

Tobias Licht

Gemeinsames Bekenntnis des Glaubens?

Fundamentaltheologische Streiflichter zur Möglichkeit einer katholischen Anerkennung der *Confessio Augustana*

Das am Horizont sich abzeichnende 500. Gedenkjahr der *Confessio Augustana* (CA) 2030 hat eine Idee wiedererweckt, die bereits vor fünfzig Jahren Gegenstand des ökumenischen Gesprächs war: In seinem Beitrag *Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche?* vertrat Vinzenz Pfnür den Vorschlag, „das Augsburgerische Bekenntnis als Zeugnis kirchlichen Glaubens durch die katholische Kirche anzuerkennen“¹.

1 Das Projekt

Die Initiative hat seinerzeit bekanntlich nicht zum Erfolg geführt. Tatsächlich wirft sie eine Fülle komplexer Fragen auf, die allein schon einen möglichen Erfolg unwahrscheinlich erscheinen lässt. Fraglich ist schon der Gegenstand einer solchen „Anerkennung“: Welche Fassung der CA wäre gemeint? Der Text als ganzer? Oder geht es um ein differenzierendes Urteil zu einzelnen Passagen? Wer wäre das Subjekt der „Anerkennung“? Die amtliche Kirche? Vertreter der katholischen Theologie? Vor allem aber: Was ist mit „Anerkennung“ eigentlich gemeint? Die lehramtliche Feststellung katholischer Rechtgläubigkeit? Eine wertschätzende Bestätigung der auf Verständigung und Einheit zielenden Intention der CA?

Eine vertiefende Reflexion auf den Anerkennungsbegriff, der heute in Philosophie und Theologie gleichermaßen breit rezipiert wird, könnte hier hilfreich sein. In zahlreichen Studien hat vor allem Axel Honneth, ausgehend von Hegel, das Bedeutungsspektrum dieser zentralen anthropologischen Konstante, nämlich „der heute für uns selbstverständlichen Vorstellung“, „daß das Verhältnis der Subjekte untereinander durch eine wechselseitige Abhängigkeit von der Wertschätzung oder Anerkennung durch den oder die jeweils Anderen geprägt ist“², eingehend analysiert. Hansjürgen Verwey hat schon in der 1. Auflage seines Opus magnum „Gottes letztes Wort“ den für seinen Ansatz zentralen Aufweis eines erstphilosophischen Begriffs letztgültigen Sinns unter dem Leitbegriff der

1 Vinzenz Pfnür, *Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche?* Zu einer aktuellen Frage des katholisch-lutherischen Dialogs, in: IkaZ Communio 4 (1975), 298–307, 301.

2 Axel Honneth, *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*, Berlin 2018, 10.

„Anerkennung“ geführt:³ Allein im Bildwerden für den anderen, „wenn Freiheit darin aufgeht, das Wesen eines anderen uneingeschränkt ans Licht zu bringen“⁴, ist die gesuchte „Einheit bei durchgehaltener Differenz“⁵ zwischen dem Ich und seinem Gegenüber erreichbar. Mit dem Bildbegriff ist zugleich im Blick auf das Absolute die Frage gelöst, wie „außer Gott“ noch etwa anderes – seine Schöpfung – sein könne“⁶. Nur so nämlich, daß sich „das unbedingte Sein selbst als Bild äußert“⁷ und dadurch einer endlichen Freiheit die Möglichkeit einräumt, selbst im Bildwerden für das Absolute aufzugehen. Dabei kann „das Bild des unbedingten Seins erst in der universalen wechselseitigen Anerkennung aller Vernunftwesen voll zur Erscheinung kommen“⁸.

Die offensichtlich große Fruchtbarkeit des Anerkennungsbegriffs sollte aber nicht davon ablenken, dass die ungebrochene Faszination des Pfnürschen Vorschlags die ganz konkrete kirchenamtliche Anerkennung des Textes der CA meint, nicht eine ins Grundsätzliche aufgehobene, gleichsam spiritualisierte Zustimmung.

