Birmelé schlägt die GER die Zurücknahme der tridentinischen Verwerfung des *sola fide* nicht vor, weil das Tridentinum im Unterschied zur gegenwärtigen theologischen Lage einen *fides*-Begriff meinte, der sich wirklich vom reformatorischen massiv unterschied und darum etwas anderes verwarf als reformatorisch mit der Formel gemeint war; vgl. Birmelé, op. cit., 134f; Wolfhart Pannenberg, Neue Konsense, entschärfte Gegensätze und protestantische Ängste, in: Ders., Kirche und Ökumene. Beiträge zur systematischen Theologie Bd. 3, Göttingen 2000, 295–302, hier 296, und Ders., Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre aus evangelischer Sicht, a. a. O., 289–294, hier 291.

gemeint, dass durch katholische Entfaltungen, die vom Wachsen der Gnade, vom Prozess der Heiligung im Leben der Gläubigen, von „Mitwirkung“ „bei der Vorbereitung auf die Rechtfertigung und deren Annahme durch seine Zustimmung“ (GER 20) reden, zunächst in den katholischen Abschnitten, aber wegen der Konsensbehauptung dann eben überhaupt im gesamten Text vom Glauben als von einem anthropologisch bestimmbareren kognitiven Akt der willentlichen Hinwendung zu Gott reden, nicht jedoch von Glaubenskonstitution als rechtfertigendes Handeln Gottes allein. Die Diskussion um die Berechtigung dieses Vorwurfes dreht sich im Weiteren darum, ob sich der gemeinsame Glaubensbegriff der GER wirklich erkennbar aus der tridentinischen Differenz zur reformatorischen Position entfernt habe bzw. durch fortgesetzte Interpretation in weiteren Dimensionen erschlossen werden konnte. Nur dann kann das reformatorische Anliegen verbunden werden mit Vorstellungen vom Prozesscharakter der Rechtfertigungserfahrung im Leben der Gläubigen – und sich damit nicht als kontradiktorisch, sondern als „differierend-konsensfähig“ erweisen.³¹ Von den Befürwortern der GER wird dies bejaht und dabei die Erklärung nicht mehr allein durch das Tridentinum gelesen. Die katholischen Aussagen zur Heilsgewissheit des Glaubens, die die Rechtfertigungsgewissheit der Gläubigen auf die „wirksame Zusage der Gnade Gottes in Wort und Sakrament“ bauen „und so dieser Gnade gewiss sein“ lassen (GER 34), werden dafür zur Begründung herangezogen.³² Man kann dies auch in der These resümieren: Der Streit um Konsensfähigkeit der Differenzen in der GER – und damit auch um die Akzeptanz der zu jeder Differenz gesondert formulierten „Unterkonsense“! –³³ geht auch darum, ob sich unterschiedliche anthropologische Konzepte – das reformatorische „extra nos“ und eine katholische Vollendungs-Anthropologie – überhaupt, auch in zugestandener Weiterentwicklung des Diskussionsstandes seit dem 16. Jahrhundert, in einer gemeinsamen Grundintention, einem gemeinsamen Evangeliumsverständnis, finden können. Die Differenzen, die die Erklärung formuliert, sind in diesen differierenden Perspektiven ja durchaus nicht neu und überraschend. In den Worten André Birmelé: „Wir haben es mit sehr bekannten

31 Zum Formulierungsvorschlag „differierender“ statt differenzierter Konsens: Th. Dieter, Die Folgen, a. a. O. (s. Anm. 17), 138.

32 So z. B. Wolfhart Pannenberg, Die Gemeinsame Erklärung ..., a. a. O. (Anm. 30), 290–292; sowie ders., Neue Konsense, a. a. O. (s. Anm. 30), 296. Vgl. in ähnlicher Tendenz auch Ernestpeter Maurer, Rechtfertigung. Konfessionstrennend oder konfessionsverbindend?, Göttingen 1999, 87–91; A. Birmelé, Kirchengemeinschaft, a. a. O. (s. Anm. 1), 131–137.

33 Die Professorenvoten, die die Konsenserklärung nicht akzeptieren, argumentieren nicht explizit gegen diese gemeinsamen Formulierungen.

Positionen zu tun, die, wie wir es immer wieder betont haben, ein anderes Verständnis des menschlichen Personseins vor Gott und somit letztlich verschiedene Anthropologien zum Ausdruck bringen.“³⁴

Birmelé weist weiter darauf hin, dass diese „Nuancen“ sich schon innerhalb der vorreformatorischen christlichen Tradition finden und sich auch innerhalb des Katholizismus im Nebeneinander von augustinischem und thomistischem Ansatz fortsetzten.³⁵ Innerlutherische Uneinigkeit gibt es auch über die Akzeptanz differenter Zugänge zur oder gar Ausformungen der Rechtfertigungslehre, die sich beobachten lassen. Hier wäre nicht zuletzt das finnische Luthertum zu erwähnen.³⁶ Der amerikanische Lutheraner Robert Jenson weist für das amerikanische Luthertum darauf hin, dass hier eine „augustinisch ausgerichtete“ Gruppe die Rechtfertigungslehre durchaus als eine Hilfe verstehe, eine „Darstellung des Heilsprozesses“ zu ermöglichen, während eine andere die Rechtfertigungslehre eher als eine hermeneutische Lehre bezeichne.³⁷ Auch dies ließe sich sicher auf den deutschen Kontext übertragen.

Die Frage, die sich an die lutherische Bekenntnishermenteutik ebenso wie an die römisch-katholische stellt, ist jedoch, ob sich diese Konzeptionen als biblisch so eindeutig und exklusiv nahe legen, dass sie überhaupt als sich gegenseitig ausschließende Zugänge zum Verständnis des Heilswirkens Gottes verstanden werden können. Schon das ist bekanntlich strittig. Mit guten theologischen Gründen kann die Tatsache konfessionsspezifischer Differenzen ebenso wie die Pluralität biblischer Perspektiven freilich als Ausdruck der Komplexität der „Sache“, in diesem Fall der evangeliumsgemäß zu führenden Rede vom Handeln Gottes, gesehen werden. Sie sind in dieser Sicht in spezifischen, durchaus historischen Gesprächskonstellationen im Diskurs miteinander entwickelt worden, in dem es um des Verständnisses willen zu Abgrenzungen kommt. Versteht man sie so, so besteht sogar die Chance, in ihnen Komplementäres zu entdecken. Die ökumenische Verständigungsarbeit spürt dem Ringen um das adäquate Zur-Sprache-Bringen der „Sache“, in diesem Fall dem Verständnis der

34 A. Birmelé, Kirchengemeinschaft, a. a. O. (s. Anm. 1), 129.

35 Ebd.

36 Vgl. z. B. Tuomo Mannermaa, *Der im Glauben gegenwärtige Christus*, Hannover 1989; Risto Saarinen, *Die Teilhabe an Gott bei Luther und in der finnischen Lutherforschung*, in: Anja Ghiselli / Kari Kopperi / Rainer Vinke (Hg.), *Luther und Ontologie*, Helsinki / Erlangen 1993, 167–182.

37 Robert W. Jenson, *Rechtfertigung und Ekklesiologie*, in: *KuD* 42 (1996), 202–217; hier 204. Vgl. dazu auch die These von Gunther Wenz, in ihrer kriteriologischen Funktion sei die Rechtfertigungslehre einer „regulativen Idee“ zu vergleichen; G.W., *Mögliches Zwischentief*, in: *epd-Dokumentation* 43/98, 28.

