

HK: *Sie warnen also vor einem allzu eifrigen und generell stellvertretenden Mea culpa?*

Conzemius: Einige Theologen neigen heute dazu, die Quelle kirchlichen Mißgeschicks und von Fehlentwicklungen im Papsttum zu suchen. Trotz Vatikanum II. wird die Kirche vielfach bloß als Hierarchie gesehen und diskriminiert. In ihrer hierarchischen Spitze hat man vorschnell einen Schuldigen gefunden; alle anderen sind dann mehr oder weniger entlastet. Schuldbekennnisse können außerdem als ein Geständnis von Schuld angesehen werden. Als Johannes Paul II. Galilei rehabilitierte, haben schlichte Gemüter triumphiert, die katholische Kirche habe 350 Jahre gebraucht, um festzustellen, daß sich die Erde um die Sonne dreht. Solche Reaktionen sind unvermeidbar, man muß sie in Kauf nehmen. Diesen Kreisen geht es weniger um geduldige und schmerzliche Aufarbeitung als um Schlagworte und Inszenierungen; das Schuldbekennnis wird als Geständnis instrumentalisiert werden, wie das mit dem Schuldbekennnis Adrians VI. auf dem Reichstag zu Nürnberg 1522/23 passierte.

HK: *An wen sollen sich ein solcher Reueakt und die Bitte um Vergebung überhaupt richten, wenn doch die Betroffenen und ihre Angehörigen längst tot sind? Wem kann eine solche Bitte um Vergebung nützen?*

Conzemius: Einen unmittelbaren Nutzen gibt es natürlich nicht. Immerhin imponiert es, wenn die katholische Kirche

als eine fast zwei Jahrtausende alte Institution zu den weniger rühmlichen Aspekten ihrer historischen Kontinuität steht und nicht nur sich selber preist, sondern auch Fehlentwicklungen eingesteht, die ihre Glaubwürdigkeit belasten. Was das Lernen aus der Geschichte angeht, wäre ich zwar vorsichtig. Aber es ist positiv, wenn der Papst ein solches Geständnis macht und sich nicht zurückzieht auf den reinen theologischen Anspruch, der ja sonst reichlich erhoben wird.

HK: *Was erhofft sich der Papst von einem Reueakt der katholischen Kirche, der auch ein Bekenntnis der Schuld der Kirche an der Inquisition umfaßt?*

Conzemius: Sicherlich soll das Schuldbekennnis Eindruck auf die Zusammenarbeit von Christen untereinander machen und geschichtlichen Schutt wegräumen helfen, der dieser Zusammenarbeit entgegensteht. Die Kirche sollte keine Angst haben, eine solche Bitte um Vergebung auszusprechen. Sie weist damit auch zivilen Gesellschaften und Staaten, in denen das geschichtliche Gedächtnis den friedlichen Umgang miteinander blockiert, Wege der Aufarbeitung und der Versöhnung. Das kann Staaten und ethnische Gruppen dazu ermuntern, der bisherigen Verklärung eines egoistisch-nationalistischen Geschichtsbildes und der Bestreitung jeder geschichtlichen Schuld oder Mitschuld entgegenzuwirken. Eine sachliche Konfliktaufarbeitung ist die Voraussetzung für eine Heilung geschichtlicher Wunden.

Das Gemeinsame erkennen

Zu Eberhard Jüngels jüngster „theologischer Studie in ökumenischer Absicht“

Die Diskussion über die lutherisch-katholische Erklärung zur Rechtfertigungslehre hat in Theologie, Kirche und Öffentlichkeit hohe Wellen geschlagen. Der Tübinger Systematiker Eberhard Jüngel, profilierter Diskutant auf evangelischer Seite, hat soeben eine „theologische Studie in ökumenischer Absicht“ vorgelegt unter dem Titel „Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens“ (Mohr/Siebeck 1998). Der Direktor des Instituts für Ökumenische Forschung an der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen, Bernd Jochen Hilberath, nimmt das Gespräch auf.

