

## Um Klarheit in der Rechtfertigungslehre

Zu E. Jüngel, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens*, Tübingen 1998.

Eberhard Jüngels Buch ist – so will er es selbst verstanden wissen – „keineswegs für sogenannte Fachtheologen geschrieben, für sie am allerwenigsten“ (Vorwort). Ich habe es doch als auch für mich geschrieben gelesen und lesen können, vielleicht auch deshalb, weil ich kein „Fachmann“ für die Subtilitäten der gegenwärtigen Diskussion um die Rechtfertigungstheologie und deshalb beeindruckt bin von der Prägnanz, mit der dieses Buch die im einzelnen so diffizil diskutierten Probleme – wie man so sagt – „auf den Punkt bringt“ und so die elementaren Unterscheidungen der reformatorischen Rechtfertigungslehre geltend macht. So hilft mir dieses Buch, das zwischen katholischer Lehre und der reformatorischen Rechtfertigungslehre zweifellos Gemeinsame zu bestimmen und im Blick auf offenkundige Differenzen die Frage nach ihrer Tragweite zu stellen.

Als zentrale gemeinsame Glaubensüberzeugung darf doch gewiß die von der absoluten Priorität des Heilshandelns Gottes angesehen werden. Das göttliche Heilshandeln ist schlechthin *initiativ*, insofern dem Menschen in ihm das heilsam-verläßliche Mitsein mit Gott bedingungslos eröffnet ist. Die Eröffnung und Ermöglichung dieses Mitseins geht allein von Gott aus; und sie geschieht bereits in der Schöpfung. Angesichts der Sünde des Menschen „gewinnt“ sie eine neue Dramatik und Radikalität: Gott eröffnet dem, der sich der Gemeinschaft mit ihm verweigert und Gott nicht Gott sein läßt, nicht *den* sein läßt, dessen Lebensgemeinschaft ihm allein die heilvolle Beziehungswahrheit seines Lebens erschließt, von neuem diese heilvolle Beziehungswahrheit. Gott rechtfertigt den Sünder; er anerkennt und bejaht den, der von sich aus jedes „Anrecht“ auf Anerkennung verwirkt hat. Gott anerkennt ihn so, daß er die Sünde verurteilt und dem Sünder gleichwohl Anteil gibt an seinem göttlichen Leben, an seiner göttlichen Gerechtigkeit,

---

\* s. auch unter „Neue Bücher“: *Elsa Tamez*, „Gegen die Verurteilung zum Tod“. S. 400.

die in dem von sich aus Ungerechten *Gerechtigkeit* – Beziehungs-Gerechtigkeit – wirkt.

Für das Verständnis der Rechtfertigung des Sünders hängt Entscheidendes an der Nachvollziehbarkeit des christlichen Sprechens von der Sünde. Jünger entfaltet das christliche Verständnis der *Sünde* als Widerspruch gegen Gottes guten Willen, der den Menschen im Zusammensein mit Gott jene verlässlichen, lebenspendenden und das Leben erfüllenden Beziehungen und Verhältnisse eröffnet, in denen sie beziehungsweise gerecht leben und – als von Gott schöpferisch bejaht – seinen guten Willen bejahen könnten (S. 87 ff). Der Widerspruch gegen Gottes guten Willen äußert sich als sündiger Drang in die Beziehungs- und Verhältnislosigkeit; er beginnt mit einem „falschen Ja“ zu Gott, das ihn eben nicht als den allein Gebenden – und die Menschen als die allein Empfangenden – bejaht, sondern nur als einen Gott bejaht, dem gegenüber der Mensch bestimmend werden kann, so daß er Gott eben nicht mehr *alles* verdankt.