Rechtfertigungsbotschaft, nach und prüft die Möglichkeit, ob Differenzen einen hermeneutischen Status haben, der den Paradoxa in den altkirchlichen Credo, etwa der Zwei-Naturen-Lehre, vergleichbar sind. Denn diese transportieren als eine Denkaufgabe, die Komplexität des Handelns und Gegenwärtigseins Gottes nicht in griffigen Formeln untergehen zu lassen. In den Worten des katholischen Systematikers Jürgen Werbick: Sie stellen sich „einer Glaubensnot (...) und (versuchten) die Identität des Christlichen in einer den Glauben (...) zutiefst herausfordernden Entscheidungssituation zu wahren“, dies jedoch „gerade nicht mit der Proklamation einer ‚fertigen Wahrheit‘ (...), sondern mit einem ‚Formelkompromiss‘, der die hier sichtbar gewordene Aufgabe festhielt (...).“³⁸

Die Frage nach dem genauen hermeneutischen Status eines konfessions-spezifischen Konzepts wäre auch bezüglich der gern herangezogenen lutherischen „Grunddifferenz“ zu stellen: Um die Gefahr der Relativierung der Selbstbezeugung Gottes (im Wort) abzuwehren, greifen Kritiker die Unterscheidung von *opus dei* und *opus hominum* auf und verteidigen zunächst ein Konzept von Rechtfertigung, das jegliches *opus hominum* ausschließlich als Konsequenz des *opus dei* der Rechtfertigung, als Folge, vorgestellt wie eine zeitliche Abfolge, gelten lassen will.³⁹ Alles im Leben der Gläubigen erfahrene Wachsen im Glauben, Entwicklung im „Bildungsprozess“, Einübung bzw. Ausbildung christlicher Lebensführung im traditionellen Sinn von Heiligung – all diese bewusste menschliche Beteiligung markierenden Erfahrungen sollen eindeutig im Sinne Luthers als „Früchte der Rechtfertigung“ bezeichnet werden.⁴⁰ Eine aktive Beteiligung des Menschen am „Heilsprozess“ im Negativen, als „Ablehnung“ der Gnade bzw. des Geschenks des Glaubens, wird freilich – hierin der GER 21 zustimmend – für möglich gehalten. Darin liegt durchaus ein wunder Punkt des lutherischen Konzepts – von der Antwort der Glaubenskongregation auch flugs markiert –, das hier in die Nähe der Voraussetzung eines freien Wil-

38 Jürgen Werbick, Analogie, Metapher, Symbol. Sprachtheoretische Überlegungen zur Gestalt der Wahrheit Gottes, hier: Abschnitt 4., in: Ulrike Link-Wieczorek (Hg.), Häuser ohne Fenster? Deutsch-polnische ökumenische Beiträge zum Verständnis christlicher Exklusivaussagen, Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, Frankfurt 2005, 15–35.

39 Christoph Schwöbel, Konsens in Grundwahrheiten? Kritische Anfragen an die „Gemeinsame Erklärung“, in: Bernd Jochen Hilberath / Wolfhart Pannenberg (Hg.), Zur Zukunft der Ökumene. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, Regensburg 1999, 100–128; hier 107; Wilfried Härle, Zur Gegenwartsbedeutung der Rechtfertigungslehre, in: ZThK, Beiheft 10, 1999, 100–139, hier 129.

40 Martin Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen, Abschnitt 23.

lens gerät.⁴¹ Der Grund, weshalb hier eine Aporie in Kauf genommen wird, ist freilich einleuchtend: Sie hält fest am personellen Beteiligtsein der Geschöpfe in der Gottesbeziehung und strahlt insofern auch auf das Konzept des passiven Empfangens der Rechtfertigung aus, das ebenfalls ein Beteiligtsein der Person des Gerechtfertigten nicht ausschließen will.⁴² Somit fragt es sich, ob vom klassischen lutherischen Einwand, der Empfang der Rechtfertigung geschehe „mere passive“, tatsächlich Konzepte betroffen wären, die Wort und Antwort, Gabe und Empfangen, Predigt und Zeugnis oder Glaube und Bekennen als nur theoretisch unterscheidbare Elemente gottgewirkten Geschehens miteinander verbunden sehen wollen und dabei besonders pneumatologisch differenziert von Gottes Handeln zu reden versuchen. In diese Richtung sieht die Interpretation der GOF auch lutherische Bekenntnisschriften weisen. Sie versteht die Rechtmachung als eine Erneuerung des Menschen im Geist, die als solche nicht zum anthropologisch verfügbaren Besitz werden kann (Annex 2 A).

Christoph Schwöbel schlägt vor, die lutherische Lehre vom unfreien Willen pneumatologisch bzw. trinitarisch als Ermöglichung menschlicher Mitwirkung in Gebundenheit an den Willen Gottes, also aus der Gottesbeziehung heraus, zu verstehen. Es fragt sich, ob dies nicht doch ein Konzept ist, das auch mit den GER-Konsensformulierungen vereinbar ist. Es wäre dann auch zu diskutieren, ob die katholischen Differenzen, die die Erfahrung des Prozesscharakters der Heiligung nicht untergehen lassen wollen, damit zwangsläufig auch die Würde der Ebenbildlichkeit qualitativ differenzieren müssten, wie Schwöbel meint.⁴³ Ebenfalls im Versuch, eine steile, letztlich in die Abstraktion führende These vom „mere passive“ zu verhindern, arbeitet der finnische Lutheraner Risto Saarinen an einem Konzept von „Gabe“, das seine Plausibilität aus der Phänomenologie menschlicher Erfahrung ziehen will. Hier lasse sich zeigen, dass der Akt

41 Antwort der Katholischen Kirche auf die Gemeinsame Erklärung zwischen der Katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre, Präzisierungen 3, in: epd-Dokumentation 27a/98, 1–3. Mit den Problemen, die die Voraussetzung des freien Willens als Konstitutivum des Unglaubens / der Sünde mit sich bringen, haben damit beide Konfessionen zu ringen; vgl. dazu auch E. Maurer, Rechtfertigung, a. a. O. (s. Anm. 32), 138f.

42 W. Härle, Gegenwartsbedeutung, a. a. O. (s. Anm. 39), 124f.

43 Vgl. dazu Christoph Schwöbel, Die Wirklichkeit im Horizont der Rechtfertigung, in: Wilfried Härle / Peter Neuner (Hg.), Im Licht der Gnade Gottes. Zur Gegenwartsbedeutung der Rechtfertigungsbotschaft, Münster 2004, 135–151, hier 145.

des Gebens ein personales Gegenüber voraussetzt, das einen Akt der Antwort, des Responses vollzieht, wenn es die Gabe empfängt.⁴⁴

