



Ökumenische Divergenzen auf eschatologischem Terrain

Ein Vierteljahrhundert "Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" in dogmatischer Perspektive

Von: Werner Thiede, erschienen im Deutschen Pfarrerblatt, Ausgabe 10/2024

Vor 25 Jahren wurde die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ unterzeichnet. Sie hat indessen die behaupteten „Gemeinsamkeiten“ in nur sehr begrenztem Maß erkennen lassen, meint Werner Thiede. Am Beispiel des Topos der Eschatologie zeigt er bleibende Divergenzen auf.

Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (GER), die am 31. Oktober 2024 ein Vierteljahrhundert alt wird, hat theologische Gemeinsamkeiten in der Sache bei genauerem Hinsehen doch nur in begrenztem Maß erkennen lassen. Das haben kritische Analysten von Anfang an bemerkt und unterstrichen. Entsprechend begrenzt waren in all den zurückliegenden Jahren die praktischen Erfolge und Erträge der GER. Entscheidende Knackpunkte sind namentlich auf dem Gebiet der Eschatologie zu finden: Die protestantische Sichtweise ist insofern wesentlich radikaler als die römisch-katholische, als sie das göttliche Endgericht im Rechtfertigungsgeschehen vorweggenommen weiß – was von römischer Seite in der Logik ihrer dogmatischen Konzeption abgelehnt werden musste. Offenbar ist es um die ökumenischen Konvergenzen auf eschatologischem Gebiet doch nicht so gut bestellt, wie es vorderhand den Anschein hatte und wohl haben sollte.

Unsterblichkeit – Fegfeuer – Ablass

Was zunächst den Unsterblichkeitsglauben betrifft, so bleibt es da zwar bei einer grundlegenden, teilweise sogar unterschätzten Gemeinsamkeit; doch die Motive für diese Lehre erweisen sich als unterschiedlich¹. Dem radikalen, „ultimaten“ Rechtfertigungs- und Versöhnungsverständnis des Protestantismus widerspricht aus römisch-katholischer Perspektive eben wegen des Wegfalls jenes „ultimaten“, letztgültigen Aspekts als innerer Grund eher ein anthropologischer und soteriologisch-zweckhafter. Unsterblich muss der Mensch nämlich schon deshalb sein, weil es um ihn hier weniger als unüberholbar Beschenkten geht als vielmehr um den in der Regel auch noch jenseits des Todes Geforderten. Zwar hängt auch nach römischer Überzeugung die Verheißung des ewigen Lebens und der Erlass ewiger Strafe ganz an Christi Heilstat, und um seinetwillen vermögen besonders heilige Christenmenschen ohne Sünden und Sündenstrafen sogleich nach dem Tod in die ewige Seligkeit des Himmels, nämlich in die unmittelbare Schau Gottes einzugehen. Aber die vielen, die nach der Taufe Anlass zu erneuter Buße gehabt haben, haben entsprechend mit zeitlichen Sündenstrafen zu tun, wie sie die katholische Kirche zu verhängen pflegt². Also genau dort, wo römische Theologie die Heilstat Christi in ihrer eschatologischen Relevanz nicht in Abrede stellen kann, kennt sie parallel dazu ein nicht-eschatologisches Kontingent von Sündenstrafen, deren möglichen Erlass bzw. Ablass sie mit auf ihre kultische Vollmacht zur Sündenvergebung bezieht.

Solches Anrechnen zeitlicher Straf- und Sühn-Elemente resultiert aus der mittelalterlichen Bußtradition fernab von eschatologischem Denken, reicht aber ins Gebiet der individuellen Eschatologie hinein, seit man dazu übergang, die Vollendung von nicht im Leben zu Ende gebrachten Bußleistungen – die Strafen überstiegen seit dem 11. Jh. natürliche Lebenslänge – im jenseitigen Läuterungsort anzusiedeln³. Aus diesem Grund wird das Fegfeuer für die unsterbliche Seele mehr oder weniger zeitlich bzw. prozessual gedacht, auch wenn hierbei eine allzu dingliche Festlegung auf ganz bestimmte zeitliche Fristen seit der Ablass-Instruktion Papst Pauls VI. (1967) ausgeschlossen ist.

