

AMTSBLATT

DES EVANGELISCHEN KONSISTORIUMS IN GREIFSWALD



Nr. 8

Greifswald, den 31. August 1964

1964

Inhalt

	Seite		Seite
A. Kirchliche Gesetze, Verordnungen u. Verfügungen	75	E. Weitere Hinweise	77
B. Hinweise auf staatl. Gesetze und Verordnungen	75	F. Mitteilungen für den kirchlichen Dienst	77
Nr. 1) Brandschutz	75	Nr. 2) Das gegenwärtige Verhältnis zwischen luth. u. römisch-kath. Lehre von der Rechtfertigung	77
C. Personalmeldungen	77	Nr. 3) Seelsorge am Krankenbett	86
D. Freie Stellen	77	Nr. 4) Mitteilungen des Oek.-Miss. Amtes Nr. 44	87

A. Kirchliche Gesetze, Verordnungen und Verfügungen

§ 1.

Prüfungspflicht

Alle Feuerlöschgeräte und -anlagen sind, unabhängig von ihrem Aufstellungsort, in regelmäßigen Abständen auf ihre Funktionstüchtigkeit zu überprüfen.

B. Hinweise auf staatl. Gesetze und Verordnungen

§ 2

Begriffsbestimmungen

(1) Prüfungspflichtige Feuerlöschgeräte im Sinne dieser Anordnung sind Handfeuerlöscher, fahrbare Löschgeräte sowie die von den Brandschutzorganen genutzten ausziehbaren mechanischen Anhängelatern, Kraftfahrdrehleitern und ein- und mehrstufige Feuerlöschpumpen in Fahrzeugen und Aggregaten unabhängig von ihrem System.

(2) Prüfungspflichtige Feuerlöschanlagen im Sinne dieser Anordnung sind Schaum-, CO₂-, N₂- und Sprühnebellöschanlagen, Berieselungs- und Regenanlagen, wie Sprinkler- und Drenschersowie sonstige Löschanlagen.

§ 3

Zuständigkeit

(1) Für die Durchführung der Prüfungen ist der VEB Prüforganisation für Feuerlöschgeräte zuständig.
(5) In Betrieben können im Einvernehmen mit dem VEB Prüforganisation für Feuerlöschgeräte Handfeuerlöscher durch die Berufsfeuerwehren, die nicht zentrales Brandschutzorgan sind, geprüft werden.

(6) Die Prüfung von Feuerlöschgeräten und -anlagen ist nur von Personen vorzunehmen, die im Besitz einer Prüferlaubnis sind.

§ 4

Prüfung und Gebühren

(1) Feuerlöschgeräte und -anlagen sind in einem Zeitraum von 18 Monaten einmal prüfen zu lassen, soweit der Hersteller von Feuerlöschgeräten und -anlagen nicht ausdrücklich auf der Bedienungsanleitung andere Überprüfungsfristen bestimmt. In

Nr. 1) Brandschutz

Evangelisches Konsistorium Greifswald,
B 11603 - 1/64, III den 11. 8. 1964

Mit der Brandschutzanordnung Nr. 3/1 - Prüfung der Feuerlöschgeräte - vom 31. 3. 1964 (GBl. DDR II Nr. 36 S. 267) ist die bisherige Brandschutzanordnung Nr. 3 vom 21. 3. 1959 über die Prüfung der Feuerlöschgeräte außer Kraft gesetzt worden (vgl. ABl. Grfsw. 1959 S. 37). Es wird besonders auch auf § 11 der Brandschutzanordnung Nr. 3/1 verwiesen, wonach alle bisher nicht erfaßten und damit laufend geprüften Feuerlöschgeräte (auch in Kraftwagen) spätestens bis zum 1. 10. 1964 durch den Eigentümer der zuständigen Bezirksprüfstelle des VEB Prüforganisation für Feuerlöschgeräte zu melden sind. Im übrigen wird auf die nachstehend auszugsweise abgedruckte Brandschutzanordnung verwiesen.

Im Auftrage
Dr. Kayser

Brandschutzanordnung Nr. 3/1.

-- Prüfung der Feuerlöschgeräte --

Vom 31. März 1964

Auf Grund des § 12 des Brandschutzgesetzes vom 18. Januar 1956 (GBl. I S. 110) wird zur Gewährleistung einer ständigen Funktionstüchtigkeit aller Feuerlöschgeräte und Feuerlöschanlagen im Einvernehmen mit den Leitern der zuständigen zentralen staatlichen Organe folgendes angeordnet:

diesen Fällen sind die vom Hersteller angegebenen Überprüfungsfristen verbindlich.

(2) Für Feuerlöschgeräte und -anlagen, die besonderen Einwirkungen ausgesetzt sind, kann durch die zentralen Brandschutzorgane die Prüfung in kürzeren Zeitabständen gefordert werden.

(3) Die Prüfung der Feuerlöschgeräte erfolgt nach der vom Ministerium des Innern bestätigten Prüfungsanweisung für Feuerlöschgeräte.

(4) Die Prüfung der Feuerlöschanlagen hat nach den von den Herstellerbetrieben herausgegebenen und vom Ministerium des Innern zu bestätigenden Prüfungsanweisungen zu erfolgen.

(5) Die Prüfung von Feuerlöschgeräten und -anlagen durch den VEB Prüforganisation für Feuerlöschgeräte ist gebührenpflichtig. Die Berechnung der Gebühren hat nach den bestätigten Preisen des VEB Prüforganisation für Feuerlöschgeräte zu erfolgen.

§ 5

Prüferlaubnis

(1) Die Prüfer des VEB Prüforganisation für Feuerlöschgeräte weisen sich durch einen vom Leiter des Betriebes unterzeichneten Prüfausweis aus. Der Prüfausweis ist nur gültig in Verbindung mit dem Personalausweis für Bürger der Deutschen Demokratischen Republik bzw. einem diesem gleichgestellten Ausweis.

(2) Andere Prüfer erhalten eine vom Leiter der ausbildenden Institution ausgestellte Prüfberechtigung.

(3) Der VEB Prüforganisation für Feuerlöschgeräte ist für die Ausbildung der im § 3 genannten Prüfer – mit Ausnahme derjenigen der zentralen und örtlichen Brandschutzorgane – verantwortlich. Für die Ausbildung der Prüfer der Brandschutzorgane sind die zentralen Brandschutzorgane zuständig.

§ 6

Prüfbescheinigungen

(1) Die Prüfer haben jedes geprüfte bzw. gefüllte und für in Ordnung befundene Feuerlöschgerät zu plombieren. Auf der Plombe sind die Nummer des Prüfers und die Jahreszahl der Prüfung einzuprägen. Feuerlöschpumpen, Leitern sowie andere Geräte sind nicht zu plombieren, wenn das unzweckmäßig bzw. nicht möglich ist.

(2) Über die Prüfung der Feuerlöschgeräte wird eine Prüfbescheinigung ausgestellt, in die die Prüfungsergebnisse einzutragen sind. Die Prüfbescheinigung ist aufzubewahren und auf Verlangen vorzulegen.

(3) Geräte, die vom Prüfer nicht für in Ordnung befunden wurden, sind nicht zu plombieren; sie sind aus dem Verkehr zu ziehen. Die Beanstandung ist vom Prüfer in der Prüfbescheinigung zu vermerken. Nach Beseitigung der Mängel ist die zuständige Bezirksprüfstelle des VEB Prüforganisation für Feuerlöschgeräte bzw. der zuständige Prüfer durch den Eigentümer bzw. Rechtsträger zu unterrichten.

(4) Feuerlöschgeräte und -anlagen, die nicht mehr entsprechend den technischen Bedingungen hergerichtet werden können oder die nicht mehr zu reparieren sind, hat der Prüfer durch geeignete Maßnahmen unbrauchbar zu machen.

§ 7

Bekanntmachung von technischen Änderungen

Die Hersteller von Feuerlöschgeräten, Feuerlöschanlagen und Feuerlöschmitteln haben Neuentwicklungen und technische Veränderungen von Feuerlöschgeräten und -anlagen, Veränderungen der Rezeptur von Feuerlöschmitteln, die eine Umstellung beim Prüfen, Bedienen oder Warten bedingen, dem VEB Prüforganisation für Feuerlöschgeräte, dem Ministerium des Innern, dem Ministerium für Staatssicherheit, dem Ministerium für Verkehrswesen sowie dem Ministerium für Nationale Verteidigung innerhalb von 3 Monaten mitzuteilen.

§ 8

Ausführung von Reparaturen

(1) Zur Ausführung von Reparaturen an Feuerlöschgeräten sowie Feuerlöschanlagen sind die Feuerlöschgeräteewerke, deren Vertragswerkstätten, die Feuerwehrgeräteewerkstätten der Deutschen Reichsbahn und die Werkstätten der zentralen Brandschutzorgane berechtigt.

(2) Zur Ausführung von Reparaturen an ausziehbaren mechanischen Anhängelatern und Kraftfahrerdrehleitern sind nur die Herstellerbetriebe bzw. die durch das Ministerium des Innern in Übereinstimmung mit dem VEB Prüforganisation für Feuerlöschgeräte beauftragten Werkstätten berechtigt.

(3) Kleinstreparaturen an Feuerlöschgeräten, ausgenommen an ausziehbaren mechanischen Anhängelatern und Kraftfahrerdrehleitern, können von Personen durchgeführt werden, die prüfberechtigt sind.

§ 9

Meldung

(1) Der Neuerwerb von Feuerlöschgeräten und -anlagen sowie die Fertigstellung von Feuerlöschanlagen sind durch den Eigentümer bzw. Rechtsträger innerhalb eines Monats nach dem Kauf bzw. der Fertigstellung der zuständigen Bezirksprüfstelle des VEB Prüforganisation für Feuerlöschgeräte bzw. dem zuständigen Prüfer zu melden.

(2) Die Handelsorgane sowie die Feuerlöschgeräteewerke, soweit sie als Direktlieferer auftreten, haben beim Vertrieb von Feuerlöschgeräten den Käufern bei Abschluß des Kaufes die Überprüfungsfristen der Feuerlöschgeräte sowie die Verpflichtung zur Meldung des Erwerbs schriftlich mitzuteilen.

(3) Die Bestimmungen des Abs. 2 gelten auch für Feuerlöschanlagen.

(4) Den zuständigen Prüfern ist Auskunft über alle vorhandenen Feuerlöschgeräte und -anlagen sowie deren Standorte zu geben.

§ 10

Sonderregelungen

(1) In begründeten Einzelfällen können auf schriftlichen Antrag durch das Ministerium des Innern, Hauptabteilung Feuerwehr, Sonderregelungen zugelassen werden.

(2) Auf Antrag kann auch anderen staatlichen Organen durch das Ministerium des Innern im Einvernehmen mit dem VEB Prüforganisation für Feuerlöschgeräte das Recht zur Prüfung von prüfungspflichtigen Feuerlöschgeräten und -anlagen übertragen werden.

§ 11

Übergangsbestimmung

Feuerlöschgeräte und -anlagen, die bisher noch nicht geprüft bzw. erfaßt wurden, sind bis zum 1. Oktober 1964 durch den Eigentümer bzw. Rechtsträger der zuständigen Bezirksprüfstelle des VEB Prüforganisation für Feuerlöschgeräte bzw. dem zuständigen Prüfer zu melden.

