

Einig in der Rechtfertigungslehre?

Unter besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre Luthers

Von Erdmann Schott, Halle

Das Thema ist veranlaßt durch ein Aufsehen erregendes Buch, das in kurzer Zeit zwei Auflagen erlebt hat: Hans Küng: Rechtfertigung — Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung, 1957. Nach Küng stimmt Barths Rechtfertigungslehre mit der katholischen überein! Barth hat in einem dem Buch vorangestellten Geleitbrief obendrein bescheinigt, richtig verstanden und zutreffend interpretiert worden zu sein. Es bliebe nur die Frage, ob auch die katholische Kirche und ihr Lehramt die Künsche Interpretation akzeptieren.

In der Tat ist es höchst überraschend und zugleich beglückend und beängstigend, wie weit sich nach Küng die tridentinische Lehre im Sinne des reformatorischen *Sola fide*, *Simul justus et peccator* usw. deuten läßt. Obwohl Küng sich ausdrücklich gegen den Vorwurf des Irenismus verwahrt, ist dem evangelischen Leser (über den katholischen können wir nicht urteilen) nicht ganz wohl bei dieser Wiedervereinigung. Sollte grade an diesem so lange als entscheidend angesehenen Punkte, sollte grade in der Rechtfertigungslehre der konfessionelle Zwiespalt sich bei näherem Zusehn als ein jahrhundertelanger Irrtum erweisen?! So verständlich es ist, zumal heute, das Gemeinsame zu betonen und Trennendes nicht unnötig in den Vordergrund zu stellen, so verhängnisvoll wäre es doch, eine in Wahrheit nicht vorhandene Einheit sich selbst und andern als vorhanden vorzuspiegeln. Küng ist darin übrigens ganz derselben Auffassung wie wir.

Im folgenden wollen wir nun voraussetzen, die Künsche Rechtfertigungslehre sei gut katholisch. Ob diese Voraussetzung stimmt, müßte von katholischer Seite geprüft werden. Die kirchliche Druckerlaubnis (des Ordinariats Basel) und die positive Stellungnahme zweier katholischer Professoren (aus Paris und Rom) sind zwar ein günstiges Zeichen, aber nicht letztlich entscheidend. Die Diskussion im katholischen Lager hat bereits begonnen mit A. Ebner: Ist Karl Barths Lehre von der Rechtfertigung katholisch? (Orientierung 21, Zürich 1957, 157 ff.) Unsere Frage ist, ob Küns Rechtfertigungslehre evangelisch ist. Damit greifen wir über die Problemstellung Küns hinaus. Aber dieses Hinausgreifen ist von der Sache her nicht nur berechtigt, sondern gefordert; denn Küng liegt nicht nur an der Einigung mit einem einzelnen evangelischen Theologen, und sei er noch so bedeutend, sondern im Grunde fragt er nach der Lehreinheit der Konfessionen (274).

Daß wir nun Luthers Rechtfertigungslehre besonders berücksichtigen, liegt sachlich nahe. An Luthers im Namen der Rechtfertigung allein durch den Glauben erhobenen Protest gegen den Frömmigkeitsbetrieb seiner Zeit ist nun einmal der konfessionelle Zwiespalt aufgebrochen. Wo es um Wiedervereinigung geht, wird sich daher natürlich der Blick auf Luther richten.

Wir gehn so vor, daß wir uns zunächst Luthers Rechtfertigungslehre in ihren Grundzügen verdeutlichen und dann Künigs Rechtfertigungslehre auf ihren evangelischen Gehalt prüfen.

1. Luthers Rechtfertigungslehre in ihren Grundzügen

Von der Rechtfertigung redet die Scholastik im Zusammenhang der Sakramentslehre. Und zwar bewirken zwei Sakramente die Rechtfertigung: Taufe und Buße. Grundlegend ist die Taufe. Sie ist das sacramentum justificationis und als solches allein heilsnotwendig in jedem Fall. Auf alle andern Sakramente kann unter Umständen verzichtet werden (z. B. wenn jemand unmittelbar nach der Taufe stirbt), aber auf die Taufe nicht. Die ungetauft verstorbenen Säuglinge etwa sind nicht gerechtfertigt und darum von der seligen Gottesschau ausgeschlossen. Sie kommen in die Hölle, wenn auch in einen Grenzstreifen, wo sie von Qualen verschont sind.

Doch in der Regel genügt für ein Christenleben die Rechtfertigung durch die Taufe nicht. Die Taufnade kann nämlich zerstört werden und wird durch Begehen einer Todsünde tatsächlich zerstört. Wiederholbar ist die Taufe aber nicht. Darum muß ein zweites Sakrament in den Riß treten: die Buße. Sie bewirkt erneut die nach der Taufe verlorene Rechtfertigung und hat außerdem den Vorzug, wiederholbar zu sein. Luthers 95 Thesen, mit denen der bis heute nicht geschlichtete Streit entbrannt ist, beziehen sich auf das Bußsakrament, zu dessen drittem Teil der Ablass gehört.

Wir stellen Luthers Rechtfertigungslehre in zwei Abschnitten dar, die wir jeweils mit einem Lutherschen Kernsatz überschreiben.

a) Nicht das Sakrament, sondern der Glaube rechtfertigt

Non sacramentum, sed fides sacramenti justificat (WA 1, 544, 40 f.). Uns allen ist in der Rechtfertigungslehre die Alternative zwischen Gesetzeswerken und Glauben (Röm 3, 28) geläufig, und es erscheint uns vielleicht überraschend, daß hier das Sakrament auf der Seite der Gesetzeswerke zu stehn kommt und zum Glauben in Gegensatz gesetzt wird. Wir wissen auch, daß Luther später von seinem neuen reformatorischen Sakramentsverständnis aus über Sakrament, Glaube und

Rechtfertigung auch noch anderes, Positiveres, zu sagen weiß. Aber er hat dabei von dem zitierten Satz nichts zurückgenommen, sondern seine Wahrheit bis in den Kleinen Katechismus hinein nachdrücklich betont. Man denke an die Antwort auf die Fragen: Wie kann Wasser (leiblich Essen und Trinken) solch große Dinge tun?! Wir werden also den Sinn dieser grundlegenden Aussage sorgfältig erwägen müssen.

Wir stellen einen zweiten Satz, der denselben Gedanken etwas ausführlicher ausspricht, daneben: „Nec sacramentum, nec sacerdos, sed fides verbi Christi per sacerdotem et officium eius tete justificat“ (WA 1, 595, 33 ff.): Weder das Sakrament noch der Priester, sondern der Glaube an das Wort Christi rechtfertigt dich durch den Priester und seine Funktion. Sowohl die negative wie die positive Aussage sind hier näher bestimmt. In negativer Hinsicht wird außer dem Sakrament auch der Priester als Bewirker der Rechtfertigung abgelehnt. Priester und Sakrament gehören insofern eng zusammen, als nach scholastischer Ansicht nur der geweihte Priester (von Notfällen abgesehen) das Sakrament wirkungskräftig spenden kann. Meine Rechtfertigung hängt danach von dem Vorhandensein geweihter Priester, d. h. von dem Sakrament der Priesterweihe ab. Wo dieses nicht ist, sind auch keine Priester und keine Sakramente, mithin auch keine normale Bewirkung der Rechtfertigung. Luther setzt dieser Konstruktion ein kategorisches Nein entgegen: Weder das Sakrament noch der Priester rechtfertigen dich. Wie ernst es ihm mit diesem Nein ist, geht daraus hervor, daß er wenig später auch das Sakrament der Priesterweihe verwirft.

Näherhin ist im Kontext unserer Stelle von der Gültigkeit der vom Priester im Bußsakrament gespendeten Absolution die Rede. Diese kann nach scholastischer Lehre nicht nur dann unwirksam sein, wenn der Spender etwa nicht gültig geweiht ist, sondern auch dann, wenn ein gültig geweihter Priester bei der Spendung der Absolution „irrt“. Nur ein Reuiger darf Absolution bekommen; aber vielleicht hält der Priester irrtümlich für Reue, was in Wahrheit als Vorbedingung für die Absolution nicht ausreicht; oder der Priester handelt „leichtfertig“. Solche irrtümliche Spendung der Absolution ist unwirksam. Man nennt diese irrtümliche Verwaltung der Schlüsselgewalt „clavis errans“. Der Gedanke an die Möglichkeit der clavis errans trägt ein bleibendes Unsicherheitsmoment in jede Absolution hinein. Luther zeigt den Ausweg aus dieser Gewissensnot: Der Priester rechtfertigt dich nicht, daher kann auch ein Mangel auf seiten des Priesters deine Rechtfertigung nicht unwirksam machen. Die scholastische These, daß der Priester die Rechtfertigung mitbewirkt — wenn auch nur als causa instrumentalis (causa principalis ist Gott) —, führt in die Irre.

In positiver Hinsicht wird die rechtfertigende *fides sacramenti* hier näher bestimmt als *fides verbi Christi*. In der Absolution erschallt das Wort Christi durch den Mund des Priesters. Dabei ist es für die Rechtfertigung nicht wichtig, daß grade ein Priester das Wort spricht, sondern wichtig ist allein, daß Christi Wort verkündigt wird. Sehr drastisch sagt Luther: „Quid ad te, si dominus per asinum vel per asinam loquatur, dummodo tu verbum eius audias, in quo speres atque credas?“ (WA 1, 595, 34 f.): Was geht's dich an, wenn der Herr durch einen Esel oder durch eine Eselin redete, wenn du nur das Wort dessen hörst, auf den du hoffen und an den du glauben darfst? Die Rechtfertigung ist danach unabhängig vom sakramentalen Geschehn und allein abhängig vom Wort Christi. Der das Sakrament spendende Priester kommt für die Rechtfertigung nicht als der geweihte Kleriker, sondern als der Herold des Wortes Christi in Betracht. Christi Wort bleibt aber Christi Wort, ob es der Priester oder jemand anders oder überhaupt niemand zur Zeit spricht.

