
Oliver Pilnei | Martin Rothkegel (Hrsg.)

AUS GLAUBEN GERECHT

WELTWEITE WIRKUNG UND ÖKUMENISCHE
REZEPTION DER REFORMATORISCHEN
RECHTFERTIGUNGSLEHRE



AUS GLAUBEN GERECHT

Oliver Pilnei | Martin Rothkegel (Hrsg.)

AUS GLAUBEN GERECHT

WELTWEITE WIRKUNG UND ÖKUMENISCHE REZEPTION
DER REFORMATORISCHEN RECHTFERTIGUNGSLEHRE



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2017 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH · Leipzig

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover: Zacharias Bähring, Leipzig
Satz: Oliver Pilnei und Martin Rothkegel, Wustermark

ISBN 978-3-374-04718-5
www.eva-leipzig.de

VORWORT

Der zentrale Lehrartikel der protestantischen Tradition, die Rechtfertigung allein aus Gnade, allein durch Glauben, wurde in einem historischen Kontext formuliert, in welchem er die religiöse Erfahrung des angefochtenen Augustinereremiten Martin Luther und seiner zeitgenössischen Zuhörer und Leser auf den Punkt brachte. Während der Reformationsjahre, jener rasantesten, folgenreichsten Umwälzung in der Geschichte des westlichen Christentums, bewährte sich die reformatorische Rechtfertigungslehre als identitätswahrende Lehrnorm, sowohl in Abgrenzung gegenüber der römischen Kirche als auch in Auseinandersetzungen innerhalb des evangelischen Lagers. In den folgenden Jahrhunderten behielt die Rechtfertigungslehre lebenspraktische Plausibilität als protestantischer »identity marker« angesichts der andauernden konfessionellen Konfrontation zwischen Protestantismus und Katholizismus und als protestantisches Erklärungsmuster für die konfessionellen Differenzen in Lehre und Praxis.

An die Stelle der Frage nach dem Urteil Gottes über den Menschen ist in der Moderne weithin die Frage nach dem Sinn des Lebens als religiöse Grundfrage getreten. Auch das Verhältnis zwischen den Konfessionen des westlichen Christentums hat sich in der Gegenwart grundlegend gewandelt. 1999 wurde in der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre« des Lutherischen Weltbundes und der Römisch-katholischen Kirche ein weitgehender Konsens in der Rede von der Rechtfertigung erreicht, dem 2006 auch der Weltrat methodistischer Kirchen beitrug – während gleichzeitig die exegetische Berechtigung der reformatorischen Rechtfertigungslehre in der neutestamentlichen Wissenschaft kontrovers diskutiert wird. Der geographische Schwerpunkt des weltweiten Protestantismus der Gegenwart hat sich unterdessen in Regionen außerhalb des protestantisch geprägten Europa und Nordamerika verlagert: die Mehrheit der Protestanten lebt in kulturellen Kontexten, für die die kollektive historische Erinnerung an den epochalen Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit in der Reformation geringe oder keine Bedeutung hat. Dies ist ebenso in den Blick zu nehmen wie die Tatsache, dass weltweit die meisten Protestanten Gemeinden des freikirchlichen Typus angehören und von der Vorstellung geprägt sind, dass das Christwerden sich in Form einer persönlichen Bekehrungserfahrung vollziehe.

Damit sind einige der Aspekte umrissen, die bei der Tagung »Aus Glauben gerecht – Weltweite Wirkung und ökumenische Rezeption der reformatorischen Rechtfertigungslehre« zur Sprache kamen, die vom 12.-14. November 2015 von der Theologischen Hochschule Elstal und der Evangelisch-Freikirchlichen Akademie Elstal (bei Berlin) durchgeführt wurde. In den Beiträgen der Tagung, die in diesem Band gesammelt sind, konnte es nur darum gehen, die weit formulierte Themenstellung exemplarisch einzulösen. In den *status quaestionis* führt UWE SWARAT ein, indem er die entscheidende Bedeutung der Formel »simul iustus et peccator« für das Verständnis der reformatorischen Rechtfertigungslehre herausarbeitet. CARSTEN CLAUSSEN stellt die Hinterfragung der reformatorischen Paulusexegese durch die »New Perspective on Paul« kritisch abwägend dar. THOMAS SÖDING geht aus römisch-katholischer Perspektive Luthers Auslegung der paulinischen Rede von der Gerechtigkeit Gottes als einer »fulminanten Reformtheologie, die in der katholischen Kirche und für sie entstanden ist«, nach.

Die zweite Gruppe von Beiträgen eröffnet WILLIAM H. BRACKNEY mit einer Analyse der sukzessiven Umbildung der forensischen Rede von der Rechtfertigung in Formen erfahrungsorientierter Bekehrungsfrömmigkeit. Die »evolution of the doctrine of justification« setzte in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts mit dem Transfer protestantischer Lehrtraditionen vom Kontinent nach England ein und erlangte zwei Jahrhunderte später durch die protestantische Mission weltweite Verbreitung. Als erfahrungsorientierte Bekehrungsreligion erreichte das Christentum auch die afro-amerikanische Bevölkerung Nordamerikas, deren Identität durch die kollektive historische Erfahrung von Sklaverei und Rassismus bestimmt ist. Das Heil wird in der afro-amerikanischen Spiritualität, der der Beitrag von ERICH GELDBACH gewidmet ist, nicht als eine »juristische Transaktion außerhalb der Geschichte«, sondern als gesellschaftlich aktivierende Erfahrung von Befreiung und Freiheit aufgefasst. FRANK LÜDKE legt dar, dass die Transformation der Rechtfertigungslehre in den Erweckungsbewegungen und im Evangelikalismus mit erheblichen dogmatischen Akzentverschiebungen verbunden war und plädiert für eine Synthese von Erfahrungsfrömmigkeit und reformatorischer Lehrnorm.

