

„Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“

Zur Bedeutung und zu den Grenzen eines ökumenischen Dokuments*

VON ECKHARD LESSING

–Miguel M^a Garijo-Guembe zum 60. Geburtstag–

Die seit einiger Zeit die ökumenische Diskussion beschäftigende Studie zu den Lehrverurteilungen der Reformationszeit¹ ist in ihrer Tragweite schwer einzuschätzen. Das liegt im wesentlichen daran, daß die mit dem Vorhaben betrauten Verfasser einerseits wiederholt hervorheben, ihr Auftrag sei ein „bescheidener“² gewesen, nämlich eine Aufarbeitung der im 16. Jahrhundert ausgesprochenen und bis heute nachwirkenden Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts; daß sie aber andererseits, für den Fall kirchenamtlicher Akzeptanz, gerade dieser bescheidenen Aufgabe erhebliche Konsequenzen beimessen: Die Kirchen können unbelasteter, „offener“³ miteinander umgehen und insofern ihrem gemeinsamen Auftrag besser gerecht werden. Ergebnis wäre also ein erheblicher Freiheits- und Glaubwürdigkeitsgewinn. Er ermöglicht entspannte Schritte auf dem weiteren Weg zu mehr sichtbarer Einheit. Von den Adressaten der Studie wird infolgedessen ein Doppeltes erwartet: Sie sollen nachprüfen, ob die Ausführungen zu den Lehrverurteilungen akzeptiert werden können, und sie sollen, falls dies zu bejahen ist, darin einen wichtigen Schritt für das ökumenische Lehrgespräch wie die kirchliche Zusammenarbeit erblicken.

Zwanglos lassen sich beide Gesichtspunkte nur unter zwei Voraussetzungen verbinden. Erstens: das Gewicht der Verwerfungen des 16. Jahrhunderts ist so groß, daß im Nachweis ihrer nicht mehr kirchentrennenden Bedeutung von vornherein ein bedeutender Fortschritt beschlossen liegt. Zweitens: die weiteren Schritte im ökumenischen Gespräch vervollständigen die gewonnenen Übereinstimmungen.

Die Autoren erblicken hier keine Alternative; denn sie sehen Weiterarbeit ausdrücklich vor. Allerdings liegt der Akzent auf dem ersten. Die Pläne für die Zukunft gehen, abgesehen von dem inzwischen in Angriff genommenen

* Der Aufsatz geht auf Darlegungen zurück, die während einer Tagung der ACK Nordrhein-Westfalen vom 6.–8. März 1995 vorgetragen wurden. Ich grüße mit ihm meinen Münsterschen katholischen Fachkollegen, mit dem ich bei verschiedenen Gelegenheiten das Für und Wider des vorliegenden Dokuments erörtert habe.

Projekt über Schrift und Tradition, über einige Andeutungen nicht hinaus. Dann wird man aber den Anspruch, der in der ersten Voraussetzung liegt, nicht als „bescheiden“ bezeichnen dürfen, auch wenn das Wort gegenüber dem zu erreichenden Ziel mit Recht in Geltung bleibt. Die Begrenztheit des Auftrags ist implizit schon überschritten.

Für die Rezipienten stellt sich somit im Blick auf die Studie im ganzen die Frage, ob sie die Dialektik, die zwischen der Begrenztheit des Auftrags und den mit ihm verknüpften Hoffnungen liegt, teilen können oder ob sie stärker auf den Grenzen des Auftrags und einer dann freilich klarer vorzuzeichnen- und zu strukturierenden Dialogphase bestehen sollten. Sie haben mithin zu überlegen, ob die erste Voraussetzung wirklich das Gewicht haben kann, das ihnen in der Studie zuerkannt wird.

Diese Frage ist besonders aufgrund der Einwände, die inzwischen gegen das Dokument erhoben worden sind⁴, dringlich geworden. Auch wenn man ihren prinzipiellen Charakter nicht teilt, muß erwogen werden, ob sie nicht Bedenken formulieren, die die Rezeption des Dokuments erheblich tangieren und deshalb die Notwendigkeit weiterer Gespräche nicht nur erfordern, sondern zu einem Bestandteil des Urteils über die bisher geleistete Arbeit machen. In einem etwas anderen Sinne als in den kirchlichen Stellungnahmen von evangelischer Seite⁵ wäre also die Einschätzung des Dokuments an Konditionen zu binden. Nicht bloß die Übereinstimmung der Partner im Hinblick auf die Auslegung der jeweils verbindlichen Texte aus der Reformationszeit ist erforderlich, sondern auch ein Einverständnis über die künftigen Schritte des ökumenischen Gesprächs.