C. Personalmeldungen**In den Ruhestand versetzt**

Pfarrer Johannes Wenzlaff, Greifswald, St. Jakob, Kirchenkreis Greifswald-Stadt, mit Wirkung vom 1. August 1964.

D. Freie Stellen**E. Weitere Hinweise****F. Mitteilungen für den kirchlichen Dienst****Nr. 2) Das gegenwärtige Verhältnis zwischen lutherischer und römisch-katholischer Lehre von der Rechtfertigung *)**

Von Dr. habil. Ulrich Kühn, Leipzig

Über das gegenwärtige Verhältnis zwischen lutherischer und römisch-katholischer Lehre von der Rechtfertigung nachzudenken, ist aus zwei Gründen besonders wichtig: einmal handelt es sich um den ursprünglich zentralen Kontroverspunkt, an dem sich die Reformation entzündet hat; und zum anderen sind ernstzunehmende katholische und evangelische Theologen heute der Auffassung, daß man sich im

Grunde an diesem Punkte wieder einig sei¹⁾. Das ist eine alarmierende Situation, die uns dann nicht in Ruhe lassen darf, wenn wir dem Willen Christi entsprechend uns um die Einheit der Kirche mühen und für sie beten. In der zur Verfügung stehenden Zeit kann allerdings das sehr umfangreiche Thema keinesfalls erschöpfend behandelt werden. Ich sehe meine konkrete Aufgabe darin, mit Ihnen vor allem einen Blick auf die römisch-katholische Theologie der Gegenwart und auf deren Neuansätze in der Rechtfertigungslehre zu werfen (II-IV). Zu Beginn müssen wir uns freilich die Kontroverssituation der Reformationszeit, wie sie in Dogma und Bekenntnis fixiert ist, erinnernd vor Augen führen (I), um darauf fußend dann das Neuartige heutiger katholisch-theologischer Bemühungen erkennen zu können. Und am Ende haben wir uns darauf zu besinnen, vor welche Frage die lutherische Theologie angesichts der Entwicklung im römisch-katholischen Raum gestellt ist (V). Damit ist uns der Gang unserer Überlegungen vorgezeichnet.

I. Die Kontroverse des 16. Jahrhunderts

Wir versuchen zunächst, den Kernpunkt der Kontroverse des 16. Jahrhunderts zu formulieren, um danach an die sich daraus ergebenden Einzelunterschiede zu erinnern.²⁾

Das Zentrum der lutherischen Rechtfertigungslehre, bei dem auch der Kern der Kontroverse mit Rom zu suchen ist, hat Peter Brunner kürzlich einmal folgendermaßen gekennzeichnet³⁾: „Wir müssen uns darüber klar sein, daß der Botschaft von der Rechtfertigung von vornherein die Spitze abgebrochen und die Kraft genommen ist, wenn sie den Blick der Hörer nicht klar und eindeutig auf die letzten Dinge, auf unseren Durchgang durch das Urteil Jesu im jüngsten Gericht, richtet. In der Rechtfertigung aus Glauben geht es entscheidend und in erster Linie um das, was uns von Gott her treffen wird nach diesem Leben, wenn wir gestorben sind, was uns treffen wird nach dieser ganzen irdischen Geschichte, wenn diese Erde und dieser Himmel nicht mehr sein werden. In unserer Rechtfertigung aus Glauben geht es entscheidend und in erster Linie um unser ewiges Geschick, um unser Geschick in der Ewigkeit nach dieser Zeit. Dieses unser ewiges Geschick entscheidet sich hier, jetzt.“ M. a. W.: Allein vom eschatologischen Horizont her begreifen wir das Anliegen der reformatorischen Rechtfertigungslehre; allein von diesem Horizont her wird uns aber auch die eigentliche Differenz zur tridentinischen Rechtfertigungslehre deutlich werden.

¹⁾ Vgl. nur: W. v. Loewenich, *Der moderne Katholizismus*, Witten 1956³, S. 25; H. Küng, *Rechtfertigung*, Einsiedeln 1957, S. 276.

²⁾ Für die katholische Lehre stützen wir uns auf das Tridentinum, für die reformatorische Lehre auf die Konkordienformel. — Zum Tridentinum vgl. neuerdings W. Joest, *Die tridentinische Rechtfertigungslehre*, KuD 9, 1963, S. 41—69. — Im Folgenden verwenden wir die Abkürzungen *Denz.* = *Denzinger*, *SD.* = *Formula Concordiae*, *Solida Declaratio*. ☞

³⁾ *Luth. Monatshefte* 1, 1962, S. 108.

*) Vortrag beim Lutherischen Tag in Gera am 30. 9. 1963, bei einer Zusammenkunft katholischer und evangelischer Geistlicher in Zwickau am 6. 11. 1963 und bei der Landestagung des Evangelischen Bundes Sachsen in Glauchau am 11. 11. 1963.

Wir umschreiben die entscheidende Fragestellung folgendermaßen: Was ist der Schlüssel, der mir im jüngsten Gericht die Tür zur Ewigkeit öffnet; auf Grund welchen Tatbestandes wird dann über mich das Urteil „gerecht“ gesprochen; was ist Grund und Ursache meines endgeschichtlichen Freispruches? Auf diese Frage bekommen wir von den Reformatoren und vom Tridentinum im Letzten verschiedene Antworten. Das Tridentinum antwortet: Freigesprochen werde ich im Endgericht auf Grund der mir innewohnenden Gnade und Gerechtigkeit und der damit verbundenen wahrhaft verdienstlichen Werke; denn die „wahre und christliche Gerechtigkeit sollen die, die sie von Gott erhalten, rein bewahren, damit sie sie vor den Richtstuhl Christi tragen und daraufhin das ewige Leben bekommen“ (Denz. 800). Die Reformation antwortet auf die oben gestellte Frage: Das am Kreuz erworbene Verdienst Christi allein rettet mich, diese mir fremde Gerechtigkeit, die mir gnädigerweise angerechnet wird – mir, der ich trotz der mich erneuernden Gnade Gottes Sünder bleibe und aus mir selbst heraus den ewigen Tod verdiente. Man kann auch abgekürzt so sagen: Das Tridentinum schaut bei der Frage des endgültigen Freispruches auf das von Gott in mir gewirkte neue Leben als auf die eigentliche Bedingung; die Reformation blickt allein auf Christus und den in Christus barmherzigen Gott.

Um diese eschatologische Zentralfrage gruppiert sich alles, was in beiden Lagern über die Rechtfertigung gesagt wurde – Rechtfertigung verstanden als ein Geschehnis der Gegenwart, das aber entscheidende Bedeutung für das Endgericht hat. Wir stellen das Wichtigste kurz unter dem Gesichtspunkt von 7 Einzelfragen zusammen und nennen damit zugleich die Themen, an denen heute in der katholischen Theologie Neuansätze sichtbar werden.

Zunächst also zum Tridentinum:

1. Was geschieht in der Rechtfertigung? Gott wäscht dem Menschen die Sünden ab und heiligt ihn durch seine Gnade und den Heiligen Geist; er versetzt ihn damit in den Stand der Gerechtigkeit, den er bis zum Endgericht rein erhalten soll. *Unica formalis causa iustificationis* ist „die Gerechtigkeit Gottes; nicht diejenige, durch die er selbst gerecht ist, sondern diejenige, durch die er uns gerecht macht, durch die wir nämlich von ihm beschenkt und erneuert werden im Geist unseres Sinnes“ (Denz. 799). Rechtfertigung heißt demnach: effektive Gerechtmachung, Erneuerung.

2. Was tut Gott in der Rechtfertigung? Er bewirkt in seiner Barmherzigkeit die Abwaschung und Neuwertung des Menschen (*causa efficiens*) und ist zugleich das Ziel, auf das der neue Mensch ausgerichtet ist (*causa finalis*) (Denz. 799).

3. Durch welches Mittel bewirkt Gott die Rechtfertigung? Durch die Taufe als die *causa instrumentalis* (Denz. 799).

4. Was ist die Bedeutung Christi? Er hat durch sein Kreuzesopfer das, was der Mensch nun von Gott geschenkt bekommt, verdient (*causa meritoria*) (Denz. 794, 799).

5. Was ist die Bedeutung des Glaubens? Der Glaube ist „*initium, fundamentum et radix omnis iustificationis*“ (Denz. 801). Durch Anregung der göttlichen Gnade und innere Hinneigung zu Gott wird der Mensch in den Stand gesetzt, die Heilstatsachen für wahr zu halten (Glaube als Akt der Vorbereitung; Denz. 798). Im Rechtfertigungsstand ist der Glaube durch die *caritas* überformt und bildet so dann ein Moment des gotthingebenen neuen Lebens (Glaube als Grundakt des Gerechtfertigten; Denz. 800).

6. Was ist die Bedeutung der Sünde? Vor der Rechtfertigung ist der Mensch der Knechtschaft der Sünde unterworfen, er hat aber den freien Willen behalten (Denz. 793); als Gerechtfertigter ist er von der Knechtschaft befreit, steht aber bis zum Tode in der Gefahr, in die Knechtschaft zurückzufallen, und befindet sich ständig im Kampf mit kleineren Sünden (Denz. 807, 808).

7. Kann der Gerechtfertigte seines Heils gewiß sein? Nein; denn das Heil hängt ja daran, daß der Christ seine innere Gerechtigkeit und die verdienstlichen Werke unbefleckt vor den Richtstuhl Christi bringt; er weiß aber, abgesehen von Spezialoffenbarungen, nie sicher, ob ihm das gelingen wird (Denz. 802). Wir sehen also: dem Tridentinum geht es im Letzten um den innerlich erneuerten Menschen, der durch die Gnade Gottes gerüstet dem endgültigen Urteil vor dem Richtstuhl Christi entgegengeht.

Nun stellen wir dieselben 7 Fragen im Hinblick auf die reformatorische Lehre.

1. Was geschieht in der Rechtfertigung? Die Antizipation des endgeschichtlichen Freispruches, der in Anrechnung des Verdienstes Christi besteht. Faktisch ist damit eine innere Erneuerung verknüpft, die aber für die eigentliche Rechtfertigung irrelevant ist. SD III, 54: „Obwohl durch den Glauben in den Auserwählten, so durch Christum gerecht worden und mit Gott versöhnet sind, Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist, der die ewige und wesentliche Gerechtigkeit ist, wohnt (denn alle Christen sind Tempel Gottes des Vaters, Sohnes und Heiligen Geistes, welcher sie auch treibt, recht zu tun); so ist doch solche Einwohnung Gottes nicht die Gerechtigkeit des Glaubens, davon S. Paulus handelt und sie *iustitiam Dei*, das ist, die Gerechtigkeit Gottes, nennet, umb welcher willen wir für Gott gerecht gesprochen werden, sondern sie folget auf die vorhergehende Gerechtigkeit des Glaubens, welche anders nichts ist denn die Vergebung der Sünden und gnädige Anrechnung der armen Sünder allein umb Christus Gehorsam und Verdiensts willen.“ Die Rechtfertigung ist demnach ein forensischer Akt, ein Urteil Gottes.

