

»WIRKLICHES GERECHT-SEIN« ODER »SIMUL-EXISTENZ«

Die Kontroverse damals und heute und die dahinter stehenden Menschenbilder

Lucia Scherzberg/Andrea Nguyen

1. EINLEITUNG

Das römisch-katholische Lehramt hat im 16. Jahrhundert nicht die Formel *simul iustus et peccator*, wohl aber deren Inhalt verworfen, weil es darin eine Einschränkung des wirklichen Gerechtfertigtseins des sündigen Menschen sah. Die kontroverse Debatte um die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre der römisch-katholischen Kirche und des Lutherischen Weltbundes vor ihrer Unterzeichnung am 31. Oktober 1999 zeigt, dass dieses Thema bis in die jüngere Zeit konfliktträchtig geblieben ist. Denn gerade an der Frage des »*simul*« drohte die Gemeinsame Erklärung im letzten Moment zu scheitern.

Im folgenden Beitrag werden die Konfliktlinien nachgezeichnet und es wird nach der Ursache für die Uneinigkeit gefragt. Liegen den Differenzen unterschiedliche Menschenbilder zugrunde, die stärker verankert sind als der neue Konsens? Haben die katholische Lehre und Theologie ein optimistischeres Menschenbild als die lutherische, insbesondere in Bezug auf die Freiheit und Verunft des Menschen?

Zur Beantwortung dieser Fragen werden die dogmatischen Entscheidungen des Trienter Konzils rekapituliert sowie Inhalt und Entstehungsprozess der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Anschließend werden anthropologische Grundaussagen zweier prominenter katholischer Theologen – Karl Rahner und Thomas Pröpper – skizziert. Ein abschließender Blick richtet sich auf die Ausführungen Papst Franziskus' über Sünde und Gnade im Apostolischen Schreiben *Amoris laetitia*.

2. DIE ENTSCHEIDUNGEN DES KONZILS VON TRIENT ZUR ERBSÜNDE UND RECHTFERTIGUNGSLEHRE

Das Trienter Konzil (1545–1563) nahm der Sache, nicht dem Wortlaut nach Stellung zu Luthers *simul iustus et peccator*. Die Formulierung als solche findet sich nämlich nicht in den lutherischen Bekenntnisschriften, das Verständnis

des Menschen als sowohl Gerechtfertigter und Sünder lässt sich allerdings aus diesen Texten rekonstruieren.¹

Im Dekret zur Ursünde, das am 17. Juni 1546 verabschiedet worden ist, widerspricht das Konzil dem lutherischen Verständnis von Sünde und Gerechtmachung und festigt seine Lehre von der vollkommenen Erneuerung des Menschen in der Rechtfertigung:

»Wer [...] behauptet, es werde nicht all das, was den wahren und eigentlichen Charakter von Sünde besitzt, hinweggenommen, sondern sagt, es werde nur abgekratzt oder nicht angerechnet: der sei mit dem Anathema belegt.«²

Dadurch, dass die Strafwürdigkeit der Erbsünde in der Rechtfertigung aufgehoben wird, entstehe ein neuer Mensch, der mit Fug und Recht als Kind und Erbe Gottes bezeichnet werden könne:

»... den alten Menschen ausziehend und den neuen, der gottgemäß geschaffen wurde, anziehend [...] unschuldig, unbefleckt, rein, schuldlos und Gottes geliebte Söhne [...] so daß sie überhaupt nichts vom Eintritt in das Himmelreich zurückhält.«³

Das Konzil geht zwar davon aus, dass die Erbsünde getilgt ist, die sogenannte Konkupiszenz wird aber als ein weiterhin belastender Faktor bewertet. Diese Begehrlichkeit, nicht mehr Sünde, sondern lediglich Neigung zur Sünde, verbleibe wie ein »Zündstoff« im Menschen, der jederzeit in Brand geraten könne. Deswegen gelte es, sein Leben lang gegen diese Neigung anzukämpfen.⁴

Darin, dass bei Paulus die Begehrlichkeit auch als Sünde bezeichnet wird, sieht das Konzil keinen Widerspruch zum katholischen Sündenverständnis. Es betont, Paulus habe die Begehrlichkeit so gedeutet, dass die Gerechtfertigten eben nicht eigentlich sündhaft seien, sondern nur aus der Sünde stammten und »zur Sünde geneigt« seien:

»Daß diese Begehrlichkeit – die der Apostel bisweilen »Sünde« (vgl. Röm 6,12–15; 7,7 14–20) nennt – Sünde genannt wird, hat die katholische Kirche ... niemals [dahingehend] verstanden, daß sie in den Wiedergeborenen wahrhaft und eigentlich Sünde wäre, sondern daß sie aus der Sünde ist und zur Sünde geneigt macht. Wer aber das Gegenteil denkt: der sei mit dem Anathema belegt.«⁵

¹ WILHELM CHRISTE, Gerechte Sünder. Eine Untersuchung zu Martin Luthers »simul iustus et peccator«, AST 6, Leipzig 2014, 19.

² KONZIL VON TRIENT, Dekret über die Ursünde vom 17. Juni 1546, in: HEINRICH DENZINGER, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, verb., erw., ins Deutsche übertr. u. unter Mitarb. v. HELMUT HOPING hrsg. v. PETER HÜNERMANN, Freiburg u. a. ³⁸1999 (= DH), Art. 1510–1516, 1515.

³ Ebd.

⁴ Ebd.

⁵ Ebd.

Im Fokus des Trienter Dekrets über die Rechtfertigung, das am 13. Januar 1547 verabschiedet worden ist, steht die Frage, wie der Mensch vor Gott gerecht werden kann. Konstatiert wird, dass er dies nicht aus eigener Kraft bewältigen kann, sondern auf die Gnade Gottes angewiesen ist:

»Schließlich ist die einzige *Formalursache* [für die Rechtfertigung, L.S./A.N.] die Gerechtigkeit Gottes, nicht (jene), durch die er selbst gerecht ist, sondern (die), durch die er uns gerecht macht [...], mit der von ihm beschenkt wir nämlich im Geiste unseres Gemütes erneuert werden«⁶

Das Dekret unterscheidet zwischen verschiedenen Arten von Ursachen für die Rechtfertigung des Menschen, wie z. B. der »Zweckursache« (die Ehre Gottes), der »Wirkursache« (der barmherzige Gott), der »Verdienstursache« (der Kreuzestod Jesu), der »Instrumentalursache« (die Taufe); als »einzige Formalursache« aber, d. h. als das Entscheidende, wird die »Gerechtigkeit Gottes« bezeichnet, jene Gerechtigkeit, mit der Gott die Menschen gerecht macht.