Diese Ablösung der Rechtfertigung vom sakramentalen Geschehn spricht Luther noch deutlicher aus in dem Satz: „Fides . . . Christi semper justificat“ (WA 1, 594, 40 f): Der Glaube an Christus rechtfertigt immer. Zwar kann man diese Aussage, für sich genommen, auch so deuten: Überall, wo überhaupt die Rechtfertigung Ereignis wird, ist es immer der Glaube, der sie bewirkt. Dabei könnte als selbstverständlich vorausgesetzt sein, daß die Rechtfertigung nur durch die Sakramente (Taufe und Buße) zustande kommt. Der Glaube würde dann als der im sakramentalen Geschehn primär die Rechtfertigung bewirkende Faktor bezeichnet sein. Die Rechtfertigung bliebe aber an das sakramentale Geschehn gebunden, und der Glaube rechtfertigte streng genommen nicht immer, sondern nur im Zusammenhang mit dem Sakrament. Dadurch wäre die Rechtfertigung (wie in der Scholastik gelehrt wird) in meinem Leben datierbar, da ja der Sakramentsempfang datierbar ist. Und das Leben des Christen zerfiele in Abschnitte, die abwechselnd im Zeichen der Rechtfertigung und im Zeichen der Todsünde stehn.

Luther meint es nicht so. „Der Glaube an Christus rechtfertigt immer“ heißt bei ihm: Überall, wo der Glaube an Christus ist, ob innerhalb oder außerhalb des Sakraments, da ist auch die Rechtfertigung. Durch den Glauben tritt also das Menschenleben als Ganzes unter das Zeichen der Rechtfertigung. Und so mißlich es ist, den Glauben in unserm Leben zu datieren, so mißlich ist es auch, die Rechtfertigung anders zu datieren als in der Heilsoffenbarung Christi. Den Glauben zu datieren ist deshalb mißlich, weil es zum Wesen des Glaubens gehört, sich von sich selbst ab- und Gott zuzuwenden. Der Versuch, den Glauben bei sich zu konstatieren oder durch andere konstatieren zu lassen, widerstreitet darum dem

Glauben selber. „Ich weiß nicht, ob ich glaube, aber ich weiß, an wen ich glaube“ (Althaus). Darum kann ich auf die Frage, wann ich gerechtfertigt wurde, nur antworten: Als Christus am Kreuze für meine und der Welt Sünde starb¹.

Aber was sollen dann die Sakramente? Haben sie gar keine Bedeutung für die Rechtfertigung? Doch, aber nur insofern sie Bedeutung für den Glauben haben. Luther bezeichnet die Sakramente mit der scholastischen Tradition als wirksame Gnadenzeichen (*efficacia gratiae signa*; WA 1, 595, 6), interpretiert diesen Ausdruck aber unter Berufung auf Augustin durch die Worte: „Non quia fit, sed quia creditur“ (nicht weil es vollzogen, sondern weil es geglaubt wird). Diese Regel wendet er dann auf das Bußsakrament folgendermaßen an: „Absolutio est efficax, non quia fit, a quocunque tandem fiat, erret sive non erret, sed quia creditur“ (WA 1, 595, 7 f): Die Absolution ist wirksam, nicht weil sie erteilt wird, ganz gleich von wem sie erteilt werden mag, ob er nun irrt oder nicht irrt, sondern weil sie geglaubt wird. Die Rechtfertigung — sie ist das, was durch die Absolution bewirkt wird — ist also unabhängig vom sakramentalen Geschehn, so daß es gleichgiltig wird, wer die Absolution spendet, und auch gleichgiltig, ob der Spender irrt (*clavis errans*). Allein entscheidend ist, daß die Absolution geglaubt wird — geglaubt als das Vergebungswort Christi, des Sünderheilands. Dies Wort kann auch ein etwaiger Irrtum des Priesters nicht unwirksam machen, wie es auch umgekehrt nicht der Priester wirksam macht. Ich soll nicht dem Priester glauben, sondern dem in Christo gnädigen Gott selber und seinem unverbrüchlichen Evangelium. „Wirksame Gnadenzeichen“ sind also die Sakramente, weil das Evangelium, dessen Verkündigung die Sakramente dienen, heilskräftiges Gotteswort ist, nicht aber weil das sakramentale Handeln des Priesters ein heilskräftiges Geschehn wäre. Die Rechtfertigung ist nicht an den Vollzug des Sakraments (Taufe oder Buße) gebunden — denn das Evangelium von Christus begegnet mir auch außerhalb des Sakraments —, sondern an den Christusglauben.

Gleichwohl ist Luther weit davon entfernt, etwa die Taufe zu verachten. Im Gegenteil, sie ist ihm sehr wichtig als von Christus gebotene besondere Bezeugung der vergebenden Gottesgnade über dem Leben des Täuflings, und seine eigene Taufe war ihm in der Anfechtung ein starker, gern gebrauchter Trost. Aber eben als spezielle Evangeliumsbezeugung, nicht als heilige Handlung mit besonderen Gnadenwirkungen: „Baptismus neminem iustificat, nec ulli prodest, sed fides in verbum promissionis, cui additur baptismus, haec enim iustificat“ (WA 6, 532, 36 f.): Die Taufe rechtfertigt niemanden, und sie nützt niemandem, sondern der

1 Vgl. E. Schott: Die zeitliche und die ewige Gerechtigkeit, 1955, 28 u. ö.

Glaube an das Wort der Verheißung, welcher die Taufe hinzugefügt wird; dieser rechtfertigt nämlich. Wie sehr für Luther die Taufhandlung hinter den Taufglauben zurücktreten konnte, zeigt eine Äußerung in der Frage der Wiedertaufe: „Wenngleich yemand nie getauft wäre, wüste nicht anders, oder glewbt starck, das er recht und wol getauft were, so würde yhm solcher glawbe dennoch gnug sein, Denn wie er glewbt, so hat ers fur Gott, Und ist dem glewbigen alle ding möglich (spricht Christus), Und solchen kundte man nicht widderumb teuffen on fahr seines glawbens.“² Die Gefahr für den Glauben bei einer solchen Taufe sieht Luther darin, daß der betreffende Christ an der Unverbrüchlichkeit der Gnadenzusage Gottes durch die Nachholung der Taufe irre werden müßte, da er es ja nicht anders weiß, als daß er schon getauft ist. Die Nachholung der Taufe muß ihm als Wiederholung der Taufe erscheinen. Und dieser Schein ist auf alle Fälle zu vermeiden. Ein sehr eindrucksvoller Kommentar zu dem Satz: „Non sacramentum, sed fides sacramenti iustificat!“

Ähnlich äußert sich Luther über die Absolution. Man denke an seine bereits erörterte Stellung zur *clavis errans*! Hinzu kommt seine Umdeutung der scholastischen Lehre vom „Begierdesakrament“. Im Notfall kann nach scholastischer Lehre die Begierde nach dem Sakrament (*votum sacramenti*) den Sakramentsempfang ersetzen, wobei allerdings von jedem Christen gefordert wird, daß er, sobald für ihn die Möglichkeit besteht, den Sakramentsempfang nachholt. Der Vollzug des Sakraments bleibt schließlich auch hier die entscheidende Mitte der Rechtfertigung, wie die scholastische Anschauung über das Schicksal der ungetauft verstorbenen Säuglinge zeigt. Diese konnten noch keine Begierde nach dem Sakrament und also kein Äquivalent für den Sakramentsvollzug haben. Demgegenüber ist für Luther allein der Glaube an das Wort (bei den Säuglingen auch das gläubige Gebet der Mütter) entscheidend. Dieses reformatorische Verständnis deutet er in den scholastischen Begriff des Begierdesakraments hinein: „Sacramentum in voto suscipere, id est in fide verbi vel praesentis vel desiderati auditus“ (WA 1, 596, 5 f): Das Sakrament in der Begierde empfangen heißt: es empfangen im Glauben an das Wort, dessen Verkündigung entweder wirklich erfolgt oder nur ersehnt wird. Der Unterschied zwischen der scholastischen und der reformatorischen Auffassung liegt darin, daß der Glaube an das Wort nach reformatorischer Auffassung immer (unabhängig vom Vollzug des Sakraments) rechtfertigt, während die Begierde nach dem Sakrament nach scholastischer Anschauung nur in Ausnahmefällen ersatzweise für den Sakramentsempfang eintreten kann.