2. Was tut Gott in der Rechtfertigung? Er spricht in seiner Barmherzigkeit dem Sünder den Trost des Freispruches zu (SD III, 17). Zugleich bewirkt er die Erneuerung dadurch, daß er im Gläubigen selbst Wohnung nimmt (SD III, 54).

3. Durch welches Mittel bewirkt Gott die Rechtfertigung? Durch das göttliche Gnadewort und die Sakramente (SD III, 16).

4. Was ist die Bedeutung Christi? Christus ist als der am Kreuz Hängende des Menschen Gerechtigkeit, die *iustitia extra nos posita* (SD III, 55). Man könnte auch sagen: er ist die *causa formalis iustificationis* (was das Tridentinum mit *anathema* belegt, Denz. 820). Daneben ist Christus freilich als im Menschen wohnend auch Grund des neuen Lebens – was aber für die Rechtfertigung irrelevant ist (SD III, 28).

5. Was ist die Bedeutung des Glaubens? Er ist das Aufnahmeorgan für den Gnadenspruch Gottes und ist als solches Vertrauen in die barmherzige Güte Gottes (SD III, 11, 13, 16).

6. Was ist die Bedeutung der Sünde? Durch die Sünde ist der Mensch vollkommen verdorben (SD I, 11), hat auch den freien Willen zum Guten verloren (SD II, 7). Auch als Gerechtfertigter bleibt der Mensch trotz seiner Erneuerung Sünder, da die Wiedergeburt in ihm nur anfangsweise Wirklichkeit wird (SD I, 14), der Mensch kann also nur durch das Verdienst Christi *extra se positum* gerettet werden.

7. Kann der Gerechtfertigte seines Heiles gewiß sein? Ja, weil sein Blick sich auf das feststehende Verdienst Christi, nicht auf die gefährdete eigene innere Gerechtigkeit richtet (Epit. III, 9; SD III, 30).

Wir sehen also: der Reformation geht es in der Rechtfertigung um den gegenwärtigen Freispruch des verlorenen Sünders *solo Christo, sola gratia, sola fide*. Rechtfertigung ist die Gegenwärtigsetzung dessen, was im jüngsten Gericht geschieht, und umgekehrt: im jüngsten Gericht geschieht strukturell dasselbe wie jetzt, auch da gilt das dreifache „allein“; denn der Mensch kann auch als Erneuerter nichts aufweisen, was ihn vor Gott retten könnte. Freilich ist die Erneuerung *reale* Wirklichkeit. Man darf den Unterschied zu Rom nicht vereinfachen: er besteht nicht darin, daß das Tridentinum nichts vom Urteil Gottes, die Reformation nichts von der Erneuerung des Menschen wüßte, sondern er besteht in einer jeweils verschiedenen Zuordnung von innerer Erneuerung und Urteil Gottes. Fußt nach tridentinischer Lehre das Endgericht Gottes auf der inneren Erneuerung und den verdienstlichen Werken, so ist die Erneuerung nach reformatorischer Lehre die notwendige Folge des (vorweggenommenen) Endurteils Gottes, nicht aber seine Bedingung. Ein wesentlicher Grund für diesen Unterschied ist ohne Zweifel das rigorosere Sündenverständnis der Reformation, das sie mit Luther dazu trieb, in der Heilsfrage ganz vom Menschen weg auf Gott in Christus zu schauen.

Nach dieser sehr summarischen Erinnerung an die Lehrunterschiede des 16. Jahrhunderts wollen wir nun einige Neuansätze auf römisch-katholischem Boden kennenlernen, die mit zu den eingangs erwähnten erstaunlichen Urteilen über die Überwindung des Gegensatzes geführt haben. Wir teilen sie in drei Gruppen ein: Versuche einer Relativierung des Dogmas; Rückgang auf die katholische Tradition des Mittelalters; Begegnung mit der evangelischen Theo-

logie. Bei allen Neuansätzen im katholischen Raum, besonders freilich bei der dritten der eben genannten Gruppen, ist entscheidend zugleich die neue Begegnung mit der Heiligen Schrift.

II. Versuche einer Relativierung des Dogmas

Wir beschäftigen uns zunächst mit Versuchen, von mehr formalen Gesichtspunkten aus zur Klärung der Kontroverse beizutragen. Es gibt auf katholischer Seite eine mehr und mehr in den Vordergrund tretende Auffassung, die besagt: Alle dogmatischen Entscheidungen der Kirche sind durch eine bestimmte Situation bedingt, in einer ganz bestimmten Richtung gesprochen und von daher in ihren Gedanken und Formulierungen notwendig einseitig. Ein katholischer Theologe hat das einmal auf die Formel gebracht, daß man die dogmatischen Entscheidungen nie totaltheologisch, sondern immer kontroverstheologisch verstehen und interpretieren müsse.⁴⁾ Entsprechende Beobachtungen finden sich z. B. schon im „Wesen des Katholizismus“ von Karl Adam⁵⁾, und sie gelangen zu sehr grundsätzlicher Bedeutung in dem 1957 erschienenen Buche „Rechtfertigung“ von Hans Küng, das bis heute der viel diskutierte Hauptbeitrag der gegenwärtigen römisch-katholischen Theologie zur Rechtfertigungsfrage ist. Küng hält auf der einen Seite fest, daß die dogmatischen Definitionen die Wahrheit „unfehlbar und genau (nicht nur approximativ)“ treffen und somit unwiderrufbar sind (S. 108); er sagt aber zugleich: diese Definitionen setzen immer geschichtsbedingte Akzente und schöpfen daher die Fülle der Wahrheit nie voll aus. Insbesondere hat das Tridentinum und gerade sein Rechtfertigungsdekret nach Küng „polemischen und defensiven Charakter“ (S. 110). Auf Grund dessen sind zwar bestimmte, von den Reformatoren vergessene Aspekte in einen hellen Lichtkegel gestellt worden, andere ebenso wichtige Aspekte aber treten zurück. Jede Häresie, gegen die dogmatische Definitionen aufgestellt werden, bedeutet somit „für die Kirche eine Stärkung – Vertiefung des reflexen dogmatischen Bewußtseins durch klare Abgrenzung – und eine Schwächung – Gefahr der Einseitigkeit und Partikularität, der Versteinerung und Verkürzung der geoffenbarten Wahrheit durch die Theologen, eine gewisse Verarmung dadurch, daß von den Häretikern . . . Wahrheiten aus der Kirche hinausgeschleppt werden.“ (S. 109) Die Reformation hat also nach Küng im Grunde katholische Wahrheiten, wenn auch in häretischer Einseitigkeit, für sich beansprucht. Küng selbst unternimmt in seinem Buch den Versuch, bei der positiven Darlegung der Rechtfertigungslehre solche anderen, nicht definierten Wahrheitsaspekte herauszuarbeiten, sie aber zugleich als in Übereinstimmung mit dem Tridentinum zu erweisen; und Karl Rahner hält in einer Besprechung des Buches von Küng eine solche, im eigentlichen Sinn katholische Methode für die unabdingbare Voraussetzung fruchtbaren kontroverstheologischen Gesprächs; denn,

4) E. Berbuir, *Natura humana*, München 1950, S. 60.

5) K. Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf 1946¹¹, S. 178 f.

so fragt er, „kann es nicht sein, daß eine Wahrheit (die z. B. definiert ist) für einen Nichtkatholiken nur verständlich und annehmbar erscheint, wenn ihm eine andere Wahrheit dazugesagt wird, die nicht definiert, ja sogar vielleicht umstritten ist?“⁶⁾ Wir sehen also, in welchem Sinne hier in der Tat von einer Relativierung des Dogmas zu sprechen ist: das Tridentinum hat zwar Richtiges ausgesagt, aber es hat die Wahrheit nicht vollständig zur Geltung gebracht, es bedarf notwendigerweise der Ergänzung.

Eine Relativierung des Dogmas in bestimmter Hinsicht ist auch dann gegeben, wenn zwischen unfehlbarem Gehalt und zeitbedingter Gestalt unterschieden wird. So tut es z. B. Stephanus Pfürtner in seinem Büchlein „Luther und Thomas im Gespräch“.⁷⁾ Unter der Fragestellung „Ist eine katholische Kritei kam Tridentinum möglich?“ schreibt er: „Die Verbindlichkeit kirchlicher Erklärungen bezieht sich nur auf deren wirklichen Bedeutungsgehalt. Nur das ist dogmatische Wahrheit, was mit den verbindlichen Lehrsätzen inhaltlich wirklich gemeint ist . . . Die jeweils verwandten Begriffe sind . . . an den Denkstil gebunden, der in der betreffenden theologischen Periode bestimmend war. Somit bringt jede Zeit die Wahrheit Christi nur in einer geschichtlich bedingten Form zur Objektivierung.“ (S. 39 und 41.) Gemeint ist etwa ein bestimmter von Aristoteles geprägter Denkstil, der zu einer Art objektivierender Rede führen kann, die den Sachgehalt zwar richtig, aber letztlich nicht völlig adäquat ausdrückt (man denke z. B. an die 5 *causae iustificationis*). Eine solche Unterscheidung zwischen Gehalt und Gestalt ist für das kontrovers-theologische Gespräch überaus bedeutsam, gibt sie doch der katholischen Seite u. U. die Möglichkeit, auf bestimmte, dem Gesprächspartner anstößige Formulierungen und Aussagen zu verzichten, ohne das Dogma als solches anzutasten.

Ein mit dem Gesagten eng zusammenhängender Versuch, zu einer Klärung vom Formalen her zu kommen, ist die Aufmerksamkeit, die man auf beiden Seiten der Struktur der dogmatischen Aussage gewidmet hat. Edmund Schlink z. B. unterscheidet in seinem Aufsatz „Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem“⁸⁾ fünf mögliche Strukturen theologischen Redens: das Gebet, die Doxologie, das Zeugnis, die Lehre, das Bekenntnis. Dabei steht die Lehre als am stärksten objektivierend-beschreibende Form theologischer Rede den anderen stärker existentiell engagierten Formen gegenüber. Es kann nun vorkommen, daß eine Lehraussage einer Bekenntnis- oder Gebetsaussage scheinbar entgegengesetzt ist, ohne daß ein wirklicher Widerspruch vorliegt. Wenn man weiter Schlink zustimmt, daß in der Reformation die dogmatische Aussage vorwiegend die Struktur der personalen Begegnung zwischen Gott und dem Menschen hat, im Tridentinum hingegen die Struktur des objektivierenden Lehrens, so wird die kontrovers-theologische Bedeu-

tung dieser Strukturunterscheidung unmittelbar deutlich. Um ein Beispiel zu nennen: Wenn ich glaubend vor Gott stehe und im Glaubensvollzug bekennd von dieser Begegnung sprechen soll, werde ich in jedem Fall mich selbst als nichts, meine Werke als unwürdig und absolut ohne Verdienstcharakter einschätzen, während eine beschreibend-objektivierende Betrachtung und Lehraussage gleichsam einen neutralen Standpunkt einnimmt und von da aus u. U. auch etwas über den Heilswert der menschlichen Hingabe an Gott und der Werke sagen kann. – Solche Überlegungen trifft man auch im katholischen Raum, etwa bei Karl Rahner⁹⁾ oder bei dem jungen Dominikanerpater Otto M. Pesch in München.¹⁰⁾

Schließlich ist unter dem Stichwort „Relativierung des Dogmas“ auch auf die Beobachtung zu verweisen, daß das Tridentinum mit vielen seiner Verurteilungen Luther und die Reformation selbst gar nicht getroffen, sondern nur mögliche Überspitzungen abgewehrt hat. Nehmen wir z. B. Canon 19: „Wenn einer sagt, es gebe im Evangelium kein Gebot außer dem des Glaubens, alle übrigen Dinge aber seien indifferent, sie seien weder geboten, noch verboten, sondern frei, oder die zehn Gebote betreffen die Christen nicht: der sei anathema.“ (Dent. 829.) Dieser Canon trifft zumindest in dieser Form die Reformation nicht.

