

AUGUSTINS BEDEUTUNG FÜR MARTIN LUTHERS RECHTFERTIGUNGSLEHRE

MATHIAS MÜTEL

INHALT: I. *Wie bekomme ich einen gnädigen Gott?* II. *Rechtfertigung und Kircheneinheit.* III. *Gnade und menschliche Freiheit.* IV. *Luthers Fiduzialglaube und das Tridentinum.* V. *Rechtfertigung und Ökumene.*

I. WIE BEKOMME ICH EINEN GNÄDIGEN GOTT?

Luthers Rechtfertigungslehre geht von der Frage aus: ‚Wie bekomme ich einen Gnädigen Gott?‘¹ Die Rechtfertigungslehre wurde schließlich zum entscheidenden *Movens* in der theologischen Entwicklung Luthers.² Sie kulminiert in der Aussage, dass der Mensch vor Gott gerecht gesprochen wird allein aus Gottes Gnade (*sola gratia*) und allein aus Glauben (*sola fide*).³ In der Wahrnehmung der römisch-katholischen Theologie bis hinein ins 20. Jahrhundert wird damit auf der negativen Seite zweierlei ausgesagt: 1. Der Mensch kann nichts zu seinem Heil beisteuern und bleibt immer passives Objekt der Heilsgeschichte. Ob er in den Himmel kommt oder zur Hölle fährt, hängt allein von Gott ab, ohne dass der Mensch sich dem Himmel verwehren oder der Hölle fliehen könnte.⁴ „Alles leibliche Handeln [...] kommt nur als nachlaufende Darstellung der Wirklichkeit der Gnade, nicht als Realisierung derselben zur Anschauung“.⁵ 2. Der Mensch wird als einzelne Person von Gott gerecht gesprochen oder verdammt, ohne dass

¹ Cfr. B. LOHSE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1995, 38.

² Cfr. E. HERMS, *Gewißheit in Martin Luthers ‚De servo arbitrio‘*, «Lutherjahrbuch» 67 (2000) 23-50, 23: „Eine traditionelle und weit verbreitete Auffassung besagt, die Leitfrage von Luthers Theologie sei die spätmittelalterliche Frage nach dem gnädigen Gott. Wer sich mit den leitenden Fragestellungen und dem Werden von Luthers reformatorischer Theologie näher beschäftigt, wird schnell feststellen, daß diese Frage tatsächlich eine grundlegende Rolle spielt. Er wird aber auch sehen, daß diese Frage allenfalls die Ausgangsfrage der theologischen Arbeit Luthers war. Als solche hat sie im Zuge ihrer Bearbeitung tiefergehende Fragestellungen aus sich freigesetzt, die dann ihrerseits wiederum allesamt auf eine neue Grundfrage zulaufen: Wie werde ich der mir geltenden und an mir wirksamen Gnade Gottes gewiß? Im Zentrum von Luthers Theologie steht das Problem der Gnadengewißheit. Die wirksame Gegenwart der Gnade muß gewiß sein. In ihrem positiven Gehalt ist Luthers Theologie eine Theorie der Gnadengewißheit. Cfr. auch unten die Fußnoten 49-54.

³ Cfr. MARTIN LUTHER, *Dr. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe*, H. Böhlaus Nachfolger, Weimarer Ausgabe, Weimar 1883-2000, 1, 226.354 (WA).

⁴ Cfr. *ibidem*, 225, 27-28: „*Optima et infallibilis ad gratiam praeparatio et unica dispositio est aeterna dei electio et praedestinatio*“; WA 18, 718,19-20 (De servo arbitrio): „*Aequae ridiculus fuerit [Deus], si non omnia possit et faciat aut aliquid sine ipso fiat*“.

⁵ D. KORSCH, *Glaube und Rechtfertigung*, in A. BEUTEL (Hg.), *Luther Handbuch*, 2. Aufl., Mohr Siebeck, Tübingen 2010, 372-381, 374.

andere Menschen – ergo die Kirche – durch Gebet oder Solidaritätswerke darauf Einfluss nehmen könnten. Der zweite Punkt bedeutet, dass durch die Individualisierung der Gerechtmachung des Menschen die Vermittlerrolle der Kirche gelegnet wird, was sich wiederum auch auf die Rolle der Kirche in der theologischen Erkenntnislehre Luthers niedergeschlagen hat.⁶

II. RECHTFERTIGUNG UND KIRCHENEINHEIT

Diese Sichtweise wurde aber nicht von allen katholischen Theologen geteilt. Gerade zu Beginn der Reformation und in der Zeit, bevor die Kirchenspaltung als endgültig betrachtet wurde, gab es durchaus Stimmen, die Luthers Rechtfertigungslehre für katholisch hielten. Einer von ihnen war der englische Kardinal Reginald Pole. Insbesondere die ekklesiologischen Implikationen scheinen Pole allerdings in letzter Konsequenz nicht bewusst gewesen zu sein.⁷ Auch hinsichtlich des Schriftverständnisses bestand noch ein erstaunliches Versöhnungspotenzial, insofern man bei Pole in gewisser Weise ein katholisches Schriftprinzip, in der die Tradition ein auslegendes Formalprinzip an der inhaltlich vollständigen Schrift darstellt, sehen kann.⁸

Im Folgenden wird Luthers Auseinandersetzung speziell mit den Schriften Augustins bei der Entfaltung seiner Rechtfertigungslehre erörtert. Dabei soll diese sowohl in Beziehung zu Aussagen des Tridentinums, als auch zur Auffassung Reginald Poles gesetzt werden. Nicht unwesentlich ist in diesem Zusammenhang, dass der Gedanke, dass sämtliche Gerechtigkeit und Rechtfertigung von Gott ausgeht, in keiner Weise eine bahnbrechende Neu- bzw. Wiederentdeckung

⁶ Ebenso wird die Rechtfertigungslehre zum Kriterium der Gestaltung der sichtbaren Kirche. Cfr. K.-H. ZUR MÜHLEN, *Reformatorsche Prägungen. Studien zur Theologie Martin Luthers und zur Reformationszeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2011, 81-82: Luther bindet die „Klärung der ‚causa fidei‘ mit der Klärung der ‚causa reformationis‘ zusammen und verleiht seiner Kirchenkritik auf dem Boden des in der Heiligen Schrift bezeugten Wortes Gottes theologische Autorität. Die Kirche ist eine ‚creatura verbi divini‘ und als solche primär ein geistliches Ereignis, und erst nachgeordnet eine institutionelle Größe. Sie ereignet sich dort, wo Christus selbst durch die Predigt des Evangeliums und in den Gaben des schriftgemäßen Sakraments handelt. Die Diener der Kirche können dieses Handeln Christi nur proklamieren, nicht jurisdiktionell verwalten. In diesem Sinne wird die Rechtfertigungsbotschaft zum unverzichtbaren Kriterium für Leben, Lehre und Reform der Kirche“.

⁷ Das Engagement Poles stand stark im Dienst der Wiederherstellung der kirchlichen Einheit, da er die Kirchenspaltung als das größte Übel ansah. Cfr. M. MÜTEL, *Im Dienste der Einheit: Die Prinzipien theologischer Erkenntnis des englischen Kardinals Pole (1500-1558) im Spiegel seiner Vita und seiner Traktate De Unitate und De Concilio*, «Annuario Historiae Conciliorum» 46 (2014) 387.388.391; M. TRIMPE, *Macht und Gehorsam – Grundmotive der Theologie des päpstlichen Primates im Denken Reginald Poles (1500-1558)*, Diss., Regensburg 1972, 226-231.

