

Christoph Böttigheimer

Einigung in der Rechtfertigungslehre

Ende Oktober begehen die evangelisch-lutherischen Kirchen ihr alljährliches Reformationsfest. Es erinnert an den legendären Thesenanschlag Martin Luthers an der Türe der Wittenberger Schloßkirche (31.10.1517) und möchte zur evangelischen Selbstbesinnung und Selbstüberprüfung einladen. Für das evangelische Selbstverständnis ist die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders *sola fide* und *sola gratia* zentral. Sie ist nach protestantischer Überzeugung Mitte des Evangeliums und oberster kriteriologischer Maßstab, nach dem sich alle anderen Lehraussagen einschließlich aller kirchlichen Traditionen und Institutionen zu richten haben. Weil in der evangelischen Lehrtradition die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders keine Glaubenswahrheit neben anderen ist, sondern die zentrale theologische Explikation der christlichen Heilsbotschaft, steht oder fällt mit ihr die christliche Kirche.¹

Die Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen ist ein theologisch sehr komplexes Thema, das darum selbst innerhalb der lutherischen Kirche keineswegs immer einheitlich verhandelt wurde. Das aber schmälert nicht die besondere Bedeutung dieser Botschaft: Sie bringt die Mitte des Evangeliums vom Reich Gottes zur Sprache und entscheidet als theologische Norm über die Ursprungstreue kirchlicher Verkündigung. Aufgrund ihrer grundsätzlichen Relevanz für Lehre und Praxis der Kirche war sie der eigentliche Grund für die reformatorischen Auseinandersetzungen, an deren Ende schließlich die Spaltung der lateinischen Kirche stand.

Wenn nun die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GE), die von Beauftragten des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Rates für die Einheit der Christen ausgearbeitet wurde und die Ergebnisse jahrzehntelanger interkonfessioneller Dialoge zusammenzufassen versucht, am 31. Oktober, also dem diesjährigen Reformationstag, in Augsburg feierlich ratifiziert wird, so wird dadurch eine der wichtigsten Ursachen der Kirchenspaltung überwunden und eine bedeutende Übereinstimmung in einer der fundamentalsten christlichen Glaubenswahrheiten erzielt. Dies stellt einen wichtigen Schritt hin zur vollen gegenseitigen Anerkennung und damit zur Wiedergewinnung der sichtbaren Einheit der Kirche dar. Dieser Schritt war alles andere als einfach.

Stationen des Einigungsprozesses

Gegen Ende der 60er Jahre wurde die Rechtfertigungslehre in den ökumenischen Dialogen verschiedenster Ebenen zunehmend zum Gesprächsgegenstand. Dabei konnten aufgrund einer breiten interkonfessionellen Lutherforschung sowie wichtiger theologischer Vorarbeiten zum Rechtfertigungsverständnis schnell wichtige ökumenische Annäherungen erzielt werden. Schon 1972 gelang es dem sogenannten „Malta-Bericht“, ein Dialogdokument der gemeinsamen Kommission des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Einheitsrates, eine „weitrei-

chende Übereinstimmung im Verständnis der Rechtfertigungslehre“² zu konstatieren. Offen blieben allerdings die Fragen ihrer theologischen Relevanz: „Welcher theologische Stellenwert kommt ihr zu – und werden die Konsequenzen für Lehre und Leben der Kirche auf beiden Seiten in gleicher Weise beurteilt?“³ Wie sich auf Malta die Frage nach den Kriterien für die rechte Verkündigung des Evangeliums als ein offenes Kontroversthemata darstellte, so blieb die Normativität der Rechtfertigungslehre auch in nachfolgenden Dialogrunden ein kontroverstheologischer Streitpunkt. Denn zusammen mit den Lutheranern betonten zwar auch die katholischen Gesprächspartner das einzigartige Heilshandeln Gottes, doch taten sie sich im Gegensatz zu diesen mit der extremen Zuspitzung auf die Rechtfertigungslehre als qualitativ einzigartigem Kriterium für die kirchliche Orthodoxie und Orthopraxis schwer.

Wer diese Vorgeschichte kennt, wundert sich nicht, daß die GE nicht in allen Fragen einen vollen Konsens feststellen konnte. So wird generell von einem „Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre“ (Nr. 5; 13; 40) gesprochen und darüber hinaus eingeräumt, daß noch immer Unterschiede bestehen, die letztlich aber nur die Sprache, die theologische Ausgestaltung und die Akzentsetzung des Rechtfertigungsverständnisses betreffen. Dabei ist wichtig, daß „die lutherische und die römisch-katholische Entfaltung des Rechtfertigungsglaubens in ihrer Verschiedenheit offen aufeinander hin [sind] und... den Konsens in den Grundwahrheiten nicht wieder auf[heben]“ (GE 40). Nur dann wird die Rechtfertigungslehre, wie sie beide Konfessionskirchen in der GE vorlegen, nicht mehr von den Lehrverurteilungen des Trienter Konzils bzw. der lutherischen Bekenntnisschriften getroffen (GE 41).

