

# Rechtfertigung und Kirche

Die kriteriologische Bedeutung der Rechtfertigungslehre für die Ekklesiologie\*

VON OTTO HERMANN PESCH

Es wäre zu fragen, „ob das Luthertum gut beraten wäre, gerade heute in das ökumenische Gespräch mit einem Justifikationsverständnis einzutreten, in welchem gerade das *opus proprium* der lutherischen Lehre, nämlich die Wiederaufnahme der geschichtlich-personal-eschatologischen Struktur des Glaubensdenkens der Bibel und insbesondere des Paulus, mit ontologischen (und wir können hinzufügen: mit ekklesiologischen) Kategorien vermengt würde“<sup>1</sup>. Mit diesen Worten von Wilhelm Dantine, ergänzt um den in Klammern hinzugefügten Hinweis auf die ekklesiologischen Kategorien, beschließt Gottfried Maron sein Buch „Kirche und Rechtfertigung“, eine scharfe Auseinandersetzung mit den wenigen direkten und vielen indirekten Äußerungen des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Thema.

Während eines konfessionskundlichen Studientages aus Anlaß des 100jährigen Bestehens des Evangelischen Bundes hielt Werner Löser 1986 einen Vortrag zum Thema: „Was gilt in der Kirche? Katholische Fragen an die evangelische Kirche“<sup>2</sup>. Darin beklagt er, die reformatorische Theologie habe mit der Rechtfertigungsbotschaft als „Mitte der Schrift“ ein „partikulares Lehrstück“ zum Schlüssel und Maßstab für das Ganze gemacht – mit der Folge, daß die evangelische Kirche im Vergleich zur römischen „Katholizität“ durch „Konfessionalität“ gekennzeichnet sei. Diese aber sei durchaus als „Mangel“ zu werten, denn die Einheit, Ganzheit und Fülle der Schrift sei in der Christologie als ihrem Generalthema begründet, nicht in der Rechtfertigungslehre, an deren entscheidender Bedeutung ansonsten natürlich kein Zweifel bestehe.

Rechtfertigungsbotschaft gegen eine alles vereinnahmende Kirche auf der einen Seite – kirchliche Katholizität gegen eine einseitig zum Maßstab für das Ganze gemachte Rechtfertigungslehre auf der anderen Seite. Sind wir, mit Dietrich Bonhoeffer zu reden, im ökumenischen Gespräch um die Rechtfertigungslehre „auf die Anfänge des Verstehens zurückgeworfen“? Ist die ökumenisch-theologische Arbeit an dem Thema, mit dem vor spätestens drei Jahrzehnten das ökumenisch-theologische Gespräch in seine

\* Gastvorlesung am „Sprachenkonvikt“ (Theologische Ausbildungsstätte der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg) in Berlin/DDR am 11. Juni 1987 (gekürzt vorgetragen; hier ebenfalls gekürzt und neu redigiert).

hoffnungsvollste Phase einzutreten schien, inzwischen zur hoffnungslosen Sisyphus-Arbeit geworden? Trotzdem, wir dürfen uns dem Thema nicht verweigern, gerade deshalb nicht, weil es als unerledigte Streitfrage im Hintergrund aller praktischen Probleme in den Beziehungen zwischen evangelischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche steht.<sup>3</sup>

## I. DER HARTE KERN DES STREITES

### 1. *Pluralität der Denkmodelle – ohne kriteriologische Bedeutung*

Das Grundkonzept, das Bewegung in das festgefahrene Gegenüber von evangelischer und katholischer Rechtfertigungslehre brachte, war die Idee einer legitimen Pluralität von Denkformen und Denkmodellen hinsichtlich ein- und derselben Sache des biblischen Zeugnisses. Zwei formale Grundbewegungen der ökumenischen Diskussion, die sich auch auf andere Streitfragen auswirkten, haben dieses Grundkonzept möglich gemacht: die Einsicht in die Relativität aller theologischen Denk- und Redeweisen gegenüber dem Vollgehalt der Sache, die sie zur Sprache bringen sollen, und die schärfere Nachfrage nach dem genauen Sinn der jeweils eigenen konfessionell-theologischen Tradition, nach beiderseits verschütteten und vergessenen Wahrheiten und damit nach einer wechselseitigen Offenheit füreinander, die größer ist als bisher angenommen. Beides förderte die Einsicht zutage, wie sehr das System der „Unterscheidungslehren“, des zum schematischen Formular geronnenen Konfessionsgegensatzes, seine bequeme Handlichkeit nur gewinnen konnte um den Preis einer gewaltigen Verkürzung des vollen Aussagegehaltes der jeweiligen konfessionellen Tradition. Im Klartext: Der Catechismus Tridentinus ist nicht die katholische Tradition, und die Hauptwerke der lutherischen Orthodoxie sind nicht die Theologie Luthers und seiner Mitreformatoren.

Das Ergebnis dieser Einsicht läßt sich in bezug auf das Thema Rechtfertigung etwa so formulieren: Die katholische und die reformatorische Rechtfertigungslehre, betrachtet jeweils im Kontext des Ganzen katholischer und reformatorischer Theologie und ihrer Grundansätze, sind in sich schlüssige Gesamtausprägungen des christlichen Zeugnisses vom Menschen vor Gott, die jeweils ihre eigene Legitimität vor dem Zeugnis des Neuen Testaments haben. Als solche Gesamtausprägungen sind sie zwar bestimmend für ganze Frömmigkeitshaltungen und in der Folge auch für institutionelle kirchliche Gemeinschaft, aber sie müssen nicht kirchentrennend sein, das heißt, sie nötigen nicht, kirchliche Gemeinschaft zu verweigern bzw. Kir-

chentrennung fortzusetzen, wo sie besteht. Nicht nach „wahr oder falsch“ ist hier zu fragen, sondern nur nach „Vor- und Nachteilen“ der betreffenden Gesamtkonzeption, also nach den Grenzen, die jeder menschlichen Artikulation des Wortes Gottes eignen und gegenüber denen man gerade um der damit verbundenen Vorzüge willen nicht blind sein darf. Kirchliche Gemeinschaft zwischen solchen theologischen Gesamtausprägungen schließt es darum nicht aus, sondern ein, daß ihre Repräsentanten einander kritische Fragen stellen und voneinander lernen.

Dies ist, grob umrissen, das Grundkonzept des legitimen Pluralismus.<sup>4</sup> Verständlich, daß vor allem ökumenisch gesinnte *katholische* Theologen auf dieser Linie die kritisch-selbstkritische Auseinandersetzung mit der reformatorischen Theologie versuchen. *Einer* Aussage der reformatorischen Rechtfertigungslehre freilich läßt sich auf dieser Linie *nicht* gerecht werden: Luthers Aussage, wonach der Rechtfertigungsartikel ist „der Meister und Fürst, Herr, Lenker und Richter über alle Arten von Lehre, er bewahrt und beherrscht jegliche kirchliche Lehre und richtet unsere Gewissen vor Gott auf. Ohne diesen Artikel ist die Welt durch und durch Tod und Finsternis“<sup>5</sup>. Und auch nicht dem ungefähr gleichzeitigen Satz Luthers: „Steht dieser Artikel, so steht die Kirche, fällt er, so fällt die Kirche.“<sup>6</sup> Und schon gar nicht den massiven Aussagen Luthers im ersten Artikel des zweiten Teils der Schmalkaldischen Artikel, wonach alles verloren ist, wenn man in dieser Frage zurückweicht oder nachgibt.<sup>7</sup> Wie denn auch? Soll mit *einem* Ausagemodell im pluralen Konzert der geschichtlich-relativen Artikulationen der Glaubenswahrheit die Kirche stehen und fallen? Soll *eines* von ihnen der richtende, also auch verurteilende Maßstab gegenüber allen vorhandenen alten und denkbaren neuen Konzepten sein? Katholische Theologen gestehen dies in aller Regel nicht zu. Der materiale Konsens in der Rechtfertigungslehre bzw. die Option auf ihn wird erkaufte um den Preis, die damit verbundene kriteriologische Frage, den von anderen Gesprächspartnern nach wie vor für nicht überwunden gehaltenen kriteriologischen Dissens, nicht ernst zu nehmen. Schon gar nicht wird eine direkte Verbindungslinie von der Rechtfertigungslehre zur Ekklesiologie wahrgenommen. Man ist unter Umständen gern bereit, von Luthers unmittelbar ekklesiologischen Fragen und Auffassungen zu lernen, ohne sich aber zu vergegenwärtigen, wie diese mit seinem Verständnis von der Rechtfertigung des Sünders meist unmittelbar zusammenhängen.

