

BAYERISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE · JAHRGANG 2000, HEFT 3

WOLFHART PANNENBERG

Hintergründe des Streites
um die Rechtfertigungslehre in der
evangelischen Theologie

Vorgetragen in der Sitzung
vom 14. Januar 2000

MÜNCHEN 2000
VERLAG DER BAYERISCHEN AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
In Kommission bei der C. H. Beck'schen Verlagsbuchhandlung München

ISSN 0342-5991
ISBN 3 7696 1609 X

© Bayerische Akademie der Wissenschaften München, 2000
Druck der C. H. Beck'schen Buchdruckerei Nördlingen
Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier
(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)

Die „Gemeinsame Erklärung“ zur Rechtfertigungslehre, die am 31. 10. 1999 von Repräsentanten der römisch-katholischen Kirche und des lutherischen Weltbundes in Augsburg feierlich unterzeichnet wurde, blieb bis zuletzt strittig, vor allem unter Theologen der reformatorischen Kirchen. Während einige von ihnen im Text der Erklärung einen Konsens über die seit der Reformationszeit die Kirchen trennende Lehre ausgedrückt sahen, daß der Mensch allein durch den Glauben an Jesus Christus vor Gott gerecht sei, wurde das von anderen bestritten. Diese gegensätzliche Beurteilung der „Gemeinsamen Erklärung“ hat mancherlei Hintergründe. Dazu gehört vor allem die Tatsache, daß es in der evangelischen Theologie selber keine Einmütigkeit über Eigenart und Bedeutung der Rechtfertigungslehre gibt. Es gibt nicht „die“ reformatorische Rechtfertigungslehre, nicht einmal „die“ lutherische Rechtfertigungslehre. Es gibt mehr als ein halbes Dutzend davon. Entsprechend verschieden fällt darum auch das Urteil darüber aus, ob die Gemeinsame Erklärung von 1999 mit der reformatorischen und der paulinischen Rechtfertigungslehre übereinstimmt oder nicht. Da nun von allen Seiten der Rechtfertigungslehre zentrale Bedeutung für das Selbstverständnis der reformatorischen Kirchen und für den christlichen Glauben überhaupt zugeschrieben wird, dürfte es nicht überflüssig sein, die unterschiedlichen, ja gegensätzlichen Auffassungen vom Inhalt dieser Lehre deutlicher ins Bewußtsein zu rücken. Es wird sich dann auch zeigen, ob die Gegensätze schlechterdings unvereinbar sind, oder ob sich unbeschadet der Differenzen doch auch fundamentale Gemeinsamkeiten benennen lassen. Das gilt dann auch für die Frage nach dem Verhältnis zur römisch-katholischen Lehrform, wie sie durch das Konzil von Trient verbindlich festgelegt worden ist.

1.

Am Beginn soll eine Besinnung darüber stehen, was wir mit dem Ausdruck „rechtfertigen“ eigentlich meinen. In der Umgangs-

sprache begegnet das Wort nicht eben häufig. Doch wir sprechen davon, daß jemand sich rechtfertigt oder sich rechtfertigen muß gegenüber einem Vorwurf oder Verdacht. Dazu gehört auch, daß der Betreffende seine Handlungen oder Unterlassungen rechtfertigt. Auch die Meinungen, die jemand bekundet, bedürfen der Rechtfertigung, wenn sich Zweifel erheben gegen ihren Wahrheitsanspruch. Die wissenschaftstheoretischen Diskussionen über die Rechtfertigung von Behauptungen durch Angabe von Gründen haben hier ihren Ausgangspunkt. Mir scheint, daß dieser besondere Sprachgebrauch, die Rede von einer Rechtfertigung einer Meinung oder Behauptung, sich durchaus in den größeren Zusammenhang einfügen läßt, der gegeben ist durch den Fall, daß jemand „sich rechtfertigen“ muß gegenüber einem Vorwurf, Zweifel oder Verdacht.

Man kann solche Situationen als im weitesten Sinne des Wortes „forensische“ Situationen bezeichnen, weil es dabei immer um das Verhältnis einer Person zum Urteil anderer über sie, über ihre Taten und Unterlassungen und über ihre Behauptungen geht. Die andern, vor denen sich jemand rechtfertigt, fungieren dabei gleichsam als Gerichtshof. Merkwürdig ist nur, daß der Erfolg solcher Bemühungen um Rechtfertigung, nämlich der Freispruch einer Person von Vorwurf, Zweifel oder Anklage, in unserer Umgangssprache kaum noch durch den Ausdruck „Rechtfertigung“ bezeichnet wird. Man sagt zwar, jemand behalte recht oder bekomme Recht im Urteil anderer oder eines Gerichts. Häufiger heißt es, er werde freigesprochen, kaum aber, er oder sie werde durch den Spruch des Richters „gerechtfertigt“. Eher können wir sagen, er oder sie bekomme Recht. Auch umgangssprachlich kann es heißen, wir „geben“ jemandem recht. In abgeblaßter Form wirkt darin noch der Gedanke des für gerecht Erklärens nach.

