

Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ –
einem Christenmenschen heute erklärt
Theodor Dieter

Am 31. Oktober 1999 haben in Augsburg Vertreter der Römisch-katholischen Kirche und des Lutherischen Weltbunds feierlich die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre unterzeichnet.¹ Mit ihr stellen die beiden Seiten verbindlich fest: „Das in dieser Erklärung dargelegte Verständnis der Rechtfertigungslehre zeigt, dass zwischen Lutheranern und Katholiken ein Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre besteht“ (Nr. 40). Dieser Konsens lässt Unterschiede durchaus zu und unterscheidet zwischen dem, worin Einigkeit bestehen muss, und dem, worin es Unterschiede geben kann. Es geht also um einen differenzierenden Konsens. Er besagt umgekehrt, dass die Verurteilungen, die in den lutherischen Bekenntnisschriften und im Konzil von Trient gegenüber der jeweils anderen Lehre ausgesprochen worden sind, nicht die in der Gemeinsamen Erklärung dargelegte Lehre der lutherischen wie der römisch-katholischen Kirche treffen. Papst Johannes Paul II. hat die Gemeinsame Erklärung „einen Meilenstein auf dem nicht einfachen Weg zur Wiederherstellung der vollen Einheit unter den Christen“² genannt. Im Jahr 2000 hat Joseph Ratzinger, damals Kardinal und Präfekt der Glaubenskongregation, einen Vortrag gehalten mit dem Thema: „Wie weit trägt der Konsens über die Rechtfertigungslehre?“³ Darin kommt er zu dem skeptischen Urteil: „Das Problem des Augsburger Konsenses besteht in der Tat darin, dass kaum jemand weiß, worum es sich da handelt. Das Einzige, was wirklich in der Breite interessiert, ist die Frage der Kommuniongemeinschaft: Hier wird Trennung konkret erfahren [...] Was bedeutet es schon angesichts der tatsächlichen Fragen des Menschen von heute, wenn ihm mitgeteilt wird, nun gelte gemeinsam, dass wir durch Glauben allein gerettet werden? Welchen Glauben? Wer hat ihn eigentlich? Und welche Rettung wird uns da versprochen? Jedenfalls nichts, worunter wir uns konkret etwas vorstellen können oder was uns ins Herz treffen würde.“⁴ Dieser Zwischenruf lässt aufhorchen! Man wird dieser schonungslosen und sicher holzschnittartigen Diagnose, die nach Josef Ratzinger sowohl für evangelische wie für katholische Christen gilt, nicht einfach widersprechen können. Ratzinger belegt seine Auffassung unter anderem durch den Hinweis auf Versuche, die Aktualität der Rechtfertigungslehre dadurch darzulegen, dass man als ihre Pointe die Vorordnung der Person vor ihren Werken nennt, dass man betont, diese Lehre richte sich gegen alle Anstrengungen, die Würde des Menschen selbst zu schaffen. Ratzinger stimmt

¹ Lutherischer Weltbund/Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Gemeinsame offizielle Feststellung. Anhang (Annex) zur Gemeinsamen offiziellen Feststellung, Frankfurt/M. 1999. Im Folgenden abgekürzt als „GE“.

² Zit. nach epd-Dokumentation 52/99, 21.

³ J. Ratzinger, Wie weit trägt der Konsens über die Rechtfertigungslehre?, in: *Communio* 29 (2000), 424-437.

⁴ J. Ratzinger, a.a.O., 424f.

dieser Vorordnung der Person vor ihren Werken selbstverständlich zu, betont aber sehr überzeugend, dass dies mit Rechtfertigungslehre nichts zu tun hat, „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 auszeichnet. In diesem Punkt der Anerkennung der gemeinsamen Würde des Menschen kann es überhaupt keine Differenz zwischen den Konfessionen geben, und auch mit Nichtchristen ist darüber weithin Übereinstimmung zu erzielen.“⁵ Man denke nur an den ersten Artikel des Grundgesetzes! Ein solcher Versuch der Aktualisierung der Rechtfertigungslehre „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.“⁶ Nichts dokumentiert die Rechtfertigungsvergessenheit deutlicher als jene Versuche der Aktualisierung, die man in vielfacher Weise hören konnte und hören kann. Im Folgenden soll ein anderer Versuch gemacht werden, einen Zugang zur Sache der Rechtfertigungslehre aufzuzeigen und in die Gemeinsame Erklärung einzuführen. In einem ersten Teil soll das Phänomen der Verantwortung – genauer: der Verantwortung vor Gott – als der Horizont, in dem Luther die Fragen der Rechtfertigungslehre durchdacht hat, dargelegt werden. In einem zweiten Teil sollen in der Orientierung an den Begriffen der Gottesgemeinschaft und der Gottesliebe Auffassungen der mittelalterlichen Universitätstheologie sehr knapp skizziert und die davon abweichende Position Luthers dargestellt werden. In einem dritten Teil soll es dann um die traditionellen Konflikte, die in der Rechtfertigungslehre zwischen katholischer und lutherischer Theologie bestanden, gehen, und es sollen die Lösungen vorgestellt werden, die die Gemeinsame Erklärung anbietet.

I. Verantwortung vor Gott

Wenn Menschen über Gott nachdenken, können sie das auf sehr verschiedene Weise tun: gleichgültig etwa, weil sie mit diesem Gedanken „nichts anfangen können“, oder voll Sehnsucht, weil sie in Gott etwas suchen wie Fülle, Halt und Orientierung, oder wütend und zornig, weil sie ihn wegen eines schlimmen Schicksals anklagen. Wie auch immer Menschen sich zu Gott verhalten mögen, es wird deutlich, dass sie nicht in einer selbstverständlichen Gemeinschaft mit ihm leben, sondern in einer vielfach gestörten Beziehung oder geradezu in Beziehungslosigkeit. Wenn angesichts dieser Lage überhaupt eine Beziehung zu Gott,

⁵ J. Ratzinger, a.a.O., 426

⁶ J. Ratzinger, a.a.O., 426.

Gemeinschaft mit Gott zustande kommen soll, wie könnte das geschehen? Vom Menschen aus, von Gott aus?