Von daher ist es wenig verwunderlich, dass die bekannten modernen Versuche katholischer



Theologen, eine „Auferstehung im Tod“ zu denken⁴ und damit ähnlich wie schon bei Martin Luther die Zeitkategorie aus dem Zwischenzustand zu verbannen⁵, von vornherein zum Scheitern verurteilt waren. Was zumindest ein Stück weit nach ökumenischer Konvergenzmöglichkeit auf eschatologischem Gebiet aussehen konnte, wurde alsbald, nämlich 1979 durch ein Lehrschreiben der römischen Glaubenskongregation mit der Begründung verworfen, dass sonst ja die Ablass für die Verstorbenen und die für sie zu lesenden Totenmessen überflüssig würden⁶. Spiritualisierende Deutungen der Ablass-Auswirkung im Moment des Todes etwa bei dem jesuitischen Theologen Ladislaus Boros⁷ ließ man lehramtlich nicht gelten.

Fegfeuerlehre und Ablasswesen stehen insofern gerade wegen ihres Insistierens auf einer prozessualen Jenseitsläuterung bis heute einer ökumenischen Eschatologie im Wege. Indessen bilden sie für einige katholische Theologen einen Ansatzpunkt, eine innere Nähe zur nichtchristlichen Seelenwanderungslehre und dabei sogar zum Selbsterlösungsgedanken herauszuarbeiten⁸. In dieser Hinsicht zeigt sich deutlich, dass eine wahrhaft ökumenische Eschatologie das beste Heilmittel gegen deren häretische Tendenzen bilden könnte.

Ablass und Verdienstlichkeit

Das römisch-katholische Festhalten an der Zeit- und Prozesshaftigkeit der Individualeschatologie hängt im Kern mit der nicht-ultimaten Rechtfertigungslehre zusammen, die ihrerseits auf Augustin zurückgeht⁹. Seit dem Tridentinum ist sie ausschließlich zeitlich-prozesshaft gedacht worden. Die Lehren von Purgatorium und Ablass ergeben in ihrem Miteinander nur Sinn, solange das Problem postmortal verbliebener Sühnestrafen virulent ist, also Christi Sühnetod in seiner Wirkung selbst bei den Glaubenden nicht als radikal durchschlagend gedacht wird. Daher bleibt solches Miteinander aus protestantischer Sicht problematisch¹⁰. Mag nämlich ein entdinglichter Purgatoriumsgedanke ökumenisch tragbar sein, so bleibt doch zu betonen: „Am Ablasswesen kann Rechtfertigung nicht genesen.“¹¹

Der vom Papst anlässlich des Heiligen Jahres 2000 gewährte Jubiläumsablass hat seinerzeit auf protestantischer Seite viele befremdet, die sich zunächst über die GER gefreut hatten. Zwar hat der katholische Theologe Peter Neuner 1999 diesbezüglich die Gemüter zu besänftigen versucht; doch seine Argumentation ist von Reinhard Brandt, dem einstigen Vizepräsidenten der Luther-Gesellschaft, anhand einschlägiger Quellenzitate restlos widerlegt worden¹². Selbst Jörg Haustein hat als damaliger Direktor des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes in Bensheim betont, es sei kein Zufall, dass die GER sich zum Ablass nicht äußere, denn zu diesem Thema „haben Katholiken und Protestanten noch nie etwas Gemeinsames aussagen können.“¹³

Den Grund hierfür bildet nicht allein die prinzipielle Differenz von ultimatem und nicht-ultimatem Rechtfertigungsverständnis, sondern in deren Gefolge der protestantischerseits unmögliche Gedanke, dass über das soteriologische Verdienst Christi hinaus beim Ablass noch Verdienste der Heiligen ins Spiel kommen. Gewiss, es handelt sich hierbei um keine Verdienstlichkeiten, die in Konkurrenz zum grundlegenden Verdienst Christi treten; in dieser Richtung ist die römisch-katholische Lehre vom Kirchenschatz der guten Werke oftmals verzerrt wahrgenommen worden¹⁴. Und doch ist der pointiert verwendete Begriff der Verdienstlichkeit im Horizont dieser Denktradition nicht ohne innere Folgerichtigkeit. Selbst die augustinische Auskunft, Gott werde im Jüngsten Gericht mehr seine eigene Gnadengabe denn das davon getragene verdienstliche Werk des Gerechtfertigten belohnen, kann und will nicht über die Betonung der effektiven Rechtmachung hinwegtäuschen, die als solche Leistung fördert und fordert¹⁵. Rechtfertigung schließt in dieser Logik den Gedanken einer gnadenverdankten, gottgewollten „Genugtuung durch fromme Werke“¹⁶ stringent ein. Und sie schließt