Dennoch wird der Mensch nicht als rein passiv Empfangender betrachtet. Vielmehr wird das Tätigwerden des Einzelnen betont. Weiter heißt es im Konzilstext:

» [...] und nicht nur als (gerecht gelten), sondern wahrhaft gerecht heißen und sind [...], indem wir die Gerechtigkeit – ein jeder die seine – in uns aufnehmen nach dem Maß, das der Heilige Geist jedem einzelnen zuteilt, wie er will [...], und nach der eigenen Vorbereitung und Mitwirkung eines jeden.«⁷

Die konziliaren Feststellungen, dass die Sünde durch die Rechtfertigung Gottes vollkommen getilgt ist und der Mensch im Rechtfertigungsgeschehen vorbereitend wirksam ist, scheinen Luthers *simul iustus et peccator* und auch dem *sola gratia* diametral entgegen zu stehen. Die Übereinstimmung darin, dass Gott die Ursache der Rechtfertigung ist, schien dagegen weniger gewichtet zu werden. Die katholischen Akzente wurden in Bezug auf das Sündenverständnis damals wie heute auf beiden Seiten als Gegensatz zum reformatorischen Verständnis der Rechtfertigung betrachtet.⁸

⁶ KONZIL VON TRIENT, Dekret über die Rechtfertigung vom 13. Januar 1547, in: DH (s. Anm. 2), Art. 1520–1583, 1529.

⁷ Ebd.

⁸ ApolCA II: »Aber weiter disputirn die widdersacher, das die böse lust ein last und aufgelegte straffe sey und sey nicht ein solche sunde, die des todes und verdamnischuldig. Dawider sagt Doctor Luther, Es sey ein solche verdamliche sunde. Ich hab hie oben gesagt, das Augustinus auch solches meldet, die Erbsunde sey die angeborne böse lust. [...] Darüber sagt Paulus: »Die sunde erkant ich nicht one durch das gesetze; denn ich wuste nicht von der luste, wo das gesetz nicht gesagt hette: las dich nicht gelüsten. [...] Dieses sind Pauli helle, gewisse wort und klare sprüche; da vermag kein gloss, kein listiges fündlein nichts widder [...].« (BSELK 260,13–26). ApolCA XII: »Die widdersacher schreien wol, sie sein die Christliche kirche und sie halten, was die Catholica, [die] gemein kirch heldet. Petrus aber, der Apostel, hie inn unser sache und unserm höchsten

3. DIE GEMEINSAME ERKLÄRUNG ZUR RECHTFERTIGUNGSLEHRE (1999)

Das Konzil von Trient hat den Inhalt des reformatorischen *simul iustus et peccator* verworfen. Ebenso wurden auf reformatorischer Seite katholische Glaubenssätze abgelehnt.

Der ökumenische Prozess des 20. Jahrhunderts hat schließlich in einer relativ lang andauernden Auseinandersetzung dazu geführt, dass diese Verwerfungen neu betrachtet wurden: als Denkstrukturen, die aus ihrer Zeit erwachsen sind, als Missverständnisse oder Missinterpretationen von Begriffen.⁹

Die interkonfessionellen Gespräche führten dazu, dass im Jahr 1999 eine Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (GER) verabschiedet werden konnte, die vom Päpstlichen Rat für die Einheit der Christen im Auftrag des Papstes und vom Lutherischen Weltbund unterzeichnet wurde.¹⁰

Die Beteiligten einigten sich darauf, dass das Verständnis von Sünde, Gnade und Rechtfertigung nicht mehr als kirchentrennend betrachtet wird, dass also die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts den heutigen Partner jeweils nicht mehr treffen – ein bemerkenswertes Ergebnis. Erreicht wurde es auf dem Weg eines differenzierten Konsenses. Ein differenzierter Konsens kommt dadurch zustande, dass eine Übereinstimmung im Zentralen festgestellt wird und dadurch, wenn diese groß genug ist, die im Besonderen liegenden Unterschiede bestehen bleiben können und nicht mehr als kirchentrennend bewertet werden.¹¹

Artikel rühmet auch ein Catholica, gemein kirche, da er sagt: »dem Jhesu geben zeugnis alle Propheten, das wir vergebung der sunde erlangen durch seinen namen.« Ich meine jhe, wenn alle heilige Propheten eintrechtig zusammenstimmen (nachdem Gott auch ein einigen Propheten für ein weltschatz achtet), solle jhe auch ein decret, ein stimme und eintrechtig starck beschlus sein der gemein, Catholicken, Christlichen, heiligen kirchen und billich dafür gehalten werden. Wir werden wedder Bapst, Bischoff noch kirchen den gewalt einreumen, widder aller Propheten eintrechtige stimme etwas zu halten oder zu schliessen, Noch hat Bapst Leo der x. diesen Artikel als irrig dörfen verdamnen. Und die widdersacher vordamnen dieses auch. Darümb ist gnug am tag, was das für ein feine, Christlich kirche sey, die nicht allein durch öffentliche, geschriebene decret und mandat diesen Artikel, Nemlich, das wir vergebung der sunde one wercke durch den glauben an Christum erlangen, verdamnen darff, sondern auch über dem bekentnis dieses Artikels unschuldig blut verdamnen und erwürgen.« (BSELK 460,4–21).

⁹ Siehe etwa: LUTHERISCHER WELTBUND/PÄPSTLICHER RAT ZUR FÖRDERUNG DER EINHEIT DER CHRISTEN (Hrsg.), Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Gemeinsame offizielle Feststellung, Anhang zur Gemeinsamen offiziellen Feststellung, Frankfurt/Paderborn 2000.

¹⁰ Siehe dazu FRIEDRICH HAUSCHILDT/UDO HAHN/ANDREAS SIEMENS (Hrsg.), Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Dokumentation des Entstehungs- und Rezeptionsprozesses, Göttingen 2009.

¹¹ CHRISTE, Gerechte Sünder (s. Anm. 1), 19, 54f.

Ein solch differenzierter Konsens wurde im Hinblick auf das Verständnis der Rechtfertigung getroffen. Während die frühere Kontroverse des 16. Jahrhunderts darin bestand, dass die lutherische Seite das *simul iustus et peccator* betonte, und die katholische Seite auf der Überzeugung beharrte, dass die Rechtfertigung den Sünder wirklich gerecht macht, wird im differenzierten Konsens als vorrangig festgehalten, dass der Mensch in der Taufe gerechtfertigt und erneuert wird.

