

stantismus nach ihm verschwunden, mitsamt den Praktiken, die sich aus ihnen ableiteten. Die schon von den frühen Lutheranern praktizierte Zerstörung der Statuen der Heiligen ist ein ausdrucksvolles Symbol für ein «Kennzeichen» des Luthertums, das in der katholischen Sensibilität immer noch lebendig ist. Viele Menschen, die sich von dem evangelischen Eifer Luthers angezogen fühlten, wichen vor den Konsequenzen zurück, die sich ihren Augen immer häufiger darboten: verlassene Klöster, verheiratete Priester, Verschwinden der Messe, der «Devotionen», des Gebets für die Verstorbenen – jener Fülle von Praktiken, Gegenständen und Riten, die dem Katholizismus immer die Anhänglichkeit der verschiedenartigsten Volksschichten eintrug. Luther persönlich war kein Ikonoklast, aber er verteidigte kaum, was da verloren ging, und ersetzte es nur teilweise. Er setzte den Akzent auf das Wesentliche: auf die Glaubenserziehung, auf einen Klerus, der ein lauterer Leben in der Ehe führen sollte, auf die Feier von Sakramenten, die wirklich Sakramente *des Glaubens* sein sollten. Dieses Christentum

erscheint dem Durchschnittskatholiken mehr oder weniger verstümmelt, unvollständig.

Zum damaligen Zeitpunkt bewirkte es meist einen Skandal, der noch verstärkt wurde durch Gesten wie das Verbrennen der päpstlichen Bulle, die obszönen Pamphlete gegen den Papst (die schlechten Geschmack verraten), den Luther als «Antichrist» bezeichnet. Luther hat wirklich alles getan, um der katholischen Welt dauerhaften Abscheu einzufloßen, dem noch Denifle zu Beginn unseres Jahrhunderts Ausdruck verleiht: «Nein, Luther, in dir läßt sich nichts Göttliches finden!»

...Kritik an der römischen Tradition, zu einem bestimmten Zeitpunkt ihrer Geschichte, hervorgerufen durch eine neue Art, die Schrift zu lesen, Ergebnis einer spirituellen Prüfung, bei deren Beendigung ein anonymer Katholik beschloß, er wolle in der Kirche ein Mann des Glaubens an Jesus Christus sein: dies ist der Knoten, den man nicht anders zu lösen verstand als durch einen Bruch, von dem man heute weiß, daß er nicht *die* Lösung war.

¹ Vgl. Propositions Luthériennes 4 (1970) 328 – 330

Übersetzt von Elisabeth Pffirmann

DANIEL OLIVIER

1927 in Villabé (Essone) geboren. Assumptionist. Priesterweihe 1954. Studium im Scholastikat der Assumptionisten in Lormoy und an der Universität Straßburg. Lutherstudien bei Joseph Lortz, am Institut für Europäische Geschichte in Mainz und an der École des Hautes-Études in Paris: Geschichte der mittelalterlichen Theologie (P.

Vignaux), Geschichte der Reformation (D. Robert). Seit 1967 Auftrag für Lutherstudien am Institut supérieur d'études œcuméniques (Institut catholique) in Paris. Vorlesungen über Luther und die Reformation in Lyon, Heidelberg, Mainz, Barcelona, San Francisco. Mitarbeit bei der katholischen Tageszeitung La Croix. Von seinen Veröffentlichungen seien hier erwähnt: die französische Übersetzung des Werkes von Joseph Lortz, Die Reformation in Deutschland (La Réforme de Luther, 3 Bde, Paris 1970–71, in Zusammenarbeit mit R. Givord); Le Procès Luther 1517–1521 (Paris 1971); Les deux visages du prêtre (Paris 1971). Anschrift: 8, rue François-Ier, F-75 008 Paris.

George Lindbeck

Der Zusammenhang von
Kirchenkritik und
Rechtfertigungslehre

Wir wollen in diesem Aufsatz zunächst einen Überblick geben über die verschiedenen Standpunkte, die heute zu diesem Problemkreis eingenommen werden; dann wollen wir die Situation zur Zeit der Reformation betrachten und schließlich zu der Frage zurückkommen, welche Bedeutung die Rechtfertigungslehre heute für die Kritik an der Kirche und für die Erneuerung der Kirche hat.