Verständigung unter Kollegen ist etwas anderes als Erklärungen der Kirchenleitungen. Theologische Dialoge sind freilich – Konsensökumene hin, Konsensökumene her – unentbehrlich, sollen zwischen Kirchenleitungen „ausgehandelt“ (XI; Seitenzahlen in Klammern beziehen sich auf Jüngels Buch) Papiere verantwortet werden können. Letztere dürfen

Kompromisse enthalten, aber nur auf der Basis einer kompromißlosen Theologie (vgl. XIII). Diese hat sich in der Auseinandersetzung um die Gemeinsame Erklärung besonders in Deutschland vehement zu Wort gemeldet und ist zu einem negativen Ergebnis gekommen: Die Erklärung beruhe „jedenfalls auf lutherischer Seite“

nicht auf „soliden theologischen Fundamente[n]“ (XII). Während lutherischerseits Fachtheologie und Synoden miteinander ringen, erweckt die katholische Seite den Eindruck, ein Votum vatikanischer Räte und Kongregationen genüge, um festzustellen, was Glaube der Kirche ist. Soll dieser freilich auf solidem theologischem Fundament stehen (was nicht einfach aus der Tradition abrufbar, sondern jeweils zu erringen ist) und im Kirchenvolk (jedenfalls prinzipiell) plausibel sein, wären im Kommunikationsdreieck Gottesvolk – Theologie – Lehramt die beiden ersten Instanzen entsprechend einzubeziehen.

Auf lutherischer Seite müßte meines Erachtens die (z. T. in den Synoden vertretene) Basis noch stärker berücksichtigt werden. Gemeinsam den Gläubigen und darüber hinaus den Menschen in unserer Gesellschaft zu sagen, worin die Lebensrelevanz der „Rechtfertigung allein in Christus, aus Gnade, durch das Wort, durch den Glauben“ besteht, würde bedeuten, Realitätsgehalt wie Tragfähigkeit eines differenzier-ten Konsenses in einem zu überprüfen.

Nun hat Eberhard Jüngel sein neuestes Buch „am allerwenigsten ... für sogenannte Fachtheologen“ (XIII) geschrieben, sondern vor allem für „die vielen Pfarrer und Religionslehrer ...“, die das Evangelium auszulegen und zu verkündigen haben und dies gern tun und mit theologisch gutem Gewissen tun wollen“, ja auch für „alle jene Christenmenschen ...“, die einige intellektuelle Anstrengung nicht scheuen, um sich selber über die Wahrheit des Glaubens Rechenschaft geben zu können“ (XIII f.). Die Anstrengung lohnt sich, auch für diejenigen, an die der Autor am allerwenigsten gedacht hat. Im Hinblick auf das gemeinsame Anliegen der Verkündigung und der Rechenschaft soll im folgenden festgehalten werden, was uns gemeinsam ist, und korrigiert werden, wo ich dies als Theologe meine tun zu müssen. Dabei beziehe ich mich vor allem auf den entscheidenden, fast die zweite Hälfte des Buches ausmachenden § 5 („Der gerechtfertigte Sünder. Zur Bedeutung der [reformatorischen] Exklusivpartikel“).

Kriteriologische Funktion des Rechtfertigungsartikels

Was die vorausgehenden Paragraphen zur Kernaussage des Rechtfertigungsartikels, zu seiner theologischen Funktion, zum Verständnis von Gottes Gerechtigkeit und der Unwahrheit der Sünde klarstellen, findet Zustimmung. Jüngel legt allgemein verständlich dar, worum es beim Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen geht: um die im Kreuzestod Jesu Christi kulminierende Geschichte der Menschenbeziehung Gottes, um das Zusammenleben mit Gott. Indem er letzteres vom Gedanken der Partizipation her erläutert, differenziert Jüngel zwischen Teilgabe (von Christus her), Teilnahme und Teilhabe (von uns her gesehen) in einer Weise, die an den Sprachgebrauch des Zweiten Vatikanischen Kon-

zils erinnert. Wenn wir gemeinsam die Struktur der *participatio* als theologisch grundlegend – ja als „*articulus stantis et cadentis ecclesiae*“ – ansehen, teilen wir das Anliegen des Rechtfertigungsartikels gerade in seiner theologischen Funktion: Gott allein ist es, der Anteil gibt, er allein ist der Gebende, was wir nehmen und „haben“ ist Geschenk, nicht Leistung!