Christen sprechen vom Kommen dieser Gemeinschaft zu den Menschen, wie dies Jesus von Nazareth getan hat: „Das Reich Gottes ist herbeigekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium!“ (Markus 1,14) Dieses Kommen der Gottesgemeinschaft konfrontiert Menschen mit ihrem Mangel an Gemeinschaft, ja mit ihrem Widerspruch gegen sie. Sie lässt Menschen diesen Mangel überhaupt erst als Mangel und diesen Widerspruch als solchen wahrnehmen, freilich nicht, um sie darauf zu fixieren, sondern um Mangel und Widerspruch zu überwinden. Ohne eine solche Konfrontation mit dem menschlichen Mangel und Widerspruch würde eine frohe göttliche Botschaft allerdings nur zu Verharmlosung oder Verklärung menschlicher Verkehrung führen, nicht jedoch zu ihrer Überwindung. Wenn Menschen Erfahrungen mit Gott machen, sind diese nicht nur beglückend, sondern oft auch erschreckend, weil Menschen darin sich selbst begegnen – auf eine ungewohnte und sie schockierende Weise.

Im Gegenüber zu Gott erscheint das Leben als ganzes in einer anderen Perspektive: Der Mensch sieht sich herausgefordert, Gott Antwort zu geben, sich zu verantworten. „Wir werden alle vor den Richterstuhl Gottes gestellt werden ... So wird nun jeder von uns für sich selbst Gott Rechenschaft geben.“ (Römer 14, 10.12; vgl. 2 Korinther 5, 10) Aus dieser Konstellation des Gegenübers zu Gott ist der Begriff der Verantwortung überhaupt erst entwickelt worden. Verantwortung hat die doppelte Dimension der Verantwortung *für* etwas und *vor* jemandem. Das oder derjenige, vor dem sich ein Mensch verantworten muss, kann unterschiedlich sein: Gott, andere Menschen oder der Mensch selbst (Gewissen). Der Apostel Paulus hat in einem harten Konflikt mit Menschen in Korinth gesagt: „Mir macht es ... nichts aus, wenn ihr oder ein menschliches Gericht mich zur Verantwortung zieht; ich urteile auch nicht über mich selbst. Ich bin mir zwar keiner Schuld bewusst, doch bin ich dadurch noch nicht gerechtfertigt; der Herr ist's aber, der mich richtet. Richtet also nicht vor der Zeit; wartet, bis der Herr kommt, der das im Dunkeln Verborgene ans Licht bringen und die Absichten der Herzen offenbar machen wird.“ (1 Korinther 4,3-5) In der Verantwortung vor Gott zu stehen, führt zu einer großen Freiheit gegenüber den Urteilen anderer Menschen und ihren Verurteilungen, ebenso zu einer Freiheit vom eigenen Urteil über sich selbst. Paulus macht deutlich, dass angesichts des Urteils Gottes klar wird, dass kein Mensch sich selbst ganz durchschauen kann; deshalb kann ein menschliches Urteil niemals ein letztes Urteil sein, auch nicht das Urteil über sich selbst. Mit der Auffassung, dass ein Mensch sich selbst nicht gänzlich durchschauen kann, hat Paulus eine Einsicht Sigmund Freuds vorweggenommen. Diese Erkenntnis des Apostels war bestimmend für Theologie und Frömmigkeit im

Mittelalter und in der Reformationszeit. „Ich bin mir keiner Schuld bewusst, doch bin ich dadurch noch nicht gerechtfertigt.“

Die Verantwortung vor Gott macht den Menschen und sein Leben in einer Weise zu einem Ganzen, wie dies der Mensch von sich aus niemals vermöchte. Zum Begriff dieser Verantwortung gehört, dass das Offenbare *und* das Verborgene, das Bewusste *und* das Unbewusste, das sich manchmal in Träumen meldet oder indirekt in Fehlhandlungen und Neurosen manifestiert, ans Licht kommen. Beides gehört zur Ganzheit des Lebens. Auch die Lebenszeit als ganze wird im Ruf Gottes zur Verantwortung umfasst – was uns Menschen ja niemals möglich ist. Solange wir leben, ist die zukünftige Lebenszeit uns verborgen, während die Vergangenheit nur partiell in der Erinnerung gegenwärtig ist. Die Erinnerung ist wählerisch; sie erinnert nicht alles Vergangene und nicht selten verklärt und beschönigt sie es; manchmal hält sie Menschen auch allein in ihren negativen Erfahrungen fest. Der bloße Gedanke einer solchen Verantwortung vor Gott für uns und unser ganzes Leben ist *an sich selbst* etwas Erschreckendes. Sicher, die Kirchen haben in ihrer Geschichte diesen Gedanken oft und schamlos missbraucht, um Menschen Angst vor dem Tod und dem Gericht Gottes zu machen. Das hat man nun wenigstens zwei Jahrhunderte lang wortreich beklagt – zu Recht. Aber es ist Zeit, sich wieder an etwas ganz Schlichtes zu erinnern: Das Phänomen der Verantwortung ist als solches immer auch mit Schrecken verbunden. Der Schüler oder die Schülerin, die in der Abschlussprüfung Rechenschaft ablegen müssen über das, was sie viele Jahre lang in der Schule gelernt haben oder eben auch nicht; der Student oder die Studentin, die ins Examen gehen und nun zeigen müssen, ob die Arbeit vieler Jahre dazu reicht, sich für bestimmte Berufe zu qualifizieren; der Arbeitnehmer oder die Arbeitnehmerin, die zu einem Beurteilungsgespräch gebeten werden, in dem es darum geht, ob sie mit ihrer Tätigkeit den Erwartungen des Betriebes entsprechen können; der Politiker oder die Politikerin, die sich zur Wahl stellen und nun sehen müssen, ob die Wähler ihre bisherige Arbeit oder ihre politischen Vorstellungen als gut genug ansehen, um ihnen ein Amt anzuvertrauen – sie alle fürchten sich vor dieser Situation der Verantwortung, was nur allzu verständlich ist. Und da sollten wir uns, wenn es um die Verantwortung unseres ganzen Lebens vor Gott geht, nicht auch fürchten? Wenn die Wahrheit über unser Leben ans Licht kommt, wenn Lebenslügen und Selbsttäuschungen ent-täuscht werden – was wird die Wirklichkeit unseres Lebens sein, die sich dann enthüllt? Und welches werden die Maßstäbe sein, nach denen wir beurteilt werden? Christliche Theologie spricht von dieser Verantwortung und auch von ihrem Schrecken *nicht*, um Menschen in Angst zu versetzen, sondern um ihre Angst vor dieser Verantwortung, die nur allzu natürlich ist, zu überwinden. Aber diese Angst kann nur überwunden werden, wenn