1. Die verschiedenen Standpunkte, die heute vertreten werden

Ungeachtet der Unterschiedlichkeit in den Anschauungen, die wir hier untersuchen wollen, besteht weitgehend Übereinstimmung darüber, daß die Rechtfertigungslehre von entscheidender Bedeutung für die kirchliche Erneuerung ist. Verständlicherweise ist diese Überzeugung besonders stark in den Kirchen, die aus der Reformation hervorgegangen sind, wenngleich es auch etliche römische Katholiken gibt, die in einem ähnlichen Sinne sprechen. Die Rechtfertigung war für die Reformatoren der *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, der *iudex omnia genera doctrinarum*. Sie war mit anderen Worten der Prüfstein oder das Kriterium für die Beurteilung der christlichen Authentizität aller Aspekte des kirchlichen Lebens und Lehrens. Dies läßt es als natürlich erscheinen, wenn viele Protestanten der Überzeugung sind, daß christliche Erneue-

rung unmöglich ist ohne eine neue Aneignung und neue Betonung dieser Lehre.

Es besteht allerdings keine Übereinstimmung darüber, was dies konkret bedeuten soll. Theologische Reaktionäre versuchen ebenso wie theologische Revolutionäre, ihre Thesen durch die Berufung auf die Rechtfertigungslehre zu rechtfertigen. So verteidigen einige *biblische Fundamentalisten* ihre Bemühungen um eine Säuberung der Kirchen von den Übeln der «höheren Bibelkritik» damit, daß sie argumentieren, daß man allein so die Autorität der Heiligen Schrift und der Rechtfertigungslehre wahren könne. Dem gesellen sich oft eng individualistische Begriffe von Rechtfertigung bei, die sich gegen ein Interesse für weitgespannte gesellschaftliche Fragen stellen. Die von den bedeutenderen Konfessionsfamilien und dem Ökumenischen Rat der Kirchen getragenen Programme zur Bekämpfung der Strukturen, die Armut und Unterdrückung bewirken, werden angegriffen als praktische Verleugnung der Errettung *sola fide*. Solche biblizistischen und privatistischen Deutungen der Rechtfertigung scheinen immer mehr an Kraft zu gewinnen, wie zum Beispiel neuere Entwicklungen in der Lutherischen Missouri-Synode in den Vereinigten Staaten von Amerika und in der Bewegung «Kein anderes Evangelium» in der Bundesrepublik Deutschland zeigen.

Für das andere Extrem stehen verschiedene Formen von *radikaler Theologie*, welche den Standpunkt vertreten, daß der rechtfertigende Glaube totale Freiheit von allen Traditionen, Strukturen, Lehren und religiösen Praktiken der Vergangenheit bringe. Einige Autoren scheinen gar zu plädieren für den Tod der Kirche als einer sich erkennbar unterscheidenden institutionalisierten christlichen Gemeinschaft. Was Rechtfertigung aus Glauben für sie bedeutet, ist offensichtlich ausschließlich die Freiheit, sich selbst durch die Errichtung einer neuen und menschlicheren Zukunft in den Dienst des Nächsten zu stellen.

Nicht einmal in *theologisch gemäßigten Kreisen* besteht Übereinstimmung darüber, wie man die Bedeutung von Rechtfertigung heute feststellen könnte. Der Lutherische Weltbund versuchte bei seiner Vollversammlung in Helsinki 1963 eine solche Erklärung zu erarbeiten, scheiterte aber dabei. Es gab niemanden, der nicht der zentralen Bedeutung dieser Lehre zugestimmt hätte, keine Übereinstimmung aber konnte darüber erreicht werden, wie sie zu interpretieren sei. Wie schon die mittelalterlichen Theologen von der *auctoritas* ganz allgemein gesagt hatten, so scheint auch die Rechtfertigungslehre eine Nase aus Wachs zu haben, die in jede beliebige Richtung gedreht werden kann.