wiederum ein Verbleiben in zeitlicher Strafe bis hinein ins Fegfeuer nicht aus – weshalb das Tridentinum den reformatorischen Begriff ultimat verstandener Rechtfertigung konsequent und unüberhörbar als kirchentrennend bezeichnet hat¹⁷.

Menschliche Mitwirkung an der Gnade

Auf dem Hintergrund solchen Rechtfertigungsdenkens blühen bis heute auf römischer Seite Jenseitsvorstellungen, die von einem ekklesiologisch ausgeweiteten Stellvertretungsprinzip getragen sind, deren Problematik jedoch nicht dadurch beseitigt wird, dass dem ganzen System in letzter Instanz der Stellvertretungstod Jesu Christi zugrundeliegt. Gemeint sind vor allem jene Lehren, dass verdienstliches Tun im Diesseits jenseitigen Seelen zugutekommen könne, dass aber auch umgekehrt aus dem Jenseits heraus verstorbene Heilige aufgrund ihrer Verdienste den diesseitigen Gliedern der Kirche zur Hilfe eilen und für sie vor dem mächtigen Christus Fürsprache halten.

Hier geht es nicht nur um die schöne Theologie einer die Todesgrenze hin- und hertranszendierenden *communio sanctorum*¹⁸, sondern um das aus protestantischer Sicht unschöne Hinüber- und Herüber-Vermitteln von „wirklichen Verdiensten“¹⁹, deren letztes Gegründetsein in der Gnade wenig daran ändert, dass es sich um anerkennungsträchtige Leistungen handelt. Verdienstliche Werke in diesem Sinn pochen nämlich insofern indirekt auf Anerkennung vor Gott, als sie gemäß der hier relevanten Lehre von der Willensfreiheit²⁰ doch auch hätten unterlassen werden können. Daher heißt es im Weltkatechismus gemäß tridentinischer Lehre: „Vom Heiligen Geist und der Liebe dazu angetrieben, können wir uns selbst und anderen die Gnaden verdienen, die zu unserer Heiligung, zum Wachstum der Gnade und der Liebe sowie zum Erlangen des ewigen Lebens beitragen.“²¹

Der hier skizzierte Sachverhalt wird beispielsweise im 1. Band der ökumenischen Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ verkannt²²: Da wird allzu schlicht die Alternative von gnadenferner Selbstrechtfertigung des Menschen, wie sie die Reformatoren bekämpft haben, und der „eschatologischen Struktur der Gnade“, wie sie von römischer Seite gemeint sein soll, aufgemacht. Reduziert man den konfessionellen Twist auf diese Art, besteht freilich kein kirchentrennender Graben. Indes – bei genauerem Hinsehen wird deutlich, dass sich der Konflikt nicht um Gnadenablehnung oder Gnadenbejahung, sondern um zwei konzeptionell unterschiedliche Gnadenverständnisse dreht. Das römische unterscheidet sich vom reformatorischen im Wesentlichen wie gesagt dadurch, dass es nicht radikal eschatologisch, sondern prozessual gefasst ist, um so ein sekundäres, nämlich durch die Gnade ermöglichtes Mitwirken des Menschen bzw. der Kirche im Erlösungsprozess verankern zu können. Und diese *cooperatio* meint durchaus unevangelisch eine betonte „Verantwortlichkeit“ des Menschen vor Gott im Sinne einer uneschatologisch aufgefassten Freiheit zum Ja- und Nein-Sagen-Können gegenüber dem Gnadenangebot.

