

Gerecht und Sünder zugleich

Von Karl Rahner SJ, München

In der Kirche: ja sogar innerhalb der Christenheit muß jeder von jedem lernen; jeder gibt Zeugnis von der Gnadengabe, die ihm zuteil wurde, von der christlichen Erfahrung, die er macht, damit des anderen Geist und Herz weiter werde, um dann den Reichtum der Gnade tiefer und weiter zu erfahren. Es gibt darum nicht nur ein ökumenisches Gespräch auf dem Gebiet der Dogmatik, des Verfassungsliebs und des praktischen Handelns, sondern auch auf dem Gebiet des geistlichen Lebens. Ja da vor allem. Denn hier, in der ursprünglichen christlichen Erfahrung scheint — über alle bloß äußerer Mißstände hinaus, die Anlaß zu Spaltung gaben und geben — der Sitz im Leben für die Trennung und auch für die Möglichkeit einer Begegnung zu sein, die die Einigung der Christenheit vorbereitet. Nur wenn wir uns gegenseitig im unmittelbaren Vollzug des christlichen *Daseins selbst* verstehen, ist Hoffnung, daß die reflexen Aussagen dieses Vollzugs, die Dogmatiken, zur einenden Deckung gebracht werden.

Zu den grundlegenden religiösen Erfahrungen gehört zweifellos die, daß wir Sünder sind, daß wir uns aber zugleich des Gerechtfertigtseins vor Gott in Christus getröstet dürfen. Ob wir, katholische und evangelische Christen, uns darin verstehen, das ist eine Frage, von der sowohl wesentlich der Reichtum der christlichen Gnaden-erfahrung im gegenseitigen Mitteilen und Lernen abhängt, als auch die Möglichkeit des ökumenischen Gespräches. Es ist zwar zuzugeben und gerade auf evangelischer Seite in jüngster Zeit in nüchterner Ehrlichkeit ausgesprochen worden, daß der Mensch heute nicht mehr von der Frage bedrängt werde, wie er aus einem Sünder — als den er sich nicht zu wissen meint — ein vor Gott Gerechtfertigter werde und einen gnädigen Gott finde. Aber wenn der Mensch von heute eher an der Qual des Daseins, seiner Finsternis und Vergeblichkeit leidet als an seiner Schuld, und eher zu fragen geneigt ist, wie Gott diese Situation vor dem gequälten Menschen rechtfertige, als daß der Mensch frage, wie er vor Gott bestehen könne, so ist damit doch gerade ein gemeinsames Anliegen aller christlichen Bekenntnisse genannt: denn *alle* Christen haben zu bekennen, daß der Mensch ein Sünder ist und von Gottes Gnade allein gerechtfertigt wird. *Alle* Christen haben also die Aufgabe, sich zu fragen, *wie* sie diese fundamentale Aufgabe gegenüber dem Geist der heutigen Zeit erfüllen können. Die alte innerchristliche Kontroverse um das Wesen der Rechtfertigung und des Gerechtseins vor Gott bekommt daher zwar ein neues Vorzeichen, eben das des Suchens nach der rechten Weise der Verkündigung in der heutigen Zeit (die nicht mehr die der Reformation und Gegenreformation ist), ist aber dadurch nicht veraltet oder belanglos geworden. Und immer noch gibt es genug katholische und evangelische Christen, für die die Frage nach dem Wesen der Rechtfertigung, auch unter Absehung davon, wie die Antwort auf sie, der heutigen Zeit gerecht werdend, verkündigt werden könnte, ganz zentral ist. Es besteht wohl eine gegenseitige Abhängigkeit zwischen beiden Gesichtspunkten, unter denen diese Frage betrachtet werden kann, so daß man vielleicht sagen muß: nur wenn die getrennten Christen den

„Heiden“ von heute verständlich machen können, daß das Problem nicht lautet, wie Gott vor dem Menschen, sondern wie der Mensch vor Gott durch Gott allein bestehen könne, werden die Christen auch untereinander in der Frage der Rechtfertigung sich verstehen. *Und* umgekehrt: nur wenn sie sich in dieser Frage einigen, werden sie auch die Weise eines überzeugenden Zeugnisses für ihre Rechtfertigungserfahrung vor dem Geist ihrer Zeit finden.

Was uns katholischen Christen die reformatorische Formel über die Rechtfertigungserfahrung sagen kann, ist eine echte Frage unseres geistlichen Lebens, nicht nur unserer Theologie.

I.