Aus eben diesem Grunde sind die *evangelischen* Theologen weit geringer an Zahl, die die These vom Konsens in der Rechtfertigungslehre vertreten. Zwar übersehen auch sie keineswegs die kriteriologische Funktion der

Rechtfertigungslehre.<sup>8</sup> Eines haben sie allerdings mit den katholischen Gesinnungsfreunden gemeinsam: die tiefe Überzeugung von der Begrenztheit menschlicher Sprache, darum die Offenheit für eine Pluralität begrifflicher Ausprägungen des neutestamentlichen Zeugnisses vom Menschen vor Gott und darum die Sorge vor einem bloßen „Wortkampf“ – was schon die Sorge hellstichtiger Kontroverstheologen im 16. Jahrhundert war.<sup>9</sup> Auf die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre verzichten sie daher nicht aus Blauäugigkeit gegenüber der Situation in der römisch-katholischen Kirche, sondern aus der Überzeugung, daß diese Kirche bei aller Kritikwürdigkeit und aller Notwendigkeit theologischer Rückfragen nicht mehr jene Kirche des 16. Jahrhunderts ist, gegen die der Rechtfertigungsartikel als „Meister, Fürst, Herr, Lenker und Richter“ aufgerichtet werden mußte, vielmehr eine Kirche, die von ihren eigenen Gliedern bei diesem Maßstab behaftet wird und sich bei ihm behaften läßt. Es ist nicht verwunderlich, daß es sich hierbei um solche evangelischen Theologen handelt, die von ihrer fachlichen Arbeit her eine besondere Affinität zur unverrechenbaren Vielfalt des Denkens und Lebens der Kirche haben, die nicht über den Leisten einer einheitlichen Sprachregelung zu schlagen sind: Kirchenhistoriker, Fachleute für katholische Theologie und ihre Tradition und maßgebende Gestalten des ökumenischen Gespräches auch über die Grenzen der deutschen Konfessions-Ökumene hinaus. Doch noch einmal: Es sind wenige an der Zahl. Die Mehrheit denkt anders – und seitenverkehrt übrigens auch auf katholischer Seite. Darum:

## *2. Das kriteriologische Schibboleth – ohne Pluralität*

Betrachten die Theologen, von denen bisher die Rede war, die Rechtfertigungsfrage als einen freigelegten Mittelraum, in dem katholische wie evangelische Christen entspannt beisammen sind und nun überlegen können, in welche Richtung sie von hier aus neue ökumenische Rodungsunternehmungen starten können, so sind andere, um im Bilde zu bleiben, der Meinung, die Antwort auf die Rechtfertigungslehre sei eine Art Codewort, das allererst Einlaß in einen freien Mittelraum verschaffe.<sup>10</sup> Ganz genau betrachtet heißt das „Schibboleth“, das jeder fehlerfrei sprechen oder, umgekehrt, ebenso makellos zu sprechen ablehnen muß: „Sola fides“, „der Glaube allein“. Das bedeutet: Die Gerechtigkeit des Sünders, die diesem durch das rechtfertigende Handeln Gottes zuteil wird, besteht ausschließlich in einer Neubegründeten Beziehung des Menschen zu Gott und Gottes zum Menschen. Eben deshalb hängt sie auch am Wort der Verheißung, der Vergebungszusage Gottes, die der Glaube ergreift, sich gesagt sein läßt, festhält.

Daher gibt es bei der Rechtfertigung auch keinerlei Zwischeninstanz, keine Vermittlung und keinen Vermittler (keine Vermittlerin), die die Gott-unmittelbarkeit dieses rechtfertigenden Gottesverhältnisses unterbräche. Alles muß daher die Reinheit des Rechtfertigungsverständnisses und die Reinheit eines Lebens allein aus dem Wort der rechtfertigenden Verheißung aufheben, was mit dem Anspruch eines zu leistenden Werkes, einer zu leistenden Bedingung auftritt, und wäre es auch nur eine Nachbedingung, etwa in der Form notwendig zu erbringender guter Früchte der Rechtfertigung: Wachsen diese nicht von selbst wie die gute Frucht am guten Baum, so werden sie logisch zwingend zur „zusätzlichen Bedingung des Heils“, wie die Reinheit des Glaubens sie ausschließt. Auf dieselbe Linie gehören dann auch alle etwaigen Vorstellungen von einer irgendwie die Rechtfertigung „vermittelnden“ Tätigkeit der Kirche. Denn entweder beschränkt sich diese auf die Verkündigung der bedingungslos geltenden Verheißung, dann ist sie keine „Vermittlung“, oder sie beansprucht aus Gründen des Heils den Christen zum Mittun, zum „Gehorsam“, zum „Leben mit der Kirche“, dann ist sie eben doch eine zusätzliche Heilsbedingung, allen Dementis und allen Beteuerungen zum Trotz, dies geschehe ja alles nur um der sachnotwendigen Ausrichtung der Verheißung willen.

Darum ist der reine Glaube, der die Rechtfertigung durch Gott empfängt, auch durch sich selbst die jederzeit kraftvolle Kritik an allem, was im konkreten individuellen und kirchlichen Leben diese Reinheit bedroht, auf dem Felde des ethischen Handelns ebenso wie auf dem Felde des kirchlichen Lebens.

Was aber die äußerlich „vermittelnden“ Instanzen betrifft, deren Unerläßlichkeit ja niemand bestreiten kann – das Wort der Verheißung dringt ja nur aus Menschenmund an unser Ohr und kommt gerade auch nach reformatorischer Lehre nicht durch innere Erleuchtung *ohne* äußeres Wort –, so gilt es, in theoretisch-theologischem Verständnis wie in ihrer praktischen Betätigung die reine Instrumentalität zu betonen und auch demonstrativ äußerlich darzustellen. Am nachdrücklichsten dadurch, daß alle sich klar machen, daß Gott auch durch die Mittelinstanzen nur wirkt, wie und sofern er sich ihrer bedienen *will*. Oder anders ausgedrückt: Es gibt keine Garantie, daß das Wort der Verheißung das Gewissen schon allein deshalb trifft und anrührt, weil der Amtsträger es ausrichtet. Im Munde eines einfachen Christenbruders, einer Christenschwester, kann es sein freimachendes und erneuerndes Werk tun und im Munde eines Amtsträgers tot bleiben.

In all dem wirkt sich die kritische Funktion der Rechtfertigungslehre, das „Richteramt“ des Rechtfertigungsartikels aus. In der Reformationszeit richtete es sich zunächst auf bestimmte theoretische Konzepte der mittelalterlichen Lehre von Gnade und Rechtfertigung, um nicht zu sagen: ihres „Systems“, das sich dabei in metaphysischen Begriffen ausdrückte, die der vorchristlichen griechischen Philosophie entstammten. Die Reformatoren betrachteten diese nicht eigentlich um ihrer selbst willen als gefährlich, sondern weil sie in doppelter Weise der Vorstellung von der Rechtfertigungsgnade als einem Besitz des Menschen Vorschub leisteten: Sie ließen sich nur zu leicht dahin mißverstehen, die Gläubigen zu aller Art von „Werken“ aufzufordern, an die die rechtfertigende Gnade wie an eine Vorbedingung geknüpft war<sup>11</sup>, und vor allem: Mit dieser Gnadenlehre ließ sich in Verbindung mit der Sakramentspraxis eine Theorie des kirchlichen Handelns aufstellen, die in letzter Konsequenz den reinen Glauben in den Gehorsam gegen die Kirche umfunktionierte, zumindest diesen Gehorsam als Bedingung für die Erlangung der rechtfertigenden Gnade und Erweis der Rechtheit des Glaubens hinstellte.

Von hierher wird deutlich, daß diesem Schibboleth-Charakter, dieser kritischen Funktion der Rechtfertigungslehre nicht mit dem Hinweis auf die legitime Pluralität von Denkmodellen beizukommen ist. Es geht ja dabei zum allerwenigsten um Begriffe und Worte, wenn auch durchaus in dieser Hinsicht Fragen nach Sachgemäßheit und Unsachgemäßheit zu stellen sind.<sup>12</sup> Es geht um die die Reinheit des Glaubens bedrohende Praxis, zu der sie die Handhabe bieten. Man kann nicht zugleich nach dem Pluralismus-Modell sagen, der Artikel von der Rechtfertigung allein aus Glauben an die um Christi willen uns zugesagte Sünderliebe Gottes sei eine christlich-legitime Artikulation des neutestamentlichen Zeugnisses und besage in der Sache dasselbe wie die richtig verstandene katholische Lehre, daß die Rechtfertigung durch den „von der Liebe geformten Glauben“ (*fide caritate formata*) geschenkt werde, wenn andererseits die Kirche und ihre Amtsträger in einer Weise handeln und das kirchliche Leben gestalten, die die Gottunmittelbarkeit des rechtfertigenden Glaubens in der *Praxis* leugnet.

Ebendies aber, so die evangelischen Kritiker der These vom Konsens in der Rechtfertigungslehre, sei in der Praxis der römisch-katholischen Kirche und in dem sie begründenden und tragenden Verständnis von der Bedeutung der Kirche und besonders ihres sakramentalen Handelns für den Heilsweg des Menschen nach wie vor der Fall. Und seitenverkehrt urteilen katholische Kritiker derselben Konsens-These, wenn die evangelische Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben allein darauf hinauslaufe, daß sie ein sol-

ches für selbstverständlich gehaltenes katholische Kirchenverständnis – Stichwort „Sakramentalität“ der Kirche – prinzipiell in Frage stelle, dann könne in der Tat von einem Konsens in der Rechtfertigungslehre keine Rede sein.

### 3. Kirche statt Ontologie

Nun dürfte erkennbar werden, wo der harte Kern der andauernden Debatte um „Rechtfertigung und Kirche“ liegt. Die Frage, ob gegen die Grundüberzeugung der Reformatoren nicht doch legitimerweise, wenn die Verstehensvoraussetzungen es erfordern, das rechtfertigende Handeln Gottes in ontologischen Kategorien mittelalterlicher und letztlich griechischer Provenienz ohne Abbruch am neutestamentlichen Zeugnis ausgesagt werden dürfe, wird zwar nach wie vor gestellt – und kontrovers beantwortet! –, allerdings mehr in kirchen- und theologiegeschichtlichen Untersuchungen zur Eigenart und Originalität der reformatorischen Lehre.<sup>13</sup> Doch verkennen auch solche Untersuchungen nicht, daß ja inzwischen die katholische Theologie gerade auch zugunsten des ökumenischen Gespräches im Zuge der Abkehr von der Neuscholastik von der Monopolstellung der griechisch-mittelalterlichen Ontologie abgerückt ist. Aber es bleiben gerade daraufhin die Rückfragen an die Auswirkungen des katholischen Kirchenverständnisses auf das Rechtfertigungsverständnis. Mag vielleicht, anders als noch Wilhelm Dantine in dem eingangs zitierten Urteil meinte, der Gegensatz zwischen ontologischer und „geschichtlich-personal-eschatologischer“ Denkweise nicht mehr das eigentliche Problem sein, es bleibt das Problem der „ekklesiologischen“ Kategorien, mit denen nach evangelischem Urteil das Rechtfertigungsverständnis immer noch „vermengt“ ist und nach katholischem Urteil durchaus auch „vermengt“ bleiben muß.