An diesem rechtfertigungstheologisch mitentscheidenden Punkt käme es darauf an, die absolute Priorität des göttlichen Beziehungshandelns schon schöpfungstheologisch auszuweisen und wenigstens ansatzweise „verständlich“ zu machen, warum der Sünder sich *diese* absolute Priorität – Gottes zuvorkommende Güte – nicht gefallen lassen will. Jüngers Andeutungen zum Ursprung der Sünde in der sündig-falschen („verlogenen“) Bejahung Gottes, mit der der Mensch auch Gott gegenüber „schöpferisch“ sein will, bleiben etwas thetisch (vgl. 89f). Vielleicht dürfte hier – um nur diese Andeutung zu wagen – nachgezeichnet werden, wie der Mensch sich gerade von seiner Endlichkeit und Sterblichkeit dazu provozieren läßt, „letzte Instanz“ sein und nicht von einer ja letztlich immer unverfügbaren Anerkennung leben zu wollen, wie er deshalb nur einen Gott meint anerkennen zu können, der von „seinen Gnaden“ Gott ist und die ihm zugewiesene Funktion auszufüllen hätte. Sünde als der hoffnungslose Versuch, letzte Instanz sein zu wollen und deshalb nicht in jeder Hinsicht auf bedingungslose Anerkennung angewiesen zu sein, dann auch als der Versuch, die letzte Instanz der anderen und des anderen – ihnen gegenüber „wie Gott“ – sein zu wollen: damit ist das Mysterium iniquitatis nicht aufgelöst, aber vielleicht ein klein wenig verstehbarer, weshalb die christliche Glaubensüberlieferung den Menschen als Sünder „von Anfang an“ oder vielleicht weniger mißverständlich als Sünder „von Grund auf“ bezeichnen kann und muß.

Aber dies alles gehört wohl noch zu dem nicht notwendigerweise zwischen den Konfessionen Umstrittenen; ebenso wenig gehört dazu, was Jünger zur „Sünde als Tat und als Macht“ ausführt, eingeschlossen sein Wider-

spruch gegen eine „Moralisierung des Sündenbegriffs“, wie sie aus einer einseitigen Orientierung am Modell der Tatsünde resultieren kann. Hier hat die katholische Tradition von der reformatorischen zu lernen; und die katholische Theologie hat dieses Lernpensum spätestens seit Karl Rahners und Piet Schoonenbergs Publikationen zum Thema ernst genommen. Ebenfalls weithin unumstritten dürften Jüngels Klarstellungen zum reformatorischen „solus Christus“ sein; sie bieten eine großartige Soteriologie „in nuce“ und fordern von der katholischen Seite – sehr zu Recht – die Unterlassung (oder Verdeutlichung) aller Redeweisen ein, die etwa Maria doch irgendwie als „Ursache des Heils“ oder gar als „mediatrix“ erscheinen lassen könnten. Katholische Theologie muß es vielleicht hie und da noch lernen, theologisch genauer von „Vermittlung“ zu sprechen, etwa auch im Blick auf sogenannte „heilsvermittelnde Instanzen“. Es könnte hier – wenn überhaupt – nur um Vermittlung der geschehenen Vermittlung gehen, und dies auch nur dann, wenn klargestellt ist, daß von „Vermittlung“ so unterschiedlich gesprochen wird, daß die unterschiedlichen Bedeutungen auch vom Band der „Analogie“ kaum noch zusammengehalten werden.

Wer als katholischer Theologe so weit „mitgehen“ konnte, wird sich beim Zurückschauen dann vielleicht doch fragen, ob nicht über manches hinweggegangen wurde, was neu bedacht werden muß. Für mich drängt sich immer mehr die Frage in den Vordergrund, wie man bei der auch katholischerseits einzuräumenden zentralen kriteriologischen Bedeutung der Rechtfertigungslehre noch die Glaubenseinheit der beiden Testamente ernst nehmen kann. Wie ist rechtfertigungstheologisch zu würdigen – gerade auch beim unverkürzten Festhalten am „solus Christus“ –, daß ja auch für den Glauben Israels die absolute Priorität des göttlichen Erwählungshandelns Gottes grundlegend und das *Gesetz* Ausdruck wie Konsequenz dieser Priorität ist? Wie könnte ein gläubiger Jude etwa Jüngels Sätze verstehen – und sie wären ja genau so in katholischer Theologie formulierbar: „Insofern das Gesetz den Menschen aber immer nur als Geforderten anspricht, reduziert es das Sein der Person auf das Sein eines Täters. Es macht die menschliche Person zur Summe ihrer Taten. Und damit *überfordert* es den Menschen hoffnungslos“ (S. 195)? Wie kann man das unverzichtbar Christliche dieser Sätze festhalten, ohne daß es dabei zu einem schnellen Einverständnis unter Christen „auf dem Rücken“ des Judentums kommt, das sich mit diesem Verständnis von Gesetz keinesfalls „gemeint“ wissen könnte? Das sind natürlich Fragen, die auch schon an die Rechtfertigungslehre des Paulus zu stellen wären. Hat der *christliche* Dialog über die Rechtfertigungslehre sie schon ernst genug genommen?