sie zuerst zugelassen, wenn sie angenommen wird. Es hilft nicht, diese Angst kleinzureden; sie soll zugegeben und dann im Namen Gottes überwunden werden. Denn wenn die Angst in der Konfrontation mit Gott entsteht, kann nur Gott und niemand sonst sie auch überwinden. Die Menschen im Mittelalter und in der Reformationszeit waren sich dieser Verantwortung sehr deutlich bewusst. Wer in Strasbourg durch die rechte Tür der Westfassade ins Münster eintrat, sah im Tympanon die Szene des Jüngsten Gerichts mit Christus als dem Weltenrichter und darunter die törichten und klugen Jungfrauen als Verkörperung der beiden entgegengesetzten Möglichkeiten, sich auf jene Verantwortung des ganzen Lebens vorzubereiten. Etwas plakativ könnte man sagen: So wie sich heute Menschen während der Zeit ihrer Berufsarbeit Gedanken über ihren Ruhestand machen und dafür Vorsorge treffen, so taten das in jenen Zeiten die Menschen mit Blick auf ein Leben nach dem Tod, von dem sie annahmen, dass es nicht 20 oder 30 Jahre, sondern eine Ewigkeit dauern würde. Die Frage, wie man leben müsse, um im ewigen Leben bestehen zu können, ist eine außerordentlich vernünftige Frage, solange man nicht definitiv ausschließen kann, dass es so etwas wie ein Leben nach dem Tod gibt. Dies sollten wir uns vor Augen führen, wenn wir die Probleme, mit denen Martin Luther gerungen hat, recht verstehen wollen. Die vorgetragenen Überlegungen mögen aber auch deutlich machen, dass wir in keiner grundsätzlich anderen Lage sind als die Menschen damals, auch wenn jene Verantwortung im Bewusstsein der meisten Zeitgenossen heute kaum eine Rolle spielt.

II. Gottesgemeinschaft und Gottesliebe

Wie man leben soll, um sein Leben vor Gott verantworten zu können, darauf geben die Gebote Gottes eine Antwort. Sie sagen etwas darüber aus, wie des Menschen Verhältnis zu Gott und zu anderen Menschen beschaffen sein soll. Als Jesus, so berichtet Matthäus, nach dem größten Gebot gefragt wurde, antwortete er: „Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit deinem ganzen Denkvermögen“ (Matthäus 22, 37). Die Erfüllung der Gebote ist eine Konkretisierung der Liebe zu Gott und kann recht nur in dieser Liebe geschehen. Doch nun ergibt sich die Frage: Wenn das so ist und der Mensch sich von Hause aus keineswegs in der Gemeinschaft mit Gott befindet, wie soll er dann Gott mit seinem ganzen Menschsein lieben – dies ist ja das größte Gebot – und in dieser Liebe die anderen Gebote erfüllen können? Wie kommt es zu dieser Liebe?⁷ Hier gehen die Antworten im Mittelalter auseinander: Die einen sagen, dass dem Menschen, der sich außerhalb der

⁷ Vgl. zum Folgenden Th. Dieter, *Der junge Luther und Aristoteles*, Berlin/New York 2001, 183-193.193-213.

Gemeinschaft mit Gott befindet, diese Liebe nur durch die Zuwendung Gottes, seine Gnade, zuteil wird; andere sagen, dass der Mensch auf Grund seiner ihm innewohnenden und unverlierbaren Freiheit Gott über alles lieben kann, ist Gott doch das höchste Gut. Freilich, diese zweite Gruppe von Theologen betont auch, dass Gott einen solchen Akt der Liebe zu ihm nur anerkennt, weil er sich dazu verpflichtet hat. Gott ist so unendlich anders als der Mensch und so völlig frei, dass der Mensch nicht erwarten kann, Gott durch etwas Geschaffenes dazu zu bewegen, sich ihm zuzuwenden und ihn, den Menschen, in seine Gemeinschaft aufzunehmen. Aber weil sich Gott von Ewigkeit selbst dazu bestimmt hat, diejenigen Taten des Menschen, in denen dieser seine höchsten Möglichkeiten verwirklicht, anzuerkennen, kann der Mensch erwarten, dass Gott ihm seine Gemeinschaft schenkt, wenn er, der Mensch, tut, was in seinen Kräften steht.

Wirksam erreicht die Liebe Gottes einen Menschen, der nicht in der Gemeinschaft mit Gott lebt, zum ersten Mal in der Taufe. Weil es die Liebe *Gottes* ist, die im Menschen ankommt, ist sie schöpferisch und verwandelt den Menschen. Sie gibt ihm die Befähigung zur Gottesgemeinschaft, indem sie ihm Glaube, Hoffnung und Liebe schenkt. Diese geschenkte Liebe zu Gott macht einen Menschen bereit, alles, was er tut, zuletzt um Gottes willen zu tun. Wenn nun ein Mensch etwas vollbringt, mit dem er sich explizit von Gott abwendet, widerspricht er dieser Liebe. Mit diesem Widerspruch zerstört er sie und damit auch die Gottesgemeinschaft. Deshalb wird eine solche Sünde „Sünde zum Tod“ („Todsünde“) genannt. Damit ist ein Mensch, was die Gottesgemeinschaft betrifft, wieder in der Situation wie vor der Taufe.

Wie kommt ein Mensch in dieser Lage wieder in die Gottesgemeinschaft hinein? Diese Frage hat ihren Sitz im Leben in der Beichte, und hier geht es vor allem um die Reue des Menschen und wodurch sie motiviert ist.⁸ In der Reue nimmt ein Mensch Stellung zu seiner Abkehr von Gott. Ist diese Reue bewegt von der Liebe zu Gott (ein Mensch empfindet Schmerz darüber, dass er Gott missachtet und sich ihm widersetzt hat), oder ist die Reue bewegt von der Furcht vor negativen Konsequenzen seiner Tat, also durch die Sorge um den eigenen Vorteil? Die mittelalterlichen Theologen haben unterschiedliche Antworten auf die Frage gegeben, welche Reue im Bußsakrament erfordert ist, damit es zur Vergebung der Sünden und damit zu einer Erneuerung der Gottesgemeinschaft kommt. Je nach ihrer Antwort stellt sich auch hier die Frage nach der Liebe des Menschen zu Gott, wie sie vorher dargelegt worden ist.

⁸ Zur knappen Information vgl. J. Weismayer, Art. Reue, in: Lexikon für Theologie und Kirche³, Bd. 8, Freiburg/Basel/Wien 1999, Sp. 1135-1139.

