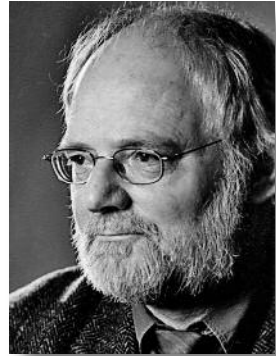


Feiern oder begehen?

Eine katholische Perspektive
auf 1517/2017

für Werner Brändle
(Hildesheim/Reichenau)

Guido Bausenhardt¹



Im Kulturkreis des Dezimalsystems ist einem halben Jahrtausend allemal Aufsehen gewiss. Ein Aufmerken jedoch ist die Zahl allein an sich noch nicht wert, auch wenn sie medial feuerwerkartig inszeniert wird wie die sog. Jahrtausendwende.

Aufmerksamkeit verdient der 31. Oktober 1517, weil dieser Tag an ein Ereignis erinnert, dessen Wirkungsgeschichte die Welt nachhaltig verändert hat, dessen Impulse und Motive lebendig geblieben sind und hineinreichen in eine offene Zukunft. Luther selbst hat den zehnten Jahrestag „mit einem gar köstlichen Trunk“ gefeiert.

Jahrestage bzw. Jubiläen sind Anlass, sich der Bedeutung des Geschehenen zu vergewissern, sie zu klären und – zu feiern oder aber zu begehen. Immer handelt es sich um ein Ereignis, das nicht vergessen oder verdrängt werden darf.

Zu feiern brauche ich einen Grund, der darin gegeben ist, dass ich etwas empfangen oder besitze, was ich liebe, was gut für mich ist, so dass ich mich daran freuen kann: „Wo Liebe sich freut, da ist ein Fest“ (Johannes Chrysostomus). Gedenktage werden zu Festtagen, wenn ich mich daran freuen kann, wessen ich da gedenke, wenn ich es gutheißen und für mich selber gelten lassen kann, wenn es so wichtig für mich ist, dass ich ohne es nicht leben möchte.

Darf also der 31. Oktober 1517 gefeiert, festlich begangen werden – und von wem? Was wäre der Grund, der dazu berechtigte?²

¹ Prof. Dr. Guido Bausenhardt ist Lehrstuhlinhaber für Katholische Theologie und Religionspädagogik am Institut für Katholische Theologie der Universität Hildesheim.

² Zur Geschichte der Reformation z. B. *Joseph Lortz*: Die Reformation in Deutschland. Unveränderte Neuauflage, Freiburg–Basel–Wien 1982; *Thomas Kaufmann*: Geschichte der Reformation, Frankfurt a. M./Leipzig 2009.

Gehört die Einheit zu den ‚nota ecclesiae‘, also zu den essentials, ohne die die christliche Kirche nicht christliche Kirche sein kann, weil sich christlicher Glaube an den einen Gott richtet, der in dem einen Jesus von Nazareth begegnet und seine Gottesherrschaft aufrichten, ‚alles in allem‘ (Eph 4,6) werden will; weil dieser christliche Glaube zwar durchaus legitim unterschiedlich zum Ausdruck kommt, diese Artikulationen einander aber nicht ausschließen dürfen, vielmehr einander gegenseitig auszulegen in der Lage sein müssen – gehört die Einheit also zu den ‚nota ecclesiae‘, dann sind Kirchentrennungen oder -spaltungen immer ein Skandal: egal ob 1517, 1054, 451 oder auch nach dem Ersten Vatikanischen Konzil. Was nicht sein soll, kann nicht gefeiert werden; Skandale erinnern an die Pflicht, sie aus der Welt zu schaffen.

Kann das Amalgam von Arroganz, Besserwisserei, Überheblichkeit, Überlegenheit, gebildeter Borniertheit, ... – kann ‚mea culpa‘ eine ‚felix culpa‘ sein? Darf der nicht (nötig) sein sollende 31. Oktober 1517 Anlass zu der kühnen und paradoxen Rede von der ‚glückseligen Schuld‘ sein, die ihren eigentlichen Ort in der Liturgie der Osternacht hat, in der jubelnden Proklamation der Erlösung? „O glückselige Schuld, der solch ein großer Erlöser gezielte!“ Darf in ähnlich „höchst gewagter, paradoxer, nur im Hymnus erträglicher Weise“ die Schuld der Reformation „für ‚notwendig‘ erachtet, ja ‚seliggepriesen‘“³ werden?

1. 1517 – Was darf ‚gefeiert‘ bzw. ‚begangen‘ werden?

Im Anfang jedes bedeutsamen Aufbruchs in der Kirche, im Ursprung jeder großen Theologie steht eine radikale Glaubens- und Gotteserfahrung, die sich dann in dem kritischen Bemühen spiegelt, diese Erfahrung angemessen zur Sprache zu bringen und zu bedenken. Diese Erfahrung ist nicht nur ‚initium‘, also chronologischer Beginn, sondern ‚principium‘: Sie war und wird immer sein.

Martin Luthers ehrliches, entschiedenes und engagiertes Ringen, Gott zu lieben aus ganzem Herzen und mit all seinen Kräften, die notvolle Erfahrung, dies nicht zu können trotz all der geistlichen Übungen, die seine Zeit ihm als Augustinermönch nahe legte und denen er sich bereitwillig unterzog, die verzweifelte Einsicht, dass er so vor seinem ewigen Richter nicht bestehen kann – aus all dem resultierte die große Frage seines Le-

³ Reinhard Messner: Einführung in die Liturgiewissenschaft, Paderborn u.a. 2001, 356.

bens: Wie kann ich mich sehen lassen vor Gott, wie bin ich recht vor ihm, womit kann ich mich rechtfertigen ihm gegenüber, was habe ich vorzuweisen, damit er mir ein gnädiger Richter sei?

Die befreiende Antwort findet Luther in der Lektüre des Römerbriefes: Ich kann mich selbst nicht rechtfertigen, muss es aber auch gar nicht: Gott selbst macht mich recht in seiner Gnade; sehen lassen kann ich mich, weil er mich unverdient gnädig ansieht, darin gewinne ich Ansehen. Luther beschreibt im gewiss auch stilisierenden Rückblick 1545 diese reformatorische Grunderfahrung so:

„Ich aber, der ich, so untadelig ich auch als Mönch lebte, vor Gott mich als Sünder von unruhigstem Gewissen fühlte und mich nicht darauf verlassen konnte, dass ich durch meine Genußtuung versöhnt sei, ...