Zum Abschluss dieses Abschnitts seien noch Bemerkungen zu der Einschätzung der impliziten *ekkesiologischen Konsequenzen* durch die Kritiker gestattet: In ihrer Sicht wird mit der *sola-gratia / sola-fide*-Verbindung einer Prozessualisierung des Rechtfertigungsgeschehens gewehrt, in dem die willentliche Ausrichtung der Gläubigen zu viel Gewicht zu bekommen droht. Der damit implizierte Vorwurf wäre, dass die katholische Position dies zwar leugne, dass sie aber diese Leugnung konzeptionell nicht überzeugend umsetze. Man kann das auch so sagen: Das Interesse an der Mitwirkung der Gläubigen ist katholischerseits so groß, dass das Missverständnis in Kauf genommen wird, dieses sei Bedingung für die Rechtfertigung. Zweifellos zeigt sich hier auch, wie unvollendet auch der differenzierte Konsens bleiben muss, wenn er die ekklesiologische Dimension (noch) nicht mit aufnehmen konnte. Denn zu vermuten ist, dass für die katholische Perspektive die Ermutigung zum Risiko des Missverständnisses aus der Vorstellung fließt, die Kirche werde die Gläubigen vor einer Schädigung bewahren, die aus einer falschen Gewichtung der Mitwirkung stammt, indem sie die Gegenwart Gottes sowohl als umfassende Gnadenhaftigkeit wie als vergebendes Gegenüber vergewissert und damit zum unverzichtbaren Raum der Mitwirkung wird. Um die Überzeugungskraft dieses Typs von Vergewisserung wird freilich noch ökumenisch gerungen werden, wenn die ekklesiologischen Konsequenzen der Rechtfertigungslehre tatsächlich auf dem Programm stehen. Hier werden freilich auch innerlutherische Differenzen in der ekklesiologischen Akzentsetzung deutlich werden: eine Uneinigkeit darüber, inwieweit die Kirche auch als Instanz der Vermittlung von Rechtfertigung gelten darf, ohne damit als eine „Mitwirkungskirche“ gelten zu müssen.⁴⁵

44 Risto Saarinen, *God and the Gift. An Ecumenical Theology of Giving*, Collegeville, M., 2005. Vgl. auch den katholischen Entwurf mit direkten Bezügen zu ökumenischen Dialogen von Margaret O’Gara, *The Ecumenical Gift Exchange*, Collegeville M. 1998.

45 Eine diesbezügliche Annäherung vollzieht bekanntlich das lutherisch-katholische Dialogdokument „Kirche und Rechtfertigung“ (1993); Text in: Harding Meyer u. a. (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung* Bd. 3, 317–419. Vgl. dazu auch die Auseinandersetzung Ulrich Kühns mit dem Kritiker dieser Annäherung Eilert Herms: „Es ist also – im Gegensatz zu Herms – die tiefe Überzeugung zumindest der lutherischen Reformation, dass im kirchlichen Handeln (...) selbst das Reden und Handeln Gottes Ereignis wird. ... Das Handeln Gottes ist nicht erst dort anzusetzen, wo beim Einzelnen Evidenz und Gewissheit entsteht“; U.K., „Die Mutter, die einen jeden Christen zeugt und trägt durch das Wort Gottes“ (Luther).

Was die lutherische Rezeption der GER betrifft, so wird die Beobachtung, dass die katholische Differenz das Missverstehen der bedingenden Mitwirkung in Kauf nimmt, auch dazu beitragen, den Verdacht einer „hidden agenda“ zu schüren, die letztlich in die Rückkehrökumene einer „Mitwirkungskirche“ führen wolle. Ich möchte diese Skepsis umformulieren in eine ekklesiologische These: Solange die katholische Kirche, die sich in starkem Maße als Raum der Mitwirkung in der Rechtfertigung versteht, ihr eigenes ekklesiologisches Modell nicht mindestens soweit zu relativieren bereit ist, dass sie die reformatorische Alternative, die ja aus der Abgrenzung von römischen Risiken und Gefahren entstanden ist, als hilfreiche kommentierende Korrektur verstehen kann, solange wird man ihr eine heimliche Sehnsucht zur Ekklesiologie der Rückkehrökumene stets unterstellen. Das lässt sich natürlich auch gegenspiegeln: Wenn Lutheraner in der Intention, auch die imputative Rechtfertigungslehre in existentieller Weise zu verstehen, das „mere passive“ aus GER 21 „kommentarlos“ als eine empirische Beschreibung des Rechtfertigungsgeschehens nehmen und einen Prozess des Hineinwachsens in die Glaubensperspektive dabei ausschließlich als zeitlich nachfolgende Konsequenz der bereits geschenkten Glaubensperspektive verstehen wollen, so riskieren sie mindestens das Missverständnis, christlicher Glaube sei eigentlich eine abstrakt-intellektuelle, perspektivische Ausrichtung.⁴⁶

3. Hermeneutische Fragen im Zusammenhang mit befürwortender Kritik

Kritiker wie Befürworter der GER äußern sich erfreut über die gemeinsamen Aussagen über das Verhältnis von Glaube und Rechtfertigung und auch über die Heilsgewissheit des Glaubens, die immerhin unter der Überschrift „Gemeinsames Verständnis der Rechtfertigung“ in Absatz 15–17 getroffen werden. Auch in der Rezeption der Rezeption sollte man nicht müde werden, darauf hinzuweisen, um den theologischen „Fortschritt“, der durch die GER erreicht wurde, nicht zu zerreden. Die Befürworter – akademische Theologen und landeskirchliche Synoden – fällen ihr grund-

Zur ökumenisch-theologischen Kontroverse um das Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche, in: epd-Dokumentation 51/98, 26–35; hier 30.

46 Ein Ringen mit diesem Problem und ebenso eine weitreichende Offenheit für einen lebensweltlichen Bezug der Rechtfertigungserfahrung findet sich bei W. Härle, Gegenwartsbedeutung, a. a. O. (s. Anm. 39). Das Konzept des Nacheinanders von Rechtfertigung und ethischer Konsequenz will er freilich als das unangefochten (Ulrike Link-Wieczorek) überzeugendere beibehalten, so dass eine Öffnung für ein komplementäres Verständnis der lutherischen und katholischen Differenzen hier nicht vorliegt.

sätzlich positives Urteil durchaus nicht ohne Kritik am Einzelnen. Die meisten dieser Kritikpunkte werden auch von den Kritikern der GER genannt, freilich nicht mit demselben Gewicht negativ bewertet. Übereinstimmend z. B. als mindestens „unglücklich“ wird die Formulierung in § 38 bezeichnet, dass durch die guten Werke „die empfangene Gerechtigkeit vor Gott bewahrt“ werde, die fast wörtlich einer lutherischen Lehrurteilung in der Konkordienformel entspricht (SD IV, 35, BS 949).⁴⁷ Weiterhin wird zunächst die Darstellung der kriteriologischen Funktion der Rechtfertigung GER 18 und ihre Produktionsgeschichte als unzureichend empfunden.⁴⁸ In der befürwortenden Kritik wird hier zunächst bemängelt, dass die katholischen „mehreren Kriterien“ nicht näher genannt werden, weil hieran ja in der Tat evangelische Zustimmung oder Ablehnung einer solchen These hängt. In den Worten von Wolfhart Pannenberg z. B. klingt das so:

„Dabei ist besonders misslich, dass nicht gesagt wird, um welche anderen Kriterien es sich handeln soll. Wäre dabei etwa an das Dogma von Nicea 325 zu denken (...), so wäre dagegen schwerlich etwas einzuwenden. Wäre jedoch an das Papstdogma von 1870 als Kriterium für Lehre und Praxis der Kirche neben der Rechtfertigung zu denken, dann würde an dieser Stelle ein tiefer Gegensatz bestehen.“⁴⁹

Diese Frage wurde in der GOF, Annex 3, durch Verweis auf das trinitarische Bekenntnis geklärt.

GER 28–30 über das „*Sündersein des Gerechtfertigten*“ gehört ebenfalls zu den von Kritikern und Befürwortern bemängelten Teilen der GER. Wolfhart Pannenberg bedauert, dass sich nicht beide Seiten in der GER einfach darauf verständigt haben, dass die Freiheit von der Sünde der Getauften „in Christus“ nicht einfach empirisch verstanden werden dürfe:

dass sie „nicht zu verwechseln ist mit der empirischen Lebenssituation des Christen im ‚Fleisch‘ der Sünde, in der die Christen angefochten bleiben durch die Macht der Sünde und ihrer Begierden, obwohl sie dazu

47 Vgl. R. Brandt, Gemeinsame Erklärung – kritische Fragen, a. a. O. (s. Anm. 2), 93–95; A. Birmelé, Kirchengemeinschaft, a. a. O. (s. Anm. 1), 148.

