

„Alleinwirksamkeit Gottes“ oder „direkte Proportionalität“?

Zur „Sakramentalität“ als möglicher lutherisch-katholischer
Grunddifferenz

Markus Lersch

„Daraus mus folgen, das ynn meiner macht nicht stehe, eine hand zu regen, sondern das allein Gott alles ynn mir thue und wircke, Da wil es hynaus und da mus mans hyn lencken, so ist der verstand recht.“ (Martin Luther)¹

„Wenn Gott uns ohne unser Mittun hätte retten wollen, dann hätte das bloße Opfer Christi genügt. Aber setzt nicht schon das Dasein des Erlösers eine lange Mitarbeit des Menschen voraus? Und obendrein wäre ein solches Heil unser nicht würdig gewesen, die wir nach Gottes Plan Personen mit Verstand und freiem Willen sein sollen. Gott hat die Menschheit nicht wie ein Wrack retten wollen.“ (Henri de Lubac)²

1 Die Fragestellung

Ist die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GER) von 1999 doch nicht der „Meilenstein“ der lutherisch-katholischen „Konsens-ökumene“ gewesen, sondern ihr Schlusspunkt? Es wäre wohl zu kurz gegriffen, die ausbleibenden ekklesialen oder wenigstens ekklesiologischen Konsequenzen der GER unter Verweis auf einschlägige Verlautbarungen³ allein mit kirchenamtlicher Beharrungspolitik oder Rezeptionsunwilligkeit

1 WA 24.21a.35-22b.7f.

2 *Henri de Lubac*, Glauben aus der Liebe. „Catholicisme“. Dt. u. eingel. v. Hans Urs v. Balthasar, Einsiedeln ³1992, 197.

3 Hier ist natürlich gedacht an die wechselweise scharf kritisierten Dokumente „Dominus Iesus“ der Glaubenskongregation (2000), „Kirchengemeinschaft nach evange-

zu begründen. Vielmehr erscheint neuerdings die überwunden geglaubte Grunddifferenzthese wieder auf der Bildfläche, die Annahme eines latenten „metadogmatischen“ (Harding Meyer) Gegensatzes im Wirklichkeits- und Glaubensverständnis der Konfessionen, der allen noch so zahlreichen Einzelkonsens das Fundament nähme. Seitens lutherischer Theologie liegen eine ganze Fülle entsprechender Positionierungen vor (freilich meist unter Leugnung des kirchentrennenden Charakters dieser Differenz). Unter den wenigen katholischen darf diejenige Karl-Heinz Menkes⁴ wohl als die profilierteste betrachtet werden.

Die mögliche evangelisch-katholische Grunddifferenz ist wohl am häufigsten im kontradiktorischen Gegensatz von Alleinwirksamkeit Gottes und gottmenschlicher Kooperation bzw. von rein innerlichem Gotteshandeln und sichtbar-verleiblicher Interaktion zwischen Gott und Mensch situiert worden, den Luther selbst schon als die „cardo rerum“ bezeichnet hatte⁵ und der oft am Begriff der Sakramentalität „aufgehängt“ wurde (am prominentesten vielleicht bei Gerhard Ebeling). Letzteres leuchtet mir ein, ist ein Sakrament (sofern ihm Effizienz zugesprochen und es nicht als bloße Bezeugung einer innerlich bereits vollzogenen Wirklichkeit verstanden wird) doch das Musterbeispiel dafür, „daß Gott *in* den Akten der menschlichen Freiheit, in den von Menschen gläubig vollzogenen Zeichen sein Werk tut“⁶, dass die innerliche Heilswirkung der göttlichen Gnade

lischem Verständnis“ des Rates der EKD (2001) und „Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis“ der Kirchenleitung der VELKD (2003).

- 4 Zu nennen sind hier v. a. folgende Veröffentlichungen Menkes (in chronologischer Reihung): *Karl-Heinz Menke*, Das Kriterium des Christseins. Grundriss der Gnadenlehre, Regensburg 2003; ders., Rechtfertigung: Gottes Handeln an uns ohne uns? Jüdisch perspektivierte Anfragen an einen binnenchristlichen Konsens, in: *Cath(M)* 63 (2009) 58–72; ders., Argumente statt Verdikte. Eine kurze Replik auf Oberdorfers „rhapsodische Anmerkungen“, in: *Cath(M)* 63 (2009) 138–142; ders., Was ist das eigentlich: „Gnade“? Sechs Thesen zur Diskussion, in: *ThPh* 84 (2009) 356–373; ders., Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg 2012.
- 5 Vgl. den berühmten Passus in „De servo arbitrio“ (1525): „Si enim credimus verum esse, quod Deus praescit et praeordinat omnia, tum neque falli neque impediri potest sua praescientia et praedestinatione, Deinde nihil fieri, nisi ipso volente, id quod ipsa ratio cogitur concedere; simul ipsa ratione teste nullum potest esse liberum arbitrium in homine vel angelo aut ulla creatura. [...] Deinde et hoc in te [Erasmus; M. L.] vehementer laudo et praedico, quod solus prae omnibus rem ipsam es aggressus, hoc est summam causae, nec me fatigaris alienis illis causis de Papatu, purgatorio, indulgentiis ac similibus nugis potius quam causis, in quibus me hactenus omnes fere venati sunt frustra. Unus tu et solus cardinem rerum vidisti et ipsum iugulum petisti, pro quo ex animo tibi gratias ago“ (WA 18.786.3–31).
- 6 *Ulrich Kühn*, Lehre und Ordnung der Taufe in der Zeit der Hochscholastik, in: *NZS/Ih* 12 (1970) 196–220, 207; vgl. zu Kühns Sakramententheologie mit seinem

einen menschlichen Freiheitsakt der Annahme zur Bedingung (nicht aber zur Ursache!) hat und sich beide in geschichtlicher und leiblicher Konkretion vollziehen.⁷

Auch Menke fasst die Grunddifferenz im Titel seiner viel beachteten Studie aus dem Jahr 2012 unter das als „Wesen und Wunde des Katholizismus“ gekennzeichnete Schlagwort „Sakramentalität“⁸. Wenn ich richtig sehe,⁹ lässt sich Menkes Sakramentalitätsbegriff in zwei zusammenhängenden Prinzipien zusammenfassen: 1. Das göttliche Handeln ist Bundeshandeln in dem Sinne, dass es in Schöpfungs- und Erlösungsordnung durchgängig geschöpfliche Freiheit voraussetzt und wahrt, so dass von einer direkten Proportionalität von göttlich-zuvorkommendem (inklusivem) und menschlich-antwortendem (inkludiertem) Handeln gesprochen werden kann (Kooperationsprinzip). 2. Die direkt proportionale Kooperation von göttlicher und geschöpflicher Freiheit vollzieht sich in Schöpfungs- und Erlösungsordnung (v. a. in Person und Werk Jesu Christi und

Modell eines Gotteshandelns im Menschenhandeln *Burkhard Neumann*, Sakrament und Ökumene. Studien zur deutschsprachigen evangelischen Sakramententheologie der Gegenwart (KKTS 64), Paderborn 1997, 251–315.

- 7 Neumann weist hier mit Recht auf die logische Widersprüchlichkeit zwischen Alleinwirksamkeitslehre und exhibitivem Sakramentsverständnis hin: Ein Ausschluss menschlicher Mitwirkung im Sakramentsgeschehen sei „schon allein deshalb nicht möglich, weil die Sakramente Taufe und Abendmahl auch menschliche Handlungen sind und somit dieses Handeln in einer (dann genauer zu bestimmenden) Weise zum Sakrament gehören *muß*, ohne daß dadurch der Primat Gottes aufgehoben wird“ (*Neumann*, Sakrament und Ökumene, 325).
- 8 Zu ergänzen wären hier die von Menke verwendeten Gegensatzpaare „Bundes-Gott“ statt „Gott [...] der *Alleinwirksame*“ (*Menke*, Sakramentalität, 52), „Inkarnationslogik“ statt „Inspirationslogik“ (ebd., 135; vgl. 169) oder auch „Zugesellung“ statt „Ergriffensein“ (ders., *Das Kriterium des Christseins*, 135).
- 9 *Wolfgang Beinert* hat in seiner Rezension die späte Definition des Begriffs Sakramentalität innerhalb des Buches kritisiert und dessen hinreichende sachliche Begründung in Frage gestellt (vgl. *ThRv* 109 [2013] 227f.); eine Kritik, der allenfalls insofern zuzustimmen ist, als die zahlreichen und teils komplementären Definitionen und Begründungen des Begriffs über das Buch verstreut sind. Ein tieferes Verständnis erfordert dazu sicherlich auch die nähere Beschäftigung mit Menkes in der Habilitationsschrift entwickeltem Begriff der (inklusiven) „Stellvertretung“, den er ebenfalls mit der Denkfigur der direkten Proportionalität (vgl. Anm. 67) beschreibt und der somit geradezu als Synonym für „Sakramentalität“ erscheint. Zunächst hatte er ihn freilich als „Alternative“ zu diesem, als „Schlüsselbegriff“ und „Grundkategorie“ einer ökumenischen Soteriologie (vgl. *Karl-Heinz Menke*, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie* [Sammlung Horizonte N. F. 29], Einsiedeln ²1997, 361.436–440) und damit gerade als mögliche Überbrückung der evangelisch-katholischen Grunddifferenz vorgeschlagen; vgl. ders., *Die Annahme der Gnade als Mitvollzug der Erlösung. Ökumenische Reflexionen über das Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche*, in: *Cath(M)* 46 (1993) 1–19, 15–19.

seiner bleibenden Vermittlung durch die Kirche) immer in geschichtlicher und leibseelischer Konkretion und Kontinuität (Inkarnationsprinzip).

