

Chronik des kirchlichen Lebens

In der Verantwortung des Generalsekretariats und des Katholiek Archief, Amersfoort

E. Schillebeeckx OP

Das tridentinische Rechtfertigungsdekret in neuer Sicht

Prof. Heiko A. Oberman, bekannt vor allem durch sein großes Werk «The Harvest of Mediaeval Theology. G. Biel and Late Mediaeval Nominalism» (Cambridge-Mass. 1963), schrieb kürzlich einen bemerkenswerten Artikel: «Das tridentinische Rechtfertigungsdekret im Lichte spätmittelalterlicher Theologie» (in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 61, 1964, 251–282). Seine Folgerungen laufen auf folgendes hinaus: Bei der Verurteilung der These, daß der Mensch selbst die Rechtfertigung verdienen kann, will das Konzil von Trient ausdrücklich nur die «merita de condigno», die wahren und eigentlichen Verdienste, ausschließen; dazu wurde absichtlich das Wort «promereri» gebraucht im Gegensatz zu «mereri» (das «meritum de congruo»). Die Aussage, daß der Mensch aus eigenen Kräften uneigentlich (de congruo) die Gnade verdienen kann, wurde von Trient nicht verurteilt. Somit, so sagt Oberman, bedarf das Tridentinum unbedingt einer Korrektur, denn dadurch, daß es das «meritum de congruo» offenläßt, ein Greuel für die reformatorische Auffassung, hat das Konzil einen wunden Punkt: es bleibt deshalb unter dem Protest der Reformation stehen.

Die Analyse der Texte im Licht der spätmittelalterlichen Theologie, wie Prof. Oberman, selbst ein reformatorischer Christ, sie dargelegt hat, scheint mir unanfechtbar, historisch richtig. Vor allem die franziskanisch-skotistischen und nominalistischen Theologen auf dem Konzil von Trient vertraten ja den Standpunkt, daß der Mensch die «prima gratia»

streng genommen nicht verdienen kann, daß Gott aber aus überströmender Liebe seine Gnade dem nicht verweigern wird, der aus *eigenen* menschlichen Kräften das Beste daraus zu machen versucht (dies nannten sie das «meritum de congruo» oder «mereri» im Gegensatz zu «promereri» oder «meritum de condigno»). Dies war für die Reformation um so mehr ein Dorn im Auge, eine Verkennung der absoluten und souveränen Ungeschuldetheit der Gnade. So dachten auch vor allem die dominikanisch-thomistischen Theologen darüber: Sie leugneten jede Vorbereitung, die, wie auch immer, nicht kraft der Gnade gegeben sei. Menschliche *Selbst*wirksamkeit als *im Gegensatz* zur Gnade interpretierten sie als eine Form von Pelagianismus. Abgesehen von der zeitgenössischen Begrifflichkeit und Technik, mit der diese letzteren Theologen die absolute Gnadepriorität formuliert haben, können wir doch behaupten, daß diese Gnadenauffassung im Augenblick als Gemeingut der römisch-katholischen Spiritualität bezeichnet werden darf, wenn auch hier und dort noch die alten Ideen weiterwirken. Die heutige katholische Theologie mit ihrem Nachdruck auf der überall wirkenden «anonymen Gnade» und auf der Aussage, daß dort, wo menschliche Freiheit wirksam ist, diese immer unter der Gnadenhuld Gottes steht, hat schon länger mit noch halben semipelagianischen Gnadenauffassungen gebrochen.

