

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 32 (1976)
Heft: 3

Artikel: "Mysterium Salutis"
Autor: Geisser, Hans
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878533>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 08.02.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

“Mysterium Salutis”

Wer (welcher Rezensent z.B.) liest wohl die Teilbände 4,1–2 von *Mysterium Salutis* oder gar das ganze Werk Zeile um Zeile? ¹ Die Herausgeber, die ja am ehesten den Überblick behalten können, verraten im Vorwort zu Band 4,1, dass ihnen das Vorhaben unter den Händen anwuchs. Nun sei jedoch zu einem baldigen Abschluss ² vor allem deswegen Zeit, “weil die rapide Entfaltung und Differenzierung der katholischen Theologie seit dem II. Vatikanum die Einhaltung des ursprünglichen Konzepts, das immerhin schon 1959 entworfen wurde, immer schwieriger macht”. Man möchte bald “die eschatologische Verheissung vom Ausruhen von der Mühsal präsentisch auf unser MySal beziehen”. Der “Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik” macht also selbst eine Geschichte durch. Er wird alsbald seine Zeit gehabt haben, denn die katholische Theologie hält sich in ihrer Rapidität nicht an die heilsgeschichtlichen Masse. Über Chancen und Risiken, Anlage und Ausführung des Unternehmens wurde beim Erscheinen von Band 1 (1965) und der folgenden Bände viel Treffendes gesagt.

1.

Nun also, in ihrer späten Phase, macht eine “*heilsgeschichtliche Dogmatik*” das Subjekt, das sie ihrer Optik stets schon substituiert hat, ausdrücklich zu ihrem Gegenstand. Denn dieses Subjekt kann, wenn man die Kategorie “Heilsgeschichte” in ihrem präzisen (nämlich modernen) Sinn fasst, nur eine von weit her auf sich reflektierende Kirche sein. Wie zeigt sich für *Mysterium Salutis* “das neue Gottesvolk als Sakrament des Heils” (4,1 Kap. 4), als *mysterium salutis* also?

Eine erste Antwort ergibt sich aus der Ökonomie speziell des ersten Teilbandes. So wenig “Heilsgeschichte” etwas ist, das sich von sich selbst her, ohne den Anteil konstituierender und konstruktiver Deutung zu zeigen vermöchte, so wenig ergeben sich in einer heilsgeschichtlichen Dogmatik die Aussagen über die Kirche von selbst. Die Herausgeber hatten eine “Option” zu treffen. Da “auf keine grössere Tradition systematischer Ekklesiologie” zurückgegriffen werden konnte, mussten ekklesiologische Systematiker ausgesucht werden. Es wurden solche gewählt, die – etwa bei der Darstellung der neutestamentlichen Ekklesiologie – ihr Thema weniger “historisch-kritisch” und “fundamentaltheologisch” (wie Hans Küng, der somit “eine wertvolle Ergänzung” bieten kann) angehen und die – so in der systematischen Entfaltung des 4. Kapitels – im Einklang mit “*Lumen gentium*” eine “sakramentale Schau der Kirche” vertreten. Einer “Überstrapazierung der Idee des Sakramentalen” und einer “geschichtsfremden Hypostasierung der Kirche” sollte damit keineswegs Vorschub geleistet werden (Einleitung S. 15ff.).

Dergleichen Gefahren sind in der Tat auch im grossen und ganzen vermieden worden. “Das Heilsgeschehen in der Gemeinde *Jesu Christi*” (so der vollständige Titel des ganzen ersten sowie des halben zweiten Teilbandes) kommt zwischen dem “Christusereignis”

¹ Johannes Feiner & Magnus Löhrer (Hrsg.), *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik.*, 4,1–2. Das Heilsgeschehen in der Gemeinde – Gottes Gnadenhandeln. Zürich, Benzinger, 1972–73. 636; 1032 S. Fr. 52.–; 86.–.

² Band 5 sollte Anfang 1975 erscheinen, lag aber im März 1976 noch nicht vor.