»Wir bekennen gemeinsam, daß der Heilige Geist in der Taufe den Menschen mit Christus vereint, rechtfertigt und ihn wirklich erneuert. Und doch bleibt der Gerechtfertigte zeitlebens und unablässig auf die bedingungslos rechtfertigende Gnade Gottes angewiesen.«¹²

Es wird also nicht geleugnet, dass die Sünde weiterhin Macht über den Menschen ausübt. Auf evangelischer Seite wird akzentuiert, dass die Sünde im Gerechtfertigten verbleibt, dass sich dieser Zustand allerdings von dem vor der Taufe unterscheidet. Vor der Taufe herrsche die Sünde im Menschen; nach der Rechtfertigung sei sie beherrscht, nicht mehr unkontrollierte Sünde. Sie wird verstanden als eine Gottwidrigkeit, die im Menschen verbleibt, ihn aber nicht mehr endgültig von Gott trennt.

»Doch die knechtende Macht der Sünde ist aufgrund von Christi Verdienst gebrochen: Sie ist keine den Christen ›beherrschende‹ Sünde mehr, weil sie durch Christus ›beherrscht‹ ist, mit dem der Gerechtfertigte im Glauben verbunden ist.«¹³

Die katholische Seite betont das Verständnis von Konkupiszenz als Neigung zur Sünde. Auch diese wird bezeichnet als Gottwidrigkeit, die nicht von Gott trennt.

»Die Katholiken sind der Auffassung, daß die Gnade Jesu Christi, die in der Taufe verliehen wird, alles was ›wirklich‹ Sünde, was ›verdammenswert‹ ist, tilgt [...], daß jedoch eine aus der Sünde kommende und zur Sünde drängende Neigung (Konkupiszenz) im Menschen verbleibt.«¹⁴

In Bezug auf die Frage der Mitwirkung des Menschen zu seiner Rechtfertigung wird als differenzierter Konsens festgehalten, dass der Gnade in der Rechtfertigung des Menschen Priorität eingeräumt wird und dass sich der Mensch nicht selbst rechtfertigen kann, sondern dazu allein auf Gott angewiesen ist.

»Wir bekennen gemeinsam, daß der Mensch im Blick auf sein Heil völlig auf die rettende Gnade Gottes angewiesen ist. [...] Rechtfertigung geschieht allein aus der Gnade.«¹⁵

¹² LUTHERISCHER WELTBUND/PÄPSTLICHER RAT ZUR FÖRDERUNG DER EINHEIT DER CHRISTEN (Hrsg.), Gemeinsame Erklärung (s. Anm. 9), Nr. 28, 18f.

¹³ A. a. O., Nr. 29, 19.

¹⁴ A. a. O., Nr. 30, 20.

¹⁵ A. a. O., Nr. 19, 15.

Konfessionelle Unterschiede, wie die Bewertung der Aktivität oder Passivität des Menschen im Gnadengeschehen, werden als besondere Akzente gedeutet. Auf lutherischer Seite wurde bis dato betont, dass die Rechtfertigung allein durch Gott geschieht und der Mensch diese absolut passiv empfängt. Die katholische Seite beharrte darauf, dass der Mensch mitwirke. Der differenzierte Konsens rückte nun die Souveränität Gottes im Rechtfertigungsprozess in den Mittelpunkt. Das nicht mehr kirchentrennende Besondere der katholischen Seite, die Mitwirkung des Menschen, wird als Folge der Gnade, nicht als Mittel zur Rechtfertigung verstanden.

»Wenn Katholiken sagen, daß der Mensch bei der Vorbereitung auf die Rechtfertigung und deren Annahme durch seine Zustimmung zu Gottes rechtfertigendem Handeln ›mitwirke‹, so sehen sie in solch personaler Zustimmung selbst eine Wirkung der Gnade und kein Tun des Menschen aus seinen Kräften.«¹⁶

Der Einigung über das Verständnis der Rechtfertigungslehre ging eine intensive Debatte voraus. Der Textentwurf wurde nach einem Austausch zwischen den lutherischen Kirchen, Befragungen verschiedener Synoden und der Zustimmung vieler Landeskirchen vom Lutherischen Weltbund verabschiedet.¹⁷

Die angesprochene Debatte wurde unter anderem durch den Einspruch deutscher evangelischer Theologieprofessoren ausgelöst. Die Professorin Karin Bornkamm und die Professoren Gerhard Ebeling, Reinhard Schwarz, Johannes Wallmann und Albrecht Beutel nahmen, unterstützt durch die Unterschriften zahlreicher weiterer evangelischer Kollegen, Stellung zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre (6. Januar 1998). Sie verwiesen »in Wahrnehmung ihrer Verantwortung für Theologie und Kirche«¹⁸ darauf, dass die gemeinsame Erklärung keinen Konsens in dem von ihr behaupteten Sinne ermögliche, weil das lutherische Rechtfertigungsverständnis, unter anderem in Bezug auf das »Sündersein des Gerechtfertigten« und »die Bedeutung der guten Werke für das Heil«¹⁹, nicht vollständig wiedergegeben werde. Es könne dadurch zu einem falschen Verständnis des lutherischen Bekenntnisses kommen.²⁰

Aber auch ein Einspruch der katholischen Seite drohte das Projekt zu Fall zu bringen. Am 25. Juni 1998 gab der Vatikan bekannt, dass der Textentwurf zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre für die katholische Kirche so nicht annehmbar sei. Die Kongregation für die Glaubenslehre und der Päpstliche Rat für die Förderung der Einheit der Christen, nahmen unter

¹⁶ A. a. O., Nr. 20, 15.

¹⁷ Siehe dazu HAUSCHILDT/HAHN/SIEMENS (Hrsg.), Gemeinsame Erklärung (s. Anm. 10).

¹⁸ KARIN BORNKAMM u. a., Votum der Hochschullehrer zur »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre« vom 6. Januar 1998, in: HAUSCHILDT/HAHN/SIEMENS (Hrsg.), Gemeinsame Erklärung (s. Anm. 10), 493.

¹⁹ Stellungnahme zur »Gemeinsamen Offiziellen Feststellung« zur GE vom 25. September 1999, in: HAUSCHILDT/HAHN/SIEMENS (Hrsg.), Gemeinsame Erklärung (s. Anm. 10), 944.