Die reformatorische Formel

Die reformatorische Christenheit war im tiefsten und radikalsten Sinne eine Christenheit des erschrockenen Gewissens des Sünder vor Gott. Sie glaubte — durchaus mit Recht —, daß man nur dann Christ werden und sein könne, wenn man radikal vor Gott kapituliere. Wenn dem Menschen die unendliche Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes aufgeht, wird er zutiefst der erschrockene Sünder. Aus sich, aus eigener Kraft kann er nicht gerettet werden. Gnade, Rechtfertigung, Heil entspringen allein Gottes Erbarmen. Immer und überall ist der Mensch auf dieses gerechtesprechende Erbarmen Gottes angewiesen. Hier liegt der richtige Ausgangspunkt für die protestantische Formel „gerecht und Sünder zugleich“. Dieser reformatorische Mensch steht immer und bleibend dem heiligen Gott als Sünder gegenüber. Blickt er auf sich, seine Gesinnung und seine Werke, so kann er nur immer wieder vor der unendlichen richtenden Heiligkeit Gottes erzittern, da er unendlich hinter dem totalen Anspruch Gottes zurückbleibt und sich selbst immer wieder als Sünder erfährt. In der Botschaft des Evangeliums hört er zwar von der Gnade Gottes: in der Lehre von der Taufe und der Rechtfertigung aus dem Glauben. Trotz seines sündigen Zustandes ist er von Gott gerecht gesprochen, durch Christi Erlösung gerettet, geheiligt und vielgeliebtes Kind Gottes. Schaut der Mensch aber wieder auf sich, dann erkennt er sich immer und dauernd als Sünder. Vernimmt er das freisprechende Wort Gottes und glaubt er daran, nimmt er die Rechtfertigung durch die Gnade an, so weiß er sich als Gerechter, zwar nicht durch seine eigene Tat, sondern durch die unergründliche, unverdienbare Gnade Gottes. So kommt er zu der Überzeugung, die letzte christliche Grunderfahrung des Menschen bestehe gerade darin, daß er zugleich Sünder und Gerechter vor Gott sei. Er scheut nicht vor dieser Paradoxie zurück. Er meint, nur diese Doppeltheit der Aussage über den Menschen könne das wahre christliche Verständnis vom Menschen wiedergeben. Der Sünder, der bis in die letzten Fasern seines Gewissens vor Gott Sünder bleibt, steht erschrocken vor Gott da, weil er nichts von sich hält, nicht auf sich vertraut und nichts Gutes in sich findet, das er vor Gott geltend machen, mit dem er sich vor Gott abschirmen könnte. Dennoch weiß er in einem ungeheuren Wagnis des Glaubens und der Hoffnung und einem rückhaltlosen Vertrauen auf die Botschaft Gottes, daß er gerechtfertigt ist.

Das reformatorische Christentum sagt, man übe überall dort Verrat am eigentlichen christlichen Verständnis des Menschen, wo man diese Paradoxie abzuschwächen suche. Immer komme der Mensch von sich her als Sünder zu Gott. Blicke er auf das,

was er von sich her sei, so sei er als Sünder restlos dem Gericht Gottes anheimgegeben. Von sich aus könne er keinen Anspruch vor Gott mitbringen, auf den hin er von Gott gerettet werden könne. Aus diesem Abgrund einer gleichsam höllischen Verzweiflung heraus und im reinen Glauben an die Gnade Gottes, auf nichts anderes vertrauend, wisse der Mensch allein, daß er gerettet sei.

Im Laufe der Geschichte der reformatorischen Christenheit konnte die urgewaltige Kraft dieses Erlebnisses erlahmen. Das radikale Sünderbewußtsein war immer wieder in Gefahr, zu verschwinden. In seiner humanistischen Erweichung fühlte sich der Mensch als ein Wesen, das wie selbstverständlich unter dem Himmel eines liebenden Vaters lebte. Aber immer wieder brach in der reformatorischen Christenheit das Bewußtsein auf, daß das Wesen des Christentums und des christlichen Daseins in der Paradoxie dieser Formel „Gerechter und Sünder zugleich“ bestehe. Erst dort, wo die radikale Erfahrung bleibender Sündigkeit sich mit dem Glaubensbewußtsein verbindet, dennoch durch die rettende Tat Gottes ein Gerechtfertigter zu sein, ist einer ein Christ, allein im Glauben daran, d. h. im immer neuen Absprung von sich selbst, im immer neuen kapitulierenden Zugeständnis, ein Sünder zu sein.

Mit Absicht haben wir uns um ein Verständnis der reformatorischen Formel bemüht und es vermieden, einen formallogischen und sehr einfachen katholischen Protest gegen diese Formel anzumelden. Absichtlich wurde vermieden, die Rechtsprechung von seiten Gottes als eine rein äußere, „forensische“, als ein reines „alsob“ zu charakterisieren. Denn alle diese nachträglichen theologischen Deutungen, sowohl von katholischer wie von reformatorischer Seite, können den ursprünglichen Ausgangspunkt dieser Formel nur verdunkeln.

II.