Der abschließende Beitrag von WILFRIED HÄRLE zieht eine Bilanz der immer weitergehenden Suche nach einer angemessenen Sprache für das, was »Rechtfertigung« meint und formuliert Antworten auf die Frage, worin heute die Relevanz der Rechtfertigungsbotschaft bestehe.

Die Durchführung der Tagung und die Drucklegung dieses Bandes wurden finanziell durch den Bund Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden in Deutschland (BEFG) und einen Zuschuss der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg-schlesische Oberlausitz (EKBO) ermöglicht.

INHALT

UWE SWARAT

»Gerecht und Sünder zugleich«. Die Rechtfertigungslehre Martin Luthers
in kritischer Diskussion 9

CARSTEN CLAUSSEN

Die »Neue Paulus-Perspektive«. Ein fruchtbarer Paradigmenwechsel?..... 33

THOMAS SÖDING

Luther liest Paulus. Ein katholischer Blick über die Schulter 54

WILLIAM H. BRACKNEY

From Forensic Truth to Doctrine Mediated Through Experience.
Justification by Faith in the Puritan and Nonconformist Traditions 83

ERICH GELDBACH

»Amazing Grace«. Rechtfertigung und Freiheit in der afro-amerikanischen
Spiritualität 107

FRANK LÜDKE

Freiheit, Erlebnis, Veränderung! Die Rechtfertigungsbotschaft in den
Erweckungsbewegungen und im Evangelikalismus 139

WILFRIED HÄRLE

Die Relevanz der Rechtfertigungsbotschaft für den Menschen von heute..... 161

Register 177

Autorenverzeichnis 182

»GERECHT UND SÜNDER ZUGLEICH«

Die Rechtfertigungslehre Martin Luthers in kritischer Diskussion

Uwe Swarat

Die Rechtfertigungslehre Martin Luthers bildet das theologische Zentrum der Reformation, und ein wesentlicher Bestandteil dieser Lehre ist die Aussage, ein Christ sei »gerecht und Sünder zugleich« (»simul iustus et peccator«), oder anders gesagt: Auch der gerechtfertigte Mensch bleibe noch Sünder. Diese Aussage Luthers ist Gegenstand deutlicher Kritik geworden, und zwar einerseits aus katholischer, andererseits aus inner-evangelischer Perspektive. Bei den kritischen Diskussionen ist das Folgende gewidmet. Die Diskussionen überschneiden sich inhaltlich zum Teil, haben aber doch je eigene Schwerpunkte und sollen deshalb getrennt betrachtet werden. Zunächst aber muss versucht werden, in Kürze zu skizzieren, was der genaue Sinn von Luthers Beschreibung des Christen als »simul iustus et peccator« ist.

1. DER SINN VON LUTHERS FORMEL »GERECHT UND SÜNDER ZUGLEICH« (»SIMUL IUSTUS ET PECCATOR«)

Wenn Luther den Christen als »gerecht und Sünder zugleich« beschreibt,¹ dann meint er damit, dass in demselben Subjekt zum selben Zeitpunkt ein Gegensatz besteht: Derselbe Christ ist zugleich heilig und Sünder, zugleich tot und lebendig, existiert zugleich in der Hölle und im Himmel, begeht jede Sünde und keine Sünde. Das sind bewusst paradoxe Aussagen, aber keine logisch unsinnigen. Logisch sind sie nicht unsinnig, weil die einander ausschließenden Prädikate von demselben Subjekt zwar *gleichzeitig* gelten, aber nicht *in*

¹ Die Nachweise im Einzelnen findet man bei WILHELM CHRISTE, Gerechte Sünder. Eine Untersuchung zu Martin Luthers »Simul iustus et peccator«, Leipzig 2014; WILFRIED JOEST, Gesetz und Freiheit. Das Problem des Tertius usus bei Luther und die neutestamentliche Parainese, Göttingen ¹1968, 55–82; RUDOLF HERMANN, Luthers These »Gerecht und Sünder zugleich«, Gütersloh ²1960, sowie in den Gesamtdarstellungen von Luthers Theologie von HANS-MARTIN BARTH, Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung, Gütersloh 2009; OSWALD BAYER, Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen 2003, ²2004; BERNHARD LOHSE, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995; PAUL ALTHAUS, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh 1962, ²1963 Neudruck ⁷1994).

derselben Hinsicht. Das Sündersein gilt vom Christen hinsichtlich seiner Beschaffenheit (*qualitas*), das Gerecht- und Heiligsein gilt von ihm hinsichtlich seiner Beziehung (*relatio*), und zwar der Beziehung zu Christus. Im Licht der Barmherzigkeit Gottes, die in Christus zugesagt ist, steht der Christ heilig und rein da; im Licht seines eigenen Zustands dagegen sündig und durch Gottes Strenge verurteilt. Das »gerecht und Sünder zugleich« ist also eine Aussage über den Christen als Ganzen, allerdings in verschiedener Hinsicht. Der Christ ist als Ganzer gerecht, sofern ihm vergeben und er in Christus ist; zugleich ist er als Ganzer sündig, sofern er abgesehen von Christus betrachtet wird. Dem *Tatbestand* nach ist auch der Christ noch Sünder, der durch Christus geschenkten *Geltung* nach ist er aber gerecht. Luther kann diese Verhältnisbestimmung auch in zeitlichen Kategorien ausdrücken, nämlich als den Gegensatz der kommenden Weltzeit zur gegenwärtigen. Die Gerechtigkeit des Christen ist eine Vorausgabe Gottes aus der kommenden Weltzeit, die in der gegenwärtigen Weltzeit noch verborgen ist. Darum gilt für den Christen, dass er Sünder im Tatbestand, gerecht aber in der Hoffnung ist (»peccator in re, iustus in spe«).