⁸ Cfr. MÜTEL, *Im Dienste der Einheit*, 39.

Luthers gewesen ist.⁹ Insoweit hat Luther „in seinem reformatorischen Durchbruch einen Katholizismus niedrigerungen, der nicht voll katholisch war“.¹⁰

Wenn Luther in diesem Zusammenhang gegen die Scholastik polemisiert, so ist damit eigentlich der Ockhamismus in der Interpretation Gabriel Biels gemeint, der in der Tat vertrat, dass sich der Mensch von sich aus auf die Gnade vorbereiten kann und muss.¹¹

Thomas von Aquin hingegen geht wie Augustinus davon aus, dass jeder auf Gott gerichtete Akt, „der von Gott mit der rechtfertigenden Gnade beantwortet wird, schon Werk der zuvorkommenden Gnade“¹² ist. Grundsätzlich war für die Theologie vor Luther die Frage des Reformators nach der Rechtfertigung, d.h. „für die Frage nach der Verdienstlichkeit der Werke oder gar für Aussagen über Fegefeuer und Ablass sachlich ohne Bedeutung“.¹³

Insofern sich Luther also in einer Hinsicht durchaus gegen Fehlentwicklungen innerhalb einzelner philosophisch-theologischer Schulen richtete, wundert es nicht, dass Theologen, die diese Entwicklungen ebenfalls kritisch sahen, Sympathien für das Anliegen Luthers entwickelten. Nicht zuletzt die von Pole auf dem Tridentinum vorangetriebene Verurteilung der ‚doppelten Gerechtigkeit‘, wie sie von Albert Pigge vertreten worden war,¹⁴ zeugen davon. Aus der Sicht Poles stand die Rechtfertigungslehre Luthers (bis zur Verurteilung durch das Tridentinum) nicht im Widerspruch zur katholische Lehre, da sie – so Pole – mit dem Glauben Petri und dem diachronen Glaubenskonsens der Kirche übereinstimmte, der nicht zuletzt von den Kirchenvätern garantiert wird. Insofern muss auch aus Poles Sicht die Frage gestellt werden, wie Luthers und Augustins Rechtfertigungslehre zueinander stehen.

⁹ Cfr. H. DENIFLE, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung. Quellenmäßig dargestellt*, 2 Bände, Von Stanz Kirchheim, Mainz 1904/1909. Nicht zuletzt die liturgischen Texte sprechen diesbezüglich eine klare Sprache (z.B. die Orationen der Messen *Iustus ut palma* und *Sexagesima* [„quia ex nulla nostra actione confidimus“]). Cfr. E. ISERLOH, *Reformation*, in DERS. (Hg.), *Handbuch für Kirchengeschichte* 4, Herder, Freiburg 1967, 1-448, 41.

¹⁰ Cfr. J. LORTZ, *Reformation als religiöses Anliegen heute. Vier Vorträge im Dienste der Una Sancta*, Paulinus, Trier 1948, 136-137.

¹¹ Cfr. E. ISERLOH, *Gnade und Eucharistie in der philosophischen Theologie des Wilhelm von Ockham. Ihre Bedeutung für die Ursachen der Reformation*. Mit einer Einführung von J. Lortz (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte 8), Steiner, Wiesbaden 1956, 129-130. Cfr. auch W. KASPER, *Martin Luther, Eine ökumenische Perspektive*, Patmos, Ostfeldern 2016, 22; J.P. BECKMANN, *Wilhelm von Ockham*, C.H. Beck Verlag, München 1995.

¹² ISERLOH, *Reformation*, 42. Zur Thomas-Rezeption und Kritik durch Luther zusammenfassend O. H. PESCH, *Martin Luther, Thomas von Aquin und die reformatorische Kritik an der Scholastik. Zur Geschichte und Wirkungsgeschichte eines Missverständnisses mit weltgeschichtlichen Folgen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1994; ZUR MÜHLEN, *Reformatorische Prägungen*, 45-64.

¹³ LOHSE, *Zusammenhang*, 110.

¹⁴ Cfr. CONCILIIUM TRIDENTINUM, *Diarium, Actorum, Epistolarum, Tractatum nova collectio*, Herder, Freiburg im Breisgau 1901-2001, I, 82,45-83,4 (CT); W. TROXLER, PIGHIUS, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Bd. 7 (1994), 610-612; DH 1529: „Demum unica formalis causa est iustitia Dei“.

III. GNADE UND MENSCHLICHE FREIHEIT

Im Folgenden wird die Position Luthers mit den Auffassungen des Apostels Paulus und Augustins – skizzenhaft - verglichen und in Beziehung gesetzt,¹⁵ wobei vor allem das Verhältnis Glaube – Werke sowie die inhaltliche Füllung der Rechtfertigung (Stichwort: *simul iustus et peccator*) von besonderem Interesse ist.¹⁶

Mit der Formel *simul iustus et peccator* stellt sich Luther pointiert gegen die thomistische Gnadenlehre, insofern diese Formel im Sinne des scholastischen Substanzdenkens ein Widerspruch ist. Im Sinne des Substanzdenkens können zwei sich widersprechende Qualitäten (Sünde – Gerechtigkeit; Laster – Tugend) nicht gleichzeitig von der selben Bezugsgröße ausgesagt werden; demgegenüber bezieht sich Luthers *simul iustus et peccator* nicht auf die Kategorie der Substanz, sondern auf die der Relation.¹⁷ Seinem Wesen nach bleibt der Mensch Sünder. Er ist aber von Gott her gerecht, insofern ihm die Gerechtigkeit Christi zugesprochen wird, während Christus die Sünde der Menschen angerechnet wird.¹⁸

Luther übernimmt in diesem Zusammenhang einen alten Topos Augustins, nämlich das Bild von Christus als dem Arzt und dem Sünder als dem Kranken.¹⁹ Anders als bei Augustinus geschieht aber die Heilung von der Sünde nicht real, sondern der Arzt rechnet dem Kranken die Krankheit nicht an, wodurch der Kranke im Sinne der Verheißung (d.h. im Sinne des Arztversprechens, dass der Kranke geheilt wird) als geheilt gilt. Der Kranke bleibt also krank bzw. ein Sün-

¹⁵ Das Verhältnis Luther – Augustinus wurde unter anderem untersucht von A. HAMEL, *Der junge Luther und Augustin. Ihre Beziehungen in der Rechtfertigungslehre nach Luthers ersten Vorlesungen 1509-1518 untersucht*, 2 Bde, 2. Aufl., Olms, Hildesheim/New York 1980; W. VON LOEWENICH, *Zur Gnadenlehre bei Augustin und Luther*, in: DERS., *Von Augustin zu Luther. Beiträge zur Kirchengeschichte*, Luther-Verlag, Witten 1959, 75-85; B. LOHSE, *Die Bedeutung Augustins für den jungen Luther*, «Kerygma und Dogma» 11 (1965) 116-135; D. DEMMER, *Lutherus interpres. Der theologische Neuanfang in seiner Römerbriefexegese unter besonderer Berücksichtigung Augustins* (Untersuchungen zur Kirchengeschichte 4), Luther-Verlag, Witten 1968; M. KROEGER, *Rechtfertigung und Gesetz. Studien zur Rechtfertigungslehre des jungen Luther* (Forschung zur Kirchen- und Dogmengeschichte 20), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1968; L. GRANE, *Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515-1518)*, Brill, Leiden 1973; K.-H. ZUR MÜHLEN, *Reformatorsche Prägungen*, 22-33.