Die *Erklärung* dieser Situation muß allem Anschein nach *wenigstens zum Teil soziologischer Art* sein. Um ihre Identität als Erben der Reformation nachzuweisen, suchen viele protestantische Theologen jeden beliebigen Standpunkt, den sie gerade vertreten, durch Berufung auf die Rechtfertigungslehre zu legitimieren. Sie lieben es, sich selbst als Leute zu betrachten, die ihre Ansichten von dieser Lehre herleiten. Aber was oft geschieht, ist das gerade Gegenteil davon. Rechtfertigung durch Glauben allein wird zur Rationalisierung *ex post facto* für Standpunkte, die andere und weithin nichttheologische Quellen haben. Theologen aus gesellschaftlich und politisch konservativen Milieus neigen dazu, ein biblizistisches und privatistisches Verständnis von Rechtfertigung zu bevorzugen, während andere, die von progressiven oder revolutionären Bewegungen und Ideologien beeinflusst sind, eben dieselbe Lehre zur Stützung radikal andersartiger Überzeugungen von dem, was die Kirche ist und wie sie handeln sollte, verwenden.

Dieses Problem gilt nicht ausschließlich für die Rechtfertigungslehre. Die Auslegung aller Lehren wird beeinflusst durch psycho-soziale Faktoren, und diese immerwährende Schwierigkeit wird heute noch weiter intensiviert durch die derzeitige Verwirrung und durch den Pluralismus von hochspezialisierten Denkweisen und von Weltanschauungen. Dies gilt ebenso für den Katholizismus wie für den Protestantismus, und es betrifft die grundlegenden christlichen Glaubensaussagen mit Bezug auf Gott und auf Christus, und nicht nur diejenigen, welche – wie Katholiken es formulieren – in der «Hierarchie der Wahrheiten» einen niedrigen Rang einnehmen oder – wie Protestanten zu sagen pflegen – weiter entfernt sind von der «Mitte des Evangeliums».

Dies will sicherlich nicht sagen, daß damit Lehren zur Bedeutungslosigkeit herabgemindert werden. Rechtfertigung zum Beispiel schließt auch weiterhin – selbst in ihren esoterischsten Interpretationsformen – Standpunkte aus, die offensichtlich von Werkgerechtigkeit infiziert sind, das heißt vom Gedanken an einen Gnadenerwerb durch verdienstliches menschliches Handeln. Nichtsdestoweniger sind die Verfechter der *sola-fide*-Lehre – ungeachtet der Übereinstimmung in einigen ihrer negativen Aussagen – in solch schreiendem Maße uneins, wenn es darum geht, positive Aussagen zu machen, daß wenigstens ein Versuch gemacht werden muß, die Verwirrung etwas abzubauen.

Eine Annahme, von der wir in diesem Aufsatz ausgehen, ist weit verbreitet in der historischen und ökumenischen Arbeit und scheint auch gestützt zu werden durch das, was die Bibelwissenschaftler uns zu sagen wissen über die vielfache Verschiedenheit der neutestamentlichen

stamentlichen Theologien. Sie besagt, daß zu unterscheiden ist zwischen Rechtfertigung als Lehre verstanden und der Wirklichkeit, für welche diese Lehre ein Ausdruck ist. Diese Wirklichkeit ist ganz einfach Gottes Heilshandeln im Leben, im Tod und in der Auferstehung Jesu Christi. Diese Wirklichkeit kann auch auf andere Weisen erfahren und artikuliert werden, von denen einige keinen Gebrauch machen von den charakteristischen Motiven der Rechtfertigung. So sagt die internationale evangelisch-lutherische/römisch-katholische Studienkommission zum Thema «Das Evangelium und die Kirche» in ihrem «Malta-Bericht» von 1972: «Die Rechtfertigungsbotschaft als gewichtige Explikation der Mittel des Evangeliums muß immer wieder neu zur Sprache gebracht werden. Es wurde jedoch auch darauf verwiesen, daß das im Evangelium bezeugte Heilsgeschehen auch in anderen dem Neuen Testament entnommenen Vorstellungen wie Versöhnung, Freiheit, Erlösung, neues Leben, neue Schöpfung zusammenfassend zum Ausdruck gebracht werden kann» (Nr. 27).

