



Ansätze einer ökumenischen Anthropologie

Konfessionelle Konvergenzen und Divergenzen im Menschen- und Sündenverständnis

VON CHRISTOPH BÖTTIGHEIMER ¹

Bei der Frage, wie eins oder uneins sich die Konfessionen in Bezug auf das theologische Verständnis des Menschen, seinem Wesen und seiner Bestimmung sind, ist zunächst grundsätzlich davon auszugehen, dass alles Sprechen von Gott zugleich immer auch Sprechen vom Menschen ist. Da nämlich der Mensch als das innere Ziel der göttlichen Selbstmitteilung in das göttliche Offenbarungsgeschehen mit hinein gehört, ist „jegliche Theologie ... Anthropologie“.² Gottes Heil „zielt gerade dahin, daß Gott, so wie er in seiner eigenen unbezüglichen Souveränität und Herrlichkeit ist, Inhalt und Mitte der menschlichen Existenz sein kann und in freier Gnade tatsächlich sein will“.³

Sucht man nun im Kontext einer ökumenischen Anthropologie nach einer fundamentalen Aussage, die sowohl den christlichen Glauben vom Wesen Gottes als auch die christliche Sicht vom Menschen zu charakterisieren vermag, und die darüber hinaus im Protestantismus und Katholizismus gemeinsam bezeugt wird, so wird man zunächst auf die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen verwiesen. Im Begriff der Gottebenbildlichkeit bringt die Heilige Schrift das schöpfungsgemäße Wesen des

Menschen zusammenfassend zur Sprache.⁴ Der Mensch ist zum Bild und Abglanz Gottes geschaffen⁵ und aufgrund seiner Bildhaftigkeit kommt ihm ein besonderer Wert zu.⁶ Seine unmittelbare Herkunft von Gott verleiht ihm eine herausragende Stellung und unterscheidet ihn grundlegend vom Tier. Als ein kontingentes Wesen ist er zwar Kreatur – eben „Adam“ („Erdling“) –, doch als Gottes Gleichnis ist er ein transzendentes Wesen und als solches essentiell auf die göttliche Wirklichkeit verwiesen, der er seine Existenz verdankt.

Der Mensch ist zur Ebenbildlichkeit Gottes berufen, ohne dass er indes seiner Berufung nachgekommen wäre. Der Fall des Menschen aus der schöpfungsgemäßen Gott-Mensch-Beziehung und die damit verbundene Entstellung seiner Bildhaftigkeit wird sowohl von der katholischen als auch protestantischen Theologie festgehalten. Ausgehend vom biblischen Zeugnis wird gemeinsam der Mensch für das Böse verantwortlich gemacht und seine Erlösungsbedürftigkeit gelehrt. Der Verlust der *iustitia originalis* geht auf die Schuld des Menschen zurück. Die Perversion infolge der Sünde reicht so tief, dass der Mensch von sich aus nicht aus dem Bannkreis der Sünde herauszutreten vermag und darum auf Gottes erlösendes und begnadendes Handeln angewiesen ist. Christus ist es, der den Menschen rechtfertigt und wieder zur Ähnlichkeit Gottes befreit. Der nach Gottes Bild geschaffene Mensch wird „nach dem Bilde seines Schöpfers [so] erneuert“⁷, dass das Bild Gottes, zu dem jeder Mensch geschaffen ist, erst in Jesus Christus voll verwirklicht ist.⁸

Während in den ökumenischen Dialogen kirchentrennende Unterschiede in Bezug auf die Lehre von der Rechtfertigung mittlerweile ausgeräumt werden konnten, bestehen konfessionelle Unterschiede hinsichtlich des theologischen Verständnisses von der Sünde und deren Auswirkungen auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen noch immer fort. Im Folgenden soll versucht werden, den Gemeinsamkeiten und Unterschieden in der Lehre von der Sünde und Rechtfertigung des Menschen nachzuspüren und im Zuge dessen Ansätze für eine ökumenische Anthropologie zu erheben.

¹ Christoph Böttigheimer ist Professor für Fundamentaltheologie an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt.

² Wolfgang Beinert, Die Theologische Anthropologie in ökumenischer Perspektive, in: *Cath(M)* 50 (1996), 331–353, hier 332.

³ Karl Rahner, Anthropologie und Theologie, in: CGG 24, Freiburg-Basel-Wien 1981, 5–55, hier 10. Gottes Heil zielt dahin, „daß wir es also nicht mit einem Gott zu tun haben, der ‚an sich‘ selber uns gar nichts angehe; daß ‚Theozentrik‘ sich also – recht verstanden – in ‚Anthropozentrik‘ verwandelt. Und umgekehrt kann der Mensch sich nach christlicher Lehre selbst nur finden, wenn er sich anbetend und liebend losläßt in die freie Unbegreiflichkeit Gottes hinein, also seine ‚Anthropozentrik‘ selber in ‚Theozentrik‘ verwandelt“ (ebd., 10f).

⁴ Gen 1,26f; 5,1; 9,6.

⁵ Jak 3,9; 1 Kor 11,7.

⁶ KKK 1700: „Die Würde des Menschen wurzelt in seiner Erschaffung nach Gottes Bild“.

⁷ Kol 3,10.

⁸ Kol 1,15; 3,10; Eph 1,3–10; 4,24.

1. Die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders

Die Rechtfertigungslehre war das Herzstück der Theologie Martin Luthers und Mitte der Reformation. „Der Rechtfertigungsartikel ist der Meister und Fürst, der Herr, der Lenker und Richter über alle Arten von Lehre, und richtet unser Herz vor Gott auf. Ohne diesen Artikel ist die Welt nichts außer Tod und Finsternis“⁹, so der Reformator in seinen Schmalkaldischen Artikeln von 1537. „Von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erden oder was nicht bleiben will ... Und auf diesem Artikel stehet alles, was wir wider den Papst, Teufel und Welt lehren und leben.“¹⁰ Das klingt hart und tatsächlich wurde die Rechtfertigungslehre eine scharfe Waffe und zum zentralen Streitgegenstand in der Auseinandersetzung mit der mittelalterlichen Papstkirche. Die theologische Relevanz der Rechtfertigungsbotschaft, so glaubte Martin Luther am Ende, legitimiere sogar die Spaltung der lateinischen Kirche.