Die nachfolgenden Überlegungen verstehen sich als Hinweise, die im Blick auf einzelne Gesichtspunkte der komplexen Fragestellung hilfreich sein können. Ansprüche auf wissenschaftliche Vollständigkeit erheben sie nicht, bewegen sich vielmehr im Raum dessen, was Karl Rahner „Glaubensrechtfertigung auf einer ‚ersten Reflexionsstufe‘“⁹ genannt hat.

2 Kurzformeln des Glaubens

Eine der interessantesten theologischen Entwicklungen in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil war das aufkommende Interesse an verschiedenen Formen konzentrierter Gesamtdarstellungen des Glaubens. Innerhalb weniger Jahre entstanden zahlreiche bedeutende Einführungen in den christlichen Glauben bzw. die Theologie wie Joseph Ratzingers *Einführung in das Christentum*

3 Hansjürgen Verweyen, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991, 233 ff., Kap. 8.1 „Anerkennung als interpersonalen Akt“.

4 Verweyen, *Gottes letztes Wort*, 235.

5 Verweyen, *Gottes letztes Wort*, 234.

6 Verweyen, *Gottes letztes Wort*, 246.

7 Verweyen, *Gottes letztes Wort*, 246.

8 Verweyen, *Gottes letztes Wort*, 253.

9 Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i.B./Basel/Wien 1976, 20 – 22.

(1968)¹⁰, Hans Küngs *Christ sein* (1974)¹¹ und Karl Rahners *Grundkurs des Glaubens* (1976)¹². Es entstanden aber auch neue amtliche Katechismen. Den Anfang machte der sog. *Holländische Katechismus* (dt. 1968)¹³, gefolgt vom *Evangelischen Erwachsenenkatechismus* (1975)¹⁴, den zwei Bänden des *Katholischen Erwachsenenkatechismus* (1985 und 1995)¹⁵ bis hin auf universalkirchlicher Ebene zum *Katechismus der katholischen Kirche* (dt. 1993)¹⁶ und seinem *Kompendium* (2005)¹⁷.

Neben den großen Gesamtdarstellungen gab es in Orientierung an der traditionellen Funktion des Apostolischen Glaubensbekenntnisses eine Suche nach neuen „Kurzformeln des Glaubens“. Dabei war die kerygmatische Funktion dieser Texte ebenso im Blick wie die Frage nach der Möglichkeit einer liturgischen Verwendung und das Ziel einer Systematisierung der Glaubensinhalte nach dem vom Zweiten Vatikanum gelehrten Grundsatz der „'Hierarchie' der Wahrheiten“ (UR 11). Es ging darum, „ob es nicht heute kurze und neue Grundformeln geben müsse, in denen sich das christliche Glaubensbekenntnis in einer der gegenwärtigen kulturellen Situation entsprechenden Aussage ausspricht“¹⁸. Insbesondere Karl Rahner beteiligte sich nicht nur in mehreren Anläufen an dieser Diskussion, etwa in dem als „Kleiner Epilog“ überschriebenen Schlussteil des *Grundkurs des Glaubens*¹⁹, sondern unterbreitete auch mehrere konkrete Textvorschläge solcher neuer Kurzformeln, in denen sich zentrale Topoi seiner „anthropologisch gewendeten“ Theologie wiederfinden.²⁰ Eine „Theologische Kurzformel“ lautet:

10 Joseph Ratzinger, Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968.

11 Hans Küng, *Christ sein*, München/Zürich 1974.

12 Rahner, *Grundkurs*.

13 Glaubensverkündigung für Erwachsene, hg.v. den Bischöfen der Niederlande, Freiburg i.B. 1968.

14 Evangelischer Erwachsenenkatechismus. Glauben – erkennen – leben, im Auftrag der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands VELKD, hg.v. Manfred Kießig u. a., Gütersloh 1975.

15 Katholischer Erwachsenenkatechismus, Bd. 1: Das Glaubensbekenntnis der Kirche, hg.v. der Deutschen Bischofskonferenz, Kevelaer 1985; Katholischer Erwachsenenkatechismus, Bd. 2: Leben aus dem Glauben, hg.v. der Deutschen Bischofskonferenz, Freiburg i.B./Basel/Wien/Kevelaer 1995.

16 *Katechismus der katholischen Kirche*, München 1993.

17 *Katechismus der katholischen Kirche. Kompendium*, München 2005.