48 Zur Kritik an der Produktionsgeschichte vgl. Dorothea Wendebourg, Zur Entstehungsgeschichte der „Gemeinsamen Erklärung“, in: ZThK Beiheft 10, 1998, 140–206.

49 W. Pannenberg, Die Gemeinsame Erklärung, a. a. O. (s. Anm. 30), 293. Vgl. so auch G. Sauter, Rechtfertigung – eine anvertraute Botschaft, a. a. O. (s. Anm. 9), 45, und Ulrich Wilckens, Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GE) und ihre biblische Grundlage, a. a. O. (s. Anm. 18), 40–43.

berufen sind, die Sünde nicht wiederum über sich herrschen zu lassen“.⁵⁰

Die Klärungsversuche in Annex B folgen diesem Votum, zeigen aber weiter deutlich die Differenz im Sündenbegriff zwischen den Konfessionen. Wieder wird man sagen müssen, dass es sich letztlich an den ekklesiologischen Konsequenzen zeigen muss, für wie wenig kirchentrennend diese Differenzen wirklich von den Kirchen gehalten werden. Wieder wird das davon abhängig sein, ob ekklesiologisch dem hier entwickelten komplementären Verständnis der Differenz der Perspektiven gefolgt werden kann.

Auch in der Diskussion dieses Problembereiches lässt sich der hermeneutische Ansatz vom existentiell-empirischen Interesse unterscheiden: In seiner hermeneutischen Funktion wird die Spannung des „simul iustus et peccator“ als eine ständige Warnung verstanden, menschlichen Sinnfühlungen, und seien sie christlich-ethischer, spiritueller oder credohafter Art des Zeugnisses, für sich genommen zu misstrauen als Möglichkeiten der Hinwendung in die Gottesbeziehung – der protestantische Sündenbegriff. In diesem prophetischen Einspruch freilich liegt noch keine positiv-empirische Deskription des rechtfertigenden Heilswirkens Gottes, obwohl es dieses als solches voraussetzt. In hermeneutischer Funktion bleibt es bei einer Dass-Aussage und kommt nicht zu Aussagen über das Wie. Auch als „Dass“ freilich schließt die Zusage des „iustus“ eine grenzenlose Skepsis aus. Dieser Funktion des radikal Imputativen soll im folgenden Abschnitt über Gerhard Sauters Verständnis der Rechtfertigungslehre als „Eselsohr“ noch gesondert nachgegangen werden.

Das katholische Interesse, auch im Zusammenhang mit dem Sündigsein des Gerechtfertigten „die wirkliche Erneuerung des Menschen im Rechtfertigungsgeschehen“ (Track) nicht offen zu halten, sondern ins Auge zu fassen,⁵¹ wird sich damit nicht zufrieden geben wollen. Aber auch für Lutheraner kann die prophetische Funktion der Rechtfertigungslehre nicht ausreichen, wenn die Rechtfertigungsbotschaft die heutige Lebenswelt erreichen soll. Nicht nur Pfarrer und Pfarrerrinnen, auch Religionslehre-

50 W. Pannenberg, ebd. Vgl. auch Eberhard Jüngels Hinweis zum impliziten „theologischen Ungleichgewicht“ auf die Sünde als „zum Vergehen verurteilte Macht“ hin in: E. J., *Amica Exegesis einer römischen Note*, in: ZThK 95, Beiheft 10, 1998, 252–279, hier 263f; sowie Gerhard Sauters Hinweis auf den eschatologischen Gehalt der lutherischen Formel: G. S., *Art. Rechtfertigung IV: Das 16. Jahrhundert*, in: TRE 28, 315–328; hier 318.

51 Joachim Track, *Stellungnahme zur ‚Stellungnahme theologischer Hochschullehrer zur geplanten Unterzeichnung der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung zur Rechtfertigungslehre‘*, in: epd-Dokumentation 52/99, 40–46.

rinnen und -lehrer, katechetisch engagierte Gemeindeglieder oder überhaupt an Glaubenskommunikation interessierte Gläubige erwarten von Theologie und Kirche Hilfen für Auslegung und Weitergabe der Rechtfertigungsbotschaft, die über das in dialektischer Theologie Mögliche hinausgehen. Somit werde ich in einem Schlussabschnitt mit ein paar skizzierenden Strichen die Probleme und Möglichkeiten andeuten, die von der GER selbst uns erst noch zur Aufgabe gestellt worden sind. Dabei wird deutlich werden, dass die Möglichkeit *anthropologisch fassbarer* Erneuerung des charakterlichen Habitus nicht die einzige Bedeutung der Rechtfertigungsbotschaft in heutiger Lebenswelt sein muss, sondern dass sie durchaus auch in der protestantischen Sicht der Erneuerung von Orientierungsperspektiven liegen kann.

4. Die Unanschaulichkeit des Handelns Gottes: Rechtfertigungslehre als Dialogregel (G. Sauter)

Gerhard Sauter äußert sich abweisend kritisch zu den Bemühungen der IV. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Helsinki 1963, einen Gegenwartsbezug der Rechtfertigungslehre neu zu entdecken.⁵² Vor allem fürchtet er, dass die Botschaft des Evangeliums bei solchen Versuchen der Frageperspektive angepasst interpretiert und damit nicht mehr unverfälscht gehört wird. Damit müssen freilich nicht jegliche Versuche abgelehnt werden, die Rechtfertigungsbotschaft heute als in einen anderen Kontext als dem des 16. Jahrhunderts hinein gesprochen zu verstehen. Nun ist ihm sicher zuzustimmen, wenn er sagt, die Rechtfertigungslehre sei zur Reformationszeit nicht als Antwort auf die Frage „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?“ entdeckt worden, sondern gerade als die Befreiung von dieser Frage,⁵³ aber dennoch muss man doch wohl sagen, dass diese Frage den Denk- und Gefühlskontext der damaligen Theologie und Frömmigkeit bildete. Einen entsprechenden Kontext der heutigen Zeit festzumachen und zu beschreiben zu versuchen, ist letztlich die Tätigkeit eines jeden Pfarrers und jeder Pfarrerin bei der Konzeption der Sonntagspredigt.