Bis ich, dank Gottes Erbarmen, unablässig Tag und Nacht darüber nachdenkend, auf den Zusammenhang der Worte aufmerksam wurde, nämlich ‚Gottes Gerechtigkeit wird darin offenbart, wie geschrieben steht: Der Gerechte lebt aus Glauben‘. Da begann ich, die Gerechtigkeit Gottes zu verstehen als die, durch die als durch Gottes Geschenk der Gerechte lebt, nämlich aus Glauben, und dass dies der Sinn sei: Durch das Evangelium werde Gottes Gerechtigkeit offenbart, nämlich die passive, durch die uns der barmherzige Gott gerecht macht durch den Glauben, wie geschrieben ist: ‚Der Gerechte lebt aus Glauben.‘ Da hatte ich das Empfinden, ich sei geradezu von neuem geboren und durch geöffnete Tore in das Paradies selbst eingetreten.“⁴

Erkennen kann man die Befreiung, die Luther erfährt, nur vor dem Hintergrund eines Gottesbildes, von dem er sagt, man habe ihm Gott „von Kindheit auf“ als „einen gestrengen und zornigen Richter“ beigebracht (WA 40 I, 298). Dieser Hintergrund wird noch dunkler durch die theologische Schule des Nominalismus, die damals die Universitäten Erfurt und Wittenberg dominierte. Der Nominalismus schreibt Gott eine Freiheit zu, die sich zu einer Willkür steigert: Auf Gottes Willen kann nichts Einfluss haben, so dass der Mensch ihm hilflos und ohnmächtig und in absoluter Ungewissheit ausgeliefert ist.

Geradezu tragisch ist zu nennen, dass Gabriel Biel, dessen Lehrbücher Luther studiert, ihn zwar im Allgemeinen seriös über die Theologie des Thomas von Aquin unterrichtet – mit einer Ausnahme: eben der Rechtfertigungslehre; hier ist Biel selbst dem Nominalismus erlegen, so dass Luther gerade hier im Herzen seiner zentralen Glaubenserfahrung einem nominalistisch verzerrten Thomas begegnet,⁵ den er dann in der ihm eigenen

⁴ Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe der lateinischen Schriften Luthers (1545): *Martin Luther: Ausgewählte Schriften*, hg. v. Karin Bornkamm/Günter Ebeling, Bd. 1: Aufbruch zur Reformation, Frankfurt 1982, 12–25, 22 f.

Schroffheit ablehnen muss: Er sei „born und grundsuppe aller ketzerey“; wer denke wie Thomas, sei ein Esel, ja ein Schwein.⁶ Aber auch Thomas schon ergänzt die paulinische Aussage vom Glauben um das Adverb ‚allein – sola fide‘.

Luthers ‚Empfinden, geradezu von neuem geboren zu sein‘, setzen die Lutherkenner zeitlich in den Jahren ab 1513 an. Sie artikuliert sich in großer Klarheit in seiner Vorlesung zum Römerbrief (1515/16). Paulus verfolge darin diese Absicht: „alle eigene Gerechtigkeit und Weisheit zu zerstören und umgekehrt Sünden und Torheit, die nicht vorhanden waren (d. h. die um solcher Gerechtigkeit willen von uns geachtet wurden, als wären sie nicht da), festzustellen, zu mehrern und großzumachen (d. h. zu bewirken, dass man erkenne, dass sie immer noch bestehen und viel und groß sind) und so vollends zu zeigen, dass zu ihrer wahren Zerstörung Christus und seine Gerechtigkeit uns nötig sind.“ (WA 56,157)⁷ Zentrale Gedanken sind die bleibende Sünde im Menschen und die ‚fremde Gerechtigkeit‘, die ihm Gott zusprechen muss.

Über die Wirkung von Vorlesungen wird sich kein Professor Illusionen hingeben. Öffentlichkeitswirksam und folgenreich wird Luthers reformatorische Grunderfahrung erst 1517, nachdem er im Beichtstuhl Kenntnis bekommen hatte von den Erlebnissen der Gläubigen mit dem Ablass in der brandenburgischen Nachbarschaft. Diese Ablasspraxis ist mit seiner Glaubens- und Gotteserfahrung unvereinbar, und er muss protestieren. Er tut dies mit seinen berühmten 95 (lateinischen) Thesen zur Kraft des Ablasses vom 31. Oktober.

2. Die mit Luthers Gotteserfahrung unvereinbare Ablasspraxis

Der Ablass reagiert auf die Kollateralschäden der Sünde, die mit der Vergebung nicht auch bereits behoben sind. Ein Problem entsteht, wenn die üblen und schmerzlichen Folgen der Sünde nicht mehr wieder gut gemacht werden können. Damit wird diese selbstverständliche Pflicht des Sünders unerfüllbar. Hier treten dann Kompensationen an deren Stelle, Bußwerke, die die Kirche dem Sünder zur Auflage macht, die sog. Sünden-

⁵ Vgl. *Otto Hermann Pesch*: Martin Luther, Thomas von Aquin und die reformatorische Kritik an der Scholastik. Zur Geschichte und Wirkungsgeschichte eines Missverständnisses mit weltgeschichtlichen Folgen, Hamburg 1994, 24 f.

⁶ Vgl. a. a. O., 12–17.

⁷ *Martin Luther*: Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516, übersetzt von *E. Ellwein* (= Martin Luther, Ausgewählte Werke, hg. von *H. H. Borchardt* und *G. Merz*, Ergänzungsreihe, 2. Band) München ³1957, 9.

strafen. Ist dieser Weg stellvertretender Alternativen einmal beschritten, können auch die Substitutionen wieder substituiert werden. Nicht lange, und auch Geldzahlungen gehörten zu den stellvertretenden Bußleistungen ...

