

## Hoffnungsgestalt und Gegenwart des Heiles

### Zur Diskussion um die doppelte Gerechtigkeit auf dem Konzil von Trient

Von Philipp Schäfer

Der Ruf der Reformatoren nach der Gottesgerechtigkeit und der Rechtfertigung allein aus dem Glauben lehnt jede menschliche oder institutionelle Absicherung ab. Der Glaubende wird auf Gottes Wort verwiesen, das ihm Gottes Erbarmen verheißt. Im Glauben ist der Mensch schon gerechtfertigt; aber seine Gerechtigkeit ist noch angefochten. Der Glaube ist Teilhabe am Ostersieg Christi und Beginn des ewigen Lebens. Andererseits erfährt der Glaubende dieses ewige Leben noch nicht. Im Glauben ist er gerechtfertigt, aber er erkennt sich immer wieder als Sünder. So lebt der Glaubende gleichsam in einem Schwebezustand, in eschatologischer Spannung. Die Gerechtigkeit des Glaubens ist in Christus gegründete Hoffnung. Der Glaubende ist ein Wanderer zum Land der Verheißung. Der Glaubende ist wesentlich Hoffender<sup>1</sup>. Katholische Kontroverstheologen suchten die Hoffnungsgestalt des Glaubens und den eschatologischen Charakter der Rechtfertigung in der Lehre von der doppelten Gerechtigkeit auszudrücken. Diese These von der doppelten Gerechtigkeit wurde in der Rechtfertigungsdebatte des Trienter Konzils abgelehnt. Die folgende Untersuchung will zeigen, wie in dieser Diskussion um die Hoffnungsgestalt des Glaubens und um den eschatologischen Charakter der Rechtfertigung gerungen wurde.

#### 1. Zum Verständnis der „Doppelten Gerechtigkeit“

Seit der Reformationszeit ist in verschiedenen Zusammenhängen von einer zweifachen oder doppelten Gerechtigkeit die Rede. Der Begriff „Doppelte Gerechtigkeit“ wurde und wird auf unterschiedliche Thesen von der Rechtfertigung angewandt. Theobald Beer spricht von einer doppelten Gerechtigkeit bei Luther und meint damit die Unterscheidung einer „ersten Gerechtigkeit, d. h. der fremden Gnade oder der Gnade, welche Christus ist“, (*gratia*) und einer „zweiten

---

<sup>1</sup> Vgl. E. Kunz, Protestantische Eschatologie von der Reformation bis zur Aufklärung. Diese bei der Phil. Theol. Hochschule St. Georgen in Frankfurt eingereichte Habilitationsschrift wird demnächst in Bd. IV des Handbuchs der Dogmengeschichte als Fasz. VII c (I) erscheinen. Der Verf. dieses Aufsatzes konnte sie dankenswerterweise im Ms. einsehen.

Gerechtigkeit, des donum“, das die im Glaubenden bleibende Sünde tilgt<sup>2</sup>. Die Diskussion um eine „doppelte Gerechtigkeit“ innerhalb der katholischen Theologie befaßt sich mit einem anderen Sachverhalt. Der Augustinergeneral und einflußreiche Konzilstheologe Girolamo Seripando (1492–1563) nennt in seinem Votum vom 8. Oktober 1546 als Vertreter der doppelten Gerechtigkeit Cajetan, Contarini, Pigge, Pflug und Gropper<sup>3</sup>.

Thomas Cajetan de Vio (1469–1534) lehrt, daß der Gerechtfertigte „das ewige Leben aufgrund eines zweifachen Rechtes, des Verdienstes Christi und der Verdienste, die er sich als Glied Christi durch gute Werke erworben hat“, erhält<sup>4</sup>. Dieses doppelte Recht ist in der einen Gerechtigkeit des Gerechtfertigten eingeschlossen. Albert Pigge (1490 bis 1542) galt „lange Zeit unangefochten als der Vater der ‚Duplex-iustitia‘-Lehre“<sup>5</sup>. Neuerer Forschung zeigt sich aber, daß Johann Gropper (1503–1559) in seinem Rechtfertigungsverständnis nicht von Pigge abhängig ist<sup>6</sup>. Zwar setzt Pigge Gerechtigkeit Gottes und die unzulängliche natürliche Gerechtigkeit des Menschen einander entgegen. Die Gerechtigkeit Gottes in Christus ist als die persönliche Gerechtigkeit Christi verstanden, „die Gott denen, die mit Christus in Gemeinschaft stehen, zur Gerechtigkeit anrechnet“<sup>7</sup>. Einzige Voraussetzung für das Rechtfertigungsurteil Gottes ist die Liebe. So unterscheidet Pigge nicht zwischen einer ersten und einer zweiten Rechtfertigung oder Gerechtigkeit. Allein die Gerechtigkeit des Menschen, die menschliche Leistung natürlicher Kraft ist, bedarf der Gerechtigkeit Christi, die geschenkt wird in Glaube und Liebe. Die These von einer doppelten Gerechtigkeit findet sich vor Seripando vor allem bei Gropper und Contarini. Nach ihrem Verständnis bedarf die Gerechtigkeit des Gerechtfertigten der Ergänzung durch die Gerechtigkeit Christi, weil die Werke des Gerechten immer unvollkommen bleiben. Die doppelte Gerechtigkeit in ihrem Sinn ist so die Gerechtigkeit Christi, die die erste Gerechtigkeit der Rechtfertigung aus dem Glauben und der guten Werke des Gerechtfertigten ergänzt und vervollkommnet. Diese These von einer doppelten Gerechtigkeit bei Gropper und Contarini soll nun auf ihre Motive hin untersucht werden.

<sup>2</sup> *Th. Beer*, Die Ausgangspositionen der lutherischen und der katholischen Lehre von der Rechtfertigung, in: *Cath(M)* 21, 1967, (65–84) 69; vgl. 71.

<sup>3</sup> Vgl. *CT* V 487, 33.

<sup>4</sup> *R. Braunnisch*, Die Theologie der Rechtfertigung im „Enchiridion“ (1538) des Johannes Gropper. Sein kritischer Dialog mit Philipp Melanchthon (*RST* 109) (Münster 1974) 432.

<sup>5</sup> *Ebd.*

<sup>6</sup> Vgl. *H. Jedin*, Studien über die Schriftstellertätigkeit Albert Piggés (*RST* 55) (Münster 1931) 121 ff.; *Braunnisch*, *Theologie* 432 ff.

<sup>7</sup> *Braunnisch*, *Theologie* 435.

## 2. Die doppelte Gerechtigkeit nach Gropper

Johannes Gropper (1503–1559) ist in Köln zunächst als Jurist und Verwaltungsmann tätig. Erst nach dem Augsburger Reichstag (1530) wendet er sich dem Studium der Schrift und der Väter zu. Den Beschlüssen der Kölner Provinzialsynode von 1536 gibt er in seinem Enchiridion für die Seelsorge eine Unterweisung im christlichen Glauben bei<sup>8</sup>. Wie Reinhard Braunisch in seiner sorgfältigen Untersuchung<sup>9</sup> gezeigt hat, legt er darin aus guter Kenntnis Augustins und Bernhards von Clairveaux in Anlehnung und in Auseinandersetzung zu Melanchthon den christlichen Glauben dar.

In der Darstellung der Rechtfertigung wendet er sich eindeutig gegen jedes forensische oder imputative Verständnis der Rechtfertigung. Der Vorgang der Rechtfertigung umfaßt die Vergebung der Sünden und die innere Erneuerung des Menschen. In dieser einen Rechtfertigung wird auch das ewige Leben, wenn auch anfangshaft und in Hoffnung, geschenkt<sup>10</sup>. Die Gerechtigkeit Gottes wird dem Menschen im Evangelium verheißt und durch den Glauben an Christus geschenkt. Im Glauben an die Vergebung der Sünden um Christi willen wird dem Glaubenden der Geist geschenkt, durch den die Liebe in die Herzen ausgegossen wird. In dieser Liebe wird der Wille erneuert und von der Knechtschaft des Gesetzes befreit. So wird der Mensch gerechtfertigt und beginnt ein neues Leben, das ins ewige Leben führt. Durch den Glauben an Christus wird Vergebung, innere Erneuerung und das Leben geschenkt<sup>11</sup>. Diese Gerechtigkeit des Glaubens verbindet mit Christus und macht uns zum Glied Christi<sup>12</sup>. Auf diese Einheit von Vergebung und innerer Erneuerung des Willens, der zum Guten befreit wird, hebt Gropper immer wieder ab.

Der rechtfertigende Glaube ist nicht nur Glaube der geoffenbarten Wahrheit, Glaube an den Tod Jesu, sondern er ist immer auch Glaube an den Gott, der in Christi Leiden mir Vergebung gewährt. Der

<sup>8</sup> *Canones Concilii Provincialis Coloniensis. Sub... D. Hermanno... Anno 1536. Quibus adiectum est Enchiridion Christianae institutionis.* Köln 1538. Vgl. J. Meier, Das „Enchiridion Christianae institutionis“ (1538) von Johannes Gropper. Geschichte seiner Entstehung, Verbreitung und Nachwirkung, in: ZKG 86 (1975) 289–328.

<sup>9</sup> Vgl. Braunisch, *Theologie* (Anm. 4). Darin Quellen und Literatur.

<sup>10</sup> „Iustificatio duo proprie complectitur nempe remissionem peccatorum et interioris mentis renovationem seu repurgationem. Nec repugnamus ut quis addat et tertium nempe donationem vitae aeternae, modo intelligas eam in nobis, per iustificationem et gratiam dei in hac vita magis inchoari, et spe accipi quam perfecte dari...“ Gropper, *Enchiridion* 163r. „... eadem omnino sit iustitia, qua deus per spiritum sanctum cum iustificamur utramque, nempe remissionem peccatorum et mentis renovationem per fidem operatur, non alia atque alia“. Ebd. 163v.

<sup>11</sup> „... per fidem in christum, qua tamquam instrumento, remissio peccatorum et renovatio interioris hominis et vita accipiuntur, habentur ac retinentur.“ Ebd. 166v.

<sup>12</sup> Vgl. ebd. 168v.

Glaube schwingt hinüber zu Hoffnung und Liebe. Daher nennt Gropper den rechtfertigenden Glauben häufig *fiducia*. Der Glaube weiß sich in das Heilshandeln Gottes hineingenommen. Dieser Glaube, der sich des Heiles gewiß wird, kommt aber nicht zu einer Heilsicherheit. Er glaubt das Heil gegeben und streckt sich doch in Hoffnung aus auf die Erfüllung des Heiles. Das im Glauben geschenkte Heil wird dem Menschen nie zu einem unangefochtenen Besitz. Es ist immer das Heil, das er im Glauben, im Vertrauen auf Gott, nicht aus der eigenen Leistung, auch nicht aus der Leistung des Glaubens empfängt. Gewißheit des Heiles „muß im je neuen Vollzug des Glaubens errungen werden“<sup>13</sup>. Der Vollzug des Glaubens weist sich aus in der Erneuerung des Willens, „die innerlich erfahren wird und nach außen bezeugt werden muß“<sup>14</sup>.