Obwohl ich die Analyse der tridentinischen Aussagen akzeptiere, möchte ich deren Wertung durch

Oberman doch ein wenig nuancieren (übrigens im Sinne seiner tiefsten Absichten selbst, glaube ich). Man kann nicht sagen, das tridentinische Dogma habe sich zugunsten des skotistischen und nominalistischen «meritum de congruo» ausgesprochen, durch das der Mensch sich ohne Gnade auf eine uneigentliche Weise auf die Gnade vorbereiten und somit Gnade verdienen kann, nicht aufgrund der Gerechtigkeit Gottes, sondern seiner freigebigen Güte. Das Tridentinum hat diese Auffassung weder gebilligt noch abgelehnt. Trotz des Druckes, der ausgeübt wurde, blieb man auch hier dem tridentinischen Prinzip treu: nichts zu definieren, über das die drei Parteien – Thomisten, Skotisten und Nominalisten – sich nicht einig waren. In diesem Sinne ist die tridentinische Bestimmung minimalistisch, und dies bleibt – mit Recht – ein Greuel für die Reformation. Ökumenisch gesehen bedarf das Tridentinum deshalb keiner «Korrektur» (Oberman, S. 282), aber doch einer dringenden Ergänzung, weil im tridentinischen Dogma die Kirche die *Möglichkeit* offenläßt, daß der Mensch sich ohne Gnade, durch Selbstwirksamkeit, zumindest in etwa und uneigentlich auf die Gnade vorbereiten kann. Der dominikanische Thomismus hat sich stets bei einigen Texten des Tridentinums unbehaglich gefühlt oder hat, historisch zu Unrecht, nicht selten eigene Auffassungen in das Tridentinum «hineininterpretieren» wollen. Das Unbefriedigende einiger tridentinischer Texte, das mich schon länger beschäftigt, wird von Oberman deutlicher ans Licht gebracht. Dieses Dogma ist nicht die *ganze* Antwort, welche die katholische Spiritualität und Theologie der Reformation zu geben haben. Die Antwort des Tridentinums ist nicht falsch, sondern unvollständig; die katholische Kirche hat mehr über die absolute Priorität der Gnade zu sagen, als sie in Wirklichkeit in ihrem tridentinischen Dogma zum Ausdruck gebracht hat, das zugleich im Licht der Gegensätze interpretiert werden muß, die damals noch unter den spätmittelalterlichen Theologen herrschten. Ökumenisch gesehen, wäre es deshalb ein Segen gewesen, wenn das zweite Vatikanische Konzil nicht nur eine Ergänzung zum ersten Vatikanischen Konzil, sondern auch zum Konzil von Trient gegeben hätte. Was in Trient in Formulierungen der damaligen Zeit gesagt wurde, ist positiv katholisches Glaubensgut; aber es muß noch mehr gesagt werden. Nur dann werden Mißverständnisse behoben und wird deutlicher zum Ausdruck kommen, was das Eigentümliche der reformatorischen «Lohn»-Auffassung gegenüber der