Die missbräuchliche Ablasspraxis, der Luther begegnet, war in allem dazu angetan, den Eindruck zu erwecken, der in dem (schon traditionellen) Spottvers zum Ausdruck kam: „Wenn das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegfeuer springt.“

Der Papst hatte Bischof Albrecht von Brandenburg erlaubt, für acht Jahre die Hälfte der Einnahmen aus dem Ablasshandel zum Neubau der Peterskirche in Rom für sich zu behalten, damit der seine Schulden von 29.000 Rheinischen Goldgulden zurückzahlen könnte, die er sich beim Bankhaus der Fugger hatte leihen müssen, um die Kosten zu begleichen, die ihm entstanden waren, als er 1514 zu seinen beiden Bistümern Magdeburg und Halberstadt auch noch – kirchenrechtlich unerlaubt – Erzbischof (und damit Kurfürst!) von Mainz werden wollte. Von diesem skandalösen Geldgeschäft erfährt Luther erst später. Für ihn, der jetzt weiß, dass der Gerechte allein aus dem Glauben lebt, ist, wenn das von Gott geschenkte Heil des Menschen mit Geld in Berührung gebracht wird, das schon skandalös genug.

Luther schickt seine Ablassthesen an seinen Ortsbischof Hieronymus Schulz von Brandenburg und an den Erzbischof Albrecht, der den Ablasshandel verantwortet. (Erst) als er von beiden nichts hört, macht er die Thesen der Öffentlichkeit zugänglich, so schreibt er selber (vgl. WA 1, 528; Br 1, 245). Den für die Diskussion unter Theologen gedachten Thesen schiebt er im März 1518 einen „Sermon von dem Ablass und von der Gnade“ nach (WA 1, 239-246), gedacht für einfachere Gläubige, nachdem seine Thesen ohne sein Zutun gedruckt worden waren und große Resonanz erfahren hatten.

Im April/Mai 1518 treffen sich die Augustinereremiten zum Generalkapitel der Reformkongregation in Heidelberg; die Mitbrüder diskutieren Luthers Thesen, dass der Mensch von sich aus zum Guten unfähig, sein freier Wille ohnmächtig sei und die Rechtfertigung sich allein dem Glauben verdanke. Dieser sog. ‚Heidelberger Disputation‘ innerhalb des eigenen Ordens folgt nach einem Verhör Luthers durch Kardinal Thomas de Vio (Cajetan) im Oktober 1518 am Rand des Augsburger Reichstags Juni/Juli 1519 die sog. ‚Leipziger Disputation‘ zwischen Luther und Johannes Eck, dem Ingolstädter Theologen.

- Martin Luthers fundamentale und radikale Einsicht, dass er sein Heil und den Frieden seiner Seele nicht im eigenen asketisch-spirituellen Bemühen findet, sondern allein, wenn er Gott glauben kann, dass er in seiner Gnade ihm sein Heil schenkt, diese Einsicht besitzt Erfah-

rungsqualität und wird zur Überzeugung, von der Luther nicht mehr lassen wird.

- diese reformatorische Ur- und Ursprungserfahrung artikuliert sich in Luthers Auslegung des Römerbriefs (1515/16), polemischer dann in seiner Reaktion auf den skandalösen Ablasshandel in seiner unmittelbaren Nachbarschaft.
- Luthers Einsicht erlaubt ihm eine neue Sicht auf das Verhältnis von Gott und Mensch: Plötzlich sieht alles anders aus. Spätestens in ihren Konsequenzen erfährt diese Sicht dann aber auch Widerspruch: verhalten bei seinen älteren Ordensmitbrüdern, denen diese Sicht ungewohnt ist, energisch und entschieden bei den politischen und theologischen Vertretern der römischen Kirche, für die die Folgen unannehmbar sind. Das ist die Phase der theologischen Disputationen, die die anstehende Sachfrage kritisch zu klären versuchen – daran dann aber scheitern.

3. Die Struktur der Geschichte

Strittig ist in den ersten Jahren dessen, was man dann Reformation nennen wird, nicht Luthers Glaubenserfahrung des ihm gnädigen Gottes, sondern die Art, wie er diese Erfahrung bezeugt: in seiner Theologie, die Bekenntnischarakter gewinnt, wie in seinem Widerspruch gegen eine dieser seiner Erfahrung widersprechende Ablasspraxis. Die Diskussion dieser Artikulationen in Heidelberg, Augsburg und Leipzig bewährt die reformatorische Grundeinsicht und bestreitet zugleich die Folgerungen für benachbarte Felder der Theologie und des kirchlichen Lebens, die als damit untrennbar verknüpft behauptet werden.

Solcherart Verknüpfung kann nun in der Tat dahin befragt werden, ob die Konsequenzen unausweichlich, zwingend sind oder aber kontingent, d. h. so nicht notwendig und eben auch anders aussehen könnten. Muss, wer dankbar seine Erfahrung bezeugt, dass ihn Gott allein in seiner Gnade rechtfertigt und er sie sich in keiner Weise verdient – muss der zwangsläufig beim ‚sola-scriptura‘-Prinzip landen? Und muss das Schriftprinzip zu einer exklusiven Alternative führen zwischen der Schrift *„per se certissima, apertissima, sui ipsius interpres* (WA 7, 97) und der *Scriptura non autentica sine autoritate ecclesiae*“?⁸ Kann der nicht anders als die Autori-

⁸ Vgl. Ekkehard Mühlberg: *Scriptura non est autentica sine autoritate ecclesiae* (Johannes Eck). Vorstellungen von der Entstehung des Kanons in der Kontroverse um das reformatorische Schriftprinzip: ZThK 97 (2000), 183–209.

tät des Papstes bestreiten, ihn gar als Antichristen karikieren – gerade wenn man sich die kurze Vorstellung erlauben möchte, Luther wäre nicht Leo X. gegenübergestanden, sondern Hadrian VI., der seinen Gesandten Francesco Chiericati zum Reichstag in Nürnberg 1522/23 schickte mit dem Auftrag:

„Du wirst sagen, dass wir es frei bekennen: Gott lässt diese Verfolgung seiner Kirche geschehen wegen der Menschen und sonderlich wegen der Sünden der Priester und Prälaten. ... Wir wissen wohl, dass auch bei diesem Heiligen Stuhle schon seit manchem Jahre viel Verabscheuungswürdiges vorgekommen ist: ... Wir alle, Prälaten und Geistliche, sind vom Wege des Rechtes abgewichen, und es hat schon lange keinen einzigen, der Gutes getan hat. Deshalb müssen wir alle Gott die Ehre geben und uns vor ihm demütigen.“⁹

- Sind die Folgerungen aus einem Glaubenszeugnis nicht zwingend, sondern lediglich mehr oder weniger nahe liegend, dann zwingt ein Widerspruch gegenüber den Konsequenzen nicht eo ipso auch dazu, das Zeugnis der Glaubenserfahrung selbst in Frage zu stellen oder gar zu bestreiten.
- Weiter ist zu bedenken, dass kein Zeugnis eine Erfahrung umfassend, unmissverständlich, erschöpfend, ein für allemal und alternativlos zum Ausdruck zu bringen vermag. Die Einsicht in die Alleinwirksamkeit Gottes verbietet nicht, auch über die Art und Weise zu sprechen, in der der Mensch an seiner Rechtfertigung beteiligt und davon betroffen ist, und ‚mere passive‘ darf eine legitime, muss aber nicht die einzige korrekte Formel sein, die das ‚sola gratia‘ rettet. Glaubenszeugnisse sind allesamt kontingent: Es könnte auch anders von derselben Erfahrung Gottes gesprochen werden; diese Erfahrung könnte auch eine andere ethische Praxis begründen und motivieren; christlicher Glaube könnte auch in anderen Riten und Gebräuchen seinen Ausdruck finden; und es fällt nicht schwer, sich auch kirchliche Strukturen anders vorzustellen.¹⁰ Unterschiede im Zeugnis müssen einen Konsens in der bezeugten Erfahrung nicht ausschließen.
- Noch weiter: Luthers Glaubenserfahrung erlaubt ihm eine weit reichende Aussage über Gott: Gott ist dem Menschen ein gnädiger Gott, nicht weil der – der Mensch – ein guter wäre (so dass die gött-

⁹ Zitiert nach *Joseph Lortz*: Wie kam es zur Reformation? Ein Vortrag (Christ heute I–9), Einsiedeln 1950, 67 f.

¹⁰ Spannend wird dieses „anders“ erst, wenn man es nach ‚besser‘ und ‚schlechter‘ oder gar nach ‚richtig‘ und ‚falsch‘ sortieren will. Dazu meine ‚Einführung in die Theologie. Genese und Geltung theologischer Aussagen‘, Freiburg-Basel-Wien 2010, 317–424.

liche Gnade nur eine angemessene Gegenleistung wäre), sondern weil er – Gott – selbst gut ist und es gut meint mit dem Menschen. Diese christlich nicht zu bestreitende Einsicht resultiert aus einer Erfahrung; d. h. aber: Luther spricht über Gott nicht an und für sich, sondern über ihn, wie der sich ihm zu erkennen gegeben hat, wie er – Luther – ihn erfahren hat.¹¹

Zwar ist Gott in seiner Offenbarungsgestalt wirklich zugänglich, dies aber stets in „Identität von Erscheinung und Verhüllung“ (Richard Schaeffler), d. h. in Mehrdeutigkeit. Das gilt auch für seine Offenbarung in der Gestalt Jesu von Nazareth: in „mummerey“, sagt Luther (WA 15,373). Gottes Heilshandeln ist am Kreuz abzulesen, also „verborgen unter dem Gegenteil unseres Begreifens und Denkens“ (WA 56,376 f). Die Vieldeutigkeit des Jesus von Nazareth verlangt nach einer Deutung, die die Be-Deutung bestimmt. D. h. Gott gibt sich Luther in seiner Erfahrung wirklich zu erkennen, bleibt darin aber der verborgene, so dass die großartige Erfahrung Luthers nicht ausschließen kann, dass der ‚deus semper maior‘ sich auch auf noch andere Weise offenbart.

4. Notwendige und hilfreiche Unterscheidungen

Die Unterscheidungen zwischen *Gott* selbst als dem, der sich erfahren lässt, der *Gestalt*, in der verborgen Gott sich dem Menschen zu erkennen gibt, der *Erfahrung* als einer Begegnung mit dieser Gestalt, in der Gott mit-erfahren wird und schließlich dem *Zeugnis*, in dem sich diese persönliche Gotteserfahrung artikuliert, auslegt und anderen zu verstehen gibt – diese Unterscheidungen sind deshalb so bedeutsam, weil sie falsche Identifizierungen vermeiden helfen und geheimen oder offenen Verabsolutierungen wehren, die der stets größeren Größe Gottes nicht gerecht werden können.

Erst wenn im Zeugnis die Erfahrung in jeder Hinsicht erschöpfend ein für allemal und nicht bloß vorläufig ausgesagt werden könnte; wenn in der je persönlichen Erfahrung die ganze Offenbarungsgestalt des verborgenen

¹¹ Gerade dies Letztere scheint mir im Hintergrund der Irritation oder gar Verständnislosigkeit zu stehen, mit der römisch-katholische Theologie dem reformatorischen Insistieren auf dem kriteriologischen Status der Rechtfertigungslehre begegnet; vgl. *Eberhard Jüngel*: Um Gottes willen – Klarheit! Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels – aus Anlass einer ökumenischen „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“: ZThK 94 (1997), 394–406; *Dorothea Sattler*: „... Die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren ...“ Zur neueren Diskussion um die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre: *Catholica* 52 (1998), 95–114.

Gottes sich erschließen und zugänglich werden könnte; wenn Gott sich in einer Gestalt menschlicher Erfahrung so, wie er ist, wahr- und vernehmen lassen könnte – erst dann könnte die Theologie ihren ‚Betrieb schließen‘.