Gropper wird nicht müde zu wiederholen, daß die Gerechtigkeit, die durch den Glauben geschenkt ist, den Willen erneuert und sich auswirkt im Werk des Glaubens und der Liebe. Da Gropper aber über das Verdienst handelt, gerät er doch in Gefahr, die Einheit der Gerechtigkeit aus dem Auge zu verlieren. Verdienstlich ist nicht das Werk des Gesetzes, sondern nur das Werk der Glaubensgerechtigkeit, des in der Liebe erneuerten Willens. Dieses aber ist Gabe, die Gott durch den Glauben schenkt. Das verdienstliche Werk vollzieht der Mensch nicht aus den Kräften seiner Natur, sondern aus der Verbindung mit Christus. Der Gerechtfertigte und Heilige bleibt nicht ohne Sünde, aber er hört nicht auf gerecht und heilig zu sein, solange er in dem Streben nach Heiligkeit festhält. Diese Erfahrung des Ungenügens vor der Gerechtigkeit und der Liebe Gottes und des im Gerechtfertigten bleibenden Widerspruchs gegen Gottes Willen kann und will Gropper nicht verleugnen<sup>15</sup>.

Die vollkommene und absolute Gerechtigkeit oder Liebe wird in diesem Leben von niemand erreicht. Sie wird erst in der Zukunft erreicht, da wir erkennen, wie wir erkannt sind. Einerseits bescheidet sich Gropper und meint, die Gerechtigkeit aus Glauben und Liebe sei zwar geringer, aber diesem Leben angemessen, da wir aus dem Glauben leben und wandeln. Andererseits verweist er den Glaubenden nochmals auf die Gerechtigkeit Christi. Diese Unvollkommenheit, die der Mensch nicht aus eigenen Kräften beheben kann, kann er ergänzen aus dem Glauben an Christus. Da er die Gerechtigkeit Christi, dessen Glied er geworden ist, glaubt, wird er seine Unvollkommenheit ergänzt erhalten. Freilich muß er sich dauernd bemühen, in der

<sup>13</sup> Braunisch, Theologie 336.

<sup>14</sup> Ebd. 339. Vgl. die sorgfältigen Untersuchungen zur Struktur des Glaubensaktes und zu Glaube und Heilsgewißheit bei Braunisch, Theologie 303–339.

<sup>15</sup> Vgl. Jedin, Pigge 120; Braunisch, Theologie 428.

Gnade, die Gott ihm gegeben hat, voranzukommen<sup>16</sup>. Gropper tröstet den Glaubenden, der das Ungenügen seiner Liebe erfährt, mit dem Verweis auf die Gerechtigkeit Christi, an der er ja Anteil hat als Glied Christi. Damit hält er fest, daß die Gerechtigkeit, die Gott in Glaube und Liebe schenkt, hinreicht zum Leben<sup>17</sup>. Der Glaubende bedarf über die ihm geschenkte Gerechtigkeit hinaus nicht einer neuen, einer zweiten Rechtfertigung. „Die Gerechtigkeit Christi wird also nicht als Ergänzung der *iustitia inhaerens* zur Vervollkommnung der Rechtfertigung imputiert, sondern steht dem Gerechtfertigten aufgrund seiner Christusverbundenheit mittels des Glaubens als Berufungsinstanz zur anrechnungsweisen Aufwertung seiner ungenügenden Werke offen“<sup>18</sup>.

Zu Recht sehen Braunisch und Jedin in dieser Berufung auf die Gerechtigkeit Christi zur Ergänzung des ungenügenden Handelns des Gerechtfertigten „die eigentliche Wurzel der Lehre von der doppelten Gerechtigkeit“<sup>19</sup> oder eine Einbruchstelle der „Fehlentwicklung auf eine ‚Duplex-iustitia‘-Lehre hin“<sup>20</sup>. Eine andere Einbruchstelle sieht Braunisch in Groppers Lehre vom Verdienst. Im Verständnis des Verdienstes läßt sich Gropper leiten von der „Grunderfahrung des völligen Ungenügens menschlichen Strebens in Anbetracht der absoluten Forderung des göttlichen Gesetzes“<sup>21</sup>. Da der Mensch im Glauben die Verheißung Gottes annimmt und die Erneuerung des Willens im Handeln vollzieht, erfährt er schmerzlich, daß all sein Mühen nicht hinreicht, Gottes Willen gerecht zu werden. Zum andern will Gropper allen Anschein einer Leistung des Menschen, die den Gnadencharakter des Verdienstes verdunkeln könnte, vermeiden. Das Verdienst ist Lohn der Gnade, nicht Leistung des Menschen.

Dem Gerechtfertigten erwächst das Verdienst nicht aus dem inneren Wert seines Handelns in Glaube und Liebe. Das gute Werk des Gerechtfertigten erbringt nicht aus sich einen Anspruch auf Lohn. Verdienst erlangt der Glaubende nur durch die Verbindung seiner unge-

---

<sup>16</sup> „Hanc enim imperfectionem, quam viribus tuis supplere non potes, supplebis ex fide in Christum, credens iustitiam Christi (cuius membrum factus es) tuum imperfectum suppleturus, si tamen perpetuo pro viribus, quas tibi dominus suppeditaverit coneris eam quam accepisti gratiam promovere...“. Gropper, *Enchiridion* 168r.

<sup>17</sup> „Der Zugang zur Gerechtigkeit Christi, die vervollständigt, was der Glaubensbewährung noch fehlt, wurde mit der Eingliederung des rekonzilierten und erneuerten Menschen in den Christusleib grundgelegt. Indem sich der Glaube unangewandt auf diese rechtfertigende Christusgemeinschaft beruft, kann das Handeln an der Güte der Verdienstleistung Christi partizipieren.“ Braunisch, *Theologie* 429.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> Jedin, *Pigge* 120.

<sup>20</sup> Braunisch, *Theologie* 430.

<sup>21</sup> Ebd. 411.

nügenden Taten mit dem vollkommenen Gehorsam Christi. „Weil allein Christus das Gesetz erfüllt hat, ist aller Wert menschlicher Leistung und damit jedes Verdienst nur als Teilhabe an der wertvollen Christustat anzusehen“<sup>22</sup>. Die Werke haben ihren Wert darin, daß ihnen das Verdienst Christi angerechnet wird. Verdienstlich ist das Handeln des Gerechtfertigten nicht in sich, sondern aufgrund der Anordnung Gottes. Das Handeln des Gerechtfertigten aus Glaube und Liebe bleibt ungenügend; den Lohn des ewigen Lebens erhält er in Anrechnung der Verdienste Christi. Freilich ist diese Anrechnung im Enchiridion noch zurückgebunden an die Christusgemeinschaft, die in der Rechtfertigung geschenkt ist. Als Glied im Leib Christi hat der Glaubende in seinem Handeln teil an der vollkommenen Gerechtigkeit Christi. Die Erfahrung des Ungenügens vor dem Gesetz der Liebe und der Unvollkommenheit des menschlichen Herzens machen es Gropper schwer, der dem Glaubenden in diesem Leben geschenkten Gerechtigkeit auf ewiges Leben bei Gott hin zu trauen. Die Grunderfahrung des Ungenügens vor Gott hält sein Verständnis der Rechtfertigung offen für die These von einer zweiten Anrechnung der Gerechtigkeit Christi.

Hubert Jedin verweist auf Notizen, die Gropper vor dem Wormser Gespräch 1540 gemacht hat. Unser Vertrauen ist ganz auf die Kraft des Leidens und der Auferstehung Christi zu setzen und in die Gerechtigkeit, die in ihm vollkommen ist. Sie wird den Gläubigen durch Anrechnung mitgeteilt. Der Glaubende hat allein auf das Verdienst Christi zu vertrauen, weil die verbleibende Konkupiszenz zur Sünde verleitet und die Vollendung der Gerechtigkeit verhindert<sup>23</sup>. Teile dieser Aussage gingen in die Urform des Regensburger Buches ein. Das Regensburger Buch, an dem Gropper mitgearbeitet hat, beschreibt zunächst den Vorgang der Rechtfertigung<sup>24</sup>. Rechtfertigung wird durch den Glauben geschenkt, in dem der Heilige Geist wirkt. Dieser Glaube ergreift die Gerechtigkeit, die in Christus ist, als die ihm gnadenhaft angerechnete und empfängt zugleich die Verheißung des Geistes und die Liebe. Die Gerechtigkeit Christi wohnt so im Glaubenden. Diese in Christus mitgeteilte Gerechtigkeit gibt ihm Würde.

<sup>22</sup> Ebd. 410.

<sup>23</sup> „Rursus si quaeratur, in quo tota nostra fiducia collocanda sit, respondendum est: in virtute passionis et resurrectionis D. N. Jesu Christi et ea iustitia, quae in ipso est perfecta, quae credentibus in eum gratuita imputatione fit communis. In summa: iustitia qua iusti i. e. accepti et reconciliati sumus, est iustitia Christi...“. *F. Dittrich*, *Miscellanea Ratisbonensia* a. 1541 (Braunsberg 1892) 7; nach: Jedin, Pige 120.

<sup>24</sup> Zu Groppers Beitrag vgl. *R. Braunsch*, Die „Artikell“ der „wahrhaftigen Antwort“ (1545) des Johannes Gropper. Zur Verfasserfrage des Worms-Regensburger Buches (1540-1541), in: *Von Konstanz nach Trient. Festgabe für A. Franzen*. Hrsg. von *R. Bäumer* (München-Padernborn-Wien 1972) 519-545.

Sie ist inhärierende Gerechtigkeit. Aber letztlich angenommen wird der Glaubende von Gott nicht um dieser ihm einwohnenden Gerechtigkeit willen, sondern um der Gerechtigkeit Christi willen, die ihm angerechnet wird. Der Glaubende vertraut nicht der inhärierenden Gerechtigkeit, sondern allein der Gerechtigkeit Christi, die uns gegeben ist<sup>25</sup>. Einerseits insistiert dieser Vermittlungsversuch auf der Gerechtigkeit, die im Menschen wohnt, wirkt und durch gute Werke aus der Kraft des Geistes wächst. Andererseits verlangt er ein Vertrauen allein auf die Gerechtigkeit Christi, die angerechnet wird durch den Glauben. Das kann doch nur heißen: Die einwohnende Gerechtigkeit genügt vor Gott nicht. Letzte Annahme findet der Glaubende nur durch die Gerechtigkeit Christi, die ihm über die ihm einwohnende Gerechtigkeit hinaus angerechnet wird. Damit aber ist die letztlich rechtfertigende Gerechtigkeit von der einwohnenden unterschieden. Es gibt eine doppelte Gerechtigkeit. In dem „Antididagma“ und der deutschen „Gegenberichtigung“ spricht Gropper dann ausdrücklich von der „duplex iustitia“ oder „zweierlei Gerechtigkeiten“.

Zunächst unterscheidet Gropper drei Weisen der Rechtfertigung. Als erste nennt er die Rechtfertigung des Sünders. Diese umschließt die Vergebung der Sünden durch die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi, die Versöhnung mit Gott und die Kindschaft zu Gott durch die Wiedergeburt, die Erneuerung des Heiligen Geistes durch die Ausgießung der Liebe und schließlich die Gabe des ewigen Lebens, dessen Erbe der Gerechtfertigte in der Hoffnung wird<sup>26</sup>. Als zweite nennt Gropper die Rechtfertigung durch die Werke. Er verweist auf die Erneuerung des Willens und auf die Verpflichtung zum Handeln, betont dann aber, daß dieses Handeln von Gott kommt. Die guten Werke sind aus sich nicht hinreichend, sondern sie sind Gaben Gottes und Früchte des Geistes. Gott krönt seine Gaben in uns<sup>27</sup>. Die dritte Rechtfertigung ist dauernd notwendig, weil auf der Wanderschaft in dieser Zeit all das Leben und Streben des Menschen dem Mangel unterworfen ist. Außer Maria bleibt keiner frei von Sünden. Der Gerechtfertigte ruft daher in wahren Glauben ohne Unterlaß durch Christus zu Gott um die Vergebung dieser Sünden. So erlangt er die

<sup>25</sup> „Sed interim hoc verum est, quod hac fide eatenus iustificamur, id est, acceptamur et reconciliamur Deo, quatenus apprehendit misericordiam et iustitiam quae nobis imputatur propter Christum et eius meritum, non propter dignitatem seu perfectionem iustitiae, nobis in Christo communicatae“ . . . . „tamen anima fidelis huic non innititur, sed soli iustitiae Christi nobis datae, sine qua omnino nulla est nec esse potest iustitia“. – Melancthon, Opera, Hrsg. von K. G. Bretschneider, Bd. IV, CR Bd. IV (Halle 1837) 200.