Überraschenderweise wurde die „Gemeinsamkeit im Verständnis von der Rechtfertigung“ (GE 15) zunächst nur mit verhaltener Freude zur Kenntnis genommen und statt dessen um so heftiger bezweifelt, ob die noch verbleibenden Divergenzen tatsächlich nur Entfaltungsdifferenzen darstellen und insofern kompatibel sind oder ob sie nicht doch die Sache der Rechtfertigung selbst betreffen und sich insofern gegenseitig ausschließen. Diese Unsicherheit wurde durch das vatikanische Votum zur GE (25.6.1998) zunächst nur verstärkt. Denn als klärungsbedürftige Punkte, die als solche noch der näheren „Präzisierung“ bedürfen, wurden in der römischen Note keineswegs

Randfragen, sondern zentrale Fragen des Rechtfertigungsgeschehen aufgelistet: das Verhältnis der neuen Gerechtigkeit zu Konkupiszenz und Sünde im Gerechtfertigten, d.h. die Formel vom „Sündersein des Gerechtfertigten“ (*simul iustus et peccator*), die Unklarheit in der Frage nach dem kriteriologischen Status des Rechtfertigungsartikels sowie die Frage nach der „Mitwirkung“ (*cooperatio*) des neugeschaffenen Menschen in seiner Antwort auf Gottes Gnade. Diese Divergenzpunkte, die übrigens auch in der Stellungnahme des Lutherischen Weltbundes (16.6.1998) angesprochen wurden, waren der Grund, weshalb die GE entgegen der ursprünglichen Terminplanung erst jetzt zusammen mit der gemeinsamen offiziellen Feststellung samt Anhang unterzeichnet wird und nicht schon im Juni 1997 bei der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Hongkong: 50 Jahre nach Gründung des Lutherischen Weltbundes und 450 Jahren nach Verabschiedung der tridentinischen Erklärung zur Rechtfertigungslehre.

Bleibende Aufgaben

Manche mißverständlichen bzw. mehrdeutigen Formulierungen der GE und die damit zusammenhängenden Einzelfragen konnten mittlerweile soweit geklärt werden, daß sie einer gemeinsamen Unterzeichnung nicht mehr im Wege stehen. Dem gemeinsamen Dokument wurde eine als „Anhang (Annex)“⁴ bezeichnete Feststellung beigefügt, deren Erklärungen Mißverständnisse ausräumen und die erzielte Übereinstimmung in den Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre unterstreichen möchten. Dies gilt auch für die Frage ihrer kriteriologischen Funktion, die im Vorfeld der Unterzeichnung der GE für erhebliche Verwirrung sorgte. Denn die GE hält zwar fest, daß der Rechtfertigungsartikel „ein unverzichtbares Kriterium [ist], das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin ordnen will“, fügt aber hinzu, daß sich Katholiken in Einklang mit diesem Grundkonsens darüber hinaus „von mehreren Kriterien in die Pflicht genommen sehen“, ohne dadurch die besondere kriteriologische Funktion der Rechtfertigungsbotschaft zu verneinen (GE 18). Da der Text der GE selbst keine Verstehenshilfe zu der umstrittenen Passage hinsichtlich der kriteriologischen Stellung der Rechtfertigungslehre bietet, kamen nach Veröffentlichung der GE auf evangelischer Seite eine Fülle von Deutungen,

Mutmaßungen bis hin zu böswilligen Unterstellungen auf, freilich durch den Umstand begünstigt, daß die erwähnten „mehreren Kriterien“ im Text nicht ausdrücklich benannt werden.⁵

In der GE wird zwar übereinstimmend festgehalten, daß „die Lehre von der Rechtfertigung... nicht nur ein Teilstück der christlichen Glaubenslehre ist“, sondern „in einem wesenhaften Bezug zu allen Glaubenswahrheiten“ steht, was jedoch die Frage nach ihrer Normativität nicht eindeutig beantwortet. Aus diesem Grunde wird im Anhang hinsichtlich der Frage nach der Normativität des Rechtfertigungsartikels verdeutlichend ergänzt, daß „die Rechtfertigungslehre... Maßstab oder Prüfstein des christlichen Glaubens“ ist und „keine Lehre... diesem Kriterium widersprechen“ darf. Weil die Rechtfertigungslehre die Mitte des Evangeliums expliziert, darum ist sie ein zentrales Kriterium christlicher Orthodoxie und Orthopraxis. Sie ist Richtmaß ursprungstreuer Evangeliumsverkündigung.