¹⁶ Paulus lag der Gedanke des *simul iustus et peccator* allerdings völlig fern; es ging ihm allein um die Frage, wie der Heide Zutritt zur Heilsgemeinschaft Israels erhält. Cfr. z.B. E. P. SANDERS, *Paulus. Eine Einführung*, Reclam, Stuttgart 1995.

¹⁷ Cfr. ZUR MÜHLEN, *Reformatorsche Prägungen*, 161: „Gerecht ist der Sünder nicht im Sinne einer substanzialen Zuständigkeit, sondern in der realen Beziehung zu Gott bzw. zu der in Christus offenbaren Barmherzigkeit Gottes, die Person des Sünders als ganze bereits gerechterspricht, so sehr sie im Blick auf die eigene Realität noch Sünder ist und bleibt“.

¹⁸ Cfr. LOHSE, *Zusammenhang*, 86-90.274-283. Zur bleibenden Sündigkeit des Getauften in den Trienter Debatten und Beschlüssen Cfr. P. WALTER, *Die bleibende Sündigkeit des Getauften in den Debatten und Beschlüssen des Trienter Konzils*, in T. SCHNEIDER, G. WENZ (Hg.), *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Erklärungen* (Dialog der Kirchen 11), Freiburg – Göttingen 2001, 268-302.

¹⁹ Cfr. z.B. AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* 109,3,3 (CCSL 40, 1603,5-10): „*Sine expectatione salutis aegrotabamus: missus est medicus, quem non cognovit aegrotus. Si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriae crucifixissent. Sed hoc quoque valuit ad aegroti medicamentum, quod medicum occidit aegrotus: venit ut visitaret, occisus est ut sanaret. Insinuavit se credentibus Deum et hominem; Deum per quem facti sumus, hominem per quem recreati sumus*“.

der, wird aber gemäß der Verheißung als Geheilte bzw. als Gerechte betrachtet: *simul iustus et peccator*.²⁰

Zeigt sich hier eine wesentliche Differenz zwischen Augustinus und Luther, so bleibt festzuhalten, dass die Formel *sola fide* der Theologie Augustins ebenfalls nicht entspricht, da der Bischof von Hippo den menschlichen Willen ins Rechtfertigungsgeschehen integriert.²¹ In Luthers Auslegung des Römerbriefes ist aber Augustins *De spiritu et littera* die ständige Bezugsgröße. Bereits bei der Auslegung von Röm 1,1-16 bezieht Luther sich auf Augustins *De spiritu et littera* 7,12,²² um dazulegen, dass die wesentliche Aussageabsicht des Briefes darin bestehe, dass Paulus die Weisheit und Gerechtigkeit der Menschen (*sapientiam et iustitiam carnis*) in einen Identitätszusammenhang mit der Sünde stellt.²³ Im Folgenden entfaltet er mittels einer allegorisierenden Auslegung von Jeremia 1,9-10,²⁴ dass die wahre Gerechtigkeit *extra nos* in Christus liegt. Die von Jeremia verwendeten Verben *evellere*, *destruere*, *dissipare* und *disperdere* wendet Luther auf die Gerechtigkeit und Weisheit der Welt an; hier lassen sich auf der formalen Ebene deutliche Übereinstimmungen mit der *Glossa ordinaria* feststellen.²⁵ Inhaltlich weicht Luther allerdings insofern von dieser ab, als die *Glossa* der Demut, die die Wahrheit der kirchlichen Lehre annimmt,²⁶ den Hochmut der Menschen und das Errichten eigensinniger falscher Lehren gegenüberstellt. Demgegenüber bezieht sich die Zerstörung bei Luther nicht auf eine irrierte Lehre, sondern auf die menschliche Gerechtigkeit und Weisheit an sich. „Nicht der kirchlichen Lehre

²⁰ Cfr. HAMEL, *Der junge Luther und Augustin*, 118-119. Dazu ZUR MÜHLEN, *Reformatorsche Prägungen*, 354: Also „ist Sünde für Luther nicht primär ein moralischer Mangel eines in sich ruhenden Subjekts, sondern eine gestörte Gottes-Beziehung, die statt vom Glauben vom Unglauben bestimmt und auf sich selbst verkrümmt ist, statt aus der Wahrheit und Barmherzigkeit Gottes heraus zu leben. Luther drückt diesen Sachverhalt durch die Formel des *simul iustus et peccator* aus, deren Grundkategorie die der Relation ist. Denn vor Gott ist der Christ *iustus extra se in Christo* und zugleich *peccator in seipso*, weil er bis zu seiner eschatologischen Vollendung nicht aufhört, vor Gott ein Sünder zu sein“.

²¹ Cfr. AUGUSTINUS, *Sermo* 169,11,13 (PL 38, 923): „*Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te, Ergo fecit nescientem, iustificat volentem*“. Cfr. A. SCHINDLER, *Iustificatio*, in C. MAYER (Hg.), *Augustinus-Lexikon*, Bd. 3, Schwabe, Basel 2004-2010, 859-864.

²² Cfr. CSEL 60, 164: „[Paulus Apostolus] *multum contra superbos et arrogantes ac de suis operibus praesumentes pro commendanda ista dei gratia fortiter atque acriter dimicat [...]. Deinde ad Romanos ipsa quaestio paene sola versatur tam pugnaciter, tam multipliciter, ut fatiget quidem legentis intentionem, sed tamen fatigatione utili et salubri, ut interioris hominis magis exerceat membra quam frangat*“. Cfr. WA 56, 157,7. Die hervorgehobenen Aussagen wurden von Luther weggelassen. Zu den sich daraus ergebenden Sinnverschiebungen Cfr. D. DEMMER, *Lutherus interpres*, 151-153.

²³ Cfr. WA 56, 159,2-6: „*Summarium huius epistolae est destruere et evellere et disperdere omnem sapientiam et iustitiam carnis (id est quantumcumque potest esse in conspectu hominum, etiam coram nobis ipsis), quantumvis ex animo et synceritate fiant, et plantare ac constituere et magnificare peccatum (quantumvis ipsum non sit aut non esse putabatur)*“.

²⁴ Jer 1, 9.10 (Vulgata): „[...] *et dixit Dominus ad me ecce dedi verba mea in ore tuo ecce constitui te hodie super gentes et super regna ut evellas et destruas et disperdas et dissipas et aedifices et plantas [...]*“.

²⁵ Cfr. *Biblia Latina cum Glossa Ordinaria*, Fascimile Nachdruck der Editio Princeps Adolph Rusch von Strassburg 1480/81, 4 Bde., Brepols/Turnhout 1992, Bd. 3, 100-101.