2 WA 26, 171, 25 ff.; zit. F. Lau in *Lutherjahrbuch* 1958, 135.

Für die scholastische Auffassung ist die Rechtfertigung ein zeitlicher Geschehensablauf, auf den die Kategorien von Ursache und Wirkung anwendbar sind, für Luther dagegen Gottes gnädige Annahme des Sünders in Jesus Christus durch Wort und Glauben. Das Wort Gottes behält seine Geltung, auch wenn der Mensch nicht glaubt; der Mensch kann Gottes Zusage nicht außer Kraft setzen. Aber erst im Glauben empfängt der Mensch das Heil Gottes, durch den Unglauben schließt er sich davon aus. Darum kann die Rechtfertigung nicht als Geschehensablauf überblickt und beschrieben, sondern nur als Gottes Gnadenzusage in Christus und als Einladung zum Glauben verkündigt werden. Sonst wird die reformatorische Rechtfertigungslehre unverständlich, wie die römisch-katholische Polemik gelegentlich zeigt. So versucht z. B. Pohle (Lehrbuch der Dogmatik 2. Bd. 10. Aufl. 1956) nachzuweisen, daß der evangelische „Rechtfertigungsbegriff“ eine „Verletzung des Kausalitätsgesetzes“ enthalte: „Nach Luther soll die Nachlassung der Sünden (= Rechtfertigung) dadurch ‚bewirkt‘ werden, daß ich fest glaube und vertraue, meine Sünden seien mir wirklich nachgelassen. Nun ist dieser felsenfeste ‚Glaube‘ entweder wahr oder falsch. Ist er falsch, so kann ich keine Heilsgewißheit haben, sondern höchstens eine trügerische Einbildung. Ist er wahr, so setzt der ‚Glaube‘ schon voraus, was er erst bewirken soll, d. h. die Ursache ist die Wirkung, und die Wirkung ist die Ursache. Man antwortet: Durch die Erlösung in Christo sind tatsächlich uns allen die Sünden bereits nachgelassen; denn sie schafft nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit des Heiles für alle. ... Gut; dann ziehe man aber auch die logische Folgerung und sage: Folglich sind auch die Ungläubigen, die doch ebenfalls erlöste Menschen sind, bereits gerechtfertigt. Wozu braucht es dann aber noch des Glaubens? Wozu der Sakramente, insbesondere der Taufe? Wozu der Haltung der göttlichen Gebote?“ (aaO 695)

Pohle verbaut sich durch sein Kausalitätsdenken selber das Verständnis der evangelischen Rechtfertigungslehre. Der Glaube „bewirkt“ nach evangelischer Lehre nicht die Rechtfertigung so wie das Sakrament nach scholastischer. Denn der Glaube kommt hier nicht als Vorgang oder Werk, also nicht als mögliche Ursache für einen andern Vorgang, in Betracht, sondern als Annahme der göttlichen Gnadenzusage in Christus. Weil Gottes gnädiges Wort wahr ist, darum kann und soll der Glaube sich darauf stützen. Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit sind nicht im Glauben als Vorgang oder Werk, sondern in Gottes Wort beschlossen. Und nur weil der Glaube die einzige Möglichkeit ist, das Wort Gottes anzunehmen, kann man sagen: der Glaube rechtfertigt. Christus hat uns erlöst und mit dem Vater versöhnt. „Dieweil nu solchs muß gegläubt werden und sonst mit keinem Werk, Gesetze noch Verdienst mag erlanget oder gefasset werden, so ist

es klar und gewiß, daß allein solcher Glaube uns gerecht mache“ (WA 50, 199, 8 ff). Pohles Folgerung, der Glaube sei überflüssig, wenn alle Menschen durch Jesus Christus bereits erlöst und vor Gott für gerecht erklärt sind, verkennt das Wesen des Wortes Gottes als Gnadenzusage. Im Wort Gottes ergeht die Einladung zum Glauben; denn nur durch den Glauben realisiert Gott sein Wort in unserm Leben. Wenn ein Kapitalverbrecher begnadigt wird, so kann man nicht folgern: Begnadigt ist er auch, wenn er aus Unkenntnis oder Mißtrauen die Gnadenbotschaft ignoriert, im Zuchthaus bleibt und dort schließlich elend zugrunde geht, sondern so liegt in der Begnadigung die Aufforderung an den Begnadigten, von seiner Freiheit Gebrauch zu machen, und zwar so Gebrauch zu machen, daß er nicht wieder durch seine Schuld in das Verderben gerät, dem er entronnen ist. Wenn die Rechtfertigung des Sünders auf Wort und Glauben gestellt ist, so ist es widersinnig zu folgern: Wenn Gottes Wort, daß wir in Christus gerecht sind, wahr ist, so wird der Glaube überflüssig; denn wir sind ja bereits durch Christus gerecht. Umgekehrt: Weil Gottes Wort wahr ist, darum dürfen wir ihm von ganzem Herzen glauben und unser ganzes Leben darauf bauen.

b) Der Glaube macht die Person, die Person tut die Werke

In Luthers reformatorische Erkenntnis ist eingeschlossen, daß die Rechtfertigung eine Erneuerung des ganzen Lebens bedeutet. Bereits mit der ersten der 95 Thesen ist dies unmißverständlich und herausfordernd gesagt: „Dominus et Magister noster Jhesus Christus, dicendo: poenitentiam agite etc. omnem vitam fidelium poenitentiam esse voluit“ (WA 1, 530, 16 f): Als unser Herr und Meister Jesus Christus sagte: Tut Buße usw., wollte er, daß das ganze Leben der Gläubigen Buße sei. Luther beruft sich für diese Interpretation auf die Bedeutung von *μετανοεῖν* und überhaupt auf die neutestamentliche Paränese, ferner darauf, daß Christi Worte Geist und Leben, nicht nur äußeres, auch vom Heuchler erfüllbares Gesetz sind, und schließlich, daß unser ganzes Leben unter der 5. Vaterunserbitte um Vergebung unserer Schuld steht (WA 1, 530, 19 ff). Das Bußsakrament reicht nicht von ferne an die hier von Christus gepredigte evangelische Buße heran. Es ist nämlich an bestimmte Zeiten gebunden; man kann nicht immerfort beichten und bestimmte Bußwerke verrichten. Das ganze Leben wird also vom Bußsakrament nicht erfaßt, sondern immer nur einzelne Lebensabschnitte und Augenblicke. Außerdem ist Beichten und Werken etwas Äußerliches, das auch erheuchelt sein kann; wie sollte also von ihm eine erneuernde Kraft ausgehen? Die Erneuerung muß im Innern anfangen mit einem „gedemütigten und zerschla-

genen Herzen“ (WA 1, 531, 38). Die sakramentale Buße ist durch die Bischöfe und die Kirche errichtet; sie ist, zumindest in ihrem dritten Teil (*satisfactio operis* = Erfüllung auferlegter Bußwerke), nicht auf ein Gebot Christi gegründet wie die evangelische Buße (WA 1, 531, 34 f). Daher auch ihre Unzulänglichkeit. Natürlich muß sich Buße im äußeren Verhalten zeigen. Wir sollen unsere Leiber als ein lebendiges, heiliges und Gott wohlgefälliges Opfer darbringen (WA 1, 532, 5 f), aber solche guten Werke sind nicht Satisfaktionsleistungen, wie die scholastische Lehre will, sondern sie sind „Frucht der Buße und des Geistes“, wie Luther in Kombination von Matth 3, 8 mit Gal 5, 22 sagt (WA 1, 532, 30).

Frucht! Auf diesen neutestamentlichen Begriff hat Luther besonderen Wert gelegt. Man kann seine Rechtfertigungslehre nicht zutreffend darstellen, ohne auch von den Früchten der Rechtfertigung, den Früchten des Glaubens und des Geistes, zu reden. Der neutestamentliche Fruchtgedanke kann sich im scholastischen System nicht voll auswirken, weil die Rechtfertigung dort nicht das ganze Leben in Beschlag nimmt, sondern an den Sakramentsvollzug, also an einzelne Vorgänge im Leben gebunden ist. Luthers reformatorische Bedeutung beruht überhaupt nicht nur auf einer mehr oder weniger bedeutsamen Korrektur an der überlieferten Rechtfertigungslehre, sondern auf der Erneuerung der ganzen Lehre und des ganzen Lebens von der Rechtfertigung allein durch den Glauben aus. Die Rechtfertigungslehre führte in der Scholastik ein ziemlich unscheinbares Dasein im Zusammenhang der Sakramentslehre; jetzt wurde sie der Schlüssel zur Heiligen Schrift und das Zentrum christlicher Theologie. Rechtfertigung allein durch den Glauben bedeutet Preisgabe der Werkgerechtigkeit, der „eigenen“ Gerechtigkeit (Phil 3, 9), und Erneuerung des ganzen Lebens durch Hingabe an den in Christus offenbaren Gott. Dieser Gedanke des aus dem Glauben erwachsenden neuen Lebens gehört zu den wichtigsten Anliegen der reformatorischen Rechtfertigungslehre und wurde von Anfang an gegenüber der scholastischen Verdienstlehre und gegenüber dem mit dem Bußsakrament verbundenen Satisfaktionsgedanken stark betont. Man denke an die bereits besprochene These 1 oder an Worte wie: *quae* (sc. *vera satisfactio*) *est innovatio vitae* (WA 6, 548, 21: die wahre Genugtuung ist die Erneuerung des Lebens), an die geistesgewaltige Schrift über die guten Werke oder an die beiden Katechismen mit ihrer Auslegung der zehn Gebote im Geiste neutestamentlicher Paränese.

Wenn dagegen die Rechtfertigung als sakramentales Geschehen betrachtet wird, entsteht die Frage nach ihrer Einordnung in den zeitlichen Ablauf unseres Lebens. Wir müssen dann unterscheiden die Zeit vor der Rechtfertigung, den Zeitpunkt der Rechtfertigung selbst (im Augenblick des Taufvollzuges oder der Absolution) und

die Zeit nach der Rechtfertigung. Und es entsteht die Frage: Wie muß ich mich in diesen verschiedenen Situationen verhalten, damit die Rechtfertigung auch wirklich zustande kommt? Soll und kann ich mich auf die Rechtfertigung vorbereiten? Wenn ja, wie ist diese Vorbereitung zu bewerten? Als vollgenugsame Anwartschaft auf die Rechtfertigung oder nur als Billigkeitsanspruch (*meritum de condigno* oder *de congruo*)? Welche Rolle spielt bei der Vorbereitung der Gnadenbeistand, welche der freie Wille? Welche Disposition macht den Menschen fähig, die Rechtfertigung zu empfangen? Ist *contritio* erforderlich oder genügt *attritio*? Nach scholastischer Lehre darf man keinen „Riegel verschieben“, sich nicht gegen die Gnade sperren. Was ist damit gemeint? Was soll der Mensch nach der Rechtfertigung tun, um mit Hilfe der heiligmachenden Gnade (Rechtfertigungsgnade) die Seligkeit zu erlangen? Alle diese Fragen stellt die scholastische Theologie und gibt darauf je nach den verschiedenen Schulen verschiedene Antworten.