Dies bedeutet umgekehrt, daß die Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen nicht für sich allein steht, sondern integraler Bestandteil der christlichen Heilstheologie ist. Sie weist über sich hinaus auf die Erfüllung allen menschlichen Lebens hin, weshalb mit der Unterzeichnung der GE nicht schon alle Fragen im Zusammenhang mit der kirchlichen Heilsverkündigung geklärt sein werden. Weil Heil und Heilung mehr bedeuten als Rechtfertigung, Soteriologie bzw. Theosoterik nicht nur Lehre von der Heilung, sondern auch Lehre vom Heil ist, darum stellt die GE wohl einen wichtigen Schritt hin zu einer gemeinsamen Heilslehre dar, nicht aber den Abschluß der Heilstheologie als Ganzem. Vielmehr wird es eine bleibende ökumenische Aufgabe sein, mit Hilfe verschiedener Denkkategorien die beiden Dimensionen der Theosoterik, die „Gottgewirktheit der Erlösung“ wie auch „die Gott-Innigkeit des Heils“⁶, immer wieder neu und zeitgemäß auszusagen. Nicht zuletzt auch deshalb, weil die Rechtfertigungslehre heute auf immer größeres Unverständnis stößt.

An der theosoterischen Thematik muß also über die GE hinaus entschieden weitergearbeitet werden, wie auch die der GE beigefügte Feststellung eine Fortführung des Dialogs fordert.⁷ In diesem Zusammenhang ist nicht nur nach den Wegen zum Heil, sondern ebenso nach der inhaltlichen Bestimmung des Heils wie auch nach dem Verhältnis zwischen Heil und Heilung zu fragen: Wie verhalten sich Heilstheologie und Erlösungstheorie und

welche theologische Relevanz kommt der Rechtfertigungslehre in Bezug auf die Ursprungstreue kirchlicher Verkündigung zu? Im folgenden soll zunächst der Heilsbegriff theologisch erschlossen werden, bevor sich der Blick der Normativität der Rechtfertigungslehre zuwendet.

Gott ist Grund und Ziel menschlicher Hoffnung

Zentraler Inhalt der Verkündigung Jesu ist das Kommen des Reiches Gottes, das mit seiner Person präsentisch und eschatologisch untrennbar verbunden ist. Hauptaspekt seiner basileia-Botschaft ist: Gott ist Grund und Ziel menschlicher Hoffnung, er ist das Heil des Menschen. Zur Grundoption jeder christlichen Heilskonzeption gehört darum, 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 Glauben Anteil erhält (Röm 1,16f). Das Heil in Gott ist in seiner vollkommenen Gestalt allerdings eine eschatologische Größe (Mk 14,25), von der die Theologie nicht mehr zu sagen vermag, als daß zwischen Schöpfer und Geschöpf eine seinsmäßige Einheit ohne jegliche Heilsdifferenzen bestehen wird (1 Joh 3,2; 1 Kor 2,9; 13,12).

Die eschatologische Endgestalt des Heils ist an die Parusie Jesu Christi geknüpft, wie überhaupt Gottes Heilshandeln unwiderruflich an die Person Christi gebunden ist, der nicht nur Erlöser, Retter der Menschen, sondern in erster Linie Heilsvermittler, Heilbringer Gottes ist. Die christologische Vermittlung der Heilsgabe macht das spezifisch Christliche aus. Gottes Versöhnungshandeln vollzieht sich nicht in abstrakter Weise, sondern in einer personalen: in der versöhnenden Begegnung mit Jesus Christus und der Zuwendung zum Reich Gottes. Dieses zuvorkommende Heilshandeln Gottes befreit den Menschen von jedem religiösen Leistungsdruck. Der Mensch darf sich im Glauben in und durch Jesus Christus annehmen und von Gott bejahet wissen. Damit ist der Glaube, der den ganzen Menschen einfordert, ein personales, dynamisches Sich-Einlassen auf das zuvorkommende Tun Gottes.

Zentraler Inhalt der Praxis und Botschaft Jesu ist das Reich Gottes, das Ge-

meinschaft mit Gott, Versöhnung, Befreiung, Leben usw. bedeutet, kurz das Heil- und Ganzseinkönnen des Menschen in und mit seiner Welt. Die biblischen Schriften unterlassen es jedoch, die Wirklichkeit des Heils auf einen einzigen abstrakten Begriff zu bringen, d.h. den Heilsbegriff eindeutig zu definieren. Statt dessen werden, von konkreten Lebenserfahrungen ausgehend, die unterschiedlichsten Dimensionen der Heilswirklichkeit beschrieben. Demzufolge kann es auch in einer zeitgemäßen Heilstheologie um keine exakte Definition des Heilsbegriffs gehen, sondern um eine die menschlichen Erfahrungen thematisierende Umschreibung.