Zu seiner theologischen Überzeugung gelangte der Wittenberger Reformator durch einen schmerzvollen Prozess, der ihn an den Rand der Verzweiflung trieb. Umgetrieben von der Frage: Wie kriege ich einen gnädigen Gott? Was muss ich tun, um im Gericht bestehen zu können? Werden meine Frömmigkeitsübungen genug sein? musste er als Augustiner-Eremit erfahren, dass sich trotz noch so großer Anstrengungen Gott als ein strafender Richter nicht versöhnen ließ. Diesen gerechten, die Sünder strafenden Gott konnte Luther nicht lieben, sondern nur fürchten. Die entscheidende Wende brachte das so genannte „Turnerlebnis“. In der Beschäftigung mit dem Römerbrief wusste Luther fortan: Gott allein kann Unrecht und Leid vergeben und er tut es allein aus Gnade und Barmherzigkeit („sola gratia“). Er rechtfertigt und heilt den Sünder nicht aufgrund seiner religiösen Leistungen, sondern aufgrund seines Glaubens. Gottes Liebe kann und braucht sich der Mensch nicht verdienen, denn Gott ist gnädig um Christi willen („solus Christus“).

Im Jahre 1545 schrieb Luther rückblickend in der Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe seiner lateinischen Schriften, dass er einst „eine furchtbare Angst vor der Todessünde hatte und dabei [sich] aus tiefstem Herzen ... danach sehnte, selig zu werden“. Weiter berichtet der Wittenberger Reformator: „[N]ach tage- und nächtelangem Nachsinnen sich Gott meiner erbarmte, daß ich den inneren Zusammenhang der beiden Stellen ‚Die Gerechtigkeit Gottes wird im Evangelium offenbar‘ und wie-

⁹ Martin Luther, WA 39,I,205.

¹⁰ Schmalk. Artikel III/I, in: BSLK 415,21–416,4.

derum: ‚Der Gerechte lebt durch seinen Glauben‘ fing ich an, die Gerechtigkeit Gottes zu begreifen, kraft deren der Gerechte aus Gottes Gnade selig wird, nämlich durch den Glauben: daß die Gerechtigkeit Gottes, die durch das Evangelium offenbart werde, in dem passiven Sinne zu verstehen ist, daß Gott in seiner Barmherzigkeit uns durch den Glauben rechtfertigt, wie geschrieben steht: ‚Der Gerechte lebt aus Glauben‘. Nun fühlte ich mich geradezu wie neugeboren und glaubte, durch weit geöffnete Tore in das Paradies eingetreten zu sein. Ich ging dann die Heilige Schrift durch, soweit ich sie im Gedächtnis hatte und fand in anderen Wendungen den entsprechenden Sinn: so ist das ‚Werk Gottes‘ dasjenige, was Gott in uns wirkt, die ‚Stärke Gottes‘ das, wodurch er uns stark macht, die ‚Weisheit Gottes‘, durch die er uns weise macht, und so ist auch die ‚Kraft Gottes‘, das ‚Heil Gottes‘, die ‚Ehre Gottes‘ aufzufassen.“¹¹ Den Gedanken, dass Gottes Gerechtigkeit das ist, wodurch er uns gerecht spricht, fand Luther sodann im Werk Augustins bestätigt.

Mit seiner Theologie hatte Luther den Sündern wieder Mut gemacht, indem er ihn, anstatt auf Werksfrömmigkeit und religiöse Leistungen zu drängen, daran erinnerte, dass Gottes Wille die Rettung und nicht die Bestrafung des Sünders ist und diese Rettung geschieht allein aus Glauben („sola fidei“), durch das Vertrauen auf Gottes Gerechtigkeit. Werke seien nicht schlecht, aber sie können weder helfen noch gerecht machen. Die Einsicht von der Rechtfertigung sola fide stellte für Luther die Mitte des Evangeliums dar, das Zentrum christlicher Heils- und Erlösungslehre. Infolgedessen wurde der Rechtfertigungsartikel zum Konstruktionspunkt der gesamten reformatorischen Glaubenslehre. Nach Luther ist der Rechtfertigungsartikel keine Glaubenswahrheit neben anderen, sondern die zentrale theologische Auslegung der christlichen Heilsbotschaft. Nach evangelischer Lehrtradition steht und fällt die Kirche mit der Rechtfertigungsbotschaft¹²; sie entscheidet als theologische Norm über Orthodoxie und Orthopraxie.

¹¹ M. Luther, WA 54,185,12–186,20; Wilfried Härle, Luthers reformatorische Entdeckung – damals und heute, in: ZThK 99 (2002), 278–295.

¹² M. Luther, WA 40,III,352,3; 39,I,205; Apol. IV: BSLK 159,1f; Schmalk. Art.: BSLK 415,21–416,6; FC SD III: BSLK 916,21–33. Die Leuenberger Konkordie artikuliert ihr „gemeinsame[s] Verständnis des Evangeliums“ mit Hilfe der „Rechtfertigungsbotschaft als die Botschaft von der freien Gnade Gottes“ (Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie). Dreisprachige Ausgabe mit einer Einleitung (zweisprachig) von F.-O. Scharbau. Im Auftrag des Exekutivausschusses für die Leuenberger Lehrgespräche hg. von Wilhelm Hüffmeier, Frankfurt/M. 1993, Nr. 6–12), so dass diese als zentrale, gesamtprotestantische Glaubensaussage aufgefasst werden kann.