Luthers „Häresie“ besteht nicht darin, daß er den menschlichen Anteil an der Rechtfertigung nicht richtig bestimmt, ihn zu gering veranschlagt hätte, sondern darin, daß die ganze Fragestellung für ihn sinnlos geworden ist. Die Rechtfertigung ist kein Vorgang, der sich im Rahmen des Kausalitätsschemas beschreiben ließe. Die Worte „vor“, „in“, „nach“ der Rechtfertigung haben nicht zeitlichen Sinn, sie bezeichnen nicht psychologisch faßbare Zustände, für die dann Anweisungen und Bewertungen gegeben werden könnten, sondern sie bedeuten eine theologische Sachordnung für Verkündigung und Seelsorge. So etwa, wenn Luther häufig sagt: Die Werke „folgen“ auf den Glauben, sie gehn ihm nicht vorher. Sie sind „Frucht“ der Rechtfertigung und des Glaubens, nicht Verdienste zur Erwerbung der Rechtfertigung oder Satisfaktionen für verwirkte Strafen. Die These vom Folgen der Werke auf den Glauben will die innere Notwendigkeit der Werke für den Glauben betonen und nicht etwa die Werke als ein zeitlich Zweites vom Glauben abrücken. Sie besagt, daß der Glaube nie ohne Werke sein kann, daß ein Zusammenbestehn des Glaubens mit der Todsünde, wie es die Scholastik als möglich behauptet, ein leerer Wahn ist. „Darümb so ist von nöten zu wissen und zu leren, das, wo die heiligen Leute über das, so sie die Erbsunde noch haben und fülen, dawider auch teglich büssen und streiten, etwa jnn öffentliche sunden fallen, als David jnn Ehebruch, mord und Gottslesterung, das als denn der glaube und Geist weg ist gewest; denn der heilige Geist lest die sunden nicht walten und uberhand gewinnen“ (WA 50, 240, 3 ff). Die Sünde ist im Leben des Glaubenden eine zwar versuchliche und bedrohliche, aber im Grunde überwundene und ständig zu besiegende Macht. Wo sie uns aber überwältigt, da ist das nicht ein Einzelschaden, der unsern Glauben nicht aufhebt, sondern höchstes Alarm-

zeichen für uns, ein Aufruf zu Buße und Umkehr, zur Erneuerung des Lebens im Glauben und Gebet.

An diesem Punkte reicht der konfessionelle Gegensatz bis in die Terminologie hinein. Für Luther ist ein „toter Glaube“ (Glaube ohne Werke) überhaupt nicht wahrer Glaube, sondern nur Heuchelei; für die Scholastik dagegen ist er *fides informis*, *fides dogmatica*, die als Verdienst zu bewerten, wenn auch freilich durch andere Werke, vor allem die Liebe, zu ergänzen ist. Auf der einen Seite geht es im Glauben um die Hingabe des ganzen Menschen an Gott mit dem ganzen Leben und allen Werken, auf der andern um ein einzelnes (freilich grundlegendes) Werk, das für sich allein natürlich im allgemeinen nicht genügt.

Allerdings hat die Scholastik auch einen volleren Begriff von Glauben; sie spricht dann von der *fides caritate formata*, von dem „Glauben, der durch die Liebe geformt worden ist“. Aber die Liebe ist hierbei nicht als die selbstverständliche Auswirkung und Frucht des Glaubens, sondern als Werk oder Eigenschaft gedacht, die als etwas Zweites zum Glauben hinzutritt. Denn auch ohne die Liebe ist der Glaube bereits Glaube, wenn auch nur *fides informis*, aber immerhin verdienstliches Werk, das an der Spitze aller übrigen Verdienste steht. Das einzelne Werk bekommt dadurch im Verhältnis des Menschen zu Gott eine Selbstständigkeit, durch die Gottes Heilsoffenbarung in Christus verdunkelt und Gottes Gnadenzusage im Evangelium beiseitegeschoben wird. Demgegenüber lautet die reformatorische These: Gute Werke begründen nicht die Gemeinschaft des Menschen mit Gott (Verdienstgedanke), sondern sie gehen aus ihr hervor (Fruchtgedanke). Durch sein Wort nimmt uns Gott in Christus als die Seinen an, dieses Wort ist der Felsengrund, auf den wir unser Leben im Glauben bauen dürfen und sollen, von diesem Wort dürfen wir nicht weichen, uns an ihm nicht irre machen lassen: Nichts „wird imstande sein, uns von der Liebe Gottes in Christo Jesu, unserm Herrn, zu scheiden“ (Röm 8, 39). Der Versuch, durch gute Werke die Gemeinschaft mit Gott zu erwerben, sich die Seligkeit zu „verdienen“ (wenn auch mit Hilfe der Gnade), ist Ungehorsam gegen das Evangelium.

Demnach behalten gute Werke im Christenleben eine hohe Bedeutung, aber eben Glaubenswerke! Wo der Glaube nicht der Täter ist, können rechte gute Werke nicht sein. Alle Werke, die unter dem Verdienstgedanken stehen, verfehlen Gottes Willen. „Dann wo der falsch anhang/ und die vorkerete meynung dryn ist/ das durch die werck/ wir frum und selig werden wollen/ seyn sie schon nit gutt/ und gantz vordamlich/ denn sie seyn nit frey/ und schmehen die gnad Gottis“ (WA 7, 33, 31 ff.). Rechte gute Werke sind Werke unter der Gnade, sind frei von dem Bestreben, sich bei Gott in Geltung zu setzen oder sich bei ihm eine Position

zu verschaffen, da uns Gott in Christus bereits eine vollgenugsame Position bei sich gegeben hat. Rechte gute Werke geschehn ohne Hintergedanken an den eigenen Vorteil durch Verdienst und Lohn, aus freier Liebe Gott zu gefallen wie bei Adam im Paradiese vor dem Sündenfall (WA 7, 31, 17 ff); Adam stand ja in Gottes Gunst und brauchte sie sich nicht erst zu erwerben. Darum tue der Mensch die Werke „auß freyer lieb umbsonst/ got zu gefallen/ nichts darynn anders gesucht noch angesehen/ denn das es gott also gefellet“ (WA 7, 31, 6 f.). Was für Werke Gott gefallen, sagen uns die zehn Gebote, die Luther als „den hohisten schatz, von Gott gegeben“, preist (Gr. Katechismus, Auslegung des Dekalogs, Ende). Hier werden uns die rechten guten Werke zur eigenen Selbstzucht und für den Dienst am Nächsten gezeigt und mit ganzem Ernst geboten. Aber eben als Glaubensfrüchte, nicht als Verdienste! „Wer do wil gutte Werck thun/ muß nit an den wercken anheben/ sondern an der person/ die die werck thun soll. Die person aber macht niemand gut/ denn allein der glaub/ und niemand macht sie boße denn allein der unglaub“ (WA 7, 33, 9 ff). Darum betont Luther im Dekalog das erste Gebot, das er als Glaubensgebot auslegt und auf das er alle andern Gebote zurückbezieht.

Diese Sachordnung im Verhältnis von Glauben und Werken hat Luther einmal auf eine knappe Formel gebracht, mit der wir diesen Abschnitt schließen wollen: „Fides facit personam, persona facit opera“ (WA 39 I, 283, A 18 f B 29 f): der Glaube schafft die Person, die Person tut die Werke.

2. Küng und unsere Fragen an ihn

Küng legt sein Buch so an, daß er im ersten Teil die Rechtfertigungslehre Karl Barths darstellt (21—101) und im zweiten den „Versuch einer katholischen Antwort“ bietet (105—276). Er kommt zu dem Ergebnis, daß Barths Rechtfertigungslehre in allen entscheidenden Punkten mit der römisch-katholischen, insbesondere der tridentinischen, übereinstimme und daß daher Barths Polemik gegen die katholische Rechtfertigungslehre ungerecht sei. Allerdings läßt er als mildernden Umstand gelten, daß 1. das Tridentinum (wie jedes Konzil) bei seinen Formulierungen vom Gegensatz gegen die Zeitirrtümer geleitet gewesen sei und daher zwar irrtumslose, aber doch einseitige Aussagen zur Rechtfertigung gemacht habe (108. 112), und daß 2. die nachtridentinischen katholischen Theologen das Rechtfertigungsdekret nicht immer richtig interpretiert haben (202).

Küings Darlegungen berühren durch das Bemühen, dem evangelischen Anliegen gerecht zu werden und in das Verständnis der evangelischen Rechtferti-

gungslehre einzudringen, außerordentlich sympathisch. Auch was er an katholischen Stimmen für seine These von der weitgehenden Übereinstimmung der Konfessionen in der Rechtfertigungslehre anführt, ist zweifellos sehr eindrucksvoll und verdient unser aufmerksames Gehör. Es ist in der konfessionellen Polemik sicher oft aneinander vorbeigeredet worden. Gleichwohl bleiben noch Fragen offen, und zwar recht bedrängende Fragen, die eine ungeteilte Freude an der „Einigung“ nicht aufkommen lassen wollen.