<sup>26</sup> Vgl. Johannes Gropper, Antididagma seu christianae et catholicae religionis . . . (Köln 1544) 11v; Christliche und catholische Gegenberichtung eyns Erwidrigen Dhomcapittels zu Cöllen . . . (Köln 1544) 17r.

<sup>27</sup> Vgl. Gropper, Antididagma 12v.

Rechtfertigung, die wir nötig haben. Aus der Erfahrung des täglichen Ungenügens vor Gott fordert hier Gropper eine weitere Anrechnung der Gerechtigkeit Christi. Deutlicher spricht Gropper das Ungenügen der einwohnenden Gerechtigkeit aus, wenn er die Ursachen der Rechtfertigung behandelt.

Vorzügliche Formal- oder Wesensursache der Rechtfertigung ist die von Christus vollbrachte, dem Glaubenden angerechnete Gerechtigkeit Christi. Dieser uns angerechneten Gerechtigkeit Christi haben wir zu vertrauen. Auf sie sollen wir uns vor allem verlassen. Als zweite Formalursache nennt Gropper die einwohnende oder inhärierende Gerechtigkeit. Sie wird dem Menschen mit der Vergebung der Sünden durch die Erneuerung des Heiligen Geistes und die Eingießung der Liebe geschenkt, eingegossen und zu eigen gegeben. Sie wird durch die Früchte des Geistes wirksam. Da sie unvollkommen ist, gilt das Vertrauen des Glaubenden der angerechneten Gerechtigkeit Christi. Freilich ist sie inneres Zeugnis der Vergebung der Sünden und der Anrechnung der Gerechtigkeit Christi<sup>28</sup>. Die Rechtfertigung des Menschen wird durch die dem Glaubenden angerechnete Gerechtigkeit Christi und durch die dem Glaubenden geschenkte, einwohnende Gerechtigkeit, die in seinem Handeln wirksam wird, bewirkt. Im Gerechtfertigten ist so eine doppelte Gerechtigkeit. Die durch Glaube und Liebe einwohnende Gerechtigkeit wird im Werk der Liebe nur ungenügend wirksam und bleibt daher in sich ungenügend. Sie bedarf der ständigen Ergänzung durch die Anrechnung der Gerechtigkeit Christi. Die einwohnende Gerechtigkeit ist nicht mehr als Christusgemeinschaft gesehen. Sie ist als eine Beschaffenheit im Menschen verstanden. Als solche bleibt sie unvollkommen und kann nicht Grund der Gemeinschaft mit Gott sein.

Im Antididagma haben sich die beiden Gerechtigkeiten, die im Enchiridion noch in der Gemeinschaft mit Christus verbunden waren, noch mehr verselbständigt. Allerdings versucht Gropper sie doch zusammenzubinden. Die einwohnende Gerechtigkeit, die in sich nicht hinreicht, ist Zeichen und Unterpand der angerechneten Gerechtigkeit. Die Gerechtigkeit ist dem Glaubenden in dieser doppelten Form

<sup>28</sup> „Eodem modo iustificamur a Deo iustitia duplici, tanquam per causas formales et essentialia. Quarum una et prior est consumata Christi iustitia: non quidem quomodo extra nos in ipso est, sed sicut et quando eadem nobis (dum tamen fide apprehenditur) ad iustitiam imputatur“ ... „Altera qua formaliter iustificamur, est iustitia inhaerens, quae“ ... „Cui tamen inhaerenti iustitiae (quod sit imperfecta) non innititur principaliter.“ ... – Gropper, Antididagma 18v. – „neque item ullae alii iusticiae, quam iusticiae Christi, sine qua omnino nulla est iusticia, tanquam fundamento fidei nostrae, inniti debere. Quanquam oporteat nos interim, internae illius renovationis, quae fit per charitatem“ ... „aut certae experientiae impetratae remissionis peccatorum et imputationis iusticiae Christi rationem habere“. Ebd. 14r.



gegeben. Die Imputation der Gerechtigkeit Christi ist nicht ein Akt im Gericht, sondern begleitet dauernd die inhärierende Gerechtigkeit.

In seiner Rechtfertigungslehre läßt sich Gropper von zwei Anliegen leiten. Es geht ihm zum einen um die Souveränität Gottes im Rechtfertigungsvorgang. Die Rechtfertigung des Menschen ist Tat und Geschenk Gottes. Jeder Anschein eines Verdienstes von seiten des Menschen ist zu vermeiden. Gott ist der Handelnde. Glaube und Liebe und all die anderen Kräfte, durch die Gott wirkt, sind ungeschuldete Gaben Gottes<sup>29</sup>. Zum andern nimmt Gropper mit großem religiösem Ernst die Erfahrung des Ungenügens aller menschlichen Bemühungen vor der Liebe Gottes in sein theologisches Denken auf. Die dem Menschen geschenkte Liebe, die in seinem Wandel nur ungenügend wirksam wird, kann nicht Grund der ewigen Gemeinschaft mit Gott sein. Die einwohnende Gerechtigkeit bleibt Vorgabe, die der eigentlichen Gabe der Gerechtigkeit Christi, in der die Gemeinschaft mit Gott geschenkt wird, erst noch bedarf. Der Wandel des Glaubenden und die Gemeinschaft mit Gott sind zweierlei Gaben des einen Gottes an den Glaubenden.

### 3. Die doppelte Gerechtigkeit im Verständnis Contarinis

Ähnlich wie Gropper ist der andere Vertreter der doppelten Gerechtigkeit, der päpstliche Gesandte des Regensburger Tages, Gasparo Contarini (1483–1542), durch die Begegnung mit der Reformation in Worms 1521 zur Theologie gekommen<sup>30</sup>. Auch er hatte in engem Anschluß an Thomas bereits vor Regensburg zur Rechtfertigungslehre Stellung genommen<sup>31</sup>. Contarini stützte den Text des Regensburger Buches und warb um seine Annahme in Rom. Da vor allem die Rechtfertigungslehre angegriffen wurde, schrieb er noch in Regensburg die „Epistola de iustificatione“<sup>32</sup>.

H. Rückert hat die Rechtfertigungslehre Contarinis in ihrem Verhältnis zu Thomas untersucht und eine Entwicklung von der „Confutatio“ zur „Epistola“ aufgezeigt<sup>33</sup>. Allerdings sucht Rückert den

<sup>29</sup> „non adscribimus ... neque fidei, neque charitati efficientiam iustificationis, quae soli competit Deo: ... non fidei aut charitati, aut ulli aliarum virtutum tametsi omnes gratuita quaedam Dei dona sunt“. Ebd. 14.

<sup>30</sup> Zur ersten Information über Person, Werk und Literatur vgl. *H. Jedin* in: *LThK* 3, 49/50; *J. B. Ross*, *The Emergence of Gasparo Contarini: A Bibliographical Essay*, in: *ChH* 41 (1972) 22–45.

<sup>31</sup> *Confutatio articulorum seu quaestionum Lutheri*. Hrsg. v. Fr. Hünemann, Gasparo Contarini, Gegenreformatoren Schriften (1530–1542). *CCath* 7 (Münster 1923) 1–22.

<sup>32</sup> Ebd. 23–34.

<sup>33</sup> Vgl. *H. Rückert*, *Die theologische Entwicklung Gasparo Contarinis* (Bonn 1926).

Zugang zu Contarinis Verständnis zu einseitig von reformatorischen Bekenntnissen her. Contarinis Rechtfertigungsverständnis und seine theologische Entwicklung sind von seiner eigenen Erfahrung<sup>34</sup> und der Reformbewegung in Italien bestimmt<sup>35</sup>. Das Rechtfertigungsverständnis Contarinis kann hier nicht umfassend aus den neu zugänglichen Quellen erschlossen und dargestellt werden. In der Fragestellung dieser Arbeit begnügen wir uns mit einer summarischen Darstellung der doppelten Gerechtigkeit und ihrer Begründung in der „Epistola de iustificatione“. In dieser Schrift klärt Contarini zunächst die Begriffe Rechtfertigung und Glaube. Dann beschreibt er den Vorgang der Rechtfertigung. Die Rechtfertigung ist von Gott gewirkt. Sie wird vom Menschen nicht durch Werke, sondern durch den Glauben empfangen<sup>36</sup>. Dieses Empfangen, das bei Thomas auch „applicatio“ genannt wird, meint ein Ergreifen, das erlangt und erreicht, nach was es sich ausstreckt<sup>37</sup>. Ergriffen wird eine doppelte Gerechtigkeit, die einwohnende (inhaerens) und die nicht einwohnende Gerechtigkeit Christi<sup>38</sup>. Die einwohnende Gerechtigkeit setzt den Beginn der Rechtfertigung des Menschen, macht ihn teilhaft der göttlichen Natur (2 Petr 1, 4). In ihr ist ihm Liebe geschenkt, die ausgegossen ist in die Herzen (Röm 5, 5). Gottes Geist nimmt in ihm Wohnung und in Christus wird er ein neues Geschöpf<sup>39</sup>. Der in ihm wohnende Geist und die Liebe befähigen zu guten Werken. Durch diese guten Werke wächst die Liebe. Die Liebe und der Geist, die Gnade, die von der Fülle Christi ausgeht und von Christus gehalten ist, bleibt nicht untätig<sup>40</sup>. Unter der anderen, der nicht einwohnenden Gerechtigkeit, versteht Contarini die Gerechtigkeit Christi und sein Verdienst, die dem Glaubenden mit Christus geschenkt werden. Diese geschenkte oder angerechnete (imputata) Gerechtigkeit ist wahre und vollkom-

<sup>34</sup> Vgl. H. Jedin, Ein „Turmerlebnis“ des jungen Contarini, in: HJ 70 (1951) 115–130.

<sup>35</sup> Vgl. Kl. Ganzer, Zum Kirchenverständnis Gasparo Contarinis, in: WDGB 35/36 (1974) 241–260; H. Mackensen, Contarinis Role at Ratisbon in 1541, in: ARG 51 (1960) 36–57.

<sup>36</sup> Vgl. Contarini/Hünemann, Epistola 26 f.

<sup>37</sup> Vgl. ebd. 28. Hünemann verweist in der Fußnote zu Thomas auf Sth 3, 49, 3 ad 1 und 3, 49, 1 ad 3.

<sup>38</sup> „Attingimus autem ad duplicem iustitiam, alteram nobis inhaerentem, qua incipimus esse iusti et efficimur ‚consortes divinae naturae‘ et habemus charitatem diffusam in cordibus nostris, alteram vero non inhaerentem, sed nobis donatam cum Christo, iustitiam inquam Christi et omne eius meritum. Simul tempore utraque nobis donatur et utramque attingimus per fidem“. Contarini/Hünemann 28, 12–18.

<sup>39</sup> Vgl. ebd. 33, 12 f.

<sup>40</sup> „Charitas ergo inhaerens, spiritus Christi, gratia, quae ab eo semper fovetur et emanat a plenitudine gratiae eius, Christi inquam, ociosa esse non potest, sed“ ... Ebd. 33, 24 ff.

mene Gerechtigkeit. In ihr ist nichts, was Gott beleidigt oder was ihm nicht gefallen könnte<sup>41</sup>.