Heinz Schütte zufolge besteht ein „absoluter Gegensatz, ein ‚eigentlich Trennendes‘“ bilateral nur, „wenn die Entscheidung, das Handeln des Menschen in und kraft der Gnade“ und in Bindung an den Heiligen Geist von reformatorischer Seite bestritten werden²³. Eine solche Bestreitung ist von evangelischer Seite allerdings unerlässlich, weil die Gnade dann, wenn sie bloß als eventuell auch negierbares Angebot verstanden wird, heteronom statt theonom aufgefasst ist. Noch einmal: Es sind am Ende eschatologisch-divergente Gnadenkonzepte, die das „eigentlich Trennende“ zwischen den großen Konfessionen ausmachen.

Ewiges Heil und menschlicher Wille

Nun kennt freilich auch die protestantische Tradition den Lohngedanken in seiner biblischen Wurzel –



und ein Gericht nach den Werken²⁴ gemäß 2. Kor. 5,10. Sie bejaht sogar die These der sachlichen Notwendigkeit guter Werke zum Heil – worauf die GER zurecht hinweist (Abs. 38f). Doch lässt die GER immerhin anklingen, dass aus reformatorischer Sicht „die Gerechtigkeit als Annahme durch Gott und als Teilhabe an der Gerechtigkeit Christi immer vollkommen ist“ (39). Deutlich formuliert: Protestantische Theologie koppelt gute Werke und den Gedanken an ihren Lohn von der Gültigkeit der ultimativen Rechtfertigungszusage ab²⁵. Luther erklärt: „Die Werke sind notwendig zum Heil, aber sie verursachen das Heil nicht; denn der Glaube allein gibt das Leben. Um der Heuchler willen muss man sagen: Die guten Werke sind auch notwendig zum Heil.“²⁶

Das bedeutet, dass der letztere Aspekt eher der des Gesetzes ist denn der des befreienden Evangeliums. Auf die Rechtfertigungsbotschaft hin kann der Glaubende daher getrost leben und sterben²⁷ – weshalb er nach dem Tod mit keiner „Zeit“ zum Sühnen von Schuld oder zum Genießen von Verdiensten anderer rechnen muss, sondern durchaus zeitlos-seliges Bewusstsein²⁸ bis zur Auferweckung annehmen darf. Deshalb sind für Luther Leistungen bzw. Verdienste jedenfalls nicht heilsentscheidend, sondern einfach ein Lob für Gott und natürliche Früchte des Heiligen Geistes. Heteronome Vorstellungen von verdienstlichem Bemühen haben hier keine Chance.

Im Kern wird damit die Heilsbedeutung des menschlichen Willens in Fragen des ewigen Heils negiert²⁹. Paulus erklärt deutlich: „Gott ist's, der in euch wirkt beides, das Wollen und das Vollbringen, nach seinem Wohlgefallen“ (Phil. 2,13). Dass sich ein gläubiges Ja zur Gnadenbotschaft dem Wirken des Gottesgeistes verdankt, darin ist man sich ökumenisch zwar einig. Aber wenn katholische Theologie es menschlichem Willen zutraut, sich dem ihm offenbar werdenden Heilswillen Gottes zu widersetzen, überschätzt sie die Eigenmacht des ersteren und unterschätzt sie die Faszinationsmacht des letzteren³⁰. Eine zu enge Verknüpfung der Rechtfertigungslehre mit der von der menschlichen Willensfreiheit zeitigt gerade in der Eschatologie problematische Folgen.

Selbstgericht im Tod

Besonders anschaulich wird das bei Ladislaus Boros, der im Zuge der Entfaltung seiner sogenannten Endentscheidungshypothese davon ausgeht, dass der Mensch im Moment des Todes vor eine allumfassende Entscheidung gestellt werde. Er müsse und dürfe in jenem Moment mystischen Allwissens um Gott und die Welt sich selbst – gewiss in stringenter Fortsetzung seiner bisherigen Lebensentscheidungen – endgültig für oder gegen Gott entscheiden. Im Grunde tritt dieses Selbstgericht im Tod an die Stelle des Jüngsten Gerichts, der Mensch also mit seiner Selbstentscheidung an die Stelle des allmächtigen Richters.