Im biblischen Sprachgebrauch steht gerade dieser Gesichtspunkt im Mittelpunkt, und zwar besonders im Verhältnis zu Gott. Das hebräische Verbum *sdq*, von dem auch das Wort *sdqh*, Gerechtigkeit, abgeleitet ist, bedeutet in der kausativen Form (Piel oder Hiphil) „rechtfertigen“, gewöhnlich im Sinne von „für gerecht erklären“. So erklärt man vor Gericht denjenigen für gerecht, der gerecht ist (Dtn 25,1). So sollen auch die Götter dem Elenden und Dürftigen recht geben, ihm zu seinem Recht verhelfen (Ps 82,3). Umgekehrt erklärt der Fromme Gott für gerecht in seinem Handeln

an seinen Geschöpfen, besonders auch in seinen Gerichten, wie es in den Psalmen Salomos heißt (Ps Sal 8,7 f., vgl. 2,15; 3,3; 4,8). Weil Gott stets im Recht ist, darum kann gegen Gott kein Mensch recht behalten, auch Hiob nicht, obschon Gott ihm gern recht gäbe, wie es in der Gottesrede des Hiobbuches heißt (Hi 33,32). Niemand kann im Rechtsstreit gegen Gott bestehen. Darum bittet der Psalm, Gott möge den Beter nicht ins Gericht führen, denn „kein Lebender kann vor dir als gerecht bestehen“ (Ps 143,2).

Auf dieses Psalmwort hat der Apostel Paulus sich berufen für seine These, daß niemand aufgrund der Werke des Gesetzes vor Gott gerechtesprochen werde (Röm 3,20; vgl. Gal 2,16), obwohl Paulus zuvor gesagt hatte, daß die „Täter des Gesetzes“ im künftigen Gericht von Gott gerecht gesprochen werden (Röm 2,13). Wie sind diese Sätze miteinander zu vereinbaren?

Warum heißt es, daß derjenige, der nach den Geboten Gottes handelt, im Gericht für gerecht erklärt wird? Der Grund ist, daß ein solcher Mensch dem im Gesetz ausgedrückten Willen Gottes entspricht und damit dem Anspruch Gottes auf sein Leben gerecht wird. Warum wird dennoch niemand aufgrund seiner Erfüllung der Gebote Gottes für gerecht erklärt werden? Liegt das daran, daß faktisch niemand die Gebote erfüllt? Das scheint Paulus zu meinen, wenn er mit Psalm 14,1–3 sagt, niemand sei gerecht, auch nicht einer (Röm 3,10 f.) Auf der andern Seite hieß es aber zuvor, daß sogar Nichtjuden „von Natur aus tun, was das Gesetz will“ (Röm 2,14), obwohl sie das Mosegesetz nicht kennen. Wenn Paulus also sagt, niemand sei durch Erfüllung der Gebote des Gesetzes vor Gott gerecht, so kann er nur meinen, daß niemand in jeder Situation seines Verhaltens das *ganze* Gesetz erfüllt (vgl. Gal 3,10 f.). Vor allem aber kennt Paulus einen andern Weg, wie der Mensch Gott und seinem Willen entsprechen, also Gott gerecht werden kann und somit selber vor Gott gerecht sein kann. Das ist der Weg des Glaubens.

Schon Abraham war nach dem Zeugnis der Schrift gerecht durch den Glauben an die ihm zuteilgewordene Verheißung Gottes. Indem Abraham Gott und seiner Verheißung glaubte, tat er das, was dem Menschen im Verhältnis zu Gott zukommt, obwohl er noch vor der Verkündung des Gesetzes durch Mose lebte, also noch ohne Bund und Gesetz und in diesem Sinne „gottlos“ war

(Röm 4,5): „Abraham glaubte Gott, und das wurde ihm (von Gott) als Gerechtigkeit angerechnet“ (Gen 15,1, zit. Röm 4,3).

Ganz analog hat Paulus die Existenz der Christen vor Gott gesehen. Wie Abraham durch den Glauben an die ihm gegebene Verheißung, so werden die Christen Gott und seinem Handeln gerecht, indem sie durch den Glauben an Jesus Christus die in seiner Sendung und besonders in seinem Tode für uns erwiesene Bundesgerechtigkeit Gottes (Röm 3,22), sowie die darin begründete Vergebung der Sünden, für sich gelten lassen. Wer am Erweis der Gerechtigkeit Gottes, am Erweis seiner Treue zu seinem Bund durch die Sendung Jesu, vorbeigeht, der kann nicht vor Gott gerecht sein, denn er wird nicht Gott in dessen Handeln gerecht. Das geschieht nur durch den Glauben an Jesus Christus, nämlich an Gottes im Wege Jesu geschehenes Handeln zum Heil der Menschen. Im Glauben daran gelangt das Heilshandeln Gottes, die Bundesgerechtigkeit Gottes selber zum Ziel. Darum kann Paulus zusammenfassend sagen: „So ist er selbst gerecht, indem er den für gerecht erklärt, der es aufgrund des Glaubens an Jesus ist“ (Röm 3,26: *dikaionta ton ek pisteos Jesu*, Übersetzung nach U. Wilckens). Wie im Falle Abrahams, so können die Menschen auch im Hinblick auf Gottes Handeln in Jesus Christus nur durch den vertrauenden Glauben Gott in seinem Tun gerecht werden.