Sehr eindringlich legt Contarini dar, daß der Glaubende vor allem der Gerechtigkeit Christi, die ihm mit Christus und allein in Christus geschenkt wird, vertrauen darf. Auf sie kann er sich stützen und auf sie darf er sich verlassen. Sie bewirkt die vollkommene Gerechtigkeit, die den Söhnen Gottes zukommen sollte<sup>42</sup>. Der Glaube stützt sich auf die angerechnete Gerechtigkeit Christi, weil die einwohnende Gerechtigkeit nur anfanghaft und unvollkommen verwirklicht ist. Sie kann in den vielen Fährnissen und in den beständigen Sünden nicht schützen. Die Gerechtigkeit, die im Glaubenden wohnt und wirkt, bleibt befleckt. Je mehr einer sich um Heiligkeit müht und in der Heiligung fortschreitet, um so deutlicher und schmerzhafter nimmt er die Mängel wahr und flüchtet sich zu Christus in die Gerechtigkeit Christi, die dem Glaubenden geschenkt und angerechnet wird<sup>43</sup>. Contarini sieht dem Glaubenden eine doppelte Gerechtigkeit gegeben. Er weigert sich aber, das Verhältnis dieser beiden Gerechtigkeiten zueinander näher zu bestimmen. Das gehört in die Schuldiskussionen, nicht in die Frage des Glaubens. Zwar redet der Kardinal von einer doppelten Gerechtigkeit, aber er vermeidet den Begriff der Formalursache<sup>44</sup>. Der Glaubende erlangt eine doppelte Gerechtigkeit, die inhärierende und die angerechnete. Der Glaube verläßt sich auf die angerechnete, aber er empfängt die einwohnende und die angerechnete Gerechtigkeit in Christus. In der Gemeinschaft mit Christus sind beide Gerechtigkeiten verbunden<sup>45</sup>. Die Rechtfertigung wird dem Glaubenden

<sup>41</sup> „... sed iustitia Christi nobis donata est vera et perfecta iustitia, quae omnino placet oculis Dei, in qua nihil est, quod Deum offendat, quod Deo non summopere placeat“. Ebd. 29, 35–38. – „iustitia Christi nobis donata et imputata“. Ebd. 29, 4 und 26 f.; 31, 5. – dicit „mortem Christi, passionem ac meritum nobis donari, nobis imputari in baptisate, quod est fidei sacramentum, non quod nobis inhaerent, qui iam vivimus, sed quia nobis donantur et imputantur!“ Ebd. 30, 38–31, 3.

<sup>42</sup> Vgl. ebd. 29, 19–30, 2 und 30, 39–31, 5.

<sup>43</sup> „Haec enim nostra iustitia est inchoata et imperfecta, quae tueri nos non potest, quin in multis offendamus, quin assidue peccemus ac propterea indigemus oratione qua quotidie petamus ‚dimitti nobis debita nostra‘. Et idcirco in conspectu Dei non possumus ob hanc iustitiam nostram haberi iusti et boni, quemadmodum deceret filios Dei esse bonos et sanctos, sed iustitia Christi nobis donata est vera et perfecta iustitia“. Ebd. 29, 30–36.

<sup>44</sup> Rückert (Die theologische Entwicklung 86) übersieht, daß es an der Stelle, die er verkürzt zitiert, um den Glauben und die Liebe geht. Der Glaube wird durch Liebe wirksam und erlangt oder bewirkt die doppelte Gerechtigkeit.

<sup>45</sup> „Ac ideo omnes indigemus Christo, per quem adipiscimur gratiam et charitatem, qua inferiori quodam modo incipimus legem servare; ac insuper omnis eius iustitia attribuitur nobis, quicumque Christum induimus“. Contarini/Hünemann, Epistola 32, 13–16. – „ac gratiam, qua efficitur consortes divinae naturae, et iustitiam Christi nobis donatam et imputatam, quoniam inserti sumus Christo et induimus Christum“. Ebd. 29, 20–23. Vgl. das Beispiel vom Bauern, der vom König trotz der fehlenden Manieren ob der Freundschaft mit seinem Sohn aufgenommen

in der Taufe geschenkt, da er in die Gemeinschaft mit Christus, in seinen Tod und in seine Auferweckung hinein getauft wird<sup>46</sup>.

In seinem Rechtfertigungsverständnis sucht Contarini zwei Anliegen, die uns schon bei Gropper begegnet sind, gerecht zu werden. Die Gerechtigkeit des Glaubens ist ausschließlich Geschenk und Gabe des gnädigen Gottes, das der Mensch in seiner Freiheit durch den Glauben empfängt. Diese dem Glaubenden geschenkte Gerechtigkeit ist durch die Liebe in guten Werken wirksam und will durch gute Werke wachsen. So ist der Glaubende durch die Liebe der göttlichen Natur teilhaft und ist Kind Gottes. Zum andern nimmt Contarini in seinem religiösen Streben und im Leben seiner Freunde und der Heiligen die Grenzen menschlicher Antwort auf Gottes Liebe wahr. Da er dieses Ungenügen vor Gott in seinem Suchen nach dem rechten Wandel vor Gott erfahren hat und diese Erfahrung ihm im Zeugnis von frommen Christen und Heiligen bestätigt wird, will er sich diese Erfahrung nicht ausreden lassen von einer Theologie, zu der er erst später fand. Vielmehr sucht er, diese Erfahrung in seine theologische Arbeit und Aussage aufzunehmen. Da das Handeln und der Wandel des gerechtfertigten Menschen vor Gott nicht vollkommen sind, kann auch die ihm einwohnende und in ihm wirkende Gerechtigkeit nicht vollkommen sein. Diese Gerechtigkeit, die im guten Werk wirksam wird, ist vor der Liebe Gottes keine den Kindern Gottes würdige Antwort. Sie bleibt mangelhaft und bedarf der Nachsicht des gnädigen Gottes um des Verdienstes Christi willen. So ist das Heil als ein doppeltes Geschenk Gottes verstanden, das dem Glaubenden um Christi willen in der Gemeinschaft mit Christus durch den Glauben gegeben wird. Die ihm einwohnende Gabe befähigt ihn zum Handeln und Wandeln vor Gott. Die Heilsgabe, die letztlich vor Gott gerecht macht, wird ihm in der Gemeinschaft mit Christus gegeben. Diese wird ihm nicht im Handeln zu eigen. Sie ist zwar Gabe an seine Freiheit, wird zu der ihm angerechneten und ihm geschenkten Gabe, aber sie wirkt sich nicht in seiner Freiheit und in seinem Handeln aus. Contarini ist es in seinem Suchen nicht gelungen zu sagen, wie die Gerechtigkeit Christi dem Menschen in seiner Freiheit und in seinem Handeln so zu eigen wird, daß sie seinen Wandel eingehen läßt in das Leben vor Gott.

---

wird. Ebd. 25, 4–10 und 30, 25–31. In der Darstellung seines Karsamstagerlebnisses insistiert Contarini deutlicher auf der Verbindung mit Christus. Vgl. Jedin, *Turmerlebnis* 117/118.

<sup>46</sup> Vgl. Contarini/Hünemann, *Epistola* 30, 31–31, 3 (teilweise zitiert in Anm. 43 und 41).

#### 4. Die doppelte Gerechtigkeit in der Diskussion des Konzils von Trient

Vor allem von Seripando, der den Entwurf des Rechtfertigungsdekretes erstellte, wurde die These von der doppelten Gerechtigkeit auf dem Konzil von Trient in die Diskussion gebracht und verteidigt. Die von politischen Vorgängen überlagerte Geschichte der sachlich sehr schwierigen Beratungen um die Rechtfertigung ist bereits mehrfach und unter verschiedenen Gesichtspunkten dargestellt worden<sup>47</sup>. Hier geht es nicht um eine weitere Untersuchung über den Gang der Beratungen. Vielmehr soll gezeigt werden, wie das Konzil in der Ablehnung einer doppelten Gerechtigkeit und in der Diskussion der Heilsgewißheit Gegenwart und Hoffnungsgestalt der Rechtfertigung oder des Heiles versteht.

##### a) *Das Verständnis der doppelten Gerechtigkeit bei Seripando*

Während die Frage um die Heilsgewißheit dem Konzil einerseits durch die Theologie der Reformatoren und andererseits als Streitfrage zwischen den Thomisten und Skotisten aufgegeben war, hat der Augustinergeneral die Diskussion um die doppelte Gerechtigkeit entfacht. Darum soll zunächst das Verständnis und das Anliegen von der doppelten Gerechtigkeit bei Seripando dargestellt werden<sup>48</sup>. Seripandos Anschauung von der doppelten Gerechtigkeit gründet in seinem Verständnis der Konkupiszenz. Aus sich neigt der Mensch zu allem Bösen. Diese Schwachheit bleibt im Menschen, sonst hätte er kein Gefühl für die Gnade. Sie treibt ihn zum Vertrauen und zur Hoffnung auf Christus. In den Wiedergeborenen ist diese Unordnung des ganzen Menschen nicht verwandelt, sie wird nur nicht mehr angerechnet<sup>49</sup>. Sie hindert den Menschen, das Gute zu tun. So kann auch der Heilige Gott nicht gefallen<sup>50</sup>. Obwohl Seripando mit seinen Änderungsvorschlägen nicht durchdringt, stimmt er dem Text des Canon 5 der Sessio V, der seine Anschauung ausschließt, zu<sup>51</sup>. Aber

<sup>47</sup> Vgl. *H. Jedin*, Geschichte des Konzils von Trient, Bd. 2, Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/47 (Freiburg 1957) 139–268; *J. Hefner*, Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes (Paderborn 1909); *H. Rückert*, Die Rechtfertigungslehre auf dem Tridentinischen Konzil (Bonn 1925); Der Beitrag Seripandos und sein Kampf um die doppelte Gerechtigkeit sind dargestellt in: *H. Jedin*, Girolamo Seripando (Würzburg 1937) 1. Bd., 364–426 und 2. Bd., 239–268; *E. Stakemeier*, Der Kampf um Augustin auf dem Tridentinum (Paderborn 1937) 130–208; *P. Pas*, La doctrine de la double justice au Concile de Trente, in: *ETHL* 30 (1954) 5–43; *A. Stakemeier*, Das Konzil von Trient über die Heilsgewißheit (Heidelberg 1947).

<sup>48</sup> Vgl. *Jedin*, Seripando, 1/373; *P. Pas*, La doctrine 6.

<sup>49</sup> „Ex se ad omne malum pronus. Que pronitas nisi remaneret in homine, homo ex se et in se iustum esse putaret“. *CT* XII 552, 49 f. „At non sic dici de concupiscentia potest, que nullo pacto est mutata in renatis, sed eundem habet in eis et in non renatis actum, qui tantum eis non imputatur“. 553, 11–13.

<sup>50</sup> Vgl. *Pas*, La doctrine 6; *Jedin*, Seripando 1/358.