Die folgenden Überlegungen beziehen sich primär auf das erste Prinzip und fragen nach der Verhältnisbestimmung von göttlichem und menschlichem Handeln in den beiden Konfessionen durch Analyse und Vergleich der beiden laut Menke¹⁰ gegeneinanderstehenden Modelle „Alleinwirksamkeit“ und „direkte Proportionalität“ – notgedrungen nur exemplarisch und zugespitzt auf den wohl entscheidenden Anwendungsbereich, nämlich die Rechtfertigung bzw. die „spiritualia“¹¹. Dabei werden sich zwangsläufig weiterführende Fragen ergeben sowohl allgemein hinsichtlich des Gottes-, Freiheits- und Wirklichkeitsverständnisses als auch konkret, speziell mit Blick auf die Christologie. Der ganze Themenbereich des zweiten Prinzips, also die vielleicht augenscheinlicher trennenden Fragen nach der Kirche, nach dem Autoritäts-, Amts- und Traditionsverständnis, können dabei nicht behandelt werden, allerdings fußen sie m. E. auf dem hier behandelten Thema, so dass die Einigung an dieser Stelle dringlicher und zielführender erscheint. Ob eine solche – womöglich in Gestalt der GER (vgl. deren Absatz 4.1) – vorliegt, soll abschließend als Frage formuliert werden.

2 Das Modell „Alleinwirksamkeit“ – Zur Verhältnisbestimmung von göttlichem und menschlichem Wirken in der lutherischen Theologie

Die These von der strikten Alleinwirksamkeit, wenigstens in den „spiritualia“, durchzieht der Sache nach (freilich nicht ohne Widerspruch!)¹² die ganze Geschichte der lutherischen Theologie; wörtlich dürfte sie Anfang

10 Vgl. *Menke*, Sakramentalität, 22.

11 Bekanntlich nimmt die Apologie diesen Bereich (die „Heilsdinge“) vom freien Willen aus, den sie allein bezüglich der inferioren „opera/rei externa“ konzidiert (vgl. Apol. XVIII, BSLK 311–313).

12 Karl Holl beschreibt die Geschichte des Protestantismus kritisch als Abfall von Luthers Lehre von göttlicher Alleinwirksamkeit und Prädestination, der zu einer „Entleerung der Religion“ geführt habe, die es durch die Rechtfertigungslehre zu ihrem „eigentliche[n] Wesen“ zu befreien gelte (*Karl Holl*, Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Bd. III: Der Westen, Tübingen 1928, 525–557, 556f.).

des 20. Jahrhunderts entstanden sein und lässt sich mehrfach für das Jahr 1917 belegen.¹³

Die These kann sich mit Fug und Recht auf Luther selbst berufen, zielt sie doch auf das Kernstück seiner Theologie, die völlig passive Rechtfertigung des Gottlosen. Es gibt wohl kaum ein zweites Themenfeld der Theologie Luthers, über das so viel Tinte und Druckerschwärze vergossen worden ist und zu dessen Erläuterung so kontroverse und komplexe Erklärungsmodelle entwickelt worden sind, und es dürfte auch kaum ein anderes Gebiet geben, in dem Luther so scharf und kompromisslos¹⁴ formuliert: Mag menschliches „cooperari“ vor und nach der „iustificatio“ bedeutsam sein,¹⁵ mag die verkündigende Christenheit im Vorfeld der Rechtfertigung eines Menschen eine noch so große Rolle spielen („nur durch Wort und Sakrament“) und mag der Gerechtfertigte danach noch so aktiv sein im Erbringen der Früchte seiner Rechtfertigung – im Rechtfertigungsvorgang selbst ist sein Mitwirken ausgeschlossen. Dort ist der Sünder nichts als das fremdbestimmte „iumentum“, nichts als der „cadaver primi hominis“, dem die Rechtfertigung „mere passive“ und rein innerlich widerfährt (als „raptus“, „motio“, „tractio“, „ductio“, „passio“ oder „imputatio“); ja, er ist als Sünder „creatura diaboli“, die erst neu geschaffen werden muss, um Person zu sein („fides facit personam“, „hominem iustificari fide“)¹⁶ und *dann* mit Gott zu kooperieren.

13 *Erich Przywara* benannte den Begriff der Alleinwirksamkeit Gottes bereits 1923 als Grunddifferenz (vgl. Gott in uns und Gott über uns, in: Ders., Ringen der Gegenwart. Gesammelte Aufsätze 1922–1927, Bd. 2, Augsburg 1929, 543–578) und verortete seine Entstehung bei *Franz Xaver Kiefl* (Martin Luthers religiöse Psyche. Zum 400jährigen Reformationsjubiläum, in: Hochl. 15 [1917] H.1, 7–28, 10) und *Ernst Troeltsch* (Luther und der Protestantismus, in: Die neue Rundschau 28 [1917] 1297–1325; dort allerdings als „Allwirksamkeit“ [ebd., 1321] bzw. „alleinwirkende Gnade“ [1307]). *Martin Seils* (Der Gedanke vom Zusammenwirken Gottes und des Menschen in Luthers Theologie [BFChTh 50], Gütersloh 1962, 7) führt den Begriff zurück auf *Karl Holl*, der ihn ebenfalls 1917 verwendet hat (Was verstand Luther unter Religion?, in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Bd. I: Luther, Tübingen 1932, 45.85; vgl. ders., Die Rechtfertigungslehre, 539f.).

14 Es ist freilich immer zu beachten, dass Luthers im Folgenden angeführte (und aufgrund ihrer Prominenz nicht eigens belegte) Ausführungen kontextgebunden einseitig sind; Luther argumentiert hier an der „Mönchsfront“, im Sinne der „fides absoluta“ und gemäß dem „canon fidei“; andernorts (etwa an der „Bauernfront“) können seine Aussagen weit weniger apodiktisch und unversöhnlich sein und dem von ihm beschriebenen „canon charitatis“ folgen bzw. die „fides incarnata“ beschreiben.

15 Vgl. hierzu immer noch *Seils*, Der Gedanke.

16 Versuche, die lutherischen Definitionen des Menschen über die Rechtfertigung bzw. den Glauben mit dem Mensch- und Personsein auch nichtgerechtfertigter Menschen zu vereinbaren, haben etwa Dalferth, Härle, Herms und Jüngel vorgelegt. *Joseph*

Den Ausschluss einer aktiven Beteiligung des Sünders an seiner Rechtfertigung sichert bei Luther die Exklusivpartikel „sola fide“, die denn auch von der neueren lutherischen Theologie als entscheidend (Pesch: das „Schibboleth“)¹⁷ für die Einigung über die „iustificatio sola gratia“ betrachtet wird.

„Nach lutherischem Verständnis der Rechtfertigung überhaupt entscheidet sich aber gerade daran, ob man streng sola fide sagen kann, auch, ob man das sola gratia richtig verstanden hat. Fehlt jenes, so geht man auch im Verständnis der Gnade auseinander, denn das sola fide erst sichert exklusiv das sola gratia, weil der Glaube allein Gottes Alleinwirksamkeit entspricht“¹⁸.

Die Frage ist hier allerdings, was unter der „fides“ zu verstehen ist und, wichtiger noch, wie der Mensch zu ihr gelangt. Luther grenzt sie als Heilsgewissheit des Gläubigen mit Röm 3,28 und Gal 2,16 zunächst gegen die Werke des Gesetzes, schließlich aber gegen jedes menschliche Tun ab, so dass der Glaube zum reinen innerlichen Widerfahrnis¹⁹ wird (wobei zu

Ratzinger (Wie weit trägt der Konsens über die Rechtfertigungslehre?, in: IKaZ 29 [2000] 424–437, 426) hat sich – in diesem Zusammenhang exemplarisch – scharf gegen Heike Schmolts Begründung der Menschenwürde mit der Rechtfertigung gewandt, worin ihm der lutherische Theologe *Theodor Dieter* beipflichtet (Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ – einem Christenmenschen heute erklärt, in: Günter Frank – Albert Käuflein [Hg.], Ökumene heute, Freiburg 2010, 254–276, 255). Zur Problematik einer Begründung der Menschenwürde aus und mit der Rechtfertigung vgl. *Reiner Anselm*, Die Würde des gerechtfertigten Menschen. Zur Hermeneutik des Menschenwürdearguments aus der Perspektive der evangelischen Ethik, in: ZEE 43 (1999) 123–136.

17 *Otto Hermann Pesch*, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs (WSAMA.T 4), Mainz 1967, 192.