Dieser eschatologischen Verkehrung kann reformatorische Theologie nur entschieden widersprechen. Dabei ist es keineswegs der Gedanke einer menschlichen Endentscheidung im Tode, den sie abzulehnen hat, ja nicht einmal die Idee der formalen Fähigkeit des Willens, sich gegenüber Gott zu entscheiden. Zurückzuweisen ist vielmehr im Kern die Vorstellung, der Mensch könne in dem Moment, in dem ihm die heilvolle Endentscheidung Gottes über ihn und die ganze Schöpfung gänzlich offenbar würde, dieser Rechtfertigungserfahrung allen Ernstes inhaltlich widerstehen, sie also quasi ungläubig erfassen und dann darauf autonom reagieren. Das wäre nämlich ein Widerspruch in sich – ist doch die ganze Wahrheit der Rechtfertigungsbotschaft nur im Nachvollzug ihres Gehalts zu erkennen. Mit Eberhard Jüngel formuliert: „Indem der Mensch von Herzen Ja sagt zu Gottes effizientem Rechtfertigungsurteil, bejaht er, daß über ihn bereits entschieden, gnädig entschieden ist ... Wer sich ... als neuen Menschen entdeckt, der kann sich nicht selber als neuen Menschen konstituieren, kann sich auch nicht für seine Existenz als neuer Mensch entscheiden.“³¹ Gerade Boros müsste mit seiner Endentscheidungshypothese eigentlich zu diesem Ergebnis gelangen, weil er ja in Anschlag bringt, dass der Mensch im Tode gemäß Gottes Heilswillen zur Erkenntnis der Wahrheit³² komme.



Am Ende dualistisch?

Der Jesuit Boros wird aber nicht nur wegen seiner Gebundenheit an die Heilslehre des tridentinischen Konzils anders votiert haben, sondern wohl auch aus Furcht vor einer Konsequenz, wie sie sich aus einem eschatologisch-ultimaten Rechtfertigungsverständnis am Ende nahezu unvermeidlich ergibt: gemeint ist der Allversöhnungsgedanke.

Luther selbst hatte aufgrund seiner Rechtfertigungserkenntnis durchaus in diese Richtung überlegt, schließlich aber von einer entsprechenden Lehre Abstand genommen, weil er in der Heiligen Schrift doch einen eschatologischen Dualismus vorgegeben sah³³. Bis heute sind sich die großen Konfessionen gerade in der Ablehnung der Allversöhnungslehre ökumenisch einig. In bilateralem Konsens hält man sie, mit Wolfgang Trillhaas gesprochen, weithin für eine „eschatologische Häresie“³⁴. Vereinzelt Theologinnen und Theologen sind es nur, die hier anders votieren. So hat J. Christine Janowski in ihrer zweibändigen Habilitationsschrift ein eindrucksvolles Plädoyer für eine Lehre von der „Allerlösung“³⁵ vorgelegt. Beide großen Konfessionen sollten ihr zufolge das bisherige Denken überwinden – doch das dürfte ihnen schwerfallen, denn ihre dogmatischen Fixierungen – ob auf reformatorischer Seite durch die Bekenntnisschriften oder auf katholischer Seite durch ältere und neuere Dogmen³⁶ – legen sie auf eine dualistische Eschatologie mehr oder weniger fest.

Damit ist freilich noch längst nicht die theologische Wahrheit und Richtigkeit dieser ziemlich einträchtigen Haltung erwiesen. Die Heilige Schrift lässt hier am Ende alles offen: Wie etwa Emil Brunner³⁷ darlegt, können in ihr sowohl Verneiner als auch Befürworter der Allerlösungslehre stichhaltige Argumente finden. Entsprechendes gilt auch im Blick auf die Varianten der Rechtfertigungslehre.

Ein „Purgatorium“ für die Kirchen der Christenheit

Umso mehr darf angesichts dieser spannungsvollen Offenheit auf ein ökumenisch relevantes Wachsen in der Erkenntnis der Wahrheit der Tiefen des Geistes Gottes gehofft werden. Die Auferbauung des Leibes Christi in Richtung auf seine Fülle hin vollzieht sich nach Eph. 4,13 nicht anders, als dass „wir zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen“. Ökumenische Gespräche, die mehr sind als bloßer Höflichkeitsaustausch, nämlich ein fortgesetztes theologisches Ringen um die Erkenntnis der Liebe Christi, könnten mit der Zeit ein wirkliches Fortschreiten in die Richtung dieser „Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes“ erbringen. Das Ziel der Einheit des Leibes Christi ist allerdings schwerlich als Ergebnis eines organischen Wachstums vorzustellen. Es ist vielmehr selbst ein eschatologisches und wird nicht eher erreicht sein, als bis Christus durch sein Offenbarwerden am Ende der Zeit alle Sünde aus seiner Kirche vertilgt und ihr die Vollendung geschenkt haben wird. Solches eschatologische Zurechtbringen wird sein Gericht sein, wie es die Christenheit ja nicht nur an Nichtchristen, sondern ebenso an sich selbst erwartet. Darauf bezieht sich auch jener paulinische Passus, der katholischerseits als ein Hauptbeleg für die Fegfeuerlehre gilt (1. Kor. 3,13-15).

