

Otto Hermann Pesch

# Thomas von Aquin im ökumenischen Dialog mit Martin Luther

Stolperstein oder Brücke?<sup>1</sup>

## I. Warum Thomas und Luther?

Wenn man im Personenregister der Werke Luthers in der „Weimarer Ausgabe“ (WA Bd. 63) das Stichwort „Thomas von Aquino“ aufschlägt, dann meint man, ein Lexikon der Beleidigungen zu lesen. Unter den „Sophisten“ (den scholastischen Theologen) „ist Thomas der größte Schwätzer“ (*loquacissimus*)<sup>2</sup> – das ist im Vergleich ein harmloses Urteil! Thomas ist „der Brunnen und die Grundsuppe aller Ketzerei“<sup>3</sup> – also der Ursprung aller Häresien, das ist der sachliche Fundamentalvorwurf. Was bewegt Luther zu solch einem Urteil? Thomas hat 250 Jahre vor Luther gelebt (1224–1274). Luther hat Thomas kaum im Original gelesen. Es war sein gutes Recht, Thomas nicht zu lieben, wie er (zum Beispiel) Augustinus liebte. Sollen wir seine Kritik nicht einfach stehen lassen als historisches Faktum? Warum müssen wir noch

fragen: Ist sein Urteil im Recht? Es gibt dafür drei Gründe.

## 1. Thomas – der Antipode Luthers

*Thomas gilt in der gegenwärtigen lutherischen Theologie nach wie vor als der große und eigentliche Antipode Luthers. In der katholischen Theologie ist er aber nach wie vor die überragende Gestalt der theologischen Tradition.*

Wir wissen heute aus der historischen Lutherforschung: Luther hat sich am Anfang seines theologischen Weges wenig um Thomas gekümmert. Man studierte damals in bestimmten theologischen „Schulen“. Luther studierte Theologie in Erfurt. Dort dominierte die Schule des Wilhelm von Ockham, die *Via moderna*. Die Theologie der anderen Schulen lernte Luther nur kennen durch das Referat in seinem

<sup>1</sup> Festvortrag, gehalten im Rahmen der Thomasakademie der KTU Linz am 20. Jänner 2009.

<sup>2</sup> WA, Tischreden, Bd.1, Nr. 280.

<sup>3</sup> WA Bd. 15, 184,32 („... born und grundsuppe aller ketzerey“). „Grundsuppe“ ist das, was die moderne Gastronomie einen „Fond“ nennt, also jene konzentrierte Brühe, aus der durch weiteres Würzen und Verfeinern die gewünschte Suppe oder Sauce wird. Das Bild meint also: Alle Häresien sind nur Spielarten und Verfeinerungen der „Ur-Häresie“ des Thomas! Und diese besteht darin, dass er dem alten Heiden Aristoteles privilegierten Eintritt in die Theologie verschafft habe. Weitere Beispiele aus der langen Liste der Verbalinjurien bei Otto Hermann Pesch, Martin Luther, Thomas von Aquin und die reformatorische Kritik an der Scholastik. Zur Geschichte und Wirkungsgeschichte eines Missverständnisses mit weltgeschichtlichen Folgen (Berichte aus den Sitzungen der Joachim Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften e.V., Hamburg, Jahrgang 12 [1994], Heft 3), Göttingen 1994, 12–17. Zu Luthers Urteil über Aristoteles siehe die minutiöse Untersuchung von Theodor Dieter, Der junge Luther und Aristoteles. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Theologie und Philosophie, Berlin–New York 2001; dazu meine Besprechung in: ThRv 102 (2006), 147–150.

dogmatischen Handbuch, dem *Collectorium* des ockhamistischen Theologen Gabriel Biel (ca. 1410–1495).<sup>4</sup> Erst viel später wurde Luther mit Thomas konfrontiert, aber nur aus besonderem Anlass. Thomas aber war zur Zeit Luthers eine Autorität fast nur in den Studienhäusern des Dominikanerordens. Erst nach dem Konzil von Trient wurde er nach und nach *der* normative Theologe der römisch-katholischen Kirche.

Das begann mit dem Dominikaner-Papst Pius V., der 1570 die erste Thomas-Ausgabe veranlasste – die darum so genannte *Piana* –, und es erreichte seinen Höhepunkt mit den Weisungen der Enzyklika *Aeterni Patris* von Papst Leo XIII. (1879)<sup>5</sup>, in Theologie und Philosophie der Methode und den Prinzipien des Thomas zu folgen, und anschließend mit den entsprechenden Vorschriften des *Codex Iuris Canonici* (CIC) von 1917.<sup>6</sup> Dies fand und findet immer noch sein Echo in der lutherischen Theologie. Wenn man sagen will: Dies und das ist die katholische Lehre im Unterschied zur Lehre Luthers, dann zitiert man in der Fußnote immer wieder Thomas. Von Luther her müsste man his-

torisch korrekt spätscholastische Theologen zitieren. Aber sogar in der kritischen Ausgabe der Lutherischen Bekenntnisschriften ist das so. Deshalb ist es wichtig, Thomas und Luther kritisch zu vergleichen. Luther ist die prägende Autorität in der (gegen seinen Willen!) nach ihm sich nennenden Kirche. Thomas ist auch heute noch – trotz der Einschränkungen durch das Zweite Vatikanische Konzil und das neue Kirchenrecht von 1983<sup>7</sup> – die überragende Figur der katholischen Tradition. Wenn zwischen ihnen tatsächlich ein *unversöhnlicher* Gegensatz bestünde, müsste der lutherisch-katholische Dialog scheitern.

## 2. Thomas – posthum der Feind reformatorischer Theologie

*Thomas ist aus historischen Gründen posthum für Luther der Feind seiner reformatorischen Theologie geworden.*

Erst 1517 kommt Luther erstmals ernsthaft mit der Theologie des Thomas in Berührung, und zwar im Zusammenhang mit dem Streit um seine Thesen über den

<sup>4</sup> Das *Collectorium* ist ein Kommentar zu den „Vier Büchern der Sentenzen“ (*Quatuor libri Sententiarum*) des Pariser Magisters und späteren Bischofs Petrus Lombardus. Das um 1150 entstandene Werk, ein Überblick über den gesamten Stoff der Systematischen Theologie anhand von Zitaten aus den Kirchenvätern, mit Vorrang aus Augustinus, wurde seit dem Ende des 12. Jahrhunderts das quasi-offizielle Lehrbuch der Systematischen Theologie. Jeder Theologiestudent musste es durcharbeiten, jeder Universitätslehrer musste es zu Beginn seiner akademischen Karriere – als *Baccalaureus sententiarum*, was heute einem Assistenten entspricht – kommentieren. Daher die umfangreiche Literatur der „Sentenzenkommentare“ aus dem Hoch- und Spätmittelalter.