18 Rahner, *Grundkurs*, 430.

19 Rahner, *Grundkurs*, 430 ff.

20 U. a. Rahner, *Grundkurs*, 435 – 440.

Das unumfaßbare Woraufhin der menschlichen Transzendenz, die existenziell und ursprünglich – nicht nur theoretisch oder bloß begrifflich – vollzogen wird, heißt Gott und teilt sich selbst existenziell und geschichtlich dem Menschen als dessen eigene Vollendung in vergebender Liebe mit. Der eschatologische Höhepunkt der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes, in dem diese Selbstmitteilung als irreversibel siegreich offenbar wird, heißt Jesus Christus.²¹

Auch Hans Küng lässt *Christ sein* in eine zusammenfassende Kurzformel münden:

In der Nachfolge Jesu Christi
kann der Mensch in der Welt von heute
wahrhaft menschlich leben, handeln, leiden und sterben:
in Glück und Unglück, Leben und Tod
gehalten von Gott und hilfreich den Menschen.²²

Auch diese Formel artikuliert eine anthropologisch fokussierte Theologie, jedoch anders als bei Rahner ganz auf die Lebenspraxis des heutigen Menschen konzentriert.

Zahlreiche Vorschläge von Theologen, aber auch von Autoren an der kirchlichen Basis sind so entstanden.²³ Die Beispiele dokumentieren eine außerordentliche Vielgestaltigkeit sprachlicher Ausdrucks- und Gestaltungsformen und eine große Spannweite inhaltlicher Akzentsetzungen. In diesem Reichtum, in der Subjektivität und der „Pluralität möglicher Formeln“²⁴ liegt dann aber auch das Problem, das diese Texte als gemeinsame, gar amtliche Bekenntnistexte kaum geeignet erscheinen lässt – von der Frage nach sprachlicher Eignung etwa für einen liturgischen Gebrauch ganz abgesehen. Rahner bilanziert: „Eine der ganzen Kirche als autoritativ verpflichtend vorgeschriebene Grundformel des christlichen Glaubens als einzige und allgemeine wird es nicht mehr geben. In diesem Sinne wird das ‚Apostolicum‘ keinen Nachfolger haben und also bleiben.“²⁵

Doch auch die amtliche Kirche selbst hat in der Zeit nach dem Konzil Bekenntnistexte vorgelegt, die im Umfang in etwa der CA entsprechen.

Das „Credo des Gottesvolkes“ von Papst Paul VI. (1968), das in trinitarischer Gliederung eine Gesamtdarstellung des Glaubens unternimmt, unterstreicht schon durch die Bezeichnung als *Sollemnis professio fidei* in der Überschrift sei-

²¹ Rahner, Grundkurs, 435–436.

²² Küng, *Christ sein*, 594.

²³ Vgl. das von der Zeitschrift Publik-Forum initiierte Credo-Projekt und die daraus entstandene Sammlung in drei Bänden: *Mein Credo*, Bd. 1–3, Oberursel 1999–2001.

²⁴ Rahner, Grundkurs, 431.

²⁵ Rahner, Grundkurs, 432.

nen hohen lehramtlichen Rang.²⁶ 1978, wenige Wochen vor seinem Tod, erinnerte Paul VI. in einer Predigt zum 15. Jahrestag seiner Krönung noch einmal an diesen Text, den er „feierlich im Namen der Kirche und verbindlich für die ganze Kirche als ‚Credo des Gottesvolkes‘ verkündet“ habe. „Auf diese Weise“, so der Papst, „wollten wir an die Hauptpunkte des Glaubens der Kirche, wie er von den wichtigsten Ökumenischen Konzilien verkündet worden ist, erinnern, ihn bestätigen und bekräftigen“.²⁷

