

Aus der wissenschaftlichen Theologie

Ist Barths Rechtfertigungslehre grundsätzlich katholisch?*

Von Johannes L. Witte S. J., Rom

Hans Küngs aufsehenerregendes Buch »*Rechtfertigung*, Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung« ist schon von vielen katholischen und protestantischen Rezensenten günstig beurteilt worden. Es ist kein billiger Gemeinplatz, der nur auf ein giftiges »Aber . . .« vorbereitet, wenn auch wir dieses Buch eine ausgezeichnete kontroverstheologische Studie nennen.

Küngs Buch kann vielleicht am besten charakterisiert werden als eine Folge der berühmten Studie Hans Urs von Balthasars »Karl Barth – Darstellung und Deutung seiner Theologie«. Zielsetzung und Methodik beider Bücher gehen auffallend parallel. Setzte Urs von Balthasar sich das Ziel, klar zu machen, daß die katholische Lehre von der »*analogia entis*« dem älteren Barth wenigstens keinen genügenden Grund bietet, diese Lehre als häretisch abzuweisen, so versucht Küng ähnliches zu beweisen für die katholische Rechtfertigungslehre. Beide meinen wohl auf diese Weise den Raum für Barths Polemik gegen Rom – die noch immer sehr kräftig ist – bedeutend eingeschränkt zu haben.

Auch in der Methodik stimmt Küng mit Urs von Balthasar weitgehend überein. Geradeso wie Balthasar macht er eine scharfe Distinktion zwischen dem zu behandelnden Problemkreis (hier die Rechtfertigungslehre) und dem der Kirchen- und Sakramentslehre. Beide schließen diesen letzten Problemkreis von der Untersuchung aus, ohne natürlich die Unterschiede auf diesem Gebiet leugnen oder verringern zu wollen.

Im ersten Teil seines Buches bietet uns Küng eine klare und doch nuancierte Zusammenfassung der Barthschen Lehre. Im zweiten Teil gibt er darauf eine katholische Antwort, besonders – ja fast ausschließlich – auf die von Barth gestellten Fragen, so wie von Balthasar das mit Barths Fragen über die Analogie macht.

Zeigt Küng sich also nah verwandt mit Urs von Balthasar, so bedeutet dies keineswegs, daß er dessen Beispiel sklavisch nachgeahmt hatte. Mit lobenswerter Originalität hat er verstanden, daß sein Problemkreis – bei dem es sich um definierte Glaubenslehre handelt – eine andere katholische Antwort fordert als das Problem der Analogie. Er versucht deshalb nicht, eine persönliche Meinung zu entwickeln, sondern vielmehr zu zeigen, wie die von Barth mehr oder weniger als Vorwürfe an die katholische Theologie gestellten Fragen vom Tridentinum und Arausicanum in der Auslegung vieler bedeutender katholischer Theologen eine völlig befriedigende Antwort bekommen haben.

Uns scheint jedoch der erste Teil des Buches der bessere zu sein. Hier läßt der Autor Barth ganz ausreden, ohne durch kritische Bemerkungen das einheitliche Bild seiner Theologie zu stören. Bewundernswert ist es öfters, wie treffsicher, knapp und doch genau er die wichtigen Elemente hervorzuheben und zu formulieren weiß. Küng ist wohl am besten dort, wo er diese Auseinandersetzung mit der Barthschen Lehre gipfeln läßt in einigen der katholischen Theologie von Barth gestellten Fragen über den Sinn von Sünde, Gnade, Rechtfertigung, Gerechtigkeit, Glauben, über die Funktion Jesu Christi im Heilsplan Gottes, zuletzt in der einzigen, alles umfassenden Frage: »Nimmt die katholische Rechtfertigungslehre die Rechtfertigung ernst als den gnädigen Souveränitätsakt Gottes?« (S. 97–98)

Der zweite Teil versucht, diese einzige Frage in allen diesen Fragen zu beantworten. Es ist Küng gelungen, seine positive Antwort auch für Barth überzeugend zu machen, wie aus dem von Barth selber geschriebenen »Geleitwort« klar hervorgeht. (Hierüber sogleich). Ein sehr großes Verdienst! Um so größer, weil er auf diese Weise hartnäckige Mißverständnisse auf protestantischer Seite aus dem Wege räumt oder – das erste wäre zu schön – wenigstens die Gelegenheit dazu bietet.

Wer aus eigener Erfahrung weiß, wie stark diese Mißverständnisse über die katholische Gna-

*) Küng, Hans, *Rechtfertigung*. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung. Mit einem Geleitbrief von Karl Barth. (Horizonte 2.) Einsiedeln, Johannes Verlag, 1957. Gr.-8°, 304 S. – Kart. DM 15,50; Ln. DM 18,50.

denlehre noch immer sind¹⁾, wird sich darüber freuen, daß hier in einem von vielen protestantischen Theologen gewiß gelesenen Buch die besten Früchte der älteren und neueren katholischen Theologie in knapper Form und in im allgemeinen sehr glücklichen Formulierungen oder Zitaten dargeboten werden.

Wie schwer es der protestantischen Theologie fällt, diese Antwort ernst zu nehmen, hören wir nicht nur aus dem Geleitwort Barths, worin dieser erklärt, er warte »mit Teilnahme und Spannung« darauf zu hören, wie dieses Buch »von katholischen Sachverständigen« aufgenommen werde, sondern auch aus den Rezensionen mehrerer protestantischer Theologen, welche schon ihre Zweifel an der Möglichkeit einer katholischen Zustimmung mit diesen Antworten ausgesprochen haben²⁾.

Jetzt aber hat sich schon ein eindrucksvoller Consensus katholischer Theologen herausgestellt, insofern alle katholischen Rezensenten bei aller Detailkritik darüber einig gehen, daß die im zweiten Teil dieses Buches entwickelten Elemente der Rechtfertigungslehre eine in der katholischen Kirche wenigstens mögliche theologische Auffassung darstellen³⁾. Das heißt, daß die hier gegebene, Barth befriedigende, bejahende Antwort auf die Frage nach dem Ernstmachen mit der Rechtfertigung als dem gnädigen Souveränitätsakt Gottes von allen als eine richtig katholische verstanden wird. Also hat sich jetzt schon eine zweite »Wolke von Zeugen« zu der ersten, im Buche aufgeführten, gesellt, so daß die »katholische Besinnung« dieses Buches eine weit über sich selbst hinausgehende Bedeutung bekommen hat für das kontroverstheologische Gespräch.

Küngs zweiter Teil mündet öfters und schließlich auch zuletzt aus in der Feststellung einer »grundsätzlichen Übereinstimmung« zwischen der katholischen und der Barth'schen Rechtfertigungslehre⁴⁾. Diese wiederholte Feststellung wird von K. Barth ganz besonders anerkannt. Obwohl sich Barth bewußt gewesen sein muß, wie sehr er damit das Feld seiner Opposition gegen die römisch-katholische Lehre einschränkt, hat er selbst offen erklärt: »Das positive Ergebnis Ihrer Kritik lautet: daß, was ich von der Rechtfertigung sage (unter Verrechnung einiger bedenklicher, aber nicht unerträglicher Wendungen) sachlich in allen Punkten mit der recht verstandenen Lehre der römisch-katholischen Kirche übereinstimme. . . . Meine Stellungnahme kann nur diese sein: Wenn das, was Sie in Ihrem zweiten Teil als Lehre der römisch-katholischen Kirche entfalten, ihre Lehre tatsächlich ist, dann muß ich gewiß zugeben, daß meine Rechtfertigungslehre mit der ihrigen übereinstimmt«⁵⁾.

Einerseits also ein »Imprimatur« der katholischen Kirche, unterstrichen durch eine Besprechung Prof. de Broglies (auf dem Schutzumschlag des Buches abgedruckt), andererseits ein »Imprimatur« seitens K. Barths selber, das die grundsätzliche Übereinstimmung bestätigt. Das keinen Schutz bedürftende Buch ist wohl unter sehr starkem Geleit ins hohe Meer der Publizität hinausgefahren. Jeder, der es wagen würde, dieses Buch anzugreifen, scheint entweder von Barth oder von de Broglie bedroht zu werden⁶⁾.