katholischen «Verdienst»-Auffassung ist. Dabei wird dann zugleich in allem Ernst dem Rechnung getragen werden müssen, was Reinhard Kösters kürzlich in seinem Aufsatz *Luthers These: Gerecht und Sünder zugleich* (in: *Catholica* 18, 1964, 193–217) geschrieben hat, vor allem: daß die Rechtfertigungslehre nur forensisch ist, impliziert nicht die Leugnung der wirklichen Erneuerung des Menschen. Übrigens hat schon früher Prof. C. Berkouwer (*Verdienste of genade*?, Kampen 1958, S. 61) darauf hingewiesen, daß die Qualifizierungen forensisch, imputativ und deklaratorisch keineswegs auf derselben Ebene liegen wie «äußerlich»; es war der Reformation um die Dimension des «von oben» zu tun, der wirklich souveränen Gnade, die ebenfalls ein Kernstück des römisch-katholischen Glaubens ist. Allerdings wird man bei dieser Kontroverstheologie bedenken müssen, daß das katholische «sola gratia» keine Alleinwirksamkeit Gottes ist, weil jeder Gnadenakt Gottes eben *göttlich* ist, das heißt erschaffend aus dem Nichts und «ungeschuldet», gratis. Aber gerade durch dieses schöpferische Moment in jeder Gnade wird der Mensch selbst tatsächlich zu einem aktiven Gnadensubjekt. Somit wird *in* der menschlichen Freiheit die Gnade selbst zu einer sichtbaren, greifbaren, *geschichtlichen* Realität. Was früher vielleicht in «dinglichen» (versachlichenden) Begriffen ausgedrückt wurde, ist nur ein geschichtlich gebundenes *Nebenphänomen* einer tieferen Absicht, die nämlich die inkarnatorische Struktur der Gnade und somit die Geschichtlichkeit der Gnade selbst als wesentlich für das Christentum erachtet. In seinem kürzlich erschienenen Buch: *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin* (München 1964) hat Prof. M. Seckler dies zumindest für Thomas deutlich gemacht, und Prof. A. Hulsbosch hat in seinem Artikel: *Het hermeneutische beginsel* (Tijdschrift voor Theologie 5, 1965) in einer Konfrontierung des Katholizismus mit R. Bultmann ebenfalls darauf hingewiesen; er nennt es «den blinden Fleck» im Auge der Reformation: das Unvermögen, die Geschichtlichkeit und die Sichtbarwerdung der Gnade in menschlicher und irdischer Gestalt einzusehen. Dadurch kommt der Streitpunkt: Verdienst oder Gnade? auf eine ganz andere Ebene zu liegen, auf eine Ebene, auf der Christologie und Pneumatologie nicht getrennt oder im Gegensatz zueinander gesehen werden, so daß wir mit 1 Jo 1, 1 tatsächlich sagen können: Wir haben das Mysterium mit unseren eigenen Händen berührt! Was gerade in der menschlichen Freiheit Manifestation

und Wiedergabe der göttlichen Huld ist, kann nie für etwas gehalten werden, was mit der Gnade selbst konkurriert. Auch deshalb stehen Verdienst und Gnade nie einander gegenüber: Innerhalb des *Telos* oder des Endes, das uns als Handgeld oder *arrha* durch den innewohnenden Geist geschenkt wird, werden wir *in* unserem geschichtlichen Leben in die Zukunft getragen: Deshalb besteht eine innere Proportion zwischen dem irdischen Gnadenleben und dem Leben im Endreich. Diese Proportion, die sich auf die Gnade selbst stützt, die in uns die menschliche Antwort auf diese Gnade realisiert, legt es der katholischen Kirche nahe, von «Verdienst» zu sprechen. Das Wort ist nicht wichtig, wohl aber der Inhalt; Verdienst weist auf die *Geschichtlichkeit* der Übermacht der Gnade in der menschlichen Freiheit und konkurriert deshalb keineswegs mit der «sola gratia».

Übersetzt von Hugo Zulauf

EDWARD SCHILLEBEECKX

Geboren am 12. November 1914 in Antwerpen (Belgien), 1934 Dominikaner, 1941 zum Priester geweiht. Studierte am Kolleg Le Saulchoir und an der Sorbonne (Paris). Doktor und Magister der Theologie. Von 1943–1957 Professor am dominikanischen Studium in Löwen (Belgien). Seit 1958 Professor für Dogmatik an der Universität Nijmegen (Niederlande). Schrieb außer vielen Artikeln einige auch im Ausland sehr bekannte Werke, darunter: «De sakramentele heilseconomie» («Diesakramentale Heilsökonomie») 1952; «Maria, moeder van de verlossing» (1954) (englische Übersetzung: «Mary, Mother of the Redemption», London 1964); und besonders: «Christus, sakrament van de Godsontmoeting» (1958) (deutsche Übersetzung: «Christus, Sakrament der Gottbegegnung», Mainz 1963) und «Huwelijk, aardse werkelijkheid en heilsmysterie», volume I. (1964), deutsche Ausgabe in Vorbereitung. Er ist Berater des holländischen Episkopats beim zweiten Vatikanischen Konzil.