(Band 3) und der Ethik bzw. Eschatologie (Band 5), also auch im Horizont der Welt in den Blick. "Gottes Gnadenhandeln" (Thema des 2. Teilbandes ab Kap. 10) kann im Zuge des ekklesiologischen Geschehens als Handeln auch am einzelnen abseits der institutionellen Härten und der individualistischen Verengungen alter Gnadentraktate zur Geltung gebracht werden. Insofern erscheint es unverfänglich, wenn die Ekklesiologie der Gnadenlehre vorausgeht. Auch die Sakramentenlehre setzt vor der Gnadenlehre ein. Doch wird sie, einer mehrfach erklärten Absicht zufolge, nicht mehr en bloc behandelt. Zunächst stellt Raphael Schulte (Wien) die Sakramente insgesamt "als Ausgliederungen des Wurzelsakraments", d.h. des Ur- oder Grundsakraments "Kirche" dar. Er geht sehr behutsam vor und ist sich der Problematik der ersten Vorstösse in dieser Richtung – durch Rahner und Semmelroth – bewusst (4,2, S. 46–152; zu den interkonfessionellen Problemen der Zahl, des opus operatum-Charakters und des Verhältnisses zum "Wort": S. 139, 145ff.). Auf die einzelnen Sakramente kommen dann verschiedene Verfasser in verschiedenen Zusammenhängen zu sprechen, weit entfernt davon, sie als konzentrierte "Selbstvollzüge" aus dem Wesen der Kirche allzu glatt deduzieren zu wollen. Die "Eucharistie als zentrales Mysterium" erhält naturgemäss ein eigenes Kapitel, geschrieben von Johannes Betz, Würzburg (4,2, S. 185–311; was hier S. 287ff. und 308ff. über Opfer und Wandlung gesagt wird, bleibt hinter der Grundlegung von Schulte zurück). Von Ehe und Ordo ist im folgenden Kapitel unter der Gesamtüberschrift "Kirchliche Existenzformen und Dienste" die Rede. Das Kapitel beginnt mit einem knappen Abschnitt über "Maria als Urbild und Vorbild der Kirche" (René Laurentin auf 20 Seiten). Die Frage, "ob Maria mehr auf der Seite Christi als auf der der Kirche" stehe, verliere sich in "ein subtiles und steriles zweideutiges Spiel": "In Wirklichkeit ist Christus der Typus, das Modell, das Urbild wie auch der Erlöser sowohl Marias als der Kirche" (S. 336 – in 3,2, S. 393–504, war "Marias Stellung und Mitwirkung im Christusergebnis" bis hin zur Miterlöserschaft von Alois Müller, Luzern, nicht im Sinne einer Christusanalogie, sondern "kirchlich verstanden" worden: S. 503). Die Vielgestaltigkeit christlicher Existenz ist das Thema von Dietrich Wiederkehr, Luzern (4,2, S. 338–390). Den daran anschliessenden "Theologien" der Ehe (darüber Josef Duss-von Werdt, Zürich), des Ordenslebens und der Ämter geht ein Abschnitt über die "Theologie des Laientums" von Max Keller, Zürich, voraus. Die übrigen Sakramente werden im 5. Band, in einem nicht unmittelbar ekklesiologischen, sondern anthropologischen Zusammenhang ihren Platz finden.

Mangelnde Spannweite oder Systemzwang lässt sich somit zumal der Ekklesiologie des zweiten Teilbandes von Band 4 zuallerletzt nachsagen. Schon die umfangreichen dogmengeschichtlichen Informationen sorgen für Unterbrechungen. Sie machen das ganze natürlich auch unhandlicher. Doch dies sowie thematische Überschneidungen und Wiederholungen, wie sie schon an früheren Bänden beanstandet wurden, sollte man als Benutzer in Kauf nehmen. Man braucht das gar nicht bloss notgedrungen zu tun.