Das katholische Nein zu der reformatorischen Formel „Gerecht und Sünder zugleich“

Worin besteht nun das katholische Nein zu dieser Formel: a) die Rechtfertigung als heilsgeschichtlicher Vorgang schafft etwas Neues, das nicht „zugleich“ mit dem alten Zustand bestehen kann. Die Heilsgeschichte ist nicht nur als Gesamtgeschichte in der Ordnung des objektiven Heils, sondern auch als individuelle Heilsgeschichte wirklich echte Geschichte. Das heißt: hier geschieht, ereignet sich etwas, was nun da ist und vorher nicht war. Da diese Geschichte ein Handeln Gottes am Menschen ist, so kennt sie wirkliche Zäsuren, Revolutionen, echte Neuschöpfung. Es wird etwas in der Kraft Gottes, was einmal in diesem Menschen nicht war. „Siehe, ich mache alles neu“, „siehe, eine neue Kreatur“, „das Alte ist vergangen, Neues ist geworden“, „Ihr wart tot und seid jetzt neu geschaffen in Christus Jesus“. Es geht also auch in der Individualgeschichte um echte Heilsereignisse und nicht nur um ein sich steigerndes Bewußtwerden eines sich stets Gleichbleibenden und immer Wahren, wenn es auch wahr bleibt, daß dieses Bewußtwerden selbst, ermöglicht und getragen von der Gnade Gottes, ein Moment an dieser Geschichte, und nicht eine ihr äußerliche Kenntnisnahme ist. Deshalb muß die katholische Theologie betonen, daß nicht immer alles zugleich ist, daß vielmehr ein Neues eintritt, das nicht unter ein bleibendes „Zugleich“ gestellt werden darf, in welchem ein bleibendes dialektisches Verhältnis zwischen gleich notwendigen Existentialien des menschlichen Daseins offenbar gemacht würde.

b) Da Rechtfertigung entscheidend Tat Gottes ist, decken sich Rechtfertigungswirklichkeit und Rechtfertigungserfahrung nicht ohne weiteres. Nach katholischer Lehre ist die Tat Gottes in der Rechtfertigung das Entscheidende, und nicht die Tat, die Einstellung, das Erlebnis oder der Glaube des Menschen. Die Frage, in welchem Sinne der Mensch von Gott gerechtfertigt wird, kann deshalb nicht einzig von dem Gesichtspunkt aus beurteilt werden, wie und wieweit die göttliche Tat vom Menschen erfahren wird. Glaubenserfahrung im alltäglichen Sinn des Wortes „Erfahrung“ (wenn wir also einmal absehen von einer „Erfahrung“ — diese mag es geben —, in der der Mensch gerade seine Einbezogenheit in das Unreflektierbare des Geheimnisses Gottes erfährt) — und Glaubenswirklichkeit decken sich eben gerade darum nicht, weil Gottes alleinige eigene Macht das eigentlich Wirksame und Entscheidende bei der Rechtfertigung des Menschen ist. Für die katholische Theologie und das kirchliche Lehramt ist deshalb die Aussage, was eigentlich in der Rechtfertigung geschieht, nicht einfach von der Rechtfertigungserfahrung allein auszumachen. Die Rechtfertigungs- und Glaubenserfahrung, soweit sie *satzhaft* für den erfahrenen Menschen selbst und für andere gegeben ist, kann die ganze Tiefe und Radikalität der göttlichen Heilstat am Menschen gar nicht einholen, wenn wir einmal voraussetzen, daß die Tat Gottes das Eigentliche der Rechtfertigung bewirkt. Um Gottes Gnade und Macht die Ehre zu geben, wird die katholische Rechtfertigungslehre immer betonen, daß wir durch Gottes Gnade Kinder Gottes werden und sind, daß uns in der Rechtfertigung der Heilige Geist gegeben wird, daß wir Tempel Gottes, Söhne, Gesalbte und Geliebte Gottes durch Gottes Gnade *sind*. Diese Wirklichkeit ist nicht nur eine ideologische Fiktion, nicht bloß „ein als ob“, sondern die wahre Wirklichkeit des Menschen selbst. Die Rechtfertigung gestaltet als Tat Gottes den Menschen bis in die tiefsten Wurzeln seines Seins um, verklärt und vergöttlicht ihn. Deshalb ist der Gerechtfertigte nicht „zugleich gerecht und Sünder“. Er ist nicht einfach in einer bloßen Paradoxie und dialektischen Schwebe zugleich der Sünder und Gerechtfertigte. Denn durch die Rechtfertigung wird er in Wahrheit *aus* einem Sünder, der er war, ein Gerechter, der er vorher nicht war. In einem wahren Sinne hört er auf, Sünder zu sein. Die katholische Rechtfertigungslehre glaubt, daß sie nur so der wirklichen Geschichtlichkeit des Heilsgeschehens, der wirklichen Praevalenz der Tat Gottes am Menschen, der Differenz zwischen Heilserfahrung und Heils-wirklichkeit und der inneren Wahrhaftigkeit und Gültigkeit der Tat und der Zusiicherung Gottes am Menschen gerecht wird, die ja den Menschen innerlich ergreift und verändert. Von hier aus lehnte die katholische und antireformatorische Haltung und Lehre auf dem Trienter Konzil diese Formel „gerecht und Sünder“ ab, weil diese Formel mit ihrer Gleichzeitigkeit von Gerechtigkeit und Sündigkeit das eigentliche Wesen der christlichen Rechtfertigung verkenne. Das wirkliche Werden, Neuwerden, innerlich Gerechtfertigtwerden durch die Tat Gottes am Menschen wird jedenfalls in dieser Formel nicht genügend deutlich. Das ist die *eine* Seite der katholischen Stellungnahme zu dieser Formel.