Von ganz anderer und ganz eigener Art ist das Bekenntnis, das die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Würzburg 1971–1975) als Grundagentext über ihre Beschlüsse setzte. Mit dem Entwurf des Beschlusses *Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit*²⁸ war ein einzelner Autor, der Rahner-Schüler und Begründer der „Neuen politischen Theologie“ Johann Baptist Metz (1928–2019) betraut. Die damit verbundene inhaltliche Prägung und die Orientierung an einer „bewußten und starken Zeitbezogenheit“²⁹ war Programm. Der Untertitel, der den Text als *ein Bekenntnis zum Glauben*, nicht aber als Bekenntnis *des* Glaubens schlechthin kennzeichnet, artikuliert den Anspruch kirchlicher Verbindlichkeit ebenso wie eine bewusst gewählte Offenheit, die dann überaus wichtige inhaltliche Positionierungen möglich gemacht hat, etwa das Eintreten „für ein neues Verhältnis zur Glaubensgeschichte des jüdischen Volkes“³⁰ oder die bewusst auch politischen Akzentuierungen: „Das Reich Gottes ist nicht indifferent gegenüber den Welt-handelspreisen!“³¹

Das erneute Interesse an Bekenntnistexten, die die Glaubensinhalte nach innen ordnen und der Verkündigung nach außen dienen, schlägt sich auch in der Idee eines ökumenischen Bekenntnistextes nieder, wie er in dem Vorschlag einer katholischen Anerkennung der CA mit enthalten ist. Sie sollte weiter verfolgt werden, auch wenn sich die Anerkennung der CA als eines solchen ökumenischen Bekenntnisses als nicht möglich erweisen sollte.

26 Text lat.: https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19680630_credito.html (25.06.2021).

27 Zit. nach: Jörg Ernesti, Paul VI. Der vergessene Papst, Freiburg i.B./Basel/Wien 2012, 213.

28 Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe, Bd. 1: Beschlüsse der Vollversammlung, Freiburg i.B./Basel/Wien 1976, 84–111.

29 Theodor Schneider, Einleitung zu *Unsere Hoffnung*, in: Gemeinsame Synode, 71–84, 80.

30 Gemeinsame Synode, 108 f.

31 Gemeinsame Synode, 97.

3 „Evangelische Anerkennung“?

„Die katholische ‚Anerkennung‘ der CA setzt ihre evangelische ‚Anerkennung‘ voraus.“³² Mit diesem zunächst überraschenden Satz macht Joseph Ratzinger in seinen Überlegungen „zur Frage einer ‚Anerkennung‘ der Confessio Augustana durch die katholische Kirche“³³ auf einen formalen Aspekt des Problems aufmerksam. Denn noch vor allen inhaltlichen Fragen stellt sich die nach der rechtlichen Autorität der CA als eines für (die) Kirchen der Reformation verbindlichen Lehrtextes.

Damit ist zugleich das Problem des evangelischen Verständnisses verbindlichen Bekenkens und Lehrens überhaupt eröffnet.³⁴ Ratzinger thematisiert hier neben der Frage nach der Stellung kirchlicher Lehraussagen im evangelischen Raum auch das Problem der Rolle Martin Luthers als überragender Lehrautorität.³⁵ Weiter wäre das Verständnis des *sola scriptura*-Prinzips zu befragen, das die *Heilige Schrift* zumindest auf der historischen Ebene als Bestandteil der Tradition und als Buch der Kirche akzeptieren muss, will es nicht schlicht in einen Fundamentalismus abgleiten. Wie schließlich umgehen mit einem evangelischen Selbstverständnis, nach dem die evangelische Kirche „anders als die römisch-katholische Kirche [...] kein verbindliches Lehramt“ kennt,³⁶ tatsächlich aber über alle Elemente eines solchen Lehramts, von der Feststellung verbindlicher Lehrinhalte bzw. -texte (*Bibel* und Bekenntnisschriften) über die Verpflichtung auf diese bis zur Sanktionierung von Abweichungen in Lehrbeanstandungsverfahren verfügt?³⁷

Für Ratzingers Forderung einer „evangelischen Anerkennung“ als Voraussetzung einer katholischen Anerkennung der CA gibt es eine eigentlich naheliegende Lösung, die hier vorgeschlagen werden soll: Der Bekenntnisstand der einzelnen evangelischen Kirchen ist in ihren jeweiligen Rechtsordnungen ver-

32 Joseph Kardinal Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, 235.

33 Ratzinger, Prinzipienlehre, 230 – 240 (Erstveröffentlichung dieses Kapitels 1978).

34 Vgl. zum Zusammenhang Tobias Licht, Ökumene. Heidelberger Katechismus, Frage 80; in: Bekenntnisschriften der Evangelischen Landeskirche in Baden, Bd. 2: Kommentar, hg.v. Wolfgang Vögele, Karlsruhe o.J. (2014), 176 – 185, 177 – 179.