Wir möchten das Folgende, worin wir wohl etwas weiter gehen als die meisten katholischen Rezensenten, doch lieber nicht als einen Angriff, sondern als einen Beitrag zur Diskussion, um die Küng selbst wiederholt bittet⁷⁾, verstanden wissen. In diesem Sinn aber wagen wir es, gegenüber Küng und Barth nachdrücklich zu bezeugen: Trotzdem stimmt Barths Rechtfertigungslehre mit der katholischen nicht grundsätzlich überein. Diese Behauptung möchten wir jetzt kurz beweisen.

Trotzdem :

Küngs Methode hat ihre Vorteile. Sie kann sehr nützlich sein im kontroverstheologischen Gespräch. Wir haben darauf hingewiesen. Sie hat aber auch ihre Schattenseiten. Man begibt sich

¹⁾ Vgl. z. B. die neue Ausgabe des »Evangelischen Kirchenlexikons« I (1954) u. »Gnade«, IV Dogmatisch: 1. Römisch-katholische Lehre, Sp. 1612–1613.

²⁾ Vgl. G. Berkouwer (Autor des von Barth gepriesenen Buches *Der Triumph der Gnade in der Theologie Karl Barths*), *Getreftmeerd Theologisch Tijdschrift* 1957, S. 145; A. Lekkerveker, *Kerk en Theologie* 1958 S. 165. Vgl. auch P. E. Persson, *Lutherische Rundschau* 1958, S. 104–107, und O. Weber, *Theol. Literaturzeitung* 1958, Sp. 401–405.

³⁾ Vgl. J. Alfaro in »*Gregorianum*« 39 (1958) 757–769; J. Aranguren in »*Arbor*« (Madrid) 141 (1957) 141–145; A. Ebnetter in »*Orientierung*« 21 (1957) 157–159; H. Fries in »*Theologische Quartalschrift*« 137 (1957) 356–357; J. C. Groot in »*Het Schild*« (Wardmond 1957) 247–259; R. Grosche in »*Bücher, Religion und Theologie*«, 6 (1957); J. Michael in »*Herder-Korrespondenz*«, 11 (1957) 423–429; G. Phillips in »*Ephem. Theol. Lovan.*« 1958, 51–55; J. Ratzinger in »*Theol. Revue*« 1958, 30–35; Karl Rahner in »*Tübinger Theol. Quartalschrift*« 1958, 40–78; W. Seibel in »*Stimmen der Zeit*« 160 (1957) 474–475; P. Smulders in *Bijdragen (Maastricht–Leuven)* 19 (1958) 77–87; E. Stakemeier in »*Theologie und Glaube*« 47 (1957) 297; H. Stirnimann in »*Freib. Zeitschrift für Phil. u. Theol.*« 4 (1957) 317–322. A. Perego in »*La Civiltà Cattolica*« 1958, p. 182–187.

⁴⁾ Vgl. S. 192, 224, 269, 270 und im allgemeinen das Schlußkapitel »Getrennt im Glauben?« S. 267–276.

⁵⁾ S. 11–12 in Karl Barths »Brief an den Verfasser«, als Geleitbrief im Buch abgedruckt.

⁶⁾ A. Ebnetter wird denn auch von Küng (Schweiz. Kirchenzeitung, 1957, S. 620, Nr. 4) scharf – ist es nicht ein bißchen zu scharf? – gerügt, weil er in seiner Rezension (*Orientierung* 1957, S. 157–159) eine teilweise andere Barthinterpretation als die Küngsche vorträgt. Küng schreibt: »Gegenüber der Interpretation der Lehre Barths durch Barth versucht Ebnetter an seine eigene Interpretation zu appellieren.«

⁷⁾ Vgl. S. 101 und 124.

da auf einen Weg, auf dem man äußerst schwer die Vollgestalt der eigenen Lehre zu sehen bekommt. Gut, man kann das von vornherein bewußt akzeptieren, weil man sich einmal vom anderen befragen lassen will. Dann aber soll man sich auch fortwährend bewußt bleiben, daß man auf diesem Wege auch nur äußerst schwer zur Feststellung einer grundsätzlichen Lehrübereinstimmung kommen kann.

Die katholische Theologie auf der Anklagebank kann sich verteidigen, und Küng hat sich hier zweifellos als begabter Rechtsanwalt gezeigt. Der Prozeß endet mit einem völligen Freispruch durch Barth. Mehr aber darf die Angeklagte weder erwarten noch beanspruchen. Sie ist nicht der Anklage für schuldig befunden worden, »keinen Ernst zu machen mit der Rechtfertigung als dem gnädigen Souveränitätsakt Gottes.« Insoweit kann der Richter behaupten: »Wenn das, was Sie in Ihrem zweiten Teil als Lehre der römisch-katholischen Kirche entfalten, ihre Lehre tatsächlich ist, dann muß ich gewiß zugeben, daß meine Rechtfertigungslehre mit der ihrigen übereinstimmt. Ich muß das schon darum zugeben, weil die römisch-katholische Lehre ja dann – auch ganz auffallend mit der meinigen übereinstimmt« (S. 11–12). Man irre sich nicht: dieser »fremde Freispruch« bedeutet nur, daß das Herzensanliegen Barths befriedigt worden ist. Das ist äußerst wichtig. Es bedeutet wohl, daß das Herzensanliegen K. Barths auch ein Herzensanliegen der katholischen Kirche ist. Es bedeutet aber keineswegs, daß Barths Rechtfertigungslehre mit der katholischen »grundsätzlich übereinstimmt«.

Um auf eine »grundsätzliche Übereinstimmung« schließen zu können, hätte man die katholische Theologie ebenso eindringlich ihre Fragen an Barth stellen lassen müssen. Man sollte dann diese Fragen aus dem einheitlichen Bild der katholischen Lehre hervorgehen lassen und ebenso breit ausarbeiten, wie Küng es mit den Barthschen Fragen hier tut. Wäre dann die Antwort Barths auch völlig zustimmend oder schriebe er vielleicht selber eine uns im wesentlichen befriedigende Antwort, so könnte man auf grundsätzliche Übereinstimmung schließen. Man könnte einwenden, diese Gegenseitigkeit von Frage und Antwort war nicht die Absicht dieses Buches. Das scheint uns wahr zu sein, obwohl ein schwacher Versuch zu Gegenfragen vorhanden ist und so den Anschein machen könnte, daß die katholische Theologie ihrerseits nichts Wichtigeres zu fragen hätte als das hier Vorgetragene. Aber gerade weil der Autor sich bewußt war, daß er sich doch eigentlich nur von Barth befragen ließ, hätte er fortwährend seine Konklusionen mäßigen sollen, damit rechnend, daß hier nur dem Herzensanliegen Barths Genugtuung geleistet wird, während die Ausarbeitung der richtigen Gegenfrage fehlt. Wir erkennen es also an, daß Küng gelegentlich Barth einige gute Fragen gestellt hat (am besten sind wohl die über die Interpretation des Tridentinums⁸⁾), nicht aber die wichtigsten aus dem einheitlichen Bild der katholischen Lehre hervorgehenden. Dies bedarf einer Erörterung.

Die katholische Rechtfertigungslehre kennt noch ein anderes Herzensanliegen, das unmittelbar mit ihrer Christologie, Kirchen- und Sakramentenlehre zusammenhängt.