Reich Gottes als Erfüllung des Menschen

Der Versuch, das Heilsgeschehen in Worte zu fassen, wird von der jeweiligen Geistesgeschichte, den soziokulturellen Umständen, den vorherrschenden Denkstrukturen usw. mit beeinflusst. Bereits in neutestamentlicher Zeit wird die Botschaft vom Reich Gottes entsprechend den situativen Herausforderungen in unterschiedlicher Sprachgestalt bezeugt: Eine Interpretation ist im Zusammenhang mit der Kreuzesdeutung die Rechtfertigungslehre des Apostels Paulus. Daneben sind aber auch noch weitere Übersetzungen der eschatologischen Heilsbotschaft auszumachen. Dieser Prozeß dauert an. Weil jeder theologische Text seinen geschichtlichen Kontext hat, jede theologische Reflexion über das göttliche Heil von einem bestimmten, zeitbedingten hermeneutischen Ansatz ausgeht, darum war das christliche Heilsverständnis zu keiner Zeit abgeschlossen und wird es auch nie sein.

Im Rahmen des geschichtlichen Kontextes stellt die Aufklärung bzw. anthropologische Wende für die Lehre vom Heil eine entscheidende Bezugsgröße dar: Das neuzeitliche Denken radikalisierte die Freiheitsmomente bisherigen Denkens so sehr, daß die Individualität zunahm, aus dem Gefühl der Selbstverantwortung die Verpflichtung zur Selbstverwirklichung bzw. das Recht auf freie Entfaltung erwachsen und so die Geschichte der Subjektivität eingeleitet wurde. So steht die christliche Heilslehre in der Pflicht, die Freiheit als zentrales Moment modernen Menschseins ernstzunehmen, die Erfahrungen von Heil bzw. Unheil freizulegen und beides mit der biblischen Botschaft vom Heil Gottes zu vermitteln: Heil kann

theologisch nur so umschrieben werden, daß der säkularisierte Mensch mit der ganzen Ambivalenz seiner Freiheitserfahrungen zur Sprache kommt und damit verbunden die unterschiedlichen Seiten des göttlichen Heils.

Der Übersetzung christlicher Heilsbotschaft in den Kontext des durch menschliche Erfahrungen, Denkstrukturen und Erwartungen vorgegebenen geschichtlichen Rahmens wird grundsätzlich nicht nur konservative, sondern auch innovative Elemente in sich bergen. Wie schon die Geschichte dank der Kreativität und Phantasie der Menschen stets Neues hervorbringt, so trifft dies nicht weniger im Blick auf die Bewahrung und Verkündigung des Wortes Gottes zu: Insofern es in verschiedensten Lebensbereichen und Situationen verkündet und angenommen wird, werden immer wieder neue bzw. vergessene Züge dieser Botschaft in den Vordergrund treten, weshalb das depositum fidei unbegrenzt offen ist: Dies trifft vor allem auf das Heil Gottes zu, das sich gegen jede abgeschlossene Definition sperrt, wie die Pluralität neutestamentlicher Theologie belegt.

Die präsentische Dimension göttlichen Heils

Das Heil des Menschen, das nicht irgendeine Gabe Gottes, sondern Gott selbst ist, meint einen jeden Menschen in seiner Ganzheit. Denn in der Inkarnation seines Sohnes hat Gott die ganze menschliche Natur und jeden Menschen angenommen und mit sich versöhnt. So geht es bei dem neuen, heilen Leben zuallererst um ein In-Gott-Sein, ein Sein aus der Wahrheit (Joh 18,37). Dieses göttliche Heil ist wie das Unheil im Personkern des Menschen anzusetzen: Wie der Mensch aufgrund seiner Schuldverfallenheit das Heil nicht mehr aus eigener Kraft zu wirken vermag, so hebt das Heilswirken Gottes im Heiligen Geist ganz ohne Verdienst in der Personmitte des Menschen an und ergreift ihn im Glauben ganz. Die Gnade Gottes legt das wahre Menschsein frei; Christus „macht dem Menschen den Menschen selbst voll kund“ (GS 22). So bedeutet das Heil Gottes ein Sein des Menschen ganz bei sich und ganz bei Gott. Die Teilhabe am trinitarischen Sein Gottes darf aber nicht individualistisch gedacht werden. Wie Gott in sich Beziehung ist, so impliziert die Gott-Innigkeit immer schon ein Dasein für andere. Das Heil des einen impliziert das Heil der andern.

Das Heil Gottes ist Freiheit und realisiert sich in der freien, selbstlosen Begegnung mit Gott und den Menschen. Wo sich der Mensch aus Freiheit und in Liebe auf den andern hin überschreitet, ereignet sich Heil. Das Heil Gottes setzt den ganzen, unverkürzten Menschen frei, nicht nur sein Selbstverständnis, sondern auch sein Streben, sein Handeln einschließlich der Verwirklichung zwischenmenschlicher Beziehungen. Die liebende Annahme des Menschen durch Gott in Jesus Christus, die den Menschen über den Tod hinaus vollendet,⁸ ist Basis für die gegenseitige Annahme der Menschen in Freiheit. „Zur Freiheit hat uns Christus befreit“ (Gal 5,1). Heil im Sinne von Freiheit und Befreiung besteht im Verschenken und Annehmen der Liebe. Als sinnerfülltes, geglücktes Menschsein in personaler Beziehung korreliert das Heil Gottes mit der Sehnsucht des modernen Menschen nach Glück und Geborgenheit inmitten mitmenschlicher Gemeinschaft. Wo immer Menschen inmitten personaler Begegnungen bzw. in Communion Heil erfahren, tun sie dies schon jetzt in der Antizipation göttlicher Wirklichkeit, vorausgesetzt, die Gott-ebenbildlichkeit des Menschen wird als Bestandteil der anthropologischen Gegebenheiten gedacht.