²⁶ So versteht die *Glossa* die *regna* in Jer 1,10 interlinear als *regna diaboli*; das *aedifices* bezieht sie auf *ecclesiam*. Auch in der diesbezüglichen Randglosse zielt der Fokus auf die Kirche: „[...] *plantentur quae ecclesiasticae conveniunt veritati*[...]“.

soll der Mensch demütig entsprechen, sondern durch *extranea* und *aliena iustitia* soll er geheilt werden (passiv!)²⁷. Von daher entfaltet Luther, dass der Christ sich von allem zu lösen hat und ganz Christus leben soll, indem er alle ihm zuteil werdende Ehre oder Schande als Ehre oder Schande Christi begreift.²⁸ Dieses Leben ist aber kein vom Menschen zu wirkender oder mitzuwirkender Akt, sondern ein Geschenk Gottes, bei dem der Mensch vollkommen passiv bleibt.²⁹ Dieses Leben aus der Gerechtigkeit *coram Deo* steht wiederum die Gerechtigkeit *coram hominibus* gegenüber, deren Entfaltung bei Luther in Abhängigkeit zu Augustinus steht. Mit dieser Gegenübestellung scheint der nordafrikanische Bischof einfachhin die Erkenntnis der wahren Gesinnung hinter dem Werk benennen zu wollen. Während vor dem Menschen lediglich die Gerechtigkeit des Werkes erscheint, vermag Gott die hinter der Tat liegende und für die moralische Bewertung relevante Gesinnung des Handelnden zu erkennen.³⁰ Luther hingegen geht insofern über Augustinus hinaus, als er meint, dass die wahren Beweggründe unseres Handelns auch vor uns selbst verborgen bleiben.³¹ Er verneint also die bei Augustinus vorausgesetzte Analogie zwischen der menschlichen und göttlichen Gerechtigkeit, der er das unergründliche Erbarmen Gottes entgegenstellt.³² Dementsprechend lässt er die augustinischen Formeln weg, sobald der Formelinhalt nicht mit seiner Aussageabsicht in Übereinstimmung zu bringen ist.

Dennoch war Luther zunächst davon überzeugt, sich hinsichtlich der Rechtfertigung und der Gerechtigkeit Gottes in vollkommener Übereinstimmung mit Augustinus zu befinden,³³ gleichwohl er später diese Auffassung relativierte.³⁴ Der maßgebliche Unterschied zwischen Augustinus und Luther besteht darin, dass der Bischof von Hippo den Menschen nicht als rein passives Objekt der Rechtfertigung betrachtet. Dem rechtfertigenden Handeln Gottes steht vielmehr der freie Wille des Menschen gegenüber, wodurch die von Gott bewirkte Gerechtigkeit dem Menschen wirklich zu eigen gemacht wird.³⁵ Dadurch wird dem Menschen ein wirkliches und eigentliches gerechtes Handeln ermöglicht, durch

²⁷ DEMMER, *Lutherus interpres*, 154 Fußnote 27.

²⁸ Cfr. WA 56, 158,22-159,8. Zu den Parallelen und Unterschieden der Verwendung dieses auf Bernhard von Clairvaux zurückgehenden Motivs durch seinem Lehrer Staupitz Cfr. DEMMER, *Lutherus interpres*, 156-157.

²⁹ Cfr. WA 56, 3,13-4,11.

³⁰ Cfr. AUGUSTINUS, *De Spiritu et Littera* 8,13-14 (CSEL 60, 165-166). Dazu DEMMER, *Lutherus interpres*, 162: Die Erkenntnis Gottes bleibt auf diese Weise „in Analogie zu dem, was der Mensch von sich selbst weiß [...]. Es geht also letztlich darum, daß ein Mensch wohl vor anderen Menschen den innersten Antrieb seines Tuns verbergen kann, nicht aber vor Gott“.

³¹ Cfr. WA 56,159,2-6.

³² Dazu DEMMER, *Lutherus interpres*, 163: „Das heißt: Luther hat überhaupt nur die Formel von Augustin aufgenommen, um [...] in ihr etwas völlig Andersartiges auszusagen“.

³³ Cfr. WA 54, 186.

³⁴ Eine kritische Auseinandersetzung mit Augustinus findet bereits in Luthers *Rationis Latoniana confutatio* (1521) statt. Cfr. WA 8, 36-128. Zur Auseinandersetzung mit Augustinus besonders 90-93.

³⁵ Cfr. AUGUSTINUS, *De Praedestinatione sanctorum* I, 3,7 (PL 44, 965,3-7): „*Utrumque ergo nostrum est propter arbitrium voluntatis et utrumque tamen datum est per spiritum fidei et caritatis. Neque enim sola caritas, sed, sicut scriptum est: caritas cum fide a Patre et Domino Iesu Christo*“.

das dieser sich heiligt.³⁶ Im Anschluss an Paulus wird der Mensch bei Augustinus real und eigentlich ‚gerecht‘ kraft „der Erneuerung des Menschen durch das Erlösungswerk Christi, dem Gipfel der Heilsveranstaltung Gottes“.³⁷ Gnade ist insoweit das gesamte Heilswirken Gottes am Menschen, das sich in unterschiedlichen Heilsangeboten, wie z.B. in der Wiederherstellung des Menschen,³⁸ in der Verkündigung,³⁹ im Neuen Bund⁴⁰ oder auch im Kampf gegen die Begierden⁴¹ niederschlägt. In *De vera religione* bettet Augustinus die Gnade erstmalig in eine Heils- und Erlösungslehre ein, die er gegen die platonische Philosophie entfaltet, die sich aber gleichzeitig an diese anlehnt.⁴² Die Entfaltung des Heilsweges entwickelt er aber in eindeutig christlicher Weise, indem den Menschen das Heil durch die in der Taufe mitgeteilte Gnade vermittelt wird.⁴³ In diesem Zusammenhang führt er aus, Demut und Nächstenliebe seien die Grundvoraussetzungen, die die Erkenntnis der Gnade Gottes ermöglichen.⁴⁴

Insbesondere die in *De vera religione* herausgestellte positive Auffassung von der Fähigkeit des menschlichen Willens, sich dem Heil zu öffnen oder zu verschließen, wurde in Augustins *Retractationes* kritisch überprüft. So erklärt er, er habe nicht sagen wollen, dass die Gnade Gottes das Ergebnis des guten Willens, vielmehr der gute Wille bereits Geschenk der Gnade sei. Ebenso stellt er klar, dass seine Aussage, dass alle Sünden durch den freien Willen des Menschen ver-

³⁶ Cfr. LOHSE, *Bedeutung Augustins*, 130; D. DEMMER, *Lutherus interpres*, 198–201.

³⁷ C. MAYER, *Augustinus – Doctor gratiae. Das Werden der augustinischen Freiheits- und Gnadenlehre von den Frühschriften bis zur Abfassung der Confessiones*, in D. BURKARD, T. THANNER (Hg.), *Der Jansenismus – eine ‚katholische Häresie‘? – Das Ringen um Gnade, Rechtfertigung und die Autorität Augustins in der frühen Neuzeit* (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 159), Aschendorff, Münster 2014, 1–12, 4.

³⁸ Cfr. AUGUSTINUS, *De vera religione* 23,44 (Augustinus, Opera 68, 154): „Porro cum anima per dei gratiam regenerata et in integrum restituta et illi subdita uni, a quo recreata est, instaurato etiam corpore in pristinam firmitatem non cum mundo possideri, sed mundum possidere coeperit, nullum ei malum erit, quia ista infima pulchritudo temporalium vicissitudinum, quae cum ipsa peragebatur, sub ipsa peragetur et erit, ut scriptum est, caelum novum et terra nova non in parte laborantibus animis, sed in universitate regnantibus“.