Dieses Anliegen findet man im Tridentinischen Konzil klar ausgedrückt, wenn im »*Decretum de iustificatione*«, Kap. 7, auf das »*vere iusti nominamur et sumus*« folgt: »*iustitiam in nobis recipientes unusquisque suam, secundum mensuram, quam Spiritus Sanctus partitus singulis prout vult* (1 Cor. 12, 11), et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem⁹⁾«. Wir glauben hierin das »*unusquisque suam*« und »*secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem*« unterstreichen zu müssen, was dann auch die Ausarbeitung der zweiten Hälfte des gleichen Kapitels bestätigt. Wir glauben das auch deshalb tun zu müssen, weil hier zum Ausdruck gebracht wird das »Zueigen«-Werden der Rechtfertigung-Heiligung, ein Anliegen, bei dem die Analogie mit dem Herzstück der Christologie, Kirchen- und Sakramentenlehre nachweisbar ist. Nach Kap. 7 wird diese Rechtfertigungs-Heiligung uns so zu eigen, daß der Gerechtfertigte oder Geheiligte nun auch selber übernatürlich effektiv tätig sein kann. Gewiß, es handelt sich um eine nur aus der Einheit mit Christus hervorgehende Kraft, jeden Moment völlig von Christus abhängig in ihrer übernatürlichen Tätigkeit; dennoch handelt es sich um meine eigene, freie Tätigkeit. Die Antwort, welche der Mensch im Glauben Gott, seinem fragenden Herrn gibt, wird von Gott in ihm bewirkt und ist ihm doch zu eigen: seine eigene, höchst persönliche Antwort. Die zu weiterer Heiligung führenden Antworten der in Liebe verrichteten Werke werden von Gott selber bewirkt und getragen und sind doch zugleich die freiwilligen menschlichen Taten, dem Menschen ganz zu eigen, nicht nur als natürlich menschliche, sondern als übernatürliche, als Heilsbedeutung habende. Sie sind also voll und ganz Gottes Taten und doch auch voll und ganz dem Gerechtfertigten zu eigen. Dadurch wird jede Form von Pelagianismus oder Synergismus ausgeschlossen, während es doch unsere Werke bleiben, auch als Heilsbedeutung habende. Das ist mit kurzen Worten die im angeführten Zitat vorgetragene katholische Lehre. Wir können hier nicht darauf hinweisen, – und brauchen es auch wohl nicht, –

⁸⁾ Vgl. S. 213–218; 224; 228–229; 269.

⁹⁾ Dz. 799. Weiter ausgearbeitet im zweiten Teil dieses Kapitels, Dz. 800.

wie sehr dieses Herzensanliegen der katholischen Lehre in der Schrift begründet ist. Wohl aber scheint es uns hier notwendig, anzudeuten, wie sehr es unmittelbar mit der katholischen Christologie, Kirchen- und Sakramentenlehre zusammenhängt.

Der katholische Akzent des Zueigenseins der von Gott geschaffenen und getragenen übernatürlichen Realitäten (heilmachende Gnade, Glaube, Hoffnung, Liebe, gute Werke) gründet in der Überzeugung, daß die Menschheit Christi in der substantiellen Vereinigung mit dem Sohne Gottes übernatürlich erhoben, wie die Kirchenväter sagen: »vergöttlicht« ist – selbstverständlich ohne Vermischung der Naturen, wie dieselben Kirchenväter vor allem in Chalkedon klar betonten. So ist die Heiligkeit Christi auch eine menschliche Heiligkeit, woraus sogleich verständlich wird, daß der Menschheit Christi eine übernatürliche Kausalität in der Entfaltung des göttlichen Heilsplanes zukommt. Nach seiner Auferstehung hat Christus den Heiligen Geist, seinen Geist, über die Kirche ausgegossen, wodurch auch diese Kirche Anteil an seiner definitiven Heiligkeit hat und so schon hier auf Erden zur Braut Christi übernatürlich erhoben wird, freilich noch nicht in vollendeter Form. An und für sich ist sie aber schon jetzt die heilige Kirche.

Durch die im Glauben empfangene Taufe läßt jeder Christ sich in voller Freiheit vom Heiligen Geiste durch die wesentliche Vermittlung der Kirche dem Tode und der Auferstehung Christi gleichförmig machen. So wird auch ihm durch die Tat des Heiligen Geistes die Gnade, das neue Leben, das göttliche Leben nach kreatürlichem Maß zu eigen, wenn auch noch nicht mit dem definitiven Charakter, den es in der Kirche als solchen und in Christus schon hat und in ihm selbst einst haben wird.

In diesen Gedanken, welche wir hier allzu knapp umrissen haben, tritt schon das einheitliche Bild dieses Herzensanliegens der katholischen Lehre hervor, und von hier aus möchten wir Barth über seine Rechtfertigungslehre befragen. Von hier aus möchte es auch sogleich klar sein, daß wir uns nicht zufrieden geben können mit Künigs abgeschwächten Fragen (S. 100–101) und noch weniger mit seiner kurzen Zusammenfassung (S. 269), wo er meint, aus der Lehre Barths zeige sich zu haben, daß »K. Barth die Rechtfertigung ernst nimmt als die Rechtfertigung des Menschen«. Er meint nämlich, daß dies eine gute Formulierung der Frage der Katholiken an Barth sei.

Hier irrt er sich. So wie das Herzensanliegen Barths – auch ein katholisches Herzensanliegen – in prägnanter Form klar zum Ausdruck gebracht wird in der von König formulierten Frage an die katholische Theologie, so sollte man das andere Herzensanliegen der katholischen Lehre ebenso prägnant als Frage an Barth stellen, etwa in dieser Form: Wird Barths Rechtfertigungslehre wohl der inneren Heiligung gerecht, die mit dem Zueigenwerden der geschaffenen göttlichen Gnade beginnt, aus eigener übernatürlicher Tätigkeit des Gerechtfertigten weiterwächst, geschaffen und getragen von der Tätigkeit des Heiligen Geistes?

Von der Antwort auf diese Frage wird es abhängen, ob man das Recht hat, von einer grundsätzlichen Übereinstimmung in der Rechtfertigungslehre zu reden oder nicht. Denn wo das zweite Herzensanliegen der katholischen Lehre nicht im wesentlichen akzeptiert wird, gibt es keine grundsätzliche Übereinstimmung, so sehr man sich auch über das erste einig wäre.

Wir suchen die Antwort in Barths Werken, zunächst, doch nicht allein, in IV/1 und IV/2 der »Kirchlichen Dogmatik«, weil man es dort mit dem späten Barth zu tun hat und weil dort »ex professo« von Rechtfertigung und Heiligung gehandelt wird.

I. Wie steht es bei Barth mit dem Zueigenwerden der geschaffenen göttlichen Gnade?

Wir wissen: Barth redet nie von einem Zustand des Gerechtfertigten, sondern immer von einer Geschichte, von dem Ereignis des rechtfertigenden Aktes Gottes im Menschen. In diesem Sinne müssen wir gewiß das Wort Geschichte verstehen, wenn er schreibt: »Seine (Christi – d. Vf.) Geschichte ist als solche unsere Geschichte und nun eben (unverhältnismäßig viel direkter und intimer als alles, was wir als unsere eigene Geschichte zu tun meinen) unsere eigenste Geschichte. Er, Jesus Christus geht uns an. In Ihm sind wir bei uns selbst« (IV/1612). Was Barth hier von Geschichte sagt, will er also von der Gerechtigkeit des Gerechtfertigten verstanden wissen.

Am klarsten scheint Barth später das Eigene unserer Gerechtigkeit auszusprechen, wo er sagt: »Ist es keine bloße Redensart, daß der Mensch im Glauben . . . in seiner (Christi – d. Vf.) Gerechtigkeit sich selbst für gerechtfertigt halten darf, weil sie seine eigene Gerechtigkeit ist, . . . dann ist eine Entsprechung dieses seines Seins in Christus im Bereich seines eigenen, von jenem noch zu unterscheidenden Seins, seines Seins im Fleische und also seines Wandeln im Glauben einfach unvermeidlich« (IV/1 711).

Hier finden wir also – vorsichtig gesagt – einen ersten Hinweis auf eine innere Heiligung, welche doch »im Bereich unseres eigenen Seins« zu postulieren scheint, daß wir gute Werke tun. In IV,2 kehren diese Gedanken noch öfters wieder; darüber jedoch im zweiten Punkt unserer Argumentation. Mit dem Wort »zueigen« allein kommen wir also nicht gut aus, um die

eventuellen Unterschiede zu schen. Es muß genauer bestimmt werden, was das »Zueigenwerden« nach katholischer Lehre heißt.