Nun ist Luther zu einer anderen Auffassung von der Liebe Gottes als seine Kollegen in der mittelalterlichen Universität gekommen.⁹ Wenn Jesus in Matthäus 22 von der Liebe zu Gott „von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit ganzem Denkvermögen“ spricht, dann versteht Luther das so, dass damit das gesamte Streben, Wollen, Fühlen und Denken des Menschen ungeteilt auf Gott ausgerichtet sein sollen. Menschen können jedoch mit ihrem Willen nur über ihr Wollen, nicht jedoch über ihr vorwillentliches Streben und Fühlen verfügen oder nur in sehr begrenztem Maß auf dem Weg über die Tugenden. Deshalb haben die Theologen im Mittelalter dieses höchste Gebot so verstanden, dass damit Akte des Willens gemeint sind, in denen etwas um Gottes willen gewollt und dann auch getan wird. *Liebe ist ein Akt des Willens*. Mehr als solche Willensakte kann Gott nicht fordern, denn ein alter Grundsatz lautet: Über sein Vermögen hinaus ist niemand zu etwas verpflichtet („ultra posse nemo obligatur“). Nach Luther dagegen richtet sich das Verständnis des Willens Gottes nicht nach dem Vermögen oder Unvermögen des Menschen; vielmehr wird umgekehrt die Situation des Menschen erkannt in der Konfrontation mit dem Willen Gottes. Gott aber erwartet die *ungeteilte Liebe* des Menschen, nicht nur in seinem Willen, sondern ebenso in seinem Streben und in seinen Affekten. Wo der Mensch nicht ungeteilt Gott zugewandt ist, ist er von Gott abgewandt und sich selbst zugewandt, so sehr, dass er in allem das Seine sucht und suchen muss. Das ist geradezu die Definition des Sünders: der Mensch, der in allem das Seine suchen muss.

Man muss es deutlich sagen: Dieses Verständnis Luthers vom Willen Gottes und der Liebe, die Gott von uns erwartet, erscheint unseren Zeitgenossen als geradezu irrsinnig, als wahnhaftige Idealbildung, die Menschen krank macht. Unsere Zeitgenossen leiden in ihrer Mehrheit unter ständiger Überforderung durch fremde wie eigene Erwartungen, und nun soll diese Überforderung ausgerechnet durch Gott noch bei weitem überboten werden! Die Kirchenmitglieder heute sind sehr viel näher bei den Gegnern Luthers, die behaupten, dass Gott vom Menschen nur verlangen kann, was dieser auch zu erfüllen in der Lage ist. Bevor man aber lautstark protestiert, sollte man freilich sehen, dass Luther seine Position nicht nur biblisch in Jesu Verständnis des höchsten Gebotes begründet, sondern auch anthropologisch plausibel macht. Auch wenn ein Mensch – so argumentiert er – etwas Gutes um des Guten willen will und tut, also moralisch richtig handelt, so wird er doch nachträglich immer wieder auf sein Tun reflektieren, sich dieses Guten rühmen und sich so selbst darin suchen, ohne dass dies das Motiv seines Tuns im moralischen Sinn gewesen sein müsste. Oder Menschen beobachten sich selbst dabei, wie sie zwar etwas Gebotenes wollen und tun, jedoch viel lieber

⁹ Vgl. zum Folgenden Th. Dieter, a.a.O., 80-107.

das Gegenteil tun würden, sofern ihnen dies nur erlaubt wäre. Sie tun, was ihnen geboten ist, aber dies ist ein Tun des Guten oder gar eine Gottesliebe mit zusammengebissenen Zähnen! Wer sich so selbst überwindet, wird der nicht die, die nicht so viel moralische Kraft haben, verachten oder verurteilen? Wer seiner moralischen Kraft inne wird, wird der nicht mit anderen in einen gewissermaßen olympischen Wettstreit treten, wer der ist, der die Gebote am gewissenhaftesten und radikalsten erfüllt? Luther konnte sagen, dass es Menschen gibt, die körperlich und seelisch keusch leben und die dennoch mit ihrer Keuschheit Hurerei treiben, weil sie sich dieser Reinheit rühmen und sich in ihr gefallen und genießen.¹⁰ So bietet Luther eine Fülle von psychologischen Beobachtungen an, die von der Lebenserfahrung her deutlich machen können: Der Mensch als Sünder ist ein Wesen, das sich in allem selbst sucht.¹¹ Mit seinem Insistieren darauf, dass Gott die ungeteilte Liebe der Menschen erwartet, will Luther sie nicht in Verzweiflung stürzen, sondern vielmehr gerade vor dieser bewahren, indem er vom Gesetz sagt, dass es, recht verstanden, gebietet: „Du sollst Christus haben und seinen Geist“. Und es ist das Evangelium, das verkündet: „Siehe, hier ist Christus und sein Geist!“¹² Das Gesetz im theologischen Verständnis wird nicht durch Wollen und Tun erfüllt, sondern dadurch, dass ein Mensch „Christus hat“. Das bedeutet zweierlei: Erstens, wer Christus hat, hat zusammen mit ihm auch seine Gesetzeserfüllung, die dieser in seinem Leben und Sterben und Auferstehen verwirklicht hat. Er hat teil an ihr, sie wird ihm zugerechnet. Christus war eines Wesens und Willens mit seinem Vater; er hat sich ihm ganz in Liebe hingegeben. Wir Menschen hingegen können mit unserem Wollen und Tun immer nur Teile unseres Lebens gestalten, aber wir bekommen die Ganzheit unseres Lebens nicht in den Griff und können sie nicht in der Liebe auf Gott hin ausrichten. Ganz ist darum der Mensch nur und als Ganzer kann er nur erfasst werden, wenn dies von außen geschieht. Ganz in der Zuwendung zu Gott ist er, wenn sich Christus ihm ganz schenkt und er diese Ganzheit im Glauben wahrnimmt. Seine Ganzheit in der Hingabe an Gott ist Ganzheit in Christus, von Christus mitgeteilte und zugerechnete Ganzheit. Seine Ganzheit ist zugleich fremde und eigene Ganzheit. Fremd ist sie ihm, weil sie die Ganzheit Christi ist; eigen ist sie ihm, weil die Teilhabe an der Ganzheit Christi dem Menschen nicht äußerlich bleibt, sondern ihn innerlich erreicht. Zweitens: Wer Christus hat, hat auch seinen Geist. Dieser Geist sorgt dafür, dass die dem Menschen mitgeteilte Ganzheit der Gesetzeserfüllung Christi den Menschen in seinem Streben, Fühlen, Wollen und Tun verwandelt und antreibt in Richtung auf die Übereinstimmung mit dem Willen Gottes.

¹⁰ Vgl. D. Martin Luthers Werke (Weimarer Ausgabe) 1; 93,19-24 (Predigt vom 12.10.1516).