Die Wirksamkeit, mit der diese Vorstellungen Heilswirklichkeit zum Ausdruck bringen, ist von Situation zu Situation verschieden; oder – um es mit Paul Tillichs Terminologie zu sagen: es besteht eine Korrelation zwischen kulturbedingter Frage und Offenbarungsantwort. Rechtfertigung stellt ein besonders angemessenes Modell dar, um die christliche Botschaft in solchen Kontexten darzubieten, in denen – um die Terminologie eines Soziologen vom Rang eines Peter Berger zu verwenden – die gesellschaftliche Rahmenstruktur einer Kultur nach legalen oder juristischen Kategorien entworfen ist und erfahren wird. Unter anderen Begleitumständen kann jenes unbedingte Vertrauen in Gottes unbedingte Gnade, welches rechtfertigender Glaube ist, jedenfalls genau so wirksam vermittelt werden, ohne daß auf die Rechtfertigung Bezug genommen wird.

Diese Sicht, die mehr Nachdruck auf die historische Bedingtheit der Lehre legt, als dies die Reformatoren getan hatten, steht doch nicht im Widerstreit zu ihnen. Die Rechtfertigung kann auch jetzt noch als der immerwährende *articulus stantis et cadentis ecclesiae* behauptet werden in dem Sinne, daß alles, was ihr widerspricht, unchristlich ist. Sie bleibt gültig als eine zumindest potentielle Korrektivregel. Daß sie nicht allzeit konstitutiv sein muß für christliches Lehren, wurde von Luther dadurch stillschweigend anerkannt, daß er sie in seinem Kleinen Katechismus nicht erwähnte. Sowohl er wie auch die Theologen in der Zeit der lutherischen Orthodoxie anerkannten, daß diese Lehre nicht ausdrücklich artikuliert werden muß, damit man rechten Glauben habe, solange nur die ihr ent-

sprechende Wirklichkeit vorhanden ist. Angesichts dessen kann die weit größere Rücksicht auf den historischen Kontext, die unseren Ansatz kennzeichnet, wohl als ein Unterschied gegenüber den Reformatoren, nicht aber als ein Gegensatz zu ihnen eingeordnet werden.

Wenn wir diese Rücksicht auf den historischen Kontext als gegeben voraussetzen, so kann die Frage nach der Beziehung zwischen der Rechtfertigungslehre und der Erneuerung der Kirche nicht beantwortet werden ohne eine Erwägung der tatsächlichen Auswirkungen, welche diese Lehre in konkreten historischen Situationen gehabt hat. Wir wenden uns nun der Zeit der Reformation zu in der Hoffnung, daß von daher auch Licht auf unsere gegenwärtige Zeit fallen wird.

2. Ekklesiologische Folgen der reformatorischen Rechtfertigungslehre

Die ekklesiologischen Folgen der reformatorischen Rechtfertigungslehre waren dreifacher Art: Sie erschütterte die historischen Strukturen auf dem rechten Flügel, sie widerstand der sektiererischen Auflösung der Kirche auf dem linken Flügel und stellte gewisse Leitlinien zur Verfügung für protestantische Wiederaufbaubemühungen in der Mitte.

a. Die erste dieser Folgen war das Ergebnis besonderer historischer Umstände. Es gab nichts in der inneren Logik der Rechtfertigungslehre, so wie die frühen Reformatoren sie verstanden, was diese Folgen gefordert hätte. Wie Bernhard Lohse in seinem Aufsatz in diesem Heft uns erinnert, war Luthers ursprüngliche Zielsetzung nicht, die kirchlichen Strukturen zu ändern oder Korruption auszuschalten. Alles, was er forderte, so betonte er, war «die Freiheit, das Evangelium zu predigen». Man kann den Standpunkt vertreten, daß, wenn nur die Autoritäten diese Möglichkeit geboten hätten (so wie sie es heute im jetzigen Katholizismus tun, kann man geltend machen), es kein Schisma, keine unterscheidbaren protestantischen Kirchenstrukturen und keine neuen Lehren von der Kirche zur Legitimierung dieser Strukturen gegeben hätte.