Wenn sie betont, daß dem Menschen durch die Rechtfertigung und Heiligung etwas »proprium« – zu eigen – geworden ist und er dadurch eine übernatürliche Gleichförmigkeit mit Gott hat, so ist sogleich zu beachten, daß »proprium« hier in einem doppelt eingeschränkten Sinn gebraucht wird:

1. Was bei der durch die Schöpfung entstandenen Analogie »proprium« genannt wird, ist eine Exigenz der Natur. Hier aber existiert diese Gleichförmigkeit als Reflex der besonderen göttlichen Anwesenheit im Gerechtfertigten, solange der Heilsakt Gottes dauert (was nach der Hl. Schrift »per se« der Fall ist) und wird keineswegs von der Natur gefordert.

2. Die geschaffene Gnade wird nicht so zu eigen, daß der Gerechtfertigte frei darüber verfügen und irgendwie unabhängig selber sie aktivieren könnte, wann und wo er will. Jede Aktivierung ist in Ursprung Gottes Tat.

Trotz dieser beiden Einschränkungen darf die geschaffene Gnade doch »zu eigen« genannt werden, da sie nicht als vorübergehender Schatten göttlicher Anwesenheit beim Gerechtfertigten während des Heilsaktes Gottes bloß in ihm vorhanden ist, sondern ihm wirklich »inhaeret« (Dz. 800). Deshalb wird auch in der zweiten Hälfte des 7. Kapitels des Rechtfertigungsdekretes nicht nur gesagt: »Per Spiritum Sanctum caritas Dei diffunditur in cordibus eorum, qui iustificantur«, sondern ausdrücklich hinzugefügt: »atque ipsis inhaeret« (so auch wieder in can. 11). Das »inhaeret« bedeutet nämlich, wie aus dem Rechtfertigungsdekret als Ganzem hervorgeht, daß dieser Mensch in seiner Totalität durch die geschaffene Gnade ontologisch geändert und erhoben wird, so daß es nicht mehr der natürliche und gefallene Mensch ist, der der von Gott geschaffenen Aktivierung frei zustimmt, sondern der übernatürlich von Gott erhobene Mensch. Nicht der gefallene Mensch mit seinem gebundenen liberum arbitrium, sondern der erhobene Mensch mit seinem von Gott befreiten Willen (Dz. 141) stimmt frei der von Gott geschaffenen und getragenen Aktivierung der geschaffenen Gnade zu. Der Mensch, der auf diese Weise schon jetzt – wenn auch noch nicht definitiv, wenn auch in der Verborgenheit – teilhat am göttlichen Leben, kann dann auch aktiv teilnehmen an der Aktivität des göttlichen Lebens in der Menschheit, in der Aktivität des einwohnenden Heiligen Geistes. Die Erhebung ist das Fundament der übernatürlichen Instrumentalität, höchste Dienstbarkeit des Geschöpfes, da es trotz seiner aktiven Mitwirkung doch die göttliche Aktivität auf keine Weise beschränkt. So können wir Küng zustimmen, wenn er schreibt: »Gott will vom Menschen höchste Aktivität, aber diese kann nur aus einer vollendeten Passivität, nur aus einer gottgewirkten Empfänglichkeit herauswachsen« (S. 258). Aber, fügen wir hinzu, dann doch auch wirklich herauswachsen als eine diesem Menschen jetzt eigene übernatürliche Aktivität, wenn sie auch immer zugleich »aktive Empfangsbereitschaft für Gott« (S. 259) ist. Küng achtet nur auf das Letzte und nicht auf den ange deuteten katholischen Charakter des Zueigenseins; (so ist auch das »dispositive« Mitwirken bei der Rechtfertigung selber u. E. nur zu verstehen als hervorgehend aus einer beginnenden Befreiung des geknechteten Willens von innen her durch das aktuelle Wirken Gottes). Wie steht es mit diesem so – katholisch – verstandenen Zueigenwerden der geschaffenen Gnade in Barths Rechtfertigungslehre? Wir erkennen es voll und mit Genugtuung an, daß Barth eine geschaffene Gnade im Gerechtfertigten wirklich annimmt. Er hat sich hier dem katholischen Standpunkt sehr genähert, während die Katholiken gelernt haben, dem einwohnenden Heiligen Geist mehr Aufmerksamkeit zu schenken als es in der Zeit der Gegenreformation der Fall war. Das ist erfreulich! Aber wir müssen weiter fragen: Versteht Barth diese Anwesenheit der geschaffenen Gnade auch als eine übernatürliche Erhebung des gesamten Menschen im ange deuteten Sinn? Küng, der das katholische Zueigensein in seinem Buche gar nicht analysiert, gibt sich mit Barths Aussagen ganz zufrieden¹⁰. Wir können das nicht. Küng hat u. E. nicht genügend gesehen, wie sehr Barths Rechtfertigungslehre hier leider gebunden ist, – gebunden, nicht so sehr durch philosophische Voraussetzungen als durch die in Fleisch und Blut übergegangene kalvinistische Tradition. Die Angst vor der Vermischung von Göttlichem und Menschlichem – typisch kalvinisch – drängt Barth zu einem in Sein und Wirken konsequent durchgeführten Nebeneinander von Gott und Mensch, von göttlichem Wirken und menschlichem Wirken; bisweilen wird es ein Koordinieren der Aktivitäten, niemals aber ein »Inhärieren« der Gerechtigkeit, wodurch eine »Kooperation« zwischen Gott und Mensch möglich wird in der beiden (wenngleich auf völlig verschiedene Weise) zukommenden übernatürlichen Tätigkeit. Dazu kommt, daß er die Sünde so radikal versteht – in der Linie Kalvins, aber noch radikaler als dieser –, daß keine ontologische Sanierung dieses sündigen Menschen selber möglich scheint, und deshalb auch nicht seines Handelns.

Dies sei nun begründet. Barth hält noch fest an seiner einseitigen Betonung der Distanz zwischen Gott und Mensch, wenn auch nicht mehr in den extremen Formulierungen seiner

¹⁰⁾ Vgl. Küng S. 254–256.

frühen Zeit. Noch in III/2 262 heißt es: »Keine Entsprechung und Ähnlichkeit des Seins, keine analogia entis, denn das Sein Gottes und des Menschen sind und bleiben unvergleichlich.« Was er dann als analogia relationis annimmt, ist immer nur die Analogie zwischen den innertrinitarischen Verhältnissen im Sein Gottes und dem Verhältnis Gottes zu seinen Geschöpfen. In beiden waltet die göttliche Liebe auf ähnliche Weise.

Der Mensch hat versucht, sich als Geschöpf zu zerstören durch die Sünde. Dieses Attentat auf Gottes »gutes Geschöpf« ist nicht gelungen, konnte auch wegen der Souveränität Gottes unmöglich gelingen. Aus Gnade¹¹⁾ besteht jedoch der gefallene Mensch als Gottes gutes Geschöpf in seiner Natur unverändert weiter, wenngleich in Verkehrtheit, Verleugnung und Mißbrauch (IV/1 330).

Daraufhin sagt Barth aber: »Eine Kraft, sich selber zu erretten oder zu seiner Errettung auch nur mitzuwirken, haben wir dem Menschen damit, daß wir ihm dieses Geheimnis seiner Humanität und dieses als eine unverlierbare Bestimmtheit seiner Natur zugeschrieben haben, gewiß nicht beigemessen. Hier erst würden ja jene falschen Sätze des Katholizismus und Humanismus einsetzen, vor denen man sich allerdings in acht zu nehmen hat. Wie sollte das Menschen retten oder wie sollte das zu seiner Errettung beitragen, daß er auch als Sünder Mensch und also menschlicher Art teilhaftig ist?« (IV/1 330–331.)

Er hat recht: was sollte die menschliche Natur als solche in ihrer natürlichen Aktivität beitragen können? Barth sieht aber nicht die Möglichkeit einer Erhebung der menschlichen Natur, so daß ihre eigene Aktivität nicht mehr auf rein menschlicher Ebene sich auswirkt. Er sieht diese Möglichkeit um so weniger, weil er diese Natur bis zum Tode in der Verkehrtheit der Sünde unlösbar gefesselt glaubt.