Alles, was wir somit unter dem Stichwort „Relativierung des Dogmas“ erwähnt haben, zeigt die Gründlichkeit der augenblicklichen Gesprächsführung, die bei Struktur- und Formproblemen ansetzt. In all diesen Fragen geht es ja um die Hermeneutik des Dogmas, um die Frage, wie ich seinen verpflichtenden Anspruch recht verstehe. Zweifellos sind damit die Sachprobleme noch nicht von selbst gelöst, aber man wird gezwungen, die Gegensätze neu zu durchdenken, und man wird vor allem vorsichtig sein müssen, bei sachlichen Neuansätzen im katholischen Bereich zu vorsehnell einen Widerspruch gegen das Dogma zu sehen. Im Grunde geschieht dort ähnliches mit dem Dogma, wie wir es seit Kindesbeinen mit der Bibel gewohnt sind: eine Neuinterpretation des ewigen Wortes, die Scheidung von Kern und Schale, die Öffnung nach neuen Fragestellungen hin.

III. Neuansätze in der katholischen Theologie aus der Begegnung mit der eigenen katholischen Tradition

Wir wenden uns nun einigen Versuchen inhaltlicher Neubestimmung zu, die alle das Bestreben haben, daß die Rechtfertigungslehre im vollen Sinne katholisch wird. Dabei sind grundsätzlich zwei Wege eingeschlagen worden. Der eine besteht in einer ganz neuartigen Begegnung mit der Tradition des Mittelalters: man sieht heute, daß insbesondere Thomas, aber auch die anderen großen Scholastiker, viel größer, umfassender, katholischer sind, als es ein Dokument wie das tridentinische Rechtfertigungsdekret

⁶⁾ K. Rahner, Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1961², S. 239.

⁷⁾ Heidelberg 1961.

⁸⁾ KuD 3, 1957, S. 165–220 (DDR-Ausgabe).

⁹⁾ A. a. O., S. 260, Anm. 12.

¹⁰⁾ Catholica 16, 1962, S. 310.

ahmen läßt. Der zweite Weg besteht in der Konfrontierung mit der evangelischen Theologie und mit modernen Fragestellungen überhaupt. Beide Begegnungen haben zugleich eine gegenüber der bisherigen erweiterte, unvoreingenommene Sicht der Heiligen Schrift ermöglicht.

Blicken wir zunächst auf Neuansätze, die aus der Begegnung mit der mittelalterlichen Theologie erwachsen sind. Hinsichtlich Thomas könnte man hier auf weite Strecken der jüngsten Thomasforschung überhaupt verweisen; ich wähle als Beispiel speziell für die Rechtfertigungsfrage die bereits erwähnte Untersuchung von Stephanus Pfürntner: Luther und Thomas im Gespräch. Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung, Heidelberg 1961. Sachlich geht es in dieser Studie des Regens der Albertus-Magnus-Akademie Walberberg um die Frage der Heilsgewißheit. Wir besinnen uns kurz auf den bereits oben unter der 7. Frage angedeuteten Kontroversstand des 16. Jahrhunderts. Weil die Reformation das Heil des Menschen allein von Christus erwartete und auf ihn allein blickte, war für sie die These von der absoluten Heilsgewißheit im Glauben ein integrierender Bestandteil ihrer Position. Das Tridentinum hingegen blickt in der Frage des Endheils auf die Haltung und Leistung des Menschen und muß daher in der Frage der Heilsgewißheit, der Frage also, ob der Mensch beständig im Stand der Gnade und Gerechtigkeit bleibt, von allen Gewißheitsaussagen notwendig Abstand nehmen. Pfürntner weist nun folgendes nach: Der Sachverhalt, der in der Reformation durch die Heilsgewißheit im Glauben angesprochen ist, hat bei Thomas seine Entsprechung an drei verschiedenen dogmatischen Orten: bei der Frage der Gnadengewißheit im Rechtfertigungstraktat, bei der Frage der Glaubensgewißheit und bei der Frage der Hoffnungsgewißheit – die beiden letzteren kommen bei Thomas im Traktat über die theologischen Tugenden zur Sprache. Hinsichtlich der Gnadengewißheit, d. h. also bei der Frage, ob ich mit Sicherheit den Besitz der göttlichen Gnade konstatieren kann und ob ich gewisse Aussagen über mein Bleiben in diesem Besitzstand machen kann, urteilt Thomas, wie später das Tridentinum, negativ. Die Glaubensgewißheit bejaht Thomas: aber hier geht es um die Anerkennung Gottes und seines Heilstuns an sich, nicht um die Frage, ob ich persönlich gewiß auch das Heil bekomme. Das Entscheidende des Nachweises Pfürntners liegt in dem Hinweis, daß Thomas auch die Hoffnungsgewißheit bejaht. Denn hier geht es tatsächlich um mein Heil, nämlich um die Hoffnung, die ich für mich habe. Nach Thomas ist die Hoffnungsgewißheit nichts anderes als die existentielle Wendung der Glaubensgewißheit: Der Glaube weiß mit Gewißheit um die Allmacht und Barmherzigkeit Gottes „an sich“, und die Hoffnung gründet sich „auf die göttliche Allmacht und Barmherzigkeit, durch welche auch derjenige die Gnade erlangen kann, der sie noch nicht besitzt, damit er so zum ewigen Leben gelange“ (S. th. 2 II 18, 4 ad 2). Hier ist der Mensch, hier bin ich als der gemeint, der von Gott begnadigt wird. Wie kommt Thomas dazu, die Hoffnungsgewißheit im Unterschied zur Gna-

dengewißheit zu bejahen? Weil an dieser Stelle Grund der Gewißheit nicht der Mensch, sondern Gott in seiner Allmacht und Barmherzigkeit ist. Hier ist offenbar – und darin liegt das Erregende der These Pfürntners – tatsächlich noch die Blickwendung vom Inneren des Menschen zu Gott vollzogen, die wir im Tridentinum später vermissen müssen. Und diese Aussage des Thomas über die Hoffnungsgewißheit entspricht der lutherischen Bejahung der Heilsgewißheit. Man darf also nicht nur dieselben Vokabeln miteinander vergleichen, sondern man muß damit rechnen, daß dieselbe Sache hier und dort unter verschiedenen Begriffen erscheint (vgl. S. 113, 135 ff.).

Pfürntner schließt nun daraus auf die Übereinstimmung der Aussagen Luthers und Thomas' über die Heilsgewißheit im Hinblick auf ihre kerygmatische Substanz (S. 168). Hier können wir ihm nicht ganz folgen. Denn nach Thomas besagt die Hoffnung auf Gottes Barmherzigkeit konkret, daß Gott die innere Gnade verleiht, mit Hilfe derer der Mensch zum ewigen Leben gelangt. Insofern ist es also nach Thomas doch unsere gottgewirkte Heiligkeit nicht die Christusgerechtigkeit, die *iustitia extra nos posita*, die uns im Letzten das Tor zur Seligkeit öffnet. Die eigentliche Spitze der reformatorischen Rechtfertigungslehre, wie wir sie oben herausstellten, ist also bei Thomas gerade nicht erreicht. Immerhin ist zweierlei höchst bedeutsam für die Neuorientierung des kontroverstheologischen Gesprächs in der Rechtfertigungsfrage: daß die katholische Theologie auf die betont theozentrische Sicht des Thomas verstärkt aufmerksam wird und so von der eigenen katholischen Tradition her zu einer Ergänzung und gewissen Korrektur der tridentinischen Aussagen kommt und daß man den Wandel in der Begrifflichkeit stärker berücksichtigt, der bisher offenbar zu manchem Mißverständnis Anlaß gab.

Aber nun muß auch darauf hingewiesen werden, daß es ebenso katholische Forscher gibt, die sich von einem Zurückgehen auf Duns Scotus ein Durchbrechen eingefahrener Diskussionsgleise in Sachen der Rechtfertigungslehre versprechen. Daß der Rückgriff auf Duns Scotus im Unterschied zu Thomas eine in der katholischen Theologie auch heute durchaus legitime Möglichkeit ist, zeigt jüngst wieder das von Heinrich Fries herausgegebene zweibändige „Handbuch theologischer Grundbegriffe“¹¹⁾. In diesem Handbuch ist der Rechtfertigungsartikel von Werner Dettloff geschrieben, der durch eine Spezialarbeit über Duns Scotus bekannt geworden ist¹²⁾ und selbst der Meinung des Duns vor der des Thomas den Vorzug gibt.¹³⁾ Dettloff weist in seinem Artikel hin auf die scotische Theorie der *acceptatio divina*, durch die sich eine bestimmte Modifikation der mittelalterlichen Lehre vom Ver-

¹¹⁾ München 1962 und 1963.

¹²⁾ W. Dettloff, Die Lehre von der *acceptatio divina* bei Johannes Duns Scotus mit besonderer Berücksichtigung seiner Rechtfertigungslehre, Werl/Westf. 1954.

¹³⁾ Vgl. als Beispiel nur etwa die Interpretation der Liebe zu Gott WA 56, S. 390, im Unterschied zu der des Thomas S. th. 2 II q. 23.

dienst ergibt. (Wir befinden uns also jetzt sachlich bei der am Anfang gestellten Zentralfrage der Rechtfertigung.) Nach thomistischer Auffassung muß von einem *meritum de condigno* im strengen Sinne, von einem Würdigkeitsverdienst gesprochen werden: die aus der Gnade hervorgehenden Werke und das ganze neue Leben haben eben auf Grund ihrer Gnadenhaftigkeit einen Wert, der ein genaues Äquivalent zum Lohn des ewigen Lebens bildet. Das Ganze ist zwar Gottes souveräne Liebesveranstaltung, aber innerhalb derselben findet die genannte strenge Entsprechung statt. Duns Scotus hingegen lehrt, daß auch den gnadenhaft qualifizierten Werken des Christen gegenüber der Lohn des ewigen Lebens nochmals reine Gnade ist. Von einer wertmäßigen Entsprechung kann keine Rede sein; daß Gott den Werken des Christen den ewigen Lohn zuteil werden läßt, hängt an seiner freien Annahme, an der *acceptatio divina*. Dettloff verweist in diesem Zusammenhang u. a. auf Mt. 20, 1 ff., das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg. Freilich: Gott hat es ein für allemal so angeordnet, daß den guten Werken der Lohn des ewigen Lebens gebührt; jedoch ist diese Anordnung Gottes nicht in einem von ihm geschaffenen Äquivalent, in einem Sein, sondern allein in Gottes unergründlichem freiem Willen begründet. Dabei erinnern wir uns daran, daß auch bei Luther der Wille Gottes vor dem göttlichen Sein und dem göttlichen Intellekt das Entscheidende ist. Von daher versteht man das Urteil Dettloffs: „Gerade im Hinblick auf die Rechtfertigungslehre wäre es . . . fruchtbar, sich im Gespräch mit den protestantischen Theologen mehr vom scotischen Denken leiten zu lassen, das berechtigten reformatorischen Anliegen durchaus entgegenkommt, ohne dabei jedoch den katholischen Raum zu verlassen.“ (Bd. II, S. 395.) Die Richtigkeit dieses Urteils und die Wichtigkeit der scotischen Version der Rechtfertigungslehre, die besonders die Souveränität Gottes zum Ausdruck bringt, leuchtet ohne weiteres ein. Dennoch bleibt auch hier ein unerreichter Rest. Auch nach Duns Scotus ist nicht Christus und sein Verdienst der letzte entscheidende Grund der Annahme des Menschen, sondern Gottes unergründlicher Wille. Wer aber wie Luther an der eigenen Gerechtigkeit verzweifelte, wird sich durch den Hinweis auf ein solches Willensdekret nicht trösten lassen, solange nicht klar ist, daß das allgenugsame Opfer Christi der einzige unwandelbare Grund unserer Seligkeit ist.