Freilich muss das nicht heißen, dass mit der Suche nach dem Kontext der heutigen Lebenswelt schon der Versuch impliziert ist, das Rechtfertigungsgeschehen anthropologisch zu bestimmen. Gegen diesen Versuch, den er auch in breiten Strömen lutherischer Theologiegeschichte ausmacht, wehrt sich Sauter ausdrücklich. Sein eigener Ansatz entspricht dem, was, wie bereits erwähnt, der amerikanische Lutheraner Robert Jenson als Ver-

52 G. Sauter, Art. Rechtfertigung VI. Das 19. und 20. Jahrhundert, in: TRE 28, 336–352, hier 341f.

53 G. Sauter, Art. Rechtfertigung VII. Dogmatisch, in: TRE 28, 352–364, hier 361.

ständnis der Rechtfertigungslehre als einer „hermeneutische(n)‘ oder ‚metatheologische(n)‘ oder ‚metalinguistische(n)‘ Lehre“ bezeichnet.⁵⁴ Und wie Jenson würde auch Sauter sagen können, dass er sich zu den Lutheranern zähle, die der Meinung seien, „dass es eine große Wohltat der lutherischen Erkenntnis ist, davon zu befreien, sich das Werk des Evangeliums überhaupt als Prozess vorstellen zu müssen.“ Das ist darum eine Wohltat, weil man auch das göttliche Rechtfertigungshandeln nicht in den geschöpflichen Begrenzungen der Prozesshaftigkeit, in der Zeitlichkeit von Vorher und Nachher, in Kausalitätsverhältnissen, die die Unterscheidung von Bedingung und Konsequenz erzwingen, aufgehen sehen muss. Im Tenor des geradezu apophatischen Grundzugs dialektischer Theologie betont Sauter daher die Unanschaulichkeit der Rechtfertigung Gottes als Aufhebung der Linearität der Zeit. Wer einmal das verzweifelte oder auch selbstgefällige Nachforschen afrikanischer Erweckungsgläubiger erlebt hat, kondensiert in der immer wieder zu hörenden Frage „When have you been saved?“, kann verstehen, warum die Aufhebung der Zeit eine „Wohltat“ sein kann, in der man nicht mehr nach einem biographischen Nachweis der Erneuerung durch die Rechtfertigung suchen muss.⁵⁵ Eine Differenz im Verständnis der Rechtfertigungslehre, die nicht kontradiktorisch, sondern konsensfähig sein soll, hat sicherlich diese Festlegung göttlichen Handelns in der Rede vom Geschehen der Rechtfertigung zu vermeiden. Ebenso hat sie der forensischen Metaphorik nur innerhalb der generellen Unanschaulichkeit des Rechtfertigungsgeschehens Raum zu geben, was in der lutherischen Tradition mit dem „extra nos“, also der Vorstellung, die von außen treffende Gerechtigkeit Gottes rechtfertige und rufe den Menschen aus sich heraus, versucht wird. Ein Entweder-oder von forensischer und effektiver Rechtfertigung verbiete sich ebenfalls im Rahmen der Unanschaulichkeit. Man kann diesen Gedanken auch in der „gewissen Unausgeglichenheit (...) zwischen Zurechnung der Gerechtigkeit und Einwohnung Christi im Glaubenden“ aufspüren, die Sauter bei Luther feststellt.⁵⁶ Sie kann zum einen als ein Grund für die innerlutherische Pluralität des Rechtfertigungsverständnisses verstanden werden, zum anderen auch als Ausdruck der Komplexität der „Sache“ – des Handelns Gottes – und der darin begründeten Unanschaulichkeit gesehen werden.

Alles, was bisher gesagt wurde, betrifft jedoch nicht die Rechtfertigungslehre, sondern die Weise, adäquat vom Rechtfertigungsgeschehen zu

54 Robert W. Jenson, *Rechtfertigung und Ekklesiologie*, a. a. O. (s. Anm. 37).

55 G. Sauter, Art. *Rechtfertigung V. Das 17. und 18. Jahrhundert*, in: TRE 28, 328–336, hier 330.

56 G. Sauter, Art. *Rechtfertigung IV. Das 16. Jahrhundert*, in: TRE 28, 315–328, hier 319.

reden. Die Lehre als solche versucht in keiner Weise, das Geschehen der Rechtfertigung auch nur annähernd beschreibend in Sprache zu fassen. Sie hat ihren Ort auf einer anderen kategorialen Ebene: Lehre sortiert Aussageintentionen, und so ist auch die Rechtfertigungslehre eine *Dialogregel*, ein „Eselsohr“. ⁵⁷

Ein *Eselsohr* erinnert an Wichtiges – hier an den „Ursprung des Kircheseins und der christlichen Existenz“ in „Gottes zuvorkommendem Handeln“. ⁵⁸ Ich verstehe Sauter so, dass er sagen will: Beide Traditionen der Rechtfertigungslehre in evangelischer und katholischer Kirche haben diese Funktion der Erinnerung, vielleicht gar: der mahnenden Vergegenwärtigung der Gewissheit des zuvorkommenden Handelns Gottes, und dass das so ist, ist gerade der Konsens der Gemeinsamen Erklärung. Weil man gegenseitig erkannt hat, dass heute auch die Unterschiede in der Lehrbildung noch diese Funktion erfüllen, darum konnte es zu einer Konsenserklärung im differenzierten Konsens kommen. In beiden Kirchen also hat der Bezug auf die Rechtfertigungslehre die Funktion, sich zurechtrücken zu lassen im Angesicht Gottes – und dann, in diesem perspektivischen Zurechtgerücktsein, notwendige konkrete, in der jeweiligen Situation erforderliche Wirklichkeitsdeutungen vorzunehmen.

Ein *Eselsohr*, so Sauters Metaphorik weiter, ist kein *Nadelöhr*, durch das alle hindurch müssten. Ein *Eselsohr* erinnert an wichtige Zusammenhänge, ohne diese zu definieren oder zu formulieren. Das hingegen geschieht, wenn die Rechtfertigungslehre als eine Theorie der Konstitution der Glaubenserfahrung verstanden würde, wie es im Protestantismus weithin üblich geworden sei. ⁵⁹ Sauters *Eselsohr*-Theorie ist also implizit eine Kritik vieler GER-Kritiker, die ihr eine mangelhafte Berücksichtigung eines *sola-fide*-Konzepts vorwerfen, mit dem Rechtfertigung als frei-

57 Vgl. zum Folgenden: Gerhard Sauter, Rechtfertigung – eine anvertraute Botschaft, a. a. O. (s. Anm.9) und ders., Die Rechtfertigungslehre als theologische Dialogregel. Lehrentwicklung als Problemgeschichte?, in: ÖR 48 (1999) Heft 3, 275–295.

58 G. Sauter, Rechtfertigung – eine anvertraute Botschaft, a. a. O. (s. Anm. 9), 38 und 40.

59 A. a. O., 41. Siehe dort weiter: „So wird die Rechtfertigungslehre zur Konstitutionstheorie der Glaubenserfahrung, statt zu sagen, dass der einzigartige Gegenstand der Theologie Gottes Handeln am Sünder, sein richtendes und rettendes Urteil, die Selbstmitteilung seiner Gerechtigkeit ist. Vielmehr wird die Frage leitend: Wie ist der Glaube aufgebaut? Dies ist eine Erblast des Protestantismus, die zur dramatischen Problemgeschichte der Rechtfertigungslehre mit ihren vielen Rissen und Abschleifungen gehört.“ Ausführlicher zur Problemgeschichte siehe ders., Rechtfertigungslehre als theologische Dialogregel, a. a. O. (siehe Anm. 57), sowie Art. Rechtfertigung, IV–VI, in: TRE, 28, 315–352.

lich durchaus spannungsvolles Geschehen von heilsgewisser Gottesbeziehung erfasst wird.⁶⁰