35 Ratzinger, Prinzipienlehre, 233.

36 Jörg Winter, Die Grundordnung der Evangelischen Landeskirche in Baden. Kommentar für Praxis und Wissenschaft, Köln 2011, 500.

37 Die zitierte Behauptung Winters findet sich in seinem Kommentar in dem Kapitel über die Lehrbeanstandung, ohne daß der bestehende Widerspruch auch nur als solcher wahrgenommen würde. (Vgl. Winter, Grundordnung, 500 ff.)

bindlich festgeschrieben. Ganz unabhängig vom konkreten Umgang mit den Bekenntnisschriften im kirchlichen Alltag besteht damit eine Verbindlichkeit, an der man anknüpfen kann. Für die konkrete Geltung, die „Anerkennung“ eines Bekenntnistextes im evangelischen Raum bedarf es lediglich der Feststellung seines Charakters als Bekenntnisschrift durch die zuständigen amtlichen Strukturen der betreffenden Kirche. Historische Zusammenhänge, etwa Herkunft oder Autor des Textes, ursprüngliche Intention und Kontexte erweisen sich zwar als für die inhaltliche Deutung unverzichtbar. Für die Frage der Geltung heute sind sie irrelevant.

Mit der Aufnahme in das Corpus der Bekenntnisschriften einer bestimmten Kirche rückt ein Text allerdings auch in einen neuen hermeneutischen Zusammenhang ein. Als kirchliche Leittexte bilden die Bekenntnisschriften einer Kirche füreinander den maßgeblichen hermeneutischen Rahmen. Sie erfahren durch die bekenntnisbildenden Entscheidungen der jeweiligen Kirche selbst eine hermeneutische Akzentuierung, wie sie umgekehrt im Ensemble der jeweiligen Bekenntnisschriften den Charakter ihrer Kirche mit prägen. Es macht also einen Unterschied, ob etwa die CA als „der zentrale Bekenntnistext der lutherischen Reformation“³⁸ unter den Bekenntnisschriften einer lutherischen Landeskirche neben den *Schmalkaldischen Artikeln* zu stehen kommt oder in den Bekenntnisschriften der Badischen Landeskirche als einer unierten Kirche dieser Bezug fehlt.

4 Eine theologische Anfrage

Der Text der CA atmet mit seinem freundlichen, um Verständnis werbenden Ton, etwa in den direkten Appellen an den Kaiser, aber auch an die Bischöfe (Schluss Teil I, nach Art. 21, Abschn. 2), durch und durch das Bestreben, zu einer Verständigung zu kommen und die drohende Spaltung zu verhindern. Das schließt die Überzeugung ein, dass die dargelegte reformatorische Lehre „nicht im Widerspruch zur Heiligen Schrift oder zur allgemeinen christlichen Kirche gelehrt wird“ (vor Art. 22), ja ausdrücklich „auch der römischen Kirche, soweit den Schriften der Väter zu entnehmen ist“,³⁹ nicht zuwider noch entgegen ist“ (Schluss Teil I, nach Art. 21, Abschn. 2). Die erforderliche Prüfung im Ganzen und im

³⁸ Wolfgang Vögele, Über Bekenntnisse – eine theologische Interpretationshilfe; in: Vögele, Bekenntnisschriften, 11–131, 42.

³⁹ Worin allerdings eine erhebliche, durch die seitherige protestantische Praxis konsequent umgesetzte Einschränkung liegt, die ein Jahrtausend kirchlicher Tradition willkürlich durchstreicht.

Einzelnen, ob und wie weit diese Selbsteinschätzung zutrifft, kann hier nicht erfolgen. Ein gewichtiger Punkt sei etwas ausführlicher angesprochen.

