

Klären um zu einen

E. Jüngels jüngste Studie zur Rechtfertigung¹

Saverio Cannistrà

1. Zentralität der Rechtfertigung

Die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* – unterzeichnet von der katholischen und der lutherischen Kirche am 31. Oktober 1999 in Augsburg ist ein epochales Ereignis. Die theologische Reflexion lädt dazu ein, sich den Sinn des Geschehens zu vergegenwärtigen. Dazu kann die Studie von Eberhard Jüngel aus dem Jahr 1998 wichtig sein.²

Die Absicht mag widersprüchlich erscheinen: einerseits soll die Intuition Martin Luthers in seiner ganzen Radikalität festgestellt werden, die in den exklusiven Formeln *solus Christus, sola gratia, solo verbo, sola fide* liegt; andererseits schließt ein ehrliches ökumenisches Bemühen jede konfessionalistische Verengung aus und muss bereit sein, die gemeinsame evangelische Wahrheit – wenn auch in der unterschiedlichen Formulierung des katholischen Gesprächspartners – anzuerkennen. Der Weg Jüngels zum Ökumenismus könnte der »Weg der Klarheit« genannt werden. Er ist davon überzeugt, dass der erste Schritt zu einer Übereinkunft in einem erneuten Versuch besteht, die eigene Position zu überprüfen. Die Versöhnung und der Frieden, so Jüngel, ist der »Leib einer Wahrheit« und jeder Friede ist möglich »soweit die ihn tragende Wahrheit reicht«.

Der Grund für Jüngel, die lutherische Rechtfertigungslehre darzulegen, war ein Missbehagen gegenüber dem Text der *Gemeinsamen Erklärung*, der Anfang 1997 bekannt wurde. Hier wurde festgestellt, »dass zwischen Lutheranern und Katholiken ein Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre besteht«.³ Somit war angesprochen, dass die gegenseitigen Lehrverurteilungen des 16. Jh. nicht die in diesem Dokument dargestellte Lehre betraf. Die noch bestehenden Unterschiede müssten also von beiden Seiten als annehmbar betrachtet werden. Was Jüngel am meisten Sorgen bereitete, war, dass seiner Meinung nach »entscheidende Einsichten der Reformation entweder verdunkelt, oder ganz preisgegeben« wurden (XIV).

Ähnlich besorgt zeigte sich auch die katholische Kirche in ihrer Antwort.⁴ Entgegen der Mehrheit der evangelischen Theologen und der

¹ Ins Deutsche übersetzt von Joseph Heimpel.

² E. Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*. 3. verb. Aufl., Tübingen 1999 (italienische Übersetzung im Queriniana Verlag, Brescia 2000).

³ »Gemeinsame Erklärung«, n. 40.

⁴ »Antwort der katholischen Kirche auf die Gemeinsame Erklärung zwischen der Katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre«, Rom 25.6.1998.

Ökumenisten reagierte Jüngel auf dieses Dokument positiv.⁵ Im Juni 1999 wurden die angefügten Texte zur »Gemeinsamen Erklärung« veröffentlicht und im darauffolgenden Oktober zusammen mit der »Gemeinsamen Erklärung« unterzeichnet.⁶

2. Kontroverse Fragen

Wir beschränken uns hier auf den fünften Abschnitt, der den am meisten diskutierten Aspekt der Rechtfertigungslehre behandelt: »wie der Mensch durch Gott beteiligt ist« (126). Der lutherische Standpunkt ist in der traditionellen Formel des vierfachen »allein« enthalten: allein Christus, allein aus Gnade, allein durch das Wort, allein durch Glauben. Die vier »Exklusivpartikel« zielen im Grunde auf die rechte Bedeutung des *solus Deus*: Allein Gott erlöst den Menschen. Damit soll aber nicht jedwedes Einbezogensein des Menschen in das Rechtfertigungsgeschehen geleugnet werden. Jüngel schreibt: »Der Mensch soll ausgeschlossen werden mit dem Ziel, dass er in der rechten Weise einbezogen wird in das Geschehen seiner Rechtfertigung« (127).

Was meint Jüngel mit »den Menschen ausschließen« und »in der rechten Weise einbeziehen«? *Solus Deus* schließt den Menschen nicht einfach aus, sondern bezieht ihn in rechter Weise mit ein. Anders gesagt: *solus Deus* steht gegen *solus homo* (*homo sine Deo*), aber nicht gegen *homo cum Deo* oder *in Deo*. In der lutherischen Perspektive nimmt das Wort *solus* einen unterschiedlichen Gehalt an, je nachdem er auf Gott oder auf den Menschen bezogen wird. Mit *solus homo* wird der Mensch im einsamen Zustand der Sünde bezeichnet. Dieser Mensch *allein* kann als Wirkursache des Erlösungsgeschehens nicht in Erwägung gezogen werden. Andererseits ist *solus Deus* eine evangelische Wahrheit: Gott ist nie allein; wenn sich auch der Mensch von Gott trennt, trennt Gott sich nicht vom Menschen. Wenn es den Menschen ohne Gott gibt, so gibt es Gott nicht ohne den Menschen.⁷ Wir könnten das als »theologische Asymmetrie« des Evangeliums bezeichnen.

Das Geheimnis der Inkarnation, *articulus incarnationis*, gilt als ursprünglichste Wahrheit von Gott und den Menschen. Der *solus Deus* ist der Gott, der in Jesus Christus untrennbar mit der Menschheit verbunden ist. Der *solus Christus* erläutert dies. Es handelt sich nicht um eine Vermischung von Gott und Mensch, sondern um eine untrennbare Einheit. Aus der Vereinigung entspringt eine heilsame Unterscheidung, die

⁵ Vgl. E. Jüngel »Amica Exegesis einer römischen Note«. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 95 (1998) Beiheft 10, 252–279.

⁶ Vgl. »Gemeinsame offizielle Erklärung des Lutherischen Weltbundes und der katholischen Kirche«; »Anhang zur Gemeinsamen offiziellen Feststellung vom 11. Juni 1999«.

⁷ Vgl. E. Jüngel, ... keine Menschenlosigkeit Gottes ... Zur Theologie Karl Barths zwischen Theismus und Atheismus. In: ders., Barth Studien, Zürich/Gütersloh 1982, 332–347.

nicht trennt. Der Mensch muss, wie Jüngel sagt, in rechter Weise einbezogen werden, d. h. in einer neuen: Die Unterscheidung des Menschen von Gott bringt nicht das Einzelsein des Menschen mit sich, sondern im Gegenteil: *Nur* im Sein mit Gott unterscheidet sich der Mensch von Gott und konstituiert sich in seiner Autonomie. Somit entspricht dieses *solus Deus* dem *homo cum Deo*.

Aus der Vereinigung geht nicht nur die *Unterscheidung* hervor, sondern auch ein *neuer Modus* zu *unterscheiden*. Das zeigt sich darin, dass das *solus* in der Theologie eine andere Bedeutung annimmt als in der Umgangssprache. In der Theologie leitet sich der semantische Inhalt nicht von einer theoretisch rationalen Unterscheidung ab, sondern von einem göttlichen Tun, das die ursprüngliche Vereinigung zwischen Gott und Mensch verwirklicht. Die Theologie spricht nicht von Gott und Mensch wie von zwei Substanzen. Sie spricht vielmehr von einem Verhältnis. Die grundlegende theologische Kategorie ist also nicht die der *Substanz*, sondern die der *Beziehung*. Dadurch ändert sich die Stellung: Aus der zweitrangigen, akzidentiellen und schwachen Charakterisierung des Seins wird sie zu dessen *wesentlichster und ursprünglichster Bestimmung*. So arbeitet etwa die Trinitätstheologie ein neues Konzept aus: das der Person.

Demnach stellt Jüngel seine Rechtfertigungslehre dar, ohne sie für die katholische Seite akzeptabler zu machen. Wenn manchmal der Eindruck entsteht, dass der Kontrast zur katholischen Lehre akzentuiert wird (etwa wegen Jüngels Kritik am tridentinischen Dekret), rührt dies von der Radikalisierung einer Wahrheit her, die für Jüngel normgebend für jeden theologischen Diskurs ist.