Die katholische Theologie lehnt also die Formel „gerecht und Sünder zugleich“ ab, weil sie den Zustand des Menschen objektiv nicht richtig und adäquat wieder-gibt. Die letzte Grundformel menschlichen Daseins ist nicht eine schwebende Dialek-tik zwischen Sündigkeit und Heiligkeit. Der Mensch ist wirklich über die Todesgrenze

hinübergeschritten. Er ist aufs Letzte, auf Gottes an ihm wirksam gewordene Tat hin geschen nicht mehr sündig und gerechtfertigt zugleich, sondern gerechtfertigt und sonst nichts.

III.

Das richtig verstandene katholische Ja zu dieser Formel „Gerechter und Sünder zugleich“

Die Ablehnung der reformatorischen Formel ist eine grundsätzliche, soweit durch sie jenes „Ansich“, jene „Objektivität“ beschrieben werden soll, die durch Gott selbst erwirkt wird und auf die wir uns mehr als auf unsere „Subjektivität“ verlassen müssen und dürfen, weil auch unsere wahre „Subjektivität“, wo sie zu ihrem letzten Wesen kommt, das Sichloslassen ist auf eine Wirklichkeit hin, die wir nicht mehr überblicken, verwalten, die wir uns nicht aneignen, sondern der wir über-eignet sind als dem Geheimnis Gottes selbst. Wenn die Rechtfertigung wirklich geschehen ist, dann ist eben dieser Mensch nicht mehr Sünder, sondern der Gerechtfertigte und Geheiligte.

a) *Heilsgewißheit*

Aber kann der einzelne Christ mit einer absoluten Sicherheit von sich behaupten, daß er wirklich ein Gerechtfertigter ist und darum, weil er es ist, eben nicht mehr Sünder ist? Nach der Lehre des Konzils von Trient ist eine letzte absolute individuelle Heilsgewißheit nicht gegeben. Verstehen wir diese Lehre des Trienter Konzils nicht falsch. Sie sagt nicht, daß der Mensch in einer schlotternden, feigen, Gott selbst mißtrauenden Angst um sein Heil leben müsse. Vielmehr muß der Mensch von sich wegblicken auf Gottes unsagbare Gnade. Er soll *vertrauen*, daß er mitten in der Erfahrung seiner inneren Brüchigkeit und Armseligkeit dennoch in aller Wahrheit immer das vielgeliebte, von der Gnade und dem Erbarmen Gottes getragene Kind Gottes ist. Er muß die Freude, die Zuversicht und die alles überwindende Hoffnung des Erlösten besitzen. Es ist eine große, heilige Pflicht, in der Tugend, die wir die christliche Hoffnung nennen, über die eigene, immer wieder erfahrene Erbärmlichkeit hinwegzuspringen und sich auf Gottes unergründliches Erbarmen zu verlassen. Der Mensch kann zwar nicht in jener objektivierten Weise den Satz sagen, wie es dem dogmatischen Glauben hinsichtlich der in ihm ausgesagten Wirklichkeiten möglich ist: Ich bin eindeutig und sicher gerechtfertigt. Gerade diese Haltung eines Menschen, der sich selbst absolut in Besitz nimmt, sich selbst durchprüft, ein Fazit seines eigenen Daseins zieht und seiner ganz sicher ist, soll er gerade nicht haben. Er soll sie nicht deswegen nicht haben, weil er feige, unruhig, ängstlich und mißtrauisch *Gott* gegenüber sein solle und dürfe. Im Gegenteil, gerade weil er mit einer restlosen Großmut und Selbstverständlichkeit trotz der Erfahrung seiner eigenen Heilsunsicherheit auf Gott vertrauen soll, darum soll er sich wirklich mit einer festen Hoffnung Gott anheimgeben und zwar über all das, was er von sich aus über sich erfährt, hinweg. Gerade diese von ihm geforderte tapfere und unbedingte Hoffnung verlangt von ihm, daß er die Haltung des restlosen Vertrauens auf die Gnade Gottes nicht umbiegt in eine theoretische reflektierte Heilssicherheit. Diese würde ihn ja gerade wieder von Gott unabhängig machen und wegen der Sicherheit ihrer