Zur Verdeutlichung dieses Sachverhalts soll im folgenden auf drei Punkte näher eingegangen werden: auf das methodische Verfahren der Studie, auf die Rechtfertigungs- und auf die Abendmahlslehre.

1. Zum Problem des methodischen Verfahrens

Die Autoren der Studie stellen fest, daß es für die Behandlung historischer Lehrgegensätze noch keine „umfassende Hermeneutik“ (LV 15,31f) gibt. Sie versuchen, diesem Mangel abzuhelfen, indem sie „zumindest einige Typen“ (LV 15,36) namhaft machen, die für die Analyse dienlich sein können. Dabei greifen sie auf Einsichten zurück, die sich generell bei der Interpretation historischer Texte und z.T. auch schon in der ökumenischen Diskussion bewährt haben. Hervorzuheben sind vor allem folgende: „Was ursprünglich gegensätzlich-exklusiv ausgesagt war, kann sich heute nicht selten als *komplementär* erweisen. Vermißte Lehrelemente treten *in anderen*

Zusammenhängen und *in anderer Terminologie* auf. Beide Partner bleiben manchmal in Gegensätzen stecken, weil sie gemeinsam *in den Schranken einer bestimmten Begriffsbildung, mancher Denkformen* usw. gefangen sind“ (LV 16,8–14; Hervorhebungen E.L.).

Für die evangelische Seite sind diese Kriterien besonders interessant. Denn in der Sache dürften sie zum ersten Mal, auch wenn sie nicht eigens ausformuliert wurden, für die sog. Arnoldshainer Abendmahlsthesen (1957) eine Rolle gespielt haben. Die 1973 veröffentlichte Leuenberger Konkordie (LK) weist in die gleiche Richtung, wenn sie in bezug auf die Lehrunterschiede zwischen Lutheranern und Reformierten feststellt, daß „das grundlegende Zeugnis der reformatorischen Bekenntnisse von ihren geschichtlich bedingten Denkformen zu unterscheiden sei“ (LK Ziff. 5). LV stimmt auch in der Beurteilung des methodischen Verfahrens mit der Konkordie überein: „die von den Vätern vollzogenen Verwerfungen (dürfen) nicht als unsachgemäß bezeichnet werden“ (LK Ziff. 27, vgl. LV 13,32ff); sie sollen jedoch „kein Hindernis mehr für die Kirchengemeinschaft“ (LK Ziff. 28) resp. für „eine engere Gemeinschaft“ (LV 188,35) sein. Auch wenn LV aus einleuchtenden Gründen einen zu weit gehenden Vergleich mit LK ablehnt (vgl. LV 12,32–15,2), ergeben sich also zu ihr wie zu den vorangehenden Abendmahlsthesen entscheidende methodische Parallelen. Sie zeigen sich auch darin, daß die Konsequenzen für die theologische Lehre jeweils die gleichen sein sollen: die Lehrschriften der Kirchen sind im Licht der gewonnenen Erkenntnisse auszulegen (vgl. LV 195,25ff)⁶.

Man wird infolgedessen konstatieren dürfen, daß die Studie sich methodisch auf inzwischen bewährten Bahnen bewegt. Sie holt auf das Gebiet des evangelisch-katholischen Gesprächs hinüber, was im innerevangelischen Gespräch zu weithin anerkannten Ergebnissen geführt hat.

Gleichwohl liegt im formellen Vollzug dieser Parallelität ein erhebliches sachliches Problem. Die Verfasser der Studie sind nämlich zu Werke gegangen ohne mitzureflectieren, daß die Anwendung der methodischen Kriterien auf der einen, sc. der evangelischen, Seite zu verbindlichen Konsequenzen geführt hat. Das zeigt sich besonders deutlich in dem Bereich, wo das inner-evangelische Gespräch am intensivsten geführt worden ist, in der Abendmahllehre und hier: in der Frage der praesentia Christi. LV führt in großer Ausführlichkeit die Differenzen zwischen den drei „Lehrgestalten“, der katholischen, lutherischen und reformierten, vor Augen (vgl. bes. LV 104,7–33), ohne sonderlich zu berücksichtigen, daß die evangelische Seite als Unterzeichnerin der Konkordie ohne weiteres weder unter die traditionell lutherische noch die traditionell reformierte Auffassung subsumiert werden

kann. Mögen die Analysen von LV unter historischen Gesichtspunkten gerechtfertigt sein – im Blick auf die gegenwärtige Lage sind sie künstlich – und das hätte doch wohl ausdrücklich vermerkt werden müssen.