Das Urteil des Apostels, der Mensch werde „durch den Glauben gerecht, ohne Gesetzeswerke“ (Röm 3,28), ist schon früh mißverstanden worden. So sah der Verfasser des Jakobusbriefes bereits Anlaß zu der Mahnung, der Glaube ohne Werke nütze nichts. „Wenn er nicht in Taten wirksam wird, ist er, für sich allein, tot“ (Jak 2,17). Damit wendete sich der Jakobusbrief wohl weniger gegen Paulus selbst als gegen Leute, die sich auf ihn beriefen. Paulus selbst hatte betont, bei Jesus Christus gelte nur der Glaube etwas, der „durch die Liebe zur Wirkung kommt“ (Gal 5,6). Außerdem lehrte er, daß das künftige Gericht Christi nach den Werken des Menschen ergehen werde, „damit ein jeder seinen Lohn für das empfangt, was er bei Lebzeiten getan hat, Gutes oder Böses“ (2. Kor 5,10; vgl. Röm 2,6ff.). Doch wie vereinbart sich das mit der These, daß der Mensch vor Gott für gerecht erklärt werde auf Grund des Glaubens, ohne Werke, wie sie das Gesetz fordert? Die Verwirrung wird noch gesteigert dadurch, daß Paulus sagen kann,

Gott erkläre den Gottlosen für gerecht (Röm 4,5). Das ist zwar im Blick auf Abraham gesagt, weil er, als er die Verheißung Gottes empfing und ihr glaubte, noch nicht im Bundesverhältnis mit Gott stand. Dennoch bleibt die Aussage verwirrend, obwohl die Gerechterklärung an die Bedingung des Glaubens gebunden wird. Sonst heißt es doch bei Paulus, daß der Zorn Gottes über alle Gottlosigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen ergeht (Röm 1,18). Oder hört der Mensch durch den Akt des Glaubens auf, ein Gottloser zu sein? Diese Frage verbindet das Thema der Gerechterklärung mit dem der Rechtmachung. Wird der Mensch vor Gott faktisch gerecht dadurch, daß er ein Glaubender wird, und wird er darum auch als Glaubender für gerecht erklärt?

2.

In den bisherigen Erwägungen wurde Rechtfertigung im Sinne von Gerechterklärung behandelt. Das entspricht dem griechischen Sprachgebrauch. Mit der lateinischen Übersetzung von *dikaion* durch *justificare* aber mußte sich der Gesichtspunkt des *iustum facere*, der Rechtmachung, in den Vordergrund drängen. So heißt es in Augustins Schrift *De spiritu et littera*: *Quid est enim aliud „iustificati“ quam iusti facti, ab illo scilicet qui iustificat impium, et ex impio fiat iustus* (26,45). Solche Umwandlung, aber geschieht durch Gnade, wie Augustin bei Paulus lesen konnte (Röm 3,24), und die Gnade war für ihn identisch mit der Liebe zu Gott, die durch den Heiligen Geist in die Herzen der Glaubenden ausgegossen wird (Röm 5,5). Diese Gnade ist zunächst einmal mit dem Bewußtsein der Sündenvergebung verbunden, die durch die Taufe vermittelt wird, bewirkt aber darüber hinaus, daß der Glaubende nunmehr das Gesetz zu erfüllen vermag.¹ Der Glaube ist daher, wie noch das Konzil von Trient sagen wird, nur der *Beginn*, freilich damit auch Fundament und *Prinzip* eines Prozesses der Rechtmachung des Menschen.²

Gegenüber dieser auf Augustin zurückgehenden Deutung der Rechtfertigung als Rechtmachung gelangte die Reformation

¹ Augustin *De gratia et libero arbitrio* 14,27.

² DS 1532, vgl. 1526, sowie Augustin *ep.* 186,3,8.

durch die Exegese der Schrift, aber auch vorbereitet durch die theologische Sprechweise Wilhelms von Ockham, zur Erneuerung der Einsicht in den deklaratorischen Charakter der Rechtfertigung als Gerechterklärung. Ockham hatte die Sündenvergebung als einen Akt göttlicher Nichtanrechnung der Sünde beschrieben.³ Ähnlich hat dann Luther in seiner Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516 unter Berufung auf eine Bemerkung Augustins in der Schrift *De spiritu et littera* Rechtfertigung als *iustum habere* oder *reputare* aufgefaßt.⁴ Dementsprechend deutete Luther nun auch die paulinische Aussage, daß Gott die Gottlosen rechtfertige (Röm 4,5) dahin, daß er sie als gerecht ansehe, sie für gerecht erkläre: *ex sola Dei reputatione iusti sumus*,⁵ weil Gott dem Glaubenden die Sünde nicht anrechne (*non imputans peccatum*).⁶ Noch einmal berief sich Luther dafür auf Augustin, der von den Getauften geschrieben hatte, ihnen sei die Sünde vergeben *non ut non sit, sed ut non imputetur*.⁷