Auch darin stimme ich meinem Kollegen zu: In der Frage nach dem Kriterium aller Lehre und Praxis gibt es keine Konkurrenz zwischen Christologie und Rechtfertigungsartikel. Dies ist auch die Basisaussage in Nr. 18 der Gemeinsamen Erklärung: Die Rechtfertigungslehre „ist ein *unverzichtbares Kriterium*, das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will“. Gemeinsam wird daran anschließend konstatiert und doch wohl als den Grundkonsens nicht sprengend angesehen, daß dieses Kriterium für Lutheraner von einzigartiger Bedeutung ist, während Katholiken „sich von mehreren Kriterien in die Pflicht genommen sehen“.

Gewiß, es wäre unmißverständlicher, wenn die anderen Kriterien auch genannt worden wären. So konnte der Verdacht aufkommen, als könnte die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre ausgehebelt werden. Aber wodurch? Offenbar nicht durch den Hinweis auf „den Zusammenhang und die Bedeutung aller Glaubenswahrheiten“, denn dies ist der Gemeinsamen Erklärung zufolge ja gerade lutherischerseits nicht verneint. Und der Einwand, dieses Kriterium könne auch anders formuliert werden (im Sinne absoluter, bleibender Priorität der Gnade Gottes, des trinitarischen Heilshandelns o. ä.), tangiert nicht seine kriteriologische Funktion.

Für Lutheraner wie Eberhard Jüngel ist die Rechtfertigungslehre als hermeneutische Kategorie „von der Sache her *polemisch* orientiert“ (41) – im Sinne eines Kampfes um Argumente. „Ausweise und Kriterien für diesen Streit sind die reformatorischen Exklusivpartikel“ (ebd.). Für diese gilt generell, daß sie ausschließen – nämlich jede heilsrelevante Aktivität des Menschen –, indem sie einbeziehen – nämlich diesen Menschen in das Geschehen seiner Rechtfertigung (127). Wie konnte das überhaupt zum „eigentlichen Kontroverspunkt“ werden? Offensichtlich – damals wie heute – wegen der *ekkesiologischen Konsequenzen*. Nur so erklärt sich, daß just in dem Augenblick, als die Gemeinsame Erklärung nach 30 Jahren Dialog einen differenzierten Konsens festhalten will, dessen Fundamente in Frage gestellt werden. Andererseits: Daß dies verborgen bleiben konnte, erklärt sich katholischerseits möglicherweise von daher, daß zumindest einige ekkesiologische Kontrovers Themen gar nicht als Konsequenzen der Rechtfertigungslehre eingeschätzt werden.

Die erste Exklusivpartikel „Christus allein“ erhält ihre ökumenische Trennschärfe freilich erst im Verbund mit den drei anderen, isoliert „ließe sich ... schnell und leicht ökumenische Verständigung erzielen“ (143). Freilich gibt schon der jeweilige

Kontext des in allen christlichen Konfessionen selbstverständlichen „Christus allein“ ersten Aufschluß. In diesem Zusammenhang findet es Jüngel „merkwürdig und beachtenswert“, daß im vom Konzil verabschiedeten Trienter Rechtfertigungsdekret „jene eindeutige Formulierung des vorangehenden Septemberentwurfes nicht rezipiert, sondern offensichtlich verworfen wurde, der gemäß Christus ausdrücklich, *allein* die Gerechtigkeit Gottes verdient hatte“ (145). Die Hermeneutik des Verdachts – auf Grund des aktuellen ökumenischen Geschehens verständlich – führt zu der Vermutung: „Sollte dadurch die Möglichkeit irgendeiner menschlichen Mitwirkung beim Erwerb der göttlichen Gerechtigkeit offengehalten werden?“ Zunächst: Nicht rezipieren heißt nicht per se verwerfen! Die Dogmenhermeneutik kennt hier weitere Beziehungsmöglichkeiten. *Otto Hermann Pesch*, der katholische Experte in dieser Frage, hat darüber hinaus aufgewiesen, daß in der Basisannahme kein Dissens besteht (vgl. Pesch/Peters, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, Darmstadt 1981, 180). Nach *Alexandre Ganoczy* „denkt Trient die Rechtfertigungsgnade durchaus christozentrisch. Der Verdacht, Menschenkräfte oder die Vermittlung der Kirche als Quellen des Heiles hochzuhalten, ist nicht berechtigt“ (Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriß der Gnadenlehre, Düsseldorf 1989, 203).