Das zu konstatierende Defizit steigert sich zur Fatalität, wenn die *praesentia Christi* in LV mit einer Formel beschrieben wird, die offenkundig LK nachgebildet wurde, aber eben charakteristische Abweichungen enthält. LV formuliert: „Gegenwärtig wird der erhöhte Herr im Abendmahl in seinem dahingegebenen Leib und Blut mit Gottheit und Menschheit durch das Verheißungswort in den Mahlgaben von Brot und Wein in der Kraft des Heiligen Geistes zum Empfang durch die Gemeinde“ (LV 122,30–36). Die LK hatte festgestellt: „Im Abendmahl schenkt sich der auferstandene Jesus Christus in seinem für alle dahingegebenen Leib und Blut durch sein verheißendes Wort mit Brot und Wein. So gibt er sich allen, die Brot und Wein empfangen ...“ (LK Ziff. 18). Gerade wenn nach Meinung von LV wie LK die überkommenen Bekenntnisschriften im Lichte der erarbeiteten Dokumente auszulegen sind, ergibt sich eine unausbleibliche Konkurrenzsituation. Sie kann nicht bestehen bleiben. Sie könnte gemäß unserer These jedoch vermieden werden, wenn Gewißheit über den weiteren Gesprächsverlauf und infolgedessen über die Einordnung von LV mit ihrem begrenzten Auftrag bestünde.

Die Abstraktion, mit der LV methodische Kriterien anwendet, zeitigt noch eine weitere Konsequenz. Das Dokument macht den Leser zwar an vielen Stellen in instruktiver Weise mit den heutigen Auslegungsproblemen der Tridentinischen Lehrentscheidungen bekannt. Diese Linie ist inzwischen noch vertieft worden.⁷ Die Wirkungen des II. Vaticanums sind überall deutlich zu spüren. Hingegen treten die Fragen und Probleme der evangelischen Bekenntnishermeneutik fast ganz zurück. Wie stark das der Fall ist, zeigt besonders die Auseinandersetzung von Kühn und Pesch⁸ mit Baur⁹, der allerdings nicht sonderlich dazu angeregt hat, auf diese Seite des Problems zu achten. Baur besteht vor allem darauf, daß ein Gespräch über die Lehrdifferenzen nur geführt werden kann, wenn man fragt, „ob und wie sich die einschlägigen Texte selbst auf die Sache beziehen“¹⁰. Er vermißt in LV dieses sachorientierte Gespräch. Daß im Rahmen der zur Anwendung gekommenen methodischen Kriterien Baur's Maxime nicht ohne weiteres geteilt werden kann, ist klar. Insoweit haben Kühn und Pesch mit ihren Einwänden recht. Übersehen wird aber von ihnen, daß Baur's Überlegungen in engstem Zusammenhang mit der Wiedergewinnung des reformatorischen Grundgedankens in unserem Jahrhundert stehen und zwar nicht zuletzt, wie sie sich

in Anbetracht des unterschiedlichen Verständnisses der Bekenntnistexte in der positiven und sog. liberalen Theologie ergeben hat.

Man muß also, wenn man die Auslegungsprobleme der evangelischen Bekenntnisschriften in Betracht gezogen wissen will, nicht sogleich mit Baur zu der Forderung fortschreiten: Erst wenn es um die Sache geht, ist das Gespräch wirklich eröffnet. Wohl aber muß deutlich sein, wie und wann man das in der evangelischen Theologie vorhandene historisch-systematische Problem zu berücksichtigen gedenkt – so, wie die Auswirkungen des II. Vaticanums in bezug auf die Auslegung der Tridentinischen Texte. Es ist jedenfalls unzureichend, Baur's Auffassung als die einer bestimmten theologischen, womöglich konservativen, das ökumenische Gespräch blockierenden Schule zu deklarieren. Man versagt sich damit eine Reflexion auf die geschichtliche Bewegung, in der nicht nur der eine, sondern auch der andere Partner des Gesprächs steht.