Weil dies aber utopisch bleibt, hat die Theologie kritisch über diese Differenzen zu wachen:

- über die ‚signifikative Differenz‘ (Bernhard Waldenfels), darüber also, dass die göttliche Wirklichkeit nicht mit ihrer Erscheinungsgestalt identifiziert wird. – Wird dieser Unterschied verwischt, dann wird die Begegnungsgestalt zum Götzen, das Medium zu der Wirklichkeit selbst, die es vermitteln soll. Gleichzeitig ist das Medium weltlicher Erscheinungsgestalt aber auch nicht zu überspringen. Es gilt also, Gott in seiner unentbehrlichen Erscheinung zu begegnen, jede Erscheinung aber zugleich als seine Verbergung zu erfahren und als unzulänglich, darum vorläufig festzuhalten.
- Die Theologie wacht weiter kritisch darüber, dass die göttliche Erscheinungsgestalt nicht damit identifiziert werden darf, wie sie erfahren wird.

Für konkrete Offenbarungsgestalten gilt immer zweierlei:

- zum einen eine mangelnde Eindeutigkeit dieser weltlich-geschichtlichen Gestalt, die auf den darin erkennbaren Gott hin ausgelegt werden muss, der gegenüber der weltlich-geschichtlichen Art seines Erscheinens aber der prinzipiell andere bleibt;
- zum anderen sowohl eine Unverzichtbarkeit wie zugleich auch Unangemessenheit der in der Erfahrung dieser Gestalt empfangenen Eindrücke.
- Die Theologie wacht schließlich kritisch darüber, dass die (sprachliche, ethische, ästhetische, strukturelle, ...) Aussagegestalt, in der die Erfahrung ihren Ausdruck findet und zur Sprache gebracht wird, nicht unbesehen für die Erfahrung selbst adäquat und damit einzig möglich gehalten wird – sie wacht über die ‚responsive Differenz‘ (Bernhard Waldenfels). In gläubiger Praxis wird der Anspruch der erfahrenen göttlichen Offenbarungsgestalt beantwortet; d. h. diese Praxis bezeugt, dass sie einer größtmöglichen Entsprechung von Wort und Ant-Wort verpflichtet ist. Das Zeugnis verweist auf die Offenbarungs- und Erfahrungsgestalt, zeigt nicht primär sie, sondern auf sie. Es ist menschlich-gläubige Auslegung der Auslegung, die Gott selbst vornimmt, indem er sich in dieser Gestalt zu erfahren gibt.

Worüber ist die Einheit der (lateinischen!) Kirche zerbrochen?

Nicht an Luthers Erfahrung eines Gottes, der allein in seiner Gnade den Menschen rettet, der dazu nichts kann als sich diese Gnade im Glauben dankbar gefallen zu lassen. Widerspruch erntet Luthers Art und Weise, von dieser Erfahrung zu sprechen, sie zu bezeugen; Widerspruch erfahren die Konsequenzen, die Luther in seiner Auseinandersetzung mit diesem Widerspruch zieht und sie als mit seiner Erfahrung mitgegeben sieht, so dass er sich berechtigt fühlt, sie zu ziehen, wie auch genötigt, an ihnen festzuhalten, um seine Erfahrung nicht zu verleugnen.

- 1530 ergab sich auf dem Augsburger Reichstag eine Chance der Verständigung: Karl V. hatte „als Römischer Kaiser und haupt der Christenheit“ eingeladen in der Absicht: „wie der irrung und zwispalt haben in dem hailigen glauben und der Christlichen Religion ... beschlossen werden mug und solle“. Die Reformatoren präsentierten ihre religiösen Überzeugungen mit der ‚Confessio Augustana‘ (CA), ‚einer zutreffenden Auslegung des Wortes Gottes‘ (Verfassung des LWB 1977). Melanchthon vertrat die reformatorische Position, Luther hielt sich als Geächteter vom Reichstag fern auf der Feste Coburg auf.

Die ‚Confessio Augustana‘ will Lehre und Kirchenordnung zusammenfassen und besonders die Abweichungen gegenüber der Tradition der römischen Kirche theologisch begründen, d. h. vor der Schrift aus- und ihre kirchliche Kontinuität aufweisen in der Hoffnung, damit Missverständnisse auszuräumen. In keinem Glaubenssatz weiche man von der Heiligen Schrift und der allgemeinen und der römischen Kirche ab, man beseitige lediglich einige wenige Missbräuche.

Die ‚Confessio Augustana‘ präsentiert im ersten Teil die zentralen Glaubensartikel; zur kirchlichen Einheit sollte der Konsens darin gehören und auch genügen. In den im zweiten Teil genannten kirchlichen Bräuchen könne Vielfalt hingenommen werden: Kommunion unter beiden Gestalten, Zölibat, Beichte, Klostersgelübde, Vollmacht der Bischöfe, ...:

„Das genügt (satis est) zur wahren Einheit der christlichen Kirche, dass das Evangelium einträchtig im reinen Verständnis gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden. Und es ist nicht zur wahren Einheit der christlichen Kirche nötig (nec necesse est), dass überall die gleichen, von den Menschen eingesetzten Zeremonien eingehalten werden“ (CA 7).

Die Konstitutiva der Kirche werden zu dem, was die Einheit der Kirche erfordert: die Verkündigung des Evangeliums und die Feier der Sakra-

mente – dies aber ‚im reinen Verständnis‘ bzw. ‚dem göttlichen Wort gemäß‘, ‚pure et recte‘. Diese ergänzenden Adverbien sind unverzichtbar, weil darin das Heil, die Rechtfertigung vermittelt wird. Implizit sind so aber auch Persionen der Predigt und des Gottesdienstes denkbar, wenn sie nicht ‚pure et recte‘ geschehen.

Katholiken haben in dem, was die Kirche zur Kirche macht und darum auch zur Einheit notwendig ist und genügt, das ordinierte Amt vermisst und ein Defizit reformatorischer Ekklesiologie diagnostiziert. Doch zunächst: Nirgendwo zählt die ‚Confessio Augustana‘ das kirchliche Amt unter die nicht notwendigen, von Menschen gesetzten Traditionen; CA 5 nennt es vielmehr ‚von Gott eingesetzt‘, um zum rechtfertigenden Glauben zu finden, denn das Evangelium muss ja gepredigt und die Sakramente müssen gefeiert werden. „Nach göttlichem Recht besteht deshalb das bischöfliche Amt darin, das Evangelium zu predigen, Sünden zu vergeben, Lehre zu (be)urteilen und die Lehre, die gegen das Evangelium ist, zu verwerfen und die Gottlosen, deren gottloses Wesen offenkundig ist, aus der christlichen Gemeinde auszuschließen“ (CA 28). Nur: Die CA nennt das *iure divino* kirchliche Amt nicht im selben Atemzug wie das Evangelium und die Sakramente; doch ist es für die beiden konstitutiven kirchlichen Vollzüge eine notwendige Bedingung: Mir muss das Evangelium gepredigt und müssen die Sakramente gereicht werden, damit sie dann ihre Heilswirksamkeit in mir entfalten können.