Angesichts der damaligen Situation war dieser Ausweg sicherlich nicht möglich. Die Autoritäten konnten einfach keine Freiheit für das Evangelium geben, ohne sozusagen institutionellen Selbstmord zu begehen. Die spätmittelalterliche Kirche hatte viele ihrer früheren Funktionen verloren (Weitervermittlung des christlichen und klassischen Erbes, Erziehung der Barbarenvölker, Erfüllung der Aufgabe, Quelle der abendländischen Einheit und kulturellen Entwicklung zu sein), und nun hing ihre Existenz – wie das unermeßliche Anwachsen des Ablasshandels beweist – immer aus-

schließlicher an den ärgsten Zügen im Bild der mittelalterlichen Christenheit: Gnadenhandel durch Messen, Reliquien und die anderen mit dem Heiligenkult verbundenen Praktiken sowie monastische Werkgerechtigkeit. Überdies wurde dieses ganze System aufgrund des Heraufkommens solcher Kräfte wie des Frühkapitalismus, des Nationalismus und des Humanismus als eine in wachsendem Maße lästige und archaische Bürde empfunden – obgleich seine Produkte weiterhin sehr gefragt blieben. Die immer stärker werdende Betonung des verdienstlichen Gnadenerwerbs in der Theologie ließ diese Bürde noch anwachsen. Gott gibt Gnade nur denen, die zuerst einmal so viel tun, wie sie aus eigener Kraft tun können (*facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam*). Viele benutzten dies als Entschuldigung für ihre Laxheit («Ich habe mein Bestes getan, so wenig es auch sein mag»), aber für diejenigen, die sittlich und religiös ernst waren, war dies eine erdrückende Last, zumal sie auf die üblichen Praktiken der Selbstprüfung, wie das Bußsystem sie einschärfte, gedrillt waren. Das gängigste Gewissen, von dem Luther sprach, war nicht bloß sein eigenes Problem, sondern das der gesamten Kultur. Die ganze Welt sehnte sich nach Befreiung, und zwar sowohl aus religiösen wie aus nichtreligiösen Gründen.

Unter diesen Umständen konnte die Botschaft von einer Rechtfertigung *sola gratia* und *sola fide* nicht geduldet werden (und zwar nicht einmal als bloße Wahlmöglichkeit für diejenigen, die daran interessiert sein mochten), weil sie sowohl die weltliche und wirtschaftliche als auch die religiöse Macht der Kirche moralisch bedrohte.

Wenn umgekehrt die Rechtfertigungslehre geduldet worden wäre, so wären ihre Auswirkungen auf die Kirche nicht revolutionär, sondern allenfalls schrittweise reformatorisch gewesen. Die Reformatoren waren, wie aus dem Augsburger Bekenntnis (1530) erhellt, durchaus bereit, unter Päpsten und Bischöfen und inmitten alles dessen, was sie als fortwährenden Irrtum und als Verderbnis betrachteten, zu leben. Alles, was sie verlangten, war das Recht, das zu sein, was in der englischen Verfassungstradition «Ihrer Majestät loyale Opposition» genannt wird.

b. Es ist dann nicht weiter überraschend, daß die Auswirkungen der reformatorischen Lehre, wenn wir uns nun der revolutionären widerständischen Linken zuwenden, konservativer Art waren. Für Luther war das nachdrückliche Bestehen der Fanatiker auf der Notwendigkeit einer radikal neuen Kirchenordnung für das Heil genau so eine Art von Legalismus, von Werkgerechtigkeit wie die papistische Haltung. In einer Hinsicht war es sogar noch schlimmer, weil der Versuch, Kirchen zu bilden, die ausschließlich aus sol-

chen zusammengesetzt waren, die sichtbarerweise rein und heilig waren, das *simul justus et peccator* noch offenkundiger verleugnete, als dies die betont römische Ekklesiologie tat. Letztlich ist es ein Unrecht, die Massen der unwissenden und oft auch sittenlosen Namenschristen auszuschließen. Die eigentliche Zweckbestimmung der Kirche ist es, das rechtfertigende Wort anzubieten, das Evangelium so vielen wie nur möglich zu predigen. Dies ist der Grund, aus dem die Reformatoren – zumindest in der Situation des 16. Jahrhunderts – dem Festhalten am «Konstantinischen» Modell von Staatskirchen, welche ganze Gesellschaften in sich schlossen, den Vorzug gaben.