Die Grundwahrheit der Rechtfertigung, an die Jüngel sich rigoros hält, ist im *solus Deus* und *solus Christus* ausgedrückt. Es ist nicht der Mensch, der sich durch Gaben und Opfer mit Gott aussöhnt. Es ist Gott, der in Jesus Christus die Initiative zur Aussöhnung mit dem Menschen ergreift. Vor dieser göttlichen Initiative, welche die Dynamik der natürlichen religiösen Beziehung umkehrt, muss sich der Mensch allein »von Gott aussöhnen lassen« (2 Kor 5,20). »In dem soteriologischen Kreuzesgeschehen gibt es kein *do ut des*, aber auch kein *do quia dedisti*, denn in diesem Geschehen »gibt der Mensch Gott gar nichts, Gott dagegen dem Menschen alles« (140).⁸ Die Sünde des Menschen besteht nach Jüngel gerade im Anspruch, Gott etwas geben zu können, anstatt es von Gott zu erhalten. Analog besteht die Gerechtigkeit Gottes nicht darin, vom Menschen die Beachtung des Gesetzes zu fordern, sondern im göttlichen »Tun« oder »Schaffen« der Gerechtigkeit, welche der Mensch nicht hat. Indem Gott sich dem Menschen gibt, bestätigt er dessen An-

⁸ Der Unterschied zwischen annehmen und sich annehmen lassen kann geklärt werden durch die Betrachtung des Gleichnisses des Barmherzigen Vaters (Lk 15,11-32). Der Sohn, der sich von zuhause entfernt hat, ist nicht mehr fähig, den Vater als Vater anzunehmen. Im väterlichen Umarmen erkennt der Sohn unerwartet seine Würde und gibt ihm die Fähigkeit zurück, sich an den Vater als Vater zu wenden.

dersheit. Gerade hier stoßen wir auf die Schwierigkeit einer korrekten Darstellung der Rechtfertigungslehre, die den Menschen nicht annulliert, sondern ihn zum Partner Gottes macht. Das *aut-aut*, entweder der Mensch oder Gott, muss zum *et-et* führen.

2.1. *Solus Christus*

Beginnen wir mit der weniger kontroversen der *particulae exclusivae*, dem *solus Christus*. Dass der Mensch gerechtfertigt wird allein durch Christus (*per Christum*) und wegen Christus (*propter Christum*), wird von der katholischen Kirche nicht weniger deutlich festgestellt als von den Reformatoren.⁹ Jüngel stellt aber trotzdem in der Lehre des II. Vatikanums, besonders in der *Lumen gentium* fest, dass

die scheinbar klaren christologischen Aussagen [...] merkwürdig relativiert durch »soteriologische Nebenzentren« [werden], die der Mariologie – in der immer das Kirchenverständnis mitschwingt – verpflichtet sind, und das *solus Christus* infrage zu stellen geeignet sind (145).

Er bezieht sich im Besonderen darauf, dass Maria, in einem vom hl. Irenäus von Lyon stammenden Namen, »Ursache des Heils« genannt wird (LG 56) und dass unter den auf sie bezogenen Titeln auch jener der »Mittlerin« angeführt wird (LG 62). Das Bemühen Jüngels ist jenes, zu garantieren,

dass das *solus Christus* tatsächlich nichts anderes zum Ausdruck bringt als dies: dass Gott allein (*solus Deus*) und nicht doch ein Mensch – Maria – oder eine menschliche Institution – und sei es denn die Kirche – so an unsere Stelle treten kann, dass der Sünder gerecht wird (146).

Die Sorge Jüngels in Beziehung auf die katholische Lehre ist unbegründet. Wir können dazu auch die jüngste Erklärung *Dominus Jesus* zitieren, insbesondere das dritte Kapitel, wo festgestellt wird, dass gegen den christlichen und katholischen Glauben alle theologischen Positionen stehen, die ein Heilswirken Gottes außerhalb der *einzig*en Mittlertätigkeit Christi vorsähen.

Es scheint aber, dass in Jüngel ein gewisses Misstrauen dagegen bleibt, aus dem *solus Christus* die notwendigen Konsequenzen zu ziehen. In der Tat müsste das *solus Christus* nicht ausschließen, dass sich eine andere *causa salutis* neben die einzige Ursache stellt und also auch den Menschen in der rechten Weise in das Rechtfertigungsgeschehen einbezieht. Nun ist es gerade diese Einbeziehung, welche die katholische Lehre meint, wenn sie sagt, dass »die einzige Mittlerschaft des Erlösers bei den Geschöpfen eine unterschiedliche Mitwirkung, die an der einzigen Quelle Anteil hat, nicht ausschließt, sondern erweckt« (LG 62):

⁹ Besonders im Kap. 2 (DH 1522) und Kap. 7 (DH 1529),

Andere Mittlerschaften verschiedener Art und Ordnung, die an seiner Mittlerschaft teilhaben, werden nicht ausgeschlossen, aber sie haben doch nur Bedeutung und Wert allein in Verbindung mit der Mittlerschaft Christi und können nicht als gleichrangig und notwendiger Ersatz betrachtet werden (n. 5).¹⁰

Wie der Mensch Anteil hat an der Gerechtigkeit Christi, so wird er auch Teilhaber an seiner Liebe zu den Menschen und an seiner Mission. Jüngel selbst stellt fest, dass »konstitutiv zum Rechtfertigungsgeschehen selber gehört, dass Jesus Christus den Glaubenden an seinem priesterlichen Amt teilhaben lässt« (214). Sicher, die Gläubigen üben dieses Priestertum aus, indem sie auf ihn zurückweisen. Aber die Ausübung dieses Priestertums ist notwendig, wenn die Beziehung mit Gott nicht individualistisch gedacht werden soll: eine Gefahr, der nach Jüngels Meinung der Neoprotentismus erlegen ist. Dies war nicht die Absicht Luthers, der – wie P. Althaus in einem von Jüngel zitierten Passus schrieb –

unter dem Priestertum aller Glaubenden niemals nur »protestantisch« die Unmittelbarkeit zu Gott (versteht), das heißt die Freiheit des Christen, ohne menschlichen Mittler vor Gott zu treten, sondern stets »evangelisch« die Vollmacht, für die Brüder, auch die »Welt« vor Gott zu kommen« (215).

Meint die katholische Kirche aber nicht gerade das Sein Mariens in Christus, wenn sie Maria mit den Titeln der Trösterin, Ratgeberin, Helferin und auch Mittlerin anruft?¹¹

2.2. *Sola gratia*

Das *sola gratia* verstärkt die Feststellung, dass die Rechtfertigung allein wegen Christus (*propter Christum*) erfolgt. Der Mensch wird gerechtfertigt, nach einem Wort von Luther im *Kleinen Katechismus*, »aus lauter väterlicher, göttlicher Güte und Barmherzigkeit ohne all mein Verdienst und Würdigkeit« (148). Gott liebt den Menschen in eigener Initiative, aus sich, d. h. unverdient. Aber indem er den Menschen liebt, macht Gott ihn liebenswürdig.¹² Auf der anderen Seite, wenn die Liebe

¹⁰ Unterscheidung zwischen »Mittlerschaft *neben Christus*« und »Mittlerschaft in Christus« wird zum Beispiel vom protestantischen Theologen Hans Asmussen vorgeschlagen in seinem Werk *Maria die Mutter Gottes*. Stuttgart 1950. »Wenn wir die Rede von der Mittlerschaft Mariens neben Christus ausschließen müssen, können wir nicht von der Mittlerschaft in Christus sprechen? Somit hätten wir eine Formel, um die eigene Rolle Mariens in der Heilsökonomie auszudrücken.« (Zitat aus Y. Congar, *Marie et l'Eglise chez les protestants*. In: ders., *Chrétiens en dialogue*. Cerf/Paris 1964, 516).

¹¹ Ähnliche Überlegungen müssten angestellt werden bezüglich der grundsätzlichen Frage der »Sakramentalität der Kirche«, die wir aber hier nicht aufgreifen, weil sie im vorliegenden Werk Jüngels nicht berührt wird. Vgl. E. Jüngel, »Die Kirche als Sakrament?« In: ders., *Wertlose Wahrheit*. München, 311-334; dazu A. Maffei, *Il ministero della chiesa. Uno studio del dialogo cattolico-luterano (1967-1984)*. Milano 1991, 296-306; ders., *Giustificazione. Percorsi teologici nel dialogo tra le chiese*. S. Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 197 ff.

¹² Vgl. M. Luther, *Heidelberger Dispute*: »Amor Dei non invenit sed creat suum diligibile. Amor hominis fit a suo diligibili« (WA 1, 354, 35 f.)