Melanchthon ist nur zögernd auf diese Deutung des Begriffs Rechtfertigung eingegangen.⁸ Noch in der Apologie zur Augsburger Konfession suchte er die realistische und die imputative Deutung des Ausdrucks zu verbinden: *iustificari significat ex iniustis iustos effici seu regenerari, significat et iustos pronuntiarı seu reputari*.⁹ In seinen späteren Schriften, seit 1532, hat Melanchthon das Wort „rechtfertigen“ dann jedoch ausschließlich in letzterem Sinn verwendet, als „für gerecht erklären“, und er berief sich für diesen forensischen Sinn des Ausdrucks auf den hebräischen Sprachgebrauch.¹⁰ Es er-

³ W. Ockham *Ordinatio* IV q 8 et 9 J, dazu R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* III, 5. Aufl. 1953, 765 f.

⁴ M. Luther WA 56, 201, 9 ff. zu Röm 2,13; Augustin *De spir. et litt.* 26,45. Luther fügte die Beobachtung hinzu, daß der Sprachgebrauch der Schrift (Ps 14,2f. und Lk 10,29) dem entspricht.

⁵ WA 56, 269, 2.

⁶ WA 56, 272.

⁷ Augustin *De nuptiis et concupiscentia* I, 25, 28, bei Luther WA 56, 274, 1.

⁸ Nach der Darstellung von O. Ritschl, *Dogmengeschichte des Protestantismus* II/1, 1912, 238 ff. faßte Melanchthon 1519 und 1520 die Rechtfertigung noch als Gerechtmachung auf. Seit 1521 erscheint daneben die imputative Deutung.

⁹ *Apol.* IV, 72 (BSELK 174, 37–40); zur Priorität der forensischen Bedeutung vgl. IV, 252 (209, 32–34).

¹⁰ Vgl. O. Ritschl a. a. O. 252 ff., bes. 255 f.

hebt sich dann aber die Frage, woraufhin denn solche Gerechterklärung, die Melanchthon mit der Sündenvergebung gleichsetzte, stattfindet. Im 4. Artikel der Augsburger Konfession hatte es geheißen, die Menschen werden gerechtfertigt *propter Christum per fidem*, wobei Gott den Glauben an Christus dem Menschen zur Gerechtigkeit vor ihm anrechnet. Später verschob sich bei Melanchthon der Akzent, indem die Gerechtigkeit Christi nun den Menschen zugerechnet, imputiert wird, so daß daraufhin die Sünden nicht mehr angerechnet werden. Der Glaube ist nun nur noch Empfänger des göttlichen Urteils der Sündenvergebung auf Grund der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi.¹¹ Allerdings heißt es auch jetzt noch, daß wir durch den Glauben wirklich vor Gott gerecht seien,¹² weil es der Annahme der göttlichen Verheißung auf seiten des Menschen bedarf.

Die rein imputative Deutung der Rechtfertigung als Gerechterklärung des Menschen um des Verdienstes Christi willen, noch bevor dieses Urteil vom Menschen im Glauben angenommen ist, hat auch die Konkordienformel übernommen, mit der 1580 die lutherische Bekenntnisbildung des 16. Jahrhunderts zum Abschluß gelangte.¹³ Ähnlich hat Calvin die Rechtfertigung als Sündenvergebung auf Grund der Imputation der Gerechtigkeit Christi beschrieben.¹⁴ Gegen eine solche rein imputative Deutung der Rechtfertigung formulierte das Konzil von Trient 1547 eine seiner gegen die reformatorische Lehre gerichteten Lehrverurteilungen.¹⁵

Die forensisch-imputative Deutung der Rechtfertigung des Sünders durch Gott beruht auf einer Kombination zweier Urteilsakte, nämlich der Zurechnung des Verdienstes Christi und der dar-

¹¹ Vgl. Melanchthons *Loci praecipui theologici* von 1559, CR 21, 738f. Zum ausschließlich forensischen Sinn der Rechtfertigung vgl. ebd. 742. Siehe auch O. Ritschl a.a.O. 259 und vgl. die ausführlichere Darstellung der Geschichte der Rechtfertigungslehre in der reformatorischen Theologie beim Vf. Systematische Theologie III, 1993, 253 ff., sowie 245 f. zu Melanchthons früherer Position.

¹² Melanchthon a.a.O. CR 743.

¹³ FC Sol. decl. III, 17 (BSELK 919), vgl. 25 (922).

¹⁴ J. Calvin *Inst. chr. rel.* 1559 III, 11, 2: Bekleidet mit der Gerechtigkeit Christi erscheine der Mensch in Gottes Augen *tamquam iustus: Ita nos iustificationem simpliciter interpretamur acceptationem qua nos Deus in gratiam receptos pro iustis habet. Eamque in peccatorum remissione ac iustitiae Christi imputatione positam esse dicimus* (CR XXX, 534).