<sup>51</sup> Vgl. *CT* V 239, 41 f. mit *CT* XII 552, 35 ff. und *Jedin*, Seripando 1/363 ff.

in den Beratungen über die Rechtfertigung läßt er sich in seinem Votum für die doppelte Gerechtigkeit doch wieder von der Anschauung leiten, daß der Getaufte vor Gott nie ganz gerecht werden kann und immer einer Anrechnung der Gerechtigkeit Christi bedarf. Diese Ansicht vertritt er bereits in seinen Traktaten, wenn er hier auch noch nicht die Formel von der doppelten Gerechtigkeit benützt<sup>52</sup>. In den ersten Entwürfen, die Seripando auf Bitten des Kardinallegaten Cervini vorlegt, hält er die ihm eigentümlichen Anschauungen zurück und stellt lediglich heraus, daß die Gerechtigkeit Christi auf die Gerechtfertigten überströmt<sup>53</sup>. Die Teilhabe an der Gerechtigkeit Christi wird nicht näher beschrieben. In der von Massarelli überarbeiteten Vorlage vom 23. September ist von den Verdiensten Christi und dem Inhären der Gerechtigkeit und der Liebe durch den Geist im Gerechtfertigten die Rede<sup>54</sup>. Die doppelte Gerechtigkeit wird abgelehnt. Die Kompromißformulierungen der Vorlage gefielen vielen Theologen und Vätern nicht. Sie verlangen eine Klärung der Teilhabe an der Gerechtigkeit Christi<sup>55</sup>.

In seinem viel beachteten Votum vom 8. Oktober 1546 stellt Seripando den Vätern ausdrücklich die Frage nach der doppelten Gerechtigkeit<sup>56</sup>. Das Urteil will er dem Konzil überlassen. Er beruft sich auf Theologen in Italien und Deutschland. In der Berufung auf diese Theologen formuliert er seine Frage: Werden wir, die gerechtfertigt sind und verherrlicht werden sollen, beim göttlichen Gericht nach *einer* Gerechtigkeit, nach der Gerechtigkeit unserer Werke, die aus der Gnade Gottes, die in uns ist, hervorgegangen sind, gerichtet; oder werden wir nach einer *doppelten* Gerechtigkeit, nach unserer und nach der Gerechtigkeit Christi, die die Unvollkommenheit unserer Gerechtigkeit ergänzt, beurteilt?<sup>57</sup>. In aller Deutlichkeit sagt Seripando, daß die Theologen, die diese Frage stellen, keine theoretische, sondern eine praktische Antwort auf die christliche Erfahrung und Lebenshaltung hin erwarten. Diesen Gesichtspunkt stellt er im Verlauf der Debatte immer eindeutiger heraus. Zum zweiten ist diese Gerechtigkeit Christi unsere Gerechtigkeit, weil sie uns durch die Sakramente mitgeteilt wird, damit sie uns helfe und unsere Unvollkommenheit ergänze. Sie ist uns mitgeteilt, wie den Toten kraft unserer Liebe

<sup>52</sup> Vgl. CT XII 632, 15 ff.; Jedin, Seripando 372 f.

<sup>53</sup> Vgl. Jedin, Seripando 385.

<sup>54</sup> Vgl. CT V 829, 40 ff. mit CT V 423, 22 ff. und Pas, La doctrine 18/19.

<sup>55</sup> Vgl. Pas, La doctrine 20 ff.; Jedin, Seripando 391 ff.

<sup>56</sup> Vgl. CT V 485–488. Hier 486, 29 ff.

<sup>57</sup> „Utrum nos, qui iustificati sumus et consequenter glorificandi sumus . . . apud divinum tribunal iudicandi simus ex una tantum iustitia, iustitia inquam operum nostrorum prodeuntium ex gratia Dei, quae in nobis est, an ex duplici iustitia, nostra sc., quam modo dixi, et iustitia Christi, passione sc., merito et satisfactione Christi supplete imperfectionem iustitiae nostrae“. – CT V 486, 35–40.

Gnade zukommt. So ist sie zwar als Gnade Christi an uns und in uns gegeben, aber als reine Gabe Christi, die uns zur Ergänzung unserer mangelhaften Gnade gegeben ist<sup>58</sup>. Es ist die Liebe Christi, die überströmt auf die Glieder seines Leibes.

Hier tritt ein wichtiges Anliegen der Rechtfertigungslehre Seripandos hervor. Die Rechtfertigung ist gegeben in der Gemeinschaft mit Christus in dem einen Leib, von dessen Haupt die Liebe überströmt auf die Glieder. Rechtfertigung ist Gabe der Liebe Christi in der Gemeinschaft der Kirche. Aber diese Gerechtigkeit Christi ist eine andere als die unserer Werke, die aus der Gnade, der Verbindung mit Christus hervorgehen. Da die Frage so klar ausgesprochen war, legten die Präsidenten sie am 15. Oktober den Vätern vor und fragten nach ihrer Meinung. Seripando wurde um einen Entwurf gebeten. Dieser wurde dann stark verändert vorgelegt<sup>59</sup>. Diese Veränderungen zeigen, daß Seripando ein anderes Verständnis der „iustitia inhaerens“ hat. Er setzt sie der Summe der in der Gnade vollbrachten Werke gleich<sup>60</sup> und hebt sie letztlich von der heiligmachenden Gnade ab<sup>61</sup>. Gerichtet wird der Mensch nach dieser Gerechtigkeit aus den Werken. Die endgültige Vorlage versteht die *gratia inhaerens* als den *Habitus* der heiligmachenden Gnade, nach dem der Mensch gerichtet wird<sup>62</sup>. Der eigentliche Dissens Seripandos wird so verschleiert. Es steht nicht mehr die Frage zur Diskussion, ob die aus der Gnade hervorgebrachten Werke im Gericht genügen, sondern ob die Gnade genügt.

In privaten Notizen stellt Seripando im Monat Oktober nochmals Argumente für die These von der doppelten Gerechtigkeit zusammen. Darin vergleicht er das Verhältnis von Gnade und Werken mit dem Verhältnis zwischen Substanz und Akzidens. Wie das Akzidens in sich nicht seiend ist, sondern nur seiend genannt werden kann, sofern es in der Substanz ist, so kann die *gratia inhaerens* in sich unvollkommen sein, nicht wegen der Gnade, die in sich vollkommen ist, sondern wegen unserer Werke. Wir können von den Werken her nicht gerecht genannt werden, wie das Akzidens in sich nicht seiend genannt werden kann. Diese private Notiz verdeutlicht nochmals, daß Seripando die *gratia inhaerens* als Summe der Werke von der Gnade abhebt. Die Gerechtigkeit bleibt nach diesem Vergleich immer die Gerechtigkeit Christi und wird letztlich nie eigentlich unsere Gerechtigkeit und

<sup>58</sup> Vgl. CT V 487, 9 ff.

<sup>59</sup> Vgl. CT V 523, 11–16 und Anm. 4.

<sup>60</sup> „D'abord, la „iustitia inhaerens“ chez Seripando est entendue comme étant la somme des œuvres (operibus). Elle n'est donc, en aucune manière, synonyme de notre grâce sanctifiante“. Pas, La doctrine 24/25.

<sup>61</sup> „iudicandus sit tantum ex sua inhaerente iustitia seu ex operibus suis in gratia factis“. CT V 523 Anm. 4. Vgl. CT XII 632, 15 ff.; 635, 12 ff.; 630, 15 ff.

<sup>62</sup> Vgl. die klare Bestimmung von Laurentius Mazochi CT V 581, 30 ff.; Gregorius Perfectus CT V 577, 20 ff.

Werke bleiben geschieden<sup>63</sup>. In diesen Notizen meint Seripando, alle Theologen seien sich darin einig, daß wir aus unseren Werken oder Handlungen, nicht aus Habiti gerichtet werden. Wenn die Habiti nicht Handeln werden oder keine Werke hervorbringen, werden wir verurteilt<sup>64</sup>. Die Gerechtigkeit Christi, an der der Glaubende als Glied im Leib Christi teil hat, und die Werke bleiben voneinander geschieden. Vor dem Richterstuhl zählen allein die aus der Gnade oder der Verbindung mit Christus hervorgegangenen Werke. Gerichtet wird der Mensch nach seinen Handlungen, nach dem Geschehen, nicht nach dem, was er ist, nicht nach seinem Sein. Da die Werke aber in sich meist nicht genügen, bleibt nur die Hoffnung auf die Gerechtigkeit Christi, die der Unvollkommenheit der Werke aufhilft.

„In dem Votum vom 26. und 27. November geht es Seripando nicht mehr darum, der Lehre von der doppelten Gerechtigkeit oder den Grundlehren seines Rechtfertigungstraktates das Übergewicht zu erkämpfen.“<sup>65</sup> Nur für seine persönliche Frömmigkeit will er Duldung erlangen. So sucht er Wege zur Verständigung. Er nimmt Bilder und Gedanken seiner Gegner auf. Im ganzen verbleibt er allerdings, wie er selbst sagt<sup>66</sup>, bei seiner Position. Die Werke sind nur verdienstlich, wenn Gott sie annimmt. Diese Annahme ist eine andere Wirkung der Gnade Gottes und der Verdienste Christi. So bleibt die Gnade, in der wir handeln, geschieden von der Gnade, in der Gott unsere Werke annimmt.

Ausgehend von der eigenen geistlichen Erfahrung bittet Seripando die Väter, den Glaubenden, die Zweifel hegen an der Vollkommenheit ihrer Werke, den Weg der Hoffnung auf das Erbarmen Gottes offen zu lassen. Die Gerechtigkeit Christi ist demnach nicht in den Rechtfertigten übergegangen. Sie ist nicht zu seiner Gerechtigkeit geworden. Die Gerechtigkeit bleibt für Seripando ein Gut der Hoffnung, das dem Menschen letztlich erst im Gericht zugesprochen wird<sup>67</sup>. Nach wie vor sieht Seripando den Getauften als Glied im Leib Christi engstens mit dem Haupt Christus verbunden. Christus verdient im Glaubenden. Aber gerichtet wird der Christ nicht nach dieser Verbindung mit Christus, nach der Gerechtigkeit Christi in ihm, nicht

<sup>63</sup> „Sic dico, cum iustitia nostra inhaerens esse possit imperfecta, non ratione gratie, que in se perfecta est, sed ratione nostra, qui gratie cooperamur, ex qua non denominamur iusti, sicut nec accidentia a sua entitate. Denominamur autem iusti, quatenus sumus aliquid Christi, membra scilicet eius, participantibus suam iustitiam, qui solus vere et simpliciter iustus est.“ CT XII 669, 6–10.

<sup>64</sup> „Omnes enim dicunt, nos esse ex operibus seu actibus non ex habitibus iudicandos. Immo ex habitibus, nisi actuosi sint et in opera prodeant, damnabimur“ CT XII 669, 37–40. Vgl. 669, 43 ff.; 670, 21.

<sup>65</sup> Jedin, Seripando 420.

<sup>66</sup> Vgl. CT V 671, 23 ff.

<sup>67</sup> Vgl. seinen Änderungsantrag für Kapitel 16 in: CT V 671/672.



nach seinem Sein in Christus, sondern allein nach der Wirkung dieser Gerechtigkeit im Handeln, nach seinen Werken. Gerichtet wird der Glaubende nach seiner Geschichte, nicht nach seinem Sein<sup>68</sup>. Gefordert ist im Gericht das vollkommene Werk, die voll erfüllte Geschichte. Da der Glaubende dies meist nicht leistet, insistiert Seripando auf einer Imputation, einer Anrechnung der Gerechtigkeit Christi, die das unvollkommene Werk ergänzt, auf einem Akt des Erbarmens Gottes, in dem der Richter im Blick auf das Verdienst Christi die Geschichte des Christen in Erbarmen beurteilt. Pas stellt richtig fest, Seripando fordere die Vollkommenheit<sup>69</sup>. Diese kann der Mensch aber nicht leisten. Die Rechtfertigungsgnade heilt nach seiner Ansicht den Menschen nicht ganz. Obwohl Seripando die Rechtfertigung als Eingliederung in den Leib Christi und Verbindung mit Christus, dem Haupt des Leibes, versteht, meint er, im Menschen bleibe eine Gott mißfallende Schwäche zurück, die der Mensch im Laufe des Lebens überwinden muß, bis Gott ihn ganz heilt<sup>70</sup>. Gnade und Werk des Menschen, Sein in Christus und Geschichte des Glaubenden, bleiben einander fremd. Letztlich bleibt die Gnade, aus der das Werk des Menschen hervorgeht, dem Menschen in seiner Geschichte fremd. In seiner Geschichte ist der Getaufte durch die Verbindung mit Christus noch nicht gerechtfertigt oder begnadet.