c. Im Gegensatz zu diesen eindeutigen Negationen nach rechts und nach links ist der positive Beitrag der Rechtfertigung für die protestantische Mitte mehrdeutig. Sicherlich behaupteten die Reformatoren, daß alles in der Kirche sowohl Kreatur des rechtfertigenden Wortes sein sollte, wie es auch in seinem Dienste stehen müsse. Die Kirche ist *creatura verbi*, das Amt ist *ministerium verbi*, und die Sakramente sind «sichtbare Worte». Entsprechend der lutherischen (wenn auch nicht der calvinistischen) Sicht können diese Aussagen in gleicher Weise mit jeder beliebigen Kirchenordnung verbunden werden, sei sie nun bischöflich oder nicht-bischöflich, presbyterianisch oder kongregationalistisch, staatskirchlich oder freikirchlich. Diese Indifferenz gegenüber Strukturen hatte unglückselige Folgen, deren bekannteste die Unterwürfigkeit der lutherischen Kirchen gegenüber den Fürsten war. Es scheint, daß die Rechtfertigungslehre historisch gesehen in Fragen hinsichtlich der Natur der Kirche und der Kirchenreform mehr als ein Korrektiv denn als ein konstitutives Prinzip gewirkt hat. Sie hat mehr dazu gedient, Übel aufzudecken, als das Gute in Gang zu bringen.

3. Die praktische Bedeutung der Rechtfertigungslehre heute

Es sollte wohl klar sein, daß wir nicht erwarten können, daß die Rechtfertigungslehre für die Erneuerung der Kirche heute dieselbe Bedeutung habe, wie sie sie im 16. Jahrhundert gehabt hat. Obgleich Legalismus in vielen Situationen ein bedeutendes Problem geblieben ist (vor allem im Katholizismus), ist er doch nicht ein beherrschender Zug der modernen Kultur. Die Gewissen sind nicht verängstigt. Weder erfahren wir noch thematisieren wir unsere Befürchtungen und Ängste vorwiegend unter der Kategorie «Sünde», das heißt als Ungehorsam gegen den gerechten Zorn eines gerechten Gottes. Weil dies so ist, darum vermittelt die Botschaft von der unverdienten Vergebung nicht so oft wie in der Vergangenheit jenen Trost, jene Erfahrung der Zuwendung zu Gott in einem befreienden Ver-

trauen, welches die Wirklichkeit der Rechtfertigung ist.

Diese Wirklichkeit bleibt jedoch die Mitte wie eh und je. Das Vertrauen auf Gottes Heilshandeln ist es, wodurch Menschen befreit werden von Selbstbezogenheit und versklavender Abhängigkeit von äußeren Mächten, so daß sie – wie Luther zu sagen pflegte – für ihre Mitmenschen Christus werden können, freie Herren über alles und zugleich Knechte, die jedem verpflichtet sind. Wo es an diesem unbedingten Vertrauen in Gottes unbedingte Gnade fehlt, wird weder unsere Kritik noch unser Gehorsam, weder unser Herrsein noch unsere Dienstbarkeit fruchtbar sein für die echte Erneuerung der Kirche und der Gesellschaft.

Wie aber läßt sich dieser rechtfertigende Glaube heutzutage am besten mitteilen? Wir müssen hier – wenn auch nur versuchsweise – etwas über dieses Thema sagen, bevor wir einen Kommentar zu den derzeitigen Verwendungsweisen der Rechtfertigungslehre geben können.

Es dürfte wohl nützlich sein, wenn wir uns an eine ähnliche, der unseren vergleichbare Situation erinnern, in der die Rechtfertigungslehre kein beherrschendes Mittel für die Darbietung der Wirklichkeit der Rechtfertigung war. Es sei daran erinnert, daß Paulus die Rechtfertigung *sola fide* nicht besonders betonte, wenn er den Griechen predigte, wohl aber, wenn er zu Juden und Proselyten sprach. Überdies ging mit der Ausbreitung des Christentums unter den Heidenvölkern in den ersten Jahrhunderten Hand in Hand einher eine fast vollständige Vernachlässigung und oft ein Mißverstehen der Lehre des Apostels Paulus. Aber auch während dieser Zeitspanne – das kann kaum geleugnet werden – wurde die Wirklichkeit der Rechtfertigung tatsächlich vermittelt.