Im folgenden behandeln wir zunächst Küings Standpunkt und dann unsere Fragen an ihn.

a) Küings Standpunkt

Küng erörtert zunächst die Grundlagen für eine katholische Darstellung der Rechtfertigungslehre. Er muß dazu kurz andere Lehrpunkte berühren, ohne gründlich auf sie eingehen zu können. Der Problematik eines solchen Verfahrens ist er sich bewußt, verzichtet aber gleichwohl nicht darauf, der Rechtfertigungslehre so im Gesamtaufbau der Dogmatik ihren Platz anzuweisen. Auf diese Weise behandelt er nacheinander die Quellen der katholischen Theologie (Schrift und Tradition), die Lehre vom Erlöser Jesus Christus, von der Schöpfung als Heilsgeschehn, von Sünde und Tod im Heilsplan, vom Elend der Sünde und vom Verderben des Menschen. Wir heben nur einiges hervor, nämlich das, was für die Rechtfertigungslehre besonders bedeutungsvoll ist.

Die Sünde ist „aversio a Deo et conversio ad creaturas“ (Abkehr von Gott und Hinkehr zu den Geschöpfen); es geht hier tatsächlich um viel mehr als um den Verlust eines schmückenden accidens oder eines weißen Gnadenkleides, es geht um einen Angriff auf Substanz und Herz, es geht — weil es ein Angriff auf Gott ist — um einen Angriff auf den Menschen, um den Versuch der sündhaften Selbstzerstörung (175). Der Sünder ist unfähig „zu jeglicher Selbstrechtfertigung“ (179). „Der ganze Mensch hat gesündigt: nicht nur die Sinnlichkeit oder der Verstand oder der Wille, nicht nur der Leib oder die Seele, sondern der Mensch als Person hat gesündigt“ (185). Wenn die Kirche den Satz verurteilt hat: „Omnia opera peccatorum (et infidelium) sunt peccata“, so deshalb, weil der Sünder „von Christus“ her die Kraft bekommt, „Buße zu tun und sich zu bekehren und so ‚gute‘ Akte zu setzen“. „Keiner Tat eines Sünders wohnt eine selbstherrliche, autonome Güte ein“ (186). Und: „Erst durch die Rechtfertigung wird der Mensch von Gott dazu befähigt, gute Akte im vollen Sinn, Heilsakte im strengen Sinn zu setzen“ (187). Aber freilich auch die Sünder sind nicht schlechterdings unbegnadete Menschen. Küng zitiert zustimmend Schmaus: „Infolge des Zusammenhangs

mit Jesus Christus war die Menschheit nie ohne Gnade, mag sie spärlich gegeben worden sein, nie fehlte sie gänzlich. . . . Bajus irrte auch darin, daß er die Ungläubigen für unbegnadete Menschen hielt“ (188).

Wir versagen es uns, schon an dieser Stelle dazwischen zu fragen. Die Annäherung an die reformatorische Sündenlehre ist augenfällig: „Der ganze Mensch hat gesündigt!“ Fragen hätten wir zu dem Gedanken von der Begnadung des Ungläubigen, so gewiß wir daran festhalten, daß der gnädige Gott seine Geschöpfe, auch die Sünder, nicht aus seiner Hand fallen läßt. Aber hören wir nun Küngs Antwort an Karl Barth.

Obwohl Küng „keinen Gesamtaufriß der katholischen Rechtfertigungslehre im engeren Sinne“ bietet, betont er doch ausdrücklich, daß es bei seiner Antwort an Barth „um zentrale Fragen der Rechtfertigungslehre geht“ (194). Wir dürfen also erwarten, hier Wesentliches und Entscheidendes zu hören. Sechs Punkte stellt Küng heraus, um dann die Frage: Getrennt im Glauben? hinsichtlich der Rechtfertigungslehre mit Nein zu beantworten.

1. *Gnade als Gnädigkeit*. Ausgehend vom Sprachgebrauch der Heiligen Schrift stellt Küng fest, daß Gnade primär „die Gunst und die Huld Gottes ist“ (196). „So gesehen ist die Gnade kein störendes Drittes zwischen Gott und Mensch, sondern der gnädige Gott selbst. Und es geht nicht um mein Gnade-Haben, sondern um sein Gnädig-Sein.“ Küng weiß, daß diese Erkenntnis in der katholischen Kirche nicht immer den ihr gebührenden Platz gehabt hat: „In der katholischen Theologie wird ‚Gnade‘ im allgemeinen philologisch und exegetisch richtig bestimmt. Allerdings werden diese Erkenntnisse weder theologisch-systematisch noch praktisch-pastorell hinreichend ausgewertet“ (197). Gleichwohl ist es berechtigt, mit der katholischen Theologie auch von einer *gratia creata* (geschaffene Gnade) zu sprechen: denn „die Gnade bewirkt etwas im Menschen, sie verwandelt den Menschen innerlich“ (199). In der Sache besteht hier Übereinstimmung mit Barth; über den Terminus läßt sich reden. Auch Barth „sieht ein, daß . . . der Mensch seinshaft verändert wird“ (201). Und das ist das Entscheidende. Die Einheit der Gnade bleibt trotz der mannigfachen Unterscheidungen in der Gnadenlehre auch in der katholischen Sicht letztlich gewahrt. „Die Gnade ist eine, aber sie begnadet den Menschen, der ein komplexes Wesen ist; und insofern haben Unterscheidungen einen Sinn“ (204). Auch die *gratia creata* wird mein nur „als eine mir fremde Gnade“ (203); ich habe sie nie zur Verfügung, sondern sie wird mir jeden Tag neu geschenkt.

2. *Gerechterklärung des Sünders*. Küng gibt zu, daß „einzelne katholische Exegeten und Theologen“ den „biblischen Befund (sc. δίκαιοῦν = gerecht

erklären) nicht genügend würdigen“ (208). Sie begreifen Gottes Urteil in der Rechtfertigung als ein Urteil „nach der Rechtfertigung, das heißt als eine Konstatierung Gottes über den Gnadenstand des gerechtfertigten Menschen; dieses die Gerechtigkeit des Menschen konstatierende Urteil Gottes müsse aber — so wird gegen Luther argumentiert — ‚secundum veritatem‘ sein und setze deshalb die Gerechtmachung des Menschen bereits voraus“. Demgegenüber verweist Küng auf Röm 4, 5: Wir glauben an den, „der den *Ungerechten* gerecht spricht“ (209). Rechtfertigung bedeutet also tatsächlich Gerechterklärung des Sünders und d. h. Nichtanrechnung der Sünde. Aber wenn Gott gerecht spricht, so ist das nicht leerer Schall, sondern allmächtiges Schöpferwort. Gottes „Gerechterklärung“ ist „zugleich und in einem Akt Gerechtmachung“ (211). Das Tridentinum wendet sich nicht gegen das forensische Verständnis der Rechtfertigung überhaupt, sondern nur gegen eine die Gerechtmachung ausschließende Imputationstheorie: „... non modo reputamur, sed vere iusti nominamur et sumus“ (D³ 799, zit. Küng 215 f): wir werden nicht nur gerecht erklärt, sondern wir werden wahrhaft Gerechte genannt und sind es auch.

3. *Rechtfertigung in Christi Tod und Auferstehung*. Küng faßt zusammen: „Die Rechtfertigung ist die lebendigmachende Gerechterklärung des Sünders“ und fragt nach dem Zeitpunkt der Rechtfertigung. Antwort: „In Jesu Christi Tod und Auferstehung wird der Sünder für gerecht erklärt“ (218). Küng gibt zu, daß es „in der katholischen Dogmatik etwas ungebräuchlich“ sei, „von der Rechtfertigung im Zusammenhang mit Christi Tod und Auferstehung zu sprechen“, häufiger werde von „Erlösung“, „Sühne“ usw. geredet. Aber der von ihm (unter Berufung auf die Schrift) bevorzugte Sprachgebrauch sei doch «auch auf katholischer Seite durchaus bekannt“ (222) und müsse gepflegt werden. Denn nur so komme „der persönliche Charakter des Rechtfertigungsgeschehens“ (226), sein Ernst (als Gericht des Herrn vom Himmel) und die Theozentrik der Rechtfertigung genügend zur Geltung. „Gewiß kommt alles darauf an, daß ... sie (sc. die Rechtfertigung) vom einzelnen realisiert wird. ... Trotzdem findet das Entscheidende der Rechtfertigung des Sünders nicht im einzelnen Menschen statt, sondern in Christi Tod und Auferstehung“ (227). Hier ist ihr ἐφ' ἅπασι: ist sie „ein für allemal und unwiderruflich“ gesetzt (228).