Jedes Nachdenken über eine ökumenische Eschatologie sollte sich zuerst und zuletzt vergegenwärtigen, dass ökumenische Theorie und Praxis so oder so auf dieses „Purgatorium“ für die Kirchen der Christenheit zuläuft. Solche Besinnung kann dazu verhelfen, dass sich Theologie und Kirchen in ihrem Handeln und Verhandeln zunehmend an dem ausrichten, was sie allein im Endgericht bestehen lassen wird: die ultimate, letztgültige Gnade und Barmherzigkeit, die sie jetzt schon verkünden, genießen und austeilen dürfen. So gesehen kann das Streben nach einer ökumenischen Eschatologie die Ökumene insgesamt wohl noch am ehesten voranbringen.



Anmerkungen

1?Vgl. näherhin Werner Thiede: Unsterblichkeit der Seele? Interdisziplinäre Annäherungen an eine Menschheitsfrage, Berlin 2022²; ferner ders.: Himmlisch wohnen. Auferweckt zu neuem Leben, Leipzig 2023.

2?Vgl. Ecclesia Catholica: Katechismus der Katholischen Kirche, München/Wien 1993, 397f. Die Lossprechung nimmt zwar die Sünde weg, aber der aus der Sünde Gehobene „muß noch etwas tun, um seine Sünden wiedergutzumachen: er muß auf geeignete Weise für seine Sünden ‚Genugtuung leisten‘, sie ‚sühnen‘“ (398, Nr. 1473). Diese Aussage widerspricht eigentlich der im selben Kontext erklingenden, wonach Christus „allein für unsere Sünden ein für allemal Sühne geleistet hat.“

3?Vgl. Franz-Josef Nocke: Eschatologie, in: Handbuch der Dogmatik, hrsg. von Th. Schneider, Bd. 2, Düsseldorf 1992, 377-479, hier 318.

4?Vgl. näherhin Thiede: Unsterblichkeit, a.a.O., 181ff.

5?Vgl. Werner Thiede: Luthers individuelle Eschatologie, in: LuJ 1982, 7-49; ders.: Unsterblichkeit, a.a.O., 134-156.

6?Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Eschatologie (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 11), Bonn 1979, 5.

7?Vgl. Ladislaus Boros: Mysterium Mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung, Olten/Freiburg i.Br. 1962, 145f.

8?Vgl. z.B. Karl Rahner: Das christliche Verständnis der Erlösung, in: A. Bsteh (Hg.): Erlösung in Christentum und Buddhismus, Mödling 1982, 112-127, bes. 114 (und 126f); Hans Urs von Balthasar: Seelenwanderung, in: ders.: Homo Creatus Est. Skizzen zur Theologie V, Einsiedeln 1986, 103-120, bes. 103; Norbert Bischofberger: Werden wir wiederkommen? Der Reinkarnationsgedanke im Westen und die Sicht der christlichen Eschatologie, Mainz/Kampen 1996, bes. 281. Die Nichtchristlichkeit der Seelenwanderungslehre unterstreicht hingegen Helmut Zander: Geschichte der Seelenwanderung in Europa, Darmstadt 1999, sowie Werner Thiede: Theologie und Esoterik, Leipzig 2008.