Eine Weise, wie sie vermittelt wurde, war – nach Ansicht einiger Autoren – die *Erfahrung der Gemeinschaft, der koinonia*. Dies entsprach einer bitteren Notwendigkeit angesichts der verzweifelten Lage der Massen von entfremdeten und entwurzelten Menschen in den kosmopolitischen Großstädten der spätantiken Welt. Und die katholische Kirche als ein internationales Netzwerk von eng untereinander verknüpften Gemeinschaften wechselseitiger Liebe und Hilfeleistung war besser als irgendeine ihrer Rivalinnen ausgestattet, diesem Bedürfnis gerecht zu werden. Die Mitgliedschaft in solchen Gemeinschaften ist sicherlich ebenso wenig gleichzusetzen mit rechtfertigender Gnade, wie die Predigt der Vergebung mit dieser gleichgesetzt werden dürfte. Beide aber sind Mittel, die Gott benützt, um uns unbedingtes Vertrauen in diese unbedingte Gnade zu vermitteln. Das verirrt Schaf, das im Arm des Hirten geborgen ist, lernt nicht weniger zu

vertrauen als der verlorene Sohn, dem vom Vater vergeben worden ist. Jede dieser beiden Erfahrungen ist gewiß in der jeweils anderen mit eingeschlossen, aber welche von beiden die vorherrschende ist, bewirkt einen großen Unterschied für die Gestaltung von Lehre und Leben der Kirche.

Es könnte sein, daß unsere Situation mehr derjenigen der frühen Kirche gleicht als irgend etwas sonst, was in den dazwischen liegenden Jahrhunderten gewesen ist. Die Kirche ist dabei, *Diaspora* zu werden, und die einzelnen sind jetzt isolierte Atome, die an Entfremdung und Gesetzlosigkeit leiden, die sich in einer furchtbaren Abhängigkeit von den unpersönlichen Mächten der Massengesellschaft befinden. Vielleicht wird es heute aufs neue die christliche *koinonia* sein, welche das vornehmliche Instrument für die Vermittlung der Wirklichkeit der Rechtfertigung sein wird.

Doch auch unter solchen Umständen bleibt diese Lehre wichtig, wie wir schon sehen können, wenn wir uns an die Probleme erinnern, die durch ihre Vernachlässigung in der frühen Kirche verursacht wurden. Man denke nur *erstens* an die Spannungen, die heute unter denjenigen entstehen, die sich zwar darüber einig sind, daß die Kirche zu einer Diaspora von wirklich gläubigen kleinen Gruppen werden muß: aber einige denken, diese Gruppen sollten charismatische Konventikel sein; andere dagegen meinen, sie sollten revolutionäre Zellen sein. Beide Modelle – daran erinnert uns die Rechtfertigung *sola fide* – können Früchte des Glaubens sein, aber keines von beiden kann mit dem Glauben selbst identifiziert werden. Wenn christliche Revolutionäre oder christliche Konservative nicht gemeinsam am Abendmahl teilnehmen oder nicht miteinander beten können, so müssen wir die christliche Authentizität ihres Glaubensverständnisses anzweifeln.

Zweitens warnt uns diese Lehre davor, die Massen von konventionellen und oft reaktionären Christen zu verachten, deren Mitgliedschaft in der Kirche allem Anschein nach eher ererbte Anhänglichkeit an sterbende kulturelle Traditionen als echtes persönliches Engagement ist. Kulturbedingte Christlichkeit kann jedoch auch ein Gnadenmittel sein. Es gibt viele Christen des üblichen Zuschnitts, die tief infiziert sind von Klassen- und Rassenvorurteilen, die aber, wenn sie mit konkreten Situationen menschlicher Not konfrontiert werden, sich aufgrund ihres Glaubens als mehr befreit erweisen für den Dienst am Nächsten, als dies für ihr politisch oder theologisch aufgeklärtes kritisches Bewußtsein der Fall ist.