Das Zweite Vatikanum unterstrich die präsentische Dimension des göttlichen Heils. Es sah „die Erneuerung der Welt... unwiderruflich schon begründet“ (LG 48). Demnach muß die Kirche die gesellschaftlichen Wirklichkeitszusammenhänge beachten, die gesellschaftliche Effizienz des Glaubens in Theorie und Praxis zur Sprache bringen und selbst einen praktischen Beitrag leisten, damit „die Gesellschaft ihre eigenen Möglichkeiten zur Freiheit des Menschen entfaltet“.⁹ Dazu bedarf es einerseits einer sozialwissenschaftlichen Analyse menschlicher Unheilszustände und andererseits einer solidarischen Teilnahme am öffentlichen Kampf um mehr soziale, politische und wirtschaftliche Gerechtigkeit und ein menschenwürdiges Leben. Indes hat alles eschatologische Handeln der Kirche selbstkritisch zu erfolgen, da jede christliche Befreiungspraxis unter eschatologischem Vorbehalt steht.

Christliche Heilshoffnung richtet sich nicht auf eine Erlösung von der Welt, sondern auf eine Erlösung der Welt, wie schon Paulus den gesamten Kosmos in die Gerechtigkeit Gottes miteinbezog und die Gemeinschaft der Glaubenden als Vorschein einer erlösten Welt (Röm 8,18–30; Eph 1,10; Kol 1,20) deutete. Sie zielt auf

eine herrschaftsfreie Gemeinschaft und sieht göttliches Heil schon überall dort realisiert, wo Freiheit, Geschwisterlichkeit, Gerechtigkeit, Frieden usw. herrschen. Damit korrespondiert, daß sich gerade der moderne Mensch nach einer anderen, besseren Welt, nach einem herrschaftsfreien gesellschaftlichen System sehnt, sich darum für Befreiung und Erlösung von allem Übel einsetzt und sein Handeln und Streben emanzipatorisch organisiert. Dabei leitet die Grenze des menschlich Machbaren das Heilsverlangen in seiner unumschränkten Ganzheit zur Sinn- bzw. Gottesfrage über. Innerweltliche Heilsfragmente können somit als Verstehensansätze für die christliche Heilslehre dienen.

Die anthropologische Wende der Neuzeit zwingt, das Heil Gottes vorrangig als Moment in der Geschichte der Subjektivität zu sehen und als solches gesellschaftsbezogen zu deuten. Hierzu gehört das Verständnis des göttlichen Heils als von Christus erwirkte Freiheit (Gal 5,1), die schon jetzt als Befreiung, Emanzipation erfahrbar sein muß. Traditionelle Heilskonzeptionen waren immer dann grundsätzlicher Kritik ausgesetzt, wenn sie das gottgewirkte Heil allzu jenseitig bzw. weltlos dachten. Eine zeitgemäße Heilstheologie hat darum Mensch und Welt als Bezugs- und Zielpunkt zu wählen und unter Berücksichtigung des eschatologischen Vorbehalts die präsentische Dimension des göttlichen Heils zu entfalten. Dabei müssen die Heilserwartungen des säkularisierten Menschen ebenso zur Sprache kommen wie dessen Unheilserfahrungen.

Der Schwerpunkt künftiger Theosoterie wird weniger auf der Soteriologie als vielmehr auf der Heilsthematik liegen müssen. Denn die christliche Heilsverkündigung hat in der Vergangenheit zu sehr die Erlösung akzentuiert anstatt das Heil in Gott. Mehr als die Frage nach einem gnädigen Gott bewegt den gläubigen Mensch unserer Tage aber die Frage nach der Existenz Gottes, seiner Bedeutung für sein Leben und die Erfahrbarkeit seiner heilvollen Selbstmitteilung. Nicht Sünde und Schuld bedrücken ihn, vielmehr leidet er unter dem Sinnlosigkeitsverdacht

seines Daseins. So sieht er sein Heil nicht mehr in der Gerechtigkeit Gottes aufleuchten, sondern in Kategorien wie Geborgenheit, Gesichertheit und Frieden. Gesucht wird keine Erlösungstheorie, sondern wirkliche Heilssicherheit. Diesen Bruch in der Erlösungslehre¹¹ vermag nur eine theologische Reflexion zu überbrücken, welche den Lebenssituationen heutiger Menschen Rechnung trägt, ihre Heils- und Unheilserfahrungen ernst nimmt, ihre Heilsbedürftigkeit und Heilssehnsucht aufdeckt und so das göttliche Heil in die Praxis der Menschen konkret zu vermitteln versucht.