Für das Verhalten des Christen bedeutet diese Verhältnisbestimmung, dass der Christ sich selbst als Sünder und Christus als den Gerechten bekennen soll. Dass wir Christen gerechtfertigt sind, liegt laut Luther nicht an uns, sondern allein an Christus. Christus ist aber gerecht nicht für sich selbst, sondern für uns, und darum schließt das Bekenntnis zu Christus das dankbare Annehmen der zugesprochenen Gerechtigkeit Christi mit ein. Christsein vollzieht sich dementsprechend als ein Heraustreten aus mir selbst zu Christus hin, als ein Überschritt oder ein Sprung von der Sünde in *mir* zur Gerechtigkeit in *Christus*. An Christus glauben heißt, diesen Sprung zu wagen, und zwar nicht nur einmal, sondern ständig, solange wir leben. In der Taufe ist der Christ zwar einmal mit Christus begraben und auferweckt worden, aber doch mit dem Ziel, dass das christliche Leben eine tägliche Taufe werde, so dass der alte Adam in uns durch tägliche Reue und Buße sterben und ebenfalls täglich ein neuer Mensch auferstehen soll.

Die Formel »simul iustus et peccator« kann Luther aber noch in einem anderen, zweiten Sinn gebrauchen. Was wir eben gehört haben, bedeutet, dass der Christ als Ganzer zugleich Sünder und gerecht ist, *totus peccator, totus iustus*. Das *simul* hat hier einen totalen, ganzheitlichen Sinn. In denselben Zusammenhängen kann Luther dem *simul* aber auch einen partialen, teilhaften Sinn geben. Der Christ ist dann nicht mehr *totus peccator totus iustus*, sondern *partim peccator partim iustus*, »teils Sünder, teils gerecht«. In dieser anderen, aber eng verwandten Aussagereihe erscheint der Christ als jemand, der nicht mehr ganz in der Sünde lebt, aber auch noch nicht ganz in der Gerechtigkeit: Die Sünde muss noch abnehmen, die Gerechtigkeit soll wachsen. Die Gerechtigkeit, die der Christ im Glauben empfängt, wird hier nicht aus der Perspektive der kommenden Weltzeit als vollkommen wahrgenommen, sondern als ein schwacher Anfang in dieser Welt. In dieser Hinsicht ist Christsein

nicht mehr ein Sprung von der einen Ganzheit in die andere, sondern ein allmähliches Wachsen oder ein Fortschreiten vom weniger zum mehr. Luther kann dieses Fortschreiten auch mit dem allmählichen Genesungsprozess eines Kranken vergleichen. Der Genesungsprozess tritt nicht an die Stelle des Sprungs, sondern folgt auf ihn: Wenn wir durch den Glauben Christus und seine Gerechtigkeit als die unsere empfangen haben, dann wird und muss sich auch unser eigener Zustand verbessern. Das Zugleich von Sünde und Gerechtigkeit im Christen ist nicht statisch zu verstehen, sondern als durch Spannung erzeugte Bewegung, als Kampf des Heiligen Geistes im Christen gegen die Sünde.

Dass Luther die Simul-Formel in diesen zwei unterschiedlichen Aspekten gebrauchen kann, einmal im Total- und dann im Partial-Aspekt, beruht nicht auf einem Mangel an denkerischer Klarheit, sondern gründet in seiner Rechtfertigungslehre insgesamt. Luther verwendet nämlich auch das Wort »Rechtfertigung« oder »rechtfertigen« in einem doppelten Sinn.² Einmal bezeichnet er damit das Urteil, mit dem Gott den Menschen für gerecht erklärt, also den richterlichen Akt der Gerechtsprechung des Sünders. Ein andermal gebraucht er das Wort für das Geschehen, durch das ein Mensch wesenhaft Anteil gewinnt an der Gerechtigkeit Christi, und dabei geht es dann um das tatsächliche Gerechwerden des Menschen. Mit dem forensischen, richterlich freisprechenden Akt ist bei Luther also aufs engste der effektive, den Menschen innerlich verändernde Akt Gottes verbunden.