¹⁵ DS 1561 (can. 11).

auf begründeten Nichtanrechnung der Sünde. Diese Auffassung findet sich so nicht in den Aussagen des Apostels Paulus. Insbesondere fehlt der Gedanke einer Zurechnung der Gerechtigkeit Christi bei Paulus, so sehr der Erweis der Gerechtigkeit Gottes in Jesus Christus der Gegenstand des Glaubens ist, um dessentwillen der Mensch für gerecht erklärt wird. Die forensische Rechtfertigungslehre Melanchthons und Calvins stimmt zwar mit der paulinischen Auffassung der Rechtfertigung als Gerechterklärung überein im Unterschied zu der durch Augustin begründeten Vorstellung von der Rechtfertigung als Gerechtmachung. Aber bei Paulus ist der Glaube *Gegenstand* der Gerechterklärung, so wie es in bezug auf Abraham heißt, er glaubte Gott, und das rechnete Gott ihm als Gerechtigkeit an (Gen 15,6; Röm 4,3 und 5). Dagegen geht es bei der rein imputativen Deutung der Rechtfertigung in der reformatorischen Theologie immer noch in der Nachfolge Augustins um die Frage, wie aus dem Gottlosen ein Gerechter wird, und die Antwort lautet: durch Zurechnung der Gerechtigkeit bzw. des Leidensverdienstes Christi und durch die darauf begründete Nichtanrechnung der Sünde des Menschen. Der Glaube kommt dann nur noch in Betracht als Empfänger dieses göttlichen Urteils, nicht als sein Gegenstand.

Die Vorstellung von der Zurechnung des Leidensverdienstes Christi stammt von Anselm von Canterbury, aus seiner Schrift *Cur Deus Homo* 1098. Danach hat sich Christus durch die Bereitschaft zum Tode, den er als sündloser Mensch nicht schuldete, ein Verdienst vor Gott erworben, ein Verdienst, dessen er aber für sich selber nicht bedarf, so daß er es den ihm verbundenen Menschen zugute kommen läßt.¹⁶ Auf die Anrechnung dieses Verdienstes wird nun nach der forensischen Rechtfertigungslehre Melanchthons die Nichtanrechnung der Sünde der Menschen, also die Sündenvergebung, begründet, die durch die Botschaft des Evangeliums den Menschen verkündet wird. Dabei bleibt gewiß der Glaube für den Empfang der verheißenen Sündenvergebung erforderlich, aber das göttliche Urteil der Gerechterklärung bezieht sich, anders als bei Paulus, nicht in erster Linie auf den Glauben,

¹⁶ Anselm von Canterbury, 'Cur Deus Homo II, 19, vgl. 18: *solvit pro peccatoribus quod pro se non debebat*.

sondern auf das Verdienst Christi. Auch bei Paulus ist freilich der Erweis der Bundesgerechtigkeit Gottes durch die Sendung Christi und durch seinen Tod Voraussetzung und Grundlage des Glaubens. Aber erst auf den Glauben bezieht sich das Urteil der Gerechterklärung.

Die Formulierung des Rechtfertigungsartikels der Augsburger Konfession steht noch in größerer Nähe zu den paulinischen Gedanken: Wir werden gerechtfertigt *propter Christum per fidem*, und *Hanc fidem imputat Deus pro iustitia coram ipso* (CA 4). Auch in der Apologie heißt es noch, wir werden von Gott für gerecht erklärt, da wir glauben, daß Gott uns durch Christus versöhnt sei (*iusti reputemur, cum credimus*).¹⁷

In Luthers eigener Konzeption der Rechtfertigung stand weder in den Jahren um 1520 noch später der Gedanke der Zurechnung, der göttlichen Imputation, so isoliert im Mittelpunkt wie beim späteren Melanchthon und der ihm folgenden Entwicklung der lutherischen Lehre.¹⁸ Das liegt daran, daß Luthers Begriff des Glaubens an Christus, auf den sich das Rechtfertigungsurteil bezieht, bereits eine reale Teilhabe des Glaubenden an der Gerechtigkeit Christi beinhaltet, weil der Glaube als Akt des Vertrauens, in welchem wir uns auf Christus verlassen, uns jenseits unserer selbst in Christus hineinversetzt und uns Anteil gibt an allem, was sein ist. Dieser mystische Glaubensgedanke Luthers, dessen Wurzeln auf Augustin zurückgehen,¹⁹ bildet die Grundlage für Luthers Verständnis der Gerechterklärung des Glaubenden durch Gott und auch für Luthers Aussagen über die Imputation der Gerechtigkeit

¹⁷ Apol IV, 230 (BSELK 204, 13f.). Vgl. ebd. 252 (BSELK 209, 33–35), wo es zu Kol. 2,12 heißt: ... *iustificari significat hic non ex impio iustum effici, sed usu forensi iustum pronuntari*. Siehe auch zu Röm 2,13, die Täter des Gesetzes werden für gerecht erklärt (*Factores legis iustificantur, hoc est, iusti pronuntiantur*; ebd. 48–49).

¹⁸ Siehe dazu jetzt F. Nüssel, Allein aus Glauben. Die Entwicklung der Rechtfertigungslehre in der konkordistischen und frühen nachkonkordistischen Theologie, Göttingen 2000. Vgl. auch schon H.E. Weber, Reformation, Orthodoxie und Rationalismus II: Der Geist der Orthodoxie, 1951, 36ff.