Freilich – und das ist das zweite, das angesichts der Option der Herausgeber auffällt – derlei Spannungen dürften eigentlich nicht sein, wenn es nach den grundlegenden Beiträgen des ersten Teilbandes von Band 4 ginge. Nicht einmal Friktionen zwischen exegetischen und dogmatischen Partien – ein Ingrediens speziell des ersten Bandes – treten dort auf.

An den "Strukturen der alttestamentlichen Ekklesiologie" in Kap. 1, von Notker Füglistler, Salzburg, wird gezeigt, wie – laut II. Vatikanum – die neutestamentliche Kirche in Israel "vorgebildet" und "eingeschlossen" ist. So ergibt sich schon "die fundamentale Einheit zwischen dem atl. und dem ntl. Gottesvolk" (S. 97f.). Zwar fehlt die Thematik des "heiligen Restes" keineswegs (S. 31ff.). Sie impliziert vielmehr "ein

Grundgesetz der Heilsgeschichte: Heil geschieht nicht nur *im* Unheil, sondern *durch* Unheil" – "Israel steht unter einer beständigen Krisis, weil es kraft einer Krisis besteht" (S. 32f.). "Pluralität der Erscheinungsformen", "Vielfalt der Aspekte", "dialektische Polarität" und "polare Pluralismen" kennzeichnen so das zu einer universalen Sendung auserwählte Gottesvolk. Sie lassen dieses zugleich als "eine ideal-ideelle Grösse" erscheinen, die erst in der Zukunft Wirklichkeit wird. Doch so sind sie auch immer wieder "auf einer höheren Ebene zur Synthese zu vereinigen" (S. 93ff., vgl. S. 31). Ob dann jenes "Grundgesetz der Heilsgeschichte" ("Heil *durch* Unheil") für die christliche Kirche auch noch gilt?

Heinrich Schlier stellt im 2. Kapitel die "Ekklesiologie des Neuen Testaments" dar. Von vornherein wird das "Missverständnis abgewehrt . . . , dass das NT ein einheitliches Bild der wahren Gestalt von Kirche anzubieten habe, zu dem man dann auch mit einigem guten Willen über die Jahrtausende hinweg zurückkehren könne, weil es das massgebende 'Modell' für Kirche überhaupt wäre". Statt dessen gelte es, "aus den einzelnen ntl. Schriften gesondert die fragmentarischen Aussagen über die Kirche, die immer nur Ansätze und unterschiedlich reflektierte Anfänge darstellen, zu erheben und sie in ihrer ganzen Offenheit für weitere Reflexion, in ihrer Frag-würdigkeit nebeneinander stehen zu lassen" (S. 102). "Gemeinsamkeiten" werden am Schluss im "Rückblick" festgestellt (S. 207ff.). Aber ohne dass geschichtliche Brüche und sachliche Gegensätze den heutigen Kirchen offene Fragen aufgaben, konnte nacheinander "die Kirche" nach Matthäus, in den lukanischen Schriften, nach dem Evangelium des Johannes, nach den Johannesbriefen, nach den paulinischen Briefen, den Pastoralbriefen, dem Hebräerbrief, dem 1. Petrusbrief und der Offenbarung des Johannes skizziert werden. Für die Paulusbriefe (und nur für sie) kündigte schon die Überschrift "die Wesenszüge der Kirche" an. Über die Kirche als Leib Christi lehrt zuerst der Paulus des Epheserbriefs. Höchst eindrücklich formuliert hier Schlier die Quintessenz seines grossen Kommentars; die Realität des ekklesialen Kreuzesleibes Christi wie auch das Gegenüber des Hauptes werden betont (S. 157, 163ff.). Eine "Ergänzung" hierzu bietet dann der "anders orientierte Leibbegriff" des 1. Korinther- und des Römerbriefes: Wie "Gefüge" (mit den Momenten des Sakramentalen und des Rechtlichen) und "Gemeinschaft" ("Organismus") gehört beides "ineinander" (S. 159f.).

"Die Kirche geht weit zurück" (S. 154) – wie stellt sie sich aber dar, wenn dies nicht mehr vom Standort eines Paulus, sondern aus dem Blickwinkel der Neuzeit zu formulieren ist? Ist mittlerweile nichts als Heilsgeschichte passiert?