Im Zweiten Vatikanum sieht Jüngel sodann die Christozentrik „merkwürdig relativiert durch allerlei, soteriologische ‚Nebenzentren‘ (*H. G. Pöhlmann*)“. Das suggestive „Allerlei“ beschränkt sich auf die Mariologie, „in der immer das Kirchenverständnis mitschwingt“ (145). In der Tat: Auch ich wünschte mir, daß die Konzilsväter insgesamt sich beim Reden über Maria den Rat zu eigen gemacht hätten, den *Josef Ratzinger* im Blick auf das Verständnis des priesterlichen Dienstes gibt: „Auf den Mittlerbegriff sollte der Eindeutigkeit willen eher verzichtet werden“ (In: Theologische Prinzipienlehre, München 1982, 296). Freilich gibt auch schon der Kommentar des Zeitzeugen *Otto Semmelroth* im Lexikon für Theologie und Kirche (LThK.E I, 326–347) hinreichend Auskunft: Das Thema „war in der früheren Fassung des Schemas sehr viel betonter als jetzt unter dem Stichwort ‚Mittlerin‘ dargestellt worden“ (336).

Keine Rezeption, wenn auch keine generelle Verwerfung, vielmehr ein Kompromiß zwischen zwei extremen Gruppen unter den Konzilsvätern, der „den Titel Mittlerin nicht einfachhin vermeiden, aber doch in einer Weise ausdrücken und absichern sollte, daß die gefürchteten Mißverständnisse vermieden werden könnten“. Nach den römisch-katholischen Regeln der Konzilshermeneutik muß der Text nicht vergewaltigt werden, um Jüngels Bedenken zu zerstreuen!

Die Exklusivpartikel „Allein aus Gnade“ wahrt und sichert für Jüngel das *solus Christus*, indem sie festhält, „daß alles, was Gott der Menschheit in Jesus Christus, durch ihn und um seinen Willen zugewendet und getan hat, ein *bedingungsloses gött-*

liches Geschenk“ ist (148). Ihre kontroverstheologische Trennschärfe erweist sich, wenn darauf geachtet wird, wogegen sich die Formel wendet: sie „schließt den Menschen in pointierter Weise als eine *aktiv* an seiner Rechtfertigung beteiligte Größe aus“ (149). Jüngel äußert gewisse Zweifel an jüngeren ökumenischen Bemühungen, stellt aber in wünschenswerter Klarheit heraus, daß man weder „die *gegenwärtige* römisch-katholische Theologie ... auf den damaligen Stand der Kontroverse zurückdrehen“ sollte, noch dürfe sich „die evangelische Theologie selber ... als bloße Repetition der reformatorischen Sätze des 16. Jahrhunderts mißverstehen“ (151 f.).

Was bleibt? Ein *Konsens* im Grundsätzlichen, insofern römisch-katholische Theologie und Kirchenlehre zustimmt: „Denn davon ist auch in der veränderten theologischen Situation der Gegenwart nicht abzuweichen: daß der Sünder für seine eigene Rechtfertigung schlechterdings nichts tun kann“ (152).

Es bleibt ein *Dissens* (im Grundsätzlichen?) hinsichtlich einiger Formulierungen von Trient und hinsichtlich der Beantwortung des „mere passive“ (der Mensch ist rein passiv an seiner Rechtfertigung beteiligt). Freilich: Wenn Jüngel apodiktisch erklärt „Es ist schlechterdings nichts ‚Gutes im Sünder‘ anzuerkennen“ (152 f.), was aber noch der Ökumenische Arbeitskreis als katholische Lehre ausgabe (es wird verwiesen auf: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I, 49, 1 f. [*sic!*]), so hätte das Weiterlesen in dem bis zu Zeile 4 reichenden Satz die Begründung nicht übersehen lassen: „Und wenn die katholische Lehre noch Gutes im Sünder anerkennt, so tut sie es zur Ehre Gottes, der sein Werk nicht *schlechthin* [Hervorhebung im Original!] durch den Menschen vereiteln läßt, sondern es im Rechtfertigungsgeschehen durch die Macht seiner Gnade neu durchsetzt“.

Schon früher hatte Pesch nachgewiesen, „daß auch das Trienter Konzil über jeden Verdacht einer semipelagianischen Tendenz erhaben ist: irgendwelche Ideen, der Mensch mache sich allererst auf den Weg, und dann helfe Gott weiter, haben in Trient keine Chance“ (Pesch/Peters 187).