<sup>5</sup> Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum* (DS), Nr.3135–3140, besonders 3140; Lateinisch-Deutsch mit gleicher Nummerierung als 37. Auflage unter dem Titel: *Kompodium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, herausgegeben von Peter Hünermann, Freiburg i. Br.–Basel–Rom–Wien 1991 u.ö. (DH).

<sup>6</sup> CIC 1917, can. 1366 § 2.

<sup>7</sup> Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Erklärung über die christliche Erziehung, Nr.10; Dekret über die Ausbildung der Priester, Nr. 16; CIC 1983, can. 252 § 3. Weitere Information dazu bei Otto Hermann Pesch, *Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*, Mainz 31995, 27–38.

Abläss vom 31. Oktober 1517 und über seine diesen folgenden Schriften.<sup>8</sup> Denn die ersten einflussreichen Gegner waren Thomisten: so der Dominikaner und Ablassprediger Johannes Tetzel (ca.1465–1519), der Professor Johannes Eck aus Ingolstadt (1486–1543), der Dominikaner und päpstliche Hoftheologe Sylvester Prierias (1456–1523), der Dominikaner und päpstliche Legat Kardinal Thomas de Vio Caietanus (= aus Gaeta, 1469–1534), der Professor Jacobus Latomus in Löwen (ca.1475–1544), der Professor und Exeget Johannes Driedo ebendort (ca.1480–1535) und noch andere. Sie alle urteilten: Luthers Theologie steht in direktem Widerspruch zu Thomas. Mehr noch: Die kirchenamtlichen Vertreter des Thomismus – vor allem Prierias und Cajetan – präsentierten die Lehre des Thomas im Streit mit Luther nicht nur als *eine Schulmeinung* unter anderen, sondern als die verbindliche *Lehre der Kirche*. Der Vergleich ist also auch unter historischem Aspekt kein Anachronismus. Wenn wir die Entwicklung der Ereignisse der Reforma-

tion historisch verstehen wollen, müssen wir uns ein Urteil über diesen Streit Luthers mit den Thomisten bilden.

### 3. Thomas und Luther – zwei Typen von Theologie

*Thomas und Luther repräsentieren zwei unterschiedliche Typen von Theologie, die nicht zugleich in ein und demselben Subjekt vereinbar sind, aber beide in der Kirche ihren Platz haben müssen.*

Man kann nicht zugleich Thomist und Lutheraner sein im Hinblick auf das, wovon einer lebt und stirbt, das heißt: im Hinblick auf das, was die persönliche christliche Existenz entscheidend prägt. Ein einfaches Beispiel: Wenn ich wie Thomas denke, dann werde ich mit der Lehre vom „Verdienst“<sup>9</sup> keine Probleme haben. Denn wie bei allen großen Theologen, angefangen bei Augustinus bis zu den einflussreichen Theologen auf dem Konzil von Trient, so ist der Gedanke des „Verdienstes“ auch

<sup>8</sup> Es erscheint unangemessen, diesem vieles zusammenfassenden Vortrag eine lange Literaturliste beizugeben. Ich verweise – in der Reihenfolge des Erscheinens – auf folgende Untersuchungen, in denen weitere Literatur verzeichnet ist, vor allem die umfangreiche Literatur der Aufsätze in Zeitschriften und Sammelwerken: *Leif Grane*, Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra scholasticam theologiam 1517, Kopenhagen 1962; *Ulrich Kühn*, Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin, Göttingen 1965; *Otto Hermann Pesch*, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs, Mainz 1967, 21985; *Leif Grane*, Modus loquendi theologicus. Luthers Kampf um die Erneuerung der Theologie (1515–1518), Leiden 1975; *Heiko A. Oberman*, Werden und Wertung der Reformation. Vom Wegestreit zum Glaubenskampf, Tübingen 1977; *Otto Hermann Pesch*, Hinführung zu Luther, Mainz 21983, dritte erweiterte und aktualisierte Neuauflage 2004; *Denis R. Janz*, Luther and Late Medieval Thomism. A Study in Theological Anthropology, Waterloo/Ontario (Canada) 1983; *Ders.*, Luther on Thomas Aquinas. The Angelic Doctor in the Thought of the Reformer, Stuttgart 1989; *John L. Farthing*, Thomas Aquinas and Gabriel Biel. Interpretation of St. Thomas Aquinas in German Nominalism on the Eve of the Reformation, London–Durham 1988; *Otto Hermann Pesch*, Martin Luther, Thomas von Aquin und die reformatorische Kritik an der Scholastik (s Anm. 3); *Stefan Gradl*, Deus beatitudo hominis. Eine evangelische Annäherung an die Glückslehre des Thomas von Aquin, Leuven 2004; umfangreiche Literaturangaben auch bei *Otto Hermann Pesch*, Thomas von Aquino (1224–1274)/Thomismus/Neuthomismus, in: Theologische Realenzyklopädie, Bd. XXXIII (Berlin–New York 2001), 433–474.

<sup>9</sup> Summa Theologiae (STh) I–II 114.

bei Thomas abgesichert gegen jede Gefahr eines „Pelagianismus“, gegen alle „Werkgerechtigkeit“, wie Luther das nennt. Wenn ich aber denke wie Luther, dann verrate ich schon meinen Glauben, wenn ich in Bezug auf Gott das Wort „Verdienst“ auch nur in den Mund nehme.<sup>10</sup> Ich komme auf den Grund dieses Unterschiedes noch zurück. Er schließt jedoch aus, dass ich – als Ausdruck meiner Frömmigkeit – zugleich Thomist und Lutheraner sein kann. Aber: man kann Thomas und Luther zugleich verstehen, an ihnen seine Freude haben, man kann sogar als Mitglied der katholischen Kirche im Herzen Lutheraner sein und umgekehrt – vorausgesetzt, man löst sich von Klischeevorstellungen, die über Jahrhunderte das kritische und konstruktive Gespräch verhindert haben. Daher lautet die nächste Frage:

## II. Welcher Thomas und welcher Luther?

### 1. Gegenwärtige Thomas- und Lutherforschung als Basis

Es liegt nahe, Thomas und Luther in allen strittigen Einzelfragen zu vergleichen auf der Basis heutiger Thomas- und Lutherforschung. Dies ist nötig vor allem aus zwei Gründen:

a. *Nur auf diese Weise können wir Projektionen verhindern beziehungsweise auflösen, die das ökumenische Gespräch blockieren.* Beispiele,<sup>11</sup> zunächst für *katholische Klischeevorstellungen* gegenüber Luther und lutherischer Theologie: Ethisches

Bemühen ist gleichgültig, da wir ja „aus Glauben allein“ (*sola fide*) gerechtfertigt werden. – Wir sind unseres Heils gewiss, weil wir persönlich-subjektiv erfahren, dass wir gerechtfertigt sind. – Luther lehrt eine „pessimistische“ Anthropologie, weil wir ja allzeit „gerecht und Sünder zugleich“ sind und gegen die Sünde nichts Entscheidendes tun können. – Luther hat „die Sakramente abgeschafft“, hat zumindest kein Interesse an ihnen. – Sein Verständnis vom Christsein ist individualistisch, die institutionelle Kirche und ihre Ämter sind eine rein menschliche Einrichtung und können jederzeit geändert werden.