2.

Weitausholend und abklärend fasst Otto Semmelroth zusammen, was er und andere in den 50er und 60er Jahren über die *Kirche* als "Ursakrament" dargelegt haben (Kap. 4, 2. Abschnitt: "Die Kirche als Sakrament des Heils"). Es wird jetzt bevorzugt "Wurzelsakrament" gesagt. So kann "Ursakrament" Christus selbst bzw. der Inkarnation vorbehalten (und zugleich das "Wort" vom eigentlich sakramentalen Geschehen unterschieden) bleiben. Dass die "Verschiedenheit zu Christus" für die Kirche "es verbietet, sie als Fortsetzung der Inkarnation zu erklären", war von einem andern Autor (W. Beinert, s.u.) im vorhergehenden Abschnitt des Kapitels betont worden (S. 298). Wie ist es aber zu verstehen, wenn es nun bei Semmelroth heisst, Christus habe die Sakramente "seiner Kirche eingestiftet . . . , damit sein eigenes Gottmenschentum die Zeiten überdauere"?

Und was bedeutet es, wenn relativ spät, erst im 19. Jahrhundert "das Glaubensgespür für die Wirklichkeit der Kirche und die Anwendung des Begriffes Sakrament zusammenfinden in der Bezeichnung der Kirche als Sakrament, Ursakrament, universale salutis sacramentum"? "Man weiss, was mit Kirche heilsgeschichtlich gemeint und vom Herrn gewollt ist" (S. 318ff.) – endet so die "Offenheit der Reflexion", die Schlier im Neuen Testament fand? Offenbar ist der Wissensstolz über das, was neuerdings "erspürt" und vom II. Vatikanum lehramtlich gebilligt wurde, der kritischen Selbstreflexion dieses heilsgeschichtlichen Spätbewusstseins zunächst im Wege.

"Die Wesenseigenschaften der Kirche" werden im folgenden, ebenfalls grundlegenden 5. Kapitel von einem weiteren klassischen Theologen der Gegenwart, Yves Congar, behandelt. Im Anschluss an eine "Theologie der Einheit" bedenkt Congar auch die Phänomene des Schismas und der Häresie im Leben der Kirche und in der Heilsgeschichte (S. 411–457). Der neuartige "reformatorische Typus" der Häresie macht zu schaffen. Jene Gemeinschaften haben immerhin katholische "Werte weiterentwickelt" und – dank "ihrer Teilnahme an der ökumenischen Bewegung" – "eine Art von *votum Ecclesiae* oder *votum Catholicitatis*" hervorgebracht. Doch solchen (gültigen) lehramtlichen Überlegungen ist "ein Bemühen um historisches Denken hinzuzufügen" (S. 447ff., 451f.). Denn zur eschatologischen Vollendung ist zwar "die Geschichte ein Weg und in gewissem Sinn ein Mittel des Heils, aber ein Weg und ein Mittel voller Doppeldeutigkeit", nicht ohne "Sackgassen" und "Irrtümer". Die Geschichte der Kirche ist auch eine Geschichte der Häresien, und sie ist deshalb nicht nur eine Geschichte der Fortschritte, sondern auch der "Rückschritte" "im theologischen und pastoralen Bewusstsein" der Kirche (S. 453ff.). – Könnte von dieser "historisch-kritischen" Reflexionsmöglichkeit nicht etwa dort Gebrauch gemacht werden, wo mit der Apostolizität der Kirche auch das Verhältnis von Primat und Episkopat zur Erörterung steht (S. 570ff.)? Die Doublette, die sich zu diesem Thema in Band 4,2 findet, ändert nur die Reihenfolge: "Episkopat und Papsttum", von B. Dupuy (S. 501ff.), belässt es jedoch ebenfalls bei heilsgeschichtlich prästablierter, harmonisch fortschreitender Entwicklung – entsprechend dem "tiefen Gesetz der Heilsgeschichte, die eine Ökonomie von Verheissungen und Erfüllungen ist" (S. 504).