Auch in diesem Zusammenhang ist noch einmal ein Blick auf die Leuenberger Konkordie nützlich. Das eben genannte Problem konnte hier nicht entstehen, weil man von einem in unserem Jahrhundert gewachsenen Konsens gerade in bezug auf die Bedeutung der reformierten Theologie herkam. Das heißt nicht, daß die Baur'schen Thesen für Leuenberg repräsentativ gewesen wären. Aber sie fügen sich ein in die Bemühungen um eine verantwortliche Interpretation des reformatorischen Denkens. Diese hatte im übrigen zur Folge, daß die Verwerfungen zuerst mit aller Schärfe gegen Entwicklungen der eigenen Kirche und Theologie zur Geltung gebracht werden – und erst in zweiter Linie gegen die andere Konfession.

Es fällt in Anbetracht dieser Lage schwer, etwa in dem von LV mehrfach verwendeten Begriff der Komplementarität in bezug auf die Lehraussagen der Reformationszeit mehr zu sehen als eine historisch legitime Kategorie. Für die Behandlung der Rechtfertigungslehre bedeutet sie innerhalb evangelischer Diskussion z. B. eher eine Vernebelung als eine Klärung. Inwieweit kann sie dann dem interkonfessionellen Gespräch in mehr als nur einem begrenzten Sinne dienen?

Daß die heutige theologische Situation der evangelischen Seite nicht genügend beachtet worden ist, wird am deutlichsten in dem mehrfach vorgebrachten Kritikpunkt, daß die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium nicht bearbeitet worden sei¹¹. Wenn dazu inzwischen auch einiges nachgetragen worden ist¹², so ist das Thema damit keineswegs erschöpft (was übrigens auch nicht beabsichtigt wurde).

Nun ist sofort einsichtig, daß das Dokument angesichts der „komplexen“¹³ Diskussionslage von einer Behandlung des Themas Abstand genommen hat.

Auf der anderen Seite wird natürlich ein wesentlicher Gesichtspunkt heutiger Rezeption reformatorischen Denkens nicht in Betracht gezogen. Es bleibt insofern offen, ob die Verwerfungsaussagen der Bekenntnisschriften inzwischen eine Zuspitzung erfahren haben, die erst geklärt sein muß, wenn sie keine kirchentrennende Bedeutung mehr haben soll.¹⁴ Auch hier drängt also die Situation über das vorliegende Dokument hinaus. Dieses fixiert mit seiner Methodik gleichsam nur einen Ausschnitt des strittigen Feldes.

2. Zur Rechtfertigungslehre

Die Sachlage wäre – so geht aus dem bisherigen hervor – relativ unkompliziert, jedoch noch anspruchsvoll genug, wenn wir uns bei der Behandlung strittiger Punkte nur auf bestimmte Texte beziehen und eine bestimmte Methodik anwenden müßten, um zu erproben, wie weit die Gemeinsamkeit reicht. Das ist aber dann nicht ohne weiteres möglich, wenn es sich um Lehre handelt, die sich bewegt und wandelt, die aktualisiert und in bestimmten Ausprägungen kritisiert wird. Das geschieht nicht nur durch einzelne Theologen, sondern auch auf dem Boden der Kirche – so schwer das im einzelnen zu fassen sein mag. In dieser Situation gibt es eigentlich nur die Möglichkeit, sich gemeinsam auf das Geschehen, von dem die Rede ist, einzulassen, um zu sehen, ob tatsächlich ein tragfähiges theologisches Fundament besteht. Dazu bedarf es offenbar eines Schlüssels, der Orientierung ermöglicht und nicht sofort in alte Kontroversen verstrickt.

Diese Vorgehensweise hat es im ökumenischen Gespräch gegeben. Zu denken ist insbesondere an den Herrenmahl-Text.¹⁵ Hier wurde versucht, von der Trinitätslehre her das Thema Abendmahl neu zu durchdenken, um bisherige Frontstellungen zu überwinden. Dadurch wurde ein Weg eröffnet, wie man gemeinsam vorankommen kann, ohne daß sofort ein Konsentext ins Auge gefaßt wurde. Die Studie ist diesen Weg nicht gegangen. Sie arbeitet soz. im Negativen, indem sie Barrieren niederlegt. Das ist hilfreich, aber nur in Grenzen. Das ist jetzt in bezug auf die Rechtfertigungslehre zu zeigen.