³⁹ Cfr. *ibidem* 7,12 (Augustinus, Opera 68, 106): „[...] et his, qui suarum scripturarum lumen et spiritalis populi gratiam, quod novum testamentum vocatur habere noluerunt, quos quanta potui brevitate perstrinxi“.

⁴⁰ Cfr. *ibidem* 17,33 (Augustinus, Opera, 68, 136): „Hoc enim utile talibus utile erat ad desiderandam gratiam dei, quae per prophetas ventura canebatur“.

⁴¹ Cfr. *ibidem* 12,24 (Augustinus, Opera, 68, 122): „[...] cupiditates fruendo mortalibus et ad eas vincendas gratia dei se adiuvari credit“.

⁴² Cfr. V. H., DRECOLL, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins* (Beiträge zur historischen Theologie 109), Mohr Siebeck, Tübingen 1999, 84–143.

⁴³ Cfr. J. LÖSSL, *Einleitung*, in: AUGUSTINUS, *De vera religione – Die wahre Religion*, Zweisprachige Ausgabe eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von J. Lössl (Augustinus, Opera – Werke 68), Schöningh, Paderborn 2007, 33.

⁴⁴ Cfr. AUGUSTINUS, *De vera religione*, 28,51 (Augustinus, Opera 68, 167–168): „Haec enim lex est divinae providentiae, ut nemo a superioribus adiuvetur ad cognoscendam et percipiendam gratiam Dei, qui non ad eandem puro affectu inferiores adiuverit“. Cfr. G. HULTGREN, *Le commendement d’amour chez Augustin*, Vrin, Paris 1939.

ursacht würden, sich auch auf die Ursünde beziehe.⁴⁵ Bei Augustinus findet also insoweit eine Entwicklung statt, als die Aussagen zur Bedeutung des menschlichen Wollens für das ewige Heil in seinem Spätwerk – nicht zuletzt im Zuge der Begegnung mit Simplicianus – deutlich kritischer ausfallen, als dies in seinen frühen Schriften der Fall war.⁴⁶ Nahm Augustinus zwar seine Betonung der Souveränität Gottes im Spätwerk nicht als einen Bruch mit der Herausstellung der Eigenverantwortung der menschlichen Entscheidung in Bezug auf das ewige Heil wahr,⁴⁷ so konnte in Bezug auf die Gnadenlehre eine sehr unterschiedliche Augustinusrezeption stattfinden, je nachdem ob Augustinus von seinem Früh- oder Spätwerk her interpretiert wurde.⁴⁸

IV. LUTHERS FIDUZIALGLAUBE UND DAS TRIDENTINUM

Wird bei Luther die Rechtfertigung allein durch den von der Gnade geschenkten Glauben bewirkt, bleibt festzuhalten, dass er unter ‚Glauben‘ etwas anderes als seine Zeitgenossen verstand.⁴⁹

Der von Petrus Lombardus' Sentenzen geprägten Unterscheidung zwischen *fides informis* und *fides formata*⁵⁰ stellte Luther einen ins Subjekt gewendeten Glaubensansatz entgegen,⁵¹ in dem der „Glaubensakt im Wesentlichen fiduzial,

⁴⁵ Cfr. DERS., *Retractationes*, 1,13,4-5: „*Et illud quod in parvulis dicitur originale peccatum, cum adhuc non utantur arbitrio voluntatis, non absurde vocatur etiam 'voluntarium', quia ex prima hominis mala voluntate contractum, factum est quodammodo haereditarium*“. Cfr. J. LÖSSL, *Einleitung*, 61.

⁴⁶ Cfr. MAYER, *Augustinus – Doctor gratiae*.

⁴⁷ Cfr. *ibidem*, 10.

⁴⁸ Cfr. I. BACKUS, *The 'Confessionalization' of Augustin in the Reformation and Counter-Reformation*, in K. POLLMANN (Hg.), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, Bd. 1, Oxford 2013, 75.

⁴⁹ Cfr. W.-F. SCHÄUFELE, *Fiducia bei Martin Luther*, in I. U. DALFERTH, S. PENG-KELLER (Hg.), *Gottvertrauen – Die ökumenische Diskussion um die fiducia*, Herder, Freiburg 2012, 163-181, 163.

⁵⁰ Cfr. PETRUS LOMBARDUS, *Sent. Lib. 3*, dist. 23, 1-5 (PL 192, 805-806): Der Lombarde greift ausgiebig auf Augustinus zurück, um die verschiedenen Weisen, in der man von *fides* sprechen kann, zu erörtern. Besonders bedeutsam ist dabei die auf Augustinus zurückgehende Unterscheidung zwischen der *fides qua creditur* und der *fides quae creditur* (Cfr. PETRUS LOMBARDUS, *Sent. Lib. 3*, dist. 23, 3 [PL 192, 295,23-28]; AUGUSTINUS, *De Trinitate* XIII, 2,5 [CCSL 50, 386]). Dazu G. BUSS, *Identität – Religion – Moderne*, Lit, Berlin 2009, 49: „Während mit *fides quae creditur* der geoffenbarte Glaubensinhalt gemeint ist, verweist *fides qua* auf den Glaubensakt, aus dem heraus sich das Nachdenken über Gott, Welt und Mensch entfaltet“. Der Glaubensakt bezeichnet dabei aber keinen von jeglicher inhaltlichen Bestimmung losgelösten aktuellen Zustand des Glaubenssubjektes, sondern meint die frei zustimmende Antwort zum – durch die Offenbarung inhaltlich bestimmten – Beziehungsangebot Gottes. Dieser Glaubensakt stellt seinerseits eine der drei theologischen Tugenden (neben der Hoffnung und der Liebe) dar. Der Sentenzenmeister verbindet die *fides* mit der *caritas* als er Mutter aller Tugenden, wobei er sich dazu auf Ambrosius beruft, ohne aber ein konkretes Werk anzugeben (Cfr. PETRUS LOMBARDUS, *Sent. Lib. 3*, dist. 23, 3 [PL 192, 295,32-35]). Dazu entwickelt er die Unterscheidung zwischen der *fides informis* und der *fides formata*. Während Erstere das Festhalten an den Glaubenswahrheiten der schlechten Christen und auch das Glaubenswissen der Dämonen umfasst (toter Glaube), so meint der geformte Glaube das nämliche Wissen, das aber durch die Liebe zur Tugend gemacht wurde (Cfr. PETRUS LOMBARDUS, *Sent. Lib. 3*, dist. 23, 4 [PL 192, 295,59-70]).

⁵¹ Cfr. M. SECKLER, *Glauben*, Glauben, IV. *Systematisch-theologisch u. theologiegeschichtlich*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., Bd. 5, 672-685, 681: „Subjektivierung, Existentialisierung, Personalisierung des Glaubensbegriffs“. Cfr. auch W. KASPER, *Glaube und Geschichte*, Grünewald,

also als Vertrauen (*fiducia*), verstanden⁵² wird. Dieser Wende hin zum Subjektiven entsprechend, stellt er sich auch gegen die in der *Glossa ordinaria* dargelegte diachrone Glaubenskontinuität als rechtfertigende Bezugsgröße. Nicht der Glaube der Väter ist die relevante Bezugsgröße, sondern das persönliche Glauben des Einzelnen, das er „ganz als Geschehen, das wieder und wieder am Menschen durch Gottes Wort, das Evangelium geschieht“,⁵³ begreift. Durch die fiduziale Fassung des Glaubens wird die Glaubensgewissheit zum Kriterium des Glaubens.⁵⁴

Das Verhör vor Cajetan im Oktober 1518 in Augsburg war der Zeitpunkt, an dem der neue Glaubensbegriff Luthers erstmals öffentlich in Erscheinung trat. Ging es zunächst um den Ablass bzw. um den *thesaurus ecclesiae*, so wurden später auch die päpstliche Autorität und das Verhältnis von Schrift und Amt

Mainz 1970; O. H. PESCH, *Glaube als Lebensweisheit. Zum Glaubensbegriff der gegenwärtigen katholischen und evangelischen Theologie*, in: *Festschrift für Joseph Ratzinger*, Bd. 1, St. Ottilien 1987, 453-492; HAMEL, *Der junge Luther und Augustin*.