Zu den Auffälligkeiten im Aufbau bzw. der Gliederung der CA⁴⁰ gehört, dass an ihrem Beginn auf Art. 1 „Von Gott“ nicht etwa die Abschnitte über Jesus Christus und den Heiligen Geist folgen, wie es nach dem klassischen trinitarischen Aufbau kirchlicher Bekenntnisse seit der alten Kirche bis heute zu erwarten wäre – oder als Entfaltung des Artikels über Gott den Vater die Aussagen über seine Allmacht und seine Schöpfungstat, worauf dann die Kapitel zu Jesus Christus und dem Heiligen Geist folgen würden. Als Art. 2 schließt vielmehr unmittelbar ein Text über die Erbsünde an, auf den dann Art. 3 „Von dem Sohne Gottes“ und ein vierter Artikel „Von der Rechtfertigung“ folgen. Der Text zur Erbsünde als sachlogische Voraussetzung für die Rechtfertigungslehre und der Artikel zur Rechtfertigung selbst rahmen Art. 3 über das Christusergebnis ein. Dieses, und ausdrücklich Jesu ganzes Leben von der Geburt bis zum Begräbnis, wird seinerseits auch inhaltlich ganz und gar von Sühne und Rechtfertigung her gedeutet. Christus ist Gott und Mensch, „damit er ein Opfer wäre nicht nur für die Erbsünde, sondern für alle andere Sünde, und Gottes Zorn versöhnt“ (Art. 3).⁴¹

Mit diesem gewichtigen dreiteiligen Komplex ist gleich zu Beginn der CA die Rechtfertigungslehre, das zentrale Thema der Reformation, eingeführt und in kaum überbietbarer Weise exponiert, gleichsam als Schlüssel, der zu allem Folgenden führt. Damit definiert sich die CA aber auch von vornherein und insgesamt als dezidiert protestantischen Text.

Als 1999 die katholische Kirche mit dem Lutherischen Weltbund in der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“⁴² einen differenzierten Konsens, einen „Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre“ (GER 5) erklärt hat, wurden bzgl. des Stellenwerts dieses Themas für Lehre und Praxis der Kirche ausdrücklich weiter bestehende Differenzen festgestellt (vgl. GER 18). Wenn die Rechtfertigungslehre zwar gemeinsam als „unverzichtbares Kriterium“ für die innere Einheit des ganzen Glaubens bekannt werden kann, teilt die katholische Seite jedoch nicht die evangelische Überzeugung von der „einzigartigen Bedeu-

⁴⁰ Deren Gliederung ist auch Gegenstand anderer Untersuchungen, etwa bei Notger Slenczka, *Der Aufbau, das systematische Zentrum und die Gegenwartsrelevanz der Confessio Augustana*, in diesem Band, 425–441; vgl. auch: ders., *Theologie der reformatorischen Bekenntnisschriften. Einheit und Anspruch*, Leipzig 2020, 207 ff.

⁴¹ Hervorhebung TL.

⁴² Text: <http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/dialoghi/sezione-occidentale/luterani/dialogo/documenti-di-dialogo/1999-dichiarazione-congiunta-sulla-dottrina-della-justification/en/de.html> (25.06.2021).

tung dieses Kriteriums“, sondern weiß „sich von mehreren Kriterien in Pflicht genommen“ (GER 18).

Der hier markierte Unterschied, der auch für die Bewertung der o.g. Auffälligkeit in der Systematik der CA maßgeblich ist, betrifft nicht nur verschiedene konfessionelle Prägungen im Sinn von Frömmigkeitskulturen, die sich gegenseitig ergänzen und bereichern könnten. Es geht vielmehr um eine fundamentale, vielleicht die zentrale inhaltliche Differenz zwischen katholischem und reformatorischem Denken.