Gottes in irgendeiner Weise »verdient« wäre, würden wir *ipso facto* damit von der Logik der freien unverdienten Liebe zur Logik der Gesetzserechtigkeit wechseln.¹³

Liegt in diesem Punkt ein Glaubensunterschied zwischen Lutheranern und Katholiken vor? Obwohl eine grundsätzliche Übereinstimmung besteht, hat sich in diesem Punkt eine historische Kontroverse entwickelt. Die Diskussion hat sich allerdings nicht auf das *sola gratia* selbst bezogen, sondern auf die Versuche, dabei die Rechtfertigung rational zu erklären. Von der protestantischen Seite bestand die »Lösung« darin, die völlige Verdorbenheit der menschlichen Natur mit dem Verlust der freien Entscheidung festzustellen. Dadurch bedeutete *sola gratia*, den Menschen durch Gott zu ersetzen. Katholischerseits ist eine Reihe von subtilen Unterscheidungen des Konzeptes der Gnade erarbeitet worden: *gratia actualis*, *gratia habitualis*, *gratia praeveniens*, *gratia adjuvans*, *gratia justificans*. Dieser Begriffsapparat bewirkte, dass anstatt der evangelischen Einfachheit des Gnadenerignisses, ein komplexer Prozess entstand. Nach der tridentinischen Gnadenlehre hilft Gott dem Sünder sich vorzubereiten, damit Gott das Werk der Rechtfertigung vollziehen kann und sich dann dem Menschen schenkt. Das *sola gratia* konnte damit als ein Dazukommen der göttlichen Hilfe für das Wirken des Menschen begriffen werden.

Die jüngst erreichte ökumenische Verständigung verdeutlichte, dass die von den Lutheranern erklärte »Passivität« des Menschen weder die Möglichkeit ausschließt, dass »der Mensch das Wirken der Gnade ablehnen kann«, noch wird »sein volles personales Beteiligtsein im Glauben« geleugnet. Wenn katholischerseits vom menschlichen »Mitwirken« am rechtfertigenden Handeln Gottes gesprochen wird, »so sehen sie diese persönliche Zustimmung selbst als Wirkung der Gnade und nicht als Handeln des Menschen aus eigenen Kräften«.¹⁴ Das menschliche Wirken ist also ein Wirken der Gnade. Hier ist der spezifisch theologische Beitrag Jüngels für eine ökumenische Übereinkunft hervorzuheben. Dabei weist er die Idee der vollständigen Verderbnis der menschlichen Natur – derzufolge der Mensch sich vom *imago Dei* zum *imago diaboli* pervertieren würde – zurück. Es steht nicht in der Macht des Menschen, die *ontologischen Strukturen* des menschlichen Wesens zu zerstören. Was von

¹³ Das *aut-aut*, entweder die Gnade oder die Werke, ist in diesem Fall paulinisch: »Dem, der Werke tut, wird der Verdienst nicht als Gnade angerechnet, sondern als Lohn, der ihm zusteht« (Röm 4,4) und »Aus Gnade, nicht mehr aufgrund von Werken; sonst wäre die Gnade nicht mehr Gnade« (Röm 11,6). Das tridentinische Dekret nimmt dieses *aut-aut* auf im Kap. 8: »Gratis autem iustificari ideo dicamur, quia nihil eorum, quae iustificationem praecedunt, sive fides, sive opera, ipsam iustificationis gratiam promeretur; si enim gratia est, iam non ex operibus, alioquin (ut idem Apostolus inquit) gratia iam non est gratia« (Röm 11,6)«.

¹⁴ Vgl. »Gemeinsame Erklärung«, 20–21.

der Sünde pervertiert wird, ist die »ontisch-existenzielle Verwirklichung dieser ontologischen Strukturen«.¹⁵

Inwieweit ändert diese anthropologische Vision die lutherische Idee der absoluten Passivität des Menschen gegenüber der Gnade? Jüngel erkennt an, dass, wenn der lutherische Begriff *mere passive* – der vom Trienter Konzil verurteilt wurde¹⁶ – als Fehlen des Menschseins in seinen ontologischen Strukturen verstanden wird, er tatsächlich »untauglich« wird.¹⁷ Das Problem ist der Modus, in dem der Mensch in die Gnadewirkung miteinbezogen wird. Wir könnten die Alternative aktiv/passiv vermeiden, indem wir festhalten, dass der Mensch als Person miteinbezogen wird. Die Passivität der Lutheraner schließt nicht eine freie Annahme der Rechtfertigung des Menschen aus. Je mehr der Mensch »passiv« ist, desto mehr ist er »aktiv«. Je weniger der Mensch autonom ist, desto freier ist er. Interessant ist die Unterscheidung Jüngels zwischen den verschiedenen Formen der Passivität: Es gibt eine Passivität der unbelebten Materie, aus dem der Artist sein Werk herausarbeitet. Dies ist, schreibt Jüngel, nicht die Passivität des Menschen gegenüber Gott und sie ist – fügen wir hinzu – auch nicht vergleichbar mit der Passivität eines Menschen gegenüber der Aktivität eines anderen. Es handelt sich um eine einzigartige »Passivität«, die Jüngel mit dem alttestamentlichen Sabbat beschreibt, »an dem der Mensch in eine höchst lebendige, spontane und kreative Untätigkeit versetzt wird« (155, n. 77). Diese Untätigkeit befreit den Menschen zu einem Tun, durch das er die »kreative Passivität« erfährt wie etwa im Hören des Wortes, in der Feier, im Danken.

Ist die theologische Passivität des Menschen vor Gott wirklich verschieden von dem, was die Katholiken mit »Mitwirkung« meinen? Die *Katholische Antwort auf die Gemeinsame Erklärung* erinnert daran, dass es die göttliche Barmherzigkeit ist, die »wie es in 2 Kor 5,17 heißt, eine neue Schöpfung bewirkt und damit den Menschen befähigt, in seiner Antwort auf das Geschenk Gottes mit der Gnade mitzuwirken«.¹⁸

Wegen der jüngsten Erfolge des katholisch-lutherischen Dialogs ist es für die katholische Kirche notwendig, das traditionale Reden von der Gnade neu zu überdenken. Für dieses Ziel ist die kritische Analyse Jüngels über das tridentinische Rechtfertigungsdekret (156–169) anregend. Von ihr aus können drei grundlegende Fragen an die traditionelle katholische Theologie gestellt werden:

¹⁵ Zur Unterscheidung zwischen ontologischen Strukturen und dem ontischen Gebrauch der Menschheit des Menschen siehe S. Cannistrà, *La teologia non teista di Eberhard Jüngel*. Dehoniane. Roma, 288-291.

¹⁶ De justificatione can 4: »Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitandi atque vocanti, quo ad obtinendam iustificationis gratiam se disponat ac praeparet, neque posse dissentire, si velit, sed velut inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere: an. s.« (DH 1554).

¹⁷ Jüngel, »Amica Exegesis«, 269.

¹⁸ Antwort der katholischen Kirche, n. 3.

1.) Welches ist die Basis der Unterscheidung zwischen der aktuellen bestimmenden Gnade (*gratia praeveniens, excitans et adiuvans*), durch die der Mensch vorbereitet werden soll auf das »Einfließen« der Gnade, und die Gnade der Rechtfertigung (*gratia iustificationis*) im eigentlichen Sinn?

2.) Wie ist die Unterscheidung zwischen *gratia creata* und *gratia increata* zu verstehen und welche Beziehung besteht zwischen beiden?

3.) Muss die eingegossene Gnade als ein »Leistungsprinzip« im Menschen betrachtet werden und ist sie deshalb identisch mit der Liebe-*agápe*?

Zur ersten Frage kann gesagt werden: Wenn der Mensch aufgrund von Gnade die Rechtfertigung annimmt, hat die Unterscheidung zwischen der aktuellen, bestimmenden Gnade und der habitualen, rechtfertigenden Gnade keinen anderen Sinn, als der einer genaueren anthropologischen Analyse der von der Gnade erwirkten Rechtfertigung. Auch bei Thomas v. Aquin ist eine enge Beziehung zwischen der rechtfertigenden oder heiligenden Gnade und der vorhergehenden göttlichen Hilfe zu finden.¹⁹

Jüngel stellt fest, dass die Unterscheidung zwischen *gratia creata* und *gratia increata* im Tridentinum nicht vorkommt. Er verkennt nicht die Einwände der jüngeren katholischen Theologie gegen die ding- u. sachhafte Auffassung der Gnade (164, zit. Rahner). Gott selbst ist die rechtfertigende Gnade. Da aber Gott den Menschen nicht einfach im Zustand der Gottlosigkeit annimmt, sondern sich ihm in seinem Wesen mitteilt, verwandelt er ihn und macht den sündigen Menschen zu einer neuen Kreatur. Deshalb hat die Rede von der geschaffenen Gnade ihren Sinn innerhalb des Glaubens an die neue Schöpfung. Thomas von Aquin schreibt dazu in einem von Jüngel zitierten Passus: »*Gratia dicitur creari ex eo, quod homines secundum ipsam creantur, id est in novo esse constituuntur, ex nihilo.*«²⁰ Ziel der geschaffenen Gnade ist also die Umwandlung des Menschen durch die rechtfertigende und heiligende Gnade. Nach Luther findet Gott den Menschen nicht seiner Liebe würdig, sondern macht ihn »liebenswert«, indem er ihn liebt.