⁵² W.-F. SCHÄUFELE, *Fiducia*, 163. Cfr. WA Tr 4,461,3: „*Fides est fiducia praesentis promissionis, spes et expectatio futurae liberationis*“. Eine direkte Kritik an der Unterscheidung zwischen der *fides formativis* und der *fides informativis* findet in der Römerbriefvorlesung in Auseinandersetzung mit Nikolaus von Lyra statt. Cfr. WA 56, 172,17-173,2. Der Gegenentwurf Luthers ist ein vollkommen univoker Glaubensbegriff, ohne Unterscheidung der verschiedenen Teilaspekte. Cfr. DEMMER, *Lutherus interpres*, 175-176. Dazu P. HACKER, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther. Der Ursprung der anthropozentrischen Religion*, Nova et Vetera, Bonn 2009, 19-58: Hinsichtlich des im Menschen stattfindenden Glaubensaktes lässt sich Luthers Glaubensbegriff als reflexiv bezeichnen, insofern das Ich im Glaubensakt sich zurückbeugt auf sich selbst. Auf diese Weise wird der Glaube hier zu einem *circulus vitiosus*, zum Glauben an den eigenen Glauben. Cfr. M. SCHELER, *Das Ewige im Menschen*, Francke, Bern 1954, 241. Dementsprechend ist die Reflexion auf das eigene Ich (*pro me; pro nobis*) das Kriterium des wahren Glauben. Cfr. WA 39 I, 46, These 24: „*Igitur illud, pro Me, seu pro Nobis, si creditur, facit istam per misericordiam Dei, in Christo exhibitam [...]*“. Cfr. WA 2, 249, 5-11: „wann so jemand daran zweifelt und nit fest dafür helt, er hab einen gnedigen got, der hat ihn auch nit. wie er glaubt, so hat er, darumb so mag nihmant wissen, das er in gnaden seih und got ihm guenstig sei, dan durch den glauben: glaubt er es, so ist er selig, glaubt er es nit, so ist er verdampft. dan ein solche zuvorsicht und gut gewissen ist der rechte grund guter glaub, der gottis gnade in uns wrickt“; WA 11, 472, 16-20: „Darumb so ist es nit genug, das einer glaubt es sey gott, christus hab gelitten und der gleichen, sonnder er muß festiglich glauben, das gott im zu der seligkeit ein gott sey, das christus fur in gelitten hab, gestorben, gecreutziget, auferstanden sey, das er sein sund für ihn getragen hab“. Cfr. HACKER, *Ich im Glauben*, 27. Glauben bedeutet bei Luther die sichere Annahme des Gerechtheits und des eigenen Heils. Folglich ist der reflexive Glaube die Selbstsicherung des Heils mittels eines entsprechenden Bewusstseinsaktes. Cfr. HACKER, *Ich im Glauben*, 32. D.h., Glaube ist bei Luther „nicht Glaube an ein objektives Heil oder an Den, der es schenkt, sondern unmittelbarer Glaube an das eigene Heil des Glaubenden“.

⁵³ DEMMER, *Lutherus interpres*, 176.

⁵⁴ Die Glaubensgewissheit stellt auf der theologischen Ebene eine von Gott zuteil werdende Gnade dar und ist insofern keine Tugend mehr, als er auch keine Entscheidung in Freiheit, sondern auf der theoretisch-theologischen Ebene eine Zwang ist. Auf der zeitimmanent-psychologischen Ebene jedoch bedeutet die Glaubensgewissheit, dass der Einzelne stets anzunehmen hat, dass Gott ihn genau an diesem Ort bzw. in diesem Amt haben will und genau so, wie man ist und handelt, Gott wohlgefällig ist. Cfr. WA 40 I 576, 16-30: „*Quare cum gerit magistratum in Ecclesia seu politia, certo statuere debet suum officium placere Deo. Illud autem nunquam statuere poterit, nisi habeat Spiritum sanctum. At ais: Non dubito officium placere Deo, quia est ordinatio divina, Sed de persona dubito, an illa placeat. [...] Ideo statuere certo debemus non solum officium nostrum placere Deo, sed etiam personam nostram [...]. Non quidem propter nos, sed propter Christum, quem credimus pro nobis factum esse sub legem*“.

thematisiert.⁵⁵ Schließlich traten die Glaubensgewissheit und die Rechtfertigung des Einzelnen in den Vordergrund, wie Luther selbst berichtet⁵⁶. Cajetan brachte dabei den neuen Glaubensbegriff Luthers ans Licht,⁵⁷ der in der Konsequenz nur zur Kirchenspaltung führen konnte.⁵⁸ So bildete die „Heilsgewissheit [...] den entscheidenden Streitpunkt zwischen Luther und den Vertretern der römischen Kirche“.⁵⁹ Schließlich wurde auf dem Trienter Konzil im Rechtfertigungsdekret vom 13. Januar 1547⁶⁰ der lutherische Fidualglaube,⁶¹ den die Konzilsväter „als fideistischen Ausdruck eines bloß affektiven inneren Gefühlsereignisses des glaubenden Subjekts“⁶² wahrnahmen, lehramtlich zurückgewiesen, wobei sich sprachlich auf Melanchthons Glaubensdefinition⁶³ bezogen wurde.⁶⁴

Es bleibt festzuhalten, dass das Tridentinum letztlich nur den überlieferten Glaubensbegriff bekräftigt hat.⁶⁵ Insoweit steht das Konzil auch in Übereinstimmung mit Augustinus, der ebenfalls einen objektiven Glaubensbegriff vertritt.⁶⁶ Jedoch wird man dem Anliegen von Luthers existenziellem Glaubens- und

⁵⁵ Cfr. B. LOHSE, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: Von Luther bis zum Konkordienbuch*, in C. ANDRESEN, A. M. RITTER (Hg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd. 2: *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, 2., überarbeitete und ergänzte Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, 1-166, 24. Dazu Y. M.-D. CONGAR, *Martin Luther, sa foi, sa Réforme. Etudes de théologie historique* (Théologie et sciences religieuses Cogitatio fidei 29), Cerf, Paris 1983, 48: „Luther avait deux ennemis à abattre, la théologie scolastique, avec Aristote, Porphyre et les thomistes, le pouvoir papal exigeant l'adhésion à ses décrétales et ses canons. Ces deux ennemis, il les avait rencontrés ensemble lors de la comparaison d'octobre 1518 devant le légat Cajetan“.