Nun aber zu der Frage, die wohl immer noch zwischen den Konfessionen kontrovers diskutiert wird. Wenn auch die absolute Priorität des göttlichen Heilshandelns unstrittig ist, wie wäre theologisch angemessen über das „Einbezogensein“ des Menschen in das Rechtfertigungsgeschehen zu reden? Hier sieht Jüngel selbst den Ursprung aller Differenzen und die Notwendigkeit der reformatorischen Exklusivpartikel (S. 127). Daß die Rechtfertigung solo Christo und sola gratia geschieht, daß also hier „die menschliche Leistung aus dem Gottesverhältnis ausgeschlossen ist“, dürfte konsensfähig sein. Denn – und ich wüßte nicht, warum katholische Theologie das nicht so sagen sollte: „Nicht was der Mensch *verdient*, sondern was dem Menschen *geschenkt* wird, bestimmt das durch die Person Jesu Christi konstituierte Gottesverhältnis“ (S. 154). Aber in welchem genauen Verständnis muß gesagt werden, er sei „tatsächlich rein passiv (mere passive) an seiner Rechtfertigung beteiligt“? Jüngel präzisiert selbst, wie „Passivität“ hier gemeint ist: eben nicht in dem Sinne, daß der Sünder glaubend – sola fide – „Gott und seinem Handeln Raum *gibt*“, sondern allenfalls in dem Sinne, „daß der Mensch Gott den Raum *läßt*, den Gott sich nimmt, den Gott schafft“. Das ist – so erläutert Jüngel – „die Spontaneität in der Passivität, daß man Gott den Raum läßt, den Gott sich nimmt, den Gott sich – und uns! – schafft. Nochmals anders formuliert: Indem Gott den Menschen rechtfertigt, öffnet er den Menschen für sein Gemeinschaft schaffendes Wort, für seine Gemeinschaft schaffende Gnade. Nicht der Mensch öffnet sich für Gott, sondern Gott ist der den Menschen Öffnende. Und der Mensch läßt sich dieses Geöffnetwerden gefallen, wohlgefallen“ (S. 155, Fn. 77). Sind diese Umschreibungen präzise genug? Man darf füglich behaupten, genauer lasse es sich theologisch nicht mehr sagen. Aber müßte man nicht einräumen, daß das Geheimnis der Ergreifbarkeit und der Ergriffenheit des Sünder von Gottes glaubensbegründendem Geistwirken damit doch nur *umschrieben* ist, daß diese Formulierungen doch nur eine entfernte Ahnung davon vermitteln, wie hier das Tun des einen (Gottes) in gewisser Hinsicht eben doch zum „Tun“ des Anderen (des Menschen) werden kann: zu jenem Tun, worin der Sünder sich auf Gottes Zusage verläßt? Die Formel des Psychoanalytikers Helm Stierlin „Das Tun des Einen ist das Tun des Anderen“ kann darauf verweisen, daß sich im zwischenmenschlichen Bereich – gerade auch da, wo Menschen einander wohl wollen – aktiv Handelnder und passiv Betroffener nicht mehr letztlich voneinander unterscheiden lassen, weil selbst da, wo sich eine Handlungspriorität feststellen läßt, die Antwort dessen, dem die Handlung gilt, das Verhältnis beider und damit auch das Handeln des Ersthandelnden „fast“ von Anfang an mitbestimmt, da es dieses Handeln

zum Ziel kommen läßt, verändert oder vereitelt. Gottes Rechtfertigungshandeln ist in keiner Hinsicht vom Menschen mitermöglicht oder als rechtfertigendes vom Menschen mitbestimmt oder mit „eingefärbt“ oder was man aus mitmenschlicher Erfahrung auch immer dazu sagen könnte. Insofern ist es nicht das „Handeln des Anderen“, dessen, dem dieses Handeln gilt. Aber wenn Gott in seinem Geist rechtfertigend handelt, so ist der von ihm Beschenkte – ganz und gar *unverdiert* Beschenkte – ganz und gar in das Wirksamwerden dieses Geschenks einbezogen – wenn er sich einbeziehen läßt, wobei auch dieses Lassen nicht seine Leistung, sondern schöpferisch hervorgerufen ist. Aber was ist es um dieses Hervorrufen, Hervorgerufenwerden und Hervorrufen-Lassen?