Schließlich ist zusammenfassend zu sagen, daß diese Lehre uns daran erinnert, daß rechtfertigender Glaube Freiheit verleiht, nicht nur die Kirche zu kritisieren,

sondern auch ihr treu zu bleiben. Die Kirche befindet sich heute in einer solch traurigen Verfassung, daß Kritiker, die sich mehr an die Werke als an Gott halten, an der Kirche verzweifeln oder sie ganz verlassen. Dies war aber nicht die Haltung der Propheten, die Haltung Jesu oder der ersten Christen. Sie waren zwar unerbittlich kritisch gegenüber dem Volk Gottes, dem sie angehörten, aber nichts konnte sie verleiten, dieses Volk zu verlassen, selbst nicht wenn es treulos war und Ehebruch mit falschen Göttern trieb. Gott hatte dieses Volk erwählt, nicht um seiner Verdienste willen, son-

dern um seiner eigenen Pläne willen. Seine Verheißungen sind bedingungslos und unabänderlich, und weil sie sich daran hielten, waren sie auch fähig zu glauben, daß Gottes Verheißungen ihnen als einzelnen gegenüber bedingungslos und unabänderlich seien. Daher war Treue zur kirchlichen Gemeinschaft für sie ein integrierender Bestandteil ihrer Erfahrung des rechtfertigenden Glaubens, und einzig aufgrund dieser Voraussetzung waren ihre prophetischen Angriffe auf die *ekklelesia* sowohl von vollmächtiger Kraft getragen wie von fruchtbarer Wirkung.

Bibliographische Hinweise

P. Berger und T. Luckmann, *The Social Construction of Reality* (London 1967). (Ein Beispiel für die soziologischen Perspektiven, an denen sich der vorliegende Aufsatz ausrichten versucht.)

E.R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety* (Cambridge 1965), bds. 102 – 138. (Zu den Gründen für die Anziehung, die das Christentum in den ersten Jahrhunderten ausübte.) Strukturen der Kirche (Quaestiones disputatae 17, Freiburg ²1963), bds. 75 – 205. (Eine katholische Auseinandersetzung mit der reformatorischen Haltung zu historischen kirchlichen Strukturen.)

W. Lohff, *Rechtfertigung und Anthropologie: Kerygma und Dogma* 17 (1971) 225 – 243. (Über das systematisch-theologische Problem der heutigen Deutung der Rechtfertigung.)

H. Oberman, «Facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam»: *Harvard Theological Review* 55 (1962) 317 – 342; Ds., «Iustitia Christi» and «Iustitia Dei»: ebd. 59 (1966) 1 – 26. (Über die spätmittelalterlichen Antithesen zur reformatorischen Lehre von der Rechtfertigung.)

S. Ozment, *The Reformation in the Cities* (Yale University Press, New Haven 1975). (Unter allen vorhandenen Untersuchungen über

die «nichttheologische» Anziehungskraft der Reformation die ausführlichste.)

S. Skydsgaard, *La réformation en tant qu'événement œcuménique: Oecumenica 1969* (Hg. W. Kantzenbach und V. Vajta, Gütersloh-Minneapolis-Neuchâtel-Paris 1969) 230 – 250. (Eine besonders bewegende Abhandlung über unser Thema.)

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

GEORGE A. LINDBECK

1923 als Sohn eines Missionarshauspaares in China geboren. Professor der Theologie an der Divinity School und dem Department of Religious Studies der Yale-Universität in New Haven, Conn., USA. Delegierter Beobachter des Lutherischen Weltbundes beim Zweiten Vatikanischen Konzil, 1962 – 1964. Teilnehmer an den amerikanischen und internationalen lutherisch/römisch-katholischen Dialogen. Neuere Veröffentlichungen: *The Future of Roman Catholic Theology* (Philadelphia 1970); *Infallibility* (Marguette Theology Lecture) (Milwaukee 1972); *Theological Education and the University* (Rockefeller Working Paper) (New York 1976). Anschrift: Yale University, Divinity School, 409 Prospect street, New Haven, Conn. 06510, USA.