18 *Joachim Ringleben*, Der Begriff des Glaubens in der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“. Ein theologisches Gutachten, in: ZThK 95 (1998) 232–249, 236. Zu dem entsprechenden Streit im Kontext der GER, in der die Partikel nur in der lutherischen Präzisierung zu GER Abschnitt 4.3 (Nr. 26) auftaucht, und der Genugtuung angesichts ihrer Aufnahme in die Gemeinsame offizielle Feststellung etwa seitens Dalferths und Jüngels vgl. *Martin Seils*, „Sola fide“ im ökumenischen Dialog. Zur Problemgeschichte einer reformatorischen Exklusivpartikel, in: Johannes Brosse-der – Markus Wriedt (Hg.), „Kein Anlass zur Verwerfung“. Studien zur Hermeneutik des ökumenischen Gesprächs (FS Otto Hermann Pesch), Frankfurt 2007, 220–249.

19 WA 6.530.16–18: „Est enim opus dei, non hominis, sicut [Eph. 2,8.] Paulus docet. Caetera nobiscum et per nos operatur, hoc unicum in nobis et sine nobis operatur“.

diskutieren wäre, ob dies wirklich der Intention der paulinischen Aussage entspricht!)²⁰.

Ist der Glaube für lutherische Theologie nun aber spezifischer Bewusstseinsinhalt („Heilsgewissheit“), passiv verliehene Grundbestimmung des Selbstbewusstseins (Härle/Herms/Schwöbel: „Selbsterschlossenheit“) oder bloß transzendentes und womöglich unbewusstes Gottesverhältnis des Gerechtfertigten („nos extra nos esse“, „coram“-Relation)? Die Antworten variieren hier stark, ebenso wie die Antwort auf die davon untrennbare Frage, ob Glaube nun als *menschliche Tat* (um den inkriminierten Begriff „Werk“ zu vermeiden) und *Entscheidung* zu betrachten ist oder aber als reines Tun des eben darin alleinwirksamen Gottes. Ist Glaube „Weise der Hinnahme (Aneignung)“²¹ des göttlichen Handelns oder ist er ausschließlich (Neu-)Schöpfung und „*Entscheidung Gottes*“²²? Die Mehrzahl der lutherischen Theologen scheint hier in Richtung des alleinigen göttlichen Tuns zu tendieren (explizit anders votieren etwa Rudolf Bultmann, Heinrich Ott, Horst Georg Pöhlmann und Paul Tillich), wobei es zu hochdialektischen Aussageweisen kommen kann, die bis zur *contradictio in adiecto* reichen. Hier ist etwa zu denken an Eberhard Jüngels wiederholte Rede von der „höchst lebendigen Passivität“, die er mal als Gegenteil von „menschliche[r] Tat oder Entscheidung“²³, mal als „identisch mit der

20 Dass Paulus dem Glauben jede aktive Komponente auf menschlicher Seite abgesprochen hat, darf mit der neueren Exegese sehr wohl bezweifelt werden. Es ist ärgerlich, wenn etwa *Ringleben* in seiner Abrechnung mit der Exegese in GER 10 seinerseits kurzerhand die paulinische Formel $\chi\omega\rho\iota\varsigma \ \epsilon\rho\gamma\omega\nu \ \nu\omicron\mu\omicron\upsilon$ um die Genitivergänzung kürzt („denn Röm 3,28 leugnet jede Bedeutung von Werken für die Rechtfertigung als solche“: Der Begriff des Glaubens, 234) und so die Frage nach menschlicher Aktivität im Glauben bei Paulus präjudiziert.

21 *Eilert Herms*, Glaube, in: Wilfried Härle – Reiner Preul (Hg.), Glaube (MJTh 4), Marburg 1992, 79–97, 95.

22 *Gerhard Friedrich*, Glaube und Verkündigung bei Paulus, in: Ferdinand Hahn – Hans Klein (Hg.), Glaube im Neuen Testament, FS Hermann Binder, Neukirchen-Vluyn 1982, 93–113, 109: „Er [der Glaube; M. L.] ist keineswegs ein Werk des Menschen [...], er ist nicht das Resultat von Überlegungen, nicht der freie, selbstständige Entschluss, sondern *Glaube ist eine Entscheidung Gottes*. Er entsteht durch den Ruf des Evangeliums und durch das Wirken Gottes“. Vgl. *Wilfried Joest*, Ontologie der Person bei Luther, Göttingen 1967, 304: „Im *Innern* seines Alleinwirkens lässt Gott im Menschen das Wahrhaben dieses Wirkens, das fiat mihi aufbrechen. [...] Er tut es so, daß er dieser Kreatur das Wort zuspricht, das sich die Antwort des Glaubens schafft.“

23 *Eberhard Jüngel*, Art. Glaube. IV. Systematisch-theologisch, in: RGG⁴, Bd. 3, 953–974, 974; vgl. u. a. ders., Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen 2006, 155⁷⁷.

Tat der Entscheidung²⁴ beschreibt. Zu nennen wäre auch das Modell der „responsorische[n] passivitas“²⁵ Wilfried Joests, die „Selbstausslieferung an das Alleinwirken“²⁶ sei. Stellvertretend für viele hier noch drei weitere Belege: „Sich im Wissen um das Bestimmtwerden [...] bestimmen zu lassen“²⁷ (Härle), eine „gottgewirkte[.] Haltung antwortender Hingabe“²⁸ (Kühn) oder ein „Ergreifen Christi [...] nicht in psychischer oder denkender Passivität, aber gerade so *mere passive*, als Widerfahrnis“²⁹ (Baur). Selbst der stets hochkomplex, aber präzise formulierende Eilert Herms schreibt hier allem Anschein nach Widersprüchliches.³⁰

Die ganze Dialektik dieser Aussagen summiert und erklärt Martin Seils wie folgt:

„Glaube ist ergreifendes Ergreifenwerden durch ein rechtfertigendes, erlösendes, befreiendes Nahekommen Gottes in Jesus Christus. Es herrscht die Zeiten hindurch Einverständnis darüber, daß das Zuvorkommend-Schöpferische in ihm entscheidend ist, Glaube also eigentlich als ein Geglaubtwerden verstanden werden muss [...]. Es wird aber auch dieses, daß der Mensch personhaft betroffen, beteiligt, mit-hin auch willentlich engagiert ist, mitbedacht und mitbehauptet. [...] Sowohl der Gedanke an das Zuvorkommen der Güte Gottes als auch der Gedanke an das Entfremdetsein des Menschen hindern daran, dem menschlich-willentlichen Hinnahme- und Anerkennungsgeschehen im

24 Eberhard Jüngel, Glauben und Verstehen. Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns, in: Ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, 16–77, 60.

25 Vgl. Joest, *Ontologie der Person bei Luther*, 302.

26 Wilfried Joest, Die tridentinische Rechtfertigungslehre, in: *KuD* 9 (1963) 41–69, 69.

27 Wilfried Härle, Der Glaube als Gottes- und/oder Menschenwerk in der Theologie Martin Luthers, in: Ders. – Reiner Preul (Hg.), *Glaube* (MJTh 4), Marburg 1992, 37–77, 77.

28 Kühn, *Sakramente* (HST 11), Gütersloh 21990, 44⁹⁶; ebd., 219 wird diese Hingabe als „Vorgang[.]“ beschrieben, „in dem Sünder sich vertrauend auf die Barmherzigkeit Gottes werfen“.

29 Jörg Baur, Die Rechtfertigungslehre in der Spannung zwischen dem evangelischen „Allein“ und dem römisch-katholischen Amts- und Sakramentsverständnis, in: *EvTh* 58 (1998) 140–155, 145.

30 Die Gnade wird wirksam „allein durch Gottes eigenes Wort, seine freie Selbstvergegenwärtigung im Christus Jesus durch den Heiligen Geist für den Erwählten einzeln (solo verbo) und allein durch den als Gewissheit geschaffenen und [!] als Gehorsam ermöglichten und verlangten Glauben (sola fide)“ (Eilert Herms, *Genau hinsehen – konstruktiv reagieren – Klarheit schaffen*, in: *Epd-Dokumentation* 3/1998 [12.1.1998] 1–20, 18).

Glaubensakt eine irgendwie eigenständige Bedeutung zuzusprechen. Jedoch ist die Skala von Aussageweisen, mit denen dieses Geschehen beschrieben wird, umfangreich. Vom Ergreifen über das Kenntnismehmen, das Erkennen, das Verstehen, das Empfangen, das Aufnehmen, das Zustimmung, das Bezungenwerden, das Sichhingeben, das Wagen, das Anvertrauen, das Vertrauen sind eine Fülle von Ausdrücken im Gebrauch, die den inneren Vorgang des Glaubens erfassbar zu machen versuchen. Mehr und mehr wird der Glaube als ein ganzheitliches, personales Bestimmtwerden und Sichbestimmenlassen durch die heilsame Wirklichkeit Gottes gesehen und beschrieben³¹.

Aufgrund dieser dialektischen Bestimmung des Glaubensakts wird meist selbst dort, wo ausschließlich von göttlichem Handeln in Glauben und Rechtfertigung die Rede ist, in aller Regel Einspruch gegen die Wendung „truncus et lapis“³² erhoben, also gegen eine Sichtweise des Menschen als leblosem Objekt des göttlichen Handelns (Luther: „Der Himmel ist nicht für Gänse da“). Karl Barth (und mit ihm Kühn und Wenz) verwehrt sich gegen die *Alleinwirksamkeit* Gottes in der Rechtfertigung und spricht von menschlichem Tun, um dieses dann aber doch gleich wieder dialektisch einzuziehen,³³ von ontischer „*Notwendigkeit* des Glaubens“³⁴ zu sprechen und die Entscheidung gegen Glauben und eigene Rechtfertigung als „von Haus aus unmögliche Möglichkeit“³⁵ zu bezeichnen. Nicht wenige lutherische Theologen kommen ohne diese subtilen Distinktionen aus, indem

31 *Martin Seils*, Glaube (Handbuch Systematischer Theologie 13), Gütersloh 1996, 399f.