*Lutherische Klischeevorstellungen* gegenüber der katholischen Kirche und Theologie: Der Mensch ist im Heilswerk Gottes gleichberechtigter „Partner“, er muss sich sein ewiges Heil selber verdienen, gewissermaßen mit dem geschenkten „Kapital“ der Gnade „arbeiten“. – Die Kirche hat ein Interesse an der *Ungewissheit* des Heils, denn dadurch wächst ihre eigene Bedeutung für die einzelnen Gläubigen. – Die katholische Kirche lehrt eine „optimistische“ Anthropologie, indem sie die Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis und die Freiheit des Willens betont. – Die katholische Kirche hat ein „halbmagisches“ Verständnis vom Sakrament, denn es kommt nicht auf den Glauben des Empfängers an, sondern nur auf den richtigen Vollzug (*ex opere operato*). – Die Kirche versteht sich als „Mittlerin“ zwischen Gott und Mensch; ohne die Kirche hat der einzelne Mensch keinen Zugang zu Christus.

Natürlich hat jedes dieser Klischee-urteile auch ein Korn Wahrheit. Aber das

<sup>10</sup> Vgl. Stellen und Interpretation bei Otto Hermann Pesch, *Theologie der Rechtfertigung* (s. Anm. 8), 317–322; und jetzt Ders., *Katholische Dogmatik. Aus ökumenischer Erfahrung*, Bd. 1/2, Ostfildern 2008, 108–111.

<sup>11</sup> Diese und noch andere Beispiele sind jeweils bearbeitet und richtig gestellt bei Otto Hermann Pesch, *Hinführung zu Luther* (s. Anm. 8).

ist unter den Fehlinterpretationen vollkommen versteckt.

Zu den beiderseitigen Projektionen gehört auch die ungeprüfte Gleichsetzung der Lehre des hl. Thomas mit der Lehre des Konzils von Trient. Das ist nicht nur ein innerkatholisches Problem, auch nicht nur ein Problem der historischen Thomasforschung. Es hat vielmehr ökumenische Folgen. Die lutherische Kritik am Trienter Konzil, die schon im 16. Jahrhundert beginnt,<sup>12</sup> verführt lutherische Theologen bis heute zu der Auffassung: Dadurch ist Thomas sogleich miterledigt. Umgekehrt formen katholische Theologen bis heute ihr Bild von reformatorischer Theologie aufgrund der in Trient verurteilten Lehren, ohne die Quellen reformatorischer Theologie zu überprüfen.<sup>13</sup>

b. *Nach aller Erfahrung der letzten 50 Jahre hat erst die historische Thomasforschung und das historisch korrigierte katholische Lutherbild die nötige Unbefangenheit für ein theologisches Gespräch über die Sachfragen geschaffen.*

Man kann an Thomas und Luther nur Freude haben, wenn beide zuvor befreit

werden aus dem Bann fixierter Thomas- und Lutherbilder. Die schlimmste Folge dieser Bilder war die Überzeugung: Thomas beziehungsweise Luther haben alle denkbaren Fragen schon im Voraus beantwortet. Man braucht sie nur zu zitieren, dann findet man leicht die Antwort auch auf Fragen, die sie selbst noch gar nicht ahnen konnten. In Wahrheit waren auch Thomas und Luther Menschen ihrer Zeit, sie hatten deshalb, bei aller Genialität, auch ihre Grenzen. Und wenn wir sie befragen zu unseren heutigen Problemen, müssen wir sie zuerst wahrnehmen in ihrer Fremdheit. Nur dadurch werden wir durch sie aufmerksam auf unsere eigenen Grenzen und können uns von ihnen an vergessene Wahrheit erinnern lassen.

## 2. Wie hat Luther Thomas kennen gelernt?

Der systematische Vergleich zwischen Thomas und Luther ist nur dann nicht pure freie Spekulation, wenn er gebunden bleibt an die historische Frage, *wie Luther Thomas begegnete, mit anderen Worten: ob der*

<sup>12</sup> Jüngste Darstellung mit weiteren Literaturhinweisen bei *Gottfried Maron*, Das Konzil von Trient in evangelischer Sicht. Ein Überblick, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Institutes 46 (1995), 107–114; *Bernhard Lohse*, Die Haltung der Protestanten zum Trienter Konzil, in: Katholische Akademie Hamburg (Hg.), Das Konzil von Trient im Ökumenischen Gespräch, Hamburg 1996, 37–70.

<sup>13</sup> Vgl. dazu die entlarvende Untersuchung von *August Hasler*, Luther in der katholischen Dogmatik. Darstellung seiner Rechtfertigungslehre in den katholischen Dogmatikbüchern, München 1968. Ergebnis: Mit wenigen Ausnahmen (etwa Michael Schmaus, Maurizio Flick) stellen die Dogmatik-Handbücher, anhand deren sich bis damals die katholischen Theologiestudenten auf ihre Examina vorbereiteten, das, was in Trient verurteilt worden ist, als reformatorische Lehre hin und fragten nicht weiter, ob da Missverständnisse, Missdeutungen und unberechtigtes Misstrauen im Spiel waren. Umgekehrt glaubten – und glauben! – allerdings auch lutherische Theologen ohne historische Vergewisserung an der Fachliteratur genau zu wissen, was die Trienter Formulierungen meinen und warum sie daher abzulehnen sind. Das kam in bedrückender Weise bei den Kontroversen im Vorfeld der „Gemeinsame(n) Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ vom 31. Oktober 1999 heraus. Vgl. dazu *Otto Hermann Pesch*, Argumentative Verfahrensweisen in der Dogmatik. Am Beispiel der Rechtfertigungslehre, in: *Peter Neuner* (Hg.), Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit, Freiburg i. Br. 2002, 125–158.