Zuerst soll auf wichtige Klärungen aufmerksam gemacht werden (was hier nur unter beträchtlichen Reduktionen geschehen kann), sodann ist zu überlegen, wie das Geschehen der Rechtfertigung in Blick genommen werden könnte.

a) Erfolgte Klärungen

Die Rechtfertigungslehre ist in den bisherigen ökumenischen Gesprächen vor allem unter soteriologisch-anthropologischen Gesichtspunkten entfaltet worden. In diesem Sinne argumentiert bereits der Malta-Bericht von 1972. Er stellt als bleibende Bedeutung der Rechtfertigungslehre die Freiheit vom Gesetz heraus. Deshalb konnte er formulieren: „Gemeinsam sind Lutheraner und Katholiken der Überzeugung, daß das Evangelium die christliche Freiheit begründet.“¹⁶

Diese Linie führt jetzt LV fort. Die Gegensätze, die benannt und dann zu überwinden versucht werden, betreffen alle Probleme der Soteriologie in anthropologischer Perspektive. Die differenzierte Behandlung der einzelnen Fragenkreise unterscheidet LV von den früheren Dialogergebnissen. Der neueste Text zum Thema, „Kirche und Rechtfertigung“, fußt auf LV (wie besonders auf dem amerikanischen Dokument „Rechtfertigung durch Glauben“ von 1985).

Von einem soteriologischen Verständnis aus ist es nun überaus naheliegend, zwei Gedanken zusammenzuführen. Erstens: der Grund des Heils liegt außerhalb unserer selbst (das reformatorische *extra nos*), zweitens: wir sind Empfänger des Heils und deshalb Teilhaber Gottes (das auch von der Reformation, aber eben vor allem von der katholischen Lehre betonte *in nobis*). Der Unterschied beider Aspekte wird gewöhnlich so zum Ausdruck gebracht, daß man in bezug auf das erste, das *extra nos*, von einem forensischen, in bezug auf das zweite, das *in nobis*, von einem effektiven Rechtfertigungsverständnis spricht.

In der kontrovertheologischen Diskussion wird diese Einteilung oft so umgesetzt, daß man als Eigentümlichkeit evangelischen Denkens das forensische, als Eigentümlichkeit des katholischen die effektive Rechtfertigung versteht. Aber beide Seiten liegen, wie man sofort hinzufügen muß, in keiner Konfession prinzipiell auseinander. Man kann das bereits an den Namen sehen, unter denen einst Albrecht Ritschl die beiden Typen der Rechtfertigungslehre zusammengefaßt hat. Er sprach vom anselmischen und vom abälardschen Typus¹⁷, die in der katholischen wie in der evangelischen Theologie in Variationen wiederkehren. Entsprechend gibt es in beiden Konfessionen Versuche, beide Seiten zusammenzuführen.

Dieser Aufgabe versucht auch LV gerecht zu werden. In dogmatischer Schulterminologie gesprochen geht das Bestreben dahin, ein analytisches Verständnis der Rechtfertigung zu vermeiden und diese nicht als eine dem gläubigen Menschen inhärierende Qualität zu betrachten, was besonders von Trient her naheliegt (vgl. LV 53,29–55,35). Die Rechtfertigung ist eine gött-

liche Gabe und insofern synthetisch zu verstehen. Unter dieser Voraussetzung sollen das forensische und das effektive Rechtfertigungsverständnis beisammengehalten werden. Sie nehmen den gleichen Sachverhalt von unterschiedlichen Blickpunkten aus wahr und rufen sich auf diese Weise gegenseitig zur Sache.

In diesem Licht können die zentralen konfessionellen Streitpunkte neu gewürdigt werden. Gemeinsam wird nun (u. a.) gesagt: Die Verdorbenheit durch die Sünde ist in einem radikalen Sinne zu verstehen, weil der Mensch auf Gottes gnädiges Handeln angewiesen ist. Der Mensch kann an seinem Heil nicht mitwirken; er ist in einem letzten Sinne passiv. Allerdings stellen sich diese Punkte unterschiedlich dar, je nachdem, ob man von einem eher forensischen oder eher effektiven Rechtfertigungsverständnis aus an sie herangeht. In diesem Fall kann den Kräften und Fähigkeiten des Menschen ein größeres Maß an Beachtung geschenkt werden als in jenem, ohne daß jedoch das gemeinsame Vorzeichen geändert werden müßte.