Von hieraus wird es jetzt deutlich, wie er das Tridentinische Rechtfertigungsdekret angreifen wird. Das Tridentinum habe nicht verstanden, »die Hoheit der Rechtfertigung in ihrem Charakter als eines göttlichen Werkes für den Menschen« (IV/1 698). Es habe gelehrt, daß der Mensch »sich für die Gnade kraft seines nur geschwächten liberum arbitrium, indem er ihr zustimme und mit ihr zusammenwirke (assentiendo et cooperando), disponieren (können)« (ebd.). Obwohl Barth dabei scharf ablehnend über die tridentinische »gratia praeveniens« spricht, ist es wohl klar, daß er die beginnende Befreiung durch diese, die menschliche Natur als solche schon einigermaßen beeinflussende, geschaffene Gnade nicht versteht. Er scheint anzunehmen, daß nach Trient die völlig unveränderte menschliche Natur als solche zustimmt, zusammenwirkt, wenschon mit Hilfe der von außen kommenden »gratia praeveniens«. In dieser Linie ist auch zu verstehen, weshalb er die Taufe als causa instrumentalis der Rechtfertigung ablehnt. Dabei stellt er die rhetorische Frage: »Gibt es bei ihm (Paulus – d. Vf.) so etwas wie eine dem Menschen sakramental eingegossene und also ihm inhaerierende Gerechtigkeit?« (ebd.) Uns fällt das »also« auf. Es deutet daraufhin, daß Barth richtig gesehen hat, eine solche sakramentale Wirkung weise auf eine Erhebung der menschlichen Natur als solcher hin, die dem Menschen zu eigen wird. Dieses »inhärieren« aber der Gerechtigkeit weist Barth zurück. Wie er keine Entsprechung, keine Ähnlichkeit des Seins zwischen Gott dem Schöpfer und dem Menschen, seinem Geschöpf, meint annehmen zu können, so lehnt er auch eine solche zu eigen gewordene übernatürliche Ähnlichkeit zwischen dem rechtfertigenden Gott und dem gerechtfertigten Menschen ab. Deshalb kann er es auch nicht annehmen, daß die »Rechtfertigung erst in der Heiligung, d. h. im Geschehen der durch die Rechtfertigungsgnade angeregten, ermöglichten und verwirklichten guten, verdienstlichen Werke vollendet werde«¹²⁾. Darüber sogleich Näheres.

Achten wir jetzt im besonderen auf die Radikalität seiner Sündenlehre, dann klingt uns hier die negative Antwort auf die Frage nach dem katholisch verstandenen »Zueigenwerden« um so stärker in die Ohren.

Für Barth ist die Geschlossenheit des Sünders absolut, gerade wegen der Souveränität Gottes. Wenn der Sünder irgendwie mitwirken könnte bei seiner Rettung, so scheint ihm der Triumph der Gnade über den total geschlossenen und deshalb in sich rettungslos verlorenen Sünder geschmälert. Die persönliche Sünde ist ihm nur eine notwendige Aktualisierung der Erbsünde oder – wie er lieber sagt – Ursünde: sie ist die schlechte Frucht des schlechten Baumes.

Das heißt erstens, daß der nicht gerechtfertigte Mensch immer reduplikative als Sünder handelt¹³⁾.

¹¹⁾ Barth unterscheidet nicht zwischen dieser Gnade des nach der Sünde weiterexistierenden Geschöpfes und der Heilsgnade. Wie notwendig diese Distinktion dennoch ist, gerade der Granuität der Gnade wegen, hat K. Rahner klar gezeigt in seinem Artikel *Zur Theologie der Gnade* in »Theologische Quartalschrift« (Tübingen 1958) S. 43.

¹²⁾ Ebd.

¹³⁾ Man kann als Katholik damit übereinstimmen, daß es in der konkreten Heilsordnung keine neutralen Akte gibt (obwohl viele Katholiken meinen, daß gute Werke ohne jede Gnade konkret möglich seien), aber nicht damit, daß es für Gott unmöglich wäre, durch eine aktuelle Gnade den Sünder schon einigermaßen an sich zu ziehen, so daß der Sünder – obwohl noch Sünder bleibend – »diligere incipit«: so der Sünder, welcher angezogen von einer aktuellen Gnade eine gewisse Nächstenliebe (amor proximi) übt, oder schon einigermaßen sich nach seiner Rechtfertigung sehnt: vgl. Dz 798. Siehe auch Summa Theol. IIa IIae, q. 83, a. 16. Barth lehnt dies kräftig ab: vgl. z. B. IV/1 698.

Das heißt aber zweitens, daß auch alle Werke des Gerechtfertigten ohne Ausnahme in sich sündige Werke bleiben. Der gerechtfertigte Mensch bleibt ja bis zu seinem Lebensende Sünder in diesem Sinn, daß der Baum in sich schlecht bleibt, also auch die Früchte. Die ganze Geschichte der Menschheit und aller Menschen persönlich steht als solche »inter parentheses« der Sünde (vgl. IV/1 561–573).

Das »simul justus et peccator« wird mit Recht im dynamischen Sinn ausgelegt, aber wenn Barth einfach zu antworten hat auf die Frage: Gibt es einen einzigen Akt eines gerechtfertigten Menschen, welcher in sich keine Sünde wäre? – so antwortet er ohne Bedenken: Keinen!¹⁴⁾ Insoweit bleiben Sünder und Gerechtfertigter in einem und demselben Menschen doch wieder nebeneinander stehen, wie sehr Barth sich auch bemüht, dieses Nebeneinander durch Betonung der dynamischen Bewegung zu übersteigen¹⁵⁾. Die Erhebung der menschlichen Natur wird ihm insoweit doch (noch) nicht zu eigen. Aber wie stimmt das überein mit seiner Lehre von den »guten Werken«, worüber Barth in IV/2 so viel – und so viel Wahres und Schönes – gesagt hat? Hiermit kommen wir schon zur zweiten Frage.