Man könnte es auf die Formel bringen, die die gegenwärtige Zuspitzung der Debatte, gleichsam die neugeschärften Kanten des harten Kerns der Diskussion bezeichnet: An die Stelle der Ontologie ist die Kirche, an die Stelle eines bestimmten metaphysischen Wirklichkeitsvorverständnisses ist das (katholische) theologische Vorverständnis von der Kirche getreten, das den Konsens in der Rechtfertigungslehre behindert, weil es das „Schibboleth“ der „Sola fides“ nicht makellos artikulieren kann.

## II. EINIGE PRAKTISCHE KONKRETIONEN

Um für einen Augenblick die abstrakten Zusammenfassungen zu verlassen, sei – ohne Schadenfreude, vielmehr nur zur Veranschaulichung – auf

einige praktische Phänomene hingewiesen, in denen beiderseits, je nach Gewichtung, die gegenläufigen Urteile festgemacht werden.

### *1. Der Papst und die Ablässe*

Man kann es keinem evangelischen Beobachter übelnehmen, wenn er fragt, wie ernst es eigentlich die römisch-katholische Kirche und Theologie mit der konstruktiven Selbstkritik im Licht der reformatorischen Rechtfertigungslehre meinen, wenn nicht nur ein Papst (Paul VI.) im 450. Jubiläumsjahr der Ablaßthesen Luthers 1967 eine neue Ablaßinstruktion erläßt, wenn vielmehr ein anderer Papst (Johannes Paul II.) mit wenig Sensibilität für die Gefühle evangelischer Christen bei der Eröffnung des „Heiligen Jahres“ 1983 nach alter Sitte wieder feierlich alle Ablässe verkünden läßt, die den realen und sogar den äußerlich gehinderten Rom-Pilgern winken.<sup>14</sup> Überhaupt ist der katholische Christ und Theologe in Argumentationsnot, wenn evangelische Christen ihm gegenüber den Eindruck äußern, daß der gegenwärtige Papst und die maßgebenden Repräsentanten der römisch-katholischen Kirche von der Freiheit eines Christenmenschen überall dort recht wenig halten, wo das zu einer praktischen Beherzigung reformatorischer Kritik an Selbstverständnis und Handlungsweise der Kirche führen müßte. Nach wie vor läßt die Kirche es nicht darauf ankommen, daß sich Urteile in Glaubensfragen und Entscheidungen in ethischen Fragen „von selbst“ aus der das Herz bezwingenden Macht des Evangeliums ergeben müssen, wenn sie den Namen „christlich“ verdienen wollen.

### *2. Abendmahlsgemeinschaft*

Bekanntlich stimmt die römisch-katholische Kirche in ihren amtlichen Stellungnahmen der These, unbeschadet aller noch aufzuarbeitenden Unterschiede sei schon jetzt eine Gemeinschaft am Tisch des Herrn zwischen evangelischen und katholischen Christen, zwischen den evangelischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche möglich, nicht zu. Weder das Drängen der evangelischen Kirchenführer noch die massive Argumentation der katholischen Befürworter einer Abendmahlsgemeinschaft haben die leitenden Amtsträger der römisch-katholischen Kirche bis jetzt umstimmen können, und es steht auch in absehbarer Zukunft keine Änderung dieser ablehnenden Haltung zu erwarten.

Zur Begründung<sup>15</sup> wird natürlich auch auf Differenzen im Verständnis und in der entsprechenden Praxis des Herrenmahls selber verwiesen. Letzt-

lich entscheidend können diese Gegenargumente aber nicht sein, denn sie müßten zum größten Teil auch gegenüber den Ostkirchen geltend gemacht werden, mit denen aber offene Kommunion römischerseits als möglich erachtet wird (bis jetzt freilich nicht umgekehrt!). Der – wieder einmal – „harte Kern“ der Gegenargumente ist das ekklesiologische Argument, genauer: die ekklesiologische Argumentationskette. Das Herrenmahl ist der alles zusammenfassende Gottesdienst der Gemeinschaft der Kirche als solcher, Inbegriff ihrer Verkündigung, „Höhepunkt und Quelle“ all ihres Tuns, wie das Zweite Vatikanische Konzil sagt.<sup>16</sup> Gemeinschaft beim Herrenmahl setzt darum Kirchengemeinschaft voraus, ja sie ist höchster Ausdruck von kirchlicher Gemeinschaft und ohne eine solche eine glatte Lüge. Es ist kein neues Argument, sondern nur eine Variante des ekklesiologischen Gegenargumentes, wenn man sagt: Nur unter der Leitung eines Amtsträgers der Kirche, der zweifelsfrei in der Amtsnachfolge der Apostel („*successio apostolica*“) steht, ist das Herrenmahl wirklich die stiftungsgemäße Herrenmahlsfeier der Kirche. Weil diese apostolische Amtsnachfolge, allen positiven Argumenten zum Trotz, bei den Amtsträgern der evangelischen Kirche nicht als zweifelsfrei gegeben erachtet werden kann, bei den Amtsträgern der orthodoxen Ostkirchen aber wohl, ist offene Kommunion gegenüber diesen möglich, gegenüber jenen nicht. Die Teilnahme eines katholischen Christen am evangelischen Abendmahl kommt darum objektiv einem Antibekenntnis gegen die eigene Kirche gleich, der Zutritt eines evangelischen Christen zur Kommunion objektiv einer zugleich gesuchten und verweigerten Gemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche.

Auf die immanenten Schwächen, freilich auch die Stärken dieser Position können wir hier nicht eingehen – sie werden in der Diskussion ebenso intensiv wie erfolglos hervorgehoben. Entscheidend ist, daß die evangelische Kritik in der römisch-katholischen Haltung einen klaren Verstoß gegen den maßstäblichen Primat des Rechtfertigungsartikels sieht. Es erscheint ihr theologisch unerträglich, daß der Gottesdienst, in dem schlechthin, mit Luthers Worten in „*De captivitate Babylonica*“<sup>17</sup>, das allen Sündern geltende „Testament“ Christi eröffnet, den „Erben“ das „Erbteil“, die Verheißung der Sündenvergebung, zugesprochen wird, unter andere kirchliche Bedingungen gestellt wird als allein die „Bedingung“ des Glaubens an das Verheißungswort. Wie soll ein evangelischer Christ auf Konsens in der Rechtfertigungslehre erkennen, wenn die in Wort und sakramentaler Handlung allen geltende Einladung des gekreuzigten und auferweckten Christus an zusätzliche kirchliche Bedingungen geknüpft wird, in diesem Fall die Bedingung einer äußerlich kontrollierbaren Mitgliedschaft in der Kirche?

### 3. *Evangelische Unfreiheit*

Wahrheit und Fairness gebieten die Feststellung, daß nicht nur die römisch-katholische Kirche unter dem Anspruch des Rechtfertigungsartikels sich in die Defensive gedrängt sehen muß. Wer wird sagen können, daß die evangelischen Kirchen, von einzelnen Handlungen ihrer Repräsentanten über kirchenrechtlich-gesetzliche Regelungen bis zum Verhalten von Gemeinden und Gremien, immer vor dem Forum des persönlichen, vom Wort des Evangeliums getroffenen Gewissens halt machen, selbst um den Preis, ein Problem im Augenblick nicht lösen zu können? Wer wird sich darauf verlassen wollen, daß Kirchengenossenschaft, wie es doch die evangelische Lehre will, nur mit dem Wort und im Vertrauen auf seine das Herz bezwingende Kraft geübt wird und nicht mit Maßnahmen? Geschieht es nicht immer wieder, daß Kirchenämter und Kirchenleitungen in Konfliktfällen das Ansehen der Kirche in der Öffentlichkeit über den Respekt vor dem Einzelgewissen stellen und ihren Gemeinden nicht das zumuten, was sie nach evangelischer Lehre den Christen an Respekt vor dem fremden Gewissen zumuten müßten? Richteramt des Rechtfertigungsartikels?

### 4. *Evangelische Indifferenz*

Es erscheint nur als Kehrseite desselben Sachverhaltes, wenn evangelische Kirchen und ihre Repräsentanten in anderer Hinsicht und auf anderen Konfliktfeldern oft von einer erstaunlichen Weitherzigkeit sind. Blitzlichtartig kommt das häufig im Verhältnis zwischen den Volks- bzw. Landeskirchen und den sogenannten Freikirchen an den Tag. Die Letzteren beklagen sich nicht selten, die Landeskirchen übten Toleranz noch gegenüber einer Bestreitung der Auferweckung Jesu, der Leugnung eines persönlichen Gottes, der Ablehnung des Gebetes – nur nicht gegenüber denen, die aus ernstesten Gründen streng bei den wörtlich genommenen Lehren der Reformatoren und der reformatorischen Bekenntnisse bleiben wollten.

Gewiß kann man diesen Vorwurf mit umgekehrter Zielrichtung an die Freikirchen zurückgeben. Keine Frage, daß gerade nach evangelischem Verständnis kirchenamtliche Maßnahmen, die ein Urteil über den Glauben eines Mitchristen unvermeidlich einschließen – zum Beispiel die Amtsenthebung eines Pastors –, immer nur der allerletzte, mit Schmerz und im Eingeständnis menschlicher Hilflosigkeit und Schwachheit zu betretende Weg sein können. Aber darf das auch heißen, daß verantwortliche Amtsträger in den evangelischen Kirchen, ja im Prinzip evangelische Christen überhaupt darauf verzichten dürfen, laut und deutlich zu sagen, was die Sache

des Evangeliums und wie sie der Welt zu verkünden ist, wenn eben diese Sache, konkret also: der Artikel von der Rechtfertigung des Sünders, bis zur Undeutlichkeit zerredet und problematisiert wird? Manchmal wünschte man als Katholik der evangelischen Kirche und den evangelischen Christen etwas von jenem Vertrauensvorschuß für die Tradition, die die Väter unter Einsatz ihres Blutes festgeschrieben haben, und etwas von dem Mißtrauen gegen die jeweils neuesten eigenen Ideen, wie sie beide nach wie vor auch den durchschnittlichen Katholiken auszeichnen!