9?Ihm vor allem verdankt sich die Zurückdrängung des „forensischen“ Elements (der theologisch verbreitete Begriff „forensisch“ bezieht sich aufs Endgericht, bleibt aber insofern unscharf, als er die in Joh. 5,24 ausgesprochene Unüberholbarkeit des Freispruchs im Endgericht nicht erkennbar berücksichtigt, weshalb ich lieber den Begriff „ultimat“ im Sinne solch eschatologischer Endgültigkeit verwende). Das betonen mit Blick auf Augustin Johann Auer (Art. Rechtfertigung. V. Dogmengeschichtlich, in: LThK² 8, 1037-1042, bes. 1039) und Wolfhart Pannenberg (Systematische Theologie Bd. 3, Göttingen 1993, 242). Wie Pannenberg darlegt, hat Augustin die eschatologisch akzentuierte (ultimate) Rechtfertigungslehre der Vorstellung einer den Menschen umwandelnden Wirksamkeit der Gnade schließlich doch untergeordnet.

10?In den „Schmalkaldischen Artikeln“ von 1537 begründet Luther seine ablehnende Haltung mit dem Zusammenhang der Fegfeuerlehre mit Messopfer und Ablass-Handel: „Darum ist das Fegfeuer mit all seinem Gepränge, Gottesdienst und Gewerbe für lauter Teufelsgespenst zu achten. Denn es ist auch gegen den wichtigsten Glaubensartikel: dass allein Christus und nicht Menschenwerk den Seelen helfen soll“ (WA 50, 205, 5ff).

11?Walter Dietz: Schlichte Notwendigkeit. Die GE als Markstein einer konfessionsübergreifenden Grundeinsicht, in: LM 10/1999, 24f, hier 24. Dietz ist „nicht klar, wie die – zumindest mißverständliche



– Ablasstheorie angesichts von GE noch irgendwie rehabilitierbar sein sollte“ (ebd.).

12?Vgl. Peter Neuner: Ist das noch „Ablass“? Der Jubiläumsablass steht der Gemeinsamen Erklärung nicht im Wege, in: LM 9/1999, 22f; Reinhard Brandt: Peinlicher Ablass, ebd. 10/1999, 28f; vgl. ders.: Lasst ab vom Ablass, Göttingen 2008.

13?Jörg Haustein: Werk und Verdienst vor Gott ohne Bedeutung, in: Evang. Gemeindeblatt in Württemberg Nr. 42 vom 17.10.1999, 4.

14?Die GER versucht eine Richtigstellung bes. in Abs. 25.

15?Luther hat sich scharf gegen entsprechendes Denken mit der Begründung gewandt, Christus werde damit als bloß anfänglicher und nicht perfekter Erlöser aufgefasst (WA 39 I, 93,18ff).

16?Vgl. Neuner-Roos: Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, Regensburg 1979¹⁰, Nr. 813; Katechismus der Katholischen Kirche, a.a.O., 2004 und 2008f.

17?Siehe Neuner-Roos, Nr. 848.

18?Zu diesem Thema siehe Michael Trowitzsch: Gemeinschaft der Lebenden und Toten. Luk 20,38 als Text der Ekklesiologie, in: NZSThRph 25 (1983), 212-229.

19?Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, a.a.O., 2009f. Nocke ist überzeugt, dass „die noch Lebenden den Verstorbenen dabei durch Gebet und gute Werke zu Hilfe kommen können“ (a.a.O., 465).

20?Vgl. Neuner-Roos, Nr. 822. Dass hier ein Kernpunkt des römisch-katholischen Widerstands gegen die reformatorische Rechtfertigungslehre liegt, zeigt z.B. Martin Bogdahn: Die Rechtfertigungslehre Luthers im Urteil der neueren katholischen Theologie. Möglichkeiten und Tendenzen der katholischen Lutherdeutung in evangelischer Sicht, Göttingen 1971.

21?Katechismus der Katholischen Kirche, a.a.O., 2010. Das Tridentinum lehrte, dass Christen durch ihre „Werke, die in Gott getan sind, ganz und gar dem göttlichen Gesetz so genuggetan haben“ und dass „sie das ewige Leben zu seiner Zeit zu erreichen wirklich verdienen ...“ (Neuner-Roos, Nr. 816).

22?K. Lehmann/W. Pannenberg (Hg.): Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Bd. I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Freiburg i.Br./Göttingen 1988³, 73.

23?Heinz Schütte: Kirche im ökumenischen Verständnis. Kirche des dreieinigen Gottes, Paderborn 1992⁴, 169.