II. Wie steht es bei Barth mit dem Weiterwachsen der inneren Heiligung?

Und wird die Frage dahin verstanden, daß an das Weiterwachsen der inneren Heiligung aus einer übernatürlichen Tätigkeit des Gerechtfertigten, geschaffen und getragen von der Tätigkeit des Heiligen Geistes gedacht wird? – Erkennen wir es gleich mit Freuden an, daß Barth hier weit über die übliche protestantische Antwort hinausgewachsen ist. Er hat den Mut, über Calvins Lehre zu erklären: »Es kann aber nicht geleugnet werden (und es hat seinen Grund in einem noch tiefer sitzenden Gebrechen seiner Lehre), daß diese nun doch . . . offenkundig an einer seltsamen Überbetonung der mortificatio gegenüber der vivificatio leidet . . . Seine Darlegung wird von daher nicht nur, wie es sein muß, streng, sondern düster, nahezu finster. . . . Im Neuen Testament ist es so, daß dem realen Sterben, Vergehen, Verschwinden des alten Menschen ein ebenso reales Auferstehen, Kommen, Erscheinen des neuen entspricht«¹⁶⁾. Gerade in seiner Lehre von den guten Werken kommt zum Ausdruck, wie genau Künigs Charakterisierung zutrifft, wo er am Anfang seines Buches schreibt: »Barths Theologie (ist) sowohl stärkste Durchbildung des Protestantischen, wie stärkste Annäherung an das Katholische« (S. 15). Aber es ist beides, und es ist jetzt unsere Aufgabe, diese »stärkste Durchbildung des Protestantischen« klar zu machen, weil wir meinen, daß diese Seite bei Küing in einem gewissen Maße vernachlässigt wurde. Vielleicht werden wir so zeigen können, wie tief die Kluft ist, und doch auch wie schmal! Barth wagt sich bis zum Rande vor, aber er steht noch ganz auf der anderen Seite, auch in der Rechtfertigungslehre. Wir möchten versuchen dies zu beweisen. Barth geht aus von Calvins Lehre der »participatio Christi«, der Lehre von der durch Jesus Christus selber geschaffenen Teilnahme der Heiligen an seiner Heiligkeit und also ihrer Zugehörigkeit zu Ihm¹⁷⁾. Er geht aber in der Auslegung dieser Participatio weit über Calvin hinaus, was ihm vor allem durch den Universalismus seiner Prädestinationslehre ermöglicht wird. Alle Menschen sind und bleiben Sünder, aber die Glaubenden sind »Aufgerufene« und »Aufgerichtete«: sie sind »gestörte Sünder«, von Christus aufgerufen, um auf Ihn zu blicken, den Initiator und Vollender unseres Glaubens (Hebr 12,2), und so zu leben. So »nehmen sie da drunten Teil an der Heiligkeit, in der er dort droben der eine Heilige ist« (IV/2 597). Dieser Anspruch Gottes, dieser Aufruf, diese Aufrichtung bedeutet nach Barth eine »reale Veränderung ihres Daseins«. Was sich aber geändert hat, ist nicht das Sein dieses Sünders in sich, sondern seine reale Beziehung zu Christus: erst waren diese Sünder »schlafend in ihren Sünden«, jetzt aber blicken sie auf Christus und richten sich in diesem Sinne auf. Aus dieser neuen Verbindung mit Christus kommen dann, vom Heiligen Geiste gewirkt, die »guten Werke«: d. h. Werke des Gehorsams in Übereinstimmung mit dem Gesetz. Diese Werke (Akte von Glaube, Hoffnung und Liebe) sind gut, insoweit sie vom Heiligen Geist in uns gewirkt sind. Sind sie auch scholastisch gesprochen »actus salutare«, insofern diese Gerechtfertigten selber aktiv daran beteiligt waren? Hierauf gibt Barth eine klare Antwort: »Wir reden von Menschen, die Sünder sind und auch bleiben wie alle anderen: keinen Augenblick und in keiner Hinsicht der Vergebung, der Rechtfertigung, vor Gott, die reine Barmherzigkeit ist, nicht bedürftig. Ihre Heiligung ereignet sich da drunten, wo es kein Tun gibt, das nicht auch alle Merkmale der Trägheit an sich trüge, in deren Betätigung der Mensch Gott nicht gefallen, sondern nur mißfallen kann. Das gilt auch von jenem Sichaufrichten, von jenem Blick auf den Herrn, in welchem sich diese Menschen als Seine Heiligen betätigen« (IV/2 597).

Und weiter heißt es über die eigene Tätigkeit der Gerechtfertigten: »Ist es mehr als eine Gegenströmung, wie sie da und dort im Laufe eines jeden und gerade jedes mächtig strömenden

¹⁴⁾ Vgl. IV/2 666; 667; 669, wo er dies jedesmal aufs klarste ausspricht.

¹⁵⁾ Vgl. z. B. für das Bemühen: IV/2 649.

¹⁶⁾ IV/2 650–651; das tiefer sitzende Gebrechen werden wir wohl in Calvins Prädestinationslehre zu suchen haben.

¹⁷⁾ Vgl. Inst. Rel. Christ. III, 1; und bei Barth: IV/2 588–591.

Flusses von selbst entstehen und als solche sichtbar werden mag, ohne doch an dessen Lauf im ganzen irgend etwas zu verändern?» (ebd.). Später malt er dieses Bild noch weiter aus (S. 598). Da wird noch deutlicher, daß das Werk des Heiligen Geistes nicht eine aus Erhebung hervorgehende Sanierung der Sünder, nicht eine kontinuierliche Erneuerung des Flusses selber bedeutet, sondern nur »die Einwirkung eines dem Fluß fremden Elementes, – etwa eines ihn aufwühlenden mächtigen Sturmwindes«. Der Sünder bleibt Sünder in allen seinen Werken, auch in diesen »guten Werken«. Sie sind also nicht gut, insoweit sie seine eigenen Werke sind, und umgekehrt: sie sind nicht seine eigenen, insoweit sie gut sind. Sie sind also keine »actus salutaris« im scholastischen Sinn. Der Gerechtfertigte bietet nur die »seelische und auch leibliche Form eines Geschehens, das als Gehorsam gegen den Heiligen Geist nicht aus ihm stammt, nicht sein Werk, sondern göttliche Gabe ist«. Wir fühlen uns hier bisweilen in der äußersten Nähe der katholischen Lehre, dann wieder weit entfernt. Achten wir aber auf unsere genau formulierte Frage, so wird die Kluft in großer Tiefe sichtbar: Der Gerechtfertigte wirkt hier nicht in übernatürlicher Instrumentalität mit, seine eigene Aktivität bleibt auf rein menschlicher Ebene, wo er nur »die seelische und leibliche Form (dieses) Geschehens« bietet, weil er ja in sich der schlechte Baum bleibt, der er war. Das Geschehen, als übernatürlich gutes, ist ausschließliche Tat des Heiligen Geistes. Hieran ändert nichts die von Barth stark betonte Freiheit zum Aufblick auf Christus. Wir müssen gestehen, daß er sich hier über den Rand der Kluft nach katholischer Seite hinneigt. Er versteht es aber nicht, diese »Freiheit zu antworten« in der Totalität des übernatürlichen Geschehens zu integrieren, was bei seinen Ausgangspunkten auch wohl unmöglich scheint. Es ist keine Freiheit zu eigener, übernatürlicher Mittätigkeit.

Noch klarer wird der Unterschied zur katholischen Lehre, wenn wir auf die Funktion dieser guten Werke im Heilsplan achten. Die guten Werke haben bei Barth ausschließlich die Funktion, das Werk Gottes in der Ausführung seines Heilsplanes zu bekunden; konkret: zu bekunden, daß die Versöhnung in Christi Tod und Auferstehung geschehen ist, daß die Erlösung nach dem jüngsten Tage kommen wird. Nur das! In diesem Zusammenhang schreibt Barth: »Was es mit des Menschen inneren Qualität . . . auf sich hat, ist eine Frage für sich, deren Beantwortung für die der anderen Frage: ob es als Bekundung des guten Werkes Gottes ein gutes menschliches Werk sein kann? nicht entscheidend ist. . . . Es kann auch ein sündiger Mensch mit einem sündigen Werk – und Sünder sind ja alle Menschen, sündig alle ihre Werke! – das gute Werk Gottes bekunden und also als Sünder und sündigend ein gutes Werk tun.«¹⁸⁾

Es kann kein Zweifel mehr sein, daß bei Barth die innere Qualität des Gerechtfertigten und aller seiner Werke in sich nicht gut, sondern sündig ist. Es ist aber hier wichtiger, genau auf die Funktion zu achten nicht nur der guten Werke, sondern im Zusammenhang damit auch der geschaffenen Gnade im Gerechtfertigten. Gewiß, die geschaffene Gnade ist nach Barth da. Sie ist aber nicht da, um die menschliche Natur in sich zu sanieren und zu erheben – wird deshalb dem Gerechtfertigten auch nicht zu eigen –, sondern nur um den gestörten Sünder aufzurufen und fähig zu machen, frei zu antworten durch ein sündiges Handeln auf natürlicher Ebene, das der Hl. Geist zur Bekundung des göttlichen Heilswerkes benutzt. Dazu braucht es keine innerliche Sanierung und Erhebung. Die Tätigkeit des Hl. Geistes richtet hier und da in der Welt und im Laufe der Zeiten Zeichen des Geschehens in Christi Tod und Auferstehung und des künftigen Heiles auf: es sind die vom Sturmwind des Hl. Geistes erweckten aktuellen Strudel im sündigen Strom der Menschheit. So bedeutet auch die Kirche als solche nicht den Anfang des neuen Stromes, – an der definitiven Heiligkeit Christi partizipiert auch die Kirche als solche nicht definitiv, – diese partizipierte Heiligkeit wird ihr nicht zu eigen. Auch sie hat nur die Aufgabe, das vergangene Geschehen und das kommende Heil zu bekunden. So kann auch die Kirche dem Gläubigen durch ihre Sakramente nichts von der Heiligkeit Christi zu eigen schenken. Der Unterschied ist hier doch wohl grundsätzlich tief: er gründet in dem Unterschied zwischen »participatio Christi« im katholischen und im calvinischen Sinne.