Rechtfertigungslehre als Nadelöhr hätte den Effekt, dass man geradezu alles, was in der christlichen Glaubensreflexion wichtig ist zu sagen, an ihr festmacht – genauso haben die katholischen Beobachter der LWB-Tagung in Iowa uns lutherische Teilnehmer/innen gehört. „Ich habe gelernt, dass für Lutheraner Rechtfertigung eigentlich einfach alles heißt“, sagte im Schlussvotum die kanadische katholische Theologie-Professorin Margaret O’Gara aus Toronto.⁶¹ In Sauters Sicht wird dabei die „Rechtfertigungslehre zum Instrument der Reduktion der gesamten Theologie auf eine Fundamentalaussage, auf ein ‚Materialprinzip‘ – und dies ist ein erster Schritt zur ‚Funktionalisierung‘ der Rechtfertigungslehre (...)“⁶² Das heißt also, dass die Rechtfertigungslehre nicht vom Rechtfertigungsgeschehen spricht – was eigentlich unser Thema zu sein scheint –, sondern allenfalls als eine Sonde fungiert, gegenwärtiges Rechtfertigungsgeschehen zu entdecken. Alles andere hält Sauter für eine Überdehnung der Rechtfertigungslehre. Nicht, dass man nicht über den Zusammenhang von Rechtfertigung und Heiligung, über Glaube und Werke, über Schrift und Tradition sprechen könne. Aber man entfaltet dann nicht inhaltliche Vorgaben über die Art und Weise des Heilshandelns Gottes aus der Rechtfertigungslehre, sondern man spricht dann über biographische und historische Aspekte der Glaubenserschließung, für die die Rechtfertigungslehre in ebenderselben spezifischen Weise als Eselsohr fungiert wie in anderen Gesprächszusammenhängen auch: als Eselsohr, das auf eine Grenzmarkierung hinweist, die aus

60 So Eilert Herms, *Das fundamentum fidei. Luthers Sicht*, in: Wilfried Härle / Peter Neuner (Hg.), *Im Licht der Gnade Gottes. Zur Gegenwartsbedeutung der Rechtfertigungsbotschaft. Gemeinsames Symposium des Evangelisch- und Katholisch-Theologischen Fakultätentages Lutherstadt Wittenberg, Oktober 2002*, Münster 2004, 115–133; Christoph Schwöbel, *Die Wirklichkeit im Horizont der Rechtfertigungsbotschaft*, a. a. O., 135–152; vorsichtige Relativierung finden beide Beiträge bei Otto Hermann Pesch, *Rechtfertigung ohne „Rechtfertigung“*. Zur Frage nach der Vermittlung der Rechtfertigungslehre – (nicht nur) aus katholischer Sicht, a. a. O., 153–174; hier 154. Vgl. auch Joachim Ringleben, *Der Begriff des Glaubens in der „Gemeinsamen Erklärung der Rechtfertigungslehre“*, in: *ZThK* 95 (1998), Heft 2, 232–249.

61 Vgl. in publizierter Form: Margaret O’Gara, *Reinterpretation and Reception*, in: Karen L. Bloomquist / Wolfgang Greive (edd.), *The Doctrine of Justification: Its Reception and Meaning Today*. LWB Studies 2003, Genf 2003, 219–224, hier 221: “I came to understand a bit more how justification represents, for Lutherans, ‘the gospel message in shorthand’.”

62 Sauter, *Rechtfertigungslehre – eine anvertraute Botschaft*, a. a. O. (siehe Anm. 9), 42.

der Rechtfertigungsbotschaft das Feld theologischen Redens in der Kirche überhaupt markiert, als Raum des stets zuvorkommenden rettenden und richtenden Handelns Gottes. Gerade wegen ihrer generellen Steuerungsfunktion könne sie überhaupt nur eine so herausgehobene Stellung in der Pluralität der theologischen Lehren haben. Die Diskussion der GER um die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre lässt sich so als eine Diskussion um ihre hermeneutische Funktion verstehen.

Für unser Interesse, die GER auch als Anstoß zu rezipieren, über die Bedeutung der Rechtfertigungsbotschaft in der heutigen Lebenswelt nachzudenken, lässt sich aus Sauters Überlegungen die Aufforderung nehmen, ausdrücklicher, als es in der GER und ihrer Diskussion geschieht, zwischen *Rechtfertigungsbotschaft*, *Rechtfertigungsgeschehen* und *Rechtfertigungslehre* zu unterscheiden. Vieles, was in den Differenzen unterschieden wird, betrifft unterschiedliche Konzepte vom Rechtfertigungsgeschehen und muss als solches in die apophatische Klammer der Unanschaulichkeit der Rechtfertigung als Fülle des Gottes-Handelns gestellt werden. Es wäre nicht ausreichend, dies erkenntnistheoretisch zu begründen – etwa damit, dass wir Gott nicht über die Schulter schauen können. Vielmehr geht es im Reden vom Handeln Gottes um die Komplexität seiner Gegenwart und Zukunft, die wiederum im Evangelium in der Pluralität seiner Perspektiven aufleuchtet und nicht einfach unbekannt ist. In der Geschichte christlicher Glaubensreflexion wird sie mit Trinitätslehre, christologischem Credo, Eschatologie und Ekklesiologie zu präzisieren versucht, ohne damit freilich die Unanschaulichkeit beseitigen zu können und zu wollen. Hier sind auch alle Versuche zu verorten, die lebensweltliche Bedeutung der Rechtfertigung zu beschreiben. Die kritisch-hermeneutische Funktion der *Rechtfertigungslehre* schaut auch diesen Versuchen über die Schulter und erinnert immer wieder an die Ursprünglichkeit des Handelns Gottes.

Das bedeutet vor allem: Aus der Sicht von Rechtfertigungslehre als Dialogregel folgt nicht zwingend, dass nicht nach dem Rechtfertigungsgeschehen im eigenen Leben gesucht werden dürfe. Vielmehr, so denke ich, ist es gerade unsere Aufgabe als Theologen, Theologinnen und Seelsorger und Seelsorgerinnen, im christlichen Zeugnis eben diese biographischen Bezüge zur Heilsgeschichte herzustellen. Nicht zuletzt hat das in jeder sonntäglichen Predigt zu geschehen und geschieht auch dort, aber auch im sakramentalen, diakonischen, seelsorgerlichen und *last but not least* im sozialpolitischen Leben aller christlichen Kirchen. Aber Sauters Überlegungen helfen uns, die Strukturen der Lehre von der Rechtfertigung, etwa ihre duale Gestalt von Gottes- und Menschenwerk, von Vorher und Nachher von Rechtfertigung und Heiligung, nicht schon als eine empirisch relevante Beschreibung des Rechtfertigungsgeschehens zu sehen. Vielmehr

sind sie als *Ausdrucksgestalten* der Grundrichtung zu verstehen, für die die Rechtfertigungslehre „Eselsohr“ sein will. Lutherische Gläubige können anbieten, diese Duale – so sie ihnen denn überhaupt noch zur Verfügung stehen! – als Instrumente prophetischer Klärung nutzen.

5. Zum Abschluss: Überlegungen zur Relevanz der Rechtfertigungslehre in der heutigen Lebenswelt

Ich erinnere noch einmal an die eingangs geschilderte Szene des Interviews über die GER. Deutlich wurde dabei, dass der historische Kontext der reformatorischen Frage nach der Schuld des Menschen vor Gott auch nicht auf einen Anflug von Verständnis stieß. Von Gott zu reden als einem Ankläger, dem gegenüber sich Menschen zu recht schuldig zu fühlen haben – das ist auch für unsere Studierenden überhaupt kein Zugang zur Gottesthematik. Man sollte ihnen aber nicht unterstellen, dass sie sich in ihrem Leben grundsätzlich „ohne Schuld“ fühlten. Aber sie fürchten nicht, dass sie dafür als Individuen mit Gottes aufrechnendem Zorn zu rechnen hätten. Nur ein kleinlicher Gott würde selbst für schuldhafte Tatsache rigoros strafen – wenn man will, ist dies ein angstfreies Gottesbild und durchaus auch ein Effekt der Rechtfertigungslehre. Als dessen Bestätigung wird sie denn auch jetzt in der Diskussion der GER wahrgenommen. In der lutherischen Theologie wird auch dafür plädiert, die „Strafrechtsmetaphorik“ der Rechtfertigungslehre durch eine relationale Ontologie zu ersetzen, in der dem Menschen aufgetragen ist, seine Verantwortung innerhalb eines von Gott vorgegebenen Beziehungsgeflechtes wahrzunehmen.⁶³ Man kann die konfessionellen Differenzen, die in der GER zum Ausdruck kommen, auch als ein Ringen um ein adäquates Konzept der hier gemeinten Verantwortlichkeit verstehen.