24?Vgl. Ole Modalsli: Das Gericht nach den Werken. Ein Beitrag zu Luthers Lehre vom Gesetz, Göttingen 1963; Lieselotte Mattern: Das Verständnis des Gerichtes bei Paulus, Zürich/Stuttgart 1966.

25?„Von einem Gericht nach den Werken spricht Luther jedoch nicht in Verbindung mit der Rechtfertigungslehre, sondern außerhalb von ihr“ (Bernhard Lohse: Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995, 282).

26?WA 39 I, 96, 7-9 (übersetzt nach Lohse, a.a.O., 281). Vgl. bes. Martin Luther: Von den guten Werken, 1520 (WA 6, 196-276).

27?Vgl. neben einschlägigen Aussagen Luthers (Thiede: Luthers Eschatologie, a.a.O., 15ff) auch BSLK 172.



28?Vgl. Werner Thiede: Nur ein ewiger Augenblick. Luthers Lehre vom Seelenschlaf zwischen Tod und Auferweckung, in: Luther 64 (1993), 112-125; ders.: Unsterblichkeit, a.a.O., 143ff; ders.: Art. Zwischenzustand, in: ELThG² IV (Holzgerlingen 2024, im Druck).

29?Vgl. näherhin Wolfgang Behnk: Contra Liberum Arbitrium – Pro Gratia Dei. Willenslehre und Christuszeugnis bei Luther und ihre Interpretation durch die neuere Lutherforschung, Frankfurt/M./Bern 1982.

30?Bereits Augustin spricht von der gratia irresistibilis: „Es kann nicht die Wirkung des göttlichen Erbarmens in der Macht des Menschen liegen, dass Gott sich vergebens erbarmte, wenn der Mensch nicht will“ (Quaestiones ad Simplicianum I,2,13). Vgl. Alexander Brembach: Die Gnadenlehre Augustins im Wandel, München 2006. Otto Hermann Pesch erklärt: „Wenn wir in der eschatologischen Vollendung ‚von Angesicht zu Angesicht‘ sehen, werden wir nach wie vor unter dem Angebot partikulärer Güter wählen und entscheiden, aber keines werden wir wählen, keines können wir noch wählen, das uns von Gott wieder trennt – eben darin besteht die ewige Seligkeit, daß uns die offenbare Gemeinschaft mit Gott so fasziniert ...“ (Frei sein aus Gnade, Freiburg i.Br. u.a. 1983, 263).

31?Eberhard Jüngel: Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht, Tübingen 1999³, 205.

32?Gemäß BSLK 159, 167 und 199 würde solche Erkenntnis die zur rechten Gottesliebe befreiende Wahrheit der Rechtfertigung in Christus einschließen. Vgl. auch Werner Thiede: Die Wahrheit ist exklusiv. Gesammelte Aufsätze zum interreligiösen Dialog, Dresden 2022.

33?Vgl. Thiede: Luthers individuelle Eschatologie, a.a.O., 47f.

34?Vgl. Wolfgang Trillhaas: Dogmatik, Berlin/New York 1972³, 458ff. Der „Katechismus der Katholischen Kirche“ unterstreicht: „Die Lehre der Kirche sagt, daß es eine Hölle gibt und daß sie ewig dauert“ (a.a.O., 295).

35?Vgl. J. Christine Janowski: Allerlösung. Annäherung an eine entdualisierte Eschatologie (NBST 23), 2 Bde., Neukirchen-Vluyn 2000 (dazu meine Rezension in: zeitzeichen 12/2000, 65f).

36?Namentlich auch Hans Küng gab zu bedenken, dass „vom gekreuzigten und auferweckten Christus her die Verdammung zur Hölle das letzte Wort nicht“ sein könne (Ewiges Leben?, München 1982, 182).

37?Emil Brunner: Dogmatik Bd. III, Zürich 1960, 464ff. Frank Lüdke hat recht: „Die Spannung der biblischen Aussagen ist nicht wirklich aufzulösen“ (Art. Allversöhnung, in: ELThG² I, Holzgerlingen 2017, 130-132, 132).

Deutsches Pfarrerblatt, ISSN 0939 - 9771

Herausgeber:

Geschäftsstelle des Verbandes der ev. Pfarrerinnen und Pfarrer in Deutschland e.V

Heinrich-Wimmer-Straße 4

34131 Kassel