Im Zusammenhang hiermit wäre noch darauf hinzuweisen, daß auch die Verdienstlichkeit der guten Werke von Barth grundsätzlich unkatholisch verstanden werden muß und verstanden worden ist. Bei Küng wird Barth das nicht so leicht bemerkt haben, weil gerade hier Küngs Antwort am negativsten ausfällt. Küng beweist nur – mit Recht und klar –, daß die katholische Verdienstlehre nicht pharisäisch verstanden ist. Das Positive aber, das Weiterwachsen durch eigene, obwohl total abhängige, übernatürliche Tätigkeit in der durch die Vermittlung der Kirche zu eigen gewordenen Participatio an der Heiligkeit Christi, kommt bei Küng nicht zu seinem Recht. Barth würde dieses Positive in seiner Totalität zweifellos ablehnen, selbst wenn man in einer gefährlich verhüllenden Abstraktion einmal nicht sprach über die Vermittlung der Kirche. Wir können dies im Rahmen dieses Artikels leider nicht weiter ausarbeiten. Wir erinnern nur an eines: Nachdem Barth betont hat, daß die einzige Funktion der guten Werke das

¹⁸⁾ IV/2 666. – Vgl. auch IV/2 667.

Bekunden von Gottes Werk in Entfaltung des Heilsplans ist, sagt er anschließend: »In irgend einer anderen Beziehung kann es gute menschliche Werke nicht geben und gibt es sie nicht« (IV/2 667).

Und in der Christologie?

Gipfelpunkt und zugleich Wurzel der Barth'schen Rechtfertigungslehre ist seine Christologie. Barth hat den Protestanten wieder klar gemacht, daß die Rechtfertigungslehre nur ein Teil der ganzen Erlösungslehre ist, die das gesamte Tun Gottes zur Rettung des Menschen in unserem Äon zum Inhalt hat: also Christologie, Ekklesiologie und Pneumatologie (die sowohl die Rechtfertigungslehre im engen Sinne als die Heiligungslehre einschließt). In dieser Ganzheit bildet die Christologie das Herz. Die Erlösungslehre aber behandelt bei Barth nur die Vollendung des Heilswerkes nach dem jüngsten Gericht. Die Katholiken könnten hier über die subjektive eschatologische Erlösung reden, um sich Barth anzupassen, müßten aber zugleich betonen, daß es daneben eine subjektive inchoative Erlösung gibt, welche hier auf Erden vollzogen wird. Barth ist äußerst konsequent protestantisch, wenn er von dem Worte »Erlösung« in bezug auf die Heilsgeschichte in unserem Äon gar nichts wissen will. Kreuz und Auferstehung Christi bedeuten für Barth nur »objektive Rechtfertigung«, nicht »objektive Erlösung« wie in der katholischen Theologie. Die subjektive Rechtfertigung ist bei Barth nur die subjektive Aneignung der in Christus geschehenen Rechtfertigung im Glaubensakt, scharf unterschieden also von der Heiligung, wo es ja – wie Barth, wo er über die Liebe handelt, sagt – »schlecht und recht um das menschliche Tun geht« (IV/1 113).

Es scheint uns demnach klar, daß es in diesen Dingen nicht nur um einen terminologischen Unterschied geht, wie Küng meint (S. 222–224). Es genügt uns nicht, daß das Wort »Rechtfertigung«, auf Kreuzestod und Auferstehung angewandt, »einen tiefen und letztlich unentbehrlichen Sinn offenbart« (S. 222). Es offenbart einen Sinn; so ausschließlich, wie Barth das macht, »offenbart« es aber die Verneinung der inchoativen Erlösung, welche hier auf Erden schon vollzogen wird, objektiv in Christi Kreuz und Auferstehung, subjektiv in unserer Aneignung in Rechtfertigung und Heiligung (diese zwei nur rationell unterschieden¹⁹).

Wir wissen die typisch calvinistische Angst Karl Barths vor dem menschlichen Mitwirken in Rechtfertigung und Erlösung anzuerkennen. Die Rechtfertigung ist ihm nur die Tat Christi in der Zeit, die Erlösung nur Tat Christi in der Ewigkeit; der Sinn, den auf diese Weise die Heiligung bekommt, schließt bei ihm menschliche Mitwirkung auf natürlicher Ebene nicht aus.

Er sieht ja die menschliche Aktivität nur als eine natürliche und in sich sündige und muß also fürchten, daß dieser ein kausaler Einfluß auf das Ziel Gottes beigemessen würde. Aber in der katholischen Lehre geht es einmal nur um die Aktivität einer von Gott sanierten und erhobenen Natur, und zum andern verursacht dieses Mitwirken nicht, daß Gott sein Ziel erreicht, sondern Gott will – und in seiner absoluten Souveränität kann er es – daß dieses Ziel auf diese Weise, unter Einschaltung der freien, ihn aber dennoch nicht einschränkenden Liebestätigkeit des von ihm übernatürlich erhobenen Menschen geschieht²⁰).

Die Tiefe der Kluft zwischen Barth und uns wird aber erst völlig sichtbar, wenn wir untersuchen, wie die Divergenz der Hauptlinie seiner Rechtfertigungslehre in der Christologie ihren Ursprung hat. In der Zusammenfassung des zweiten katholischen Herzensanliegens geschrieben wir: »Der katholische Akzent des Zueigenseins der von Gott geschaffenen und getragenen übernatürlichen Realitäten (heiligmachende Gnade, Glaube, Hoffnung, Liebe, gute Werke) gründet in der Überzeugung, daß die Menschheit Christi in der substantiellen Vereinigung mit dem Sohne Gottes übernatürlich erhoben, . . . vergöttlicht ist.«

Wie steht es bei Barths Negation dieses Zueigenwerdens mit seiner Interpretation der Erhebung der Menschheit Christi? Wir versuchen, unsere Antwort auf diese schwierige Frage kurz zu fassen.

Wir wollen keineswegs behaupten, daß die barthianische Christologie dem Konzil von Chalcedon widerspreche. Aber wir finden bei Barth wohl die calvinische einseitige Betonung des »inconfuse, immutabiliter«; wir finden bei ihm auch die folgende Charakterisierung der menschlichen Natur Christi in ihrem Verhältnis zur göttlichen: (sie ist) »sein Kleid, das er nicht mehr abwirft, sein Tempel, den er nicht wieder verläßt, seine Gestalt, die er nicht mehr verliert, sein Organ, auf dessen Gebrauch er nicht mehr verzichtet. – Er ist Gott im Fleische« (IV/2 111). »Gott im Fleische«: der bevorzugte Ausdruck Calvins, in dem in der Einheit die Distanz so stark betont und die Realität der Menschwerdung geschmälert wird. So preist Barth denn auch Calvin, weil dieser schrieb (Inst. Rel. Christ. II 14.1): »e virginis utero templum sibi delegit in quo habitaret?« Was könnte man noch mehr verlangen? »Ist Tempel, Wohnung . . . wirklich

¹⁹) Vgl. Smulders, *Bijdragen* 1958. S. 80, n. 11 und Ratzinger, *Theol. Revue* 1958, Sp. 33.

²⁰) Vgl. *Dz.* 797 und 814; *Summa Theol.* I, q. 19, a. 5.

nicht genug für das, was im Blick auf Jesus Christus, auf die in ihm sich ereignende Geschichte vom menschlichen Wesen zu sagen ist?» (IV/2 97.)