Rechtfertigungslehre – eine soteriologische Regel

Die biblische Botschaft vom Reich Gottes spricht vom Heil als der Erfüllung und Vervollkommnung menschlicher Existenz in Gott. Im Vergleich zu diesem umfassenden Heilsverständnis stellt die Engführung des Christentums auf das Erlösungsmotiv eine gewisse Verzerrung dar. Das Heil Gottes läßt sich nicht auf eine bestimmte Erlösungstheorie (Rechtfertigung, Heiligung, Erlösung, Versöhnung, Loskauf, Genugtuung usw.) reduzieren. Die finale Dimension des Heils ist umfassender als die instrumentale. Die Rechtfertigungslehre expliziert die Gerechtigkeit Gottes unter der Perspektive von Sünde und Schuld, ohne die Fülle der biblischen Rechtfertigungsbotschaft zu erschöpfen. Denn diese kann unter verschiedenen Blickwinkeln formuliert werden, wie es die synoptische Konzeption der Gottesherrschaft oder die johanneische Konzeption von der Offenbarung der Herrlichkeit Gottes und der Gabe des ewigen Lebens in der Gottesgemeinschaft belegen.

Auf die Vielgestalt biblischer Heilsverkündigung hat jüngst Eugen Biser aufmerksam gemacht.¹¹ Seiner Ansicht nach stellt die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders *sola fide* und *sola gratia* in der paulinischen Verkündigung keineswegs die einzige bzw. gewichtigste theologische Explikation des *solus Christus* dar.

Biser beruft sich in diesem Zusammenhang u.a. auf Albert Schweitzer, der auf dem Hintergrund der paulinischen Christumystik die Rechtfertigungslehre des Apostels Paulus als „nur ein aus der umfassenden Erlösungslehre... herausgebrochenes Fragment“ bezeichnete, als „ein[en] Nebenkrater, der sich im Hauptkrater der Erlösungslehre der Mystik des Seins in Christo“ bilde.¹² Die Kritik E. Bisers an der grundlegenden theologischen Relevanz der Rechtfertigungslehre und damit verbunden an der traditionellen, augustinisch-reformatorischen Paulusrezeption mag überspitzt sein, dennoch kann sie helfen, den Blick für die unterschiedlichen theologischen Erlösungskonzeptionen, die sich bereits in der paulinischen Theologie wiederfinden, zu schärfen.

Paulus versteht seine Rechtfertigungsverkündigung als Interpretation der christlichen Heilsbotschaft und formuliert sie als Antithese zur Gesetzesobservanz, wie sie von ihm selbst praktiziert wurde. Darüber hinaus findet sie polemische Anwendung im Kampf gegen judaisierende Gegner: Ihnen gegenüber muß er die christliche Heilsgewißheit im Zusammenhang mit dem Kreuzestod Jesu begründen, wozu er sich auf alttestamentliche Bilder stützt, die Gesetzesproblematik und den Rechtfertigungsbegriff aus der Gerichtspraxis aufgreift und von der universalen Sündenverfallenheit sowie vom Sühnegedanken ausgeht (Röm 3,21–31). Die Evangeliumsbotschaft drückt Paulus, der vornehmlich die inwendige Seite des Menschen betont, aber nicht nur mittels des Rechtfertigungsgedankens aus, sondern auch mit Hilfe einer präsentischen Christumystik: Er erkennt das eschatologische Heil in der mystischen Gemeinschaft jedes Glaubenden mit Jesus Christus (2 Kor 13,3ff) als dem Gekreuzigten (1 Kor 2,2) bzw. Auferstandenen (2 Kor 5,17). Das Heil in Jesus Christus ist das Fundament seiner gesamten Theologie: „Nicht mehr ich lebe, sondern Christus lebt in mir. Soweit ich aber jetzt noch in dieser Welt lebe, lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat“ (Gal 2,20). Es geht ihm um die Heilsgegenwart, die Neubegründung der menschlichen Exi-

stenz durch Christus (2 Kor 5,17; Röm 6,3f). Freilich lassen sich Christumystik und Rechtfertigungsverkündigung nicht voneinander trennen, wie E. Biser dies versucht. Sie sind wechselseitig aufeinander bezogen, da das Sein in Christus der Gerechtigkeit vorangeht, d.h. Jesus Christus der Ort der Gerechtigkeit ist: Von Gott her „seid ihr in Christus Jesus, den Gott für uns zur Weisheit gemacht hat, zur Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung“ (1 Kor 1,30).¹³