32 Vgl. FC SD II, 59 (BSLK 894–896). Der Text befasst sich hier unmittelbar mit Flacius, vgl. allerdings schon „De servo arbitrio“ (WA 18.754.37).

33 KD I/1, 258: „Der Mensch handelt, indem er glaubt, aber daß er glaubt, indem er handelt, das ist Gottes Handeln. Der Mensch ist Subjekt des Glaubens. Nicht Gott, sondern der Mensch glaubt. Aber gerade dieses Subjektsein des Menschen im Glauben ist eingeklammert als Prädikat des Subjektes Gott, so eingeklammert wie eben der Schöpfer sein Geschöpf, der barmherzige Gott den sündigen Menschen umklammert, d. h. aber so, daß es bei jenem Subjektsein des Menschen bleibt, und gerade dieses, gerade das Ich des Menschen als solches, nur noch von dem Du des Subjektes Gott her ist.“

34 KD IV/1, 834.

35 *Karl Barth*, Das christliche Leben (Fragment). Die Taufe als Begründung des christlichen Lebens (Kirchliche Dogmatik IV/4), Zürich 1967, 24. *Seils*, Glaube, 343 bezeichnet Barths Ansatz zum Glaubensvollzug („das freie, aber scinsmäßig alternative Einstimmen in die dem Menschen von Gott bereitete Lebenswirklichkeit“) als den „eigenartigsten“ unter den evangelischen Dogmatikern des 20. Jahrhunderts.

sie selbst die passive Beteiligung³⁶ an der Rechtfertigung oder die Möglichkeit ihrer wenigstens aposteriorischen Ablehnung bestreiten, mit der doppelten Begründung, damit sowohl die Erhabenheit und Souveränität Gottes als auch die radikale Sündigkeit und Verlorenheit des Menschen zu verteidigen.³⁷

Dabei wirken teils noch fundamentalere, metaphysische (Vor-)Entscheidungen bezüglich des Verhältnisses von Schöpfer und Schöpfung und der Frage nach der Wirklichkeit und Freiheit der Letzteren. So glaubt Martin Seils, einen möglichen Determinismus in Luthers Theologie durch das Argument widerlegen zu können, dass dem Menschen dort immerhin eine bestimmte Zeit (relativ, weil nicht endgültig) freien Wirkens eingeräumt sei, bevor Gott zu seiner „Stunde“ dann doch seinen als „necessitas immutabilitatis“ qualifizierten Willen durchsetze.³⁸ Bei Härle und Herms ist zu lesen, Paulus entlarve „den in der Lehre von der Gerechtigkeit aus Werken des Gesetzes enthaltenen Irrtum, der Mensch selber sei Schöpfer wenigstens eines Stückchens Wirklichkeit *neben Gott*“³⁹, jenen Irrtum, der Mensch sei „in der Lage, Wirklichkeit zu produzieren, deren Grund nicht Gott ist und die doch vor Gott und neben der von Gott geschaffenen

36 Ingolf U. Dalferth, *Existenz Gottes und christlicher Glaube. Skizzen zu einer eschatologischen Ontologie* (BEvTh 93), München 1984, 243: „Eine solche Passivität [als Vermögen des Erleidens; M. L.] wäre nur die Kehrseite des menschlichen Wirkungsvermögens und damit eine Form aktiven Erleidenlassens des Menschen, nicht jedoch die menschliche Kehrseite des göttlichen Wirkens. Doch im Glaubensgeschehen ist der Mensch so ausschließlich betroffener Nutznießer, daß er von sich aus in keiner Weise, weder aktiv noch passiv an diesem Geschehen beteiligt ist. [...] Ist dieses Geschehen doch nichts, was er als Mensch machte oder an sich geschehen ließe, sondern im strengen Sinn das Geschehen, das ihn überhaupt erst zum Menschen macht, und zwar so, daß es ihn zum menschlichen Menschen macht“.

37 Für Carl Heinz Ratschow ist die Behauptung menschlicher Freiheit ein „Angriff auf Gottes Gottsein. Denn das Gottsein Gottes besteht in seiner schöpferischen Alleinwirksamkeit. Ja, was bleibt dem Menschen dann noch zu tun? Es ist wohl so, daß nur der Dank bleibt. Aber auch der Dank ist *acceptum donum*“ (Rechtfertigung, Diakritisches Prinzip des Christentums im Verhältnis zu anderen Religionen [EZW-Texte 96], Stuttgart 1985, 10). Jörg Baur pflichtet ihm hier bei (Die Rechtfertigungslehre in der Spannung zwischen dem evangelischen „Allein“ und dem römisch-katholischen Amts- und Sakramentsverständnis, in: EvTh 58 [1998] 140–155, 144). Vgl. ähnliche Aussagen zur durch Behauptung menschlicher Freiheit verletzten oder zerstörten Ehre Gottes oder Christi etwa bei Holl, *Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus* und Ernst Volk, *Mahl des Herrn oder Mahl der Kirche? Theologische Anmerkungen zu einem ökumenischen Dokument*, in: KuD 31 (1985) 33–64.

38 Vgl. Seils, *Das Zusammenwirken*, 116–121 passim.

39 Härle – Herms, *Rechtfertigung*, 28.

Wirklichkeit standhält“⁴⁰. Härle bestreitet denn auch eine selbst „(relative[.]) Selbstständigkeit des Menschen gegenüber dem Wirken Gottes“⁴¹, ähnlich wie Joest mit seiner Ablehnung „einer grundsätzlichen *Differenz* der Subjektivität [sic!] zwischen Gott und Mensch, eines relativ selbstständigen Gegenübers des Menschen zu Gott“⁴².

Ist aber (selbst) der Mensch aufgrund seiner Kreatürlichkeit außerstande, durch Entscheidungen Wirklichkeit (wenigstens verändernd) zu setzen, münden die entsprechenden Systeme letztlich im „bedingungslose[n] Determinismus“⁴³ wo nicht Monismus, entfällt doch auch noch die Differenzierung der Seinsbereiche in der Apologie („spiritualia“ und „inferiora“) und ist selbst die göttliche Urheberchaft des Bösen/der Sünde (des „malum physicum“ ohnehin) unausweichlich.⁴⁴ Dann führt auch kein Weg mehr an unbedingter Prädestination vorbei, die etwa Hartmut Rosenau konsequent als notwendiges Implikat der von ihm vertretenen völligen „soteriologischen Ohnmacht“⁴⁵ bezeichnet, wobei sein Votum für eine einfache Prädestination (sc. ausschließlich zum Heil: „Allversöhnung“) allerdings nicht einem gewissen Willkürverdacht entgeht. Barth vertritt bekanntlich gut calvinistisch (wenngleich grundlegend anders als Calvin) eine doppelte Prädestination, von der auch andere explizite Verfechter der Prädestinationslehre auszugehen scheinen.⁴⁶ Mit Wenz und anderen wäre

40 *Härle – Herms*, Rechtfertigung, 95.

41 *Härle*, Der Glaube als Gottes- und/oder Menschenwerk in der Theologie Martin Luthers, 44.

42 *Joest*, Ontologie der Person bei Luther, 306. Vgl. ebd., 305: „Nicht erst die falsch gebrauchte Eigenständigkeit, sondern das Einnehmen einer Position der Eigenständigkeit überhaupt ist die Grund- und Personensünde.“ Das gegenteilige Votum findet sich etwa bei *Ulrich Kühn*, *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin* (KiKonf 9), Göttingen 1965, 240–252: „Der Mensch als Gottes selbstständiges Gegenüber“.

43 *Troeltsch*, Luther und der Protestantismus, 1321.

44 Vgl. etwa *Holl*, Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus, 551f., dem die Vorstellung eines bloßen göttlichen Zulassens des Bösen als „Schwächlichkeit“ erscheint. Ratschow erkennt hierin „das ‚groß Kreuz‘, das wir als Christen zu tragen haben“ (Rechtfertigung, 28), während Joest diesen Sachverhalt gerade als Vorzug der Theologie Luthers deutet: „Und wir glauben, daß das Versagen der Antwort an dieser Stelle nicht in einer Schwäche seines Denkens begründet ist, sondern eine Stärke dieses Denkens ist. Denn muss nicht eben dies, inwiefern Sünde überhaupt möglich ist, wenn Gott Gott und der Mensch sein Geschöpf ist, das grundsätzlich Unbegriffene bleiben?“ (*Joest*, Ontologie der Person bei Luther, 310).

45 *Hartmut Rosenau*, Allversöhnung. Ein transzendentaltheologischer Grundlegungsversuch (TBT 57), Berlin – New York 1993, 42.