Das kirchliche Amt ist ein normiertes, an das apostolische Zeugnis gebundenes; die katholischerseits so betonte Sukzession ist nicht zuerst eine formale, sondern inhaltlich bestimmte Kontinuität zum Ursprung. Darum kann und muss die CA sagen: „Wenn die Bischöfe etwas gegen das Evangelium lehren, festsetzen oder einrichten, haben wir Gottes Befehl, in einem solchen Fall nicht gehorsam zu sein“ (CA 28). Schwierig ist ‚nur‘ zu sagen, welche Instanz klärt, was dem Evangelium ent- und was ihm widerspricht. Luther nimmt das für sich in Anspruch, die römische Kirche auch; damit darf aber das Gespräch nicht beendet sein, und Glaubensfragen dürfen nicht als Machtfragen verhandelt werden. Eine formal ganz analoge Frage hatte sich im 15. Jahrhundert als Frage nach dem rechtmäßigen Papst gestellt. In Augsburg besteht Zeitdruck; die Türkensteuer muss beschlossen werden.

Luther stimmte dem Text Melanchthons zu: Er wisse nichts daran zu verbessern; das „würde sich auch nicht schicken, da ich so sanft und leise nicht treten kann“ (WA Br 5,519). Man mag sagen, Luther habe ‚Kreide gefressen‘; warum soll sich hier aber nicht die Einsicht in die bleibende Unangemessenheit jeden Zeugnisses gegenüber der bezeugten Erfahrung artikulieren, eine Einsicht, die erlaubt, Aussagen, auch dogmatische Aussagen

zu relativieren, sie in Relation zu setzen zu dem, was sie auszusagen beanspruchen, das aber nicht in abschließender Vollendung zu leisten vermögen?

- 1999 erlebte die „Gemeinsame Erklärung zwischen der Katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre“ (GE), eine Verständigung über die ‚Lehre‘, d. h. über das Verständnis des Zeugnisses von Luthers Gotteserfahrung.¹²

Unterschiedliche Verständnisse hatten sich über Jahrhunderte auseinander entwickelt und vertieft und erschienen unvereinbar, so dass sie gegenseitige Verurteilungen legitimierten.¹³

Den Konsens ermöglichte die Einsicht, dass alles menschliche Denken und Sprechen endlich, geschichtlich, perspektivisch und damit notwendig offen ist auf neues, angemesseneres, darum auch korrigierendes Denken und Sprechen.

Schwierig wird eine Verständigung immer dort, wo nicht nur unterschiedlich gedacht und gesprochen wird, sondern dies auch in unterschiedlichen Kategorien geschieht. Ludwig Wittgenstein hat in seinem Konzept des ‚Sprachspiels‘ gezeigt, dass die Sprache ihre Bedeutungen primär der Pragmatik des Gebrauchs durch Menschen in deren Lebenssituationen verdankt. Jede sprachliche Äußerung verweist auf eine den Kommunikationsteilnehmern gemeinsame, vermittelte Welt: die dem Sprachspiel entsprechende ‚Lebensform‘, eine „Tiefengrammatik“ (Wittgenstein), die über Sinn und Unsinn entscheidet. Konfessionell geprägte Spiritualitäten, Ausdrucksformen des Glaubens, Mentalitäten, auch ‚Allergien‘, Traditionen und Bräuche stehen hinter theologischen Begrifflichkeiten und sind nicht zu unterschätzende hinderliche oder fördernde Faktoren aller Bemühungen um Konsens.

Weiter spielen philosophische Denkmöglichkeiten und -formen, in denen sich jede Theologie ausspricht, eine entscheidende Rolle. Für die mittelalterliche Theologie ist der Mensch eine Substanz mit spezifischen Vermögen, z. B. intellectus und voluntas, mit denen er Handlungen setzt, die ihm selbst gegenüber in seiner Substanz aber akzidentell bleiben. Luther

¹² Zum Werden der ‚Gemeinsamen Erklärung‘ und ihres Textes: *Dorothea Wendebourg*: Zur Entstehungsgeschichte der „Gemeinsamen Erklärung“: ZThK.B 10 (1998), 140–206; aus der Feder eines der Autoren: *Lothar Ulrich*: Praxis und Prinzipien einer ökumenischen Hermeneutik. Dargestellt an der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“: *Bertram Stubenrauch* (Hg.): Dem Ursprung Zukunft geben. Glaubensserkenntnis in ökumenischer Verantwortung (FS Wolfgang Beinert), Freiburg-Basel-Wien 1998, 185–224.

¹³ Vgl. die seit 1986 in Freiburg (Herder) und Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) erschienenen Studien „Lehrverurteilungen kirchentrennend?“

kann dagegen Menschsein nicht mehr als quasi neutrale Natur von seinem Vollzug unterscheiden; gerade dieser identifiziert als gottwidriger oder aber gerechtfertigter den Menschen. –

Oder: Scholastische Theologie beschreibt die Gnade als geschenkte ‚qualitas‘ im Menschen (Thomas, S.th. I–II, 110,2c) und damit ihre Wirkung, Luther dagegen als personale Beziehung *zwischen* Gott und Mensch, die in der Zuwendung Gottes gestiftet wird und schaut so auf ihren Grund. Thomas meint aber mit Gnade gerade nicht eine dem Menschen eigene Tugend, sondern „eine Art Zustand, der den eingegossenen Tugenden als deren Ausgangsgrund und Wurzel vorausliegt“ (S. th. I–II, 10,2 ad 3). Luther setzt dem Konzept der ‚qualitas‘ seines der ‚externa et aliena iustitia‘ entgegen.¹⁴ –

Oder: Die Rechtfertigung des sündigen Menschen kann in durchaus unterschiedlichen Kontexten zum Thema werden: bei Augustinus innerhalb der Gotteslehre, bei Thomas im Zusammenhang der Schöpfungslehre, bei Luther schließlich als Moment der Soteriologie. Das alles ist legitim, führt aber zwangsläufig zu je verschiedenen Aussagen, die im Wortlaut gar nicht übereinstimmen können, deren Angemessenheit an ihrem jeweiligen Kontext hängt, die aber in der Sache durchaus konsensfähig sein können, – natürlich nicht müssen; das wäre aber jeweils zu prüfen.