In erster Linie ist Rechtfertigung für Luther ein forensisches Geschehen. Die Gerechtsprechung des Sünders geschieht dadurch, dass Gott dem Menschen seine Sünde nicht anrechnet, dass er also die Sünde vergibt, und zugleich dadurch, dass Gott dem Sünder eine Gerechtigkeit zuerkennt, die der Sünder in sich selbst nicht hat, sondern die ihm von außen, als fremde Gerechtigkeit zuerkannt wird, nämlich die Gerechtigkeit Jesu Christi. Die Gerechtigkeit des *Christen* ist also keine andere als die Gerechtigkeit *Christi*. In zweiter Linie ist Rechtfertigung für Luther ein effektiver Vorgang. Die tatsächliche Gerechtmachung des Menschen, d. h. seine neue seinshafte Gerechtigkeit, ergibt sich daraus, dass Christus durch den Glauben in seinem Herzen wohnt. Luther sagt, dass Christus das Gesetz Gottes uns zugute in doppelter

² Zur Rechtfertigungslehre Luthers vgl. HANS CHRISTIAN KNUTH (Hrsg.), *Angeklagt und anerkannt. Luthers Rechtfertigungslehre in gegenwärtiger Verantwortung*, Erlangen 2009; DIETRICH KORSCH, *Glaube und Rechtfertigung*, in: ALBRECHT BEUTEL (Hrsg.), *Luther Handbuch*, Tübingen 2005, 372–381; ALBRECHT PETERS, *Rechtfertigung* (Handbuch Systematischer Theologie 12), Gütersloh 1984, ²1990, 27–62; OTTO HERMANN PESCH, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mainz 1967 (Neudruck Darmstadt 1985), sowie die in Anm. 1 genannte Literatur und den Aufsatz des Verfassers: UWE SWARAT, *Jenseits der Taufkontroverse – Wo sich Baptisten Luther anschließen könn(t)en*, in: VOLKER SPANGENBERG (Hrsg.), *Luther und die Reformation aus freikirchlicher Sicht* (Kirchen – Konfession – Religion 59), Göttingen 2013, 31–53.

Weise erfüllt: einmal durch sich selbst außerhalb von uns für uns, sodann aber auch durch den Heiligen Geist in uns, indem wir Christus nachfolgen. Die beiden Aspekte der Rechtfertigung des Sünders gehören also fest zusammen, bleiben aber doch unterschieden. Die Gerechtigkeit aufgrund der *Zurechnung* der Gerechtigkeit Christi unterscheidet sich von der *seinshaften* Gerechtigkeit dadurch, dass sie bereits in der Gegenwart zum Abschluss gekommen ist: Wir sind gerecht. Die *Gerechtmachung* dagegen ist noch nicht vollendet, sondern hat erst angefangen. Hier muss man sagen: Wir *werden* erst noch gerecht. Es gilt ein »schon und noch nicht«: Wir sind *schon* gerecht im Sinne der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi; wir sind *noch nicht* gerecht im Sinne der seinshaften Gerechtigkeit in uns.

Der Blick auf die seinshaften Gerechtigkeit des Menschen verdrängt bei Luther nicht den Blick auf Christus. Auch die neue Schöpfung, die im Menschen begonnen hat, ändert nämlich nichts daran, dass der Christ immer noch Sünder ist. Die neue Gerechtigkeit hat ja erst angefangen, und das, was ihr in unserem Leben noch nicht entspricht, ist und bleibt Sünde. Solange wir leben, vermischen sich außerdem unser Gehorsam und unsere Liebe zu Gott mit der Sünde, und darum können selbst die Werke, die wir aus Glauben tun, uns vor Gott nicht rechtfertigen; sie bleiben halbherzig, halbfertig und von Sünde befleckt, und können uns nur um Christi willen nicht als Schuld angerechnet werden. Zugespitzt heißt das bei Luther: »Jedes gute Werk ist Sünde«!³

Darum kann der Partial-Aspekt des *simul* auch niemals den Totalaspekt ersetzen; trotz allen Fortschreitens in der Gerechtigkeit bleiben Christen immer auf Vergebung angewiesen. Weil kein Christ die Gebote Gottes vollkommen erfüllt, sündigt jeder Christ täglich, und zwar viel, wie Luther im Kleinen Katechismus zur fünften Bitte des Vaterunsers sagt. Der Christ muss täglich Buße tun und braucht täglich Vergebung seiner Sünden. Umgekehrt ist aber auch der Total-Aspekt nicht so zu deuten, dass er in Widerspruch zum Partial-Aspekt tritt. Das wäre dann der Fall, wenn unter *totus peccator* verstanden würde, der Christ sei ganz und gar und nicht nur teilweise Sünder. Das *totus peccator* gehört nicht der quantitativen Betrachtungsebene an wie das *partim peccator*. Der Christ ist nicht *totaliter peccator*, nicht »ganz und gar Sünder«, sondern *totus peccator*, »als Ganzer ein Sünder«, und zwar selbst dann, wenn in ihm eine wachsende Gerechtigkeit vorhanden ist.

Bevor wir uns nun der katholischen Sicht auf Luthers Formel zuwenden können, müssen wir noch einen kurzen Blick auf das Verständnis von Sünde werfen, das im »*simul iustus et peccator*« impliziert ist. In dieser Formel wie in seiner Theologie insgesamt hat Luther weniger die einzelnen Tatsünden (*peccata actualia*) im Blick gehabt als vielmehr die eine Wesenssünde, die

³ »Omne opus bonum est peccatum«, *Rationis Latomianae confutatio* (1526), WA 8, 59–126; Martin Luther, Lateinisch-Deutsche Studienausgabe, hrsg. von WILFRIED HÄRLE, JOHANNES SCHILLING und GÜNTHER WARTENBERG, Bd. 2: Christusglaube und Rechtfertigung, hrsg. von JOHANNES SCHILLING, Leipzig 2006, 227–393.