⁵⁶ Cfr. WA 2, 13, 6-11: „*Obiectio altera est, quod in conclusione mea vij. [sic!] Declaranda dixi, neminem iustificari posse nisi per fidem, sic scilicet, ut necesse sit, eum certa fide credere sese iustificari et nullo modo dubitare, quod gratiam consequatur. Si enim dubitat et incertus est, iam non iustificatur, sed evomit [sic!] gratiam. Hanc theologiam novam videri putant et erroneam. Ad quod respondeo: [...]*“.

⁵⁷ Cfr. ISERLOH, *Reformation*, 58.

⁵⁸ Cfr. HACKER, *Ich im Glauben*, 53-54.

⁵⁹ O. BAYER, *Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung*, 3. Aufl., Mohr Siebeck, Tübingen 2007, 45-46.

⁶⁰ Cfr. DH 1520-1583.

⁶¹ Cfr. L. LIES, *Fidualglaube*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3. Aufl., Bd. 3, 1276; F. J. SCHIERSE, *Fidualglaube*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Aufl., Bd. 4, 121-123.

⁶² I. U. DALFERTH, S. PENG-KELLER, *Einleitung*, in: DIES. (Hg.), *Gottvertrauen*, 18-28, 22-23.

⁶³ Cfr. CORPUS REFORMATOUM (CR) 21,163 (Loci [1521]): „*Est itaque fides non aliud nisi fiducia misericordiae divinae promissae in Christo*“. Für Melanchthon ist die *fiducia* der ‚*cantus firmus*‘ in all seinen Schriften, Cfr. C. RICHTER, *Melanchthons fiducia – gegen die Selbstmächtigkeit des Menschen*, in I. U. DALFERTH, S. PENG-KELLER (Hg.), *Gottvertrauen*, 209-242, 211.

⁶⁴ Cfr. DH 1562: Can. 12 „*Si quis dixerit, fidem iustificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis propter Christum, vel eam fiduciam solam esse, qua iustificamur: anathema sit*“ [cf. *1533s]. Letzteres Bezieht sich aufc. 9. „*Contra inanem haeticorum fiduciam [...]* vana haec et ab omni pietate remota fiducia“ undc. 10. „*De acceptae iustificationis incremento*“. Cfr. auch DH 1526: c.6. „*Disponuntur autem ad ipsam iustitiam [can. 7 et 9], dum excitati divina gratia et adiuti, fidem ex auditu [cf. Rm 10,17] concipientes, libere moventur in Deum, credentes, vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt [ca. 12-14], atque illud in primis [...]*“.

⁶⁵ Cfr. SECKLER, *Glaube*, 683.

⁶⁶ Cfr. AUGUSTINUS, *Confessiones* 10, 6, 8: „*Non dubia, sed certa conscientia, Domine, amo te. Percussisti cor meum verbo tuo, et amavi te. Sed et caelum et terra et omnia, quae in eis sunt, ecce undique mihi dicunt, ut te amem [...]*“; *Ibidem* 13, 23, 33: „[...] neque de ipso libro tuo, etiam si quid ibi non lucet, quoniam summittimus ei nostrum intellectum certumque habemus etiam quod clausum est aspectibus nostris, recte veraciterque dictum esse [...]“. Cfr. auch DERS., *De Trinitate* 13, 1,3 (CCSL 50A, 383).

Rechtfertigungsverständnis nicht gerecht, wenn die *fiducia* als selbstüberschätzende Heilssicherheit in Bezug auf den eigenen Gnadenstand verstanden wurde und den Protestanten ein hochmütiges Übergehen der eigenen Schwäche vorgeworfen wurde.⁶⁷

Das Anliegen Luthers aber war es, gerade die menschliche Schwäche herauszustellen und das absolute Verwiesensein auf die Gnade Gottes zu betonen. Insofern fußt die Trienter Kritik an der Heilsgewissheit in der eigenen Präsupposition, dass der menschliche Wille – zumindest durch das sich passive Einlassen auf die Gnade – Anteil hat am Heilsgeschehen, wohingegen Luthers Heilsgewissheit in der Vorstellung der absoluten Prädestination und der Annahme, dass Gott der Alleinwirkende ist, gründet.⁶⁸ Lässt sich das gegenseitige Nicht-Verstehen somit z.T. daraus erklären, dass die Aussagen des Gegners vor dem Hintergrund der eigenen hermeneutischen Prämissen interpretiert und abgelehnt wurden, so lässt sich der Widerspruch zwischen altgläubigem und reformatorischem Rechtfertigungsverständnis und Glaubensbegriff doch nicht als reines Missverständnis auflösen, das sich aus der Unkenntnis der gegenseitigen Position erklären würde. Dafür waren zu viele Konzilsväter mit der lutherischen Rechtfertigungslehre vertraut und sympathisierten sogar mit dieser. So hatten auch verschiedene Konzilsteilnehmer, wie Reginald Pole, den erfolglosen Versuch unternommen, den lutherischen Glaubensbegriff ins Dekret einzubringen.⁶⁹

Schließlich mussten der grundsätzlich objektive Glaubensbegriff des Tridentinums, in dem der Glaube vor allem als Zustimmungsakt des Verstandes erscheint, sowie die Unterscheidung von Glaube, Hoffnung und Liebe, die auch einen ungeformten Glauben ohne Liebe ermöglicht, einen Konsens mit dem Glaubensbegriff Luthers unmöglich machen.⁷⁰

Auch der ansonsten einem Ausgleich mit den reformatorischen Anliegen nicht abgeneigte Augustinereremitengeneral Seripando⁷¹ konnte in Luthers Heilsgewissheit nur ein hochmütiges Sich-Brüsten verstehen, denn der Mensch

⁶⁷ Cfr. P. WALTER, *Zum Glaubensverständnis des Rechtfertigungsdekrets des Trienter Konzils*, in: I. U. DALFERTH, S. PENG-KELLER (Hg.), *Gottvertrauen*, 243–254, 248.253.

⁶⁸ Cfr. J. BAUR, *Einig in Sachen Rechtfertigung?: zur Prüfung des Rechtfertigungskapitels der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“*, Mohr Siebeck, Tübingen 1989, 40: „Trient und die gesamte altgläubige Theologie haben, wie auch die Antithetik von Glaube und Werk, die lutherische Unterscheidung der Relationen ‚vor Gott‘ und ‚vor der Welt‘ niemals aufgenommen und auch nie verstanden, sondern eben beides permanent ineinandergeschoben und damit – aus der Sicht der Reformation – das neue Gottesverhältnis des Christen unter die Bedingungen des alten Weltverhältnisses unter dem Gesetz gebeugt und also verdorben“.

⁶⁹ Cfr. F. J. SCHIERSE, *Das Trienter Konzil und die Frage nach der christlichen Gewissheit*, in G. SCHREIBER (Hg.), *Das Weltkonzil von Trient. Sein Werden und Wirken*. Bd. 1, Herder, Freiburg 1951, 145–167, 161. Cfr. auch MÜTEL, *Im Dienst der Einheit*, 395.

⁷⁰ Cfr. O. H. PESCH, *Die Canones des Trienter Rechtfertigungsdekretes: Wen trafen sie? Wen treffen sie heute?*, in K. LEHMANN (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Bd. 2 (Dialog der Kirchen 5), Freiburg – Göttingen 1989, 243–282, 255.