*Thomismus des 16. Jahrhunderts für Luther den wirklichen Thomas, wie wir ihn heute kennen und hochschätzen, verfälschte.*

Wir wissen heute, wenngleich immer noch nicht ohne Restzweifel,<sup>14</sup> dass Luther Thomas doch etwas mehr im Original gelesen hat, als man bis vor kurzer Zeit angenommen hat. Er ist dadurch nicht zum Thomaskenner geworden. Und Thomas ist ihm dadurch nicht sympathischer geworden. Dennoch gilt weiterhin dies: Im Wesentlichen kennt Luther den Thomas durch das Medium der Thomistenschule, noch genauer: durch das Medium der thomistischen Theologen, die gegen ihn gekämpft haben. Eine theologische Schule ist aber nicht nur eine Gruppe von Archivverwaltern. Die Thomisten haben getan, was die Schüler und Anhänger eines großen Meisters immer tun müssen: Sie haben sich den Fragen ihrer eigenen Zeit geöffnet und versucht, darauf zu antworten auf der Basis ihrer Schultradition. Diese Fragen aber sind damals bestimmt vom Mainstream des theologischen Denkens, und dieser war nicht thomistisch. So kommt es, dass auch die Thomisten in manchen Punkten Thomas subtil ockhamistisch uminterpretieren. Und dies vor allem in der Lehre von Gnade und Rechtfertigung. Luther kämpft also gleichzeitig gegen die Auffassungen der *Via moderna* über Gnade und Rechtfertigung und gegen Thomisten. Denn er

hält die Thomisten nur für eine Variante der Schule Ockhams.<sup>15</sup> Die Unterschiede erscheinen ihm marginal. Ein Beispiel ist die – auch damals durchaus „katholische“ – These: Der Sünder kann *konkret* keinen natürlich guten Akt vollziehen, vielmehr verstrickt ein solcher Versuch ihn nur noch mehr in die Sünde seiner Selbstherrlichkeit. Dafür beruft sich Luther nur auf seinen Ordensbruder Gregor von Rimini aus dem 14. Jahrhundert (ca.1305–1358).<sup>16</sup> Er ahnt nicht, dass er sich auch auf Thomas hätte berufen können.<sup>17</sup> Doch die Thomisten seiner Zeit lehrten in dieser Frage inzwischen wie die Ockhamisten. Und nun behaupten diese Thomisten auch noch, die Lehre des Thomas, wie sie sie vertreten, sei die verbindliche Lehre der Kirche! Denis R. Janz hat also Recht mit seinem Urteil: „Das wirkliche Problem [Luthers] mit Thomas war nicht Thomas, sondern der Thomismus.“<sup>18</sup>

### III. Zwei Beispiele – Wurzeln in unterschiedlicher Spiritualität

Unterschiedliche „Typen“ von Theologie – das ist nicht dasselbe wie zwei Theologien mit jeweils anderen begrifflichen Instrumenten (wie zum Beispiel „forensische“ gegen „effektive“ Rechtfertigung, „ontologisches“ gegen „relationales“ Verständnis

<sup>14</sup> Siehe die Arbeiten von Denis R. Janz in Anm. 8 – und den Einspruch von Stephan Gradl, Inspektor Columbo irrt. Kriminalistische Überlegung zur Frage: Kannte Luther Thomas?, Luther 77 (2006), 83–99. Der Titel spielt an auf meine Bemerkung in: Martin Luther, Thomas von Aquin (s. Anm. 3), 26, Janz trage „mit dem Scharfsinn, mit dem Inspektor Columbo seine Kriminalfälle löst“ – in der bekannten amerikanischen Krimi-Serie –, alle Indizien zusammen, die für eine Originallektüre des Thomas durch Luther sprechen. Gradl bestreitet dies – mit derselben Methode!

<sup>15</sup> Vgl. hierzu besonders die Arbeit von John L. Farthing in Anm. 8.

<sup>16</sup> Vgl. M. Santos Noya, Die Sünden- und Gnadenlehre des Gregor von Rimini, Frankfurt a. M. 1990; bei Luther vgl. WA 2, 399,10; 408,3; auch 2, 394,32–395,17 (Leipziger Disputation, 1519).

<sup>17</sup> Vgl. STh I–II 109,2–4.

<sup>18</sup> Denis R. Janz, Luther on Thomas Aquinas (s. Anm. 8), 115.



von Gnade – wir kommen darauf zurück). Es handelt sich um verschiedene Ausgangspunkte des theologischen Denkens, die ihre Wurzeln zuletzt in einer unterschiedlichen Weise der Frömmigkeit, der Spiritualität, der gelebten „gläubigen Existenz“ haben.

### 1. Die Lehre von der „Prädestination“ („Vorherbestimmung“)

Beide Theologen sind in der Prädestinationslehre Augustinisten.<sup>19</sup> Sie halten die Lehre Augustins für selbstverständlich. Uns erscheint sie heute eher als Zerrbild vom Gott des Evangeliums. Gott hat, nach dieser Lehre, eine Menschheit vor sich, und aus dieser erwählt er aus freiem Ratschluss von Ewigkeit her die einen zum ewigen Heil und „bestimmt“ sie dazu „vorher“ (*prædestiniert* sie), die anderen „verwirft“ (*reprobiert*) er. Niemand kann sich darüber beklagen, denn eigentlich könnte Gott *alle Menschen* verwerfen, denn alle Menschen sind von ihrem Ursprung her Sünder – durch die erste Sünde des Stammvaters. Durch diese Ursprungssünde ist die ganze Menschheit eine *massa damnata*. Deshalb ist auch Gott nicht dafür verantwortlich, wenn die Menschen in Sünde fallen. Die Verworfenen werden mit Recht verworfen. Gott ist dabei nicht ungerecht – vielmehr

erscheint seine Barmherzigkeit umso heller, wenn er dann trotzdem in souveräner Freiheit *einige* aus der *massa perditionis* erwählt und rettet.<sup>20</sup> Damit stellt sich die Frage: Wie viele errettet und „prädestiniert“ denn Gott? Beide Theologen antworten: Es sind auf jeden Fall nur wenige – wobei man stets die Antwort schuldig bleibt, woher man das eigentlich weiß! Aber das „weiß“ man: Es sind dies gerade deshalb nur wenige, damit Gottes unverdiente Barmherzigkeit umso deutlicher offenbar werde.<sup>21</sup>

Umso bedrückender wird die nächste Frage: Gehöre ich selbst denn zu den wenigen? Genau hier zeigt sich der unterschiedliche Typus der Theologie. Luther sagt: Spekuliere nicht darüber, sonst fällst du in Verzweiflung!<sup>22</sup> Thomas ist von dieser Frage gar nicht berührt. Er antwortet auf die allgemeine Frage nach der Zahl der Prädestinierten mit Augustinus: „Urteile nicht, wenn du nicht irren willst.“<sup>23</sup> Die Gefahr möglicher Verzweiflung sieht auch Thomas. Aber seine Antwort ist von erschreckender Kühle: Darum ist es gut, dass Gott den Verworfenen auf Erden ihre Verwerfung nicht offenbart, sie würden sonst in Verzweiflung stürzen!<sup>24</sup> Als ob nicht aller Anlass dazu bestünde!