¹⁹ Das gilt besonders für das von Luther so geliebte Bild des „fröhlichen Wechsels“ zwischen Christus und den Glaubenden infolge der Inkarnation: Christus hat unsere Vergehen zu den seinigen gemacht und dafür seine Gerechtigkeit zu der unseren (Enn. in Ps 21,2,3, CCL 38, 123). Vgl. dazu nur den entsprechenden Passus aus Luthers *De libertate Christiana*, 1520, 12 (WA 7, 54f.).

Christi und die Nichtimputation der Sünde des getauften und glaubenden Christen. Das ist in den letzten Jahrzehnten vor allem durch die finnische Lutherforschung im Gefolge von Tuomo Mannermaa neu zu Bewußtsein gebracht worden.²⁰ Mannermaa stützte sich dabei vor allem auf Luthers Ausführungen in seinem großen Kommentar von 1535 zum paulinischen Galaterbrief. Entsprechende Aussagen finden sich jedoch schon in der Vorlesung Luthers über den Galaterbrief 1516/1517. Da heißt es, der an Christus Glaubende werde durch den Glauben eins mit Christus (*per fidem efficiatur unum cum Christo*).²¹ Darauf gründet die Gerechtigkeit des Glaubenden. Wozu bedarf es dann aber noch der Nichtanrechnung der Sünde? Luther antwortet, die Glaubenden, die durch den Glauben mit Christus vereint sind, beginnen ihm ähnlich zu werden durch die Ertötung des alten Menschen. Daher rechne Gott ihnen das, was vom alten Menschen noch in ihnen übrig ist, nicht mehr an.²² Die Imputation der Gerechtigkeit Christi bzw. die Nichtimputation der Sünde gründet also auf der realen Teilhabe an Christus und seiner Gerechtigkeit durch den Glauben. Das ist zwar eine Realität „außer uns“ (*extra nos*). Aber wir werden durch den Glauben, indem wir uns auf Christus verlassen, in ihn hineinversetzt und haben so an seiner Gerechtigkeit Anteil. Durch diese ekstatische Vereinigung mit Christus im Akt des Glaubens ist dann auch umgekehrt Christus in uns, wie Luther 1518 in These 26 seiner Heidelberger Disputation sagte.²³

Luther stimmte mit Paulus darin überein, daß der Glaubende Anteil an Christus hat, „in Christus“ ist, wie Paulus sagte. Bei dem Apostel ist dieser Gedanke vor allem mit seiner Theologie der Taufe verbunden und auf sie begründet. Aber in den Aussagen über die Gerechterklärung des Glaubenden durch Gott nimmt Paulus darauf nicht ausdrücklich Bezug. Die Gerechtigkeit des

²⁰ Siehe besonders T. Mannermaa: Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog, 1989.

²¹ Luther WA 57, 69, 14 ff.

²² WA 57, 74: ... omnes fideles sunt iusti propter Christum, in quem credunt et cui incipiunt fieri conformes per mortificationem veteris hominis. Ideo quicquid est reliquum nondum mortificatum, deus propter fidem et coeptam conformationem non imputat.

²³ WA 1, 364, 22–26.

Glaubens ergibt sich einfach aus seiner Entsprechung zu Gottes Heilshandeln in Jesus Christus.

Die entscheidende Bedeutung der im Glauben begründeten Teilhabe an Christus für Luthers Rechtfertigungslehre tritt besonders 1520 in seiner Schrift über die Freiheit eines Christenmenschen deutlich hervor. Obwohl dieser Gedanke für ihn immer grundlegend blieb, konnte er in späteren Jahren von der Rechtfertigung als Zurechnung der Gerechtigkeit und Nichtanrechnung der Sünde sprechen wie sein Freund Melanchthon, ohne daß die Luther von Melanchthon unterscheidende Voraussetzung solcher Aussagen in der Christusgemeinschaft des Glaubens immer zur Sprache kam. Daher hat man später Luthers Rechtfertigungslehre ganz im Sinne der rein forensischen Auffassung der Rechtfertigung bei Melanchthon darstellen können.²⁴ Von den lutherischen Theologen des 16. Jahrhunderts hat vor allem Andreas Osiander an Luthers Begründung der Rechtfertigung auf eine reale Teilhabe des Glaubenden an der Gerechtigkeit Christi festgehalten, diese aber als Teilhabe an der göttlichen Natur Christi gedeutet und ohne die für Luthers Glaubensverständnis charakteristische Beziehung auf eine Realität *extra nos*. Osianders Lehre wurde daher sowohl von der Schule Melanchthons als auch von Calvin verworfen und durch die Konkordienformel 1580 verurteilt.

3.

Die rein forensisch-imputative Deutung der Rechtfertigungslehre hat nicht nur auf katholischer Seite, sondern auch im Protestantismus schon bald ein Unbehagen daran ausgelöst, daß sich durch eine dem Zustand des Menschen äußerlich bleibende Gerechterklärung in ihm selber anscheinend gar nichts ändert, während doch das biblische Zeugnis von Wiedergeburt und Bekehrung des Menschen spricht. Seit Philipp Jacob Spener wurde daher der Bekehrungsglaube als Grundlage der Rechtfertigung angesehen.²⁵

²⁴ So noch A. Peters in seiner zusammen mit O.H. Pesch verfaßten Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, 1981, 130f.