Wenn Gott den Sünder neu schafft, indem er sich selbst dem Menschen hingibt, so scheint die dritte Frage durch die Entwicklung des Gedankens überholt. In der Tat ist das Wirken der göttlichen Liebe-*agápe* Teil des Lebens in der Gnade. Diese Werke der Liebe können nicht mehr nach dem Gesetz beurteilt werden. Es handelt sich nämlich um eine Beziehung, in welcher der Mensch auf die erhaltene Gnade mit seinen guten Werken *antwortet*.

¹⁹ Vgl. O. H. Pesch/A. Peters, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung. Darmstadt 1981, 189.

²⁰ Summa Theologiae, I-II, q. 110, a. 2 ad 3.

2.3. Solo verbo

Nach der lutherischen Rechtfertigungslehre vollbringt die Gnade die Rechtfertigung des Sünders. Nach der klassischen Interpretation dieser *particula exclusiva* vollzieht sich die Rechtfertigung »nur durch das Wort«. Die Gerechtigkeit, die auf diese Weise dem Sünder zuerkannt wird, hätte somit einen rein äußerlichen Charakter: Der Sünder wäre nicht gerecht, sondern ihm würde nur die Gerechtigkeit Christi zuerkannt. Jüngel verteidigt entschieden das *solo verbo*, gleichzeitig bestimmt er die Grenzen der Interpretation neu, indem er präzisiert, *wogegen* die äußerliche Rechtfertigung gerichtet ist, und *wie sie nicht* verstanden werden darf (175). Sie schließt die Idee einer Gerechtigkeit aus als einen Status, über den der Mensch wie über einen eigenen Besitz verfügt. Die Gerechtigkeit des gerechtfertigten Menschen schafft sich vielmehr ständig neu in der Beziehung mit Gott. Die Gerechtigkeit kann nichts anderes sein als diejenige des Menschen mit Gott und in Gott. Dies bedeutet aber nicht, dass der Sünder nur gerecht gesprochen werde und nicht wirklich gerechtfertigt sei. Nach Jüngel ist das Wort Gottes nicht nur ein Wort, sondern immer auch ein schaffendes, das nicht nur *freispricht*, sondern auch »in die Freiheit versetzt« (180). Weil Gott den Sünder gerecht spricht, macht er ihn auch effektiv gerecht. Es ist also nicht unmöglich, dass auch die evangelische Seite die Aussage des Trienter Konzils »iustificatio ipsa (...) non est sola peccatorum remissio, sed et sanctificatio et renovatio interioris hominis« (DH 1528) akzeptiert. So konnte Jüngel, im Gegensatz zu anderen Lutheranern, Kardinal Ratzingers These annehmen: »Wenn einer nicht gerecht ist, ist er auch nicht gerechtfertigt.«²¹

Indem das *solo verbo* unterstreicht, dass die Gerechtigkeit dem Menschen von außen her zukommen muss, führt es dazu, die »Erneuerung des inneren Menschen« in radikaler Weise zu denken. Der Mensch wird nur insoweit erneuert, als er aus sich herausgeht und sich selbst in Gott wiederfindet. Der Mensch findet sich selbst in Gott, bedeutet: Gott dringt in die Person des Menschen ein, in eine für den Menschen selbst unerreichbare Tiefe (*Deus interior intimo meo*). Daraus können wir schließen: Die *particula exclusiva solo verbo* ist »keine schlechte Äußerlichkeit, sondern die den Menschen zutiefst bestimmende Relation« (182).

²¹ Vgl. E. Jüngel, »Kardinale Probleme«. Stimmen der Zeit 217 (1999) 729; ein Bezug auf die Worte Ratzingers ist auch im Vorwort zur 3. Aufl. d. Buches, das wir untersuchen (VIII). Ferner: E. Jüngel, »Amica Exegesis«, 261 f.: »Zur Person wird der Mensch nach Luther durch Gottes schöpferisches Wort gemacht. Und in höchstem Maße schöpferisch ist Gottes Wort, wenn es den Sünder rechtfertigt: ›Paulus igitur quaerit unde habemus personam ... et dicit, quod persona sit facta per fidem a Deo.‹ Das personkonstituierende Wort Gottes bewirkt also sehr wohl, was man mit dem Tridentinum eine ›Erneuerung des inneren Menschen‹ nennen könnte.

Dasselbe Prinzip muss auch auf die Interpretation der vieldiskutierten lutherischen Formel *simul iustus et peccator* angewendet werden. Von diesem Gesichtspunkt aus bedeutet es nichts anderes als »ein Sünder bin ich in mir selbst, außer Christo, kein Sünder bin ich in Christo außer mir selbst« (188). Das heißt nicht, dass der gerechtfertigte Mensch *in Wirklichkeit* ein Sünder wäre, und nur als Gerechter *betrachtet* würde, sondern vielmehr, dass das menschliche Wesen gerechtfertigt wird in der Beziehung mit Gott innerhalb der sich die menschliche Person konstituiert. »Das Gerechteste des Menschen hat *anfänglichen* Charakter; doch es handelt sich um eine die *ganze* Existenz bestimmende Anfänglichkeit« (186); das Sündersein ist dagegen dazu bestimmt, definitiv zu verschwinden und hat somit Einfluss auf die Gegenwart »nur noch als eine der Vergangenheit verfallene Macht« (ebd.).

Wie ist die bleibende Macht der Sünde im Gerechtfertigten zu verstehen? Es besteht offensichtlich eine wesentliche Differenz zwischen dem Zustand des erlösten Menschen, der »unter der Herrschaft der Sünde steht« (Röm 3,9) und dem des Christen, in dem die Sünde als schon überwunden präsent ist, nicht als »*peccatum regnans*«, sondern als »*peccatum regnatum*«. Obwohl Luther – gegen die Väter von Trient – lehrt, dass die Konkupiszenz in sich sündhaft sei, so hat diese doch nicht in sich selbst die Macht, den Menschen zum Sünder zu machen, wenn der Mensch nicht der bösen Neigung in sich zustimmt und nach ihr handelt.²² Man könnte von einer bedrohlichen Gegenwart der Sünde im gerechtfertigten Menschen sprechen, die zum Sündigen anreizt, und gegen die der Christ ständig ankämpfen muss. Dies ist aber auch die Substanz der katholischen Lehre, derzufolge der Kampf gegen die Tendenz des Bösen und das Bewusstsein der fortdauernden eigenen Unvollkommenheit Teil der Lebenserfahrung des gerechtfertigten und geheiligten Menschen ist: »*Nam iustorum illa vox est et humilis et verax: ›Dimitte nobis debita nostra*« (DH 1537).

Eine Frage in diesem Bereich betrifft die Kirche. Die Idee, dass die heilige Kirche auch Sünderin ist, ja sogar schwere Sünderin, wie Luther sagt, trifft sicher auf einigen Widerstand in der katholischen Sensibilität, die traditionell die Rolle der Kirche als Sakrament des Heils gesehen hat. Jüngel tendiert dazu, die Unterschiedlichkeit zwischen der katholischen und der lutherischen Lehre zu betonen, indem er einen Text aus der *Mystici Corporis* von Pius XII. zitiert (190, n. 177). Über die Aussagen von *Lumen Gentium* bezüglich der »unvollkommenen« Heiligkeit der Kirche (LG 48) und der Notwendigkeit der ständigen Reinigung (LG 8) je-

²² Vgl. den folgenden Passus des jungen Luther aus den Vorlesungen zum Römerbrief (WA 56, 351): »*Ex ista pulchra autoritate patet, quomodo concupiscentia sit infirmitas nostra ad bonum, quae in se quidem rea est, sed tamen reos nos non facit nisi consentientes et operantes. Ex quo tamen mirabile sequitur quod rei sumus et non rei. Quia infirmitas illa nos ipsi sumus, Ergo ipsa rea et nos rei sumus, donec cesset et sanetur. Sed non sumus rei, dum non operamur secundum eam, Dei misericordia non imputante reatum infirmitatis, sed reatum consentientis infirmitati voluntatis*« (zit. in: Jüngel, »Kardinale Probleme«, 734. n. 15, kursiv von uns).

doch schweigt er.²³ Damit soll nicht geleugnet werden, dass in den lehramtlichen Stellungnahmen der katholischen Kirche die Idee der heiligen Kirche von Sündern vorherrscht, gegenüber der sündigen Kirche, wie auch eine Idee der Heiligkeit verbreitet ist, »die die Sünde ausschließt«. Das eigentliche Problem ist aber, sich klar zu werden, was mit »Kirche« und auch mit dem Begriff der »Heiligkeit« gemeint ist.