hinter der Mehrzahl von Tatsünden liegt. Luther nennt diese eine Wesenssünde, die in der Tradition Erbsünde heißt, auch Wurzelsünde (*peccatum radicale*) oder Ursprungssünde (*peccatum originale*), wobei er den Ursprungscharakter der Sünde weniger in der ersten Sünde Adams und Evas sieht als vielmehr darin, dass die Wesenssünde ständig der Ursprung der Tatsünden ist. In der Theologie vor Luther wurde die Ursprungssünde inhaltlich teils als Fehlen der Ursprungsgerechtigkeit betrachtet, teils als *concupiscentia*, d. h. als das böse »Begehren« oder die »Begehrlichkeit« des Menschen, in der sich eine Unordnung der sinnlichen Triebe und Kräfte im Menschen ausdrücke. Luther übernimmt das Verständnis der Erbsünde als Konkupiszenz (Begehrlichkeit), bezieht die Konkupiszenz aber nicht nur auf die leiblich-sinnlichen Triebe, sondern auch auf den Geist des Menschen, d. h. auf seine Vernunft und seinen Willen. Konkupiszenz ist für Luther Ichsucht oder Selbstvergötterung, mit der der Mensch sich selbst zum Mittelpunkt der Welt macht und alles andere, selbst Gott, für sich benutzen will. Die Konkupiszenz lässt den Menschen in sich selbst hinein verkrümmt sein (»incurvatus in seipsum«), so dass er nicht will, dass Gott Gott ist, sondern selber Gott sein will. Damit verstößt der Sünder gegen das erste Gebot des Dekalogs und erweist sich als ungläubig.

Man kann bei Luther kaum unterscheiden, ob die Begehrlichkeit oder der Unglaube die Ursprungssünde eigentlich ausmacht. Auch Undankbarkeit und Hochmut sind für ihn Erscheinungsformen der Ursprungssünde. Klar ist aber, dass die Ursprungssünde nicht nur in den einzelnen *Sünden* von Menschen zur Auswirkung kommt, sondern auch in ihren *guten* Taten und in ihrer Frömmigkeit. Solange nämlich ein Mensch erst zum Tun des Guten aufgefordert werden muss, solange ihn der Gehorsam gegenüber Gott noch eine gewisse Überwindung kostet und solange ein Christ auf seine Frömmigkeit und Heiligung heimlich stolz ist, solange verseucht die Ursprungssünde auch alles Gute, was er tut. Und weil das in diesem irdischen Leben bei allen Christen der Fall ist, darum eben lebt in ihnen auch immer noch die Ursprungssünde und lässt Gerechtfertigte noch Sünder bleiben. Dass der Christ »simul iustus et peccator« ist, beruht nicht darauf, dass er immer einmal wieder Tatsünden begeht, sondern auf dem Bleiben der Erb- oder Ursprungssünde in ihm.

Freilich ist für Luther das Verhältnis des Christen zur Erbsünde nicht einfach dasselbe wie das des Nicht-Christen. Durch Glaube und Taufe wird die Erbsünde nämlich aus einer »herrschenden Sünde« (*peccatum regnans*) zu einer »beherrschten Sünde« (*peccatum regnatum*). Beherrscht wird die Ursprungssünde einerseits dadurch, dass sie um Christi willen vergeben wird, den Gläubigen also nicht von Gott trennen kann. Beherrscht wird sie andererseits aber auch dadurch, dass der Gläubige nicht mehr unter ihrer Herrschaft steht, sondern ihr widerstehen kann, dass er ihr nicht mehr zustimmt, sobald er sie wahrnimmt, sondern kraft des Heiligen Geistes gegen sie kämpft. In beiden Aspekten des »simul iustus et peccator«, sowohl im Total- als auch im

Partialaspekt, ist die Sünde also keine herrschende, sondern eine beherrschte.⁴

2. DAS RÖMISCH-KATHOLISCHE VERSTÄNDNIS DER KONKUPISZENZ UND DAS LUTHERISCHE *SIMUL*

Das Konzil von Trient (1545–63), das mit seinen Beschlüssen eine Antwort auf die Lehre der Reformatoren geben wollte, hat die Formel »*simul iustus et peccator*« weder zitiert noch irgendwo direkt auf sie Bezug genommen. Es hat aber in seinem Dekret über die Ursünde Verwerfungen formuliert, die das lutherische Verständnis des Christen als Sünder zu verurteilen scheinen. So wird vom Konzil mit dem Anathema belegt, wer behauptet, durch die Taufgnade werde nicht »all das, was den wahren und eigentlichen Charakter von Sünde besitzt, hinweggenommen«, sondern nur »nicht angerechnet«. In den Wiedergeborenen hasse Gott nämlich gar nichts, sodass sie auch nichts vom Eintritt in das Himmelreich zurückhält. Das Konzil gesteht zu, dass in den Getauften die Konkupiszenz, die Begehrlichkeit, verblieben ist; sie sei für den Kampf zurückgelassen und könne denen, die ihr »nicht zustimmen«, sondern ihr mit Hilfe der Gnade widerstehen, nicht schaden. Die Konkupiszenz sei in den Wiedergeborenen nicht wahrhaft und eigentlich Sünde. Wenn sie gelegentlich, z. B. vom Apostel Paulus, dennoch Sünde genannt werde, dann nur, weil sie »aus der Sünde ist und zur Sünde geneigt macht«. Darum nennt das Konzil die Konkupiszenz auch *fomes* (Zunder, Zündstoff) für die Sünde, aber eben nicht selber Sünde.⁵ Das Konzil hat sich damit demjenigen Teil der Tradition angeschlossen, der die Erbsünde nur als Ermangelung der Ursprungsgechtigkeit versteht und nicht mit der Begehrlichkeit identifiziert.