Für Paulus ist die Heilsgegenwart entscheidend, und diese hat ihren Ort in Jesus Christus: Zu dieser christlichen Heilsgewißheit gehört unumstößlich der Kreuzestod Jesu, den Paulus u.a. mittels Opfertvorstellungen deutet. Doch wie für ihn das Sein in Christus eine alle anderen soteriologischen Aussagen fundierende Explikation des Evangeliums darstellt, so ist für ihn das Kreuz nicht nur Ausdruck des stellvertretenden Sühneleidens Jesu, vielmehr wird es im Zuge der Verschränkung von Theozentrik und Christozentrik zum Selbstzweck, zum Erweis göttlicher Liebe, von der uns nichts scheiden kann (Röm 8,35). Jesu Kreuzestod ist freiwillige Selbsthingabe im Gehorsam gegenüber dem Willen seines Vaters und ein Liebedienst für die Menschen (Phil 2,8). Damit

begegnet der Mensch einem Gott, der sich vollkommen entäußert bis hin zur selbstlosen Liebeshingabe seines Sohnes. In der Verbundenheit mit ihm stirbt der Getaufte der Sünde und steht mit Christus zum Leben auf (Röm 6,1–14; 2 Kor 5,15). Die Christumystik gründet demnach in der unbegrenzten Selbstentäußerung Gottes, die ihrerseits Ausdruck der Gottesgerechtigkeit ist, die im alttestamentlichen Sinne als Gemeinschaftstreue zu verstehen ist.

Rechtfertigung und Christumystik sind somit unterschiedliche Explikationen der Gerechtigkeit Gottes, deren Kraft jedoch beidemale nur mit Hilfe des Sühnegedankens real und universal gedacht werden kann. Denn wird das Kreuz als Ekstase göttlicher Liebe verstanden, so bleibt nach wie vor die Frage offen, wie die Wirklichkeit der Sünde aller Menschen real aufgehoben werden konnte. Die Antwort kann nur im stellvertretenden Sühnetod Christi erblickt werden, in welchem die Gottesgerechtigkeit als unendliche Liebe zur Wirkung kommt, als eine Macht, die die Wirklichkeitsmacht der Sünde real vernichtet: „Gott aber hat seine Liebe zu uns darin erwiesen, daß Christus für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren“ (Röm 5,8). Wer sich auf die Gerechtigkeit Gottes, die Strafgerech-

tigkeit und Gnadengerechtigkeit in sich vereint, freiwillig einläßt und damit verbunden auf das stellvertretende „für uns“, der entdeckt sein Sinnziel in der Gotteskindschaft und im Sein-für-die-andern (Röm 8,15f). Heil heißt dann Teilhabe an der überschwinglichen und sorglosen Haltung Jesu, an der souveränen Freiheit in Liebe (1 Joh 4,8). Wird das Heil als Sein in der bedingungslosen Liebe Gottes gedacht, braucht das *sola-gratia*-Prinzip heilsrelevante Aktivitäten seitens der Erlösten nicht grundsätzlich auszuschließen.

Ausblick

Die finale Dimension göttlichen Heils ist so wichtig wie die instrumentale, und die Gerechtigkeit Gottes kann mittels unterschiedlicher Theorien zum Ausdruck gebracht werden. Die paulinische Rechtfertigungslehre, die von der Reformation wieder aufgegriffen wurde, ist eine davon. Sie übersetzt die kerygmatische Wahrheit unter dem Aspekt der Sündenvergebung und des Gerechtwerdens allein aus Glauben. Wenn die Botschaft von der Rechtfertigung im Kontext mittelalterlicher Bußtheorie auch eine adäquate Explikati-

on christlicher Heilsbotschaft war, so sind Theologen heute dennoch nicht davon befreit, deren materialen Sinngehalt auf dem Hintergrund veränderter geistiger Herausforderungen immer wieder neu durchzubuchstabieren und dabei auch andere funktional-intentionale Aspekte zu betonen. Der Rechtfertigungsartikel ist zwar unverzichtbar, aber nicht die einzige Möglichkeit, den Weg zu Gott in Treue zur Botschaft Jesu auszusagen.