Da ist zum einen das ganz allgemeine Problem, dass eine historische, auch stark von der Lebensgeschichte und persönlichen Erfahrung eines einzelnen – Luthers – geprägte Konstellation mit all ihrer Kontingenz und zeitbedingten Zufälligkeit zum überzeitlich verbindlichen Maßstab mit Exklusivitätsanspruch werden soll. Da ist weiter die Wahrnehmung, dass in die Rechtfertigungslehre der Reformationszeit aus der kirchlichen Tradition, namentlich von dem düsteren Einfluss Augustins her, inhaltliche Prägungen der Soteriologie und der darin vorausgesetzten Gotteslehre, Christologie und Anthropologie eingegangen sind, deren innere Problematik und verheerende Wirkung in den Seelen der Gläubigen immer schon hätten erkannt werden können, die aber spätestens auf dem heutigen Stand der Theologie völlig obsolet sind. Dazu gehört ein Bild vom Menschen, der vollkommen von der Sünde zerstört sein soll und einer Menschheit, deren Großteil auch nach der „Erlösung“ als *massa damnata* der ewigen Verdammnis verfallen sein soll. Dazu gehört Augustins Konstruktion einer Erbsünde, die auch vor jeder und ohne irgendeine Freiheitstat jeden Menschen zum verdammungswürdigen Sünder macht und deren Weitergabe mit dem Akt der Fortpflanzung verbunden sein soll, was wesentlich zu dem bis heute zerrütteten Verhältnis der Kirche zur Sexualität beigetragen hat. In einer solchen Konstellation ist auch die Inkarnation kaum anders als funktional reduziert im Sinne einer Sühne für die der Sünde verfallene Menschheit denkbar.

Die Angst machende Enge dieser Gedankenwelt ist offensichtlich. Sie gibt der Sünde und dem Tod viel zu viel Macht über Glauben und Leben. Doch die möglichen Alternativen stehen im Raum. Schon der große Johannes Duns Scotus (1265/66 – 1308) hat eine Christologie entwickelt, in der „die Inkarnation als Ziel der Schöpfung, nicht als deren Korrektur“ im Nachhinein verstanden wird.⁴³ Gott wäre also auch Mensch geworden, wenn menschliche Freiheit nicht sich selbst und ihn verfehlt hätte. Ja: Die Menschwerdung Gottes lag immer schon im Fluchtpunkt einer Schöpfung, mit der Gott nichts anderes wollte als in den Menschen Mitliebende zu finden. Wie sehr auch immer der schuldbeladene

43 Ludger Honnefelder, Art. Duns Scotus; in: ³LThK, Bd. 3 (2006), 403–406, 405.

Mensch korrumpiert sein mag – Gottes ursprünglicher Plan mit Mensch und Welt wird davon nicht unwirksam.

Die Theologie des 20. Jhdts., insbesondere die „Neue politische Theologie“ Johann Baptist Metz’ und seiner Schule hat, ausgehend von der Erfahrung der Shoah und insoweit als eine „Theologie nach Auschwitz“ die Frage der Theodizee neu entdeckt und eine neue „Theodizeesensibilität“ gefordert. Die Neuetablierung der Theodizeefrage als einer der zentralen Fragen, vielleicht des zentralen Topos der Theologie überhaupt, wie sie gegenwärtig vor allem von dem Freiburger Fundamentaltheologen Magnus Striet betrieben wird, ist der klassische Fall eines theologischen Paradigmenwechsels von kaum zu überbietender Tragweite.⁴⁴ Die alte, seit Ijob im Glaubensbewusstsein der biblischen Religionen virulente Frage nach der Rechtfertigung eines allmächtigen Gottes, der die Liebe und die Güte selbst ist, angesichts des unsäglichen Leids in der Welt, war ja nicht versehentlich in der kirchlichen Verkündigung über Jahrhunderte praktisch ausgefallen. Wer sich theologisch angemessen auf sie einlässt, muss bereit sein, zuzugeben, dass es auf diese Frage keine Antwort gibt. Und er muss für sich selbst und die ihm Anvertrauten damit rechnen, dass „die Verzweiflung über die Absurdität unseres Leidens [...] eigentlich die einzige Form des Atheismus ist, die man ernst nehmen muß“⁴⁵.

Damit verschieben sich aber wesentliche theologische Koordinaten. Gott ist selbst angefragt angesichts seines Schweigens, der vielen nicht erhörten Gebete, seines Geschehenlassens all der Greueltaten von Menschen, aber auch des Leids in der Natur (Röm 8, 19–22) und aus der Natur (*malum physicum*). Auch für die Bosheit der Menschen ist Gott zumindest mit verantwortlich, insofern er die Möglichkeit sich verfehlender Freiheit als deren Schöpfer bewusst und willentlich in Kauf genommen hat. Erlösung ist vor diesem Hintergrund nicht mehr nur als Befreiung von der eigenen Schuld zu denken, sondern vor allem auch als Überwindung menschlichen Leids – auch des selbst verschuldeten – und als Ausgleich für die vielen leer bleibenden Stellen in der Endlichkeit menschlicher Existenz. Auch das ist gut biblisch. Jesus sagt: „Kommt alle zu mir, die ihr mühselig und beladen seid! Ich will euch erquicken.“ (Mt 11, 28).