Das klingt wie ein unvereinbarer Gegensatz zur lutherischen Lehre, allerdings nur auf den ersten Blick. Dass die Sünden eines Menschen durch die

⁴ Darin stimmt auch Johannes Calvin mit Luther überein (Unterricht in der christlichen Religion, III, 3, 10f). – Auch die Täufer der Reformationszeit rechneten damit, dass Christen in Sünde fallen können und haben darum die Gemeindezucht stark betont. Zugleich war es ihnen wichtig, dass im wiedergeborenen Menschen ein gewisser Grad an seinshafter Verwandlung stattfindet, der es ihm ermöglicht, ein zwar nicht vollständig, aber doch im Wesentlichen sündenfreies Leben zu führen. In dieser Hinsicht besteht zwischen den Täufern und Luther kein Widerspruch. Die Täufer hatten aber nur die einzelnen Tatsünden des Christen im Blick, nicht wie Luther die Ursprungssünde mit ihrer Begehrlichkeit. Daher mussten sie Luthers Lehre, dass auch der Christ täglich viel sündige, als moralische Laxheit missverstehen (vgl. JOHN S. OYER, »*Simul iustus et peccator*« und »*nova creatura*« bei Luther und den Täufern, in: PETER MANNS, HARDING MEYER [Hrsg.], Ökumenische Erschließung Martin Luthers, Paderborn/Frankfurt am Main 1983, 259–266).

⁵ HEINRICH DENZINGER/PETER HÜNERMANN (Hrsg.), Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg im Breisgau ³⁷1991, Nr. 1515.

Taufgnade bloß nicht angerechnet, aber nicht hinweggenommen würden, hat Luther ja gar nicht gelehrt. Er versteht, wie wir gesehen haben, Rechtfertigung immer zugleich als forensisches *und* effektives Geschehen, als Vergebung *und* Neuschöpfung, als Gerechtsprechung und Gerechtmachung. Und was die Konkupiszenz betrifft: Offenbar hat das Konzil unter Konkupiszenz etwas anderes verstanden als Luther. Wenn man die Begehrlichkeit als sinnlich-leibliche Triebhaftigkeit versteht, dann kann man sie gewiss als bloßen Zündstoff für die Sünde betrachten. Sie steht dann für die bleibende Versuchlichkeit des Christen. Aber wenn nicht nur der Leib, sondern auch die Geistseele des Menschen, seine Vernunft und sein Wille, von der Begehrlichkeit infiziert ist, so dass der Mensch selber Gott sein will, wie Luther es lehrt, dann wird man *dieses* Begehren wohl Sünde nennen müssen. Das Konzil hat aber nicht deutlich gemacht, was genau es inhaltlich unter der Konkupiszenz versteht. Wenn es lehrt, die Begehrlichkeit sei im Gerechtfertigten für den Kampf zurückgelassen und könne denen nicht schaden, die ihr nicht zustimmen, sondern ihr mit Hilfe der Gnade widerstehen, dann liegt das durchaus nahe bei dem, was Luther über die beherrschte Ursprungssünde gesagt hat.

Bereits in der Reformationszeit hat es Versuche gegeben, durch Religionsgespräche zwischen Lutheranern und Papsttreuen, z. B. 1541 in Regensburg zwischen Philipp Melanchthon und Johann Eck, den Streit um die Rechtfertigungslehre und das damit verbundene Verständnis der Erbsünde zu schlichten – allerdings ohne Erfolg. Erst die ökumenische Theologie und die kirchlichen Dialoge seit der Mitte des 20. Jahrhunderts haben in dieser Sache deutliche Fortschritte gebracht. Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen ist 1986 in seiner bedeutenden Studie »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?«⁶ auch auf den Konflikt um die Konkupiszenz eingegangen und erklärte das Problem zu einer »Definitionsfrage«, die keine kirchentrennende Wirkung mehr haben könne.⁷ Das Trienter Konzil und die Reformatoren stimmten in der Sache überein, nämlich dass die im Gerechtfertigten verbleibende Konkupiszenz »Gottwidrigkeit« und Gegenstand des lebenslangen Kampfes gegen die Sünde sei, und dass sie den Gerechtfertigten nicht mehr von Gott trenne. Die Sachfrage nach der im Gerechtfertigten noch bleibenden Sünde sollte daher nach Aussage der Lehrverurteilungen-Studie nicht anhand des Begriffs Konkupiszenz diskutiert werden.

Auch die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« (GER) zwischen Lutherischem Weltbund und Römisch-Katholischer Kirche, die 1997

⁶ KARL LEHMANN/WOLFHART PANNENBERG (Hrsg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Bd. 1, Freiburg im Breisgau 1986, 37f, 50–53. Zur kontroverstheologischen Situation bis 1990 vgl. RAINER OECHSLEN, *Kronzeuge Paulus. Paulinische Theologie im Spiegel katholischer und evangelischer Exegese und die Möglichkeit ökumenischer Verständigung*, München 1990.