²⁵ Siehe dazu M. Schmidt, Speners Wiedergeburtstheorie, in ders. Wiedergeburt und neuer Mensch. Gesammelte Studien zur Geschichte des Pietismus, 1969, 169–194,

Auch Schleiermacher hat die Rechtfertigung so aufgefaßt, daß „Gott den sich Bekehrenden rechtfertigt“, indem „er ihm die Sünden vergibt und ihn als Kind Gottes anerkennt“.²⁶ Dagegen hat der große Kritiker des Pietismus in der Theologie des 19. Jahrhunderts, Albrecht Ritschl, die rein forensische Deutung der Rechtfertigung mit Nachdruck wiederhergestellt. Dabei behauptete Ritschl, die Rechtfertigung des Sünders habe „die Form des synthetischen Urtheils“, weil „zu dem Sünder, den Gott gerecht macht, ein Prädikat gesetzt wird, welches nicht schon in dem Begriffe des Sünders eingeschlossen ist“, nämlich seine Beurteilung als „gerecht“.²⁷ Die pietistische „Verschiebung des Begriff der Rechtfertigung“ bestehe in der Annahme, „daß sie das analytische Urteil über den sittlichen Werth des Glaubens“ als Quelle der sittlichen Handlung sei.²⁸ Obwohl der Lutherforscher Karl Holl der Darstellung der reformatorischen Rechtfertigungslehre durch Ritschl scharf widersprochen hat, weil das Rechtfertigungsurteil nach Luther seine Basis vielmehr darin habe, daß Gott die Vollendung des beim Menschen begonnenen Prozesses realer Gerechtmachung antizipiere,²⁹ hat sich die rein forensisch-imputative Sicht der Rechtfertigung im Protestantismus von Ritschl her weithin durchgesetzt. So hat Karl Barth die Rechtfertigung des Menschen als bereits in Tod und Auferstehung Jesu Christi „dem Menschen zugesprochen“ beschrieben,³⁰ als Gericht über den Menschen, aber auch als Freispruch.³¹ Dieses göttliche Urteil „ruft“ zwar, wie Barth erklärt, nach dem Glauben der Menschen,³² aber der Glaube ist nicht wie bei Paulus der Gegenstand des göttlichen Urteils.

bes. 171 ff., sowie auch das Kapitel über Luthers Vorrede zum Römerbrief im Pietismus a. a. O. 299–330.

²⁶ F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube* (1821) 2. Aufl. 1830, § 109 (Leitsatz).

²⁷ A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung* III (1874), 2. Aufl. 1883, 76 f. (§ 16).

²⁸ A. Ritschl a. a. O. 80.

²⁹ K. Holl, *Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief* mit besonderer Rücksicht auf die Frage nach der Heilsgewißheit, ZThK 20, 1910, 245–291, 259 f. und schon zuvor in *Die Rechtfertigungslehre in der Geschichte des Protestantismus*, 1906, 9.

³⁰ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/1, 1953, 573 (Leitsatz zu § 61).

³¹ K. Barth a. a. O. 634 ff. („Des Menschen Freispruch“).

³² K. Barth a. a. O. 573 (Leitsatz) und 679 ff., bes. 686 und 704.

Ähnlich hat noch 1998 Eberhard Jüngel die „Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens“ beschrieben. Im Unterschied zu Barth hat er allerdings das Rechtfertigungsurteil nicht unmittelbar mit der Christologie, sondern mehr mit dem Evangelium als schöpferischem Gotteswort verbunden. Der Mensch sei „nur deshalb gerecht, weil er gerecht *gesprochen* wird“.³³ Nach Paulus dagegen wird der Mensch Gott und seinem Heilshandeln in Jesus Christus durch den Glauben gerecht und wird darum auch für gerecht erklärt (Röm 3,28).³⁴ Den Einwänden gegen die rein forensisch-imputative Deutung der Rechtfertigung glaubt Jüngel mit dem Hinweis auf den Charakter des Evangeliums als schöpferisches Wort begegnen zu können: „Der forensische Akt der Gerechtsprechung des Sünders ist als solcher der effektive Akt der Gerechtmachung des Gottlosen.“³⁵ Wie sich die behauptete Veränderung in der Selbsterfahrung des Menschen und im Verhältnis zu anderen darstellt, bleibt freilich offen.

4.

Der kurze Überblick zur Geschichte der Rechtfertigungslehre in der reformatorischen Theologie läßt die eingangs gemachte Feststellung wohl als plausibel erscheinen: „Die“ reformatorische Rechtfertigungslehre gibt es nicht. Stattdessen gibt es eine Vielfalt von unterschiedlichen Ausformungen dieser Lehre. Sie alle bekennen sich zum reformatorischen *sola fide*. Aber sie deuten diese Formel sehr unterschiedlich, und keine dieser Lehrformen ist einfach identisch mit der Rechtfertigungslehre des Apostels Paulus. Am nächsten steht wohl Luther selbst der Lehre des Apostels, aber auch Art. 4 der Augsburger Konfession entspricht ihr. Bei beiden ist wie bei Paulus der Glaube Gegenstand des Rechtfertigungsurteils. Der forensisch-imputative Typus der Rechtfertigungslehre,

³³ E. Jüngel, Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen, 1998, 176.