Sicher hatte die ekklesiologische Reflexion (nicht nur in der katholischen Kirche) oft eine Tendenz, die Kirche als ein den geschichtlichen Ereignissen entzogenes Subjekt zu denken.²⁴ Die Heiligkeit der Kirche als außerhalb der Geschichte stehendes Subjekt, kommt damit in Übereinstimmung mit der Gnade der Erlösung, welche die Kirche erhalten hat, um sie der Welt mitzuteilen. Wenn also die Kirche als unfehlbar heilig bezeichnet wird, so ist damit gemeint, dass die Präsenz Jesu Christi in ihr heilig ist. Wenn dagegen die Christen betrachtet werden, so kann natürlich die Sünde nicht aus der Kirche ausgeschlossen werden. Man würde sie somit »heilige Kirche von Sündern« bezeichnen, einer Formel in der die beiden Pole »Kirche« und »zur Kirche gehörende Menschen« unterschieden werden: Die Kirche darf nicht heilig genannt werden *trotz* ihrer Sünden oder unter Absehen ihrer geschichtlichen Dimension. Die Kirche ist heilig gerade als Sünderin, der von Jesus Christus verziehen, die von ihm angenommen und mit sich vermählt wurde. Wenn wir von der Heiligkeit der Kirche sprechen, meinen wir nicht nur die Heiligkeit Gottes und seine Gnade, sondern auch die geschichtliche Heiligkeit, insofern sie von der Gemeinschaft der Gläubigen erhalten und gelebt wird. Daraus folgt, dass dieselbe Idee der Heiligkeit als Heiligkeit der Menschen auf dem Weg neu bedacht werden muss im Licht der Wahrheit der Rechtfertigung. Heilig ist der, der unverdient von Gott Vergebung erlangt hat, seine Sünde bekennt und in ständiger Umkehr lebt. Heilig sein bedeutet Empfänger einer Gabe sein. Das gilt sowohl für den Einzelnen als auch für die Gemeinschaft der Gläubigen.²⁵ In diesem Sinn können wir Jüngel beistimmen, dass »Heiligkeit nicht *Sündlosigkeit* bedeutet, sondern *Dankbarkeit* für die Leiden Gottes und für die aus dieser Passion hervorgehende Rechtfertigung des Sünders. Aus solcher Dankbarkeit erwächst die *Fähigkeit*, täglich neu zu *bitten: Vergib uns unsere Schuld!*« (219).²⁶

²³ Dies sind aber Texte, die Jüngel kennt und zitiert in seinem Artikel »Die Kirche als Sakrament?«, 331.

²⁴ Über dieses Thema siehe S. Dianich, »La chiesa nella storia fra santità e peccato. Dottrina della giustificazione ed ecclesiologia«, *Vivens homo* 6 (1995) 257–278.

²⁵ Vgl. z. B. A. Louf, *Sotto la guida dello Spirito*. Qiqajon 1990, 11 f.: »Wir können niemals der Kategorie von Personen angehören, von denen Jesus gesagt hat »sie haben es nicht nötig umzukehren« (Lk 15,7) denn sie halten sich für gerecht: auf diese Weise hätten wir keinen Bedarf mehr an Jesus.

²⁶ Es muss darauf hingewiesen werden, dass Jüngel die Geste Papst Johannes Paulus II. am 1. Sonntag der Fastenzeit des Jubiläumsjahres 2000 um Verzeihung zu bitten für die Sünden die im Laufe der Geschichte in der Kirche begangen wurden, eine tiefe Wende in der Geschichte der Kirche genannt hat. Diese Geste interpretiert Jüngel als Eingeständnis, dass die Kirche selbst Sünderin sei und nicht nur ihre Glieder (vgl. E. Jüngel, »Vergib uns unsere Schuld«, *Die Welt*, 1. April 2000).

2.4. *Sola fide*

Das *sola fide* bezieht sich auf Paulusworte, in denen die Rechtfertigung durch den Glauben der Rechtfertigung durch die Werke des Gesetzes gegenübergestellt wird.²⁷ Um diese Auffassung zu verteidigen, weist Jüngel entschieden die – untragbare – Idee zurück, der Mensch werde 1.) durch den Glauben, 2.) durch die Werke gerechtfertigt. Ein solches Konzept würde das *solus homo* wieder einführen, das sich dem *solus Deus* entgegenstellen würde.²⁸ Der Mensch kann die von Gott geschenkte Erlösung nur anerkennen und annehmen. Und das ist genau, was in diesem Kontext der Begriff »Glaube« bedeutet. »Glaube« meint also nicht einfach die Zustimmung des Intellekts zu den von Gott geoffenbarten Wahrheiten, sondern auch eine radikale Wandlung der Person, die danach nicht mehr dieselbe ist. Mehr noch als die Annahme der geoffenbarten Wahrheiten ist der Glaube die Annahme des »die Sünde verurteilenden und den Sünder als Sünder zum Vergehen verurteilenden, gerade so aber den Menschen im Sünder freisprechenden Urteils Gottes« (202). Der Glaube ist also das, was das Erlösungswerk im Menschen ermöglicht. So verstanden ähnelt der evangelische Glaube der »Gnade« der katholischen Tradition und ist mit der Hoffnung und der Liebe vereint.²⁹ Glaube und Werke stehen nicht auf derselben Ebene. Jüngel erklärt, dass der Mensch nicht *wegen* seines Glaubens (*propter fidem*) gerechtfertigt würde, sondern *durch* seinen Glauben (*per fidem*) (209). Der Glaube ist einerseits die »Entdeckung« und freudige Aufnahme des göttlichen Werkes; andererseits schließt der Glaube nicht die Werke des Menschen aus. Die Ermahnungen des Neuen Testaments, nach der erhaltenen Gnade zu wandeln und zu leben, bezeugen, dass der Glaube die Werke erfordert und mit sich bringt.³⁰

Typisch für die lutherische Tradition ist die Gegenüberstellung nicht nur von Glauben und Werken, sondern auch von Glauben und Liebe (*charitas*), eine Kritik, die in der Polemik Luthers gegen die scholastische These *fides charitate formata* begann. Jüngel setzt diese Linie fort, wenn er bezweifelt, dass es »der sich erst und ausschließlich in der Liebestätigkeit verwirklichende Glaube sei, durch den der Mensch gerechtfertigt werde« (212). Der Grund für diese Erklärung ist verständlich. Bräuchte

²⁷ Vgl. Röm 3,28; Gal 2,16; Phil 3,9; Eph 2,8–10.

²⁸ L. Boyer, *Du protestantisme à l'Église*. Paris 1954, 14: »Was sie (die Formel *sola fide*) zurückweist, oder zurückweisen will, ist prinzipiell nur die Idee der Zufügung unseres *äußerlichen Beitrags zum Binom der Gnade, die schenkt, und des Glaubens, der die Gabe empfängt*. Wenn dies so verstanden wird, müssen wir anerkennen, dass eine Zufügung heißen würde, dass wir nicht durch die Gnade und den Glauben gerettet wären. Der Glaube an die Gnade würde uns nur *eines Teils unserer* Erlösung versichern. Die Intuition Luthers, die vom Protestantismus, der den eigenen und den christlichen Ursprüngen treu ist, gestützt wird, besagt gerade, dass *alles* Gnade ist und deshalb unsere *ganze* Erlösung aus dem Glauben stammt. Wenn dieses »*alles*« aufgegeben würde, würde das Herz der Spiritualität getötet werden.«

²⁹ Cfr »Gemeinsame Erklärung« Quellen zu 4.3.