IV. Neuansätze in der katholischen Theologie aus der Begegnung mit der evangelischen Theologie

Die neue Begegnung der heutigen katholischen mit der mittelalterlichen Theologie zeigt in überraschender Weise, wie allein dadurch, daß die katholische Theologie zunächst einmal ganz sie selbst wird, sich neue Aspekte des kontroverstheologischen Gesprächs auftun – wie uns ja auch umgekehrt immer wieder gesagt wird, wir sollten in der Begegnung bewußt und voll lutherisch sein; das sei der einzig wirklich fruchtbare Ausgangspunkt. Dabei mußten wir es uns versagen, noch weiter gerade auf Thomas ein-

zugehen, der für das kontroverstheologische Gespräch noch manche Überraschung bereithalten dürfte.

Nun ist aber die Begegnung mit dem evangelischen Gegenüber (und wiederum mit der Hl. Schrift) für die katholische Theologie gerade in der Rechtfertigungsfrage mindestens ebenso bedeutsam geworden. Einigen aus dieser Begegnung erwachsenen Neansätzen wenden wir uns jetzt noch zu. Es handelt sich 1) um eine neue Sicht der Bedeutung Christi – und damit im Zusammenhang um eine neue Sicht der Sünde (unsere Fragen 4 und 6), 2) um ein neues Zur-Geltung-Bringen des personalen Charakters der Gnade und der Rechtfertigung (siehe unsere Fragen 1 und 2), 3) um ein neues Verständnis des Glaubens (Frage 5) und 4) um ein neues Verständnis des Wortcharakters der Rechtfertigung (Frage 3).

Christus ist nach dem Tridentinum derjenige, der uns die eingegossene Gnade und Gerechtigkeit verdient hat, er ist *causa meritoria* der Rechtfertigung, unsere Verbindung mit Ihm selbst ist somit dem Tridentinum zufolge eine ziemlich äußerliche. Nun hat Thomas darüber hinaus die Lehre von der sog. „physischen“ Einwirkung Christi auf die Gläubigen, d. h. der direkten Übertragung seines göttlichen Lebens durch seine Menschheit.¹⁴⁾ Hier wird die Verbindung wesentlich enger vorgestellt, und die Neubesinnung auf Christus in der neueren katholischen Theologie hat gerade an diesem Punkte angeknüpft. Im Zusammenhang der Rechtfertigung kommt die Christusverbundenheit zu starkem Ausdruck etwa in der Dogmatik von Michael Schmaus, der das neue Gnadenleben, die Gerechtigkeit des Christen durchgehend als Christusleben und Christusgerechtigkeit beschreibt.¹⁵⁾

Ist damit zweifellos ein wesentliches Anliegen evangelischer Theologie aufgenommen, so gehen Theologen wie Hans Urs von Balthasar¹⁶⁾ und Hans Küng, nicht zuletzt auf Grund ihrer Begegnung mit der Theologie Karl Barths, noch einen entscheidenden Schritt weiter. Sie verstehen nämlich nicht nur Rechtfertigung und Erlösung, sondern bereits die Schöpfung als Christus- und damit als Heilsgeschehen, und sie berufen sich dafür auf die Stellen des Neuen Testaments, die vom Schöpfungsmittler Christus sprechen. Das hat aber sofort bestimmte Konsequenzen für das Sündenverständnis. Warum, so fragt Küng, „hat die Schöpfung gerade im Gottmenschen ihren Grund? Warum nicht einfach in einem Deus unus Creator?“ (a. a. 7, 5, 150.) Hier auf gibt es nur eine Antwort: Weil Gott von Ewigkeit her die Sünde vorhergesehen hat, ebenso den Tod als die notwendige Straffolge der Sünde – weil Gott aber dennoch nicht den Tod des Sünders wollte und deshalb von Ewigkeit her beschlossen hat, den Tod des Sünders auf sich zu nehmen. Der

¹⁴⁾ S. th. III, 8, 1 ad 1; dazu etwa I. Backes, Die Christologie des hl. Thomas von Aquin, Paderborn 1931, S. 276 ff.

¹⁵⁾ M. Schmaus, Katholische Dogmatik III, 2, München 1956².

¹⁶⁾ Im zweiten Teil seines Buches „Karl Barth“, Olten 1951.

Mensch ist nur deshalb nicht der Vernichtung anheimgefallen, weil von der Schöpfung und vom Sündenfall her bereits Christi Gnade geheimnisvoll wirksam war. Und alle positiven Möglichkeiten des Sünder, also etwa das liberum arbitrium, sind Gnadengeschenke Gottes in Christus, nicht natürliche Bestandteile des Sünder-Menschen.

Hier ist von lutherischer Sicht her zunächst beides zu begrüßen: die Bemühung, mit der zentralen Bedeutung Christi letzten Ernst zu machen, und ebenso die Bemühung um ein radikaleres Sündenverständnis. Freilich erheben sich dieser Position gegenüber auch Fragen: Wird Christus hier nicht zu einem unhistorischen Prinzip? Wird durch das a priori feststehende Sein in Christus, das ja auch schon Heil ist, nicht die Notwendigkeit und Wichtigkeit der Glaubensentscheidung für Christus abgeschwächt? Aber solche Fragen ändern nichts an der Tatsache, daß an dieser Stelle die Kontroverssituation in bedeutsamer Weise aufgebrochen ist.

Ein zweiter Neuansatz, auf den hingewiesen sei, besteht in der Herausarbeitung der personalen Struktur von Gnade und Rechtfertigung. Beide – so hatten wir gesehen – sind ja dem Tridentinum zufolge Sachverhalte, die zwar in Gott ihren Ursprung, ihren eigentlichen Sitz aber im Inneren des Menschen als ihm inhärierende und ihn heiligende Qualität haben. Nun besinnt man sich heute darauf, daß in der Heiligen Schrift Gnade zunächst Gunst und Huld Gottes bedeutet und Gerechtigkeit ebenfalls primär als Eigenschaft und Tat Gottes verstanden wird. Bezeichnend ist etwa der Artikel „Gerechtigkeit (biblisch)“ in dem bereits erwähnten Handbuch der theologischen Grundbegriffe. „Die dikaiosyne ist für Paulus nichts anderes als das – vom AT her schon mit dem gleichen Begriff verbundene – liebende Heilshandeln Gottes, nun aber in diesem Äon geschichtlich wirksam geworden an seinem Knecht Jesus Christus und – über dessen Kreuz und Auferweckung – an uns, die an ihn glauben.“ (a. a. O., Bd. I, S. 474.) Der forensische Grundcharakter des biblischen Gerechtigkeitsbegriffes wird in diesem Artikel betont, freilich zugleich die Tatsache, daß der Gerechtigkeitsbeweis Gottes im Kreuz Jesu nach biblischem, besonders paulinischem Verständnis immer zu einer Neuschöpfung führt, Gottes Wort ist stets verbum efficax, lebensschaffendes Wort, und dieses neue Leben ist Verbindung mit dem persönlichen Christus, nicht einfach ein im Menschen vorfindlicher Gnadenhabitus. Damit ist ebenfalls ein wesentliches Anliegen reformatorischen Rechtfertigungsverständnisses aufgenommen und herausgearbeitet: denn darum geht es doch entscheidend im Glauben, um die Begegnung des Menschen mit dem ihn persönlich liebenden Gott.

Auch im Glaubensverständnis als solchem – das ist ein dritter Nebensatz, auf den hinzuweisen ist – finden wir heute auf katholischer Seite eine entscheidende Neubewertung. Im Tridentinum begegnete uns wie schon in der Scholastik ein vorwiegend intellektualistischer Glaubensbegriff: Glaube ist das Fürwahrhalten der göttlichen Heilsveranstaltungen. Freilich ist dieses Fürwahrhalten schon nach dem

Tridentinum notwendig verbunden mit einem „motus in Deum“, einer Herzenshinwendung zu Gott (Denz. 798). Heute bemüht man sich nun um eine stärkere Existentialisierung des Glaubensbegriffes – in der Erkenntnis, daß die Elemente, die traditionell der Hoffnung und der Liebe zugeordnet waren, mit in das existenzumfassende Glaubensverständnis des Neuen Testaments gehören. Schon bei Küng etwa kann man erstaunliche Sätze über das sola fide lesen (z. B. a. a. O., S. 243 ff.). Ein besonders eindrückliches Beispiel der Offenheit für ein existential-geweitetes Glaubensverständnis bietet aber neuerdings die bemerkenswerte katholische Arbeit von Gotthold Hasenhüttl über die Theologie Bultmanns mit dem Titel „Der Glaubensvollzug“¹⁷⁾. Das Erscheinen dieser Arbeit ist deshalb fast ein wenig aufregend, weil hier mit Bultmann faktisch dasselbe geschieht wie vor einigen Jahren bei Küng mit Barth: Hasenhüttl konstatiert in den wesentlichsten Punkten des Anliegens Bultmanns eine Übereinstimmung mit katholischem Glaubensverständnis (S. 293 ff.) – und Bultmann seinerseits bestätigt in einem Vorwort, daß Hasenhüttl ihn richtig verstanden und wiedergegeben habe. Bultmann sieht als Sinn des Kerygmas die Befreiung zur existentiellen Entscheidung für Gott an, die identisch ist mit der Entscheidung zum eigentlichen Selbstsein; und Hasenhüttl erklärt, das könne als Explikation auch katholischen Glaubensverständnisses bejaht werden (S. 356 f.). Damit wird freilich dem Glauben eine so grundlegende und weitausgreifende Bedeutung verliehen, wie sie in der traditionellen katholischen Theologie noch nicht zu finden war. Auch in der Frage des Glaubens sind also die Fronten, die festgefahren schienen, zumindest von katholischer Seite her erstaunlich in Bewegung geraten.