⁷¹ Man warf Seripando eine bedenkliche Nähe zu Luther vor. Cfr. V. GROSSI, *Girolamo Seripando e la scuola agostiniana del '500*, in A. CESTARO (Hg.), *Geronimo Seripando e la Chiesa del suo tempo. Nel*

kann sich nie auf seine eigene Gerechtigkeit berufen.⁷² Entsprechend wurde die Miteinbeziehung der menschlichen Freiheitsentscheidung in das Rechtfertigungsgeschehen und in das Heilshandeln Gottes,⁷³ zum Unterscheidungsmerkmal gegenüber Luthers Konzeption.⁷⁴

V. RECHTFERTIGUNG UND ÖKUMENE

Letztlich hat das Tridentinum die Grundlagen für die weitere Entfaltung des Glaubensbegriffs auf dem Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzil gelegt.⁷⁵ Im ökumenischen Dialog konnten schließlich deutliche Fortschritte in Bezug auf eine größere Verständigung im Glaubensbegriff erzielt werden.⁷⁶ Maßgeblich scheint für einen zu erzielenden Konsens zu sein, dass die Betonung der Objektivität der *fides quae*, wie sie in der katholischen Tradition überwiegt, und des Glaubenssubjektivismus, wie er in der protestantischen Betonung der *fiducia* vorherrscht, als sich gegenseitig bereichernde Korrektive begriffen werden.⁷⁷

Insbesondere hinsichtlich der Rechtfertigungslehre konnte mit der ‚Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre‘ vom 31. Oktober 1999 ein Meilenstein im evangelisch-katholischem Miteinander erzielt werden. So sind wir heute, „nicht mehr wie nach 1517 auf dem Weg zur Trennung, sondern auf dem Weg zur

V centenario della nascita. Atti del convegno di Salerno, 14.-16. Oktober 1994 (Thesaurus Ecclesiarum Italiae recentioris aevi XII,8), Rom 1997, 51-79.

⁷² Cfr. WALTER, *Glaubensverständnis*, 249. Cfr. auch DERS., *Die bleibende Sündigkeit*. Zur Auseinandersetzung um die Rechtfertigung Cfr. auch LANE, A. N. S., *Justification by Faith in Catholic-Protestant Dialogue*, T&T Clark, London 2006.

⁷³ D.h. Gott erlöst uns nicht ohne uns. Cfr. dazu AUGUSTINUS, *Sermo* 169,11,13 (PL 38, 923): „*Qui ergo fecit te sine te, non te iustificat sine te, Ergo fecit nescientem, iustificat volentem*“. Ferner C. BOYER, *La dottrina dell'incarnazione nella spiritualità di S. Agostino*, in AA. VV., *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister*. Settimana internazionale di spiritualità agostiniana (Rom 22.-24. Oktober 1956), *Analecta Augustiniana* 1959, I, 103-112, 111: „umiltà e carità, tutte e due date da Dio in noi, ma non senza di noi, l'una fondamento e l'altra compimento“.

⁷⁴ Cfr. E. STAKEMEIER, *Das Konzil von Trient über die Heilsgewißheit*, F. H. Kerle, Heidelberg 1947, 175.

⁷⁵ DV, Prooemium: „*Propterea, Conciliorum Tridentini et Vaticani I inhaerens vestigiis, [...]*“. Cfr. M. SECKLER, *Glaube*, 682-685; WALTER, *Glaubensverständnis*; KASPER, *Glaube und Geschichte*; PESCH, *Glaubensbegriff*; U. GERBER, *Katholischer Glaubensbegriff. Die Frage nach dem Glaubensbegriff in der katholischen Theologie vom I. Vatikanum bis zur Gegenwart*, G. Mohn, Gütersloh 1966.

⁷⁶ Cfr. pars pro toto W. PANNENBERG, T. SCHNEIDER (Hg.), *Verbindliches Zeugnis*, 3 Bde., Freiburg-Göttingen 1992-1998.

⁷⁷ Cfr. K. KOCH, *Geleitwort*, in I. U. DALFERTH, S. PENG-KELLER (Hg.), *Gottvertrauen*, 11-17, 15: „Vermeidet man sowohl eine intellektualistische Einschränkung des Glaubens auf eine Für-wahr-Halten von Glaubenssätzen, wozu die katholische Tradition mit ihrer starken Betonung der ‚fides quae‘ tendierte, als auch einen irrationalen Glaubenssubjektivismus, der die besondere Gefahr evangelischer Frömmigkeit mit ihrer starken Betonung der ‚fiducia‘ darstellt, [gibt es eine] [...] Aussicht auf Verständigung“. Dagegen mit wichtigen Einwänden D. LANGE (Hg.)/Göttinger Theologische Fakultät, *Überholte Verurteilungen? Die Gegensätze in der Lehre von Rechtfertigung, Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation, damals und heute*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991, 26.

Einheit“. Jedoch sind wir uns „nicht einig, worin die Einheit besteht, und sind uns darum nicht einig, wohin die ökumenische Reise führen soll“.⁷⁸

Als Reisebegleiter bieten sich indessen die Kirchenväter an, als diejenigen, mit denen wir eine gemeinsame Sprache haben, insofern sie auf die gemeinsame Tradition verweisen, auf die sich die verschiedenen Konfessionen berufen, „auf die Zeit der frühen Kirche, in der gleichsam die Wasser des Glaubens noch unverfälscht in ihrer ersten Frische strömten“.⁷⁹

Insofern es im ökumenischen Gespräch vor allem darum geht, das Gemeinsame (wieder-) zu entdecken, gilt es insbesondere die gemeinsame Tradition zu leben und aus ihr zu schöpfen. Wenn wir in diesem Geist Theologie betreiben, können wir auch immer mehr lernen, die jeweilige Eigentradiation des Gesprächspartners wertzuschätzen.

ABSTRACT

Luther lebte entsprechend dem spätmittelalterlichen Zeitgeist mit dem Gefühl der persönlichen Sündhaftigkeit und der Angst vor dem strafenden Gott. Befreiung hiervon erlangte er durch Lektüre und Exegese des Römerbriefs. Von da aus entwickelte er die Lehre von der Rechtfertigung des Menschen vor Gott allein aus dem Glauben an das Erlösungswerk Jesu Christi. Maßgeblichen Einfluss auf diese reformatorische Entdeckung hatte Augustinus, besonders dessen Schrift *De spiritu et littera*. Allerdings nur insoweit, als diese seiner Rechtfertigungslehre zu entsprechen schien. Auch den dieser zugrunde liegenden Glaubensbegriff fasste Luther im Gegensatz zu Augustinus rein subjektiv (Fiduzialglaube). Dementsprechend hat Luther seine anfängliche Begeisterung für Augustinus später wieder relativiert.

Due to the late medieval spirit of time, Luther lived with a feeling of personal sinfulness and the fear from a punishing God. He found a relief from this in reading an exegesis of the “Epistle to the Romans”. Therefrom he developed his doctrine of justification of man towards God, based on faith in the salvation of Jesus Christ. Augustinus had a decisive influence on this reformatory discovery, especially his treatise “*De spiritu et littera*”. However Luther was only influenced so far, as it corresponded to his doctrine of justification. Luther, in contrast to Augustinus, defined his basic understanding of faith in a subjective way (fiducial faith). Correspondingly Luther put his initial enthusiasm for Augustinus into perspective and qualified it.

⁷⁸ KASPER, *Martin Luther*, 70.54.

⁷⁹ J. RATZINGER, *Die Bedeutung der Väter für die gegenwärtige Theologie*, «Theologische Quartalschrift» 148 (1968) 257.