Es ist insofern konsequent, wenn LV solenn als gemeinsame Position formuliert: „Die ‚Rechtfertigungslehre‘ wird damit zum kritischen Maßstab, an dem sich jederzeit überprüfen lassen muß, ob eine konkrete Interpretation unseres Gottesverhältnisses den Namen ‚christlich‘ beanspruchen kann.“ (LV 75,26ff). Man kann also am Christen die geschehene Rechtfertigung nicht unmittelbar ablesen. Was wir sehen, ist Zeichen und Hinweis auf Gottes Handeln. Diese erreichte Übereinstimmung ist etwa im Blick auf die Heiligenverehrung von großer Bedeutung. Aber natürlich keineswegs nur da, sondern in Anbetracht des Verständnisses menschlichen Handelns überhaupt. Die Konfessionen stehen insoweit theologisch unter einem gemeinsamen Dach, das alte Vorbehalte nicht mehr in Geltung läßt¹⁸. Trotzdem bedeutet dieser Fortschritt noch nicht, daß damit die vielleicht erreichbaren Übereinstimmungen in bezug auf das Geschehen der Rechtfertigung schon genügend ausgelotet worden wären.

b) Ausstehende Klärung

Es wurde schon darauf aufmerksam gemacht, daß die Studie „Das Herrenmahl“ mehr Gemeinsamkeit im Abendmahlsverständnis von der Trinitätslehre aus zu gewinnen versuchte. Sie hatte damit von vornherein auch im Blick, was im Abendmahl geschieht. Es besteht die Frage, ob ein ähnlicher Ansatz auch in der Rechtfertigungslehre geboten ist. LV selbst legt diesen Gedanken nahe, wenn Rechtfertigung keine dem Menschen inhärierende

Qualität meint. Von der Reformation aus ergibt sich dieser Gedanke mit Notwendigkeit.

Der reformatorische Ansatz ist bekanntlich klar faßbar in der Interpretation von Rm 1,17. Man darf die Gerechtigkeit Gottes, von der in dieser Textstelle die Rede ist, nicht zu schnell im Sinne eines Genitivus obiectivus verstehen, denn es handelt sich allemal zuerst um eine Aussage über das Handeln Gottes selbst und insofern um seine Gerechtigkeit. Es geht der Reformation also darum, daß von Rechtfertigung nur dann recht die Rede ist, wenn sie auch theozentrisch gedacht ist. Die Rechtfertigungslehre weist zurück auf die Gotteslehre.

Es ist auffällig, daß in LV nicht eigens von der Gerechtigkeit Gottes gesprochen wird. (Im Register wird das Wort kein einziges Mal angeführt.) Kann man aber einen Konsens in der Rechtfertigungslehre erwarten, ohne sich auf die Gerechtigkeit Gottes selbst zu besinnen? Muß man nicht auch bedenken, weshalb zur Bezeichnung Gottes und unseres Gottesverhältnisses auf juristische Termini zurückgegriffen wird? Welchen Sinn hat es, daß schon im AT die Gerichtssprache eine herausgehobene Stellung hat? Diesen Fragen ist nicht gedient, wenn LV bloß auf die in der Tradition strittigen soteriologischen Probleme blickt und damit ausschließt, daß die Anliegen der Rechtfertigungslehre auch anders zum Ausdruck gebracht werden können. Noch wenn die Rechtfertigungslehre gemeinsam als „kritischer Maßstab“ bezeichnet wird, ist eher ihre Funktion als das Geschehen, das sie meint, vor Augen gestellt.

Nun ist unverkennbar, daß der Begriff der Gerechtigkeit Gottes Schwierigkeiten mit sich bringt. Er kann bekanntlich nicht einfach in Analogie zu unserem üblichen Sprachgebrauch verstanden werden. Zu selbstverständlich wurde oft der aristotelische Begriff der *iustitia distributiva* auf die Gerechtigkeit Gottes übertragen.