Martin Luther war zutiefst überzeugt, dass in der römischen Kirche mit ihrem Vertrauen auf die Werkerei den Menschen das Evangelium verschlossen bliebe und sie anstatt ins Heil ins Verderben geführt würden. Das ist der Ernst der Reformation. Im Eigentlichen ging es nicht um Machtkämpfe, nicht um ärgerliche Missstände, nicht um Eitelkeit und Rechthaberei, sondern um die Frage nach Heil, nach der ewigen Seligkeit und den rechten Weg dazu. Und weil der Papst die Wahrheit des Evangeliums niederhalte, sah sich Luther am Ende gezwungen, ihn als Antichristen zu bezeichnen.¹³ Konsequenterweise räumte er jedoch ein, dass, sollte der Papst die Rechtfertigungslehre als evangeliumsgemäß anerkennen, er ihn „den Allerheiligsten nennen [würde]; ich würde nicht nur seine Füße küssen, sondern ihn auf Händen tragen, wenn wir nur das erreichen könnten, daß Gott allein durch die Gnade rechtfertigt“.¹⁴

Eine solche Verständigung in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre kam nunmehr vor acht Jahren in Augsburg zustande, wodurch der wichtigste Streitpunkt der Reformation aus der Welt geschafft wurde.¹⁵ In der „Gemeinsamen Erklärung“ wurde jedoch kein Maximalkonsens formuliert, sondern ein differenzierter Konsens.¹⁶ Denn noch immer bestehen Unterschiede, die letztlich aber nur die Sprache, die theologische Ausgestaltung und die Akzentsetzung des Rechtfertigungsverständnisses betreffen würden und darum „den Konsens in den Grundwahrheiten nicht wieder auf[heben]“.¹⁷ Die unterschiedlich akzentuierten Denkansätze in der Rechtfertigungslehre betreffen u.a. das Menschen- und Sündenverständnis. Näherhin geht es hierbei um die Frage nach dem Verhältnis der neuen Gerechtigkeit zur Konkupiszenz, zur bösen Begierlichkeit im Gerechtfertigten, nach dem Verständnis der Sünde im Gerechtfertigten, nach der „Mitwirkung“ (cooperatio) des Menschen an seiner Bekehrung und die Bedeutung der Werke.

¹³ M. Luther, WA 6,597ff; 614ff. „[E]lendiglich wird Christus, d.h. die Wahrheit von ihm [dem Papst] in den Dekreten gekreuzigt.“ (ders., W., Bd. 21a, 156; 13. März 1519)

¹⁴ Ders., WA 40,I,181.

¹⁵ Die Rechtfertigungslehre, wie sie in der „Gemeinsamen Erklärung“ vorliegt, wird nicht mehr von den Lehrverurteilungen des Trienter Konzils bzw. der lutherischen Bekenntnisschriften getroffen (Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche (1999), in: DwÜ III (2003), 419–441, Nr. 41. Infolgedessen hält die gegenwärtige evangelische Theologie an Luthers Papstkritik, die einst im „Antichrist“-Verdikt gipfelte, nicht mehr fest – im Gegenteil, sie wird bedauert und zurückgenommen.

¹⁶ Man spricht von einem „Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre“ (ebd., Nr. 5; 13; 40).

¹⁷ Ebd., Nr. 40.

II. Reformatoren und Trienter Konzil

Die Wittenberger Reformation ging in der Rechtfertigungslehre von der Gott-Mensch-Beziehung aus, näherhin von der Sünde, die sie als ein verkehrtes und den Personkern des Menschen radikal und total bestimmendes Gottesverhältnis betrachtete. Aus diesem Grunde brachte sie die personale und universale Tragweite menschlicher Schuld schonungslos zur Sprache. Weil Martin Luther den Menschen auf Grund der Stellung definierte, die ihm vor Gott zukommt, und im Menschen ausschließlich den Sünder sah, darum stand bei ihm die falsche Grundausrichtung des Menschen vor Gott im Mittelpunkt seines Verständnisses von der Erbsünde, aus der die einzelnen Tatsünden hervorgehen.¹⁸ Infolge des Sündenfalls trat an die Stelle der Gottebenbildlichkeit eine nun völlig korruptierte Natur samt Verlust der liberum arbitrium.

Ausgehend von der sündigen Grundhaltung des Menschen schloss Luther jede Art der Mitarbeit des Menschen am Rechtfertigungsgeschehen aus. Die Konkordienformel formulierte gar in polemischer Zuspitzung: „Jedoch kann der Mensch zu seiner Bekehrung ... ganz und gar nichts tun und ist in solchem Fall viel ärger denn ein Stein oder Block, dann er widerstrebet dem Wort und Willen Gottes, bis Gott ihn vom Tode der Sünde erwecket, erleuchtet und verneuert.“¹⁹ Für die Reformatoren lautet die entscheidende Frage also: Wie steht der Mensch vor Gott? Die Antwort heißt: Die Stellung des Menschen ist durch die Erbsünde grundlegend korruptiert und der Mensch ist durch die Erbsünde so sehr in sich selbst gefangen, seine Natur so sehr verdorben und seine Willensfreiheit so sehr eingeschränkt²⁰, dass er zu seiner Bekehrung keinen positiven Beitrag zu leisten vermag.

¹⁸ Die Reformatoren sehen also die Sünde in erster Linie im Hinblick auf ihre Wurzel- und Wesenseite und erst in zweiter Linie hinsichtlich ihrer Tat- und Aktualeite; die Tatsünden werden als die Früchte der Wesenssünde angesehen. In dieser Hinsicht erneuern die Reformatoren gleichsam die augustinische Auffassung vom peccatum originale in radikaler Weise.

¹⁹ FC SD II, in: BSLK 896,1–7. Vgl. Die Verwerfungen, die die Konkordienformel vornimmt: BSLK 902,24–912,21.