Problematisch scheint mir, dass sie hier weitgehend im Modell einer individuellen Gott-Mensch-Beziehung zur Sprache kommt, in Ausblendung des gesamten Beziehungsfeldes von Schöpfer und Schöpfung. Gott tritt nicht nur als Ankläger, sondern auch als durch Liebesentzug Alleingeschädigter vor Augen, da ihm „geforderte“, ungeteilte Liebe verweigert wird (GER 29). Dieses Bild allein stellt schon eine Trivialisierung christlicher Gottesrede dar, und die Rechtfertigungsbotschaft verkürzt sich in seinem Rahmen zur beschwichtigenden, letztlich entleerenden Rede vom

⁶³ Vgl. Wilfried Härle, Zur Gegenwartsbedeutung der „Rechtfertigungs“-Lehre, a. a. O. (s. Anm. 39); eine ähnliche Stoßrichtung verfolgt in reformierter Tradition Jürgen Moltmann, wenn er der GER vorwirft, im Kontext der Bußtheologie des 16. Jahrhunderts zu verbleiben; J. M., Die Rechtfertigung Gottes, in: Rudolph Weth (Hg.), Das Kreuz Jesu, Neukirchen 2001, 120–141.

„lieben Gott“. Gegen seine Intention steht das lutherische *ceterum censeo* des „mere passive“ in der Gefahr, diese Trivialisierung noch zu verstärken. Somit gilt, sich nicht schon mit dem Verständnis von Rechtfertigungslehre als Bestätigung eines angstfreien Gottesbekenntnisses zufriedenzugeben – so sehr es auch zunächst zu begrüßen sein mag. Die eigentliche Chance der Rechtfertigungslehre erweist sich, wenn plausibel wird, dass die Botschaft von der Rechtfertigung Konsequenzen für das Verständnis des Selbst- und Gottesverhältnisses hat, das nicht in einer rein individualistischen Gottesbeziehung aufgeht. Weitet man die Perspektive aus auf die Beziehung zu Gott in seiner ganzen Geschichte mit den Menschen, „die jede individuelle Lebenszeit weit übergreift“ (Sauter),⁶⁴ so wird die Funktion der Kirche, über die noch geredet werden muss, deutlich als eine Korrektur eines auf die persönlich-individuelle Gott-Mensch-Beziehung gestützten Gottes. So können auch die unglücklichen „mehreren Kriterien“ der katholischen Perspektive in GER 18 als Spezifizierung rechtfertigungstheologischer Leitmetaphern wie der forensischen des „coram deo“ und des „extra nos“ ebenso wie der ins Effektiveweisenden Teilhabemetaphorik „in Christus“ bzw. „Christus in mir“ verstanden werden – als christologische, trinitätstheologische, ekklesiologische und eschatologische Klärung dessen, welche Wirklichkeit mit „G-o-t“ gemeint ist.

Ein Reden von Gott, das nicht in der Verengung einer individualistisch-persönlichen Gottesbeziehung stehen bleibt, wäre auch besser geeignet, die Rechtfertigungsbotschaft als rettendes und richtendes Handeln Gottes in der Situation der Verstrickung zu hören.⁶⁵ Mit Verstrickungssituation meine ich etwa die einer übergroßen allgemeinen sozialen Not nach einer Natur-Katastrophe, die Situation von Nachgeborenen nach Zeiten großer historischer Schuld, die von Familiengliedern im Geflecht familiärer Verletzungserfahrung oder schlicht die Existenz in der globalisierten Welt – also Schuld-produzierende Verstrickungssituationen, die man nicht selbst herbeigeführt hat, deren Bewältigung auch nicht vom Individuum allein abhängig ist und die in der Regel stark tragische Ele-

64 G. Sauter, Rechtfertigung – eine anvertraute Botschaft, a. a. O. (s. Anm. 9), 47.

65 Hier ist auch auf die Bemühungen während der ökumenisch besetzten Tagung des Lutherischen Weltbundes 2002 in Iowa hinzuweisen, die Rechtfertigungslehre im (westlich-abendländisch erfahrbaren) Kontext des Scheiterns von Beziehungen zu verstehen sowie sie nicht nur unter individualethischer Perspektive, sondern auch verbunden mit sozialetischen Aspekten zu hören; vgl. dazu Karen L. Bloomquist/Wolfgang Greive (edd.) a. a. O. (siehe Anm. 61), hier 55–63; Dorothea Sattler (kath.), *The Anthropological Turn in Theology: Implications for Evil, Sin and Salvation*, sowie 171–186; Michael Haspel, *Justification and Justice*.

mente aufweisen.⁶⁶ Schuld aufgrund von individuell, kausal verursachter Tat spielt hier mindestens nicht mehr als einziger lebensweltlicher Kontext eine Rolle. Sünde, so vor allem die protestantische Sicht, ist mehr als Tatsünde und persönliche Schuld.⁶⁷ Erfahrung „coram deo“ ist ebenfalls mehr als persönliche Erfahrung. Sie schließt Ermöglichung und Bereitschaft zur stellvertretenden Erfahrung mit anderen ein.⁶⁸

Ist aber damit die Rechtfertigungstheologische Leitmetapher des „coram deo“, des sich Verantwortens vor Gott, hinfällig geworden? Man kann den Konsens der GER als eine verneinende Antwort auf diese Frage erfassen. In der differenzierenden Entfaltung verfolgen protestantische anthropologische Skepsis und „extra-nos“-Betonung wie katholisches Dringen auf wirkliche Erneuerung weiterhin diese Richtung. Die GER spricht damit durchaus gegen eine Vergleichsgültigkeit des ernsthaften Sich-Verantwortens von Christen und Christinnen, wie sie sich in einem flachen, wenn ungefüllt bleibenden Verständnis von Rechtfertigung als unbedingtes Angenommensein zum Ausdruck bringt.

Soll dies in der Katechese für die heutige Lebenswelt erschlossen werden, so wird ein weiter differenzierendes Reden unerlässlich sein. Lebensbedrohliche Beziehungslosigkeit kann schuldhaft die von Tätern sein, aber auch die von Opfern. Genauer gesagt: Zur Situation des Verstricktseins gehört es, dass derselbe Mensch beides werden kann. Gerade angesichts der Erfahrungen immer ungezügelterer Gewaltanwendung gegenüber Wehrlosen erscheint es notwendig, diese Differenz der Perspektiven ernstzunehmen und damit doch darüber nachzudenken, wie der generalisierende lutherische Sündenbegriff der Gefahr entzogen werden kann, zu einer lebensfernen Abstraktion zu werden. Das Bekenntnis zum „gnädigen Gott“ betrifft Täter und Opfer von Lebensbedrohung sicher in je unterschiedlicher Weise, und die Relevanz der Rechtfertigung wird sich in dem Maße zeigen, in dem diese Differenz theologisch aufgenommen werden

66 Von dieser Einsicht herkommend wird – vornehmlich in nicht-lutherischer Sicht – der Gegenwarts-kontext des Hörens der Rechtfertigungsbotschaft auch in der Theodizee-Problematik verortet; vgl. Otto Hermann Pesch, *Justification and the Question of God*, in: Bloomquist / Greive (edd.) a. a. O. (siehe Anm. 61), 107–116; ders., *Rechtfertigung ohne „Rechtfertigung“*, a. a. O. (siehe Anm. 60); Heinz Rügger, *Ökumenische Erwägungen im Zusammenhang der „Gemeinsamen Erklärung der Rechtfertigungslehre“*, in: epd-Dokumentation 23/98, 31–40 (ursprünglich *Una Sancta* 1998, Heft 1).