²⁰ BORNKAMM u. a., Votum, (s. Anm. 18), 493–497.

anderem Bezug auf den Beschluss des Trienter Konzils, dass die Sünde durch die Taufe ganz hinweg genommen werde und nur die Konkupiszenz verbleibe. Es wurde darauf hingewiesen, dass die Ausführungen der Gemeinsamen Erklärung zur Formel des *simul iustus et peccator* nicht einfach mit den tridentinischen Beschlüssen vereinbart werden könnten.

»Außerdem ist zu sagen: Auch wenn es stimmt, daß auf jene Wahrheiten, über die ein Konsens erreicht worden ist, die Verurteilungen des Trienter Konzils nicht mehr anzuwenden sind, müssen dennoch erst die Divergenzen, die andere Punkte betreffen, überwunden werden, bevor man geltend machen kann, daß [...] diese Punkte nicht mehr unter die Verurteilungen des Konzils von Trient fallen. Das gilt an erster Stelle für die Lehre über das ›simul iustus et peccator.‹«²¹

Ausgehend von diesem Einspruch unternahm Papst Johannes Paul II. und Josef Ratzinger, der damalige Präfekt der Glaubenskongregation, einige Anstrengungen, um das Problem gemeinsam mit den Verantwortlichen auf lutherischer Seite zu lösen.²² Schließlich wurde eine Gemeinsame Offizielle Feststellung (GOF) formuliert, die den Gedanken unterstrich, dass die gegenseitigen Verwerfungen den heutigen Partner nicht mehr trafen. Mit Hilfe eines Anhangs an die Gemeinsame Erklärung sollte diese Frage noch einmal genau beleuchtet werden. In diesem Appendix wurde nun betont, dass Konkupiszenz im lutherischen Sinne als Selbstsüchtigkeit des Menschen und Mangel an Vertrauen in Gott und daher als Sünde zu verstehen sei. Die katholische Seite hob hervor, dass die Konkupiszenz die »zur Sünde drängende Neigung« sei und als solche gegen den ursprünglichen Plan Gottes für den Menschen verstoße. Sie könne in diesem Sinne auch als Sünde bezeichnet werden, allerdings eher im analogen Sinne.²³

Auch die GOF, die zusammen mit der GER am 31. Oktober 1999 unterzeichnet werden sollte, wurde in einer Stellungnahme vom 25. September 1999 von zahlreichen evangelischen Hochschullehrern kritisiert. Diese bemängelten, dass die zuvor geäußerten Bedenken gegenüber der GER durch die Gemeinsame Offizielle Feststellung nicht ausgeräumt worden seien.

Die Kritiker sahen das lutherische Rechtfertigungsverständnis, an das sie durch ihre Ordination gebunden seien, nicht korrekt wiedergegeben, sondern vielmehr »katholisch« interpretiert, weil es nur so für den katholischen Partner annehmbar sei.

²¹ Antwort der Katholischen Kirche auf die gemeinsame Erklärung zwischen der Katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund über die Rechtfertigungslehre, URL: http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_01081998_off-answer-catholic_ge.html (Stand: 4. Januar 2019).

²² OTTO HERRMANN PESCH, Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre vom 31.10.1999. Probleme und Aufgaben, URL: <https://www.uni-heidelberg.de/md/fakultaeten/theologie/oeek/forum/13.2.pdf> (Stand: 7. Januar 2019), 4.

²³ LUTHERISCHER WELTBUND/PÄPSTLICHER RAT ZUR FÖRDERUNG DER EINHEIT DER CHRISTEN (Hrsg.), Gemeinsame Erklärung (s. Anm. 9), Anhang (B), 42.

»Die GOF nimmt zwar einige lutherische Formeln, wie z. B. das ›simul iustus et peccator‹ oder das ›allein durch Glauben‹ auf, interpretiert sie jedoch gegen ihre reformatorische Bedeutung in römisch-katholischem Sinn. Nur unter Voraussetzung dieser Interpretation gilt die Aussage der GOF, dass die Verwerfungen des Konzils von Trient die Lehre der lutherischen Kirchen nicht treffen. [...] Diese den tridentinischen Verwerfungen angepasste Interpretation stellt jedoch die lutherische Rechtfertigungslehre von Grund auf in Frage, die zu vertreten alle lutherischen Pfarrer und Bischöfe durch ihr Ordinationsversprechen verpflichtet sind.«²⁴

Dennoch: Der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre gelang es, »[z]um ersten Mal seit der Reformation [...] eine Übereinstimmung in Grundfragen der Rechtfertigungslehre«²⁵ zu schaffen. Mit dem differenzierten Konsens zu einem Verständnis der im Menschen verbleibenden Sünde als zwar gottwidrig, aber nicht mehr von Gott trennend und zur Auffassung der Priorität der Gnade im Rechtfertigungsprozess wurde eine Einigung im Zentralen erzielt, während die konfessionellen Akzente, die sich mal mehr, mal weniger scharf voneinander absetzen, als nicht mehr kirchentrennend bewertet wurden.

Allerdings zeigt die heftig geführte Debatte vor der Unterzeichnung das eigenartige Bild, dass die katholische Seite die Ausführungen der GER zum *simul iustus et peccator* als zu wenig katholisch, die evangelische Seite denselben Text als zu stark katholisch und zu wenig lutherisch wahrnahm. Warum sorgte gerade das *simul* für eine derartige Kontroverse, die den bereits erreichten Konsens in Frage stellte? War die Uneinigkeit im Verständnis von Sünde und Gnade zu stark in den jeweiligen konfessionellen Menschenbildern verankert, sodass sie an der Frage des *simul* aufbrach? Das Erkenntnisinteresse des folgenden Abschnittes richtet sich darauf, ob und in welcher Weise sich die beschriebenen konfessionellen Akzente in katholisch-theologischen Anthropologien der jüngeren Zeit wiederfinden. Gehört dazu auch ein größeres Zutrauen in die menschlichen Fähigkeiten und die menschliche Freiheit?

4. VERWIESEN-SEIN AUF GOTT UND FREIE VERNUNFT

Das Verständnis des Menschen und seiner Beziehung zu Gott soll an den theologischen Anthropologien Karl Rahners (1904–1984) und Thomas Pröppers (1941–2015) erläutert werden. Für Rahner spielen der Begriff der Selbsttranszendenz und das Konzept des sog. Übernatürlichen Existentials eine wichtige Rolle, für Pröpper die Fähigkeit der menschlichen Vernunft, Gott zu denken.

²⁴ Stellungnahme zur ›Gemeinsamen Offiziellen Feststellung‹ zur GE (s. Anm. 19), 944–949.