Bevor wir zu einer Schlußüberlegung übergehen, sei – viertens – wenigstens noch darauf hingewiesen, daß in der heutigen katholischen Theologie neben der personalen Struktur des Rechtfertigungsgeschehens von Seiten Gottes und des Glaubenden auch auf die Wortqualität dieses Geschehens hingewiesen wird. Wir hatten ja eingangs gesehen, daß im Tridentinum (im Unterschied zur Reformation) die Rechtfertigung als sakramentaler Akt aufgefaßt wird. Karl Rahner ist nun einer von den Theologen, die heute das Wort Gottes im katholischen Raum aufwerten wollen. Das Wort ist nach Rahner Heilsgeschehen, es ist „heilskräftiges Wort, das an sich mitbringt, was es aussagt“ (a. a. O., S. 321), es ist „Gegenwärtigung der Heilstat Gottes“ (S. 329). Rahner will damit unbedingt über ein Wortverständnis hinaus, demzufolge das Wort nicht mehr als nur „Belehrung über“ bestimmte Sachverhalte bedeutet. Auf der anderen Seite versteht Rahner aber nun die Sakramente als „höchste Wesensverwirklichung des wirksamen Wortes“ (S. 329), indem hier ebenfalls die Heilstat und Gnade Gottes proklamiert und gegenwärtig ist. Insofern – das kann man bei ihm ausdrücklich lesen – geschieht die Rechtfertigung wesentlich durch das wirkkräftige Wort Gottes, dem der Glaube korrespondiert (S. 323 ff.). Die Fronten

¹⁷⁾ Essen 1963.

des 16. Jahrhunderts geraten also auch in der Frage der *causa instrumentalis* der Rechtfertigung, also in der Frage, ob die Rechtfertigung durch das Wort oder das Sakrament geschieht, von katholischer Seite her in eigentümliche Bewegung.

Es waren nur Andeutungen, die hinsichtlich des Gesprächsstandes in den zur Rechtfertigung gehörenden Einzelfragen gemacht werden konnten. Es hätte sich natürlich an jedem einzelnen Punkte eine eingehende Erörterung notwendig gemacht, was in diesem Rahmen jedoch nicht geleistet werden konnte. Aber vielleicht ist deutlich geworden, wie tatsächlich im Mittenbereich der reformatorischen Kontroverse das Gespräch von seiten des katholischen Gesprächspartners neu in Gang gekommen ist. Nun müssen wir abschließend aber noch einmal auf den eigentlichen Zentralpunkt der Differenz, wie wir ihn eingangs zu formulieren suchten, zurückkommen und ihm eine Überlegung, die zugleich eine lutherische Besinnung sein soll, widmen.

V. Menschliche Mitwirkung am Heil?

Wir sind von einer Doppelthese ausgegangen: Der Lehrgegensatz zwischen römisch-katholischer und lutherischer Rechtfertigungslehre liegt an einem zentralen Punkt begründet, bei der Frage, auf Grund welchen Tatbestandes Gott den Menschen im Fndgericht gerechtspricht; und von der Differenz an diesem einen zentralen Punkt fallen die Antworten auf 7 mit der Rechtfertigung zusammenhängende Teilfragen notwendig unterschiedlich aus. Im Verlauf unserer Überlegungen haben wir dann gesehen, daß in allen diesen Teilfragen von seiten der katholischen Theologie die heutigen Antworten denen der reformatorischen Theologie stark entgegenkommen, so daß hier erstarrte Fronten aufzubrechen scheinen. Dieser Tatbestand kann nun freilich zweierlei bedeuten: Entweder weist er uns darauf hin, daß auch an dem zentralen Differenzpunkt eine wirkliche Annäherung zu verzeichnen ist; oder aber: die ähnlich klingenden Einzelantworten haben auf Grund des bleibend kontroversen Hintergrundes einen je verschiedenen Sinn. Die erste Möglichkeit gäbe denjenigen Recht, die der Meinung sind, Tridentinum und lutherische Bekenntnisschriften stellten in unserer Frage nur zwei Seiten ein und derselben Sache dar, so daß auf dem Boden des Tridentinums stehende Theologen sich die reformatorischen Antworten auch zu eigen machen könnten. Die zweite Möglichkeit wiese darauf hin, daß letztlich von zwei unvereinbaren Auffassungen die Rede ist, von denen nur eine richtig sein kann.

Bei näherem Hinschauen scheint es nun tatsächlich so, daß die den reformatorischen Aussagen ähnlich klingenden Einzelantworten heutiger katholischer Theologen im Letzten das von der Reformation Gemeinte nicht zu treffen vermögen, und zwar aus einem einfachen Grunde: sie zielen alle auf die Struktur des neuen gottbezogenen Seins und Existierens des Menschen ab, dieses aber wird nach wie vor als Heilsbedingung aufgefaßt. Die ähnlich klingenden Einzelantworten der reformatorischen Theologie hingegen sind nichts als Umschreibungen

des Tatbestandes, daß unser Heil, unsere Gerechtigkeit außer uns, allein in Christus und seinem Verdienst liegt. Wenn Thomas von Hoffnungsgewißheit spricht, meint er – trotz Pfürtner – nicht dasselbe wie die lutherische Lehre von der Glaubensgewißheit: denn die Hoffnung, von der Thomas spricht, besteht ja eben, grob gesagt, darin, daß Gott jedem Menschen die Kraft geben kann, die nötig ist, um das ewige Leben zu verdienen. Wenn Kung das *sola fide* bejaht, dann doch in dem Sinne rechter Existenzverwirklichung vor Gott, die als solche Bedingung des ewigen Heils ist. Wenn die Gerechtigkeit Gottes als Tat und Urteil neu verstanden wird, dann in dem Sinne, daß dieses Urteil und diese Tat den Menschen neu schafft, und ihn in den Stand setzt, ein der Ewigkeit würdiges Leben zu führen. Und wenn – worüber wir bisher noch nicht gesprochen haben – namhafte katholische Theologen sogar das *simul iustus – simul peccator* bejahen¹⁸⁾, dann doch immer nur in dem Sinne des Sündenrestes und der Gefährdung der gnadenhaften inneren Heiligkeit – aber niemals in dem lutherischen Totalsinn der absoluten Unmöglichkeit, Gott etwas des ewigen Lebens Wertes vorzuweisen. Ja, selbst die Worttheologie Rahners und die Christustheologie v. Balthasars und Kungs zielen im Letzten nicht auf den Freispruch des Sünders, sondern auf das Phänomen der Schaffung der neuen Kreatur – zum ewigen Leben. Man mißverstehe das alles nicht: Natürlich hat auch nach reformatorischer Auffassung die Rechtfertigungstat Gottes schöpferische Kraft zum neuen Leben – aber dieses neue Leben ist, wiederum nach reformatorischer Auffassung, nicht Bedingung des ewigen Heils.

Nun muß aber doch die Frage gestellt werden, ob nur durch reinen Zufall oder durch Falschmünzerei dieselben Ausdrücke für letztlich verschiedene Inhalte auf beiden Seiten erscheinen. Oder liegt hier nicht doch eine Vielschichtigkeit der Sache selbst vor, die uns verbietet, nur von einem Entweder-Oder zu sprechen? Könnte nicht z. B. mit dem *sola fide* berechtigterweise beides gemeint sein: daß unser Heil im jüngsten Gericht – und daher auch jetzt – ganz in dem mir fremden Verdienst Christi liegt; und daß doch auch eine bestimmte Lebenshaltung für das Heil einfach notwendig ist, wenn auch sekundär, als Antwort? Auch im Neuen Testament gibt es ja neben Paulus Jakobus und die Synoptiker, und bei Paulus finden wir sogar beides nebeneinander: die Aussagen über die Gottestat der Rechtfertigung mit der Entgegensetzung von Glauben und Werken und die Aussagen über das Gericht nach den Werken und über die Heilsbedeutung unseres neuen Lebens.

Schauen wir uns noch einmal den katholischen Verdienstbegriff an, den Kristallisationspunkt der ganzen Kontroverse. Karl Rahner ist der Meinung (a. a. O., S. 260, Anm. 12): auch ein Katholik dürfe nur objektiv-beschreibend von der Wirklichkeit des Verdienstes reden, während im übrigen jedes katho-

¹⁸⁾ Z. B. R. Grosche, *Pilgernde Kirche*, Freiburg 1938, S. 147–158; M. Schmaus, a. a. O., S. 120; H. Kung, a. a. O., S. 231 ff.

lische Schulkind wisse, daß Verdienstlichkeit und Lohnsucht als subjektive Handlungsmotive sittlich absolut unerlaubt seien. Hier meldet sich die unterschiedliche Struktur theologischen Redens; und man kann die Frage stellen, ob vielleicht der konfessionelle Gegensatz allein durch einen solchen Strukturunterschied zu erklären ist. Aber leider ist es so einfach nicht (darin liegt die Grenze der Beobachtungen zur Struktur der theologischen Aussage): der reformatorische Protest bezog sich nicht nur auf die subjektive Motivation, die Reformation wollte vielmehr gerade auch objektiv sagen, daß der Mensch wegen seines bleibenden Sünderseins auch als Christ niemals dazu in der Lage ist, sich durch Verdienste das ewige Leben zu erwerben. Aber was besagt denn der katholische Verdienstbegriff eigentlich? Und trifft die reformatorische Polemik diesen Begriff in jedem Falle? Nach dem Tridentinum scheint es so zu sein, daß auf der einen, der menschlichen Seite eine Anzahl von gottgewirkten Werken steht, – auf der anderen Seite ist Gott verpflichtet, diese Werke entsprechend zu entlohnen. Wenn wir aber auch hier einmal auf Thomas von Aquin zurückblenden, dann zeigt sich folgendes: Die „verdienstlichen“ Werke sind nicht irgendwelche sachlichen Verrichtungen, sondern sind letztlich Ausdruck einer Lebenshaltung, der Haltung der Liebeshingabe zu Gott; und der Lohn, das ewige Leben, ist ebenfalls nicht irgendeine herrliche Sache, sondern der Lohn ist wiederum: Gott selbst; denn die ewige Seligkeit besteht in der Gnade, Gott schauen zu dürfen. Wir sehen also: Um dem eigentlichen Sinn des Verdienstbegriffes auf die Spur zu kommen, müßte einmal gründlich zwischen Gehalt und Ausdrucksgestalt unterschieden, müßte die damalige Ausdrucksweise einer Art „Entmythologisierung“ unterworfen werden. Verdienst ist in keinem Sinne eine Leistung eines Werkes, sondern ist dankbare liebende Hingabe als Antwort auf die Liebe Gottes zu den Menschen, und der Sohn ist die unendliche Intensivierung dieses unaussprechlichen gegenseitigen Liebesverhältnisses zwischen Gott und dem Menschen.¹⁹⁾

Wir versuchen nun eine weitere auch für evangelisches Denken akzeptierbare Interpretation dieses Sachverhaltes. Worin ist der Eintritt in das ewige Leben für den Menschen begründet? Primär in der übergroßen Liebe Gottes, die es ja gar nicht gäbe, wenn sie nicht Liebe in Christus wäre; und wenn der Mensch am jüngsten Tag mit allen seinen Sünden vor Gott erscheint, so ist es dann die Liebe in Christus, die fremde Gerechtigkeit Christi, die ihm den Freispruch Gottes erwirkt. Hier ist der Punkt, an dem wir das Herzstück der Reformation auch heute den katholischen Brüdern entgegenhalten und sie bitten müssen, ihr Gottesbild und Gottesverhältnis nicht nur in der Frömmigkeit, sondern auch in der Theologie bis zum Letzten von Christus bestimmt sein zu lassen.