Einsprengsel historischer Kontingenz finden sich indessen noch etliche in den ekklesiologischen Fundamenten von Band 4,1. Sie sind wohl nicht minder dank der Option der Herausgeber dorthin geraten. Zwischen Kapitel 2 (N.T.) und 4 (Wurzelsakrament) hat Heinrich Fries mit einem eigenen Kapitel über "Wandel des Kirchenbildes und dogmengeschichtliche Entfaltung" das Wort. Demnach ist in der Folge der Erfahrungen, welche die Reformatoren *in* der Kirche machten, die Kirche zu Konfessionen und damit in Frage gestellt worden (S. 249ff., 256ff.). Zu Anfang des Kapitels 4, ehe Semmelroth die Ursakramentalität der Kirche zur Sprache bringt, hat Wolfgang Beinert, Regensburg, Gelegenheit, auf die Frage "Der Sinn der Kirche?" einzugehen. Das sakramentale Verständnis der Kirche – es ergibt sich also nicht von selbst – soll dann eben diese Frage beantworten, die sich angesichts der "Spannungsmomente" und der "Vielfalt der Aspekte" des biblischen Zeugnisses "im Horizont der Fragen von heute" stellt (S. 287).

Ehe mitten in 4,2 der zweite Hauptteil über Gottes Gnadenhandeln einsetzt, lässt das letzte Kapitel der Ekklesiologie die Kirche nicht mehr als Sakrament, sondern "als Geschichte" erscheinen. Es stammt von dem Universalhistoriker Oskar Köhler, Freiburg/Br., und schliesst mit dem Abschnitt "Von der Unmöglichkeit, Kirchengeschichte als Heilsgeschichte darzustellen". Im Blick auf das Problem der "historischen Theologie", auf

die Geschichte der Kirchengeschichtsschreibung und die Fragwürdigkeit des Entwicklungsbegriffs wird hier das Spätbewusstsein artikuliert, das ein katholischer Christ zwischen "Anfang" und "Ende" der Heilsgeschichte als Historiker haben kann (vgl. S. 527ff., 536ff., 587ff.) und das manche der zuvor zu Wort gekommenen theologischen Heilsgeschichtler noch nicht von ferne zu kennen scheinen.

3.

Der Teil über "*Das Gnadenhandeln Gottes*" könnte die Probe aufs Exempel einer Mysterium-Salutis-Ekklesiologie erbringen. Worin besteht das Christusheil, wenn es als das Geheimnis der eschatologischen Heilsgegenwart Gottes beim unvollkommenen Menschen inmitten unvollendeter Geschichte und mittels einer nicht eindeutig heiligen und heilvollen Kirche erfahren wird? (vgl. Congar über das Merkmal der Heiligkeit und die Sünde in der Kirche: 4,1, S. 468ff.). Muss es dann "Rechtfertigung des Gottlosen" heissen? Die knappe biblische Fundierung (Kap. 10; Heinrich Gross fürs A.T., Franz Mussner fürs N.T.) fällt relativ differenziert aus, verglichen mit derjenigen der Ekklesiologie. Dass Gnade nach dem Neuen Testament eschatologisches Heilsgeschehen ist, wird gegenüber den traditionellen begrifflichen Quantifizierungen eingeschärft (S. 626). Eine sehr einfühlsame (nicht immer ganz präzise) dogmengeschichtliche Entfaltung von Piet Fransen, Löwen, schliesst sich an (Kap. 11; zur Reformation, ihrem "Sprachspiel" und "Bezugssystem": S. 693ff., 708ff., 711). Von Fransen stammt auch das Schlusskapitel (Kap. 13: Das neue Sein des Menschen in Christus). Dessen Thema ist im Grunde die Heiligung; am Ende wird erneut die für eine Gnadenanthropologie entscheidende Frage nach dem Verdienst aufgegriffen (S. 977ff.). Die Antwort auf der drittletzten Seite des Bandes lautet gut augustinisch: "Für das geistliche Leben und das ökumenische Gespräch ist die Erkenntnis wichtig, dass der Gedanke an ein Verdienst mit wachsender Gottesliebe mehr und mehr dahinschwindet . . . Im christlichen Leben besteht so das Verdienst letztlich in der Vereinigung mit Christus und durch ihn mit dem Vater. Wer diese Wirklichkeit aber konkret erfährt, ist nicht mehr imstande, von Verdienst zu reden!" (S. 980). – Doch erfährt der den Gottlosen rechtfertigende Glaube oder erst die vervollkommnende Gottesliebe diese Wirklichkeit?