²⁵ KARDINAL KASPER/ISHMAEL NOKO, Geleitwort, in: CHRISTE, Gerechte Sünder (s. Anm. 1), 5f.

4.1 Selbsttranszendenz und Verwiesen-Sein auf Gott bei Karl Rahner

Karl Rahner (1904–1984) bestimmt den Menschen als jemanden, der nach sich selbst fragt und der über sich hinaus fragen kann. Er ist seiner Anlage entsprechend gegenüber der gesamten Welt außerhalb seiner selbst offen.²⁶ Dieses Prinzip der Weltoffenheit als anthropologische Grundannahme findet sich auch bei dem evangelischen Theologen Wolfhart Pannenberg; dieser bezieht sich dabei auf den Soziologen Arnold Gehlen und den Philosophen Helmuth Plessner.²⁷

Rahner bezeichnet die weltoffene Disposition des Menschen als »Selbsttranszendenz« und betrachtet sie als den Faktor, der den Menschen dazu befähigt, auf einen unendlichen Horizont vor- und auszugreifen. In diesem Prozess des Vor- und Ausgreifens werde er sich einerseits bewusst, dass seine Existenz ihm in Freiheit selbst überantwortet ist. Gleichzeitig werde er gewahr, dass er in seinem konkreten Dasein Geschöpf ist, über das verfügt wird oder verfügt worden ist.²⁸

Rahner orientierte sich in dieser Frage an den Heideggerschen Existentialien des Geworfenseins, des Bedingt- und Verfügtseins und der gleichzeitig bestehenden Verpflichtung, sich zu entscheiden. Die Existenz des Menschen ist für Heidegger mit der Notwendigkeit verknüpft, Entscheidungen zu treffen.²⁹ Entscheidet der Mensch, erfährt er sich als subjekthaft, also als ein Wesen, das sich selbst gestalten kann. Rahner verbindet diese Subjekthaftigkeit des Menschen mit dem Verwiesen-Sein auf etwas Anderes. Indem der Mensch über sich selbst als Einheit von Freiheit und Verwiesensein reflektiert, wird ihm deutlich, dass er sich immer weiter überschreiten kann und dass er auf einen unendlichen Horizont aus- bzw. vorgreifen kann. Rahner deutet dies so, dass der Mensch auf das absolute Geheimnis verwiesen sei.³⁰

Der Jesuit beansprucht, diese Einheit von Freiheit und Verwiesensein noch nicht als theologische Deutung zu betrachten, sondern als philosophisch geprägte Anthropologie.³¹ Er versteht das Verwiesensein auf das absolute Geheimnis allerdings auch als eine Art »unthematische« Gotteserfahrung, als eine Gotteserfahrung also, die sich ereignet, aber nicht unbedingt bewusst ausgesprochen oder thematisiert wird. Gott auf diese Weise unthematisch zu begegnen hält Rahner deshalb für möglich, weil er den Menschen, der über seine Konstitution reflektiert und dadurch auf das Absolute Bezug nimmt, als Ereignis der Selbstmitteilung Gottes betrachtet.³²

²⁶ KARL RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg/Basel/Wien 1976, 26–31.

²⁷ WOLFHART PANNENBERG, Anthropologie in theologischer Perspektive, Göttingen 2011, 40–76.

²⁸ RAHNER, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 28), 42–53.

²⁹ MARTIN HEIDEGGER, Sein und Zeit. Tübingen 1979, z. B. § 25, 29.

³⁰ RAHNER, Grundkurs des Glaubens (s. Anm. 28), 42–46.

³¹ A. a. O., 35f.

³² A. a. O., 61–66.

Mit Rahner und anderen Theologen beginnt die katholische Theologie Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes an den Menschen zu verstehen. Ein Offenbarungsverständnis, das an einem festen Bestand von Lehrsätzen orientiert war, verliert demgegenüber an Bedeutung.

Die Selbstmitteilung Gottes wird erstens als ungeschuldetes Geschenk an den Menschen verstanden, also als ein Akt, den Gott in aller Freiheit vollzieht,³³ und zweitens als ein universelles Angebot an alle Menschen. Der Mensch wiederum hat die Möglichkeit der freien Annahme oder der Ablehnung, er kann sich völlig indifferent verhalten oder das Offenbarungsgeschehen möglicherweise gar nicht als solches erkennen (unthematische Gotteserfahrung). Dass der Mensch aber das Angebot Gottes annehmen *kann*, wird von Rahner bereits als Resultat der wirkenden Gnade verstanden. Er spricht von einem übernatürlichen Existential und meint damit eine Weise der Subjekthaftigkeit des Menschen, die ganz von Gott kommt, aber auch ganz zur Existenz des Menschen gehört. Insofern kann der Mensch als Ereignis der Selbstmitteilung Gottes betrachtet werden.³⁴

»Die These, daß der Mensch als Subjekt das Ereignis der Selbstmitteilung Gottes sei, ist unbeschadet dessen, daß sie von einer freien ungeschuldeten Gnade, von einem Wunder der freien Liebe Gottes zur geistigen Kreatur spricht, ein Satz der schlechthin alle Menschen meint, der ein Existential jedes Menschen aussagt. Ein solches Existential wird nicht dadurch geschuldet und in diesem Sinne »natürlich«, daß es *allen* Menschen als Existential ihres konkreten Daseins gegeben und ihrer Freiheit, ihrem Selbstverständnis und ihrer Erfahrung vorgegeben ist. Gnadenhaftigkeit einer Wirklichkeit hat mit der Frage, ob sie vielen oder nur wenigen Menschen gegeben ist, nichts zu tun.«³⁵

Rahner ist der Überzeugung, dass die Bestimmung des Menschen als Sohn oder Tochter Gottes erst in der Vollendung des Menschen, nach dem Tod, endgültig offenbar werden wird und der Mensch das Ziel seiner Bestimmung erreicht. Die Gnade allerdings, die den Menschen während seines Lebens begleitet, sei dieselbe, die ihm nachher die beseligende Schau Gottes ermöglicht. Für Rahner ist durch die Gnade also bereits das vorbereitet, worauf der Mensch als Geschöpf Gottes hinzielt, sodass es berechtigt sei, davon auszugehen, dass vom Menschen bereits jetzt das gesagt werden könne, was noch offenbar werden müsse.³⁶ Im Grundkurs des Glaubens schreibt Rahner:

»Das ist in der christlichen Lehre gesagt, nach der in der Gnade, d.h. in der Mitteilung des Heiligen Geistes Gottes, dieses Ereignis der Unmittelbarkeit zu Gott in der Vollendung des Menschen so vorbereitet ist, daß schon jetzt vom Menschen gesagt werden muß, er sei des göttlichen Wesens teilhaftig, ihm sei das göttliche Pneuma

³³ A. a. O., 129.