⁷ A. a. O., 50.

veröffentlicht und 1999 unterzeichnet wurde,⁸ enthält einen Abschnitt über »Das Sündersein des Gerechtfertigten«.⁹ Darin wird gemeinsam gesagt, dass der Gerechtfertigte zeitlebens auf die rechtfertigende Gnade Gottes angewiesen bleibe, sowie, dass er dem Zugriff der Sünde nicht entzogen und des Kampfes gegen die Gottwidrigkeit des selbstsüchtigen Begehrens nicht entoben sei. Die Gemeinsame Erklärung stieß innerhalb der evangelischen Hochschullehrerschaft auf heftigen Widerspruch. Im Januar 1998 wurde ein »Votum« von zunächst 141, später über 160 Hochschullehrerinnen und -lehrern veröffentlicht, in dem sie die evangelischen Kirchen aufforderten, die Erklärung abzulehnen, und zwar weil der behauptete Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre darin gar nicht erreicht sei. Unter anderem gebe es über das Sündersein des Gerechtfertigten keinen echten Konsens. Im Juni 1998 gab die Katholische Kirche eine offizielle »Antwort« auf die Gemeinsame Erklärung heraus,¹⁰ die zwar bei weitem nicht so ablehnend war wie das Votum der evangelischen Hochschullehrer, aber auch sagte, es sei noch kein vollständiger Konsens über die Rechtfertigung erreicht worden. »Die größten Schwierigkeiten«, heißt es dort, habe die katholische Seite mit dem Abschnitt über das »Sündersein des Gerechtfertigten«. Die lutherische Formel »zugleich gerecht und Sünder« erscheine als »unvereinbar mit der Erneuerung und Heilung des inneren Menschen«.

Nachdem diese zurückhaltende Antwort ein Scheitern der Gemeinsamen Erklärung wahrscheinlich gemacht hatte, wandte sich das Blatt überraschend, als ein dreiviertel Jahr später im Mai 1999 eine »Gemeinsame Offizielle Feststellung« (GOF) der Römisch-Katholischen Kirche und des Lutherischen Weltbundes erschien,¹¹ die sich als Erläuterung und Klarstellung des erreichten Konsenses verstand und an erster Stelle auf das »simul iustus et peccator« einging. Erstaunlicherweise wird hier gesagt, dass Lutheraner und Katholiken gemeinsam den Christen als »simul iustus et peccator« verstehen können.¹²

⁸ Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Gemeinsame offizielle Feststellung. Anhang (Annex) zur Gemeinsamen offiziellen Feststellung, hrsg. vom Lutherischen Weltbund und dem Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Frankfurt am Main/Paderborn 1999; auch in: FRIEDRICH HAUSCHILDT (Hrsg.), Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Dokumentation des Entstehungs- und Rezeptionsprozesses, Göttingen 2009. Der Weltrat methodistischer Kirchen trat der Gemeinsamen Erklärung 2006 bei.

⁹ Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (s. Anm. 8), Absätze 28–30.

¹⁰ HAUSCHILDT, Gemeinsame Erklärung, Dokumentation (s. Anm. 8), 809–813, Zitate 810.

¹¹ A. a. O., 919–923.

¹² Anhang (Annex) zur GOF (s. Anm. 8), Absatz 2, A. Auch der katholische Systematiker Ralf Miggelbrink hatte diese Auffassung in einem Aufsatz vertreten, der zwar erst im Jahr 2000 erschienen ist, aber zwischen der »Antwort der Katholischen Kirche« vom Juni 1998 und der »Gemeinsamen Offiziellen Feststellung« vom Mai 1999 abgefasst wurde, vgl. RALF MIGGELBRINK, »Simul iustus et peccator«. Ein theologischer Grundsatz der lutherischen Reformation für die Gegenwart beleuchtet, in: SILVIA HELL

Christen würden die beständige Gefährdung kennen, die von der Macht der Sünde und ihrer Wirksamkeit im Christen ausgeht. Darum könnten auch Christen nur wie der Zöllner beten: »Gott, sei mir Sünder gnädig!« (Luk 18,13). Hinsichtlich der Konkupiszenz wird in der Offiziellen Feststellung der unterschiedliche Sprachgebrauch von Lutheranern und Katholiken dargestellt und festgehalten, dass kein Widerspruch in der Sache vorliege. Beide Seiten wollten sowohl die Wirklichkeit des in der Taufe geschenkten Heils als auch die Gefährdung des Christen durch die Macht der Sünde zur Sprache bringen.

Auch dieser Erläuterungstext stieß auf heftigen Protest aus den Reihen evangelischer Hochschullehrer,¹³ weil ihre Einwände darin nicht ausgeräumt seien. Zwar werde die lutherische Simul-Formel von den Katholiken übernommen, aber gegen ihre reformatorische Bedeutung in römisch-katholischem Sinne interpretiert. Damit werde die lutherische Rechtfertigungslehre von Grund auf in Frage gestellt. Dieser Protest hat die Unterzeichnung der »Gemeinsamen Offiziellen Feststellung« und damit auch der »Gemeinsamen Erklärung« am Reformationstag 1999 nicht verhindert, gab aber dem Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen Anlass, sich anschließend noch einmal speziell mit dem »simul iustus et peccator« zu befassen. In seiner 2001 erschienenen Studie zum Thema¹⁴ führt er aus, das Trienter Konzil habe eine Auffassung von bleibender Sündigkeit in den Getauften zurückgewiesen, die die wahre Neuschöpfung in Christus in Abrede stelle, entstehe an der Simul-Formel und dem Konkupiszenzbegriff kein kirchentrennender Gegensatz.¹⁵ Die christliche Lehre und Verkündigung müsse sowohl das lutherische als auch das katholische Anliegen aufnehmen und sowohl die bittere Erfahrung des Sündigens von Getauften als auch die Gewissheit ihrer Neuschöpfung durch die Taufe ernstnehmen, ohne das eine oder das andere einseitig zu betonen.¹⁶