Aussage wiederum von diesem restlosen Vertrauen auf Gott dispensieren. Da aber der Mensch im Akt der Hoffnung eine absolute Heilssicherheit glaubenshaft theoretischer, objektivierter Art über sich nicht erreichen kann, ist damit gegeben, daß er sich immer schon darum als Sünder weiß. Denn die Unmöglichkeit einer absoluten radikalen Selbstversicherung hat zur Folge, daß er sich immer wieder als Sünder, als Bedrohter und Unsicherer erfährt, und diese Erfahrung nun nicht als belanglos und theologisch irrelevant beiseiteschieben darf, sondern sie nur in der Hoffnung, in der er von sich auf Gott hin abspringt, überwinden und gerade so immer wieder annehmen muß. Wenn auch die katholische Theologie die abstrakte, ontologische, objektive Formel „Gerecht und Sünder zugleich“ nicht annehmen kann, so hat diese Formel doch eine Berechtigung, wenn sie als Aussage der Erfahrung des einzelnen Menschen verstanden wird. Denn wenn er auch mit aller Festigkeit darauf hoffen muß und darf, vor Gott persönlich gerechtfertigt zu sein, so muß er zugleich trotz dieser und in dieser Hoffnung fürchten, ein Sünder zu sein.

b) *Die Sündigkeit des Menschen durch die „läßlichen“ Sünden*

Seit der Zeit und mit den Worten Augustins betont die Kirche „nicht nur demüting“, „sondern in aller Wahrheit“, daß der Mensch Sünder sei und bleibe. Diese Lehre ist auch durch das Trienter Konzil nicht dadurch aufgehoben, daß es einen bestimmten Sinn der Formel „Gerecht und Sünder zugleich“ für nicht richtig erklärte. Wie kann aber der Gerechtfertigte Sünder sein und bleiben, wenn er zugleich im Stand und der Haltung des Gerechtfertigteins beharrt? Jeder Katholik wird darauf antworten, daß er auch als bleibend Gerechtfertigter immer wieder „läßliche Sünden“ begehe und dadurch immer wieder als Sünder zur vergebenden Gnade Gottes fliehen müsse.

Der Gerechtfertigte, der Sünden begeht, verbleibt solange im Zustand der heilmachenden Gnade, als er nicht objektiv und subjektiv schwer sündigt, sagen der Katechismus und die Theologie. Wenn dieser Satz auch richtig ist, so muß er doch sehr diskret verstanden werden. Er ist tatsächlich weniger einfach, als es dem durchschnittlichen katholischen Bewußtsein erscheint. Gewiß, so denken viele, man ist immer noch ein wenig Sünder. Man begeht seine täglichen Fehler, Unterlassungen, die kleinen Verstöße gegen Gottes Gesetz und Willen. Und deshalb muß man sich als armer Sünder bekennen. Ein solches Verständnis der Lehre vom Unterschied zwischen schwerer und läßlicher Sünde und der Vereinbarkeit des Gnadenstandes mit läßlichen Sünden und läßlich sündigen Haltungen unterschätzt aber doch wohl wesentlich die wirkliche Tiefe, Bedrohtheit und Dunkelheit des christlichen Daseins.

Nach katholischer Lehre gibt es wirklich den objektiv und subjektiv radikalen Unterschied zwischen schwerer und läßlicher Sünde. Biblisch gesprochen: es gibt im Dasein des Gerechtfertigten, des geliebten Kindes Gottes Sünden, die das Kind schaftsverhältnis nicht aufheben; es gibt aber auch Sünden, die, wenn sie wirklich mit der nötigen Klarheit, Entschiedenheit und Verantwortung geschehen, vom Reiche Gottes, wie Paulus sagt, und der Erbschaft des Himmels ausschließen und den Menschen zum Kinde des Zornes Gottes machen, solange er im Zustand der Sünde verharrt. So berechtigt nun aber diese Lehre vom objektiven Unterschied zwischen schwerer und läßlicher Sünde ist, so dürfen wir ihn jedoch nicht mißbrauchen zu

einer Verharmlosung des christlichen Daseins. Zu leicht sagen wir, die läßliche Sünde zerstöre die Gnade nicht, hebe die Rechtfertigung nicht auf, verdamme und verwerfe den Menschen nicht. Es seien ja nur moralische Schwächen, kleine Trübungen unseres Verhältnisses zu Gott, kleine Unvollkommenheiten, die die eigentliche Grundeinstellung des Menschen zu Gott nicht ändern. Insofern es sich wirklich nur um läßliche Sünden handelt, kann man, wenn auch nur unter sehr ernsten Vorbehalten, dies sagen. Aber wissen wir genau, daß unsere angeblich nur läßlichen Sünden wirklich nur solche sind? Natürlich kann man sagen, daß gewisse Vorkommnisse in unserem Leben, rein in sich betrachtet, gemessen an den objektiven Normen, wirklich nur eine läßliche Sünde sind, zum Beispiel eine Unfreundlichkeit gegen unseren Nächsten, eine Unandächtigkeit im Gebet, eine Ungeduld; das sind zweifellos Dinge, die zwar das christliche Dasein belasten können, ihm anderseits nicht die Freude des Erlöstseins, die Gnade der Geborgenheit in Gott und die Heiligung durch den Heiligen Geist rauben dürfen und können. In diesem Sinne sind Verfehlungen des Alltags gewiß objektiv läßliche Sünde.