Gerichtet wird der Getaufte nach seinem Werk, seiner Geschichte, nicht nach seinem Sein in Christus. Vor Gericht steht der Mensch nicht in seiner Verbindung mit Christus, sondern allein in seiner Geschichte, die losgelöst von seinem Sein in Christus betrachtet wird. Werk und Geschichte werden gemessen an der Vollkommenheit vor dem Fall des Menschen oder an der Vollkommenheit des Jenseits. Vom Getauften wird eine Gerechtigkeit gefordert, die ihm allein in der Geschichte durch sein Werk, das aus der Gnade hervorgeht, erwachsen ist. Gerechtfertigt kann der Mensch so nur durch eine weitere, auf sein Werk bezogene Imputation der Gerechtigkeit Christi werden. Gerechtigkeit und Heil sind nicht gegenwärtig in der Geschichte gegeben. Gnade und Heil sind in der Geschichte des Menschen nur wirksam als Ermöglichung von verdienstlichen Werken. Diese sind der Hoffnung auf das Erbarmen Gottes im Gericht zugeordnet. Geleitet

<sup>68</sup> Vgl. CT V 672, 37 ff.; 45 ff.; 673, 35 ff. und 674, 33 ff.

<sup>69</sup> „D'après eux, en effet, la grâce n'était point suffisante, même beaucoup de bonnes œuvres ne suffisaient pas: il fallait la perfection“. Pas, La doctrine 37.

<sup>70</sup> „Vellem igitur, his rationibus motus, ut, ... sic diceretur: in renatis nulla remanet iniquitas, quam odiat Deus, sed magna remanet infirmitas, que tanquam Deo displicens per omnem vitam curanda est, donec Deus ipse sanet omnes languores nostros et redimat de corruptione vitam nostram“. CT XII 552, 34–37. „D'après Seripando, en effet, la concupiscence est une imperfection objective qui enlève au chrétien, par son existence même la perfection requise“. Pas, La doctrine 42.

von der persönlichen Erfahrung der Unwürdigkeit und des Ungnügens vor Gottes Heiligkeit meint Seripando, der Getaufte sei in dieser Welt nicht schon im Heil. Heil wird dem Getauften erst im Gericht, nicht in der Geschichte. Die Rechtfertigung ist Hoffnungsgut. Sie ist nicht gegenwärtig in der Geschichte.

### b) *Die Argumentation der Mehrheit*

Die Argumente der Gegner der doppelten Gerechtigkeit hat Pas gesammelt, geordnet und umfassend dargestellt<sup>71</sup>. Hanns Rückert hat vor allem das Votum des Jesuitentheologen Diego Lainez (1512 bis 1565), dem stärksten Gegner, eingehend analysiert<sup>72</sup>. In dieser Untersuchung geht es nicht um eine Würdigung der Argumente, sondern nur um die Frage, wie die Gegner Seripandos Anliegen von der Hoffnungsgestalt der Rechtfertigung aufnehmen oder ablehnen und wie sie die Gegenwart der Gerechtigkeit in der Geschichte verstehen.

Für alle Gegner der doppelten Gerechtigkeit ist es eine Selbstverständlichkeit, daß der Mensch nur in der Teilhabe an der Gerechtigkeit Christi gerechtfertigt wird. In Glaube und Taufe wird der Christ Christus eingegliedert und erhält Anteil an seiner Gerechtigkeit. Die dem Glaubenden verliehene Gnade ist in ihrem Sein, in ihrer Dauer und in ihrem Wirken immer von der Gerechtigkeit Christi abhängig<sup>73</sup>. Diese von Vincentius Lunellus erstmals geprägte Formel wird gleich in den ersten Tagen und später oft wiederholt<sup>74</sup>. In vielerlei Bildern suchen die Redner den engen Zusammenhang der Gerechtigkeit des Getauften mit der Gerechtigkeit Christi zu erläutern<sup>75</sup>. Die Gerechtigkeit Christi ist die eine Gerechtigkeit, in der er vor Gott immer schon gerecht ist und in der er im Leiden für uns Gerechtigkeit verdient. Es ist die eine Gerechtigkeit seines Seins vor Gott und seines Lebens und seiner Geschichte vor Gott<sup>76</sup>. Diese Ausdrucksweise und diese Bilder hatte auch Seripando gebraucht<sup>77</sup>. Während Seripando meint, in dieser Teilhabe erfülle sich das Heil noch nicht und ein Vertrauen auf eine weitere Zuwendung der Gerechtigkeit Christi fordert, betonen die Gegner, daß die Gerechtigkeit Christi dem Glaubenden gegeben ist und er durch diese Teilhabe an der Gerechtigkeit Christi gerecht ist. Die Gerechtigkeit Christi wird dem Getauften zuteil. Sie

<sup>71</sup> Vgl. Pas, *La doctrine* 31–43.

<sup>72</sup> Vgl. H. Rückert, *Rechtfertigungslehre* 246 ff.

<sup>73</sup> „quia inhaerens iustitia, ut radium solis a sole, in esse, conservari et operari a praelibata Christi iustitia dependet“. CT V 527, 27 f. Vincentius de Leone.

<sup>74</sup> „Iustitia inhaerens iustificatis fluit a iustitia Christi et dependet ab ea in esse, in conservari et in operari usque ad consumptionem“. CT V 527, 10 f. Vgl. weitere Angaben bei Pas, *La doctrine* 38, Anm. 159.

<sup>75</sup> Vgl. Pas, *La doctrine* 39.

<sup>76</sup> Vgl. Salazar CT V 573, 47 ff.

<sup>77</sup> Vgl. seine Rede vom 26./27. Nov. CT V 668/669.

ist in ihm als „iustitia“ oder „gratia inhaerens“<sup>78</sup>. Es ist seine Gerechtigkeit<sup>79</sup>. Sehr beliebt ist die Ausdrucksweise: Der Getaufte hat (habet) die Gerechtigkeit. Sie ist ein Schmuck oder eine von Gott geschaffene und der Seele des Menschen eingegossene Eigenschaft, die uns vor Gott gerecht macht<sup>80</sup>. Der Gerechtfertigte ist in der Taufe ganz gereinigt. Er ist nicht gerecht und ungerecht zugleich; er ist gerecht<sup>81</sup>. Theologen und Väter bemühen sich, durchgehend die Einheit der Gerechtigkeit und Gnade herauszustellen. Die eine „iustitia inhaerens“ umfaßt Sündenvergebung, Heiligung und Verdienst<sup>82</sup>. Lainez insistiert darauf, daß die Wiedergeburt sich erst in der Liebe vollzieht und Gerechtigkeit eins ist mit der Liebe<sup>83</sup>. Der Augustinereremit Gregor Perfectus aus Padua unterscheidet zwar zunächst im gerechten Menschen die auch „iustitia inhaerens“ genannte Gerechtigkeit, durch die er selbst gerecht ist, von dem gerechten und guten Leben. Aber er anerkennt in diesem Leben keine andere Gerechtigkeit, als die des Lebens aus dem Glauben, der durch die Liebe wirkt. Die beiden Formen der Gerechtigkeit des Menschen werden Gerechtigkeit Gottes genannt, weil sie von Gott sind. Sie bilden so die eine Gerechtigkeit des Menschen<sup>84</sup>. Andere Theologen lassen diese Unterscheidung nicht zu. „Gratia inhaerens“ umfaßt nach ihrem Verständnis selbstverständlich die Gabe Gottes und das daraus hervorgehende Verdienst<sup>85</sup>. Das von Gott gegebene Gerechtheitsein des Getauften und sein Werk bilden eine Einheit. Sein und Geschichte des Menschen wachsen zusammen und können nicht getrennt werden. Die „gratia inhaerens“ ist nicht ergänzungsbedürftig. Als Gabe Gottes ist sie in

<sup>78</sup> R. *Vauchop* (Armacanus): „Qui igitur inhaerentem habet, Christum habet, neque alia imputatione indiget ad acquisitionem vitae aeternae“. CT V 679, 33 f. Vgl. ferner Lunellus 524, 23 ff.; Miranda 550, 29 ff.; De Leone 527, 10 ff.; Consilii 541, 43; Navarra 558, 27 ff.; Spina CT XII 686, 27 ff.

<sup>79</sup> Vgl. Caspar a Regibus, CT V 596, 30 ff.; Miranda 551, 12–13.

<sup>80</sup> „Inest quidam decor seu gratia, qualitas creata a Deo animae infusae, quae quoniam reddit nos gratos Deo dicitur gratia; quia per illam iustificamur, dicitur iustitia; quia per illam sumus digni vita aeterna, dicitur pignus haereditatis nostrae; quia inclinatur ut amemus Deum, dicitur caritas“. Salazar CT V 574, 4–7.

<sup>81</sup> Vgl. Lunellus CT V 524, 39; Gregor a. S. Jacobo 599, 14 ff.

<sup>82</sup> „Primum quod in praesentia per iustitiam non intelligimus nudam gratiam nec nudam fidem, sed universa, quibus paratur nostra iustificatio et quibus a nobis promeretur Deus et regnum coelorum“. Bartholomaeus Miranda CT V 549, 48–50.

<sup>83</sup> „Hoc solum addam, mihi non probari opinionem dicentium, per fidem et spiritum sanctum ante adventum caritatis hominem adoptari et renasci“. CT V 612, 33 f. „quia media fide et sacramento infunditur iustitia seu caritas, sine qua non est salus“. 613, 2.

<sup>84</sup> Vgl. CT V 577, 8 ff.

<sup>85</sup> Salazar nennt diese eine Gnade „qualitas creata a Deo animae infusa“; „iustitia, quia per illam sumus digni vita aeterna dicitur pignus haereditatis nostrae“; „caritas“. CT V 574, 5 ff. Vgl. 15 ff. Vgl. a Regibus 596, 21 ff. Zum Sohn angenommen, nimmt Gott alle guten Werke an und ordnet sie dem ewigen Leben zu.

sich vollkommen. Gott gibt nicht mangelhafte Gaben<sup>86</sup>. So genügt die Gnade zur Erlangung der Seligkeit. Die Gabe der Gerechtigkeit macht den Getauften zum Sohn und zum Erben<sup>87</sup>. Die *gratia inhaerens* ist Verheißung und Unterpand des ewigen Lebens<sup>88</sup>. Das ewige Leben ist nicht eine weitere Gabe Gottes; es ist dem Gerechtfertigten geschuldet, ist nicht weiteres Erbarmen, sondern Gerechtigkeit<sup>89</sup>. Der Gerechtfertigte ist Sohn und Erbe. Daher hat er ein Recht auf die Herrlichkeit. Es gibt kein Hindernis, das ihn davon trennen könnte<sup>90</sup>. Der Sohn bedarf keines weiteren neuen Gnadenerweises<sup>91</sup>.