²⁰ Der menschliche Wille ist unfrei, da der Mensch von sich aus in seinem Wollen auf die Befriedigung der Wünsche seines eigenen Ichs fixiert ist und ohne die Gnade Gottes sich nicht für die Liebe zu Gott, für den Gehorsam der Gebote Gottes, für den Glauben entscheiden kann. „Wo die augustinische Tradition nur vom Verlust und der Schwächung des liberum arbitrium sprach, da redet Luther vom servum arbitrium und nennt das liberum arbitrium eine ‚Sache bloßen Titels, ja einen Titel ohne Sache‘ (res de solo titulo, immo titulus sine re)“ (O.H. Pesch, Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie, Freiburg i.Br. 1983, 146).

Die Sünde ist „seit dem Fall die unvermeidliche Notwendigkeit eines jeden Menschen von Geburt an, sie ist seine Versklavung und sein Gefängnis“.²¹

Gegenstand der Theologie ist nach Luther „der unter Schuld stehende und verlorene Mensch sowie der rechtfertigende Gott und Heiland dieses sündigen Menschen“.²² Der Mensch ist, weil zum sittlich Guten gänzlich unfähig, von seiner Natur her ein Sünder, der sich gegenüber seiner Rechtfertigung, die ganz die Tat Gottes ist, nur passiv verhalten kann. Seine Rechtfertigung ist allein Gottes Gerechtigkeit geschuldet, die ihm um Christi willen als fremde Gerechtigkeit angerechnet wird. Zum Rechtfertigungsgeschehen trägt der Mensch selbst zwar nichts bei, dennoch ist er darin involviert, sofern er sich in seinem Herzen von Gottes Wort anrühren und zum Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit führen lässt.

Wenn Gott dank seiner Gerechtigkeit den Menschen gerecht macht, indem er ihm seine Sünde nicht mehr anrechnet, dann steht der Mensch zwar in einem neuen Verhältnis zu Gott, doch ist die ihm „geschenkte Gerechtigkeit ... nur auf Seiten Gottes, als seine gnädige Gesinnung, seine Gunst, ... das Gerechtfertigtsein ist reine Beziehung“.²³ Rechtfertigung existiert also außerhalb des Menschen und ist als Beziehungswirklichkeit mehr als ein bloßes „so als ob“. Als Gerechtfertigter bleibt der Mensch der, der er vor Gott ist: ein Sünder. Denn sein Selbstbegehren, die Konkupiszenz, die Sünde ist²⁴, bestimmt ihn auch nach seiner Bekehrung. „In diesem Leben können auch Christen und Heiligen selbst Gottes Gesetz nicht vollkommen halten; denn es bleiben immer böse Neigung und Lust in uns, wiewohl der heilige Geist denselbigen widersteht.“²⁵ Gottes Gerechtigkeit geht folglich nicht in den Menschen ein, vielmehr *spricht* ihn Gott aufgrund

seines Glaubens²⁶, aus dem ihm Heilsgewissheit erwächst²⁷, gerecht. So ist der Mensch von Gott her gerechtfertigt, in ihm selbst bleibt aber der Widerstand gegen Gott lebendig²⁸ – er ist „simul iustus et peccator“ („Gerechtfertigter und Sünder zugleich“). Dennoch darf die Rechtfertigung nicht ohne Konsequenzen bleiben: Der Glaube fordert gute Werke²⁹, die aber als Frucht der Rechtfertigung zu verstehen sind und nicht als eigener Verdienst – Werke bewirken nicht das Heil.

Im Gegensatz zum reformatorischen Menschen- und Sündenverständnis sieht das Trienter Konzil, das sich vorwiegend scholastischer Denk- und Sprachmuster bedient, „die Gott-Mensch-Beziehung“ nicht so sehr als „ein personales Wort- und Verkündigungsgeschehen“, sondern als „einen inkarnatorisch gegebenen und sakramental vermittelten Sachverhalt“.³⁰ Trient denkt weniger vom Menschen aus als vielmehr von Gott her und so lautet die entscheidende Frage nicht: *Wie* steht der Mensch vor Gott? („Anthropologie von unten“), sondern: *Was* ist der Mensch vor Gott? („Anthropologie von oben“).³¹ Die Antwort lautet: Der Menschen, dessen Natur durch die Erbsünde nicht völlig verwundet wurde, dessen imago Dei vielmehr fortbesteht, und der darum noch immer über eine von der Sünde freilich verdunkelten Vernunft und Freiheit verfügt³², wird von Christus geheilt und

²¹ Edmund Schlink, *Theologie der Bekenntnisschriften*, Berlin 1954, 46.

²² M. Luther, WA 40,II,328,17–20.

²³ Otto Hermann Pesch, *Rechtfertigung*, Theologie- und dogmengeschichtlich, in: Wolfgang Thönnissen (Hg.), *Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde*, Freiburg 2007, Sp. 1123–1129, hier 1128.

²⁴ Luther erkennt in der Konkupiszenz nicht mehr bloß die Begierden der menschlichen Sinne entgegen dem Geist, sondern sie ist die Grundsünde der Person selbst: In ihr äußert sich der Unglaube des Menschen, die Selbstherrlichkeit des menschlichen Geistes gegenüber Gott. In der Gestalt der Konkupiszenz hat demnach die Sünde den Personkern des Menschen selbst ergriffen. Hierin besteht das Verhängnis der Sünde, so dass die Sünde das Wesen der menschlichen Person als lebendigen Widerspruch zu Gott bestimmt.

²⁵ Aopl. IV, in: BSLK 189,17–22.

²⁶ Das Heil „muß gegläubt werden und sonst mit keinem Werk, Gesetze noch Verdienst mag erlangt oder gefasset werden, so ist es klar und gewiß, daß allein solcher Glaube uns gerecht machte“ (Schmalk. Artikel III/I, in: BSLK 415,14–17).