¹¹ Eine eindrucksvolle Illustration dafür liefert Albert Camus in seinem Roman „Der Fall“.

¹² Weimarer Ausgabe 56; 338,27-30 (Römerbriefvorlesung zu Röm 7,6; 1515/6).

In seiner Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ spricht Luther vom „fröhlichen Wechsel und Streit“, der sich ereignet, wenn die Seele durch den Glauben mit Christus wie eine Braut mit ihrem Bräutigam vereinigt wird. In einer Ehe – der Glaube ist der Brautring – gibt es Gütertausch. „So hat Christus alle Güter und Seligkeit; die sind auch der Seele zu eigen. So hat die Seele alle Untugend und Sünde auf sich; die werden Christus zu eigen.“¹³ Darum kommt Luther zu der These: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemandem untertan.“ Dem stellt er die These hinzu: „Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“¹⁴ Beide Thesen sind nach Luther zutreffend: die erste mit Bezug auf den Glauben, die zweite mit Bezug auf die Liebe. Es ist der Glaube, in dem ein Mensch Christus „hat“. Daher kommt der jubelnde Ton in die Rechtfertigungslehre Luthers: Obwohl der Mensch in der Verantwortung seines Lebens vor Gott scheitert, ist er gerecht, ganz und frei – im Glauben an Christus. Der Wille Gottes, an dem der Mensch seine Unfähigkeit zur Gottesliebe erkennt, ist aber keine schwarze göttliche Pädagogik auf das Heil hin. Vielmehr kann nichts anderes die Bestimmung des Menschen sein, als dass er sich Gott ungeteilt hingibt. Aber er kann dieser seiner Bestimmung nicht anders gerecht werden als im Glauben an Christus. Weil er in Christus seine Ganzheit, seine Gerechtigkeit, seine Freiheit hat, ist er dafür offen, dass der Geist Christi sein Leben, sein Streben, Wollen, Tun und seine Affekte mit dem Ziel verwandelt, dass sie nunmehr die Liebe zu Gott frei, ungezwungen, mit weniger Widerstand und tiefer realisieren. Dass diese Veränderung bis zum Tod nicht aufhört und nicht zum Ende kommt, kann der Glaubende akzeptieren, weil er in Christus bereits ganz gerecht ist.

III. Die traditionellen Kontroversen und ihre Überwindung

Eine der traditionellen Kontroversen zwischen römisch-katholischer und lutherischer Theologie betraf die Frage, wie ein Mensch ohne Gemeinschaft mit Gott zu dieser Gemeinschaft findet. Man hat den Gegensatz oft so dargestellt, dass Katholiken dabei von einer Mitwirkung des Menschen auf Grund seiner Freiheit sprechen, während Lutheraner betonen, dem Menschen komme die Gottesgemeinschaft oder die Annahme durch Gott (Rechtfertigung) „rein passiv“ zu. Danach wenden Katholiken gegen die lutherische Auffassung ein: Wie kann man Rechtfertigung ohne eine Beteiligung des Menschen denken? Er ist es doch, der gerechtfertigt wird! Lutheraner erheben den Gegeneinwand: Weil der Mensch so in sich selbst gefangen ist, dass er sich in allem selbst sucht, kann er mit seinem Tun nicht bei der Befreiung aus dieser Gefangenschaft mitwirken. Dies kann nur die Gnade

¹³ Weimarer Ausgabe 7; 25,32-34 (1520; Text modernisiert).

¹⁴ A.a.O., 21,1-4.

tun. So hat man den Gegensatz in der Vergangenheit oft verstanden. Die Gemeinsame Erklärung stellt den Sachverhalt anders dar. Danach sagen Katholiken und Lutheraner gemeinsam, dass die menschliche Freiheit sich auf Menschen und Dinge der Welt erstreckt, aber „keine Freiheit auf sein Heil hin“ (GE 19) ist. Vielmehr ist „der Mensch im Blick auf sein Heil völlig auf die rettende Gnade Gottes angewiesen“ (ebd.). „Als Sünder steht er unter dem Gericht Gottes und ist unfähig, sich von sich aus Gott um Rettung zuzuwenden oder seine Rechtfertigung vor Gott zu verdienen oder mit eigener Kraft sein Heil zu erreichen.“ (ebd.) Dass ein Mensch von Gott angenommen wird, verdankt sich allein der Zuwendung Gottes („allein aus Gnade“, ebd.). Wenn nun Katholiken von „Mitwirkung“ bei der Vorbereitung auf die Rechtfertigung und bei ihrer Annahme sprechen, geht es inhaltlich um „Zustimmung zu Gottes rechtfertigendem Handeln“. Weil aber, wie gemeinsam bekannt wird, Rechtfertigung allein aus Gnade geschieht, ist diese „personale[.] Zustimmung selbst eine Wirkung der Gnade und kein Tun des Menschen aus eigenen Kräften“ (GE 20). Weil Rechtfertigung allein aus Gnade geschieht, betonen Lutheraner, dass der Mensch die Annahme durch Gott nur empfangen, aber keinen eigenen Beitrag zu seiner Rechtfertigung leisten kann. Der Ausdruck „rein passiv“ ist in der Tat missverständlich und bedarf der rechten Auslegung. Er schließt aus, dass menschliches Tun in der Rechtfertigung so mitwirkt, dass es einen Anspruch irgendwelcher Art auf Gottes Annahme begründen könnte. Der Ausdruck schließt aber *nicht* aus, dass das Empfangen selbst Momente der Aktivität enthält. Wer hört oder sieht, ist dabei passiv, insofern er das Gehörte und Gesehene nicht hervorbringt, sondern aufnimmt. Dennoch hat das wahrnehmende Empfangen aktiven Charakter, wie man beim Hören etwa der h-moll-Messe leicht einsehen kann: Die Aktivität des aufmerksamen Hörens ist überhaupt die Weise, in der allein das Werk aufgenommen und empfangen werden kann. Wer unbeteiligt hören wollte, hört nichts, jedenfalls nicht das wunderbare Werk Johann Sebastian Bachs. Lutheraner betonen gerade, dass die Zuwendung Gottes *im Glauben* empfangen wird. Glauben *als Vertrauen* meint ein innerstes Beteiligtsein an Gottes rechtfertigendem Handeln, ein Beteiligtsein, das sich freilich diesem Handeln selbst verdankt.