Auch in der Formulierung des anderen das Gemeinsame erkennen

Daß in der aktuellen Auseinandersetzung der Vatikan ebenso wie lutherische Theologinnen und Theologen auf bestimmten Formeln bestehen oder diese zurückweisen, kann der Klarheit dienen und ist deshalb ernsthaft zu prüfen. Eine ökumenische Verständigung im Grundsätzlichen, die uns einander als authentische Ausprägungen der einen Kirche Jesu Christi anerkennen läßt, muß jedoch nicht (in jedem Fall) darin bestehen, daß wir uns auf eine Formel einigen –, wir könnten auch in der Formulierung des je anderen das Gemeinsame erkennen!

Probe aufs Exempel: Auf S. 155 in Jüngels Buch lesen wir: „Der Mensch ... kann nur empfangen. Er ist tatsächlich rein

passiv (mere passive) an seiner Rechtfertigung beteiligt. Genau das aber hat die römisch-katholische Kirche bestritten.“ Zunächst: nicht „die römisch-katholische Kirche“, sondern die „offizielle katholische Antwort“ der Glaubenskongregation und des Einheitsrates! Zum zweiten: Diese Antwort erachtet den Ausdruck „mere passive“ für unstatthaft angesichts der „mit der neuen Schöpfung geschenkten Neubefähigung“. Jüngels Formulierung „er kann nur empfangen“ entspricht der gleich folgende Satz in Nr. 3 der Antwort: „Daß diese Fähigkeit andererseits Geschenkcharakter hat ...“

Man kann die in der römisch-katholischen Schultheologie gebräuchlichen „Differenzierungen im Gnadenbegriff“ – „Gnade, Gnade und nochmals Gnade! Doch warum diese Gnadenvielfalt?“ (160) – mit Jüngel unwillig beargwöhnen, auch als katholischer Theologe. Es läßt sich aber historisch überprüfen, inwieweit gerade darin ein gemeinsames Anliegen gewahrt wird. Das gilt auch für das Problem des freien Willens; hier steht Jüngels Auslegung (161) das Urteil O. H. Peschs entgegen: „*Positiv* bedeutet die Fortexistenz des freien Willens nur die Personalität des Adressaten der Gnade, also nichts anderes als dies, daß es überhaupt – durch Gottes gnädigen Willen! – einen *Empfänger* möglicher Gnade weiterhin gibt“ (Pesch/Peters 178).

Und vor allem: Trient spricht nicht wie Augustinus und die Synode von Orange „im biblischen Sinne von Freiheit (von der Sünde und von Gott)“, sondern vom „Wahlvermögen“ (177). „Man sagt aber an keiner Stelle, daß diese Wahlfreiheit etwas zum Heil beiträgt“ (178). Während es sich nach Jüngel um einen „nicht erst durch die Gnade freigesetzten freien Willensakt“ handelt (161), gilt nach Pesch das Gegenteil: „Wo ‚optimistische‘ Aussagen über einen solchen Beitrag gemacht werden, handelt es sich immer um die zuvor von Gottes Gnade berührte Freiheit“ (178).

In einem stimme ich freilich meinem Kollegen ohne Abstriche zu: Gnadenlehre und die von daher zu begründende theologische Anthropologie sind als relationale Ontologie (im Sinne des Bedenkens der von Gott allein gesetzten und von ihm allein erhaltenen Wirklichkeit) zu entwickeln. Dies geschieht übrigens in allen relevanten neueren „Gnadentheologien“, weshalb ich nicht nachvollziehen kann, inwiefern „der eigentliche Differenzpunkt“ darin liegt, daß „nach katholischer Auffassung... die Gnade Gottes letztlich als eine Art Ersatzleistung verstanden“ wird (166). Alle drei von Jüngel gebündelt vorgebrachten „Bedenken gegen das katholische Gnadenverständnis“ (ebd.) sind in der gegenwärtigen Theologie bereits de facto ausgeräumt!

Zur Exklusivpartikel „Allein durch das Wort“: Volle Zustimmung zur These Jüngels, daß „die Gerechtigkeit Gottes im strengsten Sinne *von außen* kommt“; volle Zustimmung zu den sechs Ausschließungen, für die das „solo verbo“ steht. Differenzierter Kommentar zum Stichwort „Rechtfertigung als... Zustand, der durch menschliche Leistung, durch gute

Werke erhalten und bewahrt werden kann“ (176 f.). Das Anliegen der Antithese solo *verbo* – menschliche *Leistung* ist berechtigt. Doch sind „gute Werke“ nur Leistung des Menschen? Kann die Formulierung nicht als (meinetwegen mißverständlicher) Versuch gesehen werden, das „Leben aus Glauben, aus der Verheißung des Wortes“ zu artikulieren?