³⁴ A. a. O., 123f., 133f.

³⁵ A. a. O., 133.

³⁶ A. a. O., 125f.

gegeben, das die Tiefen der Gottheit erforscht, er sei jetzt schon Sohn Gottes, und es müsse nur offenbar werden, was er jetzt schon ist.«³⁷

Der Mensch müsse und dürfe nicht gering von sich denken, weil Gott ihn zur Gemeinschaft mit ihm berufen hat:

»Bedenken muß man freilich dabei immer, daß Gott nicht kleiner wird dadurch, dass wir größer werden. Und das Christentum ist letztlich nicht die Religion, deren erster Grundaffekt die Angst wäre, es müsse uns notwendig in den Kopf steigen (anstatt ins dankbare Herz), wenn man die Größe preist, zu der Gott den Menschen erhoben hat, um damit Gott zu preisen.«³⁸

In einem Aufsatz mit dem Titel ›Gerecht und Sünder zugleich‹ setzt sich Rahner explizit mit der Formel des *simul iustus et peccator* auseinander. Einerseits bekräftigt er die katholische Ablehnung, weil die Rechtfertigung tatsächlich etwas Neues schaffe. Gerade weil dies alleine Gottes Werk sei, höre der Sünder auf, ein Sünder zu sein.³⁹ »Denn durch die Rechtfertigung wird er in Wahrheit *aus* einem Sünder, der er war, ein Gerechter, der er vorher nicht war.«⁴⁰ Andererseits stimmt er mit der Formel darin überein, dass sich der Mensch angesichts des Bewusstseins der noch ausstehenden Gemeinschaft mit Gott als Sünder fühle. Wenn mit der Formel keine ontologische Aussage getroffen, sondern der Erfahrung des Menschen Ausdruck gegeben werden solle, könne sie bejaht werden.⁴¹ Ebenfalls gesteht Rahner zu, dass die »lässlichen« Sünden des Einzelnen auf eine fundamentale, von Gott trennende Sündhaftigkeit des Menschen verweisen könnten und dass der Mensch als zur Sünde Geneigter auf die Gnade angewiesen bleibe.⁴² Drittens sei die Gnade kein Besitz des Menschen, sondern müsse immer wieder in Freiheit angenommen werden – diese Annahme werde durch die Gnade Gottes ermöglicht.

»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.«⁴³

Das *simul iustus et peccator* sei als Ausdruck der Pilgerschaft des Menschen zu verstehen. »Durch unsere freie personale Geschichte müssen wir erst einholen,

³⁷ A. a. O., 126.

³⁸ KARL RAHNER, Natur und Gnade, in: DERS., Schriften zur Theologie. Band IV: Neuere Schriften. Einsiedeln, Zürich, Köln 1960, 224.

³⁹ KARL RAHNER, Gerecht und Sünder zugleich, in: DERS., Schriften zur Theologie. Band IV: Neuere Schriften. Einsiedeln, Zürich, Köln 1960, 265–267.

⁴⁰ A. a. O., 267.

⁴¹ A. a. O., 269.

⁴² A. a. O., 270f.

⁴³ A. a. O., 273f.

was wir durch die Tat Gottes, die uns rechtfertigt, schon sind.«⁴⁴ Als Pilgernde seien die Menschen »gerecht und Sünder zugleich«⁴⁵.

4.2 Gott-Denken und freie Vernunft bei Thomas Pröpper

Thomas Pröpper (1941–2015) sucht nach einer philosophischen Begründung der theologischen Aussage, dass der Mensch zur Gemeinschaft mit Gott berufen ist. Es geht ihm darum, als Theologe im philosophischen Diskurs der Neuzeit sprachfähig zu sein und das neuzeitliche Gottdenken und Freiheitsbewusstsein für die Theologie adäquat zu reflektieren.⁴⁶

Der Pröpper-Schüler Georg Essen bescheinigt Rahner, dass er »auf halbem Weg in die Moderne stecken geblieben« sei, denn er habe genau diese neuzeitliche Freiheitsphilosophie oder das neuzeitliche Subjektbewusstsein nicht konsequent durchgehalten. Vielmehr habe er Theologie und Anthropologie auf der Basis einer »merkwürdigen Verklammerung von vormodernen und modernen Theologie- bzw. Philosophietraditionen«⁴⁷, das heißt vor allem scholastischer Theologie und Philosophie Heideggers, betrieben. Rahner habe sein Subjektverständnis so letztlich mit metaphysischen Prinzipien fundiert.⁴⁸

Pröpper dagegen ist der Auffassung, dass die Theologie nicht mehr hinter den neuzeitlichen Freiheitsbegriff, d. h. die Überzeugung von der Autonomie des Menschen, zurückfallen darf. Diese Freiheit des Menschen will er mit der Gnade zusammendenken, d. h. es geht nicht um eine quasi pelagianische Sicht des Menschen.

Für Pröpper steht die Frage im Zentrum, was die menschliche Vernunft im Blick auf die Erkenntnis Gottes leisten kann. Dazu befragt er philosophisches Gott-Denken, z. B. bei Anselm von Canterbury, René Descartes und Friedrich Schleiermacher. Pröpper untersucht deren Argumente, insbesondere im Blick auf den Anspruch der drei, Gottes- und Selbsterkenntnis miteinander in Verbindung zu bringen.⁴⁹

Am Anselmschen Argument für die Existenz Gottes schätzt Pröpper besonders, dass in diesem die Vernunft auf sich selbst gestellt ist. Diese steht vor der Herausforderung, den Aufweis Gottes rein aus dem Begriff zu führen, also

⁴⁴ A. a. O., 275.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ THOMAS PRÖPPER, *Theologische Anthropologie*. Erster Teilband. Freiburg ²2012, 320–326, Münsteraner Forum für Theologie und Kirche: »Immer mehr die Weite christlicher Freiheit begreifen«. Interview mit Thomas Pröpper anlässlich des Erscheinens seiner »Theologischen Anthropologie«, in: <http://www.theologie-und-kirche.de/thomas-proepper.html> (Stand: 7. Januar 2019).

⁴⁷ GEORG ESSEN, *Auf Holzwegen in die Moderne? Die katholische Theologie und Martin Heidegger*, in: HANS-HELMUT GANDER/MAGNUS STRIET (Hrsg.), *Heideggers Weg in die Moderne. Eine Verortung der »Schwarzen Hefte«*, Heidegger Forum, 13, Frankfurt a. M. 2017, 199–227, 216.