46 Hier ist etwa *Holl* zu nennen, der die „wachsende Abneigung gegen die Prädestinationslehre“ schon in der Reformationszeit beklagt, so dass selbst Luther diese „in seinen späteren Jahren praktisch – nur praktisch! – außer Geltung gesetzt“ habe (Die Recht-

angesichts dieser vollendeten Alleinwirksamkeitsthese allerdings zu fragen, ob sie der christlichen Glaubenserfahrung und dem biblischen Zeugnis⁴⁷ entstammt oder nicht doch eher einem „theologisch[.] falschen logisch-metaphysischen Konsequenzzwang“⁴⁸ geschuldet ist.

Es gehört sicher zu den großen Errungenschaften der GER, gegenüber solchen Extrempositionen die Freiheit des Menschen bezüglich der „inferiora“ (vgl. GER 19) und die Möglichkeit der Ablehnung der Gnade (vgl. GER 21) festgehalten zu haben. Hier bleibt aber die Frage bestehen, ob bzw. inwieweit der rechtfertigende Glaube menschliche Entscheidung und Antwort oder eben doch rein göttliches Tun ist, dessen Ergangensein und Abschluss alles menschliche Handeln immer nur nachfolgen kann. Setzt das etwa in der zuletzt zitierten lutherischen Präzision genannte „[E]mpfangen... (*mere passive*)“ eine menschliche Entscheidung voraus oder ist

fertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus, 539f.). *Hans Martin Müller* hingegen lobt diese pragmatische Vorgehensweise und stellt fest, dass die (von ihm affirmierte) Theorie der doppelten Prädestination nicht in die Predigt gehöre (vgl. Luthers Lehre vom unfreien Willen und ihre Konsequenzen für die Predigt des Evangeliums, in: Wilfried Härle [Hg.], *Befreiende Wahrheit*, FS Herms, Marburg 2000, 191–203, ab 197). Zur doppelten Prädestination vgl. etwa auch *Berndt Hamm*, Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?, in: *ZThK* 83 (1986) 1–38; *Troeltsch*, Luther und der Protestantismus, 1322 sowie der Sache nach *Ratschow*, Rechtfertigung.

47 *Walter Kläiber* etwa schreibt in Abgrenzung von dem selbst passive Beteiligung im Glauben ablehnenden Dalferth: „Dadurch scheint zwar das ‚Aus Glauben, damit aus Gnaden‘ radikal ernst genommen, allerdings um den Preis, daß der ursprüngliche Sinn von Worten wie ‚glauben‘, ‚sich bekehren‘ oder ‚umkehren‘ als aktive, intransitive Verben nicht mehr zur Geltung kommt. [...] Die Distanz dieser Auffassung zu den biblischen Aussagen wird noch deutlicher, wenn wir daran erinnern, daß diese Verben im Neuen Testament häufig im Imperativ gebraucht werden, also zweifellos an ein Tun bzw. ein Verhalten des Menschen appellieren“ (Ruf und Antwort. Biblische Grundlagen einer Theologie der Evangelisation, Stuttgart 1990, 203).

48 *Gunther Wenz*, Für uns gegeben. Grundzüge lutherischer Abendmahlslehre im Zusammenhang des gegenwärtigen ökumenischen Dialogs, in: Miguel Maria Garijo-Guembe – Jan Rohls – Gunther Wenz, *Mahl des Herrn. Ökumenische Studien*, Frankfurt – Paderborn 1988, 223–338, 305: „Hierzu ist in aller Deutlichkeit zu sagen, daß die einander ergänzenden Spitzensätze von der absoluten göttlichen Allwirksamkeit, von der doppelten göttlichen Prädestination und dem offenbarungstranszendenten ‚deus absconditus‘ den Zugang zu Luthers zentralen Einsichten geradezu verstellen, weil sie nicht ausschließlich vom biblischen Christuszeugnis her gewonnen sind, um hierauf allein zu verweisen, sondern weil sie dieses aus einem theologisch falschen logisch-metaphysischen Konsequenzzwang heraus tendenziell hintergehen [...]. Mit gutem Grund hat sich Luthers Schrift vom unfreien Willen in der lutherischen Bekenntnis-tradition nicht als konsensfähig erwiesen.“

die im selben Abschnitt als möglich beschriebene Ablehnung⁴⁹ erst nach vollzogener Rechtfertigung möglich? Mit Kühn (und Menkel!) wäre in diesem Falle dann noch weiter zu fragen, inwieweit den Sakramenten (zumal der Taufe) als *auch* auf menschlicher Entscheidung beruhenden Vollzügen Heilseffizienz zugesprochen werden könnte. Und allgemeiner, inwieweit ein solcher innerlicher Empfangsakt nicht auch eine konkret-geschichtliche und damit auch leibliche Dimension haben müsste und zugleich inhaltlich wie formal ermöglicht ist durch die konkret-geschichtliche und damit leibliche Tradition des Christusgeschehens („viva vox evangelii“!).

Abschließend ein Ausblick auf die Christologie: Der Lackmusest für die Behauptung einer zumindest aposteriorischen menschlichen „Freiheit in Heilsdingen“ ist wohl nach wie vor Congars berühmte These von Luthers „Alleinwirksamkeitschristologie“ bzw. die Frage nach der Funktion der menschlichen Natur Jesu Christi im Heilswerk.⁵⁰ Die neuere Forschung hat Luthers bewusstes Festhalten am Chalcedonense (ungeachtet seiner strittigen Deutung der *communicatio idiomatum*) breit belegen können und die Kontextgebundenheit („Mönchsfront“!) seiner scharfen Aussagen über die menschliche Natur als „larva Dei“ bzw. „totes Würmlein“ und „Köder“ am „Angelhaken“ der göttlichen Natur betont.⁵¹ Dies hat auch Congar in einer späteren Präzisierung anerkannt, allerdings nicht ohne aufs Neue die Frage nach einem Monotheletismus bzw. „Monergismus“ Luthers (also nach seiner Einstellung zum dritten Constantinopolitanum) zu stellen.⁵² Die Heilswerkzeuglichkeit der menschlichen Natur Jesu Christi als solche scheint in der lutherischen Theologie unstrittig zu sein, genau

49 Auch die Bekenntnisschriften gehen von der nachträglichen Möglichkeit der Gnadenablehnung bzw. des Glaubensabfalls aus, vgl. etwa CA XII,7 (BSLK 67); Apol. IV,219 (BSLK 201); GK IV,82 (BSLK 707).

50 Vgl. Yves M.-J. Congar, Regards et réflexions sur la christologie de Luther, in: Aloys Grillmeier – Heinrich Bacht (Hg.), Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, Bd. 3, Würzburg 1954, 457–486.

51 Vgl. hierzu v. a. die gründliche Studie Marc Lienhard, Martin Luthers christologisches Zeugnis. Entwicklung und Grundzüge seiner Christologie, dt. v. Robert Wolff, Berlin 1980, v. a. 210–227.274–282 sowie Theobald Beer, Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers (Sammlung Horizonte N.F. 19), Einsiedeln 1980, 338–351.378–382.428–453 und Peter Manns, Fides absoluta – Fides incarnata. Zur Rechtfertigungslehre Luthers im Großen Galater-Kommentar, in: Erwin Iserloh – Konrad Reppen (Hg.), Reformata reformanda. Festgabe für Hubert Jedin zum 17. Juni 1965 (FS Jedin), Bd. 1 (RGST.S 1,1), Münster 1965, 265–312. Zur Congar'schen These vgl. auch Monika-Maria Wolff, Gott und Mensch. Ein Beitrag Yves Congars zum ökumenischen Dialog (FTS 38), Frankfurt 1990, 147–214.

52 Vgl. Yves Congar, Nouveaux regards sur la christologie de Luther, in: Ders., Martin Luther. Sa foi et sa réforme. Études de théologie historique, Paris 1983, 105–133, v. a. ab 128.

wie die Betonung der Asymmetrie der beiden Naturen und die Ablehnung eines meritorischen Wirkens des Menschen Jesus. Herrscht aber nach lutherischem Verständnis Konsens darüber, dass die „Ölbergsentscheidung“ des Menschen Jesus keine Rolle für das Heil spielt, Gott also – wie Wenz in seiner Affirmation der Congar’schen These behauptet – wirklich „alleinig[es] ‚Subjekt‘ des Versöhnungsgeschehens“⁵³ und selbst eine „oboedientiale[...] Instrumentalität“⁵⁴ der menschlichen Natur ausgeschlossen ist? Jüngel scheint diese Frage jedenfalls zu bejahen: „Und auch der [Jesus; M. L.] hat gerade nicht *mitgewirkt*, sondern nur eben *gelitten*.“⁵⁵

3 Das Modell „direkte Proportionalität“ – Zur Verhältnisbestimmung von göttlichem und menschlichem Wirken in der neueren katholischen Theologie

Der Ausblick auf die Christologie leitet über zur Betrachtung des für protestantische Theologie sicherlich zunächst bedenklich nach Synergismus klingenden⁵⁶ katholischen Modells einer direkten Proportionalität von göttlichem und menschlichem Handeln auch und gerade in den „spiritualia“⁵⁷, denn es ist wohl zunächst in christologischem Kontext entwickelt worden.⁵⁸ Das heutige Modell (mit freilich reichlich theologiegeschichtlichen Hintergründen, namentlich in der thomanischen Zweitur-sachenlehre) scheint als solches erstmals in christologischen Beiträgen Karl Rahners der 1950er Jahren auf⁵⁹ und entfaltet sich dann – in Ausweitung

53 *Gunther Wenz*, Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit (MMHST 9), Bd. 1, München 1984, 64.