Es ist aber eine in der katholischen Moraltheologie und Beichtpraxis nicht zu leugnende Einseitigkeit, die einzelnen Vorkommnisse unseres sittlichen Handelns nur je für sich, gleichsam atomisiert zu betrachten. Wir übersehen dann oft die Gesamtstruktur unseres sittlichen Verhaltens, unsere letzte Einstellung auf Gott, unsere religiöse Grundbefindlichkeit. Der Mensch setzt nicht auf dem Untergrund der Substantialität einer Seele rein objektiver Art einzelne Akte, die er auf dem Faden der äußeren Zeit aufreihrt, sondern der eine ganze Mensch lebt aus einer Grundhaltung, die entweder auf Gott hingerichtet oder von Gott abgekehrt ist. Diese letzte entscheidende, alles durchprägende Grundhaltung ist aber für den Menschen gar nicht so leicht reflektierbar. Ja sie ist *adäquat* überhaupt nicht reflektierbar, weil sonst jene reflektierte, theoretische Heilsgewißheit möglich wäre, die dem Christen nach dem Trienter Konzil verwehrt ist. Wir können die einzelnen Taten unseres Lebens anschauen, aber nicht unmittelbar einen Blick auf die letzte Quelle dieser Taten in unserem Herzen tun. Aus dieser Sicht gewinnt die Frage nach den läßlichen Sünden eine ganz andere Ernsthaftigkeit, als wir vielleicht vermeinen. Könnte nicht diese oder jene, in sich betrachtet harmlose Lieblosigkeit gegenüber dem Nächsten im tiefsten nur das ferne Echo und Wetterleuchten eines letzten Grundegoismus sein, der am Ende tödlich ist? Könnte eine solche Haltung des Egoismus, die sich vielleicht gar nicht in äußerlich sehr häßlichen Taten äußert, die auch nach einem bürgerlichen Moralkodex sehr verwerflich wären, im letzten genau das sein, was wir eine Todsünde nennen? Könnte es nicht sein, daß die Kühle unseres religiösen Lebens, diese leichte und scheinbar harmlose Gleichgültigkeit gegen Gott, so wenig sie sich auch in deutlichen Akten und Handlungen manifestiert, dennoch einer letzten, freien, schrecklichen, tödlichen Gleichgültigkeit und Kälte Gott gegenüber entspringt? Und diese ist doch alles andere als eine läßliche Sünde. Sicherlich bedeutet sie nicht eine einzelne, an einen bestimmten Raumzeitpunkt unseres Lebens gebundene Tat. Kann sie aber nicht eine letzte Verlorenheit, ein letztes grundsätzliches Nein gegen Gott bedeuten? Und das wäre gerade das, was wir eigentlich den Zustand der schweren Sünde nennen. So könnten wir noch auf manches hinweisen, was dem Anschein nach nur eine sogenannte läßliche Sünde, aber in Wirklichkeit das verhohlene und verhal-

tene Anzeichen für die letzte tödliche Abkehr des Menschen von Gott ist, die er sich selbst nicht eingesteht, die er gleichsam anonym und mit der linken Hand und dennoch im Grunde seiner Freiheit vollzogen hat. Da wir aber immer wieder läßliche Sünden begehen, müssen wir dann nicht erschreckt fragen, ob wir nicht in einem viel tieferen und radikaleren Sinne Sünder sind, d. h. Menschen, die in der Tiefe ihres Herzens nichts mit Gott zu tun haben wollen, obschon sie nach außen hin in einem bürgerlich dünnen Sinne noch fromme und anständige Menschen mit weißer Krawatte sein wollen? Dann aber erhält die Lehre, daß jeder Mensch insofern mindestens ein Sünder ist, als er läßliche Sünden begeht, ein ganz anderes Gesicht. Das heißt wiederum nicht, daß wir uns für Verlorene, vom Reiche Gottes Ausgeschlossene, vom Tröstergeist Verlassene zu halten haben, obschon wir ehrlichen Herzens auf Gottes Gnade vertrauen und uns Gott immer wieder zuwenden. Nur in dem Sinne gewinnt die Auffassung, daß wir Sünder sind, ein neues Gesicht, als wir uns erschreckt fragen müssen, ob wir, die wir hoffen, Gottes geliebte Kinder zu sein, nicht dennoch auch immer wieder fürchten müssen, etwas ganz anderes zu sein, solange die Grundwurzel unseres Herzens immer wieder Früchte hervorbringt, die wirklich nicht Früchte des Geistes sind.