Ein grosses Kapitel über den Glauben war bereits in Band 1 enthalten gewesen (S. 781–898). Gespannte Erwartung musste schon beim ersten Durchmustern der beiden Teile von Band 4 das vorletzte (12.) Kapitel auf sich ziehen, in dem Magnus Löhrer, Zürich-Rom, und Otto Hermann Pesch, jetzt an der Theologischen Fakultät Hamburg, nacheinander "Gottes Gnadenhandeln als Erwählung und Rechtfertigung des Menschen" darstellen. Die beiden Abschnitte – zur Rechtfertigung kommt die Heiligung hinzu – verdienen eine eigene Besprechung und sind vor allem eigenen Nachlesens wert, obwohl sie nur in einem Paket von rund 1000 Seiten zu haben sind.

Gnadenwahl bedeutet laut biblischem Zeugnis Beziehung, Geschehen, Handeln von seiten Gottes, Bestimmung auf seiten des Menschen. Dennoch darf die seit Augustin und noch in der neueren Schultheologie vorliegende Prädestinationsproblematik bei der Aktualisierung der biblischen Botschaft nicht unverarbeitet liegen bleiben. Löhrer stellt sich dieser hermeneutischen Aufgabe (S. 767, 774ff.). Er entwirrt sie, indem er sich umsichtig auf Karl Barth einlässt (S. 789ff., 800ff.). Ausgangspunkt ist die Erwählung der Gemeinde (S. 808ff.), Zielpunkt die "existentielle Haltung" der Hoffnung, die "auf Jesus

Christus blickt" (S. 826). Hätte nicht noch mehr gesagt werden können nach dem, was zwar kurz, aber treffend, von der Prädestinationsproblematik in reformatorischer Theologie erwähnt worden war (S. 790ff.; speziell zu Luther S. 791f., 799, 817)?

Intimer Kenner der Lutherschen Glaubenstheologie ist ja Pesch. Er wird "die vorausgehenden Überlegungen . . . unter dem Thema *Rechtfertigung* weiterführen". Das "katholische Äquivalent" dazu heisst zwar "Gnade". Aber so wenig wie bei der Prädestinationslehre können die geschichtlichen Verflechtungen und die aktuellen Verlegenheiten übersprungen werden, die mit dem Stichwort "Rechtfertigung" signalisiert sind. "Zudem nimmt uns hier das Schriftzeugnis noch nachhaltiger in Pflicht als selbst bei der Prädestinationslehre" (S. 832f.). Der "substantielle Konsens", der über dieses Thema im ökumenischen Gespräch in Sicht ist, wird sogleich zu Anfang evoziert (S. 831). "Einig in der Rechtfertigungslehre? Wir sagen getrost: Ja!" – dies bleibt das letzte Wort (S. 913). Dass ein "Nein" jedenfalls keine selbstverständliche Antwort mehr darstellen kann, wird klar, wenn man mit Pesch auf "Ort und Funktion der Rechtfertigungslehre in Theologie und gläubiger Existenz" achtet (S. 833ff., 897ff.). Wie fungiert sie als ein Lehrstück unter andern bzw. als Bestandteil des Gnadentraktats im Ganzen eines Systems? Wie als *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, als Ausgangspunkt des gesamten "gerechtfertigten" Sprechens und Urteilens, als Richtmass zugleich der Kritik an kirchlichen Verbauungen göttlicher Gnade? Wie bewährt sie sich – zurechtbringend und kritisch – angesichts aktueller Verstehens- und Verständigungsprobleme?