⁴⁸ A. a. O., insbes. 207–219.

⁴⁹ PRÖPPER, *Theologische Anthropologie* (s. Anm. 46), 323f.

unabhängig von Erfahrung, Offenbarung, kirchlicher Autorität oder heiliger Schrift. Das bedeutet, dass der Mensch im Durchdenken des ontologischen Arguments auf sich selbst verwiesen ist und auf den Gebrauch seiner Vernunft. Anselm beansprucht, genau dort Gott zu finden.⁵⁰

Descartes' Bezug zur Selbstgewissheit des Subjekts dient Pröpfer als weiterer Meilenstein. Für Descartes kann sich der Mensch seiner Existenz nur im Denken gewiss sein. Alle Inhalte des Bewusstseins können angezweifelt werden, jedoch nicht der Akt des Denkens als solcher. Das Subjekt erfährt sich also im Denken als existierend, als eine denkende Sache (*res cogitans*). In dieser Selbstgewissheit wird es gleichzeitig gewahr, dass sein Bewusstsein endlich ist, sodass sich ihm die Idee Gottes eröffnet, nämlich die Idee Gottes als unendliches und vollkommenes Bewusstsein. Für Descartes ist die Gotteserkenntnis somit letztlich ein Implikat des Selbstbewusstseins, bzw. der Selbstgewissheit des Subjekts.⁵¹

Schleiermachers Interesse richtet sich darauf zu zeigen, dass der Mensch unabhängig von religiösem Vorwissen oder theologischen Überlegungen eine ursprüngliche Gottesbeziehung hat, die ihm auch bewusst ist.⁵² Zu diesem Ergebnis kommt Schleiermacher über die Reflexion des Gefühls »schlechthinniger Abhängigkeit«⁵³. Die Entwicklung des Selbstbewusstseins und des Gottesbewusstseins sind eng miteinander verbunden, sodass das klare Selbstbewusstsein für Schleiermacher aus sich heraus Gottesbewusstsein ist. Auch hier ist also das Gottesbewusstsein ein Implikat des Selbstbewusstseins. Diese Überlegungen stelle Schleiermacher in einen subjekttheoretischen Kontext, so Pröpfer, und bezeichne den Menschen als endliche Freiheit. Dazu gehöre als erster Reflexionsschritt, dass der Mensch eine Einheit aus Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit bilde, d. h. er könne sich selbst setzen, habe sich aber in seinem konkreten Dasein und Sosein nicht selbst verursacht. Die endliche Freiheit könne aber, so der zweite Reflexionsschritt, ihre Begründung, warum sie da ist und warum sie so ist, wie sie ist, nicht selbst leisten und auch nicht in der Welt finden. Schleiermacher komme schließlich in einem dritten Schritt zu dem für ihn zwingenden Ergebnis, dass Gott dieser letzte Grund des Menschen als tätiger und empfangender Freiheit sei.⁵⁴

Wie Anselm, Descartes und Schleiermacher geht Pröpfer von der auf sich selbst gestellten Vernunft aus, um den Zusammenhang von Selbst- und Gotteserkenntnis oder Selbst- und Gottesbewusstsein zu erhellen.

Anders als Descartes, der davon überzeugt ist, dass die Idee Gottes nur von Gott selbst in die menschliche Vernunft gelegt worden sein kann, sieht Pröpfer die Vernunft selbst als Urheberin der Gottesidee. Dies ist der Vernunft dadurch möglich, dass der Mensch formal unbedingte Freiheit ist. Das bedeutet, dass

⁵⁰ A. a. O., 326–334, 346–349.

⁵¹ A. a. O., 374–387.

⁵² A. a. O., 458f.

⁵³ A. a. O., 459.

⁵⁴ A. a. O., 474–476.

das Subjekt sich verhalten kann, sich entscheiden kann, sich also selbst setzt. Formal unbedingte Freiheit bedeutet auch, dass die Vernunft sich selbst unendlich überschreiten, das heißt alle Bewusstseinsinhalte in Frage stellen kann. Die äußerste Frage, die sie formulieren kann, ist die, warum eigentlich nichts ist. In diesem Überschreiten aber erfährt sich die Vernunft dann als endliche, d. h. als bedingte Vernunft, weil alle ihre Bewusstseinsinhalte angezweifelt werden können. Sie kann selbst nicht unendlich oder vollkommen sein. Das wirft wiederum die Frage auf, worin die Vernunft ihren Grund hat. Als bedingte kann sie ihren Grund nicht in sich selber haben, und als eine, die sich selbst unendlich überschreiten kann, kann sie ihn nicht in irgendetwas in der Welt finden. Ihre Struktur als formal unbedingte, aber material bedingte, kann sie sich ebenfalls nicht erklären. Sie erfährt sich als Sich-selbst-Setzende, aber gleichzeitig als Sich-nicht-selbst-so-gesetzt-Habende.⁵⁵ Hier übernimmt Pröpfer die beiden ersten Reflexionsschritte Schleiermachers, verweigert sich aber dem dritten.⁵⁶

Für Pröpfer ist die Frage der Vernunft nach ihrem Grund daher nicht aus ihren eigenen Kräften heraus zu beantworten. Diese kann, wenn sie nicht grundlos sein will, nur Gott als ihre Ursache denken. Da die Vernunft nur bis zur Frage nach Gott kommen, sie aber nicht selbst beantworten kann, wird in Pröpfers Entwurf die Ungeschuldetheit der Gnade Gottes gewahrt:

»Wenn Gott ist, ist auch die freie Vernunft nicht von vornherein sinnlos, sondern ihre Erfüllung (wenn auch einzig von Gott her) realiter möglich; aber *daß* Gott ist, kann sie gleich wohl von sich aus nur sagen, wenn sie der Sinnhaftigkeit ihrer Existenz schon vertraut und dadurch das, was sie *wissen* kann, überschreitet. Denn wissen kann sie sich nur als *Frage* nach Gott.«⁵⁷

Dieses Überschreiten dessen, was die Vernunft wissen kann,

»[...] bleibt der unvertretbare Entschluß unserer Freiheit, ihr eigenes unabnehmbares Wagnis, wenn sie ihrem letzten Bedürfnis tatsächlich traut und die Wirklichkeit Gottes setzt.«⁵⁸

An dieser Stelle hat sich Pröpfer sehr stark von Kierkegaard inspirieren lassen, dass die Freiheit der Angst nur entkommt, wenn sie diesen Sprung macht und die Wirklichkeit Gottes annimmt.⁵⁹

Pröpfer zielt nicht darauf ab, mit dieser Argumentation einen Gottesbeweis zu führen. Er hält es durchaus für denkbar, dass die Vernunft tatsächlich keine Ursache besitzt und dass die Freiheit sinnlos sein kann. Er betrachtet daher, in

⁵⁵ A. a. O., 395–399.