### 5. *Das Eherecht*

Ein letzter praktischer Anwendungsfall der kriteriologischen Bedeutung der Rechtfertigungslehre sei ebenfalls weniger entfaltet als angesprochen: das Verständnis von der Ehe und der kirchliche Umgang mit der Ehe der Christen. Ich kann es hier nur ungeschützt feststellen:<sup>18</sup> Hinsichtlich des Sachverständnisses von der Ehe als „Sakrament“ nach katholischer Lehre besteht mit der evangelischen Ehelehre weit mehr Einhelligkeit, als gemeinhin vermutet und zugegeben. Alle kriteriologischen Bedenken evangelischer Theologie im Licht des Rechtfertigungsartikels treten aber gegenüber der katholischen Lehre in Kraft, wo diese die Konsequenz zieht, für die Gültigkeit des Eheabschlusses unter getauften Christen sei unter allen Umständen nur die Kirche zuständig, und diese Gültigkeit ebenso wie ihre Unauflösbarkeit müsse sie mit *rechtlichen* Mitteln im Namen Jesu überwachen, koste es auch eine hochkomplizierte kirchliche Ehegesetzgebung mit all den Möglichkeiten, Gesetzeslücken und Gesetzesschwächen auszunutzen, wie sie nun einmal mit einer Gesetzgebung verbunden sind. Soll wiederum nicht Gott, sondern die Kirche beurteilen, wann und unter welchen Bedingungen eine Ehe gewissenverbindlich ist? Darf die Kirche unbarmherzig einen Neuanfang nach gescheiterter Ehe verweigern, wo doch Gott dem, der seine Schuld eingesteht, jederzeit einen Neuanfang eröffnet?

Diese, direkt in der Rechtfertigungslehre gründende evangelische Kritik wäre freilich glaubwürdiger, wenn nicht auch in der evangelischen Kirche Einschränkungen der Freiheit des Gewissensurteils, Eingriffe in die äußeren Ausdrucksformen des Handelns aus dem Glauben zu verzeichnen wären, die sich schwer damit vereinbaren lassen, daß allein Gott um Christi willen für unser Gerechtein geradesteht. Nur zwei Stichworte: Wenn die „Freiheit eines Christenmenschen“ die Quintessenz des Evangeliums ist, dann hält es schwer zu verstehen, daß ein junger Pastor oder Vikar, der bereits das Unglück einer gescheiterten Ehe hinter sich und ein zweites Mal geheiratet

hat, relativ problemlos eine Pfarrstelle erhalten kann, auch wenn dort sein Lebensschicksal bekannt ist, ein junger Pastor oder Vikar aber, der das „Unglück“ hatte, sich in ein katholisches Mädchen zu verlieben und dieses zu heiraten, keineswegs auf eine Pfarrstelle hoffen kann, es sei denn (ich rede von konkreten Fällen), die katholische Braut folgt dem unverblühten Rat des Oberkirchenrates, zur evangelischen Kirche zu konvertieren. Ich behaupte, wohlgerichtet, nicht, die katholische Kirche verhalte sich gegenüber ihren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern (Pastoren ja bekanntlich nicht) vorbildlicher, nur: Evangelische Repräsentanten der Kirche dürften nicht lautstark den „Legalismus“ des katholischen Ehegesetzes anprangern, solange sie selbst so verfahren, auch dann noch, wenn in einem solchen Falle die katholische Partnerin (oder, im Fall einer Pastorin, der katholische Partner) ausdrücklich bereit ist, den Beruf des Ehepartners im ökumenischen Geist voll mitzutragen und zu unterstützen.

Das andere Stichwort: Die nach evangelischem Verständnis konsequente Aufhebung der Zuständigkeit der Kirche für den gültigen Eheabschluß und die Zurücknahme des kirchlichen Handelns beim Eheabschluß auf die Einsegnung der als bereits geschlossen angesehenen Ehe hat faktisch und gegen die Absicht zu einer heimlichen Identifikation der Ehe nach Gottes „Schöpfungsordnung“ mit der Ehe nach dem „Bürgerlichen Gesetzbuch“ bzw. allgemeiner: dem staatlichen Ehegesetz geführt. Gewiß bleibt der Gehorsamsvorbehalt, wenn das Gebot Gottes entgegensteht. Aber bis dahin muß es schon sehr weit kommen. De facto gilt als nach Gottes Ordnung verheiratet nicht, wer sich im Gewissen fest vor Gott an den Partner/die Partnerin bindet, sondern wer nach staatlichem Gesetz verheiratet ist. Normalerweise schafft das keine Probleme. Aber was bewirkt hier der Rechtfertigungsglaube im Konfliktfall? Schützt die Kirche dann den Gewissensentscheid des einzelnen gegebenenfalls gegen das Unverständnis der Gesellschaft und auch des Staates?

### III. ZWISCHENREFLEXION: WAS HEISST „VERSTÄNDIGUNG ÜBER DIE RECHTFERTIGUNG“?

Genug der Beispiele! Damit stellt sich die Frage: Wie soll und kann überhaupt eine „Verständigung“ über das Thema „Rechtfertigung (und Kirche)“ aussehen? Was ist der Maßstab dafür, daß eine solche Verständigung erreicht oder eben noch nicht erreicht ist? Die, beiderseits der Konfessionsgrenzen, positiv urteilen, begründen das mehr oder weniger ausdrücklich nach dem Pluralitäts-Modell und erachten die kriteriologische Bedeutung

der Rechtfertigungslehre und/oder der ekklesiologischen Dimension des Evangeliums als hinreichend beim Gesprächspartner beachtet – die Differenz zwischen Theorie und Praxis immer zugestanden. Die, beiderseits der Konfessionsgrenzen, negativ urteilen, begründen dies mit der nach wie vor unabgeholten kriteriologischen Funktion der Rechtfertigungslehre und/oder der ekklesiologischen Dimension des Evangeliums, ein Tatbestand, der mit dem Zugeständnis unterschiedlicher Sprachregelungen und unterschiedlicher gedanklicher Schwerpunkte nicht aufge bessert wird, weil er damit gar nichts zu tun hat.

Und nun zur Vorbereitung unserer Thesen nur diese einfache Überlegung: Beharren wir nur bei der Diagnose der jeweiligen Defizite bei den Gesprächspartnern, dann brauchen wir auf Verständigung erst gar nicht länger zu hoffen. Ein Schritt vorwärts ist nur möglich, wenn wir uns auf *die Gründe einlassen, die die jeweils anderen zu je ihrem Urteil bewegen, und diese Gründe zum Anlaß selbstkritischer Rückfragen an die eigene Position nehmen*. Ein Katholik zum Beispiel, der vom Gedanken der Sakramentalität der Kirche tief überzeugt, ja fasziniert ist, müßte sich darüber klar werden, warum evangelische Theologen und Mitchristen gerade von dieser Idee die schlimmste Verdunkelung des Rechtfertigungsartikels befürchten, und müßte sich fragen, ob er nicht diesen ihm teuren Gedanken dahin weiter durchzudenken, zu vertiefen, gegebenenfalls „abzusichern“ hat, daß die Befürchtungen seiner evangelischen Gesprächspartner gegenstandslos werden. Und ein evangelischer Christ, der im Licht des Richteramtes des Rechtfertigungsartikels alles, was sonst in der Kirche geschieht, für buchstäblich zweitrangig und nachgeordnet hält, müßte sich fragen, wie er diesen, sein ganzes christliches Selbstverständnis bestimmenden Grundgedanken von dem Verdacht entlastet, daß daraufhin alles in einem gemeinschaftsfeindlichen, kirchendistanzierten Individualismus endet, dem jede Rückfrage nach dem besonderen Sinn und Stellenwert von „Kirche“ sofort und wie zwanghaft unter den Totalverdacht einer sich selbst rechtfertigenden Kirche gerät. Wohl gemerkt: Nicht dies ist verlangt, die eigene Position von vorn herein zur Disposition zu stellen – als ob das je möglich wäre bei einem großen Grundgedanken, mit dem das eigene Christsein, sozusagen der eigene Frömmigkeitsstil steht und fällt! Verständigung muß und kann nur bedeuten, gerade das Beste des je eigenen Ansatzes in die erhoffte Gemeinsamkeit einzubringen, auch kritisch einzubringen, denn alles andere müßte ja, konsequent zu Ende gedacht, bedeuten, daß die jeweils anderen von je ihrem Grundgedanken gerade *nicht* in ihrem Christsein leben und sterben dürften, mit anderen Worten: daß sie, objektiv gesprochen, nicht wirklich

Christen wären, solange sie an diesem Grundgedanken festhalten. Noch einmal in aller Schärfe gesagt: Das Ende jeder Verständigungsmöglichkeit über die Rechtfertigungslehre wäre dann erst, aber dann auch wirklich gekommen, wenn Katholiken mit letzter Gewissensüberzeugung vor dem Wahrheitsanspruch des Glaubens, wie sie ihn verstehen, sagen müßten: Wer sagt, die Rechtfertigung des Sünders aus Glauben allein sei die Mitte des Evangeliums, ist kein Christ; und wenn evangelische Christen mit letzter Gewissensüberzeugung vor dem Wahrheitsanspruch des Glaubens sagen müßten: Wer behauptet, nur im Volke Gottes und im Mitleben mit der Glaubensgemeinschaft erlangt der Sünder das von Gott erschlossene Heil, ist kein Christ. Mir scheint, die Tatsache, daß evangelische und katholische Christen und Theologen auch im härtesten Streit und unter den polemischsten gegenseitigen Vorwürfen es nach wie vor nicht wagen, einander das Christsein zu bestreiten – sehr im Unterschied zu früheren Zeiten!<sup>19</sup> – wird im derzeitigen, wieder schärfer werdenden ökumenischen Gespräch und unter den modernen Formen von Anathematismen viel zu wenig zum Tragen gebracht. Dann aber ist die kritische Rückfrage unvermeidlich: Brechen wir nicht in menschlich-allzumenschlichem (theologisch-allzu-theologischem) Eigensinn und in intellektueller Verblendung immer wieder viel zu früh das Gespräch ab? Sagen wir nicht immer wieder viel zu voreilig: „Hier stehe ich, *ich kann nicht anders!*“?