³⁰ Cfr »Gemeinsame Erklärung«, n. 37.

der Glaube Werke – wären es auch Werke der Liebe –, so wäre das Prinzip *sola fides* infrage gestellt. Stattdessen sind für Jüngel die Werke der Liebe die Konsequenz des Glaubens. Was ist aber für Jüngel die Liebe (*charitas-agápe*)? Es scheint uns, dass Jüngel die Liebe mit den Werken der Liebe identifiziert. Paulus unterscheidet dagegen klar zwischen *agápe* und den Werken: »Und wenn ich meine ganze Habe verschenkte, und wenn ich meinen Leib dem Feuer übergäbe, hätte aber die Liebe nicht, nützte es mir nichts« (1 Kor 13,3). Die Liebe-*agápe* gründet eher im Glauben als in den Werken, und dies nicht nur, weil die Liebe mit dem Glauben zusammen gegenwärtig ist bei der Rechtfertigung (dfr. DH 1530). K. Rahner sagt dazu:

Auch weil die Liebe, wie der Glaube und mehr noch als dieser, ein Prozess ist, in dem der Mensch nicht den Blick auf sich richtet, sondern außer sich, und deshalb kann sie auf keinen Verdienst zielen (auch wenn subjektiv ein solcher da wäre), sondern sie gibt sich bedingungslos und ohne Reserven Gott hin aus Liebe zu ihm (und nicht aus Eigenliebe), denn Gott selbst gibt sich uns in der Gnade, und in ihr (durch die Kommunikation an uns im Geist seiner Liebe) bewirkt er, dass wir von uns ausgehen.³¹

In diesem Sinne ist die Liebe die Vollendung des Werkes Gottes im Menschen. Sie ist »der Gipfel dessen, was im Glauben geschieht, nicht etwas, was ihm folgt wie ein Werk: Sie ist die radikale (aber gerade liebende) und totale Kapitulation des Menschen vor Gott«. ³² Dass sich Jüngel in diesem Kontext so zur Liebe äußert, ist umso eigenartiger, als er an anderer Stelle das Wesen der Liebe mit »Ereignis einer inmitten noch so großer und mit Recht noch so großer Selbstbezogenheit immer noch größeren Selbstlosigkeit« definiert hat.³³ In der Liebe verliert sich das »Ich«, um sich wieder zu gewinnen, indem es vom geliebten »Du« erhalten wird. Die Liebe ist also auch für Jüngel etwas anderes als ein Werk des Menschen. Die Liebe ist der sichtbarste Ausdruck des Glaubens und ist, zusammen mit der Hoffnung, Kriterium für seine Echtheit, da der Glaube nicht ohne die Liebe und die Hoffnung sein will.³⁴ Unserer Meinung nach könnte Jüngel auf dieser Basis, *in bonam partem*, die Aussagen des Trienter Konzils zur Rechtfertigung interpretieren, die ihm, zusammen mit dem Anspruch der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes, unannehmbar erscheinen und deren Revision er fordert (212).³⁵

Sicher ist es möglich zur »Bewahrung und Zuwachs der erhaltenen Gerechtigkeit« (DH 1574) eine vermittelnde Formel zu finden. Nach Jüngel kommt es »zu einem Fortschreiten des Gerechten in der Gerech-

³¹ K. Rahner, Fragen der Kontroverstheologie zur Rechtfertigung. In: Schriften zur Theologie IV. Einsiedeln 1960, 237–271 (la citaz è nel § 2a dopo la nota 8).

³² Ebd., fortlaufend.

³³ Vgl. E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Geekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus. Tübingen ⁵1986, 408, 434.

³⁴ Vgl. E. Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt, 537.

³⁵ Jüngel polemisiert vor allem mit dem Kanon 11 des Rechtfertigungsdekrets: »Si quis dixerit, homines iustificari vel sola imputatione iustitiae Christi, vel sola peccatorum remissione, exclusa gratia et caritate, quae cordibus eorum per Spiritum Sanctum diffundatur atque illis inhaereat, aut etiam gratiam, qua iustificamur, esse tantum favorem Dei: an.« (DH 1561).

tigkeit« (188). Die Rechtfertigung ist auch für ihn ein laufender Prozess gegen die Sünde. Dagegen stellt er mit Bestimmtheit fest: »Der Glaube kann durch keine Tat gesteigert werden« (213). In dieser Unterschiedlichkeit der Positionen zeigt sich die Richtigkeit der Unterscheidung zwischen der Rechtfertigung und Heiligung als zwei Aspekte des einzigen Erlösungsprozesses, von denen der erste dem Glauben, der zweite der Liebe zugewiesen wird.³⁶

3. Konsens und Differenz

Aus der Jüngel'schen Darlegung der Rechtfertigungslehre ist eine gewisse Einschränkung der erreichten Übereinkunft zwischen Katholiken und Lutheranern angebracht. Es scheint korrekter, von einem Konsens »über Grundwahrheiten« als »über die (alle) Grundwahrheiten« zu sprechen. Gerade darin stimmt Jüngel mit der Antwort der Katholischen Kirche überein und hat mit ihr einen Dialog eröffnet, in dem er nicht versucht, die noch weiter bestehenden Unterschiede zwischen den Kirchen zu vertuschen oder zu verkleinern. Man kann, so Jüngels, von einem Katholiken nicht erwarten, dass er die Dekrete von Trient ablehnt, noch von einem Lutheraner, dass er die Aussagen in den eigenen Konfessionsschriften zurückweist. Das ökumenische Bemühen hat vermittelnde Formeln zu suchen, »die es beiden Seiten erlauben, ihre bisherigen Wahrheitsansprüche derart zu interpretieren, dass die einstigen gegenseitigen Einsprüche nicht erneut provoziert werden«.³⁷ Das konkrete Resultat des erreichten Übereinkommens ist: Katholiken und Lutheraner haben einen Modus der Interpretation der Rechtfertigungslehre gefunden, der nicht mehr gegenseitige Verurteilungen hervorruft. Doch gerade wenn ein bedeutender Konsens zur Glaubenslehre erreicht wird, tritt die drängende Frage der noch verbleibenden »fundamentalen Differenz« hervor.³⁸

Zweifelsohne ist diese Differenz ein trennender Unterschied, der die Schwierigkeit einer Übereinkunft im Bereich der Theologie der Sakramente und der Kirche offen legt, und die Unmöglichkeit, dem Konsens zur Rechtfertigung praktische Konsequenzen folgen zu lassen. Da aber eine Differenz nicht notwendig einen Unterschied bedeutet, der zur Ent-

³⁶ Vgl. »Gemeinsame Erklärung«, n. 39: »Auch bei den Lutheranern gibt es den Gedanken eines Bewahrens der Gnade und eines Wachstums in Gnade und Glauben. Sie betonen allerdings, dass die Gerechtigkeit als Annahme durch Gott und als Teilhabe an der Gerechtigkeit Christi immer vollkommen ist, sagen aber zugleich, dass ihre Auswirkung im christlichen Leben wachsen kann.«

³⁷ Vgl. Jüngel, »Kardinale Probleme«, 728.

³⁸ Vgl. Dokument »Ökumenischer Konsens und grundlegende Differenz« erarbeitet vom katholisch-protestantischen Komitee in Frankreich, 1986, Text in: *Enchiridion oecumenicum 2. Dialoghi locali 1965–1987*, EDB, Bologna 1988, nn. 562–590. Über dieses Thema siehe auch den interessanten Beitrag von einem der Verfasser des Dokuments, B. Sesboüé, »Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante?«, *Nouvelle Revue Théologique*, 109 (1987) 3–30.

zweigung führen muss, besteht die Hoffnung, dass ein vertiefender Dialog einen fundamentalen Konsens herbeiführen kann.

Für Jüngel eröffnet der christliche Glaube nicht nur einen *Sinn* des Lebens und des Tuns des Menschen, sondern lässt die *Wahrheit* des Lebens finden (cfr. 221–225).³⁹ Die Rechtfertigungslehre weist darauf hin: Was ist die Wahrheit des menschlichen Daseins, die Wahrheit des Menschen vor Gott? Luther und die lutherische Tradition erinnern entschieden daran: *der Mensch ist vor Gott grundsätzlich passiv und Empfänger des göttlichen Wirkens*, also: *solus Christus, sola gratia, solo verbo, sola fide*. Jüngel bestätigt diese auf jeder Seite seines Buches. Es ist eine Wahrheit, die der Mensch leicht aus den Augen verliert, und der moderne Mensch umso mehr, als er sich immer selbst als agierend und produzierend erfährt. Der Gläubige hingegen ist der *mè ergazómenos* (Röm 4,5), »der keine Werke tut«, sondern alles unverdient erhält.⁴⁰

Die Positionen zwischen Katholiken und Lutheranern gehen also nicht im Punkt der Passivität des menschlichen Sünders im Akt der Rechtfertigung auseinander. Eine grundlegende Differenz erscheint vielmehr zur Frage des *Zustandes des gerechtfertigten Menschen*. In dieser Differenz wurzeln die anderen Kontroversen, insbesondere jene der Ekklesiologie.⁴¹ Wir können diese Differenz mit den Begriffen der Jüngel'schen Theologie aufzeigen. Für Jüngel bewirkt Gott die Rechtfertigung des Sünders, indem er die von der Sünde gezeichnete Existenz *unterbricht*, und somit den Menschen befähigt, ihm (Gott) zu antworten. Die Rechtfertigung umfasst also zwei Aspekte: 1.) die *Unterbrechung*, welche die Verschließung des Menschen in sich selbst aufhebt, 2.) die *Entsprechung*, das positive Moment, in dem der Mensch sein erneuertes Wesen zum Ausdruck bringt. Jüngel stellt fest, dass sich die *Entsprechung* allein im *Glauben* verwirklicht. Der Mensch, der in seinem Tun von Gott unterbrochen wird, entspricht Gott glaubend, d. h. indem er Gott handeln lässt. Mit dem Glauben entscheidet der Mensch nicht etwas zu tun, sondern er entdeckt, was Gott aus seiner Person gemacht hat und nimmt es freudig an. Der Glaube schafft im Menschen ein freies »Kon-

³⁹ Auch in dieser Bekräftigung der wahrheitssetzenden Dimension des Glaubens ist Jüngel in Syntonie mit der Position, die Kardinal Ratzinger in der Konferenz »Wahrheit des Christentums?« zum Ausdruck brachte. (Originaltext in Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 8. Januar 2000).