Sehr beliebt ist das Bild vom Sohn und Erben, weil es die Kontinuität und die Einheit der Heilsgabe veranschaulicht. Um diese Einheit geht es den Gegnern der doppelten Gerechtigkeit. Die eine Gabe der Gerechtigkeit genügt. In ihr schenkt Gott alles Heil. Wer sie erlangt hat, hat Christus erlangt und hat Gemeinschaft mit ihm<sup>92</sup>. Die Theologen des Konzils lehnen die These von der doppelten Gerechtigkeit ab, weil sie keine höhere Gabe Gottes erkennen können als die Gemeinschaft mit Christus, dem Gerechten. Die in Glaube und Taufe geschenkte Gerechtigkeit ist aber Teilhabe an der Gerechtigkeit Christi. Freilich ist diese Gerechtigkeit, die nicht vorläufig oder mit Mängeln behaftet ist, dem Getauften hier im Pilgerstand gegeben. Auf den Pilgerstand ist auch die Forderung zur Erfüllung des Gesetzes und vor allem der Liebe bezogen. Das Gebot der Liebe ist hier, so wie es für diesen Stand vorgeschrieben ist, erfüllbar<sup>93</sup>. Vom Menschen auf dem Weg ist nicht vollkommene Liebe, wie von den Seligen, sondern die dem vereinbarten Bund entsprechende Erfüllung gefordert<sup>94</sup>. Da die Glaubenden hier auf dem Weg nicht die volle Erkenntnis haben, kann ihre Liebe nur dieser teilweisen Erkenntnis entsprechen<sup>95</sup>.

Gott berücksichtigt die Gebrechlichkeit des Menschen<sup>96</sup>. Diese Ge-

<sup>86</sup> Vgl. Pas, *La doctrine*, 41 f.

<sup>87</sup> Vgl. Santiago CT V 599, 16 ff.; Navarra 558, 13; a Regibus 596, 21–22.

<sup>88</sup> Vgl. De Leone CT V 528, 4 f.; Salazar 574, 6; Lunellus 524, 36.

<sup>89</sup> De Leone: „*vita aeterna non est amplius donum, sed debitum; non est amplius misericordia, sed iustitia*“. CT V 528, 6 f.

<sup>90</sup> Navarra: „*ille talis est filius Dei per adoptionem et cohaeres Christi; habet ergo ius acquisitum ad gloriam; non habet aliquod impedimentum, ratione cuius sibi deberet differri vel denegari gloria*“. CT V 558, 13–15. Vgl. oben Anm. 85.

<sup>91</sup> Vgl. a Regibus CT V 596, 40 f.

<sup>92</sup> Lunellus sagt von Paulus: „*stipendia peccati mortem, et gratiam Dei vitam aeternam appellat*“. CT V 524, 32. Vgl. oben Anm. 78, das kurze und prägnante *Votum* von Spina CT XII 686, 7–13 und Pas, *La doctrine* 37.

<sup>93</sup> Lunellus: „*quatenus pro isto statu nobis praeceptum est*“. CT V 525, 3/4.

<sup>94</sup> De Leone: „*etsi non ad aequivalens, ad quod tantum Christus satisfecit, satisfecerunt tamen ad posse, iuxta pactum firmatum*“. CT V 527, 29/30.

<sup>95</sup> Visdomini: „*quia nunc ex parte cognoscimus, ideo etiam ex parte diligimus*“. CT V 533, 15/16.

<sup>96</sup> Navarra: „*nec Deus obligat nos, ut secundum totum conatum nobis possibilem ipsum diligamus, sed condescendit nostrae fragilitati, ut secundum modum nobis possibilem eum diligamus*“. CT V 559, 2/3.

brechlichkeit wird näher bestimmt durch die Konkupiszenz, die dem Getauften aus der Sünde Adams bleibt. Die Erfüllung der Urgerechtigkeit ist ihm nicht mehr möglich. Sie ist ihm in der Tilgung der Erbschuld erlassen. Die Konkupiszenz und die aus ihr erwachsende Schwachheit werden nicht als Schuld angerechnet. Die Liebe ist vom Getauften nur soweit gefordert, wie er sie in diesem seinem geschichtlichen Stand erfüllen kann<sup>97</sup>. Die eine Liebe zu Gott, die immer den ganzen Menschen fordert, hat in dieser geschichtlichen Verfassung des Menschen eine etwas andere Gestalt als in der Seligkeit. Sie kann nur der hier möglichen und gegebenen Erkenntnis Gottes entspringen. Sie besitzt auch hier das ganze Herz des Menschen und schließt – wenn auch nicht alle fremden, so doch – die ihr entgegenstehenden Anhänglichkeiten aus. Es geht hier nicht um eine ununterbrochen, bewußt vollzogene Liebe. Sie darf nur nicht durch die Todsünde unterbrochen werden. Der Christ darf sich seinen Geschäften mit seiner ganzen Kraft widmen. Die Tugend besteht nicht in einem einzelnen Akt, sondern in der Dauer über die Zeit hin<sup>98</sup>. In dieser geschichtlichen Verfassung muß der Mensch sich vielerlei notwendigen Geschäften zuwenden. Dabei kommt es zu Störungen der Liebe, ohne daß diese Liebe erstickt wird. Die Theologen stellen in großer Einmütigkeit fest, daß läßliche Sünden die Liebe nicht auslöschten und die „*gratia inhaerens*“ nicht tilgen. Auch die durch läßliche Sünden gestörte Liebe ist zu Verdiensten fähig. Die Gerechtigkeit oder die Gnade und die ihr verbundene Liebe ist dem geschichtlich verfaßten, in der Welt lebenden Menschen gegeben. Sie ist in seiner konkreten Geschichte durch alle Gefährdungen und Anfechtungen hindurch wirksam. Die eine Liebe, die dem Menschen auf seinem Weg zur Seligkeit gegeben ist, bleibt in der Herrlichkeit. Im Jenseits empfängt er nicht eine andere Gnade oder andere Liebe.

Den Bezug von Gerechtigkeit und Geschichte hat in der Sprache seiner Zeit der Jesuitentheologe Lainez herausgestellt. All seine Argumente zielen darauf, die Einheit der Gerechtigkeit oder Heilsgabe zu erweisen. Gott schenkt nur ein Heil, nur eine Gerechtigkeit, nur eine Liebe. Als Gabe Gottes ist diese Liebe vollkommen. Aber sie wird dem Menschen auf dem Weg zur Seligkeit in der Geschichte gegeben. Die Vollkommenheit der Liebe auf dem Weg ist anderer Art als jene in der Seligkeit. Die Liebe in der Geschichte darf nicht an der in der Urgerechtigkeit möglichen und geforderten Liebe gemessen werden,

<sup>97</sup> Vgl. Navarra CT V 559, 3 ff.; Gregor Perfectus 579, 34–50; Salpensis 651, 24 ff. Costacciaro: *J. Olazarán*, Un voto Tridentino del General Conventual Buenaventura Pio de Costacciaro, in: ATG 12, 1949, (164–330) 257.

<sup>98</sup> Vgl. Visdomini CT V 532/533; Navarra 559, 3 ff.; Magnani 591/592.

in der Adam unangefochten (*integro modo*) auf Gott ausgerichtet war. Erkenntnis und Liebe sind auf dem Weg in der Geschichte anderer Art. Diese Gerechtigkeit der Getauften in der Geschichte läßt in sich aus dem Leben erwachsene Mängel und Stufungen zu. Auch wenn die inhärierende Gnade durch läßliche Sünde geschwächt ist, so bleibt ihr doch eine – wenn auch geschwächte – Kraft zum Verdienst. Sie verdient eine ihrer Kraft entsprechende Stufe der Seligkeit. Eine zweite Zuwendung von Gerechtigkeit ist nicht nötig<sup>99</sup>. Die Gerechtigkeit ist dem Getauften in seiner Geschichte gegeben und seine Geschichte wächst mit ihr zu einer Einheit zusammen. Eine zweite Zuwendung von Gerechtigkeit entwertet das Verdienst. Sie lockert die Verbindungen zwischen dem Leben des Menschen in der Geschichte und seiner Seligkeit<sup>100</sup>. Lainez zielt in seiner Argumentation gerade darauf, die Einheit der Gnade auf dem Weg mit der Gnade der Seligkeit nachzuweisen. Das Gericht setzt nicht ein neues Leben, sondern stellt aus der Geschichte des Menschen sein Verdienst fest. In ihm kommt der Mensch von seinem Weg in sein Ziel. Das Gericht verwandelt sein Verdienst in Seligkeit, führt seine Geschichte über in die Herrlichkeit<sup>101</sup>.

Das Bleibende vom Weg zur Seligkeit ist die eigentliche Heilsgabe, die Liebe. Sie ist ein Zeichen und ist dem hochzeitlichen Gewand zu vergleichen, aber sie ist im Menschen auf dem Weg ein wirksames Zeichen. Er ist schon neues Geschöpf, ein neuer Mensch<sup>102</sup>. Neuer Mensch ist er durch die Liebe, die vornehmste Gabe Gottes. Sie kommt – gleichsam wie der Funke aus dem Feuer – aus Gott<sup>103</sup>. Diese Liebe ist die eine – auf dem Weg und in der Seligkeit. Sie hört nicht auf<sup>104</sup>. Die im Leben des Christen geschenkte und unter den geschichtlichen Bedingungen gewachsene Liebe bleibt im Gericht und in der Herrlichkeit. Im Getauften ist nicht nur eine Disposition zur Gnade oder der Liebe. Die „*gratia inhaerens*“ ist der Same der Herrlichkeit. Die Seligkeit ist der Lohn des Verdienstes der Gnade, die hier gegeben und wirksam ist. Die Gnade darf nicht mit dem Gesetz verwechselt werden. Sie verweist den Menschen nicht nur auf die Gerechtigkeit Christi. Sie ist vielmehr die Gabe der Gerechtigkeit Christi<sup>105</sup>. Die im Leben des Getauften wirksame Liebe bleibt in die Seligkeit. Es ist seine Liebe, die nicht aufhört.

<sup>99</sup> Vgl. CT V 614, 1–46.

<sup>100</sup> Vgl. CT V 616, 31 ff.; 617, 19 ff.

<sup>101</sup> Vgl. CT V 614, 15/16; 616 u. ö.

<sup>102</sup> Vgl. CT V 623, 4–28.

<sup>103</sup> Vgl. CT V 623, 34 ff.

<sup>104</sup> „*quia caritas viae et patriae eiusdem est speciei in diversis et eiusdem numeri in eodem, iuxta Paulum: Caritas numquam excidit*“ (1 Kor 13, 8). CT V 616, 38 bis 40.

<sup>105</sup> Vgl. CT V 616, 43–50.

Lainez kann sich mit der Formel der anderen Theologen von der Abhängigkeit unserer Gnade von der Gerechtigkeit Christi im Sein, in der Dauer und im Wirken und den entsprechenden Bildern nicht zufriedengeben. Er erkennt, daß die Gnade nicht einfach eine geschaffene Qualität im Menschen ist. Seripandos Anliegen ist ihm nicht fremd. Andererseits kann er sich nicht dazu verstehen, die Gnade als etwas dem Menschen Fremdes anzusetzen. Die Gnade ist dem Menschen eingeschaffen, ist ihm eigen. Sein Leben und das von Gott geschenkte Heil gehören zusammen, sein Sein und seine Geschichte bilden eine Einheit, die im Gericht von Gott angenommen und in die Herrlichkeit aufgenommen wird. Und doch wird die Gnade nie zur Natur des Menschen; denn sie ist mehr als alle geschaffenen Gaben. Gnade ist für Lainez eins mit der Liebe, die bleibt. Die Liebe ist nicht eine Gabe neben anderen Gaben Gottes. Sie ist aus Gott. Sie ist der Funke, der aus dem Feuer Gottes hervorgeht<sup>106</sup>. Wie aber kann diese Liebe aus Gott im Menschen sein und wirken? Sie erscheint als Instrument, das der Heilige Geist benützt. Von ihm kommt die Kraft des Handelns. Aber im Menschen ist sie wirklich Form. Sie prägt ihn, ist ihm eigen<sup>107</sup>. Als dem Menschen eigene Tätigkeit wirkt sie in der Geschichte und formt diesen Menschen, lebt aber doch in der Kraft Gottes. Der Heilswille Gottes ist in der Schöpfung wirksam. Er bringt in uns Formen hervor, die das Heil sind. Er weckt in uns Leben, das erneuert ist<sup>108</sup>.