²⁷ Luther verstand unter „Heilsgewissheit“ sowohl „Hoffnungs-“ als auch „Glaubensgewissheit“. Aopl. IV, in: BSLK 189,33–42: „[A]llein der Glaub im Herzen siehet auf Gottes Verheißung, und allein der Glaub ist die Gewißheit, da das Herz gewiß darauf stehet, daß Gott gnädig ist, daß Christus nicht umsonst gestorben sei. ... wer noch wanket oder zweifelt, ob ihm die Sünde vergeben sein, der vertrauet Gott nicht und verzaget an Christo“. Die Heilsgewissheit erwächst also aus dem Vertrauen auf die Kraft göttlicher Barmherzigkeit, sie darf nicht mit subjektiver Unerschütterlichkeit verwechselt werden.

²⁸ Auch nach der Taufe bleibt die Konkupiszenz im Getauften Sünde, doch beginnt durch die Taufe der Heilige Geist im getauften, gerechtfertigten Sünder bereits mit dem Werk der Heiligung. Damit soll an dem Grundsatz festgehalten werden, dass allein durch das Werk Gottes das Heil des Menschen bewirkt wird.

²⁹ FC SD IV, in: BSLK 950,18–24: „Wie dann Gottes Wille und ausdrücklicher Befehl ist, daß die Gläubigen gute Werk tun sollen, welche der heilige Geist wirkt in den Gläubigen, die ihme auch Gott um Christi willen gefallen läßt, ihnen herrliche Belohnung in diesem und künftigen Leben verheißet.“

³⁰ Reinhard Frieling, *Wie ist es zum Streit über die Rechtfertigungslehre gekommen?* in: Bernd Jochen Hilberath, Wolfhart Pannenberg (Hg.), *Zur Zukunft der Ökumene. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“*, Regensburg 1999, 9–23, hier 15.

³¹ Georg Langenmeyer, *Theologische Anthropologie*, in: Wolfgang Beinert, *Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik I/1*, Paderborn 1995, 497–622, hier 502–505.

³² Irenäus unterschied die Gottebenbildlichkeit des Menschen (imago Dei), welche sich durch die Freiheit und Vernunft der menschlichen Natur auszeichnet, von der Ähnlichkeit

die Kirche vermittelt dieses Heil sakramental. Der Mensch ist grundsätzlich gottfähig³³, weshalb das Konzil an den Menschen wesentlich höhere ethische Anforderungen stellt als die Reformatoren.³⁴

Der Mensch besitzt weiterhin, wenn auch deutlich geschwächt, die Freiheit und Fähigkeit, mit Hilfe göttlicher Gnade sittlich Gutes zu tun und somit einen an seiner Rechtfertigung mitzuwirken³⁵, wobei die göttlichen Gnadegaben vom Mitwirken des Menschen unabhängig sind und bleiben. Gute Werke sind darum für das Rechtfertigungsgeschehen nicht nur nicht schädlich, sondern geradezu gefordert – selbst wenn sie im Blick auf den ewigen Lohn verrichtet werden.³⁶ Der Glaube, worunter Trient aber nicht ein umfassendes Vertrauen verstand, sondern lediglich ein Für-wahr-Halten, reicht demnach für das Heil nicht aus, vielmehr müssen Hoffnung und Liebe mit hinzukommen.³⁷ Dennoch ist und bleibt das Heil göttliches Ge-

(similitudo Dei), die in der iustitia originalis als Gabe der übernatürlichen Gottesgemeinschaft besteht. Die Sünde konnte nur die zur Natur hinzukommende similitudo, nicht aber die imago, das Humanum, das unverlierbare Wesen des Menschen zerstören. Luther bestritt indes die irenäische Lehre von der imago und der similitudo Dei, da er erkannte, daß die zwei grundlegenden biblischen Begriffe (zälem-demuth) in Wahrheit keine zwei unterschiedliche, sondern synonyme Begriffe darstellen. Die Reformatoren setzten darum die imago Dei mit der ursprünglichen Gerechtigkeit (iustitia originalis), durch deren Besitz sich die wahre Natur, das Wesen des Menschen auszeichnet, gleich.

³³ DH 1560–1583.

³⁴ DH 1531, 1533ff, 1538, 1559, 1563f, 1569f.

³⁵ DH 1555: „Wer sagt, der freie Wille des Menschen sei nach der Sünde Adams verloren und ausgelöscht worden, ... der sei mit dem Anathema belegt.“

³⁶ DH 1557f: „Wer sagt, alle Werke, die vor der Rechtfertigung geschehen, gleichgültig, auf welche Weise sie geschehen sind, seien in Wahrheit Sünden beziehungsweise verdienten den Haß Gottes; oder je angestrongter sich einer bemühe, sich auf die Gnade vor zubereiten, desto schwerer sündige er: der sei mit dem Anathema belegt. Wer sagt, die Furcht vor der Hölle, durch die wir unsere Zuflucht zur Barmherzigkeit Gottes nehmen, indem wir über die Sünde Schmerz empfinden, oder uns vom Sündigen enthalten, sei [selber] Sünde oder mache die Sünder noch schlechter: der sei mit dem Anathema belegt.“ Damit aber verfiel das Konzil nicht in dem Extrem, die Rechtfertigung allein den guten Werken zuzuschreiben: „Wer sagt, der Mensch könne durch seine Werke, die durch die Kräfte der menschlichen Natur oder vermittels der Lehre des Gesetzes getan werden, ohne göttliche Gnade durch Christus Jesus vor Gott gerechtfertigt werden, der sei ausgeschlossen“. (DH 1551)