67 So auch W. Härle, *Zur Gegenwartsbedeutung*, a. a. O. (s. Anm. 39), 123f.

68 Diesen Tenor kann man auch in Luthers Gedanken zur allein an den Bedürfnissen des Nächsten orientierten Ethik in der *Freiheitsschrift* entdecken; vgl. *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, Abschnitte 26–29.

kann. Eine Festlegung auf eine *empirisch erfahrbare* Abfolge von Rechtfertigung und Heiligung scheint mir dafür nicht der rechte Weg zu sein.

Aber wir haben nicht nur die Erfahrung von drastischer Gewalt und der deutlichen Unterscheidung von Täter- und Opferaspekt, sondern geradezu im Gegensatz dazu den Kontext unserer westdeutschen Erlebnisgesellschaft mit ihren aggressionslosen, freundlichen und unverbindlichen Mitgliedern. Hier gilt es, deutlich zu machen, dass die Relevanz der Rechtfertigung im persönlichen Leben nicht allein dort zu suchen ist, wo sich Menschen subjektiv selbst als Täter oder Opfer empfinden. Vielmehr wird die Kategorie der stellvertretenden Erfahrung jetzt in neuer Weise relevant, wenn wir nach Hilfestellungen suchen, um die Verhaftung im unmittelbar persönlichen Erleben aufzubrechen. Bärbel Wartenberg-Potter spricht von der „Unterlassungssünde“, einem „Verhalten, sich dem Leiden der Anderen zu entziehen“. ⁶⁹ Sünde wäre in dieser Terminologie die Verweigerung von aktiver stellvertretender Erfahrung – Konsequenz der Rechtfertigungsbotschaft wäre entsprechend Ermutigung zur Einübung in sie, Ermutigung zur Sensibilisierung in die stellvertretende Erfahrung. In diesem Sinne könnte durchaus der Vorschlag der katholischen Tradition aufgenommen werden, Rechtfertigung als einen lebensgeschichtlichen Prozess des Hineinwachsens in die Gottesbeziehung zu verstehen. Die Kategorie der stellvertretenden Erfahrung hilft hier auch zu verhindern, dass wir Rechtfertigung „allein aus Glauben“ als ein Geschehen denken müssen, in dem es um gottverdankte Lebensermöglichung lediglich für Gläubige ginge. Je weniger selbstverständlich christliche Glaubensperspektiven in der Gesellschaft werden, desto wichtiger wird die Kategorie der stellvertretenden Erfahrung, um die Rechtfertigungsbotschaft in ihrer Relevanz für die Gegenwart wahrzunehmen.

Stellvertretende Erfahrung ist bereits eine Konsequenz des Aufbrechens einer individualistischen Gottesbeziehung. Kommt mit Gott der Gott zur Sprache, der eine Geschichte mit den Menschen hat und wahrht, so wird er selbst als Quelle der Möglichkeit von stellvertretender Erfahrung erkennbar und als der, der diese in seiner Beziehung zu den Menschen zu deren Heil, und das heißt auch zur Ermutigung ihrer Lebensgestaltung, einsetzt. ⁷⁰ Das bedeutet, dass Gott auf der Gott-Mensch-Ebene wohl als Ankläger, jedoch deutlich nicht als primär selbst Geschädigter auftritt, sondern beides stellvertretend: stellvertretend anklagend für diejenigen,

69 Bärbel Wartenberg-Potter, *Der Gerechtigkeit Gottes begegnen*, a. a. O. (s. Anm. 13), 367.

70 Der protestantische Begriff von „Ursünde“ als trennende „Verselbständigung“ von Gott erscheint hier als Trennung aus der von Gott ermöglichten stellvertretenden Erfahrung.

die Verletzung erfahren, Ungerechtigkeit und Beziehungslosigkeit leiden ebenso wie stellvertretend die Geschädigten mitberücksichtigend gegenüber denjenigen, die konkret schuldig geworden sind. Hier wäre auch die katholische Tendenz aufzunehmen, die Vorstellung eines „Gerichts nach den Werken“ nicht ganz fallen zu lassen, sondern als Gottes Aufdecken von Ungerechtem, das nicht in das ewige Leben eingehen soll, zu verstehen.⁷¹ Deutlicher wäre in einem weniger auf Bipolarität eingeeengten Konzept von Gott-Mensch-Verhältnis, dass dieses Aufdecken um der Anerkennung der Opfer willen geschieht, nicht aus Aufrechnung der Untaten der Täter. So kann Rechtfertigungsgeschehen als befreiende Entzerrung durchaus als eine Erneuerung des Menschen verstanden werden, in der diese Perspektive in befreiender Weise zum Habitus der eigenen Lebensorientierung wird. Ohne irgendeinen gottesdienstlichen Rahmen wird dies freilich kaum denkbar sein.

Rechtfertigungsgeschehen ist so verstanden ein Geschehen, in dem Gott die Menschen hineinzieht in seine entzerrende Gemeinschaft mit den Menschen, aus der heraus konkretes Versöhnungshandeln wachsen kann. Für die einen, die Opfer, ist er Ermutiger, für die anderen, die Schuldigen, ist er ein Richter, der immer auch stellvertretend für die Opfer spricht, indem er ihr Opferdasein vor Augen hält, aber auch stellvertretend für die Täter eintritt, auch indem er die für den Versöhnungsprozess notwendige Buße/Sühne ermöglicht, trägt, leistet. In diesem Sinne ins Recht setzend kann man Gott als Stellvertreter und Ermöglicher eigener stellvertretender „Nachfolge“ sehen – ein Aspekt, der sich m.E. sowohl mit dem Verständnis der „kommunialen Dimension der Verdienstlehre“ in der katholischen Theologie als auch mit dem „extra nos“ eines steil imputativen Rechtfertigungsverständnisses verbinden lässt.⁷² Auf die Duale von Vorher und Nachher, von aktiv und passiv oder Bedingung und Konsequenz sollte man sich nicht festlegen als Beschreibung für dieses Versöhnungsgeschehen. Sie müssen freilich hörbar bleiben als kritische Korrektive gegenüber der Gefahr vor allem eines ideologisierten protestantischen Hyper-Aktivismus und als verkündigende Zusagungen (Luther) der Verheißung, aus der wir leben.

71 Vgl. dazu den römisch-katholischen Kommentar von François Reckinger, *Unterschriftsreif?*, in: *Der Fels* 9 (1999), 252–256, sowie W. Schöpsdau, *Rechtfertigungslehre*, a. a. O. (s. Anm. 1), 92.

72 Vgl. Dorothea Sattler, *Art. Verdienst VII. Ökumenisch*, in: *RGG*⁴, Bd. 8, 953, und Notger Slenczka, *Entzweiung und Versöhnung. Das Phänomen des Gewissens und der Erlösung in Shakespeares ‚King Richard III‘ als Hintergrund eines Verständnisses der „imputativen Rechtfertigung“ bei Luther*, in: *KuD* 50 (2004), Heft 4, 289–319, hier 314–318.