⁵⁶ A. a. O., 477f.

⁵⁷ A. a. O., 399.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ A. a. O., 478.

Abgrenzung zu Anselm, Descartes und Schleiermacher, den Atheismus als reale Möglichkeit der Vernunft.⁶⁰

5. DAS VERSTÄNDNIS EINER SIMUL-EXISTENZ IN »AMORIS LAETITIA«

Zum Schluss sei ein quasi »unthematisches *simul*« vorgestellt. Papst Franziskus hat sich nicht ausdrücklich zur Formel des *simul iustus et peccator* geäußert. Dennoch lassen sich einige seiner Ausführungen im Apostolischen Schreiben *Amoris laetitia* (AL), das nach dem Abschluss der beiden Familiensynoden von 2014 und 2015 veröffentlicht worden ist, unseres Erachtens in diesem Sinne interpretieren.

Die Familiensynoden setzten sich insbesondere mit Fragen der Sexualität auseinander, wie auch mit der Ehescheidung und dem kirchlichen Umgang mit Geschiedenen und Wiederverheirateten.

Im achten Kapitel von *Amoris laetitia* wird die Kontroverse über die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten angesprochen. Dies brachte Christian Geyer dazu, das Apostolische Schreiben in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* als Selbstabschaffung des kirchlichen Lehramtes und als Weg nach Wittenberg zu kommentieren:

»Sollte die Kirche, die seinerzeit im Zeichen des Antichristen getrennt wurde, nun im selben päpstlichen Zeichen de facto wieder geeint sein? Ist Franziskus der Luther von 2017? Macht er in einer Art historischer Punktlandung aus der katholischen Kirche die reformierte Einheitskirche? Das wäre im ersehnten oder gefürchteten Ergebnis Rückkehrökumene anders herum: Der Heilige Stuhl siedelt tiefenentspannt nach Wittenberg über, statt, wie jahrhundertlang üblich, die Protestanten nach Rom zwingen zu wollen.«⁶¹

In AL, Artikel 305 wird gefragt, ob jemand, der sich in einer Situation objektiver Sünde befinde, dennoch in der Gnade Gottes leben könne. Dahinter steht die Frage, ob wiederverheiratete Geschiedene in einer Situation objektiver Sünde leben. Das wird in *Amoris laetitia* so nicht gesagt, sondern darauf verwiesen, dass es Faktoren geben könne, durch die sich diese Situation nicht als subjektiv schuldhaft erkennen lasse. Wichtiger aber noch ist, dass Papst Franziskus darauf verweist, dass man auch in einer Situation der Sünde in der Gnade Gottes leben könne.

»Aufgrund der Bedingtheiten oder mildernden Faktoren ist es möglich, dass man mitten in einer objektiven Situation der Sünde – die nicht subjektiv schuldhaft ist oder es zumindest nicht völlig ist – in der Gnade Gottes leben kann, dass man lieben

⁶⁰ A. a. O., 592f.

⁶¹ CHRISTIAN GEYER, Franziskus, der neue Luther?, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 30.10.2016, in: <https://www.faz.net/-gqz-8mu4b> (Stand: 18. Januar 2019).

kann und dass man auch im Leben der Gnade und der Liebe wachsen kann, wenn man dazu die Hilfe der Kirche bekommt.«⁶²

Hier zeigt sich »unthematisch« eine Simul-Existenz des Menschen, der in der Situation der Sünde in der Gnade Gottes leben kann. Der katholische Akzent lässt sich in der Überzeugung wahrnehmen, dass der Mensch durch die Gnade und in der Gnade wachsen darf und dazu die Hilfe der Kirche (z. B. in Form der Sakramente) in Anspruch nehmen kann. Für Papst Franziskus ist die »Eucharistie [...] nicht eine Belohnung für die Vollkommenen, sondern großzügiges Heilmittel und eine Nahrung für die Schwachen«⁶³, sie ist ein Sakrament, das Gemeinschaft mit Gott stiftet.

6. SCHLUSS

Der »katholische Akzent« hinsichtlich der Aktivität des Menschen im Rechtfertigungsgeschehen ist bei den Theologen Rahner und Pröpfer deutlich herauszuhören. Die menschliche Vernunft ist auf der Suche nach Gott weder überflüssig noch untätig. Pröpfer billigt ihr zu, aus ihren eigenen Kräften heraus die Gottesidee hervorbringen zu können. Für Rahner stößt der Mensch, der sich selbst und seine Existenz reflektiert, durch die Fähigkeit der Selbstüberschreitung auf einen unendlichen Horizont. Jeder Mensch kann eine Gotteserfahrung machen, die allerdings »unthematisch« bleiben kann.

Diese Überlegungen der beiden Theologen stellen jedoch nicht das Handeln Gottes oder die Priorität der Gnade in Frage. Ohne die Gnade könnte der Mensch zwar auf den unendlichen Horizont ausgreifen, käme aber niemals bei Gott an. Entsprechend ist für Pröpfer das glaubende Vertrauen notwendig, um Gott als Grund unserer Vernunft und Freiheit erkennen zu können. Auf sich selbst gestellt käme die Vernunft nicht über die *Frage* nach Gott hinaus.

So scheint – bei aller Vielfalt katholischer und evangelischer Entwürfe zur Rechtfertigungs- und Gnadenlehre – tatsächlich ein idealtypischer konfessioneller Unterschied in theologischer Anthropologie und Erkenntnislehre zu bestehen, der sich auf das Verständnis von Sünde und Gnade auswirkt. Dies gehört unserer Überzeugung nach aber zur legitimen Vielfalt theologischer Perspektiven. Der Konsens im Zentralen, dass die Gnade das Entscheidende im Rechtfertigungsprozess ist und der Mensch von der Sünde betroffen bleibt, wird dadurch nicht in Frage gestellt.

⁶² PAPST FRANZISKUS, *Amoris laetitia*, 305, in: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20160319_amoris-laetitia.html (Stand: 7. Januar 2019).

⁶³ PAPST FRANZISKUS, *Evangelii gaudium*, 69, in: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (Stand: 18. Januar 2019).