³⁷ DH 1561: „Wer sagt, die Menschen würden entweder allein durch die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi oder allein durch die Vergebung der Sünden ohne die Gnade und gerechtfertigt, die in ihren Herzen durch den Heiligen Geist ausgegossen wird und ihnen einwohnt; oder auch, die Gnade, durch die wir gerechtfertigt werden, sei nur die Gunst Gottes: der sei mit dem Anathema belegt.“ DH 1559: „Wer sagt, der Gottlose werde allein durch den Glauben gerechtfertigt, so daß er [darunter] versteht, es werde nichts anderes erfordert, wodurch er zur Erlangung der Rechtfertigungsgnade mitwirke, und es sei keineswegs notwendig, daß er sich durch seine eigene Willensregung vorbereite und zurüste: der sei mit dem Anathema belegt.“

schenk. Dank Gottes Gerechtigkeit wird der Mensch zu einer neuen Schöpfung. Trient akzentuiert somit stärker „die Erneuerung des inneren Menschen durch den Empfang der Gnade“. ³⁸ Die Rechtfertigung wird dem Menschen also nicht bloß äußerlich angerechnet, sondern betrifft ihn in seinem Innersten, sie tilgt die Sünde und macht aus dem Sünder einen Erlösten, den die empfangene Rechtfertigungsgnade aktiv beansprucht. Dabei ist dessen Konkupiszenz erst dann Sünde, wenn sie zu neuer, aktueller Sünde führt. ³⁹ Allerdings kann sich der Mensch auch als Erlöster seines Heils nie völlig sicher sein, bleibt seine Liebe doch immer unvollkommen und sind seine guten Werke konditioniert. ⁴⁰

Genau genommen, so kann heute festgestellt werden, waren die gegenseitigen Vorwürfe und Verwerfungen nicht so sehr gegen die Grundaussage der Rechtfertigungslehre gerichtet, als vielmehr gegen die Konsequenzen, die aus ihr gezogen wurden. Dass sich der Mensch selbst nicht zu erlösen vermag, sondern das Heil Gottes freies, ungeschuldetes Geschenk ist, stand immer außer Frage. Erlösung ist die Frucht göttlicher Gnade, und erst diese Gnade befähigt den Menschen zum eigenen Handeln. Diese christliche Grundeinsicht war durch unterschiedliche theologische Denkansätze, daraus resultierenden Missverständnisse sowie durch manche irrigen Frömmigkeitspraktiken überlagert.

Wenn katholische Theologen die Natur des Menschen durch die Sünde nicht vollkommen verdorben sahen, so erkannten die Reformatoren hierin eine Verharmlosung der Sünde. Ihnen ging es deshalb darum, durch einen religiösen Existentialismus, der von der radikalen Korruption des Menschen durch die Sünde ausging, die sittliche Beschwichtigung in der katholischen Erbsündenlehre zu überwinden und der katholischen Gefahr zu wehren, dass sich der Mensch letztlich doch durch eigene Werke das Heil verdienen und durch eine Kirche, die Heil vermittelt, über Gottes Gnade

³⁸ Gemeinsame Erklärung (s. Anm. 14), Nr. 24.

³⁹ Durch die Taufe wird „die Strafwürdigkeit der Ursünde vergeben“ und „hinweggenommen“, „was ... wahren und eigentlichen Charakter von Sünde besitzt“. Die Begierlichkeit (concupiscentia) besteht zwar auch nach der Taufe noch fort, ohne aber „wahrhaft und eigentlich Sünde“ zu sein, vielmehr ist sie „aus der Sünde“ und macht „zur Sünde geneigt“ (quia ex peccato est et ad peccatum inclinat). (DH 1515, 1516 / NR 357, 358)

⁴⁰ DH 1563: „Wer sagt, um Vergebung der Sünden zu erlangen, sei es für jeden Menschen notwendig, fest und ohne jeden Zweifel wegen der eigenen Schwachheit und Unzulänglichkeit zu glauben, daß ihm die Sünden vergeben sind: der sei mit dem Anathema belegt. Wer sagt, der Mensch werde deshalb von seinen Sünden losgesprochen und gerechtfertigt, weil er fest glaube, er werde losgesprochen und gerechtfertigt; oder in Wahrheit sei nur der gerechtfertigt, der glaubt, er sei gerechtfertigt, und allein durch diesen Glauben werde die Lossprechung und Rechtfertigung vollendet: der sei mit dem Anathema belegt.“

verfügen könne. Wenn umgekehrt die Reformatoren davon sprachen, dass die Sünde die menschliche Person in ihrem Kern alteriert und die menschliche Freiheit versklavt, so sahen katholische Theologen damit die Humanität des Menschen auf dem Spiel und die Gefahr von Determinismus und Fatalismus. Katholischerseits glaubte man im evangelischen Verständnis eine Entwürdigung des Menschen, nämlich die Preisgabe seiner Freiheit und Verantwortung und die Vernachlässigung seines ethischen Bemühens ausmachen zu müssen. Wegen der Kritik an den guten Werken erschien die Reformation als Anstoß zur Unmoral und als Ursache für den Zusammenbruch guter Sitten. Darum war die katholische Theologie und Kirche darauf bedacht, die Verantwortlichkeit des Menschen zu betonen und sein Unvermögen zum „moralisch Guten“ herauszustreichen.