Wenn beide Seiten die Worte und Ausdrücke, die sie verwenden, besser klären und sich weniger an Worten als an der zu denkenden Sache orientieren, und wenn sie dabei das, was sie gemeinsam sagen, festhalten, ist der alte Konflikt überwunden. Beide Seiten mögen unterschiedliche Schwerpunkte und Anliegen haben; diese heben aber die Gemeinsamkeit nicht wieder auf. Freilich sind damit jene spätmittelalterlichen Auffassungen, auf die sich Luther in dieser Frage vor allem bezogen hat, ausgeschlossen. Die katholische Auffassung

nimmt die große Tradition von Augustinus und Thomas von Aquin auf und bringt sie zur Geltung.

Während die eben erörterte Frage sich mit der Vorbereitung auf die Rechtfertigung und die Mitwirkung in ihr bezieht, betrifft ein weiteres Kontroversthemata das Problem, wie Rechtfertigung selbst zu denken sei. In der Vergangenheit hat man die Alternative oft so formuliert: Ist Rechtfertigung die innere Erneuerung des Menschen, der damit aus einem Sünder in einen Gerechten verwandelt wird, oder ist sie die Gerechtsprechung des Sünders, der in sich weiterhin Sünder bleibt, von Gott jedoch als gerecht angesehen wird? Ist Rechtfertigung also eher etwas, das „im“ Menschen seinen Ort hat oder eher „außerhalb“ von ihm im Ansehen Gottes? Die katholischen Einwände haben gelautet: Wenn Rechtfertigung die Aufnahme eines Menschen in die Gottesgemeinschaft ist, kann dies nicht ohne tief greifende Veränderung dieses Menschen bleiben. Und: Gottes Liebe ist schöpferisch; deshalb wird sie, wenn sie einen Menschen erreicht, diesen auch verändern. Der lutherische Einwand hat gelautet: Die Veränderung des Menschen ist bis zu seinem Tod unvollkommen; deshalb kann man das Heil nicht an die Erneuerung des Menschen binden. Und: An dieser Erneuerung wirkt der Mensch mit. Würde man nun aber Rechtfertigung primär als Erneuerung verstehen, dann würde man sie wieder vom Tun des Menschen abhängig machen und so das „Allein aus Gnade“ gefährden.

Die Gemeinsame Erklärung zeigt, dass die Alternative unzutreffend ist. Lutheraner und Katholiken bekennen gemeinsam, dass Sündenvergebung und neues Leben nicht voneinander getrennt werden können. Beide sind in Christus miteinander verbunden (GE 22; vgl. 26). Innerhalb dieser Gemeinsamkeit betonen Katholiken die Zusammengehörigkeit von vergebender Gnade und Geschenk des neuen Lebens. Lutheraner hingegen betonen, dass Rechtfertigung „frei bleibt von menschlicher Mitwirkung und auch nicht von der lebenserneuernden Wirkung der Gnade im Menschen abhängt“ (GE 23). Das, was den Lutheranern wichtig ist, bestreiten Katholiken nicht: „sie verneinen [...] nicht, dass Gottes Gnadengabe in der Rechtfertigung unabhängig bleibt von menschlicher Mitwirkung“ (GE 24). Alle Erneuerung, die durch die Rechtfertigungsgnade zustande kommt, bleibt „immer auf die grundlose Gnade Gottes angewiesen und leistet keinen Beitrag zur Rechtfertigung, dessen wir uns vor Gott rühmen könnten (Röm 3,27)“ (GE 27). Umgekehrt insistieren die Lutheraner darauf, dass Menschen allein im Glauben an das verheißende Wort Christi gerechtfertigt werden. Aber sie legen Wert darauf, dass aus der Rechtfertigung notwendig die Erneuerung der Lebensführung folgt, dass also mit der Rechtfertigung der Grund benannt ist, aus dem die

Erneuerung entspringt (GE 26). So handelt es sich um Unterschiede in der Betonung der einzelnen Elemente, nicht jedoch um Gegensätze.

Was die Frage des menschlichen Tuns und Wirkens oder Mitwirkens in der Rechtfertigung betrifft, so ist die katholische Position für Lutheraner dadurch problematisch gewesen, dass diesem Tun der Charakter eines Verdienstes zu geschrieben wurde. Durch menschliche Leistung wird demnach ein Anspruch gegenüber Gott erworben. Damit wird der grundlegende Geschenkcharakter von Rechtfertigung und neuem Leben undeutlich oder gar verdeckt. „Was hast du, das du nicht empfangen hast?“, fragt der Apostel Paulus (1 Kor 4,7). Jetzt aber sagen beide Seiten gemeinsam: „Alles, was im Menschen dem freien Geschenk des Glaubens vorausgeht und nachfolgt, ist nicht Grund der Rechtfertigung und verdient sie nicht.“ (GE 25) Auf dieser Basis kann man unbefangen nach dem Tun des Gerechtfertigten fragen, ohne in die „Falle“ von Verdienstansprüchen zu geraten.

Die Kehrseite der Erneuerung des Lebens, die mit der Rechtfertigung verbunden ist, ist die Sünde des Gerechtfertigten. Auch dies ist ein traditionelles Kontroversthemata. Luther konnte sagen, dass jedes gute Werk des Glaubenden eine Sünde sei. Das ist heute nicht weniger anstößig als es für die Zeitgenossen Luthers war. Das hinter dieser Auffassung stehende Argument Luthers kennen wir bereits: Gott will, dass die Gebote und überhaupt das Gute getan werden in der ungeteilten Liebe zu Gott. Zu dieser Liebe aber sind wir nicht, solange wir auf Erden leben, nicht fähig. Also sind alle Taten des Menschen Sünde. Es will beachtet sein, dass Luther von den guten Werken spricht. Dieser Ausdruck ist durchaus ernst gemeint. Es geht um gute Werke im moralischen Sinn, die den rechten Inhalt, das rechte Ziel haben und die Umstände richtig beachten. Die moralische Betrachtungsweise ist am Akt interessiert, zuerst am Willensakt, dann auch am äußeren Handeln. Luther jedoch schaut auf das Personenzentrum des Menschen, aus dem alle Lebensäußerungen des Menschen kommen. Hier, so zeigt Luther, ist der Mensch nicht ungeteilt in der Liebe zu Gott, und das führt dazu, dass – theologisch verstanden – die Handlungen des Menschen Sünden sind. Luther und seine Gegner haben einen unterschiedlichen Begriff von Sünde. Deshalb ist es nicht einfach ein Widerspruch, wenn Luther sagt „Alle guten Werke des Gerechtfertigten sind Sünde“ und wenn die Gegner sagen: „Gute Werke sind nicht Sünde“. Dass es auch im Gerechtfertigten eine innere Hinneigung zur Sünde und einen inneren Widerstand gegen das Tun des Gebotenen gibt, geben Luthers Gegner ohne Zögern zu. Aber solange diese Hinneigung oder Widersetzlichkeit nicht dazu geführt haben, dass ein böser Willensakt zustande kommt, kann man ihnen zufolge nicht von Sünde sprechen.