Wir antworten: wir verlangen außerdem, daß die »unio hypostatica« nicht erklärt wird, als ob sie nur eine »nuda sustentatio« der menschlichen Natur durch das »Verbum« sei, sondern daß – unter Beachtung der konkreten Einheit in der Person dieses »Verbum«, der Tatsache, daß das Verbum *caro factum est* und nicht nur im Fleische wohnt, – auch die Erhebung, sagen wir ruhig mit den Vätern die »Vergöttlichung« dieses Fleisches durch die Inkarnation selber betont wird. Selbstverständlich geht es in dieser »Vergöttlichung« um geschaffene Gnade, das ontologische Fundament der einzigartigen Beziehung dieser Menschennatur zum Logos. Diese »Vergöttlichung« führt auch keineswegs zur Vermischung der Naturen, wenn nur die Naturen nicht abstrakt genommen werden, wo vom Einfluß der göttlichen auf die menschliche Natur die Rede ist. Wenn Barth schreibt: der Ausdruck der Litanei »Cor Jesu, Verbo Dei substantialiter unum« sei eine Anbetung des Geschöpfes, weil dieses »Cor Jesu« »abstrakt und direkt« als Gegenstand des Glaubens und der Anbetung vorgestellt sei, da ist dieses Wort »abstrakt« objektiv eine Fälschung der katholischen Lehre (vgl. I/2 151).

Die Abschwächung der Realität der Menschwerdung kommt noch stärker zum Ausdruck, wenn Barth behauptet: »Das Wort redet, das Wort handelt, das Wort siegt, das Wort offenbart, das Wort versöhnt. Gewiß, das Fleisch gewordene Wort, also das Wort nicht ohne das Fleisch, sondern das Wort im Fleische und durch das Fleisch – aber das Wort und nicht das Fleisch!« (I/2 149. – Vgl. auch I/1 341.)

Also das Wort, im Kleid des Fleisches, versöhnt uns mit Gott. Wir wissen, wie Barth später mehr betonte, daß das Fleisch, die Menschheit Christi, »organum« der Gottheit sei; nirgends aber wird der Tätigkeit der Menschheit Christi eine übernatürliche Kausalität in unserer Rechtfertigung zugeschrieben (vgl. IV/2 109). Wohl spricht Barth in IV/2 115 ff. über eine »communicatio operationum«, und wir müssen gestehen, daß er hier zeigt, wie sehr ihm jetzt die Einheit des Subjekts am Herzen liegt. Seine »communicatio operationum« bedeutet eine Korrektur der landläufigen calvinistischen Theologie, wo fast nur von einer parallelen Aktivität von göttlicher und menschlicher Natur Christi die Rede ist. Jede »communicatio idiomatum« weist er aber noch kräftig ab (IV/2 120–124). Das wäre, meint er, eine Vergöttlichung des Geschöpfes im Sinne einer Vermischung der Naturen, vor der Chalkedon gewarnt habe. Weiß Barth nicht, daß alle Väter des Konzils von Chalkedon eine »Vergöttlichung« im Sinne der übernatürlichen Erhebung der Menschheit Christi, wie in der heutigen katholischen Lehre, angenommen haben, wenn diese unumstrittene Wahrheit auch in der Definition nicht ausgedrückt wurde? Dennoch betonten sie das »inconfuse«, an das er sich jetzt festklammert.

So finden wir eine merkwürdige Unausgeglichenheit in Barths Christologie. Einerseits ist noch immer spürbar der nestorianisierende Nachdruck auf das »Parallelgeschaltet-Sein« von göttlicher und menschlicher Natur (IV/2 126–127). Jede der beiden wirkt nur auf der eigenen Ebene. Es ist klar, daß hier der Aktivität der menschlichen Natur keine übernatürliche Kausalität in der Verwirklichung des Heilsplans zugesprochen wird. Diese Auffassung hat ihre Wurzeln in Barths Ausgangspunkt vom Austausch zwischen Gott und Mensch: Gott steigt herab zu unserer Schwachheit, nimmt unsere Schwachheit, ja sogar unsere Sünde an, im Tausch dafür gibt er uns seine Gerechtigkeit, ja sogar seine Herrlichkeit in der Zukunft. Das Bild an sich ist nicht falsch. Phil. 2, 5–11 diene hier als Beispiel. Wir Katholiken sprechen auch über das »admirabile commercium« (erste Vesper des Festes der Beschneidung), wobei dann aber der Austausch auf göttliche und menschliche Natur bezogen ist. Barth betont hier gegenüber, daß die ganze Versöhnung in dieser Äon, nichts anderes ist als der Austausch von Schwachheit (Sünde) und Gerechtigkeit (als Verheißung). Hier täuscht er sich, wie wir sehen werden.

Andererseits versucht Barth, diesen Parallelismus zu übersteigen, und jetzt betont er deshalb bisweilen so sehr die Aktivität der göttlichen Natur in Christus, daß die Aktivität der menschlichen Natur darin ganz absorbiert zu sein scheint (IV/1 280). So entwickelt er denn auch in IV/2 88 ff. die Lehre der »communicatio operationum«, wobei er – wie auch in IV/1 280 – so ziemlich in monophysitischer Richtung fortschreitet. In beiden Fällen aber wehrt er sich gegen die katholische Lehre der »Vergöttlichung«, der übernatürlichen Erhebung der Menschheit Christi, – das einzig richtige Fundament der übernatürlichen Kausalität dieser Menschheit in der Realisierung des Heilsplanes.

Vielleicht ist es gar nicht so seltsam, vielleicht sogar konsequent protestantisch, wenn er hier schwankt zwischen Übertreibung der Verschiedenheit der beiden Naturen und Übertreibung der Einheit: die Protestanten sind schon früh in diese beiden Richtungen auseinandergegangen. Beide stimmen nämlich darin überein, daß sie das geoffenbarte Mysterium dieses geheimnisvollen Ineinanderseins in der Verschiedenheit, dieses Ineinanderwirkens des absolut souveränen Gottes mit dem absolut abhängigen und doch freien, übernatürlich erhobenen Menschen radikal abweisen.

Wo Barth sagt: »Das Wort offenbart, das Wort versöhnt. Gewiß, das Fleisch gewordene Wort, . . . aber das Wort und nicht das Fleisch!«, antwortet der katholische Theologe: der eine Christus, konkret in der substantiellen Einheit von Wort und Fleisch, ist es, der offenbart und versöhnt. Gewiß, das Fleisch gewordene Wort, . . . aber das Wort, welches das Fleisch die ihm eigene Subsistenz und die eigene übernatürliche Tätigkeit in der Einheit beibehalten läßt, also das Wort und auch das Fleisch!

Wer diese menschliche Subsistenz in innigster persönlicher Einheit mit dem Sohne Gottes ablehnt (sei es die Abweisung der Subsistenz, sei es die Abweisung dieser innigsten Einheit), der wird auch die menschliche Mitwirkung in Rechtfertigung, Heiligung und Erlösung ablehnen. Womit die Tiefe der Kluft zwischen Barth und der katholischen Lehre der Rechtfertigung uns klar vor Augen geführt zu sein scheint.

Es mag sein, daß Barth sich innerlich der katholischen Lehre mehr genähert hat, als das aus seinen Werken bis jetzt hervorgeht. Wir haben bisweilen bei Barth etwas Verkrampftes gespürt in seinem Versuch, über gewisse protestantische Verengungen hinauszukommen, ohne an Konsequenz zu verlieren. Wir haben uns darauf beschränkt, aus den Werken festzustellen, daß es nicht wahr ist, daß »Barth eine richtige Grundposition« in der Rechtfertigungslehre einnimmt (wie Küng meint: S. 270).

Wie sehr man sich auch davor hüten soll, gewisse liebgewonnene Formulierungen auf die Spitze zu treiben, um mit dieser Spitze auf »die Andern« loszugehen – soviel scheint uns doch jetzt wohl klar geworden zu sein: Hier geht es um die Sache. Man kann die Formulierungen ändern, um mehr die Personsbeziehung zwischen Gott und Mensch zum Ausdruck zu bringen. Ausgezeichnet, so lange man nicht leugnet, daß der in Glaube und Liebe antwortende Mensch nicht der in allem sündigende, sondern der befreite Mensch ist, in welchem Gott diese heilsursachliche und doch dem Menschen ganz eigene Antwort bewirkt hat. Die Antwort K. Barths auf das zweite Herzensanliegen der katholischen Lehre ist so nicht grundsätzlich befriedigend. Deshalb meinen wir sagen zu müssen: Die Rechtfertigungslehre Karl Barths stimmt mit der katholischen nicht grundsätzlich überein²¹⁾.