„Typus“ von Theologie? Bei der Frage, *wer* zu den Prädestinierten gehört, fürchtet Thomas den *Irrtum*. Der Theologe hat nur die Aufgabe, gleichsam den Gedanken Got-

<sup>19</sup> Bei Thomas: STh I 23; bei Luther vor allem *De servo arbitrio* (1525), WA 18, 600–787, besonders 683–691; 705–733; 786f. Zu Thomas siehe jetzt die (äußerst positiv urteilende) Untersuchung von *Michal Paluch*, *La profondeur de l'amour divin. Évolution de la doctrine de la prédestination dans l'oeuvre de saint Thomas d'Aquin*, Paris 2004; kritischer: *Otto Hermann Pesch*, *Theologie der Rechtfertigung* (s. Anm. 8), 849–855; zu Luther siehe Problemanalyse und Spezialliteratur bei *Otto Hermann Pesch*, *Hinführung zu Luther* (s. Anm. 8), 278–285.

<sup>20</sup> Vgl. Thomas, STh I 23,5 ad 3. 7 ad 3; Luther, WA 18, 633,15–17.

<sup>21</sup> Siehe ebd.

<sup>22</sup> Vgl. WA 18, 689,18; auch 2, 690,18–20; 5, 623,5; 21, 514,31; 42, 313,40; 43, 460,25. 37; WA Briefe 4, 589,23.

<sup>23</sup> STh I 23,5 ad 3 (Mitte); vgl. *Augustinus*, *Tractatus in Ioannem* 26: PL 35,1607.

<sup>24</sup> STh I 23,1 ad 4. – Zur Interpretation siehe Anm. 19.

tes buchstäblich nach-zudenken, soweit das eine geschaffene Vernunft nur kann.<sup>25</sup> Die Frage nach dem *eigenen* Heil spielt keine Rolle. – Luther fürchtet bei derselben Frage die *Verzweiflung*. Für ihn ist die Frage nach dem eigenen Heil der Ausgangspunkt der Theologie. Deshalb ist auch nicht Gott in sich selbst das Thema der Theologie, sondern der sündige Mensch und der gnädige, den Sünder rechtfertigende Gott – alles andere ist Gift.<sup>26</sup> Und eben deshalb muss jede theologische Lehre unmittelbar auf die Frage nach dem eigenen Heil bezogen werden. Die Prädestinationslehre aber führt in das letzte Geheimnis der Freiheit Gottes hinein. Daher gilt hier ein „Forschungsverbot“. Wer es übertritt und spekuliert – zum Beispiel über das Verhältnis von Gottes Freiheit zum menschlichen Tun – bezahlt das mit Verzweiflung.

Die Lehre von der göttlichen Prädestination ist ein typisches Beispiel, an dem wir zeigen können: Thomas ist *kein Hindernis* für den ökumenischen Dialog. Man muss nur zugeben: Man kann ein und dasselbe Problem, sogar ein und dieselbe Tradition, hier die augustinische Tradition, gleichsam von einem verschiedenen Aussichtspunkt aus anschauen. Thomas tut es mit den Augen Gottes, ohne an sich selbst zu denken. Von Gott her gibt es kein Problem, denn seine geheimnisvolle Wahl ist ja bestimmt von seiner Weisheit und Liebe. Der Mensch muss sich nur hüten, dass er darüber keinem Irrtum zum Opfer fällt. Luther schaut dieselbe geheimnisvolle Wahl Gottes mit den eigenen Augen eines Menschen an, der nicht vergessen kann, dass er Sünder

ist und auf die Barmherzigkeit Gottes nur hoffen darf im Glauben an Jesus Christus. Und nun soll Jesus Christus auch nicht das letzte Wort sein, weil dahinter noch einmal eine geheimnisvolle Wahl Gottes steht, die von Ewigkeit her entscheidet, wem das Erlösungswerk Christi zugute kommt und wem nicht? Darüber kann man zweifeln. Luther kann dieser Verzweiflung nur sozusagen noch einmal den Glauben an das Kreuz Christi entgegensetzen: Stelle dich unter das Kreuz! Solange du da stehst, kannst du nicht verloren gehen! So ist das Prädestinationsproblem *nicht theoretisch*, aber *praktisch* gelöst.

Theologie zu treiben gleichsam mit den Augen Gottes auf der Grundlage seiner Offenbarung – zu dem einzigen Zweck, die Größe der Werke Gottes zu preisen mit den Mitteln unseres Nachdenkens, ohne dabei an uns selbst zu denken, Gott gleichsam nur den Gottesdienst des Denkens darzubringen – diese Konzeption des hl. Thomas von der Aufgabe der Theologie ist eine großartige Konzeption. Aber sie ist nicht die einzig mögliche und nicht die einzig legitime. Wenn man in einer anderen Zeit Theologie treibt, mit einem Kopf, der andere, neue Fragen hat – übrigens nicht nur seine persönlichen Fragen, sondern die seiner ganzen Epoche! –, dann muss auch eine andere Art Theologie zu treiben, ein anderer „Typus“ von Theologie erlaubt sein.

Thomas also kein Hindernis! Aber auch *eine Hilfe*? Im Fall der Lehre von der Prädestination wohl nicht, und zwar aus folgendem Grunde: Wir halten heute

<sup>25</sup> Vgl. STh I 1,1–3. 6; dazu Otto Hermann Pesch, Thomas von Aquin. Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie, Mainz 1988, <sup>3</sup>1995, 159–162.