Geleitet durch diese eigentlich recht beklemmende Gewissensfrage an unser bisheriges ökumenisches Gespräch versuchen wir nun doch noch einmal, ob es gelingt, einen Mittelraum der Verständigung freizuschaukeln. Wir tun es in wenigen thesenhaften Sätzen mit jeweils kürzestmöglichem Kommentar.

#### IV. THESEN ZUR THEORIE UND PRAXIS DER RECHTFERTIGUNGSLEHRE

##### *1. Zwischen dem Rechtfertigungszeugnis der Bibel und der Tradition einerseits und jedweder theologischen Theorie der Rechtfertigung andererseits ist immer und streng zu unterscheiden*

Das Rechtfertigungszeugnis besagt, daß Gott in seinem Heilshandeln durch Jesus Christus unerwartet und unverdient die Sünde des Menschen aufhebt. Darin überführt Gott den Menschen seiner Sünde, versetzt ihn in eine neue, „gerechte“, d. h.: richtige Beziehung zu sich, erneuert ihn eben dadurch in seinem Sein, bringt ihn zu seiner Freiheit und setzt so seinen

Schöpferwillen über den Menschen gnädig gegen dessen Widerstand durch.<sup>20</sup> Mit „theologischer Theorie der Rechtfertigung“ meine ich die unverrechenbar vielfältigen Denkmodelle, mit denen jenes Rechtfertigungszeugnis, in der Tat die Zusammenfassung des ganzen Evangeliums, ausgedrückt, in seinen Zusammenhängen verständlich gemacht und polemisch gegen andere Beurteilungen der Situation des Menschen vor Gott ausgerichtet wurde. Dazu zählt das paulinische Denkmodell, nämlich (wahrscheinlich) die kultische Gerechterklärung ebenso wie die anselmianische Satisfaktionslehre, die mittelalterlich-tridentinische Auffassung von der Formung der Seele durch die allem menschlichen Handeln zuvorkommende „wirkende Gnade“ („*gratia operans*“) ebenso wie das lutherisch-melanchthonische Denkmodell der „forensischen“ Rechtfertigung und dessen moderne Aktualisierung in der Anschauung vom Menschen unter dem Urteil Gottes. Nun wird man gewiß nie sagen können, das grundlose Erbarmen Gottes mit dem Sünder und sein zurechtbringendes Handeln an ihm lasse sich nur im forensischen Denkmodell der Reformatoren ausdrücken – deswegen kann nie eine bestimmte Rechtfertigungstheorie der „Artikel“ sein, „mit dem die Kirche steht und fällt“. Andererseits fällt dem aufmerksamen Beobachter der Debatte um die Rechtfertigung immer wieder auf, wie sehr sich die Kritiker der These vom Konsens in der Rechtfertigungslehre bei ihren Einwänden mit größter Selbstverständlichkeit der Sprachgestalt ihrer eigenen konfessionellen Tradition bedienen. Von Konsens kann keine Rede sein, denn der Mensch wird nicht oder nicht entschieden genug als unter Urteil und Freispruch Gottes stehend erfaßt – bemängelt etwa der evangelische Kritiker. Von Konsens kann keine Rede sein, denn es ist nicht hinreichend von der bleibenden Gegenwart der heiligmachenden Gnade im Menschen die Rede – sagt der katholische Kritiker. Gegen solche engführende Diskussion, in der das unverkürzte Bekenntnis zum biblischen Zeugnis von der grundlosen Sünderliebe Gottes schlechthin mit einer bestimmten Sprachgestalt dieses Zeugnisses gleichgesetzt, die Authentizität des Christseins also an den Gebrauch bestimmter Worte, um nicht zu sagen: an einen bestimmten theologischen Jargon gebunden wird – gegen solche Engführungen also richtet sich die These. Wer sie bestreiten wollte, kann nur noch „Rückkehr-Ökumene“ in der einen oder anderen Richtung fordern, oder er muß hinsichtlich des ökumenischen Gespräches um die Rechtfertigung die Akten schließen.

*2. Voraussetzung wirklich tragfähiger Übereinstimmung in der Rechtfertigungslehre ist, daß jede Kirche, angeleitet und gar angetrieben durch den Dienst der Theologen, so intensiv und lauter wie möglich aus ihrer eigenen Tradition lebt und diese dadurch für ihre Gesprächspartner/innen zur attraktiven Anregung lebendigen Glaubens macht*

Das heißt zunächst: Ohne vertiefte theoretische Einsicht geht nichts. Für einen Konsens in der Rechtfertigungslehre darf ja nicht der Preis einer Verschleuderung des großen und prägenden konfessionellen Erbes gezahlt werden. Konsens wird nicht gefördert, indem man die alten Streitfragen auf sich beruhen läßt, sondern indem man sie als ein prägendes Stück der eigenen Geschichte ganz tief ernst nimmt. Dem Einklang in der Rechtfertigungslehre einschließlich ihrer kriteriologischen Bedeutung für Theologie und Handeln der Kirche ist am besten gedient, wenn die evangelische Kirche so attraktiv wie möglich deutlich macht und vorlebt, was „Glaube allein“ im reformatorischen Verständnis und in seiner modernen Aktualisierung heißt und wie wenig das mit jenem bindingslosen und gemeinschaftsfeindlichen Individualismus zu tun hat, dessen man die reformatorische Theologie so oft anklagt. Derselben Einhelligkeit ist am besten gedient, wenn die katholische Kirche so attraktiv wie möglich vorlebt, was ihr klassisches Selbstverständnis als Reich Gottes auf Erden und ihr modernes Selbstverständnis als Grundsakrament der Einheit der Menschen mit Gott und untereinander bedeuten, wie sehr das nur ein Zeugnis für die freie und zuvorkommende Gnade Gottes ist und wie wenig sich die Kirche dabei, allem äußeren Anschein zum Trotz, an die Stelle Christi, die Stelle des Heiligen Geistes setzt. So paradox es klingt: Ökumenischen Fortschritt gibt es nur, wenn zunächst ein großer Schritt zurück getan wird, die Hinwendung zu den Quellen des eigenen Verständnisses vom Christsein. Rückwendung übrigens auch zu dem dornigsten Thema dieser Traditionen: zu den gegenseitigen Verwerfungen, mit denen man sich damals gegenseitig des objektiven Verrats an den Grundlagen des Christseins bezichtigen zu müssen glaubte.<sup>21</sup>

Die Hoffnung jedenfalls darf gewagt werden, daß ein überzeugendes Leben aus den eigenen, konfessionell geprägten Quellen des Christseins nicht voneinander weg, sondern aufeinander zu führt. Bis jetzt freilich erscheint dem aufmerksamen Beobachter der Diskussion die Berufung auf die konfessionellen Grundansätze – Richteramt des Rechtfertigungsartikels hier, sakramentale Kirche dort – weniger wie der mit letztem Ernst betriebene Versuch, dem Gesprächspartner gegenüber glaubwürdig die eigene Theologie und Frömmigkeit zu vertreten, als vielmehr wie der Ver-

such, sich hinter Schlagworten der eigenen Tradition gegen die kritischen Rückfragen des anderen zu immunisieren. Dies führt zur dritten These:

*3. Der wichtigste Schritt zu Verständigung und Einklang in der Rechtfertigungslehre besteht darin, in Lehre und Leben die wechselseitigen Offenheiten für einander zu entdecken und alles dafür zu tun, daß sie offen bleiben, also weder durch arglose Ahnungslosigkeit noch durch Fahrlässigkeit und schon gar nicht mutwillig, etwa aus Interesse am konfessionellen „Besitzstand“, zugeschüttet werden*

Man sage nicht, eben diese Offenheiten seien doch durch die bisherige Diskussion erschöpfend aufgewiesen worden – und eben die dabei zutage getretenen Grenzen der Offenheit bewirkten, daß weitere Schritte nicht möglich seien. Nichts ist weniger selbstverständlich als die Meinung, alles sei schon hinreichend deutlich gesagt. Und nicht einmal das schon deutlich genug Gesagte hat sich hinreichend herumgesprochen und ist gar zur Leitlinie kirchlichen Handelns geworden. Wäre es anders, viele von den Beispielen mangelnder ökumenischer Sensibilität, von denen unter II. die Rede sein mußte, und noch viele andere mehr, wären eigentlich nicht denkbar. Evangelische Christen sollten zum Beispiel darauf achten, ja mit geschärftem Blick danach fahnden, wie sich faktisch und latent das Richteramt des Rechtfertigungsartikels in der römisch-katholischen Kirche auswirkt. Etwa und vor allem in der nie umstrittenen Tatsache, daß nach katholischem Verständnis die Vollmacht des kirchlichen Amtes am Gewissensspruch des einzelnen Christen endet, auch dann, wenn die kirchliche Lehre ihn als irrig anzusehen gebietet.<sup>22</sup> Katholiken sollten sich darüber klar werden, daß das Allerwenigste der konkreten Erscheinungsform der Kirche willen aus *theologischen* Gründen, nämlich um der (nach katholischem Verständnis) wesenhaften „Sichtbarkeit“ und „Sakramentalität“ der Kirche zwingend notwendig ist. Die Sichtbarkeit der Kirche im theologischen Sinne darf nicht verwechselt werden mit ihrer äußeren, kirchenrechtlich geregelten und manchmal bürokratischen Organisationsform. Die könnte jederzeit, ganz in lutherischem Geiste, geändert werden, wenn sie der Verkündigung und buchstäblich Mit-Teilung des Evangeliums in Wort und Sakrament nicht mehr oder nur noch schlecht dient. Der Gedanke ist an sich so einfach und klar, daß niemand ihn ernsthaft bestreitet<sup>23</sup> – aber wieviel Erstaunen erregt man unter Katholiken immer noch, wenn man ihn äußert!