Unterschiedliche Formulierungen signalisieren nicht notwendig auch Differenzen im Verständnis der gemeinten Sache. – Ein Beispiel:¹⁵

Beim Streit um die Bezeichnung des Gerechtfertigten als ‚Sünder‘ geht es nicht nur um Worte, aber auch. Beide Positionen unterscheiden zwischen der Tatsünde (opus peccati/vere et proprie peccatum) und der Wurzelsünde. Dann ist es aber auch sinnvoll, wesentlich verschiedene Sachverhalte auch unterschiedlich zu benennen.

Man könnte den theologischen Streit um das ‚simul iustus et peccator‘ auch stellvertretend um den Begriff der ‚Gottwidrigkeit‘ führen. Während die Lutheraner formulieren: „Diese Gottwidrigkeit ist als solche wahrhaft Sünde“ (GE 29), ist für die Katholiken diese Gottwidrigkeit ‚objektiv‘ gegeben (GE 30), wird von Gott aber nicht gehaßt (vgl. Präzisierungen 1; DH 1515). In der Beschreibung kommt Luther damit überein, wenn für ihn Sünde „nichts anderes (ist) als das, was nicht nach Gottes Gesetz ist“ (WA 8, 83). In der Bewertung bricht aber Luthers Beobachtung und Erfah-

¹⁴ Vgl. die noch immer unübertroffene Studie von *Otto Hermann Pesch*: *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz 1967.

¹⁵ Vgl. *Guido Bausenhardt*: *Simul iustus et peccator. Zum römischen Einspruch gegen die „Gemeinsame Erklärung zwischen der katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre“*: *Catholica* 53 (1999), 122–141.

rung durch, dass solche Gottwidrigkeit keine neutral-ruhige Zuständigkeit bedeutet, sondern eine stets virulente bedrängende, gefährliche und die Existenz des Menschen gefährdende Macht, der er ausgeliefert ist, der er nur wachend und betend im Kampf zu begegnen vermag, damit er sich, sein Leben und seine Bestimmung nicht verfehlt. Solch prinzipielle Gottwidrigkeit ist für Luther weit gefährlicher, weil sie latente, grundsätzliche und permanente Opposition Gott gegenüber bedeutet. Darum ist sie für Luther die eigentliche Sünde. Doch Gegenstand göttlichen Zorns – das lutherische Pendant zum tridentinischen ‚hassen‘ – ist sie auch für den Reformator nicht mehr, wenn sie in der vergebenden, rechtfertigenden Gnade zur ‚beherrschten Sünde‘ (WA 8, 94-97) geworden ist.

Die beiden umstrittenen Themenkomplexe im Kontext der Rechtfertigungslehre – die *Wirkung* der rechtfertigenden Gnade im Menschen und des Menschen (un)mögliche *Mitwirkung* an diesem Geschehen – sind je geleitet von sehr legitimen Intentionen:

– Die *katholische Sorge* lässt sich als die beschreiben, die Effizienz des Heilshandelns Gottes im Rechtfertigungsgeschehen könnte nicht ernst genug genommen werden. Darum insistiert das Trienter Konzil auf der Erneuerung und Heiligung des inneren Menschen (DH 1528; 1561) darauf, „daß die vergebende Gnade Gottes immer mit dem Geschenk eines neuen Lebens verbunden ist“ (GE 24). Die *lutherische Sorge* gilt der Vorstellung, Menschliches könnte vor Gott Bestand haben, seiner dauernden Gnade also nicht bedürfen, d. h. die Gnade ginge so in den Menschen über, dass sie zum verfügbaren Besitz des Menschen würde und nicht mehr die Gnade des gnädigen Gottes bliebe.

– Auch im zweiten Komplex, der (un)möglichen Mitwirkung, sind auf beiden Seiten bleibend gültige Anliegen wirksam, die sich in der Auseinandersetzung dann allerdings manchmal in schwer miteinander vereinbarer Weise artikulieren. Die *katholische Sorge* geht dahin, der Mensch nehme seine Verantwortung, den Anspruch der Gnade nicht ernst, tue nicht das Seine und habe Gnade vor allem mit sich selbst als ‚billige Gnade‘ (Dietrich Bonhoeffer). Die *Sorge der Lutheraner* wendet sich mit Leidenschaft gegen die Vorstellung, der Mensch könnte aus eigener Initiative etwas beitragen zu seiner Rechtfertigung, sich irgendwie die Gnade verdienen, aufgrund irgendwelcher Verdienste gar einen Anspruch darauf anmelden. Doch verneinen auch sie nicht „sein volles personales Beteiligtsein im Glauben, das vom Wort Gottes selbst gewirkt wird“ (GE 21).

Im Versuch, in der ‚GE‘ eine gemeinsame Sprache für eine umstrittene Sache zu finden, ist kein künstliches ‚ökumenisches Esperanto‘ konstruiert worden; vielmehr sollten in diese gemeinsame Sprache die unterschiedlichen Sprachtraditionen münden, in denen sich ja auch konfessionelle Iden-

titäten artikulieren. So scheint auch die behutsame und respektvolle Methode des „differenzierten Konsenses“ – der Begriff geht auf Harding Meyer zurück – angemessen, nach der in der ‚GE‘ thematisch jeweils zunächst der Konsens gemeinsam formuliert und dieser Konsens dann je aus lutherischer und katholischer (Sprach-)Tradition re-formuliert wird.¹⁶

Hier wird ernst gemacht mit der Einsicht, dass eine gemeinte Sache nicht alternativlos und erschöpfend in sprachlichen Formulierungen ausgesagt werden kann, dass sprachliche Unterschiede also nicht notwendig auch Differenzen in der darin angezielten Sache signalisieren, weil eine Pluralität in der Sprache als kulturell oder biographisch bedingte differenzierte Rezeptionen der Glaubenswahrheit begriffen werden kann.