¹⁹⁾ Zur Problematik im NT und bei Luther, bei dem sich auch zwei Linien finden, vgl. W. Joest, *Gesetz und Freiheit*, Göttingen 1956².

Sekundär ist aber der Eintritt ins ewige Leben nun tatsächlich auch darin begründet, daß wir Gott unsere Antwort auf seine Liebe nicht verweigern.²⁰⁾ Hier liegt die sehr ernste Frage und Mahnung der katholischen Theologie an uns. Ist es nicht schrecklich abstrakt, wenn in der lutherischen Auffassung der Glaubensgerechtigkeit immer und immer wieder betont wird, daß für das ewige Heil, in articulo iustificationis, der Glaube nur als Empfangsorgan, nicht als menschliche Haltung in Betracht käme? Muß man nicht sagen, daß eben dieses Empfangen des Heils eine ganz bestimmte Haltung der Gott-hingegebenheit notwendig erfordert, daß also die Glaubens- und Liebeshaltung Gott gegenüber heilsnotwendig ist? Es ist die Frage zu stellen, ob nicht tatsächlich in einem vor allem Mißverständnis zu schützenden Sinn von einer menschlichen Mitwirkung am Heil geredet werden kann und muß. Denken wir nur daran, daß für Luther der Glaube auch Erfüllung des ersten Gebotes war und somit vom Glauben selbst her eine schlechthinnige Entgegensetzung, ja auch nur eine Unterscheidung von Glaube und Werk auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen wäre.²¹⁾

Schließlich werden wir ja auch von der gegenwärtigen evangelischen Theologie in ihrer Breite zu einem solchen, wahrhaft ökumenischen Verständnis der Rechtfertigung aufgefordert. Es ist nicht nur Max Lackmann, der seine Stimme – nicht in allem überzeugend – erhoben hat.²²⁾ Es ist auch nicht nur Wilhelm Stählin, der über Recht und Gefahr des „Allein“ als einer polemischen Formel gehandelt hat.²³⁾ Es ist Karl Barth, der einen ganzen Band seiner Christologie der Hinbewegung des Menschen zu Gott hin widmet²⁴⁾, und es sind vor allem R. Bultmann, G. Ebeling und ihre Schüler, die mit ihren Anliegen der Existentialisierung der christlichen Wahrheit im Grunde nichts anderes als eine Theologie des menschlichen Engagements, der Glaubens- und Liebeshingabe an Gott intendieren.²⁵⁾ Offenbar liegt hier eine noch unerledigte Anfrage der Glaubens- und Heilswirklichkeit an die lutherische Theologie vor. Dabei ist nicht verkannt, daß der Sinn des Glaubenden allein in der Christusliebe Gottes ruht, von dort bekommt er Kraft, Mut und Zuversicht – und das ewige Leben; aber es ist tatsächlich des Menschen Sinn, der in Gott ruht, das muß immer auch bedacht werden.

Es sei gestattet, zum Abschluß auszusprechen, daß diese Frage um das rechte Rechtfertigungsverständ-

²⁰⁾ Vgl. dazu meine demnächst erscheinende Arbeit *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*.

²¹⁾ Dazu F. Lau, *Erstes Gebot und Ehre Gottes als Mitte von Luthers Theologie*, ThLZ 73, 1948, Sp. 729; A. Siirala, *Gottes Gebot bei Martin Luther*, Helsinki 1956, S. 53 ff.

²²⁾ M. Lackmann, *Sola fide*, Gütersloh 1949; ders., *Zur reformatorischen Rechtfertigungslehre*, Stuttgart 1953.

²³⁾ W. Stählin, *Allein. Recht und Gefahr einer polemischen Formel*, in: *Symbolon*, Stuttgart 1958, S. 190–211.

²⁴⁾ *Kirchliche Dogmatik IV*, 2, Zollikon/Zch. 1955.

²⁵⁾ Vgl. besonders G. Ebeling, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen 1959.

nis im Grunde viel mehr zu sein scheint als eine theologische Spezialfrage. Hier geht es doch im Letzten um die Überwindung eines Quietismus, eines Vertrauens auf eine „billige Gnade“, was der lutherischen Kirche schon so viel Schaden gebracht hat. Es geht um die theologische Grundlegung geistlichen Lebens, um die Notwendigkeit der Gestaltung unseres persönlichen und Gemeinschaftslebens im Hinblick auf Gott. Sollte solche Lebensgestaltung und Lebenshingabe an Gott irrelevant sein für unser ewiges Heil? Nein: geistliches, gottgegebenes Glaubensleben in der Liebe – und darin eingeschlossen das ganze christliche Leben – ist heilsnotwendig, wenn auch gegenüber Christi Opfer völlig sekundär: vielleicht könnte das die zunächst theologische, dann aber auch lebensmäßige Frucht eines rechten ersten kontrovertheologischen Gesprächs über die Frage der Rechtfertigung sein.

(Aus dem Amtsblatt der Ev.-Luth. Kirche in Thüringen Nr. 3/64)

Nr. 3) Seelsorge am Sterbebett

Von Propst D. Heinrich Grüber, Berlin

Unsere Zeit des technisch und medizinischen Fortschrittes hat zwar das Sterben nicht abschaffen können, aber sie hat es aus der Mitte der Gesellschaft in die Winkel der Krankenhäuser verbannt. Es gibt für mich kaum etwas Roheres als das Bestreben, sterbende Menschen ins Krankenhaus „abzuschieben“, auch wenn keine ärztliche Notwendigkeit vorliegt. Vielleicht kommt es daher, daß heute die Menschen mehr Angst vor dem Tode selbst haben als vor einem langen Todeskampf, der in früheren Zeiten die Menschen bewegte. Die Angst um das Nicht-mehr-Existieren ist heute größer als die Sorge um ein seliges Sterben. Im Krankenhaus wird der Todeskampf oft gelindert und abgekürzt durch Betäubungsmittel. Die Betäubungsmittel lindern aber nicht nur die Schmerzen, sie stumpfen in gleicher Weise das Bewußtsein ab. Ob das recht und gottgewollt ist, den Menschen in dieser entscheidenden Stunde das Bewußtsein einzuschläfern, weiß ich nicht. In früheren Zeiten war es so, daß ein seliges Sterben soviel Segen in der Familie bewirkte wie ein frommes Leben.

Im Krankenhaus werden die Sterbenden, wenn es zu Ende geht, soweit sie nicht ein Einzelzimmer haben, in das Sterbestübchen, in das Badezimmer oder einen anderen Raum abgeschoben.

Die ganze Gefühlsroheit, den Kranken allein zu lassen, kann nur beurteilen, wer selbst im Todeskampf gelegen und die Tore einer anderen Welt geschaut hat. Sehr oft ist es wohl so, daß man, wenn die Kräfte einen verlassen und man nicht mehr sprechen und sich bewegen kann, doch noch sehr vieles von dem aufnimmt, was sich um einen her ereignet – ohne darauf reagieren zu können. Diese Unfähigkeit zu reagieren ist eine ganz große Qual, in der man Einsamkeit und Verlassenheit so schmerzhaft empfindet. Oft kommen beim Schwinden der Kräfte und Reaktionsfähigkeit kürzere hellwache Augenblicke. Wenn dann nicht eine warme

Hand da ist, die die erkaltende hält und keine Lippen sich zum Gebet bewegen und wenn vielleicht nur mehr oder weniger kalte Geschäftigkeit sich offenbart, dann ist man wirklich „verlassen“.

Ich habe zweimal im Todeskampf gelegen, beide Male nach schweren Herzanfällen. Im KZ lag ich in einer Krankenbaracke ohne einen Menschen, der mich kannte oder liebte. In der Verlassenheit hörte ich das Gespräch der Wärter, „ob man ihn schon ausziehen und in den Waschraum bringen kann“, ohne darauf reagieren zu können. Dann merkte ich, wie Mithäftlinge unter mein Kopfkissen griffen, um zu sehen, ob dort Brot oder sonst Wertvolles wegzunehmen war. Das andere Mal war ich umgeben von meiner betenden Familie, die mich – wie ich glaube – durch ihre Gebete zurückgeholt hat.

Die Unterschiede, die das Leben gemacht hat – und mögen sie noch so groß gewesen sein –, verschwinden in dieser Stunde. Dafür kommt ein anderer, viel größerer Unterschied, nämlich wie sich das Scheiden aus dieser Welt vollzieht.

Es sollte die Aufgabe der Pfarrer sein, nicht nur nach Möglichkeit, in der Sterbestunde bei der Familie zu sein. Vor allem aber bei Krankenbesuchen immer wieder auf die Pflicht hinzuweisen, die uns aus dem „Ich bin bei Euch alle Tage bis an der Welt Ende“ erwächst, mit seinem Wort und Sakrament diesen Dienst auszurichten.

Da liegt wohl auch der ganze Irrweg unserer seelsorgerischen Praxis, daß heute so viele Pfarrer ihre Wirksamkeit auf den Friedhof verlegt haben und nicht an die Sterbebetten. Wer einen Sterbenden in der letzten Stunde begleitet hat, und wer ihn auf diese letzte Stunde im Kreise seiner Liebenden vorbereitet hat, auch durch ein gemeinsames Abendmahl, der wird auch auf dem Friedhof das rechte Wort finden. Das, was man dort so oft hört an Leichen- und Lobreden, können bezahlte Redner und Vereinsvorsitzende oft viel besser. Ich habe in einer vierzigjährigen Amtszeit so viele Ansprachen auf Friedhöfen anhören müssen, die weder etwas von der frohen Botschaft verspüren ließen, die wir auszurichten haben, noch eine Kenntnis der Person verrieten, die nun zur letzten Ruhe gebettet wurde. Gerade die Pfarrer, die immer von dem volksmissionarischen Wirken der Grabreden so Rührendes zu sagen wissen, haben vielleicht gar keine Ahnung, daß sie durch ihre in die Breite gehende Verkündigung gar nicht in die Tiefe vorstoßen. Wie manche Grabreden haben wirklich an dem Grabe der evangelischen Kirche mitgeschaufelt!

Aufgabe des Pfarrers ist es nicht nur, die Familie des Verstorbenen zu trösten, sondern ihr auch die Pflichten in der Sterbestunde klarzumachen. Wie wir es für uns selbst erbitten, daß in der letzten Stunde jemand da ist, der nicht nur, wenn alles vorbei ist, uns die Augen zudrückt und die Hände faltet, sondern der uns, wenn die Sinne schwinden, mit seiner Fürbitte und Fürsorge begleitet; so wollen wir an anderen erfüllen, was wir für uns erbitten.

(aus: Monatsschrift für Pastoraltheologie, Heft 12, Dezember 1962)

Nr. 4) Mitteilg. des Oek.-Miss. Amtes Nr. 44*Evangelische Kirche auf Kuba*

Fünf Jahre sind bereits seit dem Sieg der Revolution auf Kuba vergangen. Sehr vieles ist anders geworden auf der Zuckerinsel im Karibischen Meer. Die Evangelische Kirche auf Kuba ist nur eine Minderheit. Wie sieht das Leben der evangelischen Christenheit dort aus?