Katholiken sollten darauf achten, wie nach evangelischem Verständnis gerade der unvertretbare personale, ja im Grenzfall einsame Glaube an das

rechtfertigende Verheißungswort, fern allem Individualismusverdacht, durch sich selbst Kirche stiftet und dauernd begründet. Darüber belehrt jede ordentliche, nichts verkürzende Darstellung der Theologie Luthers.<sup>24</sup> Evangelische Christen sollten sich eingestehen, daß sie hinter der reformatorischen Tradition zurückbleiben, wo sie das geflissentlich überlesen. Es kostete gar keine große Mühe aufzuweisen, wie Luther auf seine Weise sogar den Grundgedanken der richtig verstandenen „Sakramentalität“ der Kirche ausdrückt. Es ist ja eine Falschmeldung, die auch durch ihre hartnäckige Verbreitung nicht wahrer wird, daß Luther – zu schweigen von den anderen Reformatoren – einen „spiritualistischen“ Kirchenbegriff vertrete. Die „äußerliche Kirche“, also die sichtbare und äußerlich wirksame Kirchenordnung ist zwar nicht identisch mit dem theologischen Wesen der Kirche – so wenig wie nach katholischem Verständnis –, aber sie ist und soll sein ein „Bild“ der verborgenen Kirche<sup>25</sup> und steht zu ihr im Verhältnis einer „positiven Analogie“<sup>26</sup>. Ist es also wirklich so unmöglich, sich über die richterliche Maßstäblichkeit des Rechtfertigungsartikels zu verständigen? Ich meine, es ist möglich, und es wäre nicht wenig erreicht, wenn man dies zumindest theoretisch und programmatisch einmal ausspricht; denn der unabgeholte Rest wäre dann „nur noch“ die übliche Diastase zwischen Theorie und Praxis, und das heißt: Die Kirchen könnten diese als offene Wunde eingestehen, statt sie zum Ausdruck eines trennenden Gegensatzes im Sachverständnis hochzustilisieren.

*4. Die vornehmliche ekklesiologische Auswirkung des Richteramtes des Rechtfertigungsartikels ist die prophetische Kritik, die darum nicht der Ausnahmefall, sondern konstitutiv für die Kirche ist*

Als Zusammenfassung des Evangeliums ist der Rechtfertigungsartikel natürlich zunächst befreiender Zuspruch und als solcher die Grundaufgabe der Kirche, der sie nachkommen muß und der sie grundsätzlich auch nachkommen *will*. Kritisch ist diese Verkündigung nicht gegen sich selbst, sondern der Natur der Sache nach gegen den selbstgerechten Menschen, an den sie sich wendet, und gegen die Welt, die ihr widerspricht: Mit dieser Botschaft und ihrer Feier in den Sakramenten Kirche zu versammeln, ist Sache des Amtes, oder auch anders ausgedrückt: Wer dies im Namen der Glaubensgemeinschaft öffentlich tut, ist eben dadurch im weitesten Sinne Amtsträger der Kirche. Auch das Amt hat daher eine kritische Funktion in bezug auf die ihm in der Kirche anvertrauten Glaubenden, denn notfalls müssen diese nicht nur befreiend, sondern auch kritisch an die Rechtfertigungsbotschaft erinnert werden.

Wer aber erinnert kritisch die Amtsträger an die Rechtfertigungsbot-schaft? Die These besagt, daß dies das für die Kirche konstitutive „Amt“ des Propheten sei. Damit ist weder gesagt, daß nicht auch der Amtsträger in einer Person kritischer Prophet sein könnte, noch ist bestritten, daß auch die Propheten zuerst Glaubende sind und als solche angewiesen auf die öffentliche Verkündigung des Amtes. Aber aus zwei Gründen ist das Richteramt des Rechtfertigungsartikels vornehmlich – nicht ausschließlich – Sache der prophetischen Kritik. Der eine Grund ist sachlicher Natur: Wo ein Richteramt ausgeübt wird, muß eine Anklage vorausgehen. Die Anklage bezieht sich auf anklagenswerte Sachverhalte und Vorgänge, und diese werden geschaffen durch das Leben in der Kirche, das wiederum in besonderer Weise geprägt, gesteuert und bestimmt wird durch die Repräsen-tanten der Kirchenordnung, wie immer diese aussehen mag. Das Leben unter Amt, Kirchenordnung und öffentlicher Verkündigung schafft die Tat-bestände, die anschließend im Licht des Richteramtes des Rechtfertigungs-artikels kritisch zu beleuchten sind.

Der zweite Grund beruht auf pragmatischer Erfahrung. „Mit der Freiheit eines Christenmenschen kann ein kirchlicher Amtsträger in der Regel nicht viel anfangen“, diesen goldenen Satz formulierte einmal ein lutherischer Dogmatiker in einem Vortrag. Er meinte durchaus *evangelische* Träger des kirchlichen Amtes. Der Regelfall ist es nicht, daß die Amtsträger ihre eigen-ten Kritiker sind, so sehr sie es eigentlich sein müßten. Weil dies so ist – auch wenn es auf der menschlich-allzumenschlichen Seite der Kirche zu Buche schlägt –, deshalb ist prophetische Kritik der normale Ort, wo sich das Richteramt des Rechtfertigungsartikels auswirkt. Das klingt so selbst-verständlich und muß doch immer wieder gesagt werden, damit der Mut dazu nicht ausstirbt unter der ständigen Versuchung zur Resignation vor der faktischen Übermacht des kirchlichen Amtes, selbst dort, wo sie nicht auch noch, wie in der Bundesrepublik Deutschland, staatskirchenrechtlich abgesichert ist.

*5. Das Richteramt des Rechtfertigungsartikels darf nur in krisenhafter Situation der Kirche zur Geltung gebracht werden – andernfalls wird es zum Glaubensgesetz, das die Reinheit des Glaubens ebenso in Gefahr bringt wie die Forderung nach bestimmten Werken*

Die These klingt in ihrer Abstraktheit sybillinisch – und will doch nur auf eine ganz alltägliche Tatsache aufmerksam machen.<sup>27</sup> Millionen von Christen, nicht nur in der römisch-katholischen, sondern auch in den evan-

gelischen Kirchen, nicht nur einfache und theologisch ungebildete Christen, sondern auch sogenannte Intellektuelle und gar Theologen, leben ihren Glauben an das freimachende Evangelium in der Form eines alltäglichen, naiven und fröhlichen Mittuns in der Kirche, das an sich auf keinen Fall mit dem reinen Glauben gleichgesetzt werden darf und doch dessen problemlose Lebensform darstellt. Das gilt vom sakraments- und liturgiefreudigen Gemeindeleben in einer skandinavischen lutherischen Kirche bis zur für unser Empfinden oft absonderlichen Volksfrömmigkeit in einem romanischen katholischen Land. Würde man solchen Christen mit dem „Richteramt“ des Rechtfertigungsartikels kommen, sie würden im günstigsten Fall gar nicht verstehen, was das soll; im ungünstigsten Fall würde man eben jene Angst, im Glauben falsch zu leben, erzeugen, die der Rechtfertigungsglaube gerade überwinden will. Manche Verständnislosigkeit römischer Katholiken gegenüber dem lutherischen Pathos der Rechtfertigungslehre erklärt sich aus diesem Phänomen. Übrigens ebenso manche evangelische Selbsterfahrung, der der Rechtfertigungsartikel wie eine konfessionelle Pflichtübung vorkommt, ohne daß man mit der ausdrücklichen Besinnung auf ihn für das konkrete Christenleben viel anfangen kann.

Mit anderen Worten: Nur dann, dann aber auch wirklich, „greift“ der Rechtfertigungsartikel als „Meister, Fürst und Richter“; wenn ein Christ aufgrund gegebener Umstände vor der Frage steht, wovon er vor Gott wirklich lebt und stirbt – also: im Konflikt zwischen kirchlicher Bindung und ihren Anforderungen auf der einen Seite und dem persönlichen Selbstverständnis, der persönlichen Lebensverantwortung im Glauben auf der anderen. Aufgabe der in These 4 angesprochenen prophetischen Kritik ist es, dann gerade Anwältin der Konfliktbeladenen zu sein und gegebenenfalls das kirchliche Amt und alle Repräsentanten kirchlicher Strukturen nachhaltig daran zu erinnern, daß die Kirche nicht um ihrer selbst willen da ist, sondern dazu, daß Menschen glauben können und in der Gemeinschaft der Kirche eine Heimat dieses Glaubens finden.

Auch für diese These sind gerade wieder die Reformatoren die besten Kronzeugen. Die Zeit des Rechtfertigungsartikels war gekommen, weil die konkrete Kirche dem Glauben *keine* Heimat mehr bot, sondern oft und oft nur noch ein Leben wie in der Verbannung. Übrigens vor wie nach der Reformation nicht selten auch in Form der in These 1 schon angesprochenen Verwechslung von Rechtfertigungszeugnis und Rechtfertigungstheorie.