Meine These: Jüngels Formulierung zu den Exklusivpartikeln (vgl. neben den eben zitierten auch die zu *solo verbo*, S. 170 ff) lösen die skizzierte Verlegenheit nicht auf; die gnadentheologisch überdifferenzierten Formulierungen des Trienter Rechtfertigungsdekrets lösen sie ebenso wenig auf. Sie beschreiben in entgegengesetzter Blickrichtung, was sich nur umschreiben läßt. Und sie sind in entgegengesetzter Richtung für Mißverständnisse anfällig: Trient für eine Gnadentheologie, die doch der „Leistungslogik“ verhaftet bleibt (Jüngel hat das herausgearbeitet: S. 160 ff); die Reformation für ein schöpfungstheologisch fragwürdiges, überzogenes Verständnis des „mere passive“ (das Jüngel gerade zu vermeiden sucht). Ist es theologisch zu naiv, im ökumenischen Disput um die Rechtfertigung auf die wechselseitige Korrektivfunktion der unterschiedlich akzentuierenden Traditionen zu setzen, wenn sich vielleicht doch zeigen ließe – so ja meine Vermutung –, daß jede theologische Formulierung hier aus aufweisbaren Gründen hinter dem Gnaden-Geheimnis des Einbezogenwerdens zurückbleiben muß?

Selbst wenn dies so gesehen werden dürfte, bleiben noch wichtige Differenzen, etwa im Bereich der Ekklesiologie; und ich will sie nicht bagatellisieren. Aber als katholischer Theologe möchte ich doch im Blick auf dogmatische Festlegungen etwa des Trienter Konzils auf einige dogmenhermeneutische Regeln hinweisen, die nicht hinweginterpretieren lassen, was da steht, aber die Relativierung durch den gegebenen oder damals wahrgenommenen Problemkontext zur Geltung bringen. Wenn Jüngel es „eine schlimme Entstellung der paulinischen Rechtfertigungslehre“ nennt, daß Trient mit der Wendung „*fides caritate formata*“ insinuierte, erst „der sich als Liebe realisierende Glaube“ sei der rechtfertigende Glaube; wenn er dann im Blick auf den entsprechenden Canon 11 des Rechtfertigungsdekrets (DH 1561) behauptet, hier habe die römisch-katholische Kirche faktisch den Apostel Paulus selbst unter Anathema gestellt (S. 211 f), so wird man viel-

leicht doch dies zu bedenken geben dürfen: Trient hatte offenkundig ein unzureichendes Verständnis dessen, was für Luther und die Reformation rechtfertigender Glaube bedeutete. So hat man auf unzureichende Weise diesen Glauben für „ergänzungsbedürftig“ gehalten. Wenn aber der Dienst des Lehramts dadurch gekennzeichnet ist, daß das „magisterium non supra Verbum Dei est, sed eidem ministrat“ (Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“ des 2. Vaticanums, Nr. 10), so wird man auch für das hierarchische Lehramt der römisch-katholischen Kirche und die katholische Theologie darin eine Verpflichtung sehen dürfen, das *damals* mit Hilfe unbefriedigender Alternativen geltend Gemachte heute so zu sagen, daß man dabei dem Wort Gottes, wie es auch und mit besonderer Glaubens-Prägnanz in der Rechtfertigungslehre des Paulus bezeugt wird, *dient*. Die Infallibilität des Magisterium scheint mir nicht tangiert, es sei denn der Lehramtsfundamentalismus, wie er auch gegenwärtig hie und da, gewiß auch in höchsten kirchlichen Rängen, vertreten wird, sei die einzig denkbare Weise, von der Infallibilität des Lehramts zu sprechen (vgl. in der Sache das von B.J. Hilberath mit Berufung auf O.H. Pesch geltend Gemachte: Das Gemeinsame erkennen. Zu Eberhard Jüngels jüngster „theologischer Studie in ökumenischer Absicht“, in: Herkorr 1/1999).

Jüngels Buch zwingt dazu, die Frage neu zu stellen, was in der Ökumene „Konvergenz“ heißen kann, und welche Bedeutung Erklärungen haben können, die eine gemeinsame Basis formulieren wollen. Aber es hat mich nicht daran irre gemacht, die Einmütigkeit im Glaubens-Entscheidenden zwischen den Kirchen der Reformation und der römisch-katholischen Kirche für gegeben zu halten. Auch in diesem Sinne könnte das großartige Buch von Eberhard Jüngel ein wichtiger Beitrag zur Klarheit sein.

Jürgen Werbick