Das Ziel des Augustinus, Gott von der Verantwortung für das Böse freizustellen, indem er mit seiner Erbsündenlehre alles Übel in der Welt dem Menschen aufbürdete, ist nachvollziehbar, aber angesichts des namenlosen Leids so vieler

⁴⁴ Vgl. exemplarisch nur: Magnus Striet, In der Gottesschleife. Von religiöser Sehnsucht in der Moderne, Freiburg i.B./Basel/Wien ²2015; ders., Gottes Schweigen. Auferstehungssehnsucht – und Skepsis, Ostfildern ²2018.

⁴⁵ Karl Rahner, Warum läßt uns Gott leiden? (1980) Mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann, hg.v. Andreas R. Batlogg/Albert Raffelt, Freiburg i.B./Basel/Wien ²2010, 52.

Menschen heute und aller Opfer der Geschichte geradezu monströs. Die Frage nach dem Warum solchen Leids auch an Gott zu richten, ist nicht mutwillig, sondern eine notwendige Konsequenz christlichen Glaubens und Lebens. Entspringt sie doch unserer Gewissens- und Glaubenspflicht zur Solidarität mit den Leidenden und konfrontiert Gott mit den von ihm selbst gewollten und gesetzten moralischen Ansprüchen.

Vor diesem Hintergrund gibt die CA mit ihrer exponierten Positionierung der Rechtfertigungslehre Anlass zu einer erneuten Rückfrage nach deren Stellenwert im Ganzen des christlichen Glaubens. Zugleich gilt es, nach Wegen zu suchen, den erforderlichen Änderungen des aus den jeweiligen Traditionen Überkommenen Raum zu geben.

5 Ergebnisse, Leitsätze

1. Eine „Anerkennung“ der CA als ganzer im Sinne einer amtlichen Bestätigung ihrer Katholizität ist aus verschiedenen Gründen kaum denkbar – wegen der inhaltlichen Disparatheit zwischen Konsensfähigem und Erläuterungs- bzw. Korrekturbedürftigem; wegen ihres Charakters als eines historischen Textes, der seine eigene Geschichte hat und nach 500 Jahren wenig aktuelle Anschlussmöglichkeiten bietet.
2. Die ehrliche Intention der CA, auf dem Reichstag von 1530 die Übereinstimmung des reformatorischen Glaubens mit der gesamtkirchlichen Tradition bzw. der katholischen Lehre zu erweisen und eine Spaltung der abendländischen Kirche zu verhindern, sollte ausdrücklich in einem formellen, amtlichen Vollzug anerkannt werden.
3. Das auch im Zusammenhang der CA-Diskussion erkennbare Interesse an einer gemeinsamen ökumenischen Kurzformel des Glaubens bzw. einem ökumenisch gemeinsamen Bekenntnis sollte aufgegriffen werden. Entsprechend sollte ein gemeinsames Bekenntnis formuliert werden, das 2030 unter Bezugnahme auf die Tradition der CA in einem formellen, amtlichen Vollzug von den Vertretern der beteiligten Kirchen unterzeichnet, veröffentlicht und ggf. auch in einer ökumenischen liturgischen Feier erstmals gemeinsam gesprochen wird.
4. Die ökumenischen Partner nehmen die Diskussion über eine katholische Anerkennung der CA zum Anlass, nach intensiveren Formen eines wertschätzenden Umgangs miteinander und der fortschreitenden Ermöglichung einer immer umfassenderen gegenseitigen Anerkennung ihrer Glaubens Traditionen und Lebensformen zu suchen.

5. Die ökumenischen Partner nehmen die Diskussion über eine katholische Anerkennung der CA zum Anlass, neben ihrer praktischen Zusammenarbeit die theologische Arbeit an den offenen Kontroversfragen zu intensivieren – in der Bereitschaft, angesichts eines besseren Arguments ggf. auch eigene inhaltliche Positionen zu ändern.