1. Historischer Überblick

Kuba, 1492 von Kolumbus entdeckt, stand von 1511 bis 1898 unter spanischer Herrschaft. Von den 6,9 Millionen Einwohnern (1961) sind über die Hälfte Europäer und Kreolen (Nachfahren der spanischen Siedler), knapp die Hälfte sind Mulatten und Schwarze, die Nachkommen der schwarzen Sklaven. Vor der Revolution betrug die Zahl der Katholiken 5,2 Millionen mit 700 Priestern. Die Christianisierung der heidnischen schwarzen Sklaven, von denen eine Million nach Kuba importiert worden war, erfolgte nur sehr oberflächlich, so daß die meisten Einwohner nur nominell Christen waren. Die Sklaverei wurde sehr spät, erst 1886, abgeschafft. Als letzte der spanischen Kolonien in Amerika wurde Kuba erst 1902, am Ende des spanisch-amerikanischen Krieges (1898-1902), selbständige Republik.

2. Der Beginn der evangelischen Mission

Die Proklamation der neuen Republik gab den Weg frei für die Bildung evangelischer Gemeinden. In den 400 Jahren der spanischen Herrschaft war jede protestantische Mission unmöglich gewesen. Ebenso war aber auch der Bevölkerung das Evangelium noch nicht wirklich verkündigt worden. Die meisten evangelischen Missionare kamen aus den USA. In der ersten Zeit betrachtete man die evangelischen Missionen als fremdes Einfuhrgut. Aber dadurch, daß in den entstehenden evangelischen Kirchen bald Kubaner die Leitung übernahmen, erhielten sie allmählich nationalen Charakter.

Wichtig war vor allem eine Zusammenarbeit der verschiedenen evangelischen Kirchen. 1941 wurde der Kubanische Rat Evangelischer Kirchen gegründet. 1958 zählte man insgesamt 215 000 evangelische Christen in Kuba, die folgenden Gruppierungen zugehörten: 74 000 Baptisten, 62 000 Anglikaner, 21 000 Presbyterianer, 12 000 Pfingstbewegung, 11 000 Adventisten, 10 000 Methodisten und 25 000 andere evangelische Gruppen. Die seit 1948 bestehende gemeinsame theologische Ausbildungsstätte der Evangelischen Kirche, das Seminar in Matanzas, wurde das Zentrum evangelischer Theologie im karibischen Raum.

3. Die Revolution Fidel Castros

Seit 1952 herrschte der Diktator Batista mit blutigem Terror (ca. 20 000 Hinrichtungen). Sein persönlicher Reichtum wuchs auf 300 Millionen Dollar, 80% der Bevölkerung dagegen lebten auf niedrigstem Lebensstandard. Viele von ihnen hatten nur zur Zeit der Ernte des Zuckerrohres Arbeit, in

der übrigen Zeit des Jahres waren sie arbeitslos. Zwar war Kuba der größte Produzent von Rohzucker in der Welt (1958 sechs Millionen Tonnen), aber das reiche Land konnte sich nicht selbst ernähren und mußte mehr als ein Drittel der benötigten Lebensmittel aus dem Ausland einführen. Viele Kubaner verließen ihre Heimat.

Fidel Castro, ein junger kubanischer Rechtsanwalt, gab mit seinem Sturm auf die Militärkaserne in Moncada am 26. Juli das erste Zeichen zum Aufstand. Zwar wurde er gefangengenommen und verurteilt, aber durch die Intervention der kirchlichen Hierarchie gerettet; nach seiner Freilassung 1955 ging er in die USA und dann nach Mexiko. Dort rüstete die „Bewegung des 26. Juli“ zur bewaffneten Invasion auf Kuba. Als Castro 1956 mit 80 Mann auf Kuba landete, wurde seine Gruppe bis auf 12 Mann sofort vernichtet. Doch dieser kleine Rest bildete dann in den Bergen der Sierra Maestra den Kern der Aufstandsbewegung. Er hatte die Sympathie der großen Masse der Besitzlosen. Auch die Christen, Katholiken und Protestanten unterstützten die Bewegung. Nach dreijährigem Kampf wurde Batista besiegt und floh Ende 1958. Am 2. Januar 1959 marschierte Castro in Havanna ein. Er versprach, ein neues Kuba zu schaffen und tat dies durch sozialistische Reformen. Das Gesetz über die Bodenreform vom 17. 5. 1959 enteignete die Großgrundbesitzer. Die landlosen Bauern erhielten kostenlos nun mindestens 27 ha. Dies Gesetz ist das „Allerheiligste“ der Revolution, brachte Kuba aber in Konflikt vor allem mit den amerikanischen Monopolen. Die USA antworteten mit wirtschaftlichen Beschränkungen und kauften z. B. Kuba den Zucker nicht mehr ab. Castro nationalisierte weitere amerikanische Gesellschaften. Exilkubaner unternahmen mit Unterstützung der USA am 16. April 1961 eine gegenrevolutionäre Invasion, die allerdings sofort niedergeschlagen wurde. Im Oktober 1962 brachte die schwere Kubakrise die Welt an den Rand eines dritten Weltkrieges. Die USA verhängten eine wirtschaftliche Blockade über Kuba, die bis heute andauert. Auf wirtschaftlichem Gebiet orientierte sich Kuba ganz auf die sozialistischen Länder hin.

Die Erfolge der kubanischen Revolution sind unbestreitbar. Die Masse des Volkes lebt besser als früher. Deshalb steht das Volk fest hinter der Revolution. 1961 war das Jahr des Kampfes gegen das Analphabetentum. Die 40% Analphabeten des Landes lernten lesen und schreiben. Bis 1958 waren nur 50% aller schulpflichtigen Kinder zur Schule gegangen. Nun wurde Kuba das erste Land Lateinamerikas, in dem es keine Analphabeten gibt.

4. Die Kirche und die Revolution

Die Revolution führte zu Zusammenstößen mit der Kirche. Castro beschuldigte die katholische Kirche, Konspirationen gegen seine Regierung zu führen. Die katholische Kirche war eine bürgerliche Kirche, die viel mehr mit den Wohlhabenden verbunden war als mit den armen, landlosen Massen. Weiterhin nationalisierte Castro die gesamte Erziehung und

übernahm alle konfessionellen Privatschulen. Der Religionsunterricht wurde abgeschafft. 130 Priester wurden wegen gegenrevolutionärer Tätigkeit ausgewiesen. Weitere 400 verließen das Land auf den Wunsch ihrer Oberen, so daß im November 1962 nur noch 125 römisch-katholische Priester in Kuba waren. Die Zahl der Gottesdienste sank um 75%. Erst die neuesten Berichte sprechen von verbesserten Beziehungen zwischen Regierung und katholischer Kirche. Kuba ist das einzige sozialistische Land, das diplomatische Beziehungen mit dem Vatikan unterhält. Die Freiheit der Verkündigung wird von der Regierung gewährleistet.

Die Evangelische Kirche auf Kuba erlitt auch einen beträchtlichen Verlust an Mitgliedern und Pastoren, obwohl keiner der letzteren ausgewiesen wurde. Die amerikanischen Missionare zogen sich zum größten Teil in ihr Heimatland zurück. Diese panikartige Flucht hinterließ viel Bitterkeit unter den Zurückgebliebenen.

a) Selbständigkeit der evangelischen Kirchen

Nach dem Weggang der ausländischen Missionare galt es als wichtigste Aufgabe, herauszustellen, daß die Evangelische Kirche eine nationale Kirche ist, die fest im Volk verwurzelt ist. Es ging nicht länger an, daß ausländische Synoden und Bischöfe die kubanische Kirche leiteten. Alles, was das Produkt fremder Strukturen war, mußte verschwinden. Raffael Cepeda, ein Pfarrer der presbyterianischen Kirche von Kuba, der seit 1963 Vizipräsident des Kubanischen Rates der Evangelischen Kirchen ist, nennt das die „Kubanisierung“ der Kirche. Heute zeigt es sich aber, daß die Einheit der Kirche in Kuba nicht so sehr durch die verschiedenen evangelischen Denominationen gefährdet ist wie durch die gegenseitige Verketzerung derer, die politisch verschiedener Ansicht sind.

b) Das Gespräch mit der Revolution

Obwohl zu Beginn der Revolution die meisten evangelischen Christen ihre Ziele unterstützten, ist heute ein Teil von ihnen aus verschiedenen Gründen enttäuscht und kritisch. Sie leben unter der Furcht, daß es mit der Kirche Christi in einem marxistischen Lande zu Ende gehen müßte. Dabei sind es nicht so sehr die Ereignisse, die sie schockieren, als vielmehr die Begriffe „Kommunismus“ und „Marxismus“.

Die Begegnung der Evangelischen Kirche mit dem Marxismus ist eine Herausforderung an den Glauben der Kirche. Sie steht vor der Frage, ob sie ihren göttlichen Auftrag der Verkündigung, daß Jesus Christus der Herr ist, auch in einem marxistischen Lande ausführt. Sie darf sich nicht aus der besonderen Welt ausschließen, in die sie Gott gestellt hat. Sie lernt, daß Gott nicht an irgendein ökonomisches System gebunden ist. Die raschen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Veränderungen auf Kuba nötigen die Kirche, nach Wegen zu suchen, wie man Gott in einem marxistischen Land am besten dient und alle Furcht überwindet.

c) Neue Wege

Beim Bibelstudium in Kuba stößt man entscheidend auf Jesu Wort von der kleinen Herde. Nur in kleinen Gruppen und durch kleine Gruppen wird die Kirche an der großen Evangelisationsaufgabe arbeiten können, die Gott ihr stellt. Begreift man das Volk Gottes als die kleine Herde, so droht aber die Gefahr, diese richtige Erkenntnis zu verfälschen durch eine Ghetto-Mentalität, die zur Absonderung und Isolierung der Kirche von der Welt führt. Bei vielen evangelischen Christen zeigt sich die Gefahr, sich von der Welt zurückzuziehen. Die Kirche droht zum Sammelbecken von Unzufriedenen und Verbitterten zu werden. Gerade gegenüber den Atheisten bedarf es der Liebe und nicht des Hasses, der Versöhnung und nicht der Angst.

Es wird immer deutlicher, daß die Laien die Kirche sind als das Volk Gottes. Sie übernehmen neue Aufgaben und haben die Ämter besetzt, die die Geflohenen aufgegeben haben. Sie können das Zeugnis des Glaubens in der Welt ausrichten und in einen echten Dialog mit der marxistischen Revolution eintreten. Cepeda sagt: „Die Propheten des Unglücks versuchen, uns furchtsam zu machen, furchtsam vor dem Kommunismus. Aber was wir fürchten müssen, ist nicht der Kommunismus, sondern die Sünde, die Sünde der Trägheit, wenn Gott uns zu aktivem Tun ruft, die Sünde des Verleugnens, wenn Gott uns guten Muts zu sein ruft, die Sünde des fehlenden Willens, wenn Gott uns ruft zu arbeiten, die Sünde des Schweigens, wenn Gott uns ruft, Zeugnis abzulegen, die Sünde der Halbherzigkeit, wenn Gott uns zu totaler Auslieferung ruft.“

Dietrich Schiewe