<sup>26</sup> Vgl. die berühmte Formulierung WA 40 II, 328,17 (Enarratio Ps. 51, 1532): „Theologiae proprium subiectum est homo peccati reus ac perditus et Deus iustificans ac salvator hominis peccatoris. Quicquid extra hoc subiectum in Theologia quaeritur aut disputatur, est error et venenum.“



nicht mehr für selbstverständlich, was für Luther ebenso wie für Thomas selbstverständlich war: die augustinische Prädestinationslehre. Wir können, ja wir müssen heute ohne Zögern sagen: Diese Lehre war ein Irrweg, auf dem das Bild vom Gott des Evangeliums verdunkelt wurde. Wiederum können wir das hier nicht weiter erläutern. Nur so viel: Diese Lehre ist nie von der Kirche ausdrücklich bestätigt worden. Mehrfach in der Kirchengeschichte hat es theologische Auseinandersetzungen darum gegeben. Die Kirche hat nie Partei ergriffen, vielmehr immer dazu ermahnt, sich gegenseitig nicht der Häresie zu beschuldigen, zuletzt bekanntlich beim Streit zwischen Thomisten und Molinisten im 17. und 18. Jahrhundert.<sup>27</sup> Geholfen hat im 20. Jahrhundert eine bessere Interpretation der Aussagen des Apostels Paulus im Römerbrief (Kap. 9–11) und die Besinnung darauf, dass Gottes Wahl vor aller Ewigkeit eine Gnadenwahl in Christus ist (Eph 1,9–12). Geholfen hat dabei vor allem der große evangelische Theologe Karl Barth.<sup>28</sup>

Wie Thomas eine *Hilfe* im ökumenischen Dialog sein kann, zeigt sich bei einem anderen ausgewählten Thema, das ebenfalls den anderen „Typus“ von Theologie repräsentiert und darum zunächst einen Einklang mit Luther auszuschließen scheint – und doch auf eigenartige Weise

zur Hilfe wird. Ich rede von Luthers berühmter Formel:

## 2. „Gerecht und Sünder zugleich“

Jeder Christ ist vor Gott „gerecht und Sünder zugleich“ (*simul iustus et peccator*). Das ist eine Lieblingsformel Luthers. Zum ersten Mal gebraucht er sie in seiner Vorlesung über den Römerbrief (1515/16),<sup>29</sup> und von da an immer wieder. Allerdings nie in einer einheitlichen „technischen“ Form, sondern in vielen Varianten. Für Katholiken ist diese Formel besonders schwer zu verstehen. Man sagt: Das ist typisch lutherische „Als-ob-Theologie“. Gott macht, nach dieser Formel, anscheinend den Menschen nicht *wirklich* neu, denn er bleibt ja zugleich Sünder. Gott „tut so, als ob“ der Sünder gerecht sei, indem er ihm die Sünde „nicht anrechnet“ – aber in Wirklichkeit bleibt alles, wie es ist. Die Formel erscheint gleichzeitig als *logischer* und *theologischer* Unsinn. Denn entweder *ist* der Mensch gerecht, dann kann er nicht zugleich Sünder sein. Ein Mensch kann ja nicht zugleich Gott zugewandt und von Gott abgewandt sein. Wenn sich aber der logische Unsinn doch noch auflösen lässt, bleibt erst recht der theologische Unsinn. Denn was wäre das für ein Gott, der den

<sup>27</sup> Einzelheiten bei Otto Hermann Pesch/Albrecht Peters, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, Darmstadt <sup>3</sup>1994, 15–41; 209–212.

<sup>28</sup> Vgl. die umfassende Untersuchung von Georg Kraus, Vorherbestimmung. Traditionelle Prädestinationslehre im Lichte gegenwärtiger Theologie, Freiburg i. Br. 1977. Soweit ich sehe, zeigt sich der Durchbruch aus der alten Problemstellung in der katholischen Dogmatik – unter dem Einfluss von Karl Barth! – erstmalig bei Magnus Löhrer, Gottes Gnadenhandeln als Erwählung des Menschen, in: Johannes Feiner/Magnus Löhrer (Hg.), *Mysterium Salutis*. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik, Bd. IV/2, Zürich 1973, 773–830.

<sup>29</sup> Nähere Informationen, Belege, historische Zusammenhänge und Literatur zu diesem Thema bei Otto Hermann Pesch, Hinführung zu Luther (s. Anm. 8), 11. Kapitel; *Ders.*, *Simul iustus et peccator*. Sinn und Stellenwert einer Formel Martin Luthers. Thesen und Kurzkommentare, in: Theodor Schneider/Gunther Wenz (Hg.), *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen*, Freiburg i. Br.–Göttingen 2001, 146–167.

Menschen gerecht macht und ihn dabei nicht von der Sünde befreit? So formuliert das Konzil von Trient gegen Luther ausdrücklich: Die Rechtfertigung des Sünders bedeutet „eine Heiligung und Erneuerung des inneren Menschen durch die willentliche Annahme der Gnade und der Geistesgaben, so dass der Mensch aus einem Ungerechten ein Gerechter und aus einem Feind ein Freund (Gottes) wird“ (DS/DH 1528). Daher hat die römische „Antwort“ auf den Text der „Gemeinsame(n) Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ vom 25. Juni 1998 an erster Stelle diesen Punkt genannt, der es schwer mache zu sagen: Die lutherische Rechtfertigungslehre wird von den Verurteilungen des Trienter Konzils nicht getroffen. Diese Antwort hätte beinahe die Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung“ noch verhindert, und nur auf der Grundlage zusätzlicher Erläuterungen – der sogenannten „Anex-Texte“ – wurde es möglich, dass die Erklärung am 31. Oktober 1999 in Augsburg unterzeichnet wurde.

Wenn irgendwo, dann sind wir also hier im Zentrum des ökumenischen Dialogs. Nun hat niemand etwas dagegen, wenn sich heute ebenso wie in der ganzen Kirchengeschichte sensible Christen vor Gott als Sünder sehen. Wenn sie sich weigern, all die Halbherzigkeiten unseres Christenlebens, die sogenannten „lässlichen Sünden“, nur als harmlose „Unvollkommenheiten“ zu sehen und nicht als Oberfläche einer nach wie vor wirksamen fundamentalen Widersetzlichkeit ihres ganzen Wesens gegenüber Gott. Die katholische Lutherforschung hat mit Nachdruck darauf hingewiesen: In dieser Hinsicht sind in der Tradition mehr Vorstufen zu Luthers *simul* zu entdecken, als man allgemein vermutet. Im Grunde ist die ganze Debatte um das Sündersein des Gerechtfertigten

schon einmal im 12. und 13. Jahrhundert geführt worden, und zwar im Zusammenhang mit den beiden Bibelstellen, die auch für Luther der Ausgangspunkt für seine These sind, nämlich Ps 32(31),1–2: „Selig die Menschen, deren Frevel vergeben (*remissae*) sind ... Selig der Mensch, dem der Herr die Sünde nicht anrechnet“ – von Paulus in Röm 4,7–8 zitiert; und das Wort des Paulus von der „Begierde“ (*epithymia, concupiscentia*) als der „Sünde“, die immer noch in mir wohnt (Röm 7,7–23). Augustinus hat daraufhin die berühmte Formel geprägt, dass die Sünde – gemeint ist die Ursprungssünde (*peccatum originale*) – *transit reatu, manet actu*, sie vergeht der Schuld nach, aber sie bleibt als Tatbestand. Und „vergehen“ kann die Sünde, weil sie „nicht angerechnet“ wird. Ein starke Stütze für Luther! Und so ist der harte Kern der These Luthers tatsächlich ein wirkliches und strenges „Zugleich“ von Sünde und Gerechtigkeit. Nicht nur nach dem persönlichen subjektiven Gefühl ist der Christ ein Sünder, sondern „objektiv“ ist der Mensch zugleich total Sünder und ganz gerecht. Sünde und Gerechtigkeit sind koexistent.