So ist die Lehre von der bleibenden Sündigkeit des Menschen durch läßliche Sünden eine ständige Frage an uns, was wir denn eigentlich im tiefsten sind. Diese Frage müssen wir immer wieder in der Hoffnung auf die Gnade Gottes in einem positiven Sinne beantworten. Wir können es aber niemals in einer theoretischen Heilsgewißheit stolz und selbstgewiß tun.

Wir müssen also die Unterscheidung zwischen schwerer und läßlicher Sünde irgendwie überspringen, so sehr sie sachlich und objektiv richtig ist, weil sie in der konkreten Reflexion auf unser eigenes Dasein nicht restlos durchgeführt werden kann. Wir sind tatsächlich auf der einen Seite Sünder, die hoffen, aus ihrer Sündigkeit immer wieder aufs neue zur Barmherzigkeit Gottes fliehen zu dürfen. Und auf der anderen Seite ist die Gerechtigkeit, die, und wenn sie durch die Gnade Gottes wirklich in uns ist, immer auch eine bedrohte und angefochtene und uns verborgene.

Man darf die Lehre von der bleibenden, dauernden Gerechtigkeit durch die eingegossene, heiligmachende Gnade nicht so verstehen, als sei diese Gerechtigkeit ein rein statischer Besitz, eine statische Qualität im Menschen. Diese Gerechtigkeit ist vielmehr immer durch Fleisch, Welt und Teufel angefochten und bedroht. Sie ist immer wieder in die freie Entscheidung des Menschen gestellt. Trotz ihres Charakters der Zuständigkeit schwebt sie gleichsam auf der Spitze der freien Gnade Gottes und auf der Spitze der Freiheit des Menschen. Die Gnade der Rechtfertigung muß immer neu angenommen und vollzogen werden, da sie im Grund genommen immer neu von Gott geschenkt wird. Denn diese bleibende Zuständigkeit der Gnade ist immer der Freiheit des Menschen ausgesetzt. Die Freiheit des Menschen wiederum kann die Gnade Gottes nur annehmen und bewahren in und durch die freie Gnade Gottes, die uns Gott letztlich ohne jedes Verdienst von unserer Seite geschenkt hat und schenken muß. Da unsere Gerechtigkeit immer angefochten ist, muß sie immer neu durch Gottes Huld und Gnade uns geschenkt werden. Sie ist deshalb auch die letztlich unverfügbare Gerechtigkeit. Gewiß glauben wir an den allgemeinen Heilswillen Gottes. Aber dieser Heilswille ist, wenn er auf je mich bezogen und wirksam wird,

das ungeheure, unbegreifliche Wunder der absoluten Huld Gottes. Denn das freie Ja des Menschen zur befreienden Gnade Gottes ist selbst noch einmal ein Geschenk der Gnade Gottes. So müssen wir unsere eigene Freiheit nicht nur als Vermögen, heilhaft handeln zu können, sondern auch als eine sich wirklich auf Gott hin öffnende Tat noch einmal als Gnade Gottes erklären. So sind wir von uns aus immer Schuldner der Gnade Gottes. Von uns *allein* aus können wir nicht das geringste tun, daß Gott uns seine Gnade zuwendet, denn unsere Bitte um Gnade beruht auf unerbetener Gnade, die das Betenkönnen und das Beten geben muß. Immer muß uns Gott mit seiner Gnade zuvorkommen. Selbst wo wir das Persönlichste, Ureigenste zu tun meinen und tatsächlich tun, erfahren wir gerade darin die frühere und mächtigere Tat Gottes an uns. Von uns aus sind wir immer Sünder. Von uns aus würden wir uns von Gott abwenden, wenn Gottes Gnade uns nicht zuvorkommen würde. Angesichts der unverfügbarer Gnade Gottes, der angefochtenen Gerechtigkeit, der unverfügbarer Gerechtigkeit sind wir immer Sünder. In diesem Sinne kann man in dieser Formel „Gerecht und Sünder zugleich“ einen immer wahren und entscheidend wichtigen katholischen Sinn finden.