## 6. Kriterium für die richtige Inanspruchnahme des Rechtfertigungsartikels in seiner kriteriologischen Funktion ist darum der Bezug auf das Leben der konkreten Gemeinde

Weil Luther, seine Mitarbeiter und seine Anhänger es nicht mehr ertrugen, daß Christen in kirchlich erzeugter Angst vor Gott statt in kirchlich bezugtem Vertrauen auf Gott lebten, wurde ihnen die Rechtfertigungslehre zum „Artikel, mit dem die Kirche steht und fällt“. Daß eine solche Situation nie wieder eintritt, dagegen gibt es keine Garantie. Darum muß der Rechtfertigungsartikel jederzeit in der Kirche sein Richteramt ausüben können, konkret ausüben muß er es, wenn die Gemeinde es braucht. Um Mißverständnissen vorzubeugen: Es ist keinesfalls *nur* die Kirche, die eine Angst erzeugt, deren Überwindung die Besinnung auf die Wahrheit der Rechtfertigung des Sünders aus Glauben allein ist. Heutzutage dürfte, anders als im 16. Jahrhundert, viel eher der Leistungszwang unserer Gesellschaft auf allen Ebenen jene Urange erzeugen, die des wahrhaften Trostes der Verkündigung von der Menschenliebe Gottes bedarf. Aber auch die Kirche kann nach wie vor jene Angst erzeugen, und *sie* ist hier unser Thema.

Wer sich in der Situation solcher Angst auf die Rechtfertigungslehre beruft, sagt damit: Zwar hören wir das Wort von der Gemeinschaft Gottes mit den Sündern nur *in* der Kirche, ja nur *durch* die (Verkündigung der) Kirche – aber weder wird es dadurch zum Wort der Kirche noch hören wir es zu ihren *Bedingungen*. Nicht von ungefähr werden darum im Kirchenverständnis der Reformatoren die Gemeinde, *alle* Christen, der „gemeine Mann“, das „heilige Volk“ Subjekt des Kirchenverständnisses. Es ist schönste Frucht der Langzeitwirkung reformatorischer Rechtfertigungslehre, wenn dies heute auch in der römisch-katholischen Kirche selbstverständlich ist. Welche Befürchtung kann sie da eigentlich noch hegen, dies auch offen zu sagen, daß die Rechtfertigungslehre die zusammenfassende Formulierung der Mitte des Evangeliums ist? Kann sie denn wirklich übersehen, daß dieses so sich auf die Verheißungen Gottes verlassende Volk Gottes der Inhalt dessen ist, was sie unter der Kirche als „Grundsakrament“ versteht: das konkrete Bild und der Ort, in und an dem die Gegenwart der heilvollen Nähe Gottes in der Welt anschaulich und erfahrbar wird?

Wir müssen hier abbrechen. Statt vielem anderen, was noch zu sagen wäre und hier in durchaus kritikwürdiger Weise ausgelassen wurde, gestatte ich mir den Hinweis auf die Rektoratsrede von Wolf Krötke über das Buch von Heinrich Fries und Karl Rahner: „Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit“.<sup>28</sup> Ich stimme seinen Ausführungen voll und ganz zu, sowohl

seinen kritischen Rückfragen als auch seiner gegen Eilert Herms vorgetragenen anderen Bewertung dessen, was Fries und Rahner die „erkenntnistheoretische Toleranz“ im Miteinander der Teilkirchen einer künftig einen Kirche nennen. Die Verwirklichung der Vorschläge der beiden Autoren wäre in der Tat nur ein *erster* Schritt hin auf die künftige ideale Einheit der Kirche in ihren Teilkirchen<sup>29</sup> – die ja keineswegs die Einheit einer uniformen Kirche ist, wie sie immer noch heimlich unsere Vorstellung von kirchlicher Einheit bestimmt.

Keines der hier angesprochenen Probleme wäre mit diesem ersten Schritt schon abschließend gelöst. Aber diesen Schritt zu verweigern: kann das anders geschehen als dadurch, die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre für die Ekklesiologie, des Rechtfertigungsartikels für die Kirche zu verweigern? Sollten katholische Theologen also nicht damit aufhören, die Sakramentalität der Kirche gegen den Rechtfertigungsartikel auszuspielen? Und sollten evangelische Theologen nicht damit aufhören, es umgekehrt zu halten? Sollten nicht vielmehr beide im Geist beständiger Buße sich eingestehen, daß keine Kirche vor der Mitte ihres Bekenntnisses und ihres Selbstverständnisses „gerechtfertigt“ ist?

#### ANMERKUNGEN

- 1 W. Dantine in: EvTh 23 (1963) 261, zit. bei G. Maron, Kirche und Rechtfertigung. Eine kontroverstheologische Untersuchung, ausgehend von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils, Göttingen 1969, 267. Zu Maron vgl. meine Besprechung in: ThQ 150 (1970), 425-428; und Marons freundschaftliche, im besten Sinne kontrovers-theologische Antwort im Rahmen einer Besprechung katholischer Publikationen zum Luther-Jahr 1983, in: ThR 50 (1985) 275-278.
- 2 Veröffentlicht in: Im Lichte der Reformation. Jahrbuch des Evangelischen Bundes 30 (1987), 49-67. Vgl. auch die Stellungnahme von B. Brenner in: MdKI 37 (1986) 85f.
- 3 Zum Diskussionsstand vgl. pars pro toto O. H. Pesch, Gerechtfertigt aus Glauben. Luthers Frage an die Kirche, Freiburg i. Br. 1982, 13-55; ders., Hinführung zu Luther, Mainz 1983, 264-271; umfassend O. H. Pesch/A. Peters, Einführung in die Lehre von Gnade und Rechtfertigung, Darmstadt 1981 – wichtig vor allem wegen des im Einklang von notwendiger Knappheit und unerlässlicher Information sonst so nicht erreichbaren Durchblicks von A. Peters durch die Geschichte der reformatorischen Rechtfertigungslehre, a.a.O. 222-365; V. Subilia, Die Rechtfertigung aus Glauben. Gestalt und Wirkung vom Neuen Testament bis heute, Göttingen 1981 (it. Brescia 1976) – wichtig wegen der Urteile gegen den „ökumenischen Zeitgeist“ (falls es einen solchen gibt!); sowie jüngst B. Hamm, Was ist reformatorische Rechtfertigungslehre?, ZThK 83 (1986) 1-38. – Zwischenbilanz des nach vorn hin offenen Diskussionsstandes jetzt in: K. Lehmann/W. Pannenberg (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Göttingen – Freiburg i. Br. 1986, 35-75. Unter den ersten Stimmen zu diesem im höchsten kirchlichen Auftrag erstellten Gutachten vgl. vor allem H. Vorster in: ÖR 36 (1987) 49-67; und R. Frieling in: MdKI 38 (1987) 3-7.

- <sup>4</sup> Charakteristische Formulierung dieses Konzepts in Anwendung auf die Rechtfertigungslehre etwa bei G. Greshake, *Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre*, Freiburg i. Br. 1977, <sup>2</sup>1981, 76-80.
- <sup>5</sup> WA 39 I, 205,2. Zur Sache und zum historischen Hintergrund vgl. O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs*, Mainz 1967, <sup>2</sup>1985, 152-159; Pesch/Peters, a.a.O. (s. Anm. 3), 119-130 (Peters); Pesch, *Hinführung zu Luther* (s. Anm. 3), 265-267.
- <sup>6</sup> WA 40 II, 352,3.
- <sup>7</sup> BSLK 415,6-416,6.
- <sup>8</sup> Charakteristisch etwa W. von Loewenich, *Der moderne Katholizismus*, Witten <sup>4</sup>1959, 25-28 – gleichlautend mit der Neubearbeitung: *Der moderne Katholizismus vor und nach dem Konzil*, Witten 1970, 21-24; B. Lohse, *Epochen der Dogmengeschichte*, Stuttgart 1963, 157-193, bes. 192f, so auch <sup>5</sup>1983 ebd.; U. Kühn, *Das gegenwärtige Verhältnis zwischen lutherischer und katholischer Lehre von der Rechtfertigung*, *Amtsblatt der evang.-Luth. Kirche in Thüringen* 17 (1964) 29-36; ders., *Die Rechtfertigungslehre des Thomas von Aquin in evangelischer Sicht*, in: U. Kühn/O. H. Pesch, *Rechtfertigung im Gespräch zwischen Thomas und Luther*, Berlin/DDR 1967, 9-36; ders., *Via caritatis. Theologie des Gesetzes bei Thomas von Aquin*, Berlin/DDR 1964 und Göttingen 1965; ders., *Gnade und Werk*, in: J. Feiner/L. Vischer (Hg.), *Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube*, Freiburg i. Br. 1973, <sup>17</sup>1984, 560-570; und jetzt das von den evangelischen Mitverfassern mitgetragene Urteil in: *Lehmann/Pannenberg* (Hg.), ebd. (s. Anm. 3).
- <sup>9</sup> Vgl. V. Pfnür, *Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535*, Wiesbaden 1970, 324-368, bes. 329f; 350; vgl. auch F. Hoffmann/U. Kühn (Hg.), *Die Confessio Augustana im ökumenischen Gespräch*, Berlin/DDR 1980, darin bes. den Beitrag von M. Seils, *Zu einigen Problemen der Interpretation von Artikel IV der Confessio Augustana in der Anerkennungsdebatte*, a.a.O. 149-164 (Auseinandersetzung mit dem Buch von Pfnür).
- <sup>10</sup> Statt die Vertreter des Schibboleth-Konzeptes hier einzeln aufzuzählen, sei verwiesen auf Pesch, *Gerechtfertigt aus Glauben* (s. Anm. 3), 22-32. Zu ergänzen ist jetzt Hamm, a.a.O. (s. Anm. 4), und R. Slenczka, *Evangelische Hermeneutik von Schrift und Bekenntnis. Am Beispiel der Arbeit der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission über die gegenseitigen Lehrverurteilungen im 16. Jahrhundert*, *MdKI* 38 (1987) 110-116.
- <sup>11</sup> Darüber belehrt jede Untersuchung zur (spät-)mittelalterlichen Gnadenlehre im Vergleich mit Luther. Vgl. *Problemskizze mit Literatur bei Pesch, Hinführung zu Luther* (s. Anm. 3), 154-162.
- <sup>12</sup> „Führet sie [sc. die ‚Vokabeln‘] mal zum Bade“, sagt Luther 1537 in einer Disputation – das Latein deutsch unterbrechend – seinen Studenten, falls diese es denn nicht lassen könnten, theologische Sachverhalte mit den Begriffen der aristotelischen Naturphilosophie auszudrücken: WA 39 I, 222,12.
- <sup>13</sup> Vgl. exemplarisch K.-H. zur Mühlen, *Nos extra nos. Luthers Theologie zwischen Mystik und Scholastik*, Tübingen 1972; ders., *Reformatorsche Vernunftkritik und neuzeitliches Denken. Dargestellt am Werk M. Luthers und Fr. Gogartens*, Tübingen 1980; und vor allem G. Ebeling, *Das Leben – Fragment und Vollendung. Luthers Auffassung vom Menschen im Verhältnis zu Scholastik und Renaissance*, *ZThK* 72 (1975) 310-334, bes. 324ff; ders., *Disputatio de homine (= Lutherstudien II)*, 1. Teil Tübingen 1977, 2. Teil Tübingen 1982; und immer wieder in den in: *Wort und Glaube*, 3 Bde., Tübingen 1960-1975, gesammelten Aufsätzen.
- <sup>14</sup> Wer als Katholik die Fragen evangelischer Zuschauer zu beantworten hatte, die die Fernsehübertragung der Eröffnung des „Heiligen Jahres“ 1983 gesehen hatten, versteht das Gewicht der Sache und ist dagegen gefeit, sie nur für ein Stück katholischer „Folklore“ zu halten.