Von hier aus erscheint der umstrittene Kriterienpassus in der GE berechtigt, falls darin ausgesagt sein soll, daß es sich bei der theosoterischen Grundoption um ein verpflichtendes hermeneutisches Prinzip handelt, die absolute Gnadenhaftigkeit der Erlösung aber an keine bestimmte theologische Explikation zu binden ist. Die biblische Botschaft vom Heil kann auf vielfältige Weise artikuliert werden. Um die Pluralität an Heilsaussagen bewahren zu können, darf die Rechtfertigungsbotschaft nicht exklusiv gesetzt werden. Wenn also die soteriologische Einzigartigkeit Jesu Christi Grundoption jeder authentischen Evangeliumsverkündigung ist, so darf nicht verkannt werden, daß die Rechtfertigungslehre als solche eine von mehreren Interpretationen der ein für allemal geschehenen Heilstat Gottes in Jesus Christus ist. Sie entfaltet ihre Wirkkraft zu einem ganz bestimmten Kairos und vermag darum die anderen neutestamentlichen Erlösungskonzepte nicht einfach zu ersetzen. In diesem Sinne ist die Rechtfertigungslehre weniger ein Kriterium für die Authentizität kirchlicher Verkündigung als vielmehr eine soteriologische Regel: Sie zwingt die Kirchen, ihr Urteilen und Handeln an der Selbstmitteilung göttlicher Gerechtigkeit auszurichten, an Jesus Christus, dem einzigen Ursprung und Mittler des Heils.¹⁴ Als theosoterische Regel läßt die Rechtfertigungslehre unterschiedliche

Erlösungskonzeptionen zu, wie sie auch weitere grundlegende Aussagen etwa zur Trinität oder Christologie keineswegs ausschließt, sondern auf diese verwiesen ist. Die Rechtfertigung steht eben nicht isoliert für sich, sondern ist organisch in den fundamentalen Grundsatz der regula fidei integriert.¹⁵

In der christologisch-soteriologischen Mitte waren sich lutherische und römisch-katholische Kirche stets eins: Heil besteht allein in und durch Jesus Christus. Diese theosoterische Grundoption drückt sich in der GE 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“ (GE 18). Dieses Christusbekenntnis läßt sich nicht mittels einer einzigen gedanklich-sprachlichen Darstellungsform für alle Zeit und für jede denkbare Situation formulieren. Die rechte und gültige Synthese von Heilsbotschaft und aktueller geistiger Herausforderung muß vielmehr immer wieder neu gesucht werden, wie dies etwa in der Theologie der Befreiung oder der feministischen Theologie richtungsweisend geschieht. So wird künftig selbst nach der Unterzeichnung der GE eine zeitgemäße Übersetzung der heilsstiftenden Tat Gottes eine nicht zu unterschätzende ökumenische Aufgabe sein, wie überhaupt der Ökumene nicht allein die Wiederholung überkommener Formulierungen aufgetragen ist, sondern mehr noch die gemeinsame Neuaussage der christlichen Heilsbotschaft.

Dr. Christoph Böttigheimer hat sich in Systematischer Theologie bei Prof. Dr. Peter Neuner in München habilitiert; zur Zeit ist er Pfarrer und Dekan in Tübingen.

Anmerkungen:

1 WA 40 III,352,3; Apol. IV:BSLK 159,1f;

Schmalk. Art.: BSLK 415,21–416,6; FC II,6:

BSLK 916,21–33.

2 Ev.-lutherische/Röm.-kath. Studienkommission, „Das Evangelium und die Kirche“, 1972 („Malta-Bericht“); H. Meyer u.a. (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bd. 1 1931–1982, Paderborn–Frankfurt 1983, 248–271, hier 255 (Nr 28).

3 Ebd.

4 KNA Dok. Nr. 9, 25. Juni 1999; Nr. 10, 15. Juni 1999.

5 D. Sattler, ... Die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren...“ Zur neueren Diskussion um die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre: *Catholica* 52 (2/1998), 95–114

6 M. Seckler, Theosoterik – eine Option und ihre Dimension: *ThQ* 172 (1992), 257–284, hier 274.

7 KNA Dok. Nr. 9, 25. Juni 1999.

8 J. Ratzinger, Vorfragen zu einer Theologie der Erlösung: L. Scheffczyk (Hg.), *Erlösung und Emanzipation*, Freiburg i.Br. 1973, 141–155.

9 J. Werbick, Heil und Heilung: *KuD* 18 (1972), 215–246, hier 242.

10 K.-P. Jörns, *Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen heute wirklich glauben*, München 1997.

11 E. Biser, *Das Spiegelkabinett. Wohin führt die Rechtfertigungsdebatte?*: *StZ* 216 (1998),

375–385; *Habt Ihr das alles verstanden? Umriß einer rezeptionsgeschichtlichen Methode*: *StZ* 217 (1999), 15–28; *Vom Sinn und Zweck des Kreuzes*: *StZ* 213 (1995), 723–729.

12 A. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen 1930, 215f, 220

13 F. Hahn, *Rechtfertigung und Christusbotschaft bei Paulus. Ein Beitrag zum Gespräch mit E. Biser*: *StZ* 216 (1998), 777–781. Vgl. 2 Kor 5,21; Röm 8,1f; 3,23 ff.

14 G. Sauter, *Rechtfertigung – eine anvertraute Botschaft. Zum unentschiedenen Streit um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“*: *ETH* 59 (1999), 32–48.

15 Antwort des Vatikans auf die Gemeinsame Erklärung vom 25. Juni 1998, Nr. 2.