Demgegenüber muß in Erinnerung behalten werden, daß in der paulinischen Theologie und eben vor allem auch bei Luther die Ausführungen zur Gerechtigkeit Gottes in engster Beziehung zur Schöpfungstheologie stehen. Gott wird gerecht genannt, weil er ins Recht setzt, weil er Recht schafft, weil er dem Nichtseienden ruft, daß es sei (Rm 4,17). Der Gottlose wird gerecht gesprochen und gerecht gemacht, und zwar nicht als der, der er einmal war, sondern der er jederzeit ist.

Solche schöpferische Gerechtigkeit ist auch vom Menschen verlangt. In besonders klarer Weise wird das in der letzten These von Luthers Heidelberger Disputation ausgesprochen. Unter der Überschrift: „Die Liebe Gottes findet ihren Gegenstand nicht vor, sondern schafft ihn sich“ führt Luther aus:

„Die Liebe Gottes, die im Menschen lebendig ist, liebt, was sündig, schlecht, töricht, schwach ist, um es gerecht, gut, weise, stark zu machen.“¹⁹

Es ist notwendig, an dieser Stelle noch einmal auf die Kritik Baur zurückzukommen. Er hat eindringlich auf den Zusammenhang von Rechtfertigungslehre und Gottes schöpferischem Handeln aufmerksam gemacht.²⁰ Er folgert daraus eine Ablehnung von LV. Kühn und Pesch widersprechen. In der Tat ist den bisherigen Ausführungen zufolge ein Widerspruch teilweise gerechtfertigt. Aber Kühn und Pesch umgehen die Frage, ob zu einer Verständigung über die Rechtfertigungslehre eine Besinnung auf die schöpfungstheologische Dimension der Rechtfertigungslehre dazugehört. Solange sie fehlt, wird weiterer Gesprächsbedarf anzumelden sein.²¹

Im übrigen wird man an dieser Stelle noch einmal der Folgen ansichtig, die eine Ausklammerung der Bewegung, in der die evangelische Theologie steht, mit sich gebracht hat. Ein Verständnis für die schöpfungstheologische Dimension der Rechtfertigungslehre ist nämlich in der Hauptsache von Schriften Luthers aus und nicht von den Texten der Bekenntnisschriften her gewonnen worden. Dieser Kontext – und was er für die Interpretation der Bekenntnisschriften bedeutet – hätte ausdrücklich in die Besinnung aufgenommen werden müssen.

3. Zur Abendmahlslehre

Im Unterschied zum Rechtfertigungsteil kann derjenige über die Eucharistie auf zahlreichere vorangehende Dialogtexte zurückgreifen. Für die Bemerkung im Gesamtbericht, zur Aufgabe der Aufarbeitung der Verwerfungen sei im Verlauf der Verhandlung die der Rezeption der ökumenischen Konvergenztexte getreten (vgl. LV 10,27–11,9), wird man darum gerade im Abendmahlsteil zahlreiche Belege finden können.

Für LV ist das Abendmahl das Herzstück, das Zentrum des christlichen Glaubens. Die Studie versteht es im Rahmen der sog. *Communio-Ekklesiology*. An deren Verständnis wird man daher letztlich auch den Ertrag der Ausführung zu ermesen haben.

Im folgenden soll nur auf die beiden wichtigsten theologischen Probleme der Abendmahlslehre näher eingegangen werden, auf das Opferverständnis und die Gegenwart Christi.

(1) Das Opfer Christi

Unter den von der Studie behandelten Fragen ist die Kritik der Unterscheidung von *sacrificium* und *sacramentum* die wichtigste. Das Dokument meint, mit den sog. Opferthesen²² nachweisen zu können, daß in dieser Unterscheidung ein zentraler Grund für die Mißverständnisse der Reformationszeit liegen. Sie ist ein Produkt der spätmittelalterlichen Theologie und bildet in gleicher Weise eine Denkvoraussetzung der Reformatoren und des Tridentinums.

Auf der katholischen Seite hat die Unterscheidung dazu geführt, daß die „Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers“ „vom Vollzug der Darbringung dieser Gabe getrennt“ (LV 92,26f) wurde. Deshalb konnte der Gedanke einer Wiederholung des Opfers Christi in der Messe Raum gewinnen.

Auf der evangelischen Seite hat die Unterscheidung zur Folge gehabt, daß das Abendmahl unter Wahrung der Einmaligkeit des Opfers Christi nur noch als Lob- und Dankopfer der feiernden Gemeinde verstanden wurde, aber nicht als Vergegenwärtigung des einmaligen Sühnopfers Christi.

Nach Auffassung von LV