Dieser Gedanke ist nun für Thomas – und für das Mittelalter überhaupt – buchstäblich un-denkbar. Für Kenner des hl. Thomas ist das nicht schwer zu verstehen. Die Gerechtigkeit, das „richtige“ Verhältnis des menschlichen Geistes zu Gott und der sinnlichen Kräfte zum Geist (STh I–II 113,1) beruht darauf, dass Gott dem Sünder seine Gnade geschenkt hat (STh I–II 113,2). Diese Gnade aber – anders ist es wiederum für Thomas un-denkbar – verwandelt und erneuert den Menschen innerlich (*in essentia animae*) und daraufhin auch in seinem Handeln (STh I–II 110,3–4): Denn Gottes Liebe ist immer schöpferisch, so erst recht, wenn er den Menschen in seine personale Gemeinschaft beruft (STh I–II 110,1).

Diese Gnade in der Seele des Menschen ist daher nach dem Modell einer geschenkten („eingegossenen“) Qualität zu denken (STh I–II 110,2), denn nur so kann erklärt werden, dass die Gnade allen Aktivitäten der Seele voraus ist und, das vor allem, dass das neue Leben des Gerechtfertigten aus Freude an Gott, daher spontan und sogar leicht geschieht. Damit ist ein Denkwang gegeben. Man denke sich, diese Gnade in der Seele des Menschen wäre auch nur einen einzigen Augenblick mit der Sünde koexistent. Dann wäre der Mensch von der Liebe Gottes zuinnerst erfasst und doch zugleich von dieser Liebe Gottes abgeschnitten. Dann allerdings wäre Gott wirklich ohnmächtig gegenüber der Sünde, er hätte nicht erreicht, was er doch erreichen will: den Menschen von der Sünde weg zu sich hinzukehren. Darum stellt Thomas die These auf, die das ganze Problem mit Luthers *simul* festschreibt: Die Rechtfertigung des Sünders geschieht in einem einzigen ungeteilten Augenblick (*in instanti*, STh I–II 113,7).

Luthers *simul* kann also einen logischen wie theologischen Sinn nur haben, wenn man Sünde und Gnade anders denkt und anders denken darf – nicht als negative oder positive Eigenschaften *am* Menschen, sondern – ja, wie? Luther macht einmal eine verräterische Bemerkung: „Sanctitas non est in praedicamento substantiae sed relationis.“<sup>30</sup> Etwas frei übersetzt: „Die Heiligkeit gehört nicht zur Seinsweise eines selbstständigen Wesens, sondern zu der Seinsweise der Beziehung.“ Der Mensch unter Sünde und Gnade ist nicht ein Mensch mit den einander ausschließenden Eigenschaften entweder des

Sünder-Seins oder des In-Gnade-Seins, sondern der Mensch in gegensätzlichen Beziehungen, die jeweils den *ganzen* Menschen kennzeichnen. „Sünde“ heißt: Der Mensch befindet sich in einem andauernden, sein ganzes Wesen bestimmenden fundamentalen Widerspruch zu Gott. Er weigert sich bis ins Unbewusste hinein beständig, dankbar sein Geschöpfsein von der Liebe Gottes anzunehmen, und will lieber von sich selbst leben, sein eigener Herr sein. „Gnade“, „Gerechtigkeit“ heißt: Gott lässt sich seine Zuwendung zum Menschen von dessen Widerstand nicht durchkreuzen. Gott sagt dem Menschen gleichsam: „Du kannst machen, was du willst, dein Widerwille ist kein Einwand gegen meine vergebende Liebe. So sehr liebe ich dich!“ So ist der Mensch gerecht, wenn er das nur annimmt und sich sagen lässt – auch dann noch, wenn dadurch der tiefe Widerwille gegen Gott noch längst nicht aus seinem Herzen ausgerissen ist.

Diese beiden Beziehungen, Widerspruch hier, unwiderrufliche Zuwendung dort, schließen sich *logisch* nicht aus. Übrigens auch psychologisch nicht. Denn ich brauche nur meinen Blick von der Liebe Gottes abzuwenden und mich selbst anzuschauen, dann entdecke ich wiederum nichts als meine Widerwilligkeit gegen Gott.

Aber ist die These nicht doch *theologischer* Unsinn? Muss man nicht sagen: Wenn Gott den Widerwillen des Menschen nicht mehr als Einwand gelten lässt gegen seine Liebe, dann *gilt* er eben auch nicht mehr als der den Menschen tatsächlich verdammende Grundwiderspruch seines Wesens gegen Gott!? Sagt nicht der Apostel Pau-

<sup>30</sup> WA 40 II, 354,3 – im sogenannten „Großer Galater-Kommentar“, 1531, von seinen Schülern für den Druck bearbeitet 1535 – im Unterschied zum „Kleinen“ Galaterkommentar von 1519, einer von Luther selbst bearbeiteten Vorlesung von 1517.

lus selbst: „Nichts Verdammliches ist in denen, die in Christus Jesus sind“ – *nil damnationis* in der lateinischen Fassung von Röm 8,1?

Das bestreitet Luther natürlich überhaupt nicht. Nur fühlt er sich nicht berechtigt, Paulus abzuschwächen, wenn dieser trotzdem sagt: Die Begierlichkeit ist „Sünde“. Luther löst die Spannung in den Worten des Apostels anders: Die Sünde dessen, der „gerecht und Sünder zugleich“ ist, ist nicht mehr dieselbe wie vorher. Sie ist, wie Luther unterscheidet, „beherrschte Sünde“, nicht „herrschende Sünde“, *peccatum regnatum*, nicht *peccatum regnans*.<sup>31</sup> Sie ist anders nicht in ihrem Sachverhalt, aber *in sui tractatu*, in der Art, wie sie „behandelt“, in das gelebte neue Gottesverhältnis eingeordnet wird.<sup>32</sup> Die treffsicherste Formel Luthers lautet: Der Mensch ist zwar Sünder, aber kein Gottloser mehr, *peccator*, *sed non iniquus*.<sup>33</sup> Das schafft auch auf der Seite des Menschen eine ganz neue Situation. Der alte katholische Vorwurf: Luther treibt eine „Theologie des Als-ob“, geht wirklich ins Leere.