⁴⁰ Ein Zeuge der ältesten christlichen Tradition, Irenäus von Lyon drückt, wenn auch in anderem Kontext, dieselbe fundamentale Überzeugung aus, dass es Gott eigen ist zu »schaffen«, während es zum Menschen gehört, »geschaffen« zu werden. Vgl. *Adversus haereses* IV, 11,2: »Et hoc Deus ab homine differt, quoniam Deus quidem facit, homo autem fit. Et quidem qui facit semper idem est, quod autem fit et initium et medietatem et adjectionem et augmentum accipere debet«.

⁴¹ Vgl. Dokument »Ökumenischer Konsens und grundlegende Differenz«. In: *Enchiridion oecumenicum*, n. 588.

kav«, das dieser nicht auffüllen kann, aber das dem »Konvex« des Wortes Gottes entspricht.⁴²

Diese anthropologische Position wird noch deutlicher, wenn sie auf ihr christologisches Fundament zurückgeführt wird. Jüngel interpretiert das Wesen Jesu Christi als »Sein eines um des anderen Seins willen geschehenden Wortes, das *Gottes Wort* genannt zu werden verdient«. ⁴³ Das Verhältnis zwischen dem Sein des Wortes und der menschlichen Natur Jesu Christi, in seiner Unterscheidung zwischen der vor- und nachösterlichen Kondition wird mit der antiken Doktrin der *Anhypostasie* und *Enhypostasie* auf den Begriff gebracht.⁴⁴ Das Wesen Jesu existiert *ontologisch* gesehen enhypostatisch (d. h. im Sein des Wortes). Doch dieser ontologische Zustand erlaubt ihm, ontisch in anhypostatischer Weise zu existieren, d. h. als Nicht-von-sich-Selbst und Nicht-für-sich-Sein. Die *Enhypostasie* des Wesens Jesu im Wort Gottes offenbart sich erst nach der Auferstehung, im Bekenntnis des Glaubens des Kerygmas, in dem das menschliche Wesen Jesu identisch erklärt wird mit dem ewigen Wort Gottes. Vor seiner Auferstehung ist die Enhypostasie der menschlichen Natur Jesu in der Person des Wortes dagegen verborgen; das Erscheinende ist vielmehr die Anhypostasie der Menschheit Jesu, d. h. sie existiert nicht für sich selbst, sondern nur vom Wort Gottes aus in der Verkündigung des Reiches Gottes. Es erscheint also eine eindeutige Unterscheidung zwischen dem Stadium der Erniedrigung und dem Stadium der Erhöhung der Menschheit Jesu. Die geschichtliche Identität der Person Jesu existiert in unterschiedlichen historischen Zeiten.⁴⁵ Diese historische Differenz zwischen dem auferstandenen Herrn und dem irdischen Jesus ist die Bedingung dafür, dass die Geschichte, und mit ihr die skandalöse Armut der Menschheit Christi, seine fortschreitende Kenosis bis hin zum Kreuzestod, eine eschatologische Funktion annimmt. In dieser Perspektive ist das Kreuz die äußerste und sichtbarste Offenbarung der Anhypostasie der Menschheit Jesu, die sein ontologisches Wesen im ewigen Wort verbirgt, aber in der Geschichte sein »Mit-Gott-Sein« verwirklicht. Jesus lebt eine geschichtlich-eschatologische Existenz im Nichts-für-sich-selbst-Wollen, und im Außer-sich-Sein im Akt des Wor-

⁴² Vgl. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, 244: »Es zeigt sich nun, dass der Glaube – sozusagen als Konkav – dieselbe Struktur wie das Wort Gottes – als dessen Konvex – hat«; vgl. auch E. Jüngel, »Evangelium und Gesetz. Zugleich zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik«, in: ebd., *Barth-Studien*, 206: »Barths Anthropologie versteht den Menschen also [...] sozusagen als paralleles Gleichnis zum Sein Gottes, während nach Luther die Gottebenbildlichkeit des Menschen ein Konvex-Konkav-Verhältnis darstellt.«

⁴³ E. Jüngel, »Thesen zur Grundlegung der Christologie«. In: ders., *Unterwegs zur Sache*. München ²1988, 280.

⁴⁴ Vgl. dazu S. Cannistrà, *La teologia non teista di E. Jüngel*. 333-336.

⁴⁵ Jüngel spricht von »geschichtlicher Identität« und »historischer Differenz« zwischen dem irdischen Jesus und dem auferstandenen Herrn; vgl. E. Jüngel, »Jesu Wort und Jesu als Wort Gottes. Ein hermeneutischer Beitrag zum christologischen Problem«, in ebd., *Unterwegs zur Sache*, 143.

tes vom Reich Gottes: »Indem er nichts für sich selbst sein wollte, war er nicht nur bei Gott, sondern war zuvor schon Gottes Wort bei ihm.«⁴⁶

Indem er die Lehre der Enhypostasie und Anhypostasie auf die christliche Anthropologie anwendet, erkennt Jüngel auch im Zustand des gerechtfertigten Menschen eine analoge Differenz der Zeiten. In der Tat kann man von einer »Enhypostasie der eschatologischen Existenz der Christen *en Christô*« reden.⁴⁷ Der Christ wird zum »neuen Geschöpf«, indem er ein neues Sein in Christus empfängt. In Christus eingebunden, lebt er eine eschatologische Existenz. Jüngel präzisiert: »Die Enhypostasie gilt vom Christen *als Glaubendem*«, was so viel heißt wie der Mensch nimmt allein im Glauben (*sola fide*) daran teil. Damit aber kann die Enhypostasie in Christus »in dieser Welt nur als Anhypostasie im Sinne der Freiheit vom Zwang zu sich selbst *existiert* werden«. Das »Sein in Christus« (Enhypostasie) kann in der irdischen Kondition nicht als solches gelebt werden, sondern nur in seinem negativen Aspekt des Verlierens einer unabhängigen, in sich selbst zurückgebogenen Existenz. Die Enhypostasie bleibt

der Glaubensgrund, aufgrund dessen die Glaubenden, vom Zwang zu sich selber befreit, jetzt schon die Anhypostasie ihres weltlichen Seins (als unsichtbare Kirche) existieren können und in dieser Existenz hoffen dürfen, dereinst auch die Enhypostasie ihres Seins in und mit Jesus Christus zu existieren.⁴⁸

Wie im christologischen, so verwirklicht sich das göttliche Erlösungswerk auch im soteriologischen und anthropologischen Bereich in einer menschlichen Existenz, sozusagen »entleert« von sich selbst und erfüllt vom Wort Gottes, auf das der Mensch mit seinem Glauben antwortet. Dieser verborgene Charakter spiegelt eine bestimmte Vision der Beziehung zwischen Eschatologie und Geschichte wider, dessen Axiom ist, dass das *eschaton* sich in der Geschichte ausschließlich durch das Wort (*solo verbo*) verwirklicht und der Mensch daran nur durch den Glauben (*sola fide*) teilnehmen kann. In der Geschichte ist nichts mehr auszuführen, als das Werk Gottes weiterzugeben. Es handelt sich also nur darum, das von Gott schon vollendete Werk zu verkünden, davon Zeugnis zu geben, es »zu repräsentieren«.⁴⁹ Gerade deshalb sind die geeigneten Kategorien, um die Miteinbeziehung des Menschen in das göttliche Werk adäquat darzustellen, allein das Wort und der Glaube.