„Es handelt sich um einen ‚in sich differenzierten Konsens‘, der im Blick auf die jeweils erörterte Lehrfrage stets zwei Konsensaussagen enthält:

- eine Aussage der Übereinstimmung in dem, was in dieser Lehrfrage gemeinsam als das Grundlegende oder Wesentliche erachtet wird, und
- eine gemeinsame Aussage darüber, dass und warum die verbleibenden Verschiedenheiten in dieser Lehrfrage als zulässig und legitim gelten können und die Übereinstimmung im Grundlegenden oder Wesentlichen nicht in Frage stellen.“¹⁷

Die Wahrheitsfrage ist damit nicht nur nicht pragmatisch suspendiert, sondern strikt festgehalten, indem sie nicht vorschnell mit sprachlichen Formulierungen für beantwortet gehalten wird, sondern eine Antwort in der Entsprechung (Adäquation) von gemeintem Gehalt und sprachlicher Gestalt gesucht wird im Wissen darum, dass der Gehalt nirgendwo anders gegeben ist als in der Gestalt. Bekenntnisse und dogmatische Fest-Stellungen können eine exklusive und abgrenzende, dann trennende Wirkung – zu Recht – nur entfalten, wenn darin von einem je unvereinbaren Gott die Rede ist. Der eine Gott kann auf legitim unterschiedliche Weise erfahren, bezeugt und gedacht werden – und bleibt in all dem der ‚semper maior‘.

¹⁶ Vgl. *Harald Wagner* (Hg.): *Einheit aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens“* (QD 184), Freiburg–Basel–Wien 2000. *Eberhard Jüngel* spricht allerdings von einer ‚begrifflichen Mißgeburt‘ (*Amica Exegesis einer römischen Note*: ZThK.B 10 [1998], 252–279; 258).

¹⁷ *Harding Meyer*: *Zur Gestalt ökumenischer Konsense: Wolfgang Beinert u. a. (Hg.), Unterwegs zum einen Glauben* (FS Lothar Ulrich) (EthSt 74), Leipzig 1997, 621–630; 629. – Vgl. GE 5, 13, 14, bes. 40.

Legitim ist ein Schisma innerhalb der Christenheit nicht schon bei sekundären oder drittrangigen Fragen, sondern allein, wenn die beteiligten Parteien einen anderen Gott bekennen als den Gott Jesu von Nazareth, des Christus. Dann allerdings wäre eine solche Trennung auch geboten – um Gottes und der Menschen willen. Das ist aber nicht schon dann der Fall, wenn derselbe Gott auf andere, unterschiedliche Weise verehrt und bezeugt wird. Einseitigkeiten vorzuwerfen ist nur legitim, wenn diese verabsolutiert werden, nicht mehr offen sind für mögliche andere Seiten. Der Begrenztheit der Perspektiven kann nur entgehen, wer für sich einen unendlichen (göttlichen) Intellekt in Anspruch nimmt, der die Welt mit einem Blick (*uno intuitu*) umfasst.

Es gibt dogmatische Häresien, aber auch ethische, ästhetische und strukturelle, in denen der vermeintlich rechte Glaube seinen Ausdruck findet. Sie sind verkehrt, nicht weil sie neu oder anders sind, sondern wenn und weil sie nicht mehr transparent auf den Gott Jesu Christi sind, wenn und weil sie die gläubige Sicht auf ihn verdecken und so dem Glauben der Menschen im Weg stehen. Unstimmigkeiten, Unangemessenheiten sind unvermeidbar; dass gläubige Christen im Zeugnis ihrer Existenz hinter dem zurückbleiben, ist schmerzhaft, auch weil dann ‚die Herrlichkeit Christi nicht mehr auf dem Antlitz der Kirche widerscheint und die Menschen erleuchten kann‘, wie das die Dogmatische Konstitution über die Kirche „*Lumen gentium*“ ‚dringend wünscht‘ (Nr. 1). Mängel können aber auch schuldhaft sein: Arroganz, Besserwisserei, Überheblichkeit, Überlegenheit, gebildete Borniertheit, ... das genannte Amalgam ist beschämend, nicht ungeschehen zu machen, muss aber bedauert – und kann als Schuld bekannt werden.

Jede Begegnung mit Gott hat notwendig den Charakter der Umkehr. Nie kann eine Glaubenserfahrung genau meinen Vorstellungen von ihr entsprechen. Wo hier etwas genau passt, stimmt es nicht. Das Moment der Negation ist konstitutiv, wenn Gott nicht zur bloßen Projektion meiner Erwartungen und Lieblingsideen verniedlicht und verharmlost werden soll – und mir dann auch nichts zu sagen hätte. Paulus schreibt seinen Christenschwestern und -brüdern in Rom, sie sollten ‚sich nicht dieser Weltzeit angleichen, sondern sich umgestalten lassen durch ein neues Denken‘ (Röm 12,2). Diese Befreiung aus bestehender und wirksamer ‚Prägung‘ ist Wirkung einer neuen Prägung, der sich der Mensch als einer ihm widerfahrenden Umgestaltung zustimmend aussetzt; die sprachliche Form des Passiv zeigt an, dass Paulus hier an das Wirken Gottes denkt, dessen Wirkung in genau diesem ‚neuen Denken‘ liegt, wenn sich der Mensch das gefallen lässt.

Dieser Gott, der in seiner Gnade auf den Menschen sieht und ihm Ansehen verschafft, ihn zu einem neuen Menschen macht, so dass der sich sehen lassen kann – dieser Gott ist das Beste, was dem Menschen passieren kann, er ist uneingeschränkt zu loben, zu preisen, zu feiern: „Gott loben, das ist unser Amt“ (David Denicke [1603–1680] EG 288,5; GL 474,5) – unser gemeinsames Amt! Das Lob darf vielstimmig sein – unterschiedlich stimmig polyphon. Umkehr und Gotteslob – das können alle Christen, alle christlichen Kirchen, auch gemeinsam, auch 2017.