Diese Frage wird in der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre so aufgegriffen, dass gesagt wird: Der Gerechtfertigte ist (a) der Macht und dem Zugriff der Sünde nicht entzogen; (b) er muss lebenslang „gegen die Gottwidrigkeit des selbstsüchtigen Begehrens des alten Menschen“ kämpfen und (c) Gott täglich um Vergebung bitten. Lutheraner sprechen davon, dass die Macht der Sünde im Gerechtfertigten gebrochen und die Sünde fortan beherrschte Sünde ist, dass also die Hinneigung zum Bösen nicht zu bösen Willensakten und Taten führen muss. Nur in letzterem Fall würden Katholiken von Sünde sprechen. Lutheraner betonen auch, dass das, was sie im Gerechtfertigten „Sünde“ nennen, diesen nicht von Gott trennt. Mit der Rechtfertigung hat für den Gerechtfertigten die Sünde ihre von Gott trennende Macht verloren. In der Beschreibung der Sachlage stimmen beide Seiten weitgehend überein, nicht jedoch in ihrer begrifflichen Erfassung und theologischen Würdigung. Katholiken fragen: Warum sollte man die Hinneigung zur Sünde und den Widerstand gegen das Tun des Guten, die sich auch im Gerechtfertigten finden, Sünde nennen, wenn diese – als vergebene – ihn nicht von Gott trennt? Lutheraner antworten, dass jene Wirklichkeit der Hinneigung zum Bösen Gottes Willen widerspricht. Wie könnte man einen solchen Widerspruch gegen den Willen Gottes nicht Sünde nennen? So hat man in der Gemeinsamen Erklärung den Begriff der „Gottwidrigkeit“ gebildet und zur Beschreibung jenes Sachverhalts gebraucht. Gottwidrigkeit ist Sünde, sagen die Lutheraner, während Katholiken betonen, dass Gottwidrigkeit, solange sie nicht zum Willensakt und zur Tat führt, nicht Sünde genannt werden kann.

Um mögliche Missverständnisse auszuschließen, sei betont, dass es für Luther einen großen Unterschied ausmacht, ob die Gebote Gottes durch das Tun des Menschen befolgt werden oder nicht. Auch wenn Luther urteilt, dass selbst die guten Werke Sünden sind, bedeutet das nicht, dass in der Nacht der Sünde alle Taten gleich wären. So bittet Luther in seinem Morgengebet Gott: „Du wollest mich diesen Tag auch behüten vor Sünden und allem Übel, dass dir all mein Tun und Leben gefalle“¹⁵. Luther unterscheidet zwischen der Tatsünde und der Sünde, die sich auch im guten Werk manifestiert. Diese Einsicht Luthers ist von größter lebenspraktischer Relevanz. Sie ist gewissermaßen die kritische Theorie der Moral wie auch der Frömmigkeit, die nicht das Tun des Guten denunziert, wohl aber deutlich macht, dass wir auch mit dem, was wir Gutes tun und was wir gut tun, so umgehen, dass wir uns darin – auch (!) – selbst suchen. Darum stärken Menschen, gerade wenn sie Gottes Gebote ernst nehmen

¹⁵ Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 1967, 521, 28-31. Man denke auch an die Auslegung der Zehn Gebote in Luthers Kleinem Katechismus, die zum rechten Handeln in umfassendem Sinn anleiten will (vgl. a.a.O., 507,34-510,24).

und gut handeln wollen, nicht nur andere Menschen und menschliche Beziehungen, sondern stören und belasten sie auch. Wer sich Luthers Einsicht öffnet, wird selbstkritisch mit seinem eignen Tun umgehen, und dies ohne darüber zynisch zu werden; denn seine Person ist ja als ganze in Christus angenommen. Diese Annahme der Person durch Gott, der keine Vorbedingungen und auch keine Nachbedingungen stellt, macht jene selbstkritische Wahrnehmung möglich und freilich auch notwendig. So können Menschen erkennen, wie groß der Gewinn an Leben, Lebendigkeit und Freiheit ist, den das In-Christus-Sein bedeutet. Ein weiteres Kontroversthemata ist die Frage, ob ein Glaubender gewiss sein könne, in der Gottesgemeinschaft zu sein. Diese Gemeinschaft kommt ja zum Menschen durch die Vermittlung des Wortes der Verkündigung und durch die Sakramente. Luther hat betont, dass dieses Wort wie auch die Sakramente den Charakter von Verheißungen oder Versprechen Gottes haben. Versprechen zielen darauf, dass man ihnen Vertrauen schenkt. Tut man das nicht, dann hält man den, der das Versprechen gibt, für unzuverlässig. Wenn nun solche Versprechen Gottes durch den Mund von Menschen laut werden (zum Beispiel in der Beichte: „Dir sind deine Sünden vergeben“; im Herrenmahl: „Dies ist mein Leib – für dich“; in der Taufe: „Ich habe dich bei deinem Namen gerufen: du bist mein“), dann wird mit diesen Sätzen eine neue Wirklichkeit geschaffen, auf die der Glaubende sich verlassen darf und soll. Weil solche Worte Gottes schöpferisch sind, soll der Glaubende nicht auf sich, seine Disposition und Verfassung schauen, sondern allein auf das Versprechen Gottes und dieses Versprechen für sich gelten lassen. Solchen Versprechen nicht zu glauben, würde bedeuten, Gottes Zuverlässigkeit in Frage zu stellen. Darum ist der Unglaube die größte Sünde. Der Glaubende aber kann seines Heils gewiss sein, weil er von sich weg und allein auf Christi Wort schaut.