Letztlich spitzt sich die Frage nach der Sünde und dem Sündenverderbnis also auf die Reflexion der menschlichen Freiheit und der ihr noch verbleibenden Möglichkeiten zu. Doch genau genommen konnten beide Konfessionen ihre Auffassung von der Freiheit des Menschen nur auf paradoxe Weise zum Ausdruck bringen: „Die katholische Tradition hält um der – unstrittigen – Verantwortung vor Gott und Welt willen an der Freiheit des Willens fest, obwohl sie weiterhin die Abhängigkeit von Gott als deren Quelle betont. Die lutherische Tradition bestreitet um der Alleinwirksamkeit Gottes willen die Freiheit, obwohl sie weiterhin an der Verantwortung des Menschen festhält. Beide Auffassungen zahlen einen begrifflichen Preis für diese Paradoxie, die katholische, indem sie letztlich die Freiheit, die lutherische, indem sie letztlich die Verantwortung (einschließlich der Nicht-Verantwortlichkeit Gottes für die Sünde) nicht mehr rational verdeutlichen kann.“⁴¹

III. Die differenzierte Einigung

Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ hält nun fest, „daß der Mensch im Blick auf sein Heil völlig auf die rettende Gnade Gottes angewiesen ist“.⁴² Dieser Grundkonsens in Sachen Rechtfertigung besagt näherhin: „Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht aufgrund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt

und aufruft zu guten Werken“.⁴³ Näherhin wird sichergestellt, dass, wenn Katholiken von der Freiheit des Menschen zur Mitwirkung am Heil sprechen, jedes menschliche Tun immer schon die „Wirkung der Gnade und kein Tun des Menschen aus eigenen Kräften“ ist.⁴⁴ Umgekehrt verneinen Lutheraner zwar die „jede Möglichkeit eines eigenen Beitrags des Menschen zu seiner Rechtfertigung“, nicht aber „sein personales Beteiligtsein im Glauben“.⁴⁵ Gemeinsam wird bekannt, dass die Gnade Gottes den Menschen erneuert, ohne von der Mitwirkung des Menschen oder aber von „der lebenserneuernden Wirkung der Gnade im Menschen“ abzuhängen.⁴⁶ Im Blick auf die Werke wird klärend ausgeführt, dass sie zwar zum Gerechtfertigten gehören, ohne jedoch als Grund seiner Rechtfertigung angesehen werden zu dürfen; diese geschieht allein im Glauben und aus Gnade.

Auch als Gerechtfertigter bleibt der Mensch auf Gottes Gnade angewiesen. Während so für Lutheraner der Getaufte ganz gerechtfertigt und doch zugleich wahrer Sünder ist, betont die katholische Seite besonders die Wirksamkeit der Taufgnade, die innere Neuschaffung des Gottlosen, gesteht jedoch ein, dass auch im Gerechtfertigten eine gottwidrige Neigung fortbesteht und er insofern ständig durch die Macht der Sünde gefährdet wird. Was die guten Werke des Gerechtfertigten anbelangt, so führen diese nach katholischer Auffassung „zu einem Wachstum in der Gnade“⁴⁷, wohingegen die evangelische Seite betont, dass die „Gerechtigkeit als Annahme durch Gott“ „immer vollkommen ist“, ohne deshalb zu leugnen, dass es „Wachstum in Gnade und Glauben“ gibt.⁴⁸ Wenn schließlich „Katholiken an der ‚Verdienstlichkeit‘ der guten Werke festhalten, so wollen sie sagen, dass diesen Werken nach dem biblischen Zeugnis ein Lohn im Himmel verheißen ist. Sie wollen die Verantwortung des Menschen für sein Handeln herausstellen, damit aber nicht den Geschenkcharakter der guten

⁴¹ O. H. Pesch, Rechtfertigung, Ökumenischer Dialog, in: Wolfgang Thönissen (Hg.), Lexikon (s. Anm. 22), Sp. 1132–1140, hier 1133f.

⁴² Gemeinsame Erklärung (s. Anm. 14), Nr. 19.

⁴³ Ebd., Nr. 15. „Gemeinsam sind wir der Überzeugung, dass die Botschaft von der Rechtfertigung uns in besonderer Weise auf die Mitte des neutestamentlichen Zeugnisses von Gottes Heilshandeln in Christus verweist: Sie sagt uns, dass wir Sünder unser neues Leben allein der vergehenden und neu schaffenden Barmherzigkeit Gottes verdanken, die wir uns nur schenken lassen und im Glauben empfangen, aber nie – in welcher Form auch immer – verdienen können.“ (ebd., Nr. 17)

⁴⁴ Ebd., Nr. 20.

⁴⁵ Ebd., Nr. 21.

⁴⁶ Ebd., Nr. 23.

⁴⁷ Ebd., Nr. 38.

⁴⁸ Ebd., Nr. 39.

Werke bestreiten, geschweige denn verneinen, dass die Rechtfertigung selbst stets unverdientes Gnadengeschenk bleibt“.⁴⁹

Trotz allen konfessionell unterschiedlichen Zugängen sind die in der „Gemeinsamen Erklärung“ erzielten Übereinkünfte von so grundlegender Art, dass Katholiken und Lutheraner in der Lehre von der Rechtfertigung als der Mitte des Evangeliums übereinstimmen und sogar „gemeinsam den Christen als *simul iustus et peccator* verstehen“.⁵⁰ Darüber hinaus bestehen unterschiedliche Akzentuierungen in Einzelaspekten weiterhin fort, die etwa im Verständnis der Sünde, der Konkupiszenz, Mitwirkung des Menschen an der Rechtfertigung, seiner inneren Verwandlung durch sie oder des „*simul iustus et peccator*“ betreffen. In all dem geht es der katholischen Theologie vor allem darum, die Einbindung des Menschen in das Rechtfertigungsgeschehen zu reflektieren und zum Ausdruck zu bringen.

IV. Ausblick

In der christologisch-soteriologischen Mitte waren sich lutherische und katholische Kirche von je her eins: Der Mensch ist, so wie er ist, nicht in Ordnung und darum universal und total, von Anfang an, auf das Heilswirken Jesu Christi angewiesen. Heil empfängt der Sünder allein durch die Gnade Gottes, die um Christi willen geschenkt wird. Zur Grundoption jeder christlichen Heilskonzeption gehört darum die soteriologische Regel, dass sich der Mensch sein Heil nicht selbst verschaffen kann, aber auch nicht verschaffen muss. Gott allein setzt im Ereignis seines einmaligen Handelns in Jesus Christus das Leben des Menschen ins Heil. Er hält für den Menschen das Heil bereit, das er selber ist und an dem der Mensch durch den Heiligen Geist im Glauben Anteil erhält (Röm 1,16f). Diese soteriologische Grundoption drückt sich in der „Gemeinsamen Erklärung“ im einmütigen Streben aus, „in allem Christus zu bekennen, dem allein über alles zu vertrauen ist als dem einen Mittler (1 Tim 2,5f), durch den Gott im Heiligen Geist sich selbst gibt und seine erneuernden Gaben schenkt“.⁵¹

Die Übereinkunft in der Rechtfertigungslehre markiert eine wichtige gemeinsame Ausgangsbasis für eine ökumenische Anthropologie. Die unterschiedlichen Zugänge zur soteriologischen Mitte des Evangeliums spiegeln

⁴⁹ Ebd., Nr. 38.