³⁴ Wieso Jüngel meint, diese Auffassung „scheitert bereits an Röm 4,17“ (a. a. O. 179 Anm. 142), ist unerfindlich. Daß Abraham dem Gott glaubte, „der die Toten lebendig macht und das Nichtseiende ins Sein ruft“ (Röm 4,17), bezieht sich nicht auf das Rechtfertigungsurteil Gottes, sondern auf die Kraft der Abraham zuteilgewordenen Sohnesverheißung.

³⁵ E. Jüngel a. a. O. 180.

bei dem der Glaube zur bloßen Annahme des göttlichen Urteils wird, statt dessen Gegenstand zu sein, ist weiter von Paulus entfernt. Allerdings ist auch die pietistische Auffassung, wonach die Bekehrung des Menschen Gegenstand des göttlichen Urteils ist, nicht mit der Lehre des Apostels identisch. Das Interesse an der sittlichen Erneuerung des Menschen ist zwar sicherlich auch dem Apostel nicht fremd, aber der Akt der Gerechterklärung des Menschen bezieht sich nicht darauf, sondern allein auf den Glauben, der das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus für sich gelten läßt. Dem forensischen Akt der Gerechterklärung geht hier etwas anderes voraus, ein nichtforensischer Sachverhalt, nämlich die gläubige Annahme des Evangeliums von Jesus Christus. Vielleicht hat die bei Paulus nur einmal begegnende Wendung, daß Gott den Gottlosen rechtfertige (Röm 4,5), hier eine falsche Assoziationskette ausgelöst, so als ob es bei der Rechtfertigung um einen Prozess sittlicher Umwandlung des gottlosen Menschen gehe, und nach der protestantischen Deutung dieses Gedankens wird der Vorgang der Umwandlung durch die Gerechterklärung selber initiiert. Dabei wird dann übersehen, daß Paulus die Wendung von der Rechtfertigung des Gottlosen ausgerechnet in bezug auf Abraham gebraucht, so daß sie auch im Blick auf dessen Situation erklärt werden muß. Die Pointe der Argumentation des Apostels ist jedenfalls auch hier die, daß nur der Glaube Gott gerecht wird und daher der Glaubende von Gott für gerecht erklärt wird.

Das ist auch der entscheidende Punkt des Konsenses, der in der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre vom 31. 10. 1999 seinen Ausdruck gefunden hat. In Nr. 25 des Textes wird gemeinsam bekannt, „daß der Sünder durch den Glauben an das Heilshandeln Gottes in Christus gerechtfertigt wird“, und es heißt weiter „alles, was im Menschen dem freien Geschenk des Glaubens vorausgeht und nachfolgt“, sei „nicht Grund der Rechtfertigung und verdient sie nicht“. Dazu hat Landesbischof Horst Hirschler von Hannover mit Recht gesagt, das sei der Sache nach das reformatorische *sola fide*, auch wenn diese Formel erst im folgenden Paragraphen (26) bei der Beschreibung der lutherischen Position ausdrücklich genannt wird. Diese Formel konnte daher in der Gemeinsamen offiziellen Feststellung der beiden Kirchengemeinschaften vom Mai 1999 auch als gemeinsame Aussage aufge-

nommen werden, ohne daß damit gegenüber der Gemeinsamen Erklärung etwas in der Sache Neues gesagt wurde. Die Einigung auf diese paulinische Kernaussage läßt den Anspruch des Dokuments, einen Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre zum Ausdruck zu bringen, als berechtigt erscheinen. Andererseits ist verständlich, daß die Anhänger der einen oder andern Form einer rein forensisch-imputativen Rechtfertigungslehre unter den evangelischen Theologen ihre Auffassung von der Rechtfertigung darin nicht voll wiederfinden konnten. Dazu ist aber zu sagen, daß die Lehre von der Zurechnung des Verdienstes Christi und von der darauf begründeten Gerechterklärung ihrerseits nicht paulinisch ist. Sie ist ebenso wie die augustinische oder die tridentinische Lehrform eine unter vielen Formen christlicher Rechtfertigungstheologie, die mit der Lehre des Apostels nicht identisch sind, weil sie in der Nachfolge Augustins so oder so auf die Frage bezogen sind, wie aus dem Sünder ein Gerechter wird, also auf das Thema der Gerechtmachung. Paulus setzt mit seinen Aussagen über die Gerechterklärung des Glaubenden dessen Neuwerden durch Glaube und Taufe schon voraus. Die verschiedenen Formen christlicher Rechtfertigungstheologie aber können und sollten sich untereinander gelten lassen auf der Basis der gemeinsamen Überzeugung, daß Gott den für gerecht erklärt, der dem Taterweis der Bundesgerechtigkeit Gottes durch sein Handeln zum Heil der Menschen in Jesus Christus Glauben schenkt.