Offensichtlich ging die pastorale Sorge der Reformatoren und der Konzilsväter in entgegengesetzte Richtung. Ganz gewiß kann die Aufforderung zu einem der Rechtfertigung entsprechenden Leben nochmals mißbraucht werden im Sinne eines Unternehmens zur Selbstrechtfertigung! Vor Mißverständnissen ist keine Formel gefeit; gleichwohl sind nicht alle gleich brauchbar! Und nochmals: die „im Menschen anzutreffende Gerechtigkeit, die es erlaubt, von einem Gerechthein des Menschen... zu sprechen“ (178), ist ein Gerechthein vor Gott, also im Sinne der eingeforderten relationalen Ontologie zu interpretieren! Ja, das ist keine „Alternative oder auch nur... Ergänzung der extrinseztischen Auffassung des Rechtfertigungsgeschehens“ (181)!

Dem gläubigen Volk ist die „sündige Kirche“ selbstverständlich

Es ist Jüngel darin beizupflichten, daß es für die Zurückweisung des *simul iustus et peccator* keinen zwingenden theologischen Grund gibt. Wie steht es aber mit der „Übertragung der Simultaneität von Gerechthein und Sündersein auf die Kirche“? Läßt diese tatsächlich „die römisch-katholische Kirche vor der Formel zurückschrecken“ (190)? Zugegeben, offizielle Kirche tut sich schwer mit Schuldeingeständnissen. Jedoch nicht nur das angeführte Wort der Deutschen Bischöfe, sondern das Zweite Vatikanum selbst kann hier zitiert werden: „... umfaßt die Kirche Sünder in ihrem eigenen Schoße. *Sie ist zugleich* [!] heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung“ (Lumen gentium 8,3). Auch hier haften dem Konzil noch die „Eierschalen“ einer *Kirchenversammlung im Übergang* an. In der Formulierung noch nicht in wünschenswerter Klarheit wird dem Kommentar *Alois Grillmeiers* zufolge „das Bekenntnis zum faktischen Existieren von Sünde und Sündern in der Kirche... in etwa zu einer grundsätzlichen Aussage weitergeführt“ (In: LThKE I, 176).

Und unter den Theologen ist es nicht nur Jüngels „nachbarlicher Freund *Hans Küng*“ (XI), der von der sündigen Kirche spricht, sondern etwa *Karl Rahner*, (vgl. Schriften zur Theologie VI, 301–347). Und für das gläubige Volk ist dies weithin selbstverständlich! Der Katholizismus hat eine größere Bandbreite, als der Blick auf die Protagonisten vermuten läßt. Schade, daß Kollege Jüngel an dieser Stelle keine neuere Ekklesiologie zitiert und schlichtweg ignoriert, daß das Zweite Vatikanum der Lehre von der Kirche „als fortlebender Christus“ den Abschied gegeben hat. Wer mit den „Peinlichkei-

ten“ seiner Kritiker so scharf ins Gericht geht (vgl. 176, Anm. 136), muß sich hier anfragen lassen.

Bei der Exklusivpartikel „Allein durch Glauben“ besteht voller Konsens: „Als Glaubender und nur als Glaubender ist [der Mensch] von sich aus an seiner eigenen Rechtfertigung beteiligt“ (201). Sollte man nicht sogar „von Gott aus“ sagen? Oder geht es jetzt genau um das von Gott ermöglichte Leben aus Glauben, das in erster Linie dankbare Antwort, dankbares Annehmen ist?

Vor dem Hintergrund jahrzehntelanger Forschungen zum Tridentinum und ökumenischer Diskussion kann es ernsthafte Differenzen nur geben, wenn wir mit Jüngel annehmen müßten, „daß [die Konzilsväter in Trient] es so nicht gemeint haben“ (209) –, nicht so, wie es reformatorischerseits akzeptabel wäre, daß sie nämlich nicht gegen den Glauben, sondern gegen „den Unglauben und seine Vermessenheit“ (208) polemisiere. Jüngel manövriert sich selbst in einen hermeneutischen Engpaß: „Es ist zu befürchten (!), daß sie es genau so gemeint haben, wie sie es gesagt haben. Dann (!) aber sind jene Aufstellungen nicht nur schwer verständlich, sondern unerträglich“ (209).