54 *Wenz*, Für uns gegeben, 306.

55 *Jüngel*, Das Evangelium, 153.

56 Vgl. *Christoph Gestricks* Anfrage an das Menke’sche Modell: „Warum Proportionalität? Warum *direkte* (und nicht etwa ‚umgekehrte‘) Proportionalität?“ (Christentum und Stellvertretung. Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie, Tübingen 2001, 108).

57 Auf diese seien die folgenden Ausführungen beschränkt, das Modell ließe sich freilich ausweiten auf das menschliche Handeln im Allgemeinen und darüber hinaus auf das Phänomen kreatürlicher Freiheit überhaupt; ich erlaube mir hier den Verweis auf meinen Vorschlag einer „*analogia libertatis*“ (*Markus Lersch*, Triplex Analogia. Versuch einer Grundlegung pluraler christlicher Religionsphilosophie, Freiburg 2009, 468–478).

58 Diese Ansicht vertritt auch *Ludwig Weimer*, Die Lust an Gott und seiner Sache. Oder: Lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbaren?, Freiburg – Basel – Wien 1981, 23.

59 Vgl. *Karl Rahner*, Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. 3, Einsiedeln 1956, 47–60, 53f.56 (1953);

der schöpfungs- und gnadentheologischen Implikationen – zunächst bei Hermann Volk⁶⁰, Felix Malmberg⁶¹, Johann Baptist Metz⁶² und Walter Kern⁶³. Weiterentwickelt haben das Modell etwa Gisbert Greshake⁶⁴, Walter Kasper⁶⁵, Theodor Schneider⁶⁶ und eben Menke⁶⁷, bei von Balthasar und Lubac findet es sich in Gestalt des Gedankens von der „anima ecclesiastica“ wieder.

Hier sei es am Gedankengang Rahners entwickelt, dem es darum geht, die Heilsmittlerschaft Christi gerade durch sein wahrhaftes Menschsein und seinen menschlichen Gehorsam zu betonen.⁶⁸ Wo die Gehorsamstat

ders., Probleme der Christologie von heute, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. 1, Einsiedeln 1954, 169–222, 182f.; ders., Zur Theologie der Menschwerdung, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. 4, Einsiedeln 1960, 137–155, 151 (1958). Vgl. aus dem späteren Schrifttum Rahners v. a. ders., Dogmatische Randbemerkungen zur „Kirchenfrömmigkeit“, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. 5, Einsiedeln ²1964, 379–410, 393; ders., Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg – Basel – Wien 1976, 86f.; ders., Immanente und transzendente Vollendung der Welt, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. 8, Einsiedeln – Zürich – Köln 1967, 593–609, 601; ders., Zur Theologie des Symbols, in: Ders., Schriften zur Theologie, Bd. 5, Einsiedeln – Zürich – Köln 1960, 275–311, 283f.

60 Vgl. *Hermann Volk*, Art. Entwicklung, in: LThK², Bd. 3, 906–908, 907 (1959).

61 Vgl. *Felix Malmberg*, Über den Gottmenschen (QD 9), Freiburg 1960, v. a. 35.

62 Vgl. *Johann Baptist Metz*, Art. Freiheit III. Theologisch, in: HThG, Bd. 1, 403–414, 404f. (1962); ders., Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz ²1978, 59; ders., Zur Theologie der Welt, Mainz 1968, 17–29.

63 Vgl. *Walter Kern*, Zur theologischen Auslegung des Schöpfungsglaubens, in: MySal II, 464–545, 536f. (1967).

64 Vgl. v. a. *Gisbert Greshake*, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg – Basel – Wien 1997, 277–283; ders., Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre, Freiburg 1977, 91–95; vgl. ders., Gnade – Geschenk der Freiheit. Eine Hinführung, Kevelaer 2004, 111f.

65 Vgl. etwa *Walter Kasper*, Autonomie und Theonomie. Zur Ortsbestimmung des Christentums in der modernen Welt, in: Ders., Theologie und Kirche, Mainz 1987, 149–175; ders., Gegebene Einheit – bestehende Schranken – gelebte Gemeinschaft, in: Richard Kolb (Hg.), Confessio Augustana – Den Glauben bekennen. 450-Jahr-Feier des Augsburger Bekenntnisses: Berichte – Referate – Aussprachen, Gütersloh 1980 (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern 381), 151–158, 154f.

66 *Theodor Schneider*, Was wir glauben. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, Düsseldorf ²1991, 151–156.

67 Vgl. u. a. (!) *Menke*, Stellvertretung, 20–24.47.65–72.264.305f.314.338.344.430.434.436.445.453–456; ders., Sakramentalität, 22.51 (der Sache nach: ebd., 53.122.130.163); ders., Die Annahme der Gnade, 11f.

68 *Rahner*, Probleme der Christologie von heute, 181f.: „Sonst wäre er nur der in Menschengestalt an uns handelnde Gott, aber nicht der wahrhafte Mensch [...], der in freiem menschlichen Gehorsam vor Gott auf unserer Seite stehend, Mittler ist, und zwar nicht in der ontologischen Vereinigung zweier Naturen, sondern Mittler durch sein Handeln, das sich auf Gott (als Gehorsam gegenüber dem Willen des Vaters)

des Menschen Jesus zugunsten bloßer Instrumentalität ausgeblendet würde, bliebe „seine Menschheit die Livree, die Vermummung“⁶⁹ bzw. „nur die Verkleidung Gottes“ und die Christologie in „Doketismus, Apollinarismus, Monophysitismus und Monotheletismus“ gefangen.⁷⁰ Aus dem Dogma der hypostatischen Union leitet Rahner dagegen ab, dass die eigentliche Pointe des christlichen Offenbarungsverständnisses die Selbstoffenbarung Gottes gerade *in* der Menschheit Jesu (als Realsymbol des Logos)⁷¹ und die eigentliche Pointe des christlichen Erlösungsverständnisses weniger der Charakter seines Todes als meritorische „satisfactio condigna“, sondern sein Charakter als (freilich nur diesem spezifischen Menschen mögliche) *menschliche Gehorsamstat* ist.⁷² Jesus Christus sei deswegen universaler Heilmittler, weil in ihm die göttliche Selbstmitteilung

richtet und nicht *bloß* als Handeln Gottes in und durch eine rein instrumental gefasste menschliche Natur gedacht werden kann, die dem Logos gegenüber ontologisch und moralisch rein passiv wäre.“ Man vergleiche hierzu die Gegenthese bei Volk, Mahl des Herrn oder Mahl der Kirche?, 63f.: „Christus handelt nach seiner *göttlichen Natur* und gab sich dahin unter die Mächte des Todes und der Hölle und hat sie sterbend überwunden. Seine menschliche Natur ist in diesem Geschehen lediglich gehorsames Werkzeug. Seine Opferhingabe aber ist die des *ganzen* Christus; doch so, daß die göttliche Natur die menschliche in sich aufgenommen hat und daß *sie*, die göttliche Natur, der ewige Logos, personbildend war und ist und allein das Heil schafft.“

- 69 Rahner, Zur Theologie der Menschwerdung, 149. Hier liegt wohl eine bewusste Anspielung auf Luthers Klassifizierung der vermeintlichen Kontingenz der Geschichte als göttliche „mummerey“ (WA 15.373.7.15) vor; vgl. hierzu Seils, Das Zusammenwirken, 172; Holl, Die Rechtfertigungslehre im Licht der Geschichte des Protestantismus, 548.
- 70 Rahner, Zur Theologie der Menschwerdung, 152.
- 71 Vgl. etwa Rahner, Probleme der Christologie von heute, 212: „Dieses Menschliche als Menschliches (freilich nicht als Abstraktes) in seiner ‚bloßen‘ Menschlichkeit kann nur theologisch belangvoll sein, wenn es als solches (als dieses solche) und nicht nur als logisch nachträglich Geeintes die Erscheinung Gottes in der Welt ist“. Auf Rahners Symboltheorie kann an dieser Stelle ebenso wenig eingegangen werden (vgl. hierzu Menke, Sakramentalität, 48–53) wie auf seine Erkenntnistheorie und Ontologie.
- 72 Rahner, Probleme der Christologie von heute, 214–216: „[W]ir sind durch den Tod (mit all dem, was der Tod, und eben nur er, einschließt) und durch den Gehorsam Christi (den konkreten, der sich gerade am Tod realisiert und nur an ihm realisieren konnte) erlöst worden [...]: warum sind wir durch den Tod Christi (und durch nichts anderes) erlöst worden, und wie sieht genau eine Erlösung aus, die gerade so und nicht anders bewirkt worden ist? [...] Der Tod [...] müsste in seiner unauflöselichen Einheit von Aktion und Passion gesehen werden. Nur so kann deutlich werden, daß die Erlösung durch den Gehorsam (Aktion) Christi geschieht und doch durch seinen Tod (selber)“. Man vergleiche diese Aussage mit der oben zitierten von Jüngels, s. Anm. 55.

und deren menschliche Annahme in eins fielen,⁷³ weil er also der erste und einzige Mensch sei, „der die einmalige absolute Selbsthingabe an Gott [ge]lebt“⁷⁴ habe, als „der einmalig *höchste* Fall des Wesensvollzugs der menschlichen Wirklichkeit, der darin besteht, daß der Mensch – ist [sic!], indem er sich weggibt.“⁷⁵

Hier zeigen sich die weitreichenden ontologischen und anthropologischen Folgerungen, die Rahner an dieser Stelle aus der Offenbarung ziehen zu können glaubt (und nicht umgekehrt!).⁷⁶ An Jesus Christus liest er ab, dass der Mensch als „*potentia oboedientialis*“ angelegt ist auf die Hingabe an Gott, ohne diese Anlage von sich aus, d. h. ohne das Heilswerk Christi und dessen bleibende Vermittlung durch die Gnade (die immer „*gratia Christi*“ ist!), erfüllen zu können. Dies wiederum impliziert für Rahner, dass Gott Freiheit geschaffen hat und im Erlösungsprozess wahrhaft, dass Gott dem Menschen und seiner Entscheidung also „Eigentlichkeit“ verleiht und dass, und damit sind wir bei der These der direkten Proportionalität, Gehorsamshingabe und Eigenständigkeit des Menschen sowie göttliches Handeln am Menschen und menschliches Sichöffnen für dieses Handeln im gleichen, nicht umgekehrten Maße wüchsen.