Kardinal Cajetan, der Luther 1518 in Augsburg verhört hat und zum Widerruf seiner Lehre bewegen sollte, hat im Blick auf dieses Verständnis der Gewissheit des Glaubens gesagt: „Das heißt eine neue Kirche bauen“¹⁶. Cajetan hat die Schriften Luthers genau gelesen. Leider hat er sie auf sein eigenes Denksystem bezogen, das völlig anders als die Denk- und Glaubensform Luthers war, und darum hat er den Reformator völlig missverstanden. Cajetan hat betont, dass der Glaubende ganz gewiss sein darf, dass das Sakrament seine Wirkung erzielt – sofern man nur auf das Sakrament schaut. Aber wenn der Glaubende auf sich selber schaut, kann er zweifeln, ob das Sakrament seine Wirkung in ihm erzielt, denn vielleicht stellt er ja der Wirkung des Sakraments ein Hindernis entgegen, etwa eine Todsünde, von der er

¹⁶ Ch. Morerod O.P., Cajetan et Luther en 1518. Edition, traduction et commentaire des opuscules d'Augsbourg de Cajetan, vol. I, Fribourg 1994, 336.

nicht lassen will und die ihm gar nicht völlig bewusst ist. Nur wenn ein Mensch sich selbst völlig durchschauen könnte, könnte er ganz gewiss sein, dass er dem Sakrament kein verborgenes Hindernis in den Weg stellt und dass es darum auch in ihm seine Wirkung erzielt. Da dies aber, wie oben erwähnt, nach 1 Kor 4 nicht möglich ist, ist die Auffassung Luthers verkehrt, weil sie sich eine unmögliche Selbsterkenntnis anmaßt. Luther aber hätte Cajetan sofort zugestimmt, dass eine solche Selbsterkenntnis nicht in den Möglichkeiten des Menschen liegt. Luthers Auffassung beruht darauf, dass er den Menschen vom Reflektieren auf sich abwendet und dem Wort Christi zuwendet. Weil dieses Wort als das Wort Christi schöpferisches Versprechen ist, darf und soll der Glaubende von sich wegschauen und sich ganz auf dieses Wort verlassen. Es verdient nun sensationell genannt zu werden, dass die Katholiken in der Gemeinsamen Erklärung feststellen: „Katholiken können das Anliegen der Reformatoren teilen, den Glauben auf die objektive Wirklichkeit der Verheißung Christi zu gründen, von der eigenen Erfahrung abzusehen und allein auf Christi Verheißungswort zu vertrauen (vgl. Mt 16,19; 18,18)“ (GE 36) Die beiden hier erwähnten Verse aus dem Matthäusevangelium sind die Bibelstellen, mit deren Hilfe Luther sein Verständnis des schöpferischen Wortes der Verheißung, des Glaubens als Vertrauen und der Gewissheit des Glaubens entwickelt oder jedenfalls zur Klarheit gebracht hat. Was in den Augen des Kardinals 1518 eine neue Kirche bauen hieß, können Katholiken 481 Jahre später mit den Lutheranern teilen! Wenn hier die Kirchengeschichte nicht einen Sprung nach vorne getan hat!

Schließlich geht es um das ewige Leben nach dem Tod. Kann der Glaubende – der Mensch in der Gottesgemeinschaft – das Leben bei Gott durch seine guten Werke verdienen? So hat man die katholische Position oft verstanden. Lutheraner haben dagegen mit Paulus eingewandt: „Ist's aber aus Gnade, so ist's nicht aus Verdienst der Werke; sonst wäre Gnade nicht Gnade.“ (Römer 11,6) Und sie haben betont: Der Grund für die Annahme eines Menschen zur Gottesgemeinschaft hier auf der Erde und der Grund für die Annahme in die ewige Gemeinschaft mit Gott im Himmel ist derselbe: Christus, sein Leben, Sterben und Auferstehen, das nur im Glauben an Christus und sein Wort des Versprechens angenommen werden kann.

Jetzt betonen Lutheraner und Katholiken gemeinsam, dass gute Werke aus der empfangenen Gnade als deren Früchte folgen – folgen müssen und folgen sollen, so dass die biblischen Schriften dazu ermahnen, Werke der Liebe zu vollbringen. Katholiken weisen darauf hin, dass den guten Werken nach dem Zeugnis der Bibel ein Lohn im Himmel verheißt ist, und sie erläutern: Wenn Katholiken an der ‚Verdienstlichkeit‘ der guten Werke festhalten, wollen

sie „die Verantwortung des Menschen für sein Handeln herausstellen, damit aber nicht den Geschenkcharakter der guten Werke bestreiten, geschweige denn verneinen, dass die Rechtfertigung selbst stets unverdientes Gnadengeschenk bleibt“ (GE 38). Das sind im Blick auf die alten Kontroversen äußerst wichtige Feststellungen: Die guten Werke sind selbst – bei aller Verantwortung des Menschen für sie – Geschenke, und die Rechtfertigung bleibt stets unverdientes Gnadengeschenk. „Stets“ – das heißt ja auch: Sie bleibt es auch im Gericht Gottes, so sehr dort alle unsere Taten auf dem Prüfstand stehen.

Der Katechismus der Katholischen Kirche¹⁷ zitiert ein wunderbares Wort der Theresia vom Kinde Jesu (Nr. 2011): „Nach der Verbannung auf Erden hoffe ich, in der Heimat mich an dir [Christus] zu erfreuen; aber ich will nicht Verdienste für den Himmel sammeln, sondern *allein für deine Liebe* arbeiten ... Am Ende dieses Lebens werde ich mit leeren Händen vor dir erscheinen; denn ich bitte dich nicht, o Herr, meine Werke zu zählen. All unsere Gerechtigkeit ist voll Makel in deinen Augen! Ich will mich also mit deiner eigenen *Gerechtigkeit* bekleiden und von deiner *Liebe* den ewigen Besitz *deiner selbst* erlangen.“ So könnte auch eine aufrechte Lutheranerin sprechen!

In der Rechtfertigungslehre geht es um das, worauf wir Menschen unser Leben gründen können (Glauben), um die Liebe, mit der wir unser ganzes Leben auf Gott ausrichten, und um das, worauf wir hoffen können. Evangelische wie katholische Christen stehen vor der Schwierigkeit, dass das, was ihren Vätern und Müttern in der Gnaden- oder Rechtfertigungslehre Herzensanliegen war, heute auf wenig Resonanz stößt und sich, wie man sagt, schwer vermitteln lässt. In dieser Situation gemeinsamer Ratlosigkeit ist es von großer Bedeutung, dass die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre mit guten Gründen zeigt, dass wir die alten Kontroversen nicht weiterführen müssen, dass wir uns stattdessen auf gemeinsamen Grund stützen können. Dadurch ist sie eine sehr gute theologische und geistliche Ressource, die evangelische und katholische Christen herausfordert und ihnen dazu hilft, *miteinander* nach *neuen Zugängen* zum Glauben an den rechtfertigenden Gott heute zu suchen und dabei die *alten Einsichten* der Kirche ernst zu nehmen.

¹⁷ Katechismus der Katholischen Kirche, München 1993.

In: G. Frank/A. Käuflein (Hg.), Ökumene heute, Freiburg/Basel/Wien 2010, 254-276.