Wir stehen also wieder vor zwei unterschiedlichen Typen von Theologie. Thomas wie Luther sind davon überzeugt: Was auch immer von der Sünde bleibt, sie kann den von Gott Gerechtfertigten nicht mehr verdammen – oder Gott würde sich selbst widersprechen. Um das zu interpretieren, hält Thomas sich an das erste Wort des Apostels, wie er sie in seiner lateinischen Bibel liest: Nichts Verdammliches ist mehr in denen, die in Christus Jesus sind.<sup>34</sup> Dafür zahlt er den Preis, dass er

die spannungsvollen Worte des Apostels Paulus abschwächt: Die bleibende Begierlichkeit (*concupiscentia*) ist nicht mehr in vollem Ernst Sünde, sondern eine verbliebene Schwachheit, die erst wieder zu wirklicher Sünde wird, wenn der Mensch ihr „zustimmt“, das heißt: sich von ihr gegen Gottes Gebot treiben lässt. Luther hält sich an das andere Wort des Apostels, der die Konkupiszenz ohne Zögern „Sünde“ nennt. Daher muss Luther die Spannung in den Worten des Apostels anders lösen: durch den Gedanken gegensätzlicher Beziehungen. Von „Gerechtigkeit“ kann nur die Rede sein, indem ich *von Gott her* auf mich selbst blicke. Blicke ich *von mir her* auf mich selbst, so sehe ich – mit Paulus – nur den von der Konkupiszenz gegen Gott getriebenen Menschen.

Aber tut das nicht gerade auch Thomas: mit Gottes Augen auf den Menschen schauen? Ja – aber jetzt zeigt sich wieder der Unterschied: Thomas tut es, wie bei der Prädestinationslehre, *selbstvergessen* – dann kann das erste und letzte Wort über die Sünde nicht das Wort von der *Macht* der Sünde sein, sondern nur das Wort von ihrer *Ohnmacht*. Luther kann nicht vergessen, dass er selbst der Mensch ist, der von Gott her und *nur* von Gott her sagen darf: Meine Sünde verdammt mich nicht. Thomas kann sachgemäß sagen: Der ehemalige Sünder ist durch Gottes Gnade gerecht. Luther müsste sagen: Ich, der Sünder, bin vor Gott gerecht. Kann er das? Klingt das nicht wie das Gebet des Pharisäers? Luther kann nur sagen: *Du* bist meine Gerechtigkeit. *Ich* bin nur Sünder.

<sup>31</sup> WA 8, 96,17 (Antilatomus, 1521).

<sup>32</sup> WA 8, 107,28.

<sup>33</sup> Ebd.; vgl. auch WA 1, 86,39 (Predigt über Mt 9,12, 21. September 1516); WA 6, 237,28 (Von den guten Werken, 1520).

<sup>34</sup> Genau aus dem Urtext übersetzt, heißt der Satz: „Kein Verdammungsurteil (*katákrima*) also (gibt es) jetzt für die, die in Christus Jesus (sind).“

Damit kommt der tiefste Sinn der Formel Luthers in Sicht. Es wird immer ein leises Unbehagen bleiben, wenn ich Luthers Formel und die Lehre des hl. Thomas *auf derselben Ebene* vergleiche: als gewissermaßen „objektive“ Beschreibung des Menschen vor Gott. Aber Luthers Formel ist, wie man treffend gesagt hat, eine „Gebetsrealität“.<sup>35</sup> Sie ist da sachgemäß, wo ein Mensch sich im Gebet vor Gott selbst aussagt. Da kann er immer nur sagen: Vor dir bin ich Sünder, deiner Heiligkeit niemals entsprechend. So wie ich auch bei korrektester Lehre vom „Verdienst“ nie sagen kann: „Gott, ich habe vor dir Verdienste erworben. Nun belohne sie nach deiner Gerechtigkeit!“

Thomas ist also kein Hindernis für den Dialog. Allerdings: es könnte sein, dass Luther uns näher steht! Was hat es denn für einen Sinn, wenn zum Beispiel ein Christ, der gerade im Beichtstuhl die Absolution empfangen hat, anschließend bei der Eucharistiefeier zu Beginn die Worte spricht: „Ich habe gesündigt durch meine große Schuld“? Und wenn er im Vaterunser wenig später bittet: „Und vergib uns unsere Schuld“? Soll sich das nur auf ein paar harmlose „Unvollkommenheiten“ beziehen – denn „schwere Sünden“ kann er ja in der Zwischenzeit kaum begangen haben? Nein, *im Gebet* können wir von uns selbst immer nur sagen: „Wir sind Sünder und auf dein Erbarmen ganz und gar angewiesen, in je-

dem Augenblick unseres Lebens.“ Das ist kein „pessimistisches Menschenbild“, wie man es Luther immer wieder vorgeworfen hat. Es ist einfach die biblische Wahrheit, die durch unsere Erfahrung mit uns selbst bestätigt wird. Ob Thomas dabei nicht nur kein Hindernis für den Dialog ist, sondern durch seine selbstvergessene Art der Theologie auch eine Hilfe, das klärt sich weiter, wenn wir nun einmal auf zwei inhaltliche Themen eingehen.

**Der Autor:** geb. 1931; *Studium der Philosophie und Katholischen Theologie in Walberberg und München; Professor für Systematische Theologie an der Universität Hamburg (1975–1998); Mitglied u.a. des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen; Forschungs- und Arbeitsschwerpunkte: Luther und reformatorische Theologie; Thomas von Aquin und mittelalterliche Theologie; gegenwärtige systematische Theologie im Kontext des ökumenisch-theologischen Gesprächs; wichtige Publikationen: Hinführung zu Luther, Mainz 1982; Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 1993 und jüngst Katholische Dogmatik. Aus ökumenischer Erfahrung. Bd. 1/1 u. 1/2: Die Geschichte der Menschen mit Gott, Ostfildern 2008.*

(Fortsetzung im nächsten Heft)

<sup>35</sup> Zuerst bei Wilhelm Link, Das Ringen Luthers um die Freiheit der Theologie von der Philosophie (1940), München 21955, 77f. Weitere Stimmen im selben Sinne, auch katholische Stimmen, bei Otto Hermann Pesch, Simul iustus et peccator (s. Anm. 29), 165–167.