⁴⁶ Ebd., 142.

⁴⁷ Ebd., 142, n. 45.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ Darin ist Jüngel bereit, die katholische Sicht vom Sakrament als »*repraesentatio Christi*« (dargestellt z. B. vom Konzil von Trient, vgl. DH 1740) anzunehmen, wenn diese nur vereinbar ist mit dem vierfachen »Allein« der Rechtfertigung. Vgl. Jüngel, »Die Kirche als Sakrament?«, 320–321: »Nun kann man den Begriff der realsymbolischen Repräsentation allerdings auch anders verstehen als so, dass die Jesus Christus *repräsentierende* Kirche dessen Wirklichkeit *wiederholt* oder *ins Werk setzt* [...] *Darstellung* ist aber eine mögliche Übersetzung von *repraesentatio*. Es *muss* also nicht sein, dass das Selbstverständnis der katholischen Kirche als eines die definitive Verwirklichung des göttlichen Heilswillens in Jesus Christus repräsentierenden Seins und damit die

Der fundamentale Unterschied zwischen dem Handeln Gottes und dem Handeln der Kirche wird eben dadurch gewahrt, dass das Wort von einem bereits abgeschlossen und keiner Ergänzung bedürftigen Werk Gottes sozusagen Gebrauch macht.⁵⁰

Die Möglichkeit eines aktiven Beitrags des Menschen im Erlösungswerk, wie immer dieser gedacht werden könnte, bleibt ausgeschlossen. Der *homo cum Deo* ist in der Geschichte immer nur ein Glaubender, der das von Gott vollbrachte Werk annimmt, als *opus operatum*, nicht *perficiendum*.⁵¹ Wenn die Idee einer »Instrumentalität« des Menschen im Dienst des Werkes Gottes angenommen wird, so bleibt dies eine ganz äußerliche und passive: Der Mensch verkündet und teilt nur das mit, was Gott schon vollbracht hat, kann nichts, auch nichts Untergeordnetes zum Werk Gottes »dazutun«. Für die lutherische Theologie besteht unter diesem Aspekt kein Unterschied im Zustand des Menschen vor und nach der Rechtfertigung. Das Werk des Menschen kann immer nur Ausdruck, Zeichen und Frucht der schon geschehenen Rechtfertigung sein, in keiner Weise Ursache für diese, auch nicht für die Bewahrung oder Vermehrung der erhaltenen Gnade. Das gilt auch für die Kirche. Es kann nicht gesagt werden, dass ein Mensch von Gott und von der Kirche gerettet ist, oder dass das Tun der Kirche in einer bestimmten Weise die *Erlösung bewirke*.⁵² In der Jüngel'schen Terminologie würde ein solches Reden eine abwegige Vermischung der historischen Zeiten bedeuten. Die geschichtlich-personale Identität des *homo cum Deo* ist eschatologisch schon realisiert, aber seine ontisch existenziale Aktualisierung kann nicht anders erfolgen als in einer Unterbrechung, Entleerung und einem Hingezogenwerden zu etwas noch nicht Gegenwärtigem, mit Luthers Worten: »... hoc est verum: wir sind alle Bettler«.

Der zentrale Punkt der Kontroverse zwischen Katholiken und Lutheranern scheint somit die Frage zu sein, wie das *eschaton* in die Geschichte hineinreicht; hier gründen vielleicht die Missverständnisse. Man könnte sich z. B. fragen, warum das Verhältnis zwischen der Tätigkeit Gottes und der des Menschen in Gott nur in Termini des Ausschlusses

Bezeichnung der Kirche als eines sakramentalen Geschehens a limine als unevangelisch zu verwerfen wäre. Wenn *Bezeugung* und *Darstellung* der Wirklichkeit Jesu Christi keine Alternative sind, dann müssen *Bezeugung* und *Repräsentation* es auch nicht sein [...] Verträge er sich mit der Lehre der allein aus Gnade, allein in Jesus Christus vollbrachten Rechtfertigung des Sünders, der allein durch das Wort und allein aus Glauben dieser seiner Rechtfertigung teilhaftig wird? Lässt sich hier Verständigung erzielen, so kann man sich auch über vieles andere – fast hätte ich gesagt: über alles andere (aber das *Corpus Iuris Canonici!*) – verständigen«.

⁵⁰ Ebd., 326.

⁵¹ Ebd., 324.

⁵² Ebd., 327: »Als *ecclesia audiens* ermöglicht sie es, Gottes Wort auch im Munde der *ecclesia docens secundum dicentem deum* zu begreifen. Und insofern kommt es gerade dadurch, dass die Kirche hörend ins Dasein tritt und immer wieder hörend wird, was sie ist, zur angemessenen Repräsentation des Werkes und des Wortes Gottes. In ihrer – äußerst lebendigen! – Passivität repräsentiert sie auf ursprünglichste Weise die Aktivität Gottes. Sie bewahrt dadurch ihr aus diesem Hören kommendes Reden und ihre sakramentalen Feiern vor dem Missverständnis, als ob es das Handeln der Kirche sei, das unser Heil in irgendeiner Weise *bewirkt*.«

des Menschen oder der Konkurrenz gedacht werden kann, als ob das, was dem Menschen zugeschrieben wird, von Gott weggenommen würde. Darüber hinaus muss die Frage erlaubt sein, ob es nicht vielleicht im erlösenden Willen Gottes liegt, dass die »Entsprechung« des von ihm gerechtfertigten Menschen sich nicht nur im Glauben, sondern auch in einem dienenden Wirken ausdrückt, der im Gehorsam zum Wort Gottes »konkrete Akte der Erlösung vollzieht«. ⁵³ Wir denken z. B. an die Autoren der Hl. Schrift. Kann gesagt werden, ihr Wirken sei nur ein Aufnehmen des Wortes Gottes und nicht auch ein Tun, ein Hervorbringen in Gehorsam? Bedeutet die Präsenz eines Ministeriums in der Kirche nicht, dass das Tun Gottes durch die menschliche Vermittlung geschehen will? Schließlich: Was ist die Rolle des Hl. Geistes bei der Einbeziehung des Menschen in das Heilswerk Jesu Christi? ⁵⁴ Um auf diese und ähnliche Fragen zu antworten, wird es notwendig sein, eine weitere Nachprüfung der eigenen Positionen auf der Basis der Hl. Schrift durchzuführen, wozu im Übrigen auch die *Antwort der Katholischen Kirche auf die Gemeinsame Erklärung* ⁵⁵ und die *Gemeinsame offizielle Erklärung* ⁵⁶ einladen. Von der Aufklärung dieser grundlegenden Fragen hängt der Fortschritt des Dialogs und die Möglichkeit einer Übereinstimmung in den noch trennenden Punkten ab. Klären um zu einen: gerade dies ist das gemeinsame Bemühen, zu dem die Untersuchung von Jüngel ermutigt.

⁵³ Vgl. B. Sesboüé, »Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestante?«, 10.

⁵⁴ Wir wollen nur auf einen problematischen Bereich hinweisen, der ein eigenes Studium erforderte. M. E. weist die Theologie Jüngels einen fundamentalen Mangel bezüglich der Rolle des Heiligen Geistes in der Heilsökonomie auf. Sie ist eine reiche Theologie des Wortes, aber sie vernachlässigt fast völlig die Theologie des Geistes. Er scheint keine Unterscheidung zwischen dem Wirken Jesu Christi und dem Wirken des Geistes, zwischen der Mission des Sohnes und der Mission des Geistes zu treffen. Die Person Jesu wird von Jüngel ausschließlich im Horizont des Wortes betrachtet. Jesus ist aber der, der vom Geist bewegt und zum Geber des Geistes wird. Somit bleibt anthropologisch die Beziehung zwischen dem Geist und der Geschichte, zwischen Gott als Geist und dem Menschen im Schatten. Dies führt zu Schwierigkeiten bei der Betrachtung der Beziehung zwischen der unendlichen Freiheit und der endlichen Freiheit, zwischen Passivität und Aktivität, zwischen Glaube und Liebe, in ihrer Untrennbarkeit aber auch Nicht-Austauschbarkeit. Hierzu wäre eine vertiefte Gegenüberstellung mit H. U. von Balthasar interessant. Dieser in vielen Aspekten Jüngel nahe stehende katholische Autor untersucht vor allem in seiner Theodramatik denselben Komplex der Fragen, indem er Bezug auf den Geist nimmt.

⁵⁵ Vgl. »Antwort der katholischen Kirche«, n. 7.

⁵⁶ Vgl. »Gemeinsame offizielle Erklärung der lutherischen Kirchen und der katholischen Kirche«.