⁵⁰ Ebd., Anhang Nr. 2 A).

⁵¹ Ebd., Nr. 18.

dabei die unterschiedlichen theologischen Akzentuierungen im Menschenbild wider. Geht die katholische Theologie vom konkreten Lebensvollzug, d.h. von einem in eine Vielzahl von Einzelakten aufgegliederten menschlichen Leben aus, bemüht sich die reformatorische Theologie um eine Ganzheitsschau des Menschen, die in erster Linie auf die Gott-Mensch-Beziehung konzentriert ist. So muss die evangelische Anthropologie überwiegend als existentiell charakterisiert werden; der Mensch wird in seiner gesamten Daseinsverfassung Gott gegenübergestellt und durch dieses Verhältnis gleichsam definiert.

Wenn über den Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre hinaus unterschiedliche Akzentuierungen in der theologischen Anthropologie und Sündenlehre fortbestehen, so heben diese doch zum einen den differenzierten Konsens nicht wieder auf, und sie vermögen zum andern ihre paradoxen Formulierungen innerhalb des Spannungsfelds von Sünde und Freiheit⁵² gegenseitig zu korrigieren. So bereiten die divergenten Einzelthemen der Rechtfertigungslehre heute keine Schwierigkeiten mehr. Dass mit der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung“ noch nicht alle Fragen⁵³ geklärt sind, hat andere Gründe: Sie betreffen nicht den Inhalt der Rechtfertigungslehre, sondern die Rolle der Kirche.⁵⁴ Die entscheidende Frage lautet nämlich: Welche heilsmittlerische Funktion kommt der Kirche zu? Erreicht das rechtfertigende Handeln Gottes den Sünder nur *in* der Kirche oder geschieht die „Vermittlung“ der Rechtfertigung *durch* die Kir-

⁵² Christoph Böttigheimer, Der Mensch im Spannungsfeld von Sünde und Freiheit. Die ökumenische Relevanz der Erbsündenlehre (= Münchener theologische Studien: 2. Systematische Abteilung; Bd. 49), St. Ottilien 1994.

⁵³ Gemeinsame Erklärung (s. Anm. 14), Nr. 43: „Unser Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre muss sich im Leben und in der Lehre der Kirchen auswirken und bewähren. Im Blick darauf gibt es noch Fragen von unterschiedlichem Gewicht, die weiterer Klärung bedürfen: sie betreffen unter anderem das Verhältnis von Wort Gottes und kirchlicher Lehre sowie die Lehre von der Kirche, von der Autorität in ihr, von ihrer Einheit, vom Amt und von den Sakramenten, schließlich von der Beziehung zwischen Rechtfertigung und Sozialethik. Wir sind der Überzeugung, dass das erreichte gemeinsame Verständnis eine tragfähige Grundlage für eine solche Klärung bietet.“

⁵⁴ Peter Lünig, Rechtfertigung und Kirche. Welche theologisch-dogmatischen Imperative können mit Notwendigkeit aus der Rechtfertigungslehre gefolgert werden?, in: Catholica 54 (2000), 251–262.

che?⁵⁵ Die Antwort ist für die Struktur der Kirche, ihre Gestalt und Autorität bzw. Ämter nicht unbedeutend und hat konkrete Auswirkungen.⁵⁶

Eine unterschiedliche Beurteilung der kriteriologischen Funktion der Rechtfertigungslehre hat unmittelbare Auswirkungen auf Leben und Lehre der Kirche. Insbesondere von evangelischer Seite wurden ekklesiologische Konsequenzen aus der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ angemahnt. Für sie ist die Rechtfertigungsbotschaft nur schwer mit einer Ekklesiologie zu vereinbaren, die im sichtbaren, institutionellen Bereich nach wie vor zusätzliche Bedingungen für die Kirchengemeinschaft aufstellt. Umgekehrt wird von katholischer Seite gefragt, ob die lutherische Einschätzung der kriteriologischen Relevanz der Rechtfertigung nicht die Wirklichkeit und Bedeutung der sichtbaren Gestalt der Kirche schmälert. So wird ökumenisch kontrovers die theologische Gewichtung der institutionellen Seite der Kirche mit all ihren Implikationen diskutiert, während in der für die Reformation zentralen Frage nach der Rechtfertigung des Sünders ein differenzierter Konsens gefunden und damit die Basis für eine ökumenische Anthropologie gelegt wurde.

⁵⁵ Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd. I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation u. heute, hg. v. *Karl Lehmann u. Wolfhart Pannenberg*, Freiburg i.Br. 1986, 63.

⁵⁶ So kann beispielsweise die katholische Kirche den Kirchen reformatorischer Tradition das Kirchesein im eigentlichen Sinne absprechen, obgleich diese doch das Evangelium von Jesus Christus, das unsere Heilshoffnung begründet, im selben Sinne verstehen und verkünden. Umgekehrt können evangelische Kirchen katholische Christen zum Abendmahl einladen, gleichwohl weder Kirchen- noch Amtsgemeinschaft bestehen. Ganz offensichtlich ziehen die katholische und die lutherische Kirche unterschiedliche ekklesiologische Konsequenzen aus der Rechtfertigungslehre.