Damit scheint eine tragfähige Lösung des Dogmenkonflikts gewonnen zu sein. Der Dissens um die Begehrlichkeit beruht im Wesentlichen darauf, dass

(Hrsg.), Die Glaubwürdigkeit christlicher Kirchen, FS Lothar Lies, Innsbruck/Wien 2000, 115–156. Miggelbrink hält die Simul-Formel für katholisch denknotwendig, weil das Trienter Konzil den Prozess der Rechtfertigung eines Menschen nicht allein durch Todsünden, sondern auch durch Alltagssünden gefährdet sieht.

¹³ Vgl. die Stellungnahme [von 243 evangelischen Hochschullehrern] zur »Gemeinsamen Offiziellen Feststellung« zur GE, in: HAUSCHILDT, Gemeinsame Erklärung, Dokumentation (s. Anm. 8), 944–949.

¹⁴ THEODOR SCHNEIDER/GUNTHER WENZ (Hrsg.), Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen (Dialog der Kirchen 11), Freiburg im Breisgau 2001.

¹⁵ A. a. O., 449. Übrigens schreibt auch Wilhelm Christe, der die ökumenischen Bemühungen zu dieser Frage sehr kritisch sieht, dem unterschiedlichen Simul-Verständnis keinen kirchentrennenden Charakter zu, vgl. CHRISTE, Gerechte Sünder (s. Anm. 1), 694.

¹⁶ A. a. O., 456.

das Tridentinum unter Sünde beim Christen die einzelne Tatsünde versteht, Luther aber die bleibende Wesens- oder Wurzelsünde. Man wird weiter darüber diskutieren können, ob die Erbsünde wirklich nur ein Mangel an Gutem ist, wie das Konzil es will, oder nicht vielmehr auch ein Drang zum Bösen, wie Luther es lehrt. In der Sache jedenfalls stimmen Katholiken und Lutheraner laut der Gemeinsamen Erklärung überein, dass auch der Gerechtfertigte die Sünde noch als »andrängende Macht« erlebt,¹⁷ sodass gemeinsam von der »Wirksamkeit« der Sünde im Christen gesprochen werden kann.¹⁸ Die Konkupiszenz konnte vom Tridentinum deshalb aus dem Begriff der Erbsünde ausgeklammert werden, weil es das Begehren vor-personal als im Leib begründete Versuchlichkeit betrachtete, während Luther sie als zwar unwillkürliche, aber dennoch personal zu verantwortende Herzensregung ansah. Es sind also zwei verschiedene Sünden- und Konkupiszenzbegriffe im Spiel, die jedoch nicht einfach gegeneinander gestellt werden sollten, weil das theologische Anliegen hinter beiden Begriffen zu Recht besteht. Auch Luther hat ja die Konkupiszenz als »Schwäche« (*infirmitas*) bezeichnen können, die uns erst schuldig macht, wenn wir ihr zustimmen und entsprechend tätig werden.¹⁹

Thomas Söding hat als katholischer Exeget darauf aufmerksam gemacht, dass der Apostel Paulus den Begriff Begehren *ἐπιθυμία* nicht einheitlich verwendet. Paulus kann mit der *ἐπιθυμία* »sowohl den Kern der Verfehlungen herauschälen, um derentwillen Christen Gottes Gnade erleben, als auch den Vorposten der Unheilsmacht in ihrem eigenen Fleisch, gegen den sie ankämpfen müssen«.²⁰ Sowohl der lutherische als auch der katholische Sprachgebrauch kann sich also auf Paulus berufen. Wenn nun das Trienter Konzil beschlossen hat, die im Christen verbleibende Konkupiszenz sei nicht eigentlich Sünde, dann ist das eine für alle Katholiken verbindliche Sprachregelung. Das zwischenkirchliche Gespräch kann in dieser Lage nur gelingen, wenn man hinter die Begriffe zur Sache, hinter den Sprachgebrauch zum inhaltlichen Anliegen zurückfragt. Wer die so entstehenden vermittelnden Formeln oder einen *differenzierten* Konsens in der Sache²¹ für prinzipiell unmöglich hält, der »sollte« – wie Eberhard Jüngel zurecht gesagt hat – »ehrlicher Weise erklären, dass er auf volle Kirchengemeinschaft gerichtete ökumenische Verständi-

¹⁷ Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (s. Anm. 8), Absatz 28.

¹⁸ Anhang (Annex) zur GOF (s. Anm. 8), Absatz 2, A.

¹⁹ Vorlesung über den Römerbrief (1515/16), WA 56, 351,10-17. Siehe auch das oben zur »beherrschten Sünde« Ausgeführte.

²⁰ THOMAS SÖDING, Die Rechtfertigung der Sünder und die Sünden des Gerechtfertigten. Anmerkungen zum Streit um »simul iustus et peccator« im Lichte paulinischer Theologie, in: SCHNEIDER/WENZ (Hrsg.), Gerech und Sünder zugleich? (s. Anm. 14), 30-81, 74.

²¹ HARALD WAGNER (Hrsg.), Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom »differenzierten Konsens« (Quaestiones disputatae 184), Freiburg i. Br. 2000.