c) Als Pilger ist der Mensch zugleich gerecht und Sünder

Auch als Gerechtfertigter bleibt der Mensch Pilger. Er hat als solcher nicht nur einen äußerlichen Zeitraum zu durchleben. Er ist vielmehr unterwegs. In seiner persönlichen Heilsgeschichte ist er auf der Suche nach dem Bleibenden, Unzerstörbaren und Endgültigen. Wir pilgern im Glauben. Wir besitzen Gott nur auf Grund der Hoffnung. In der Hoffnung strecken wir uns nach dem Künftigen, das uns noch nicht gegeben ist, aus. So wird der Besitz durch die Hoffnung gegeben, und durch dieselbe Hoffnung wird der Besitz dem freien unmittelbaren Zugriff des Menschen entzogen. Durch unsere freie personale Geschichte müssen wir erst einholen, was wir durch die Tat Gottes, die uns rechtfertigt, schon sind. Im Glauben und der Hoffnung, in immer neuer Anfechtung und Bewährung, indem wir immer wieder Gottes Gnade in Freiheit annehmen, sind wir Pilger. Von Adam und dem Land der Finsternis kommen wir und suchen das ewige Licht und die helle Vollendung. Da die eine große Bewegung unseres Daseins aus unserer Verlorenheit auf Gott hin immer den Ursprungsort, von dem diese Bewegung ausgeht, noch in sich trägt, sind wir als werdende Pilger, die die Vollendung erst noch suchen, „gerecht und Sünder zugleich“. Das heißt, wie schon gesagt, nicht, daß sich diese beiden Größen in einer einfachen statischen Dialektik immer gleichbleibend gegenüberständen. Wohl aber ist das konkrete Heilswirken des Menschen immer gleichzeitig charakterisiert vom Ausgangspunkt, von dem wir herkommen, von der eigenen Verlorenheit, die wir verlassen haben, wie auch vom Ziel, das wir in der Hoffnung schon besitzen, nach dem wir uns aber zugleich ausstrecken. Hier realisiert sich das Werdesein der Kreatur. Man kann den geschaffenen Menschen in seinem geschichtlichen Werdesein, in seinem Gespanntsein zwischen Ausgang und Ende nur erkennen, indem man auf Ausgang und Ende verweist. Jeder Moment dieses Werdens ist durch beides charakterisiert, weil diese Bewegung ein Woher und ein Wohin hat. Als werdender Bürger der ewigen Herrlichkeit bewegt sich der Mensch immer zwischen Anfang und Ende.

Dieses „Zugleich“ ist nicht eine Gleichzeitigkeit von Anfang und Ende, sondern ein „Zugleich“ in der Gespanntheit zwischen beiden.

So hat die reformatorische Formel des *simul justus et peccator*, wenn nur die Momente eines katholischen Neins zu dieser Formel klar bleiben, durchaus einen, für das christliche Dasein positiven Sinn. Gerade der katholische Christ sollte sich nicht als den „guten Menschen“ interpretieren, der im Grunde genommen, außer er stehle silberne Löffel oder vergifte seinen Nachbarn, eigentlich von vornehmerein als guter Mensch in der Gnade lebt, so daß, wie das moderne Empfinden oft meint, Gott sich eigentlich vor den Menschen rechtfertigen müsse, warum es soviel Leid, Finsternis und Wirrnis in der Weltgeschichte gebe. Der Christ muß einmal begriffen haben, daß er von sich aus nichts als Nichtigkeit und sich allein überlassen nichts als Sünde ist. Wo immer er irgend etwas Gutes an sich entdeckt, muß er dies als ursachlose freie Gnade Gottes anerkennen. Darum sollte auch der katholische Christ nicht seine Gerechtigkeit vor Gott ausbreiten. Vielmehr sollte er Tag für Tag seine Gerechtigkeit, die ihn in der Tat vergöttlicht, als unverdientes Geschenk der unberechenbaren Huld Gottes entgegennehmen. Und wenn er das so ausdrücken will, daß er immer und von sich aus ein armer Sünder und immer ein durch Gottes Gnade Gerechtfertigter ist, falls er sich nicht durch Unglaube und Lieblosigkeit dieser Gnade Gottes verschließt, dann ist ihm das unbenommen.

Auch katholische Heilige, wie die hl. Theresia vom Kinde Jesu, haben das getan. Wenn sie es wagten, vor das Angesicht Gottes zu treten, kamen sie von sich aus und für sich selbst mit leeren Händen und bekannten sich wie Augustinus als Sünder. In diesem Bewußtsein der eigenen Sündigkeit entdeckten sie in sich das Wunder, daß Gott uns mit seiner Herrlichkeit die Hände füllt und unser Herz überfließen läßt an Liebe und Gnade. Wer bekennt, daß er von sich aus Sünder ist, erfährt gerade darin jene Gnade Gottes, die ihn wirklich und wahrhaft zum Heiligen und Gerechten macht. Dann spricht Gott ihn frei von aller Sünde, so daß er wirklich und in Wahrheit von der letzten Wurzel seines Seins her heiliges, gerechtes, seliges Kind Gottes ist.

Institution und Charisma

Von Otto Semmelroth SJ, Frankfurt am Main

Das Spannungsverhältnis, das mit dem Thema „Institution und Charisma“ benannt ist und von dem in den Konzilsdebatten so oft die Rede war, gibt es nicht nur im Bereich des christlichen Glaubens und der Kirche. Als die Spannung zwischen „Institution und Person“ findet es sich ganz allgemein im Bereich des natürlichen menschlichen Daseins. Aber Philosophie wie auch Politik und Soziologie können sich für die Rechte der Person gegenüber der Übermacht des Institutionellen sehr viel unbeschwerter einsetzen als es die Theologie kann. Nach christlichem Glauben emp-