„Der wahre Gott ist nicht derjenige, der tötet, um selber lebendig zu sein. Er ist nicht ‚das Eigentliche‘, das vampyrartig die Eigentlichkeit der von ihm verschiedenen Dinge an sich zieht und gewissermaßen aussaugt; er ist nicht das *esse omnium*. Je näher man ihm kommt, um so wirklicher wird man; je mehr er in einem und vor einem wächst, um so eigenständiger wird man selber.“⁷⁷

Die gegenteilige Behauptung einer Nichtigkeit und Unfreiheit des Geschöpfes sei dagegen Ausdruck einer „pantheistischen oder theopanistischen [...] noch nicht genug getauft[en]“ Philosophie und „der erbsündigen Verfallenheit an das *sündige* Dilemma: Gott oder Welt“⁷⁸ geschuldet. Rah-

73 Rahner, Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis, 154: „So daß eins wird: die Selbstaussage des Wortes Gottes und seine Vernommenheit“.

74 Rahner, Probleme der Christologie von heute, 193.

75 Rahner, Zur Theologie der Menschwerdung, 142.

76 Vgl. Rahner, Zur Theologie der Menschwerdung, 147: „Hier hat sich die Ontologie an der Botschaft des Glaubens zu orientieren und ihn nicht zu schulmeistern.“ Vgl. ders., Probleme der Christologie von heute, 207.

77 Rahner, Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis, 53.

78 Rahner, Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu für unser Gottesverhältnis, 53f. Greshake sieht die gesamte westliche Gnadenlehre unter ebendiesem „Grunddilemma [...] ‚Gott oder Mensch‘ bzw. Gott oder Geschöpf“ (Geschenkte Freiheit, 92).

ner betrachtet also (umgekehrt etwa zu Ratschow)⁷⁹ die Alleinwirksamkeitsthese als Verletzung der göttlichen Ehre und als Ungehorsam gegen das biblische Zeugnis.⁸⁰

Das Modell der direkten Proportionalität göttlichen und menschlichen Handelns geht von einem wechselseitigen Bestimmungs-, nicht aber Konkurrenzverhältnis von göttlichem und menschlichem Wirken aus,⁸¹ von der aus der Offenbarung abgeleiteten Erkenntnis, dass „Gott sich selbst in Freiheit dazu bestimmt hat, sich von der Freiheit des Menschen bestimmen zu lassen“, als „Ausdruck und Konsequenz einer Liebe, über die hinaus Größeres nicht gedacht werden kann“⁸².

In diesen Worten Thomas Pröppers zeigt sich eine zweite, komplementäre Begründungslinie des Modells (neben der christologischen), nämlich ihre Begründung mit der göttlichen Liebe und der Erschaffung des Menschen auf die freie Erwidern dieser Liebe hin (Duns Scotus). In diesem Zusammenhang wird häufig ein kreatürliches Analogat des beschriebenen Modells angeführt, nämlich „die frappierende Erscheinung“ einer direkten Proportionalität von Selbstständigkeit und Bindung in zwischenmenschlicher Liebe; die Erfahrung, dass der Liebende „in einer höchst selbststän-

79 Vgl. Anm. 37.

80 Vgl. *Rahner*, Zur Theologie der Menschwerdung, 150: Es ist „dem Menschen verwehrt, gering von sich zu denken, da er dann von Gott gering dächte“. Vgl. auch *Louis Bouyer*, Reformatorisches Christentum und die eine Kirche. Dt. v. Lore Deubzer – Hans Waltmann, Würzburg 1959, 155f.: „Auf eine kurze Formel gebracht: bei der Lektüre so mancher protestantischer Darstellungen, vom 16. Jahrhundert bis in die Gegenwart, gewinnt man den Eindruck, als ob die Souveränität Gottes nicht behauptet und aufrechterhalten werden könne, ohne gleichzeitig die Schöpfung und insbesondere den Menschen herabzuwürdigen. [...] Gewiss ist die Hl. Schrift beständig auf der Hut gegen das im sündigen Menschen – auch im Christen, insofern er Sünder bleibt – tief eingewurzelte Bestreben, sich anzueignen, was nur Gott zukommt, sich oder die Welt, der der Mensch zugehört und deren Teil er ist, als letzte Quelle der Gaben Gottes zu verstehen. [...] Doch darin zeigt sich nur umso klarer die direkte Art der Hl. Schrift, unzweideutig die Wirklichkeit der Gaben Gottes, die Wirklichkeit der ersten Schöpfung und die um nichts weniger gültige Wirklichkeit der neuen Schöpfung zu bestätigen. [...] Im Gegenteil: die Hl. Schrift widerspricht entschieden dem Axiom, Gott sei umso größer, je kleiner sein Geschöpf. Er sei nur souverän, wenn dieses ein bloßes Nichts bleibe.“

81 Vgl. *Menke*, Sakramentalität, 163.

82 *Thomas Pröpper*, Erlösungsglaube und Freiheitgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie, München 1988, 178; vgl. ders., Art. Allmacht Gottes, in: Ders., Evangelium und freie Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik, Freiburg – Basel – Wien 2001, 288–293, 292.

digen, freien Antwort stärkste personale Bindung vollzieht“ und dies als „gesteigerten Selbstvollzug“⁸³ erlebt.

Mit dem Modell der direkten Proportionalität – ob nun christologisch oder schöpfungstheologisch begründet – sind freilich fundamentale Fragestellungen nach der Unveränderlichkeit, Präsenz und Überzeitlichkeit Gottes aufgeworfen und ist nicht zuletzt die wirkmächtige augustinische These von der notwendig siegreichen Gnade („*gratia indeclinabilis et insuperabilis*“)⁸⁴ in Frage gestellt. Deren letzte Unvereinbarkeit mit der ebenfalls betonten menschlichen Freiheit machte das ganze Elend des abendländischen Gnadenstreits aus, der aufgrund kontradiktorischer Prämissen von vorneherein zum Scheitern verurteilt war.⁸⁵ Auch die spätere katholische Gnadenlehre hat mit diesem Dilemma zu kämpfen und versucht es im Gefolge der thomanischen Zweitursachenlehre⁸⁶ dadurch zu lösen, dass die direkte Proportionalität als Kongruenz gedeutet, die Rechtfertigung also als *ganz* Gottes (der Erstursache) und *ganz* des Menschen (als Zweitursache) Tun beschrieben wird.⁸⁷

83 *Schneider*, Was wir glauben, 156. Die Liebe muss hier freilich – gegen ein gewisses romantisches Klischee – seitens beider Beteiligten als Freiheitsgeschehen gedeutet werden: Liebe ist nicht nur frei, weil dem Liebenden die Antwort des Geliebten unverfügbar ist, sondern schon die Liebe des Liebenden muss, um menschlich zu sein, als ein eigene Freiheitsentscheidungen implizierendes Geschehen betrachtet werden und nicht einfach als Überwältigtwerden durch eine fremdevozierte Emotion („*Coup de foudre*“, „Verliebtsein“). Dies sei gegen *Joest* (Ontologie der Person bei Luther, 318f.: „Nicht zur Liebe kann man sich entschließen, aber in und aus Liebe wird man sich entschließen, etwas zu tun“) und auch gegenüber Beschreibungen des Glaubens als einer unmittelbar evidenten „Selbstvergegenwärtigung Gottes“ (etwa bei Herms) festgehalten.

84 Vgl. De correptione et gratia liber unus XI,38 (MPL 44,940).

85 Vgl. hierzu *Michael Greiner*, Gottes wirksame Gnade und menschliche Freiheit. Wiederaufnahme eines verdrängten Schlüsselproblems, in: Thomas Pröpper, Theologische Anthropologie, Bd. 2, Freiburg – Basel – Wien 2011, 1351–1401.

86 Vgl., mit Verweis auf S. th. I^a q.23 a.5, *Réginald Garrigou-Lagrange*, Mystik und christliche Vollendung. Autorisierte Wiedergabe, dt. v. Paulus Obersiebraße, Augsburg 1927, 499: „Tatsächlich sind die Erstursache und die Zweitursache nicht zwei nebengeordnete Teilursachen wie zwei Menschen, die ein Schiff ziehen, sondern zwei untergeordnete Ganzursachen, so daß die Erstursache die Zweitursache appliziert, zum Handeln bewegt.“

87 Vgl. etwa *Alfons Auer*, Das Evangelium der Gnade. Die neue Heilsordnung durch die Gnade Christi in seiner Kirche (Kleine katholische Dogmatik 5), Regensburg 1970, 246–249; *Piet Fransen*, Das neue Sein des Menschen in Christus, in: *MySal IV/2*, 921–984, 934; *Menke*, Das Kriterium des Christseins, 136; *Otto Hermann Pesch*, Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung, Bd. 1: Die Geschichte der Menschen mit Gott. Teilbd. 1: Wort Gottes und Theologie, Christologie, Ostfildern 2008, 140; *Weimer*, Die Lust an Gott und seiner Sache, 22–24.

Ungeachtet der hiermit eingehandelten philosophischen Hypothesen und der damit keineswegs überwundenen Monismusgefahr (Stichwort: Partizipationsontologie)⁸⁸ fragt die evangelische Theologie hier m. E. zu Recht nach der hinreichenden Unterscheidung von göttlichem und menschlichem Tun, ist Christi Heilswerk bzw. die dieses applizierende Gnade doch allein *Ursache* der Rechtfertigung und menschliches „Verdienen“ hier ausgeschlossen. Allerdings ist aus katholischer Sicht eben auch (im Sinne der direkten Proportionalität, nicht aber der Kongruenz) zu ergänzen, dass die menschliche Zustimmung zum göttlichen Handeln dessen selbst gewählte *Bedingung* ist, die, allein durch Gnade ermöglicht, dennoch als eigener Beitrag des Menschen zu seiner Rechtfertigung aus der letzten Unhintergebarkeit seiner Personalität heraus zu betrachten ist – was die entsprechende katholische Präzisierung in GER 21 deutlicher hätte unterstreichen können. Die augustinische Dialektik von „libertas“ und „liberum arbitrium“ darf demnach im Modell der direkten Proportionalität innerkreatürlich nicht als vollkommene Disjunktion⁸⁹ verstanden werden, sondern als Prozess der Befreiung des „liberum arbitrium“ hin zur „libertas“ („Je mehr menschliches Sichöffnen, desto mehr göttliches Gnadenwirken“, oder mit Augustinus: „Haec enim voluntas libera tanto erit liberior [...] quanto divinae misericordiae gratiaequae subiectior“⁹⁰). Das Höchstmaß (!) geschöpflicher Freiheit ist dann in der Tat als geschenktes „Frei sein aus Gnade“ (Pesch) zu betrachten, aber Freiheit ist auch nicht erst „mit der Existenz von Gott her und auf Gott hin *identifiziert*“⁹¹. Einerseits ist also – soll die Gnade als Angebot und nicht als unbedingte Prädestination verstanden werden – am „tridentinischen Rest“ an „liberum arbitrium [...], viribus licet attenuatum et inclinatum“ (DH 1521) festzuhalten, dieser ist aber andererseits so abhängig von der Gnade, dass er nicht einmal zur Vorbereitung auf sie reicht (vgl. DH 1551–1553). So kann auch katholische Theologie sagen, dass „der Mensch ohne die Gnade nichts für sein Heil vermag; daß er sich für die Gnade nur kraft eines ers-

88 Vgl. hierzu *Greiner*, Gottes wirksame Gnade und menschliche Freiheit, 1423–1430.

89 So erscheint sie bei Rosenau, der die „libertas“ als einzige wahre Freiheit beschreibt und so stark (im Sinne völliger Entschiedenheit für das Gute) idealisiert, dass er sie aller Kreatur absprechen muss. Sein pauschales Urteil über einen katholischerseits „unterentwickelten philosophischen Begriff von Freiheit“ zeugt allerdings von völliger Ignoranz der Freiheitsdiskurse innerhalb der katholischen Theologie (vgl. *Rosenau*, Allversöhnung, 460f.).

90 Ep. 157,2,8 (MPL 33,676).

91 *Menke*, Was ist das eigentlich: „Gnade“?, 373; vgl. ders., Rechtfertigung: Gottes Handeln an uns ohne uns?, 64.

ten Geschenks dieser Gnade zu öffnen vermag; und endlich, daß auch der Glaube, der die Gnade erkennt, reines Gnadengeschenk ist⁹².

4 Differenzierter Konsens mit GER 4.1? –

Zur Frage nach der Vereinbarkeit der konfessionellen Verhältnisbestimmungen von göttlichem und menschlichem Wirken

Das gemeinsame Bekenntnis zur Rechtfertigung allein aus Gnade in GER 19 spricht dem Menschen eine „Freiheit auf sein Heil hin“ ab und präzisiert dies dahingehend, dass ihm die Erstzuwendung zu Gott, das Verdienen des Heils und dessen Erreichen aus eigener Kraft unmöglich seien. Aber inwieweit ist der Mensch mit seiner Freiheit dennoch „voll personal beteiligt“ (vgl. GER 21)?

Konsens dürfte heute in jedem Fall darüber herrschen, dass das Zusammenwirken von Gott und Mensch als Glaubensgeheimnis⁹³ einer letzten Einsicht entzogen bleibt, dass es lutherischer Theologie nicht gelingt, das „Wie“ dieses ‚Zusammen‘ zu formulieren⁹⁴, und dass „auch kein katholisches System das Mysterium der freien Gnaden-Tat des Menschen mit letzter Klarheit zu behandeln vermocht“⁹⁵ hat.

Im Modell des differenzierten Konsenses (dem einzig gangbaren Weg der Ökumene!) ist keine Einigung im philosophischen Referenzmodell oder bis ins Detail der Aussageweisen und Akzentsetzungen erforderlich, aber Letztere müssen sich insofern als komplementär erweisen, als sie als Explikationen einer gemeinsam erfahrenen *res* logisch vereinbar sind. Unter welchen Bedingungen gilt dies für die Akzentsetzungen in der Bestimmung der gott-menschlichen „cooperatio“ in der Rechtfertigung? M. E. ist hinreichender Konsens in dieser Frage dann gegeben, wenn lutherische Theologie mit der eingeräumten Möglichkeit der Ablehnung der Rechtfertigung die göttliche „Alleinwirksamkeit“ (oder besser mit Barth: „Allwirksamkeit“?) nicht im Sinne unbedingter Prädestination interpretiert

92 *Bouyer*, Reformatorisches Christentum und die eine Kirche, 59.

93 *Piet Fransen*, Das neue Sein des Menschen in Christus, 972: „Deshalb ist es unmöglich zu ‚erklären‘, wie diese beiden Freiheiten einander durchdringen. Wir können nur dartun, daß das Paradox des Primates Gottes und der Freiheit des Menschen nicht widersinnig ist. Der Rest ist anbetendes, dankbares Schweigen.“

94 *Rudolf Hermann*, Von der Klarheit der Heiligen Schrift. Untersuchungen und Erörterungen über Luthers Lehre von der Schrift in De servo arbitrio (Gotteswort und Menschenwort in der Bibel 2), Berlin 1958, 124.

95 *Manns*, Fides absoluta – Fides incarnata, 271.

und die Korrelation der innerlichen Rechtfertigung mit dem leiblichen Handeln des Menschen nicht aufgibt; und wenn katholische Theologie im Modell der „direkten Proportionalität“ deutlich die (logische und chronologische) Asymmetrie göttlichen und menschlichen Handelns unterstreicht, den Verdienstbegriff aus dem Rechtfertigungskontext eliminiert und hier klar zwischen „Ursache“ und „Bedingung“ unterscheidet. Könnten beide Seiten folgenden Kompromiss „unterschreiben“?

„Der *Mensch* ist es, der sich, angerufen von Gott, diesem *völlig* übergibt. Die These von Gottes Alleinwirksamkeit [...] will ein wichtiges christliches Anliegen durchhalten. Sie wird aber unmenschlich, unbiblich und nicht zuletzt unökumenisch, wenn sie zur Theorie ausgebaut wird, die den Menschen als auch in Sünde und Rechtfertigung verantwortlich Entscheidenden auflöst.“⁹⁶

Beide Theologien wären heute aber weiter zu befragen, in welcher (auch konkret leiblichen und sozialen!) Weise sich die menschliche Zustimmung/Nichtablehnung der Rechtfertigung realisiert und ob bzw. wie sie auch jenseits explizit christlichen Glaubens und sakramentalen Lebens denkbar ist. Und es bliebe die Frage, welche Rolle die Kirche (nicht nur als missionarische, sondern auch als supplikativ-stellvertretende) für ein derartig „anonymes“ Christentum hätte. Erst auf Basis solcher Einigung über die heilsgeschichtliche Funktion der Kirche wäre dann auch zielführend über ihre notwendigen Strukturen zu sprechen. All dies sind Fragen, die das Denken des Geehrten durchziehen und auf die er konzise Antworten gegeben hat, deren ökumenisch-theologische Auswertung noch aussteht.

96 Ulrich Kühn – Otto Hermann Pesch, Rechtfertigung im Disput. Eine freundliche Antwort an Jörg Baur auf seine Prüfung des Rechtfertigungskapitels in der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“, Tübingen 1991, 28f.