Diese drei Linien (vgl. S. 843) werden von Pesch in ihren Gegenläufigkeiten, Parallelen und Überschneidungen von Schritt zu Schritt berücksichtigt, wenn er die Rechtfertigungslehre Luthers (um diese handelt es sich zunächst, und Pesch kann dabei seine "Theologie der Rechtfertigung", 1967, 1010 S., zitieren) zwischen Tradition (Scholastik) und Folge (Tridentinum) erörtert. Erledigte wie nicht einfach zu erledigende, im Brennpunkt stehende Kontroversen (über "habitus" S. 862 und "simul" S. 889f.), Bedingungen eines möglichen wie Grenzen eines vorhandenen Konsenses (S. 864, 906) werden dabei genau vermerkt, schiefe Alternativen (wie z.B. "forensisch-effektiv" S. 846ff.) zurechtgerückt, Missverständnisse ausgeräumt (etwa über *servum arbitrium*, S. 856ff.), Mystifikationen, Simplifikationen und Ressentiments auf beiden Seiten beim Namen genannt. Die genuin paulinische Rechtfertigungslehre kommt ebenso zu ihrem Recht (S. 836ff., 892) wie das singuläre reformatorische Insistieren auf Wort, Glaube und Heilsgewissheit (S. 859ff., 871ff.). Rechtfertigung ist "Geschehen am Menschen" (S. 846ff.; Definition S. 849: "Der Mensch, wie er ist, nimmt das an, dass Gott ihn annimmt, wie er ist"). Sie ist zugleich "Geschehen im Menschen" (S. 851–877, der längste und gewichtigste Abschnitt). Die Unmittelbarkeit des gerechtfertigten Sünders zu Gott wird konkret in kirchlichen Vermittlungen gelebt (S. 844, 865ff., 900f.). Der sakramentale Anspruch der katholischen Kirche kann von einem evangelisch gebildeten Rechtfertigungsglauben her kritikwürdig sein (S. 864, 867). Aber auch der katholische Christ lebt "im Konfliktfall" faktisch aus der Glaubensgerechtigkeit und somit aus einer Rechtfertigungslehre als "*articulus stantis et cadentis ecclesiae*" in Funktion (S. 905f.). Dies alles wird auf eine durchaus diskussions- und schliesslich konsensfähige Weise gesagt. Die letzte "Rückfrage", die Pesch vor der eigenen Einstimmung ins "Ja" stellt, rennt m.E. sogar offene Türen ein: ob nämlich die Sache der Rechtfertigung auch ohne den Terminus und ohne die – womöglich gesetzlich geforderte – "Vorgabe des Sündenbewusstseins" gegenüber der Sinnlosigkeits- und Unheilserfahrung des heutigen Menschen am Platze sein könne (S. 907ff., 912)? – Tillich, dem es auf die "Rechtfertigung des Zweiflers" ankam, wird

von Pesch nirgends und unter den mancherlei evangelischen Gewährsleuten in beiden Teilbänden insgesamt nur dreimal erwähnt.