Ein Blick in die einschlägigen Arbeiten O. H. Peschs, den Jüngel auffallend selten zitiert, könnte beruhigend wirken: Die Konzilsväter waren „trotz aller Distanz von den Schulmeinungen gefangen ... in einem Glaubensbegriff, der weder den reformatorischen noch den paulinischen Glaubensbegriff zu verstehen erlaubte. Wohlweislich hat man denn auch auf einen eigenen canon zu diesem Kapitel verzichtet“. Und

Pesch betont weiter: „So böse dürfte man also den mittelalterlichen Theologen und ihren tridentinischen Erben nicht sein, wenn auch sie der Meinung sind, zum Glauben müsse noch etwas hinzukommen, damit er rechtfertigende Kraft habe: wenn und insofern der Glaube aus Gründen der Abgrenzung gegen Hoffnung und Liebe als Verstandesakt gefaßt wird, ist eine solche These unumgänglich“. Schließlich entscheidend: „Hier wird keine Hintertür für den Wiedereinlaß der Werke leise geöffnet ... Die Liebe ... ist kein Werk, auch kein ‚Werk‘ der Gottesliebe, sie ist auch kein ‚Beitrag‘ des Menschen, sondern Implikat der rechtfertigenden Gnade selber ... in der lutherischen Terminologie geprochen, gehört nach mittelalterlichem Verständnis die Liebe auf die Seite des Glaubens, nicht auf die der Werke“ (Pesch/Peters 191–193).

Insofern liegt hier kein Irrtum vor, der die Lehre von der Unfehlbarkeit direkt tangiert (die Auslegung von Gal 5 mit aristotelischen Kategorien ist nicht dogmatisiert), so daß gewiß die Art von Unfehlbarkeit, die Jüngel hier (212) skizziert, zu revidieren ist –, und selbstverständlich muß diese Lehre grundsätzlich im Rahmen der Kommunikation der Kirche als *communio* neu durchbuchstabiert werden. Auch über die *apostolische Sukzession*, die selbst katholischerseits grundlegend von der Kirche als ganzer gilt, und über das erneuerte *Amtsverständnis* auf katholischer Seite, dem Jüngel immer noch nicht ganz traut (es gibt aber mehr Belege dafür, als er in Anm. 261 anführt), wird weiter im Sinne des „Um Gottes willen – Klarheit!“ (So Jüngel in: ZThK 94 [1997] 394–406) gemeinsam gearbeitet werden müssen. Bernd Jochen Hilberath

Vom Schattenboxen zum Dialog

Grundlegende Probleme einer asiatischen Theologie

Seit einiger Zeit gibt es Versuche, eine durch das religiös-kulturelle Umfeld mitgeprägte asiatische Theologie zu entwickeln. Einer der bekanntesten asiatischen Theologen, der In-der-Felix Wilfred (Madras), nennt die wichtigsten Anliegen einer solchen Theologie und verteidigt sie gegen Mißverständnisse. Es handelt sich um die gekürzte Version eines Beitrags, der auf Englisch in der theologischen Zeitschrift „Vidyajyoti“ (Delhi) erscheint.

Der pastorale Durchbruch des Zweiten Vatikanums hat in verschiedenen Teilen des asiatischen Kontinents sehr lebendige theologische Entwicklungen ins Leben gerufen. Für Asien bedeutete es einen neuen Frühling. Eine aufblühende asiatische Theologie hat zur weitgehenden pastoralen Erneuerung und zum tieferen Verständnis der Glaubenspraxis beigetragen. Sie hat auch den Kirchen geholfen, neue Bezie-

hungen in einem weiteren Kontext zu knüpfen und auf die wachsenden Herausforderungen der asiatischen Gesellschaften zu antworten. Die vielen theologischen Ansätze geben Zeugnis von der Sorge, den christlichen Glauben, wie auch die Person Jesu in einer Weise zu interpretieren, die mit den vielgestaltigen religiös-kulturellen Traditionen der asiatischen Völker mitklingt.