Die Theologen lehnen die Aufspaltung der Gerechtigkeit ab. Sie ist die eine Heilsgabe Gottes. Aber sie wird nie dem Menschen eigen als nur ihm eigene Beschaffenheit. Sie bleibt immer Gabe Gottes in die Geschichte des Menschen, aber sie geht nicht in dieser Geschichte auf. Nie wird sie zu einer dem Menschen in der Geschichte verfügbaren Gabe oder Eigenschaft. Sie bleibt immer Verbindung mit Christus. Sie ist Gabe Gottes an den Menschen, in der letztlich immer Gott selbst wirkt. Die Gerechtigkeit, die Liebe oder das Heil ist Gabe an den Menschen in der Geschichte, die wirksam die Geschichte des Menschen gestaltet. Sie ist Wirklichkeit seines Lebens. Er ist bereits hier im Heil. Aber es ist immer das Heil Gottes, das nie einfach

<sup>106</sup> (dona) „inter quae potissimum et efficacissimum est caritas, quae non est comparanda aliis vel creaturis vel qualitatibus, quia altioris et divinius est ordinis, et quasi ex Deitate, quae ignis est prodiens scintilla“. CT V 623, 36–38.

<sup>107</sup> „Quae tamen ita intelligenda sunt tribui caritati, ut cognoscatur non agens principale, sed pretiosum et electum instrumentum, quo spiritus sanctus utatur ad haec efficienda; et ideo vis principalis principali agenti est tribuenda, a quo instrumentum habet efficaciam. Ita tamen fatendum est, iustitiam inhaerentem instrumentum respectu Dei esse, ut respectu nostri sit vera forma“. CT V 623, 41–45.

<sup>108</sup> „Sed efficax est Dei voluntas, producit in nobis formas, quibus ista renovatio fiat, et in ipsis formis continetur ipsum pactum, quod ad nos attinet et ipsa acceptatio“. CT V 624, 12–14.

in die Verfügung des Menschen gegeben ist. Es ist nicht unwiderruflich seiner Natur eingewachsen, sondern immer seiner Geschichte gegeben und anvertraut. Das Heil ist in der Gegenwart des Glaubenden wirksam, behält aber immer die Gestalt der Hoffnung.

### c) *Die Diskussion um die Heilsgewißheit*

Um die Hoffnungsgestalt des Heiles geht es in der anderen Streitfrage der Beratungen zum Rechtfertigungsdekret. In der Frage nach der Gnadengewißheit stehen von Anfang an in aller Deutlichkeit die Thomisten und die Skotisten gegeneinander<sup>109</sup>. Nie umstritten ist, daß das Heil dem Menschen angeboten ist und der Mensch verpflichtet ist, an dieses Heilsangebot zu glauben. Unumstritten geben alle Theologen zu, daß der Mensch in der Annahme des Heiles seinen Beitrag zu leisten hat. Der Streit geht nur darum, inwieweit der Mensch sich gewiß werden kann, das getan zu haben, was an ihm ist<sup>110</sup>. Schließlich einigten sich die Väter „darauf, daß im neunten Kapitel und im vierzehnten Canon des Dekrets ausgesprochen werden sollte, niemand könne seiner Begnadigung gewiß sein *certitudine fidei, cui non potest subesse falsum*“<sup>111</sup>. Der Glaubende ist überzeugt, daß Gott das Heil in Christus der Freiheit jedes Menschen anbietet. Der Glaubende ist sich gewiß, daß Gott ihm die Gerechtigkeit schenken will. Aber der Glaubende ist sich seiner eigenen Freiheitsentscheidung nicht letztlich gewiß. Daher kann er keine letzte Gewißheit über sein Heil gewinnen. In dieser Sicht bleibt ihm das Heil immer ausstehend, ist er auf Hoffnung verwiesen. Die Gerechtigkeit ist ihm geschenkt, wirkt in ihm und gestaltet seine Lebensgeschichte. Sie bleibt unverfügbare Gabe Gottes an seine geschichtliche Freiheit. Dieser seiner Freiheit ist er hier in der Geschichte nicht gewiß.

Die These von der doppelten Gerechtigkeit entstand zum einen aus dem Bestreben, auf das protestantische Verständnis einer imputierten Gerechtigkeit hin zu vermitteln, zum andern aus dem Ver-

<sup>109</sup> Vgl. A. Stakemeier, Das Konzil von Trient über die Heilsgewißheit (Heidelberg 1947).

<sup>110</sup> Vgl. ebd. 151 f.

<sup>111</sup> Ebd. 170 (mit Verweis auf CT V 773, 3–5; CT I 600, 5–10). Vgl. DS 1534/NR 804. – DS 1546. – „*nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quominus plene illis quidem operibus, quae in Deo sunt facta, divinae legi pro huius vitae statu satisfacisse*“, ... – NR 816. – „Deshalb muß man glauben, es fehle bei den Gerechtfertigten nichts mehr daran, daß sie durch die Werke, die in Gott getan sind, ganz und gar dem göttlichen Gesetz so genuggetan haben, wie es dem Zustand dieses Lebens entspricht“, ... – DS 1515. – „*In renatis enim nihil odit Deus, quia nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per baptismum in mortem*“ (Röm 6, 4), *qui* ... – NR 357. – „Denn in den Wiedergeborenen haßt Gott nichts, weil nichts Verdammungswürdiges in denen ist, die wirklich mit Christus durch die Taufe in den Tod mitbegraben sind“ (Röm 6, 4) sondern“ ...



such, der geistlichen Erfahrung vom Ungenügen der eigenen Gerechtigkeit vor der Liebe Gottes Rechnung zu tragen. Von diesen Anliegen her wird die Gerechtigkeit als Gabe Gottes verstanden, die dem Glaubenden nicht in ihrer Vollkommenheit zu eigen wird. Zwar wird sie wirksam in der Liebe, aber sie bleibt doch befleckt und unvollkommen. Vollkommene Gerechtigkeit als Teilhabe an der Gerechtigkeit Christi wird nicht wirksam in vollkommener Liebe. Sie bleibt Verheißung, auf die der Glaubende in Hoffnung ausgestreckt ist. Die im Glaubenden wirksame Gerechtigkeit und die Teilhabe an der vollkommenen Gerechtigkeit Christi werden zunächst in der Gemeinschaft mit Christus als der im Glauben geschenkten Rechtfertigung begründet. Im Verlauf der Diskussion rücken die im Menschen wirksame Gerechtigkeit und die Teilhabe an der vollkommenen Gerechtigkeit Christi immer mehr auseinander. Dies führt zu der Vorstellung von einer, dem Glaubenden eigenen, in seiner Liebe fruchtbringenden Gerechtigkeit und einer zweiten Gerechtigkeit, die ihm nicht zu eigen ist, ihm aber durch die Teilhabe an der vollkommenen Gerechtigkeit Christi geschenkt wird. Die Fragen der Präsidenten verschärfen diese Unterscheidung. Sie sehen die Teilgabe an der Gerechtigkeit Christi als einen Akt des Gerichtes an. Die im Glaubenden wirkende Gerechtigkeit und das aus ihr hervorgehende Verdienst führen nicht zum Leben. Einwohnende Gerechtigkeit und ewiges Leben bleiben sich fremd. Die in der Geschichte wirksame Gnade und das Geschenk des ewigen Lebens sind zweierlei Gaben. Durch diese überspitzte Fragestellung herausgefordert, betonen die Konzilstheologen die Einheit der Gnade Gottes. Die in der Geschichte geschenkte und wirksame Gerechtigkeit führt zum ewigen Leben. In Glaube und Liebe ist den Menschen die Gerechtigkeit in vorläufiger Weise in der Geschichte gegeben. In ihrer vollkommenen Gestalt wird sie allerdings erst im ewigen Leben hergestellt. Diese Theologen nehmen die Spannung zwischen der hier auf Erden geschenkten und wirksamen Gerechtigkeit und der vollkommenen Gerechtigkeit im ewigen Leben durchaus wahr. Sie sehen auch, daß die in der Liebe wirksame Gerechtigkeit vor der Liebe Gottes immer unvollkommen bleibt. Aber sie halten daran fest, daß die hier wirkende Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit im ewigen Leben ein und dieselbe Gerechtigkeit, ein und dieselbe Heilsgabe Gottes sind. Sie betonen dann aber, daß diese eine Gerechtigkeit Gottes hier unter den Bedingungen des Lebens im Pilgerstand gegeben ist und in den Beschränkungen dieses Lebens wirkt. Die Gerechtigkeit wächst jedoch nicht zusammen mit der Natur des Menschen. Sie bleibt ihm als Gabe Gottes unverfügbar. Daher ist er sich ihrer nie letztlich gewiß. Die eine Gerechtigkeit Christi ist ihm so im Glauben und im Hoffen gegeben. Im Gericht wird diese eine ein-

wohnende Gnade mit ihren Verdiensten ins ewige Leben erhoben. Diese Erhebung ist Heilshandeln Gottes. Aber dieses Handeln Gottes gibt nicht ein neues, anderes Geschenk, eine andere Gerechtigkeit, sondern Gott nimmt die im Leben des Glaubenden wirksame Gerechtigkeit in die Endgültigkeit des ewigen Lebens auf.

Die Diskussion auf dem Konzil hat die Anfrage von der Reformation her und das Anliegen Seripandos etwas verschoben. Die Väter des Konzils sehen auf die Einheit des Heiles in der gegenwärtig wirkenden Gerechtigkeit und der Gerechtigkeit des ewigen Lebens. Sie geben zwar zu, daß diese Gerechtigkeit unter den Bedingungen des Pilgerstandes bedrängt und daher unvollkommen ist; aber sie nehmen diese Bedingungen und Eingrenzungen der Gerechtigkeit hier auf Erden nicht näher in den Blickpunkt. Daher wird ihre Antwort dem Anliegen Seripandos nicht gerecht. Ihnen geht es darum, die Gegenwart und die Wirksamkeit der Gerechtigkeit im Leben des Christen herauszustellen. Darüber verlieren sie die Hoffnungsgestalt der Gerechtigkeit etwas aus den Augen. Die Diskussion um die doppelte Gerechtigkeit und die Heilsgewißheit hat herausgearbeitet, daß die Gerechtigkeit, das Heil oder die Liebe Gaben an den Glaubenden hier auf Erden sind. Der Christ erwartet sie nicht erst vom Gericht. Das Heil ist in der Geschichte des Menschen gegeben und ist in ihr wirksam. Die Geschichte des Glaubenden ist in aller Anfechtung und Gefährdung Geschichte im Heil, die mit ihm in die Herrlichkeit aufgenommen wird. Dieses Heil ist seiner Geschichte verwachsen. Es bleibt immer unverfügbare Gabe in der noch ungeschlossenen Geschichte des Menschen. Da der Mensch sich seiner Freiheit in der Geschichte und seiner Geschichte nie ganz gewiß werden kann, wird er sich auch seines Heiles nicht ganz gewiß. Als Gabe, die ihm in seiner geschichtlichen Freiheit gegeben ist, behält das im Leben des Christen wirksame Heil Hoffnungsgestalt. Das eine Heil ist im Glauben gegeben und wirkt im Leben; aber es ist nicht verfügbar. Die Hoffnung ersehnt die Verwandlung dieser einen Heilsgabe in ihre Endgültigkeit und in ihre Vollendung.