4. *Simul iustus et peccator*. „Die Rechtfertigung ist nicht nur ein aufgeklebtes Als-ob, der Mensch heißt nicht nur gerecht, er ist es; und er ist es nicht nur äußerlich, sondern innerlich, nicht nur teilweise, sondern ganz, nicht nur negativ, sondern positiv: ein neuer Mensch!“ (231) Gleichwohl ist es gut katholisch, auch

3 D = Denzinger: Enchiridion symbolorum.

den Gerechtfertigten noch Sünder zu nennen. Küng beruft sich auf die Messe, in der das Sündersein des (gerechten) Priesters beteuert und die Bitte um Vergebung der Sünden ausgesprochen wird (232); ebenso auf die von der Kirche zugelassene Wiederholungsbeichte (233). Zur Erklärung dieses katholischen *Simul justus et peccator* dienen zwei Aussagereihen des Tridentinum. Die eine hebt hervor: „Der Mensch ist in der Rechtfertigung nicht zur Glorie (und so nicht zur vollen Gerechtigkeit), sondern zur Hoffnung auf die Glorie wiedergeboren“ (234). Küng zitiert Schmaus: „Der Gerechtfertigte, der von der Sünde frei und doch immer wieder zu ihr versucht ist, geht einem Zustand entgegen, in welchem er auch von der Versuchung zur Sünde befreit wird, jenem Zustand der Vollendung, in welchem er in der Gottesschau ganz in Gottes Liebe und Heiligkeit eingetaucht sein wird“ (235). Die andere besagt: „Alles, was der Mensch an Gerechtigkeit zu eigen besitzt, ist ihm durch die Gnade geschenkt und so, der Herkunft nach, fremd“ (235). — Küng erläutert den Gedanken des *Simul* an den drei Begriffen: Vergangenheit, Begierlichkeit, Sünde. „Meine Zeit ist eine persönliche, einzige und ungeteilte. Was hinter mir ist, . . . ist meine Vergangenheit; was vor mir liegt, . . . meine Zukunft (238). — „Der Mensch ist der, der er war: die sündige Vergangenheit ist seine Vergangenheit. . . Demütig und froh zugleich muß er seine Vergangenheit — als vergangene! — aus der Gegenwart in die Zukunft hineinragen“ (239). In der Begierlichkeit wird die erledigte Vergangenheit „als Versuchung immer wieder beängstigende Gegenwart“ (239). Eine scharfe Scheidelinie zwischen dem, was Sünde und nicht Sünde ist, gibt es nicht. „Waren es nicht die größten Heiligen, die . . . litten unter der Sündhaftigkeit auch ihrer besten Taten? Wußten nicht sie, grade weil sie gerecht . . . waren, . . . um ihr schlichtes Armer-Sünder-Sein?“ (240). Auch vor den Toren der Kirche macht die Sünde nicht halt. „Die Kirche ist *communio sanctorum*, aber sie ist zugleich *communio peccatorum*“ (241). Zusammenfassend zitiert Küng zustimmend H.U.v. Balthasar: „Die Formel (sc. *simul iustus et peccator*) ist richtig für das, was Luther damit ausdrücken wollte: den *status viatoris* einerseits . . .; die Tatsache andererseits, daß seine Gerechtigkeit von Anfang bis zu Ende eine ihm geschenkte, . . . nicht ‚seine eigene‘ ist“ (242).

5. *Sola fide*. „Die Formel gehört durchaus zur katholischen Tradition.“ „Es kommt also nicht auf die Formel an, sondern auf den Sinn der Formel“ (244). „Die Rechtfertigung geschieht insofern durch den Glauben allein, als eben kein Werk, auch nicht ein Werk der Liebe, den Menschen rechtfertigt, sondern nur der Glaube, das Vertrauen, das Sich-Gott-Überlassen, die Hingabe an Gottes Gnade als Antwort auf Gottes Tat“ (246). Und zwar ist der Glaube nicht „Bedingung“ der Rechtfertigung, sondern ihre subjektive Realisierung. „ . . . nur der Mensch

(hat) die ‚objektive‘ Rechtfertigung ‚subjektiv‘ realisiert, der sich der göttlichen Rechtfertigung aktiv unterstellt; dabei ist dieses Sich-Unterstellen... nicht ein Werken, sondern ein vertrauendes Sich-auf-den-Herrn-Verlassen“ (253). Auch in der Frage der Gnadengewißheit erweist sich der konfessionelle Gegensatz als ein Mißverständnis: „Selbstverständlich will das Tridentinum nicht die Gewißheit der in Christi Tod und Auferstehung für jeden Menschen geschehenen (‚objektiven‘) Rechtfertigung und das absolute Vertrauen darauf in Frage stellen. Wohl aber will es bei der Gewißheit um die (‚subjektive‘) Realisierung der Rechtfertigung und beim Vertrauen auf deren Geschehensein die Selbstbescheidung gewahrt wissen, die in der menschlichen Schwäche und sündigen Unzuverlässigkeit gründet“ (256).

6. *Soli Deo gloria*. Das tridentinische cooperari (Mitwirken des Menschen bei der Rechtfertigung) bedeutet „keinen Synergismus, in dem Gott und Mensch am gleichen Strick ziehen. Es ist keineswegs so, als ob die Rechtfertigung teils von Gott und teils vom Menschen käme“. „Alles kommt von Gott, auch des Menschen Mitmachen. Eine ‚Ergänzung‘ der göttlichen Rechtfertigung vom Menschen her kommt nicht in Frage“ (258). Allerdings hält das Tridentinum — entgegen dem biblischen Sprachgebrauch, wie Küng zugibt — am Verdienstbegriff fest. Der Lohn, von dem die Bibel redet, ist Gnadenlohn. Aber Küng rechtfertigt das tridentinische Dekret: „Das Wort ‚Verdienst‘ darf... nicht pharisäisch verstanden werden.“ Küng zitiert zustimmend Karrer: „Daß der Verdienstgedanke... in der religiösen Erziehung nur als Hilfsmotiv angesehen werden soll, daß aber auch nicht davon abgesehen werden soll, sagt uns... die Erfahrung aller religiösen Erzieher; natürlich ist es vollkommen richtig, was in diesem Zusammenhang von protestantischer Seite hervorgehoben wird...: daß man sich seiner Werke vor Gott nicht ‚rühmen‘ kann, da sie schließlich Gottes Geschenke sind, und ebensowenig kann man ‚sein Vertrauen darauf stützen‘..., noch ist es sinnvoll, über den Grad seines Gnaden- und Tugendlebens ‚Buch führen‘ zu wollen u. dgl.“ (265). Daß es freilich „allerlei Fragwürdiges im religiösen ‚Betrieb‘“ gibt, wird unumwunden zugegeben.

b) Fragen an Küng

Aufs Ganze gesehen weist Künigs Rechtfertigungslehre in erstaunlich hohem Maße evangelische Züge auf. Dieser Eindruck bleibt bestehen, auch wenn wir in Rechnung stellen, daß Küng sich bewußt möglichst der evangelischen Terminologie angleicht. Freilich muß beachtet werden, daß sich durch das ganze Buch auch

eine innerkatholische Auseinandersetzung hindurchzieht. Nicht von allen katholischen Theologen wird die Rechtfertigungslehre so vertreten wie von Küng. Aber Küng behauptet, daß sie so vertreten werden kann, daß die unfehlbaren Lehraussagen diese Interpretation zulassen, und er führt auch eine Reihe repräsentativer Zeugen aus alter und neuer Zeit für seine Auffassung an. Die römisch-katholische Kirche hat also nach Küng Raum für eine solche Rechtfertigungslehre; diese hat in ihr Heimatrecht. Darüber dürfen wir uns freuen.

Daß es katholische Christen gibt, die manchen evangelischen beschämen, haben wir schon immer gewußt. Auch Luther sprach von den Christen, die unter dem Papst und eben doch durchaus Christen sind. Aber daß es auch in der römisch-katholischen Theologie so gute evangelische Traditionen gibt, wie Küng sie aufzeigt, werden viele von uns nicht gewußt haben. Von da aus wird es verständlicher, daß Luther zunächst nicht an einen Bruch mit der alten Kirche dachte, sondern hoffte, mit seiner evangelischen Lehre in ihr Anerkennung zu finden, und daß Melancthon am Schluß des ersten Teils der *Confessio Augustana* den von Luther nicht beanstandeten Satz schreiben konnte: „Haec fere summa est doctrinae apud nos, in qua cerni potest nihil inesse, quod discrepet a scripturis vel ab ecclesia catholica vel ab ecclesia romana . . .“: Dies ist fast das Ganze der bei uns verkündigten Lehre, in welchem, wie man bemerken kann, nichts enthalten ist, was von der Schrift oder von der katholischen Kirche oder von der römischen Kirche abweicht!

Aber nun besteht eben doch die Tatsache des Bruches, und wir werden fragen müssen, ob Küng tief genug gegraben, ob er ein haltbares Fundament für die Eini-gung in der Rechtfertigungslehre geschaffen hat. Wir stellen sechs Fragen.

1. Was bedeutet Gnade Gottes in der Rechtfertigung? Küng betont mit Barth stark, daß Gnade in der Schrift vor allem der gnädige Gott ist. Er meint aber, da doch der gnädige Gott im Menschen etwas bewirke, so könne man, zumal die Schrift auch von Charismata rede, auch den katholischen Sprachgebrauch von der *gratia creata* akzeptieren. Eines schließe das andere nicht aus. Es gehe hierbei nur um Akzentverschiebungen, nicht um grundstürzende Gegensätze.

Aber wir befinden uns hier in einer Erörterung der Rechtfertigungslehre. Daher muß gefragt werden: Ist es *in der Rechtfertigung* erlaubt, Gnade als *gratia creata* zu verstehen? Oder bedeutet Gnade hier nicht ausschließlich *favor Dei*? Es geht also nicht um eine nur terminologische Frage. Es geht um die Sachfrage: Darf in der Rechtfertigung auf Gottes Gnadenwirkungen im Menschen reflektiert werden, oder ist hier der Blick ausschließlich und fest auf den in Christus gnädigen Gott zu richten? Küng versteht Rechtfertigung mit Paulus als Gerechterklä-

rung. Gut! Aber woraufhin erklärt uns Gott für gerecht? Auf das hin, was er bei uns vorfindet, sei es nun von uns oder von ihm selber gewirkt — oder auf seine unergründliche Gnade in Jesus Christus hin? Wir glauben an den, „der den Ungerechten gerecht erklärt“ (Röm 4, 5). Und: „Gott versöhnte in Christus die Welt mit sich, indem er ihnen ihre Übertretungen nicht anrechnete“ (2. Kor 5, 19). Wenn aber Gott uns Sünder in seiner souveränen Hoheit für gerecht erklärt — in Jesus Christus, nicht in uns und unsern guten Werken —, dann wird man gegen das Tridentinum daran festhalten müssen: „... gratiam, qua *iustificamur*, esse tantum favorem Dei“ (D 821): die Gnade, durch die wir *gerechtfertigt* werden, ist nur die Güte Gottes. Es genügt dann nicht, mit Küng (202) darauf hinzuweisen, daß das „tantum“ („nur“) den „favor Dei“ („Güte Gottes“) in der Rechtfertigung nicht ausschließt, sondern nur ergänzt. Denn eben diese Ergänzung verträgt die Predigt von der Rechtfertigung nicht. Sie stellt mich vor die Frage: Womit kannst du vor Gott bestehen? Woraufhin beurteilt dich Gott als gerecht? und antwortet: Allein um Jesu Christi willen, gar nicht um deiner Werke und Gnadenausstattung willen. Vor Gott kann ich nichts geltend machen als seine in Christus offenbar gewordene Gnade und gar nicht meine eigene Beschaffenheit, mag sie auch durch die Gnade in mir bewirkt sein.