- <sup>15</sup> Die wichtigsten Beiträge sowie ausführliche Bibliographien finden sich in folgenden Veröffentlichungen: H. Helbling u. a., Interkommunion. Hoffnungen – zu bedenken (= Ökumenische Beihefte zur FZPTh 5), Fribourg/Schweiz 1971 (Bibliographie bis 1971 – über 1100 Titel!); K. Lehmann, Dogmatische Vorüberlegungen zur Interkommunion, in: ders., Gegenwart des Glaubens, Mainz 1974, 229-273; P. Bläser (Hg.), Amt und Eucharistie, Paderborn 1973; *Catholica* 26 (1972): wichtige Beiträge im Laufe des ganzen Jahrgangs; G. Gaßmann (Hg.), Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch, Frankfurt am Main 1974; K. Rahner, Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis, Freiburg i. Br., 1974, 79-92; Th. Schneider, Zeichen der Nähe Gottes. Grundriß der Sakramententheologie, Mainz 1979, 171-173; U. Wilckens, Eucharistie und Einheit der Kirche. Die Begründung der Abendmahlsgemeinschaft im Neuen Testament und das gegenwärtige Problem der Interkommunion, *KuD* 25 (1979) 67-85; H. Fries/K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit, Freiburg i. Br. 1983, 1985, 139-156; H. Schütte, Ziel: Kirchengemeinschaft. Zur ökumenischen Orientierung, Paderborn 1985, 119-136; E. Herms, Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie. Antwort auf den Rahner-Plan, Göttingen 1984, 88f; 110; 133f.; 181; 199 (im Kontext der Gedankenführung des ganzen Buches); U. Kühn, Sakramente, Gütersloh 1985, 299-301; und schon ders., Das Abendmahlsgespräch in der ökumenischen Theologie der Gegenwart (= Abendmahl IV), in: *TRE I* (1977) 145-212; G. Hintzen, Das reformatorische Abendmahl aus katholischer Sicht. Überlegungen zur Auslegung von UR (= „Unitatis Redintegratio“ = Ökumenismus-Dekret), *Catholica* 44 (1986) 203-228; H. Fries/O. H. Pesch, Streiten für eine Kirche, München 1987, 152-155. Die Diskussion um die sog. Lima-Papiere füllt ebenfalls bereits eine wachsende Bibliothek; Hinweise bei Schütte, ebd. Ob die Klärungen zur Abendmahlskontroverse bei Lehmann/Pannenberg (Hg.), a.a.O. (s. Anm. 3), 89-124, einen neuen Schub des Nachdenkens über Abendmahlsgemeinschaft auslösen, auch und vor allem kirchenamtlich, läßt sich noch nicht sagen.
- <sup>16</sup> Liturgiekonstitution Nr.10.
- <sup>17</sup> *WA* 6, 513,14-515,26.
- <sup>18</sup> Zur Begründung vgl. O. H. Pesch, Ehe im Blick des Glaubens, in: F. Böckle u. a. (Hg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Bd. 7, Freiburg i. Br. 1982, 8-43; 76-86; und jetzt Lehmann/Pannenberg (Hg.), a.a.O. (s. Anm. 3), 141-156.
- <sup>19</sup> Luther nennt die Bischöfe und den Papst (und ihre Anhänger) „des Teufels böses, schändliches Volk“ (*WA* 50, 625,10). Der Nuntius Aleander nennt im Wormser Edikt von 1521 Luther „nicht ein Mensch, sondern als der böse Feind in Gestalt eines Menschen mit angenommener Mönchskutte“. Und Katholiken, die die „vermaledeite Abgötterei“ der Messe mitmachen, können ja ebensowenig Christen sein wie Anhänger Luthers, dessen Theologie nach H. Denifles Urteil von 1904 „ein Seminar von Sünden und Lastern“ ist.
- <sup>20</sup> So im Anschluß an meinen Artikel „Rechtfertigung“ in: P. Eicher (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, III, München 1985, 454. Der ganze Artikel ist meine jüngste Äußerung zum Thema.
- <sup>21</sup> Vgl. Lehmann/Pannenberg (Hg.), a.a.O. (s. Anm. 3) und Fries/Pesch, a.a.O. (s. Anm. 19).
- <sup>22</sup> Ausführlicher bei O. H. Pesch, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg i. Br. 1983, 244-248, mit theologiegeschichtlichen und aktuellen Hinweisen.
- <sup>23</sup> Ein Beleg dafür ist die lebhaftere *theologische* Diskussion um die Sachgemäßheit des neuen *Codex Iuris Canonici*, in der doch auch die Befürworter des neuen Kirchenrechts ihren Gegnern nie vorwerfen (können), sie verleugneten die Sichtbarkeit der Kirche, wenn sie konkrete kirchenrechtliche Regelungen kritisieren! Vgl. *Concilium* 22 (1986) H.3.
- <sup>24</sup> Vgl. Problemskizze und Literatur bei Pesch, *Hinführung zu Luther* (s. Anm 3), 203-228; und: *Luther-Jahrbuch* 1985, 94-151 (Lutherforschungskongreß 1983).
- <sup>25</sup> *WA* 6, 295,25f.

- <sup>26</sup> Vgl. U. Kühn, Kirche, Gütersloh 1980, 27 – unter Hinweis auf WA 6, 296,38.
- <sup>27</sup> Das Folgende knüpft – wie der ganze Abschnitt IV – an meine Darlegung in *Mysterium Salutis IV/2*, Zürich 1974, 831-913; 900-907 an und versucht, das dort Gesagte weiterzuführen.
- <sup>28</sup> W. Krötke, Wahrheit und Einheit. Evangelische Erwägungen zur Einigung der Kirchen nach Karl Rahner und Heinrich Fries, *Die Zeichen der Zeit* 41 (1987) 76-81; vgl. die Rezension von G. Bassarak, a.a.O. 69-76.
- <sup>29</sup> In ganz ähnlicher Weise hat schon 1974 L. Vischer die Forderung nach einem „vorläufigen“ ersten Schritt erhoben: Wie weiter – nach den ersten zehn Jahren? in: G. Békés/V. Vajta (Hg.), *Unitatis Redintegratio 1964-1974. Eine Bilanz der Auswirkungen des Ökumenismus-Dekretes*, Frankfurt am Main 1977, 141-157.

## Einigkeit im Fundamentalen

### Probleme einer ökumenischen Programmformel

VON EILERT HERMS\*

Wie ein roter Faden zieht sich durch die vergangenen 450 Jahre der abendländischen Christentumsgeschichte die Überzeugung, daß alle in ihr seit der Reformation aufgetretenen Trennungen durch eine Besinnung auf diejenige „Einigkeit im Fundamentalen“ beseitigt werden könnten, von der man entweder annimmt, sie sei trotz der kirchlichen Gegensätze unverletzt geblieben oder sie lasse sich durch theologische Anstrengung wieder herstellen. Freilich: Mit der Verbreitung dieses ökumenischen Programms kontrastiert auffallend seine bisherige Erfolglosigkeit. Woher rührt sie?

Mit Sicherheit hat der stockende Gang der zwischenkirchlichen Verständigung viele und verschiedenartige Gründe. Aber zu diesen zählt jedenfalls auch eine Reihe von Mängeln und Problemen in jenem theologischen Programm einer Verständigung durch Rekurs auf die „Einigkeit im Fundamentalen“. Wer daher an Fortschritten der zwischenkirchlichen Verständigung interessiert ist, sieht sich genötigt, diesen Schwierigkeiten einmal systematisch nachzugehen und sie übersichtlich darzustellen. Dazu möchte ich hier einen Beitrag liefern.

\* Antrittsvorlesung am Fachbereich Evangelische Theologie der Johannes-Gutenberg-Universität, Mainz, vom 22. Januar 1987. Prof. Herms hat den Text auf unsere Bitte hin für den Abdruck in der ÖR zur Verfügung gestellt. Die Red.