Bei Pesch befindet sich der evangelische Leser auf keineswegs gänzlich vertrautem, wohl aber auf stets verlässlichem Boden. Hier haben sogar Polemik und Ironie Raum; berechnete und verständliche (etwa apologetische) eigene Interessen werden ebenso fair wahrgenommen wie die Anwaltschaft für den Partner und die Kunst, ihn besser zu verstehen, als er sich selbst verstand. Auf dem Boden des so angebahnten Konsenses kann man sich über die Tragweite der reformatorischen Rechtfertigungslehre auch noch einmal ernsthaft streiten. Nicht bloss Historisches, nicht länger Kirchentrennendes, wohl aber "heilsgeschichtlich", ekklesiologisch und anthropologisch Entscheidendes wäre dabei im Blick auf beide Kirchen und Theologien zu markieren. Ist denn zum Thema "Heilsgewissheit" mit der Kategorie "Hoffnung" schon alles gesagt, was über die eschatologische Präsenz Christi, Gottes selbst beim Sünder zu sagen ist? Warum meinte Luther hier eben doch vom Glauben, erst an anderer Stelle, dicht dabei, von Liebe und Hoffnung reden zu sollen (vgl. S. 871ff., 875f.)? Hier macht sich bemerkbar, dass in der Entstehungsgeschichte von Luthers Rechtfertigungsglauben die Anfechtungserfahrung nur zuletzt und beiläufig, nicht unter dem Aspekt der heilsgeschichtlich wie sakramental ganz programmwidrigen Koinzidenz von Bussgericht und Endgericht vorkam (S. 841). Zudem wurde im Exkurs "Zum Unterschied zwischen Luther und Calvin in der Rechtfertigungslehre" eine Profilierung versäumt (S. 895ff.). – Aber eben, die soteriologisch-anthropologische Orientierung bewährt sich. Die heilsgeschichtlichen Nebel haben sich – wie schon bei Löhner – gelichtet; kommt das Wort tatsächlich bei beiden nicht vor?

*

Man versucht sich vorzustellen, wie die ekklesiologischen Volumina einer heilsgeschichtlichen Dogmatik sich vor dem Leser hätten entwickeln können, wenn die vier Schlusskapitel an den Anfang zu stehen gekommen wären. Die ekklesiologische Dimension erschliesst sich von hier aus durchaus. Band 4 von hinten zu lesen, wäre auch eine Option. Dann kämen Teile des 8. Kapitels über "Kirchliche Existenzformen und Dienste" – vor allem die Theologie des Laientums und der Ehe – als Stücke einer zeitgemässen "Berufslehre" in den Blick; ohne die Lehre von den guten Werken im weltlichen Beruf ist ja eine reformatorische Lehre von der Rechtfertigung des Gottlosen und von der Kirche kein Ganzes. Wer nur aufs Geratewohl vorn zu blättern anfängt, ist auf die Einsprengsel und auf die Schlusspartien, die mit ihrer Brisanz gerade nicht bloss ein Anhängsel bilden, kaum vorbereitet. Er könnte dann freilich auch versucht sein zu meinen, dergleichen verstehe sich bereits von selbst. Da dies nicht der Fall ist, ist um so höher eine Option zu rühmen, die dafür gesorgt hat, dass diese Pointen so – u.a. aus Barth und Luther gewonnen – dastehen. Nun sollte auch sorgfältig zur Kenntnis genommen und in Umlauf gesetzt werden, was da an Erwählungs- und Rechtfertigungslehre auf eine heilsgeschichtlich-ursakramentale römisch-katholische Ekklesiologie zu guter Letzt folgt.

Soviel scheint das Experiment eines "Grundrisses heilsgeschichtlicher Dogmatik", nimmt man den Schluss des 4. Bandes vollends als Probe aufs Exempel, bereits vor Erscheinen der letzten Dinge erbracht zu haben: Wovon die auserwählten Autoren

berichten – einer allein hätte ja ohnehin dies alles nicht schreiben können –, ist nicht einerlei Heilsgeschichte. Eine solche gibt es vermutlich nicht. Nicht nur in Ermangelung eines Besseren, sondern um des Besten und des Heils der Menschen willen kann es sie wohl nicht geben. Weder das Subjekt noch das Objekt heilsgeschichtlicher Betrachtung ist kraft sakramental-seinshafter Konstitution schlechtweg realpräsent. Was an ekklesiologischer Realität präsentiert werden kann, wirkt weder heilsgeschichtlich perfekt noch auch *ex opere operato* heilsgeschichtlich perfektionierend. Das macht Hoffnung auf wirkliches Heil inmitten der irdischen Relativität der Kirchen- und Glaubensgeschichte. Übrigens, befinden wir uns da nicht immer noch im Umkreis der Rechtfertigungslehre?

Hans Geisser, Zürich