Küng (265) ist mit uns darin einig, daß der Ruhm ausgeschlossen ist. Aber wodurch wird denn der Ruhm ausgeschlossen? Doch nur „durch des Glaubens Gesetz“ (Röm 3, 27). Das Gesetz der Werke — und dahin gehört auch die *gratia creata* — öffnet dem Ruhm die Tür, vielleicht nur einen Spalt breit, vielleicht werden durch anderweitige theologische Aussagen und Beteuerungen sehr viel Gegengewichte geschaffen, aber die Tür ist geöffnet, die doch fest verschlossen bleiben sollte. Daher unsere Frage an Küng: Muß nicht die *gratia creata*, wenn dieser Begriff schon gebildet werden soll, mit den Werken zusammen der Rechtfertigung nachgeordnet werden als Frucht des Glaubens und der Rechtfertigung?

2. Was bedeutet die Gerechterklärung des Sünders für mich und dich? Küng weiß sehr eindrücklich zu zeigen, daß „rechtfertigen“ „für gerecht erklären“ heißt, und zwar: den Sünder aus hoheitsvoller göttlicher Gnade für gerecht erklären. Wenn er dann weiter sagt: Gottes Rechtfertigungsurteil ist schöpferisch, ist also zugleich und in einem Akt Gerechtmachung, so ist diese Aussage zwar richtig, aber sie bleibt zunächst rein theoretisch. Denn die Frage ist nun: Was bedeutet es für mich, daß Gott mich durch Gerechterklärung gerecht macht?

Um Gottes Schöpferwort ist es in der Rechtfertigung etwas Besonderes. Wenn vom Schöpfer die Rede ist, denken wir zuerst an Erschaffung und Erhaltung der Welt und des Menschen. Hier schafft Gott auch durch sein Wort, aber nicht

durch den Glauben. Die Welt wird von Gott geschaffen und erhalten, ob sie es glaubt oder nicht glaubt. Nicht so in der Rechtfertigung. Die Rechtfertigung erfolgt „durch Glauben“ (Röm 3, 28). Und was Glaube in diesem Zusammenhange heißt, zeigt das Abraham-Beispiel in Röm 4: nämlich Glaube an Gott in seinem Wort, in seiner Gnadenzusage. Dann darf aber die Gleichung „Rechtfertigung ist Gerechterklärung“ nicht ein Theologumenon bleiben, sondern muß als Gnadenzusage Gottes und als Einladung zum Glauben dem Sünder verkündigt werden. Denn nur so ist die Rechtfertigung Rechtmachung, daß der Sünder, durch Gottes Wort und Geist überwunden, zum Glauben an Gottes sündenvergebende Gnade in Jesus Christus kommt. In diesem Glauben gibt er Gott die Ehre und wird nicht nur gerecht genannt, sondern ist es auch: „ . . . der Mensch sol ganz, beide nach der person und seinen werken, gerecht und heilig heissen und sein aus lauter gnade und barmhertzigkeit in Christo uber uns ausgeschut und ausgebreit“ (WA 50, 251, 1 ff). Im Glauben an Gottes Gnadenwort in Jesus Christus und in den Früchten dieses Glaubens ist die Gerechterklärung zugleich und in einem Akt Rechtmachung.

Vielleicht wird uns Küng hier noch zustimmen. Aber müssen wir dann nicht gegen can. 13 des tridentinischen Rechtfertigungsdekrets sagen: „Omni homini ad remissionem peccatorum assequendam necessarium esse, ut credat certo et absque ulla haesitatione propriae infirmitatis et indispositionis, peccata sibi esse remissa“ (D 823): für jeden Menschen ist es zur Erlangung der Sündenvergebung notwendig, fest und ohne alles Stocken der eigenen Schwachheit und Unzulänglichkeit zu glauben, daß ihm die Sünden vergeben sind?! Denn wir bauen unsern Glauben an die Vergebung nicht auf unsere Eignung oder Empfänglichkeit für Gottes Gnadeneinwirkungen, sondern auf Gottes sündenvergebendes Wort in Christus, eben auf seine „Gerechterklärung“. An diesem Gotteswort zu zweifeln, wäre Ungehorsam und Auflehnung gegen Gott, wäre Flucht vor ihm.

Und wie wollen wir denn erhörlich beten ohne Glaubensgewißheit (Röm 5, 1 f, Jak 1, 6)? Oder womit wollen wir die Zweifel an Gottes Erhörung bekämpfen, wenn nicht durch das Vertrauen auf seine Gnadenzusage? Küngs Auskunft (256), man müsse die „objektive“ Rechtfertigung, auf die man absolut vertrauen dürfe, von der „subjektiven“ Realisierung der Rechtfertigung mit ihrer in unserer sündigen Schwäche begründeten Ungewißheit unterscheiden, führt insofern in die Irre, als eben die „subjektive“ Realisierung der Rechtfertigung nichts anderes ist als das absolute Vertrauen auf die „objektive“ Rechtfertigung, nämlich auf Gottes Selbstoffenbarung in Christus. Dieses Vertrauen durch den Blick auf unsere Sünde ungewiß machen zu wollen, als wenn Christus zwar für andere, aber

nicht für uns gestorben wäre, hieße die „Realisierung der Rechtfertigung“ verhindern. Der Rechtfertigungsglaube duldet keinen Zweifel und enthält eine doppelte Gewißheit: 1. im Blick auf meine Schwachheit, daß ich ein Sünder bin, der vor Gott nicht bestehen kann; 2. im Blick auf Gottes Gnadenwort, daß ich um Christi willen von Gott angenommen bin als sein Kind. Dieser Glaube ist zugleich Abkehr von der Sünde, von der ich erlöst bin, und Hinkehr zu Gott, der mich erlöst hat — und das ein ganzes Leben hindurch. Meine Lebensgeschichte wird durch Wort und Glauben zu einer Geschichte Gottes mit mir: Ich bin unterwegs, das bedeutet ernstes Ringen „unter Furcht und Zittern“ (Phil 2, 12); aber ich bin unterwegs *mit Gott*, der mich in Christus gnädig angenommen hat, und diese Gewißheit befreit mich zu rechten guten Werken im Dienst des Nächsten. Sie erschüttern oder anzweifeln, hieße dem ganzen Leben eine falsche Richtung geben.

3. Was bedeutet das Ein-für-allemal der Rechtfertigung in Christi Tod und Auferstehung für die Sakramentsauffassung? Wir können hier nur auf eine offene Frage hinweisen. Küng (256) hat die Sakramententheologie ausgeklammert, weil Barth seine Sakramentslehre noch nicht vorgelegt hat. Aber von Luther her dürfte deutlich sein, wie eng die Sakraments- mit der Rechtfertigungslehre verbunden ist. Küng beantwortet die Frage nach dem Zeitpunkt der Rechtfertigung mit Paulus (Röm 3, 21—26), den er ausführlich zitiert, durch den Hinweis auf Jesu Christi Tod und Auferstehung (218). Aber er empfindet selbst, daß hier ein Problem vorliegt, wenn er vorher schreibt: „Man darf sich Gottes Rechtsprechung nach der Heiligen Schrift nicht allzu menschlich und allzu geschäftig vorstellen: als ob Gottes feierliches Urteil bei jedem einzelnen Menschen (etwa im Moment der Bekehrung oder der Taufe) gefällt werden müßte. Sicher ist auch daran zu denken, und es wird davon noch die Rede sein.“ Hier wüßten wir von ihm gern mehr. Die kurzen Andeutungen über Taufe und Rechtfertigung auf S. 251 f genügen nicht. In der Sakramentslehre fällt die Entscheidung darüber, ob das „Ein-für-allemal“ wirklich gewahrt ist oder praktisch unbeachtet bleibt. Wir denken an Luthers 95 Thesen mit dem Grundgedanken: Nicht das Sakrament, sondern der Glaube rechtfertigt, und fragen, ob man nicht gegen das Tridentinum daran festhalten muß: „Per . . . sacramenta ex opere operato non conferri gratiam, sed solum fidem divinae promissionis ad gratiam consequendam sufficere“ (D 851): durch die Sakramente wird die Gnade nicht ex opere operato beschafft, sondern allein der Glaube an die göttliche Verheißung genügt zur Erlangung der Gnade. Und: „Sacramenta propter solum fidem nutriendam instituta fuisse“ (D 848): die Sakramente sind eingesetzt worden, um allein den Glauben zu nähren. Aber wir halten uns im Urteil zurück, weil wir Küngs Interpretation dieser Aussagen nicht kennen.

4. Was bedeutet das „Gerecht und Sünder zugleich“ für die Sündenerkenntnis des Glaubenden? In dem Absatz über „*Simul iustus et peccator*“ kommt Küng der evangelischen Auffassung besonders nahe. Wir sind mit ihm darin einig, daß unser ganzes Christenleben unter dem Vaterunser mit seiner Bitte um Vergebung stehen muß, daß die Reue über unsere Sünde nicht etwa mit der Beichte erledigt sein kann, sondern bis zum Ende des Lebens dauert (239), und daß der Gerechte um sein „Armer-Sünder-Sein“ weiß und wissen muß (240). Aber wir fragen gerade darum: Warum schwächt das Tridentinum die paulinische Aussage (Röm 6, 12 ff) ab und erklärt: „*Hanc concupiscentiam . . . Ecclesiam catholicam nunquam intellixisse, peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat*“ (D 792): die katholische Kirche hat nie gemeint, daß diese Begierde Sünde genannt werde, weil sie wahrhaft und eigentlich in den Wiedergeborenen Sünde sei, sondern weil sie aus der Sünde stammt und zur Sünde neigt. Woher die Scheu, die allerdings nicht herrschende, sondern bekämpfte und besiegte, aber eben sich doch regende Sünde Sünde zu nennen? Und wenn die Sünde in unserer Willenshaltung, in unserer Abkehr von Gott und Hinkkehr zur Welt, besteht, wie kann dann die Neigung zur Sünde als etwas anderes beurteilt werden als eben als Sünde? Wir streifen hier wieder die ausgeklammerte Sakramententheologie mit ihrer Lehre von der Aufhebung der Sünde in der Taufe und wollen wenigstens darauf hinweisen, daß zwischen Küngs Wort vom Armer-Sünder-Sein des Gerechten und der tridentinischen Lehre eine Diskrepanz zu bestehen scheint. Wenn das ganze Leben des Gerechten unter dem Vaterunser und dem Glauben an Gottes vergebende Gnade in Christus steht, dann wird auch das Bekenntnis des Gerechten, „*vere et proprie*“ (wahrhaft und eigentlich) Sünder zu sein, entgegen dem Tridentinum sein gutes Recht haben. Aber Küng hat sich zu diesem Punkt, wie gesagt, nicht ausführlich genug geäußert. Wir können also auf diese Frage nur hinweisen.

Mit dem Verständnis des „Gerecht und Sünder zugleich“ hängt es auch zusammen, daß Küng unter den „gefährlichen Neigungen“ der Barth'schen Theologie nennt: „Die Tendenz zur Aufhebung des seinshaften Unterschiedes zwischen Gerechten und Sündern, zwischen Unkraut und Weizen, zwischen guten und schlechten Fischen, zwischen Gläubigen und Ungläubigen; zur Auflösung der Rechtfertigung in eine fließende Bewegung ohne wirkliche Scheidung, ohne den scharfen Einschnitt, den das Wort Gottes im *hic et nunc* der Rechtfertigung dieses bestimmten Menschen vollzieht“ (271). Wir fragen dagegen: Was meint Küng mit „seinshaft“? Kann der Unterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen noch in etwas anderm bestehn als eben im Glauben mit seinen Früchten?

Freilich markiert dieser keine für unser Auge erkennbare scharfe Trennungslinie. Nur der Herr kennt die Seinen, weil er allein ins Herz sieht. Selbst in Jesu Namen weissagen, Teufel austreiben, Kraftwirkungen vollbringen sind kein Ausweis des Gerechten (Matth 7, 22 f; vgl. 1 Kor 13, 1—3). „Seinshaft“ im Sinne von „unzweideutig erkennbar“ ist also der Unterschied zwischen Gerechten und Sündern freilich nicht, und Heiligsprechungen sind von daher äußerst problematisch. Aber vielleicht denkt Küng auch mehr an eine besondere Sakramentsgnade, die noch etwas anderes ist als die aus dem Glauben an Gottes Gnadenwort erwachsende Liebe zu Gott und zum Nächsten. Worin soll aber diese Gnade bestehen und was soll sie zur Rechtfertigung beitragen, wenn doch bereits der Glaube rechtfertigt?

Und: „Auflösung der Rechtfertigung in eine fließende Bewegung“? Will Küng etwa die Rechtfertigung als einen zeitlichen Einschnitt im Leben des einzelnen verstehen? Der Christ ist doch immer ein Werdender, nie ein Gewordener. Das „hic et nunc der Rechtfertigung“ fällt nicht mit einem Abschnitt oder einer besonderen Stunde meines Lebens zusammen, sondern mit Tod und Auferstehung Christi. Die Taufe ist ein Gleichzeitigwerden mit Christi Tod und Begräbnis und ein Appell, auf Grund der Auferstehung Christi in einem neuen Leben zu wandeln (Röm 6, 4). Wichtig ist also bei der Taufe, daß unser ganzes Leben unter das Kreuz auf Golgatha und ins Licht des Ostermorgens gerückt wird, nicht aber eine „ontische“ Veränderung. Mit Recht, wenn auch zugespitzt, sagt Luther: „Baptismi sacramentum . . . non esse momentaneum aliquod negotium, sed perpetuum“ (WA 6, 534, 31): die Taufe ist nicht eine an einen Zeitpunkt gebundene Handlung, sondern währt immer. Und: „Quicquid enim vivimus, Baptismus esse debet“ (WA 6, 535, 24): denn was wir leben, muß Taufe sein! Oder: „ . . . semel es baptisatus sacramentaliter, sed semper baptisandus fide“ (WA 6, 535, 10 f): einmal bist du sakramental getauft worden, aber immer mußt du im Glauben getauft werden.

5. Was heißt Glaube in der Rechtfertigung? Sehr nachdrücklich bekennt sich Küng zum *Sola fide*; und zwar versteht er Glauben als Vertrauen auf Gottes Gnade, als Glauben an Jesus Christus, „nicht in erster Linie eine Zustimmung zu abstrakten Wahrheiten“ (249). Viele Sätze, die Küng in diesem Zusammenhang schreibt, können wir einfach bejahen. Doch warum verurteilt dann das Tridentinum den Satz: „Fidem iustificantem nihil aliud esse quam fiduciam divinae misericordiae peccata remittentis propter Christum“ (D 822)? (Der rechtfertigende Glaube ist nichts anderes als das Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit, welche die Sünden um Christi willen vergibt.) Küng interpretiert: „Gewiß

geht es dabei (sc. bei der Rechtfertigung) nicht um ein blind-rechthaberisches Vertrauen“ (248). Aber mit welchem Recht nennt Küng das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit in Christus „blind-rechthaberisch“? Gott spricht in Christus den Ungerechten gerecht. Um die Wahrheit dieses Gottesurteils geht es im Glauben. Wenn ich hier Gott und seinem Wort blind glaube, so behaupte ich nicht, daß ich recht habe — das wäre allerdings rechthaberisch —, sondern daß Gott recht hat. Ich kann nur mein Unrecht und meine Sünde vor Gott bekennen und sein gnädiges Urteil in Christus gehorsam annehmen. Rechthaberisch ist der Unglaube, der sich trotz Jesus Christus vor Gottes Gnadenwort verschließt. Daß das Wort „Glaube“ in der Schrift auch noch anderes bedeutet, erwähnt Küng mit Recht (257); aber in der Rechtfertigung kommt Glaube allerdings nur als „Vertrauen auf die göttliche Barmherzigkeit, welche die Sünden um Christi willen vergibt“, in Betracht.

6. Wie steht es mit dem Verdienstbegriff? Küng versucht die katholische Verdienstlehre zu entgiften. Gott soll allein die Ehre haben, von unsern Verdiensten kann nur im uneigentlichen Sinne die Rede sein. Aus pädagogischen Gründen müsse man freilich den Verdienstbegriff beibehalten, zumal auch Jesus zwar nicht von Verdiensten (im Gegenteil! vgl. Lk 17, 9 f), aber doch von Lohn gesprochen habe (265). Bedauerliche religiöse Praktiken gingen nicht zu Lasten der Lehre, sondern seien Entgleisungen.

Wir sind mit dieser Auskunft noch nicht ganz zufriedengestellt. Einmal lenkt die ausgebaute Verdienstlehre mit ihrer Unterscheidung zwischen Billigkeits- und Würdigkeitsverdienst den Blick sehr stark auf den Menschen und seine Würdigkeit vor Gott und für Gott. Nun wird zwar gelehrt, alle Verdienste seien im Grunde nur Gaben Gottes. Aber auch der Pharisäer dankt Gott, daß er nicht ist wie die andern Menschen, sieht also seine Verdienste auch irgendwie als Gottes Gaben an und wird doch von Jesus nicht anerkannt (Lk 18, 9—14). Schon dieses Vor-Gott-mit-seinen-Verdiensten-erscheinen-Wollen ist vom Übel. Der belohnende Gott sieht ins Verborgene (Matth 6, 4. 6. 18) und auf den, dessen „linke Hand nicht weiß, was die rechte tut“ (Matth 6, 3). Und dann: Wird nicht das von Küng abgelehnte „Buch-führen“ über den Gnadenstand kirchlicherseits gradezu herausgefordert, wenn bestimmte Frömmigkeitsübungen mit einem bestimmten, zahlenmäßig ausgedrückten Ablass bedacht werden? Hierbei handelt es sich nicht um bloße Praktiken, sondern um die Lehre, und es bleibt die Frage, wie sich Küns Interpretation des Verdienstbegriffs mit der Ablasslehre verträgt.

Wir sind mit unsern Fragen zu Ende. Sie beziehen sich insgesamt auf Wesen und Stellung des Glaubens in der Rechtfertigung. Rechtfertigung durch den Glauben — darin sind wir einig und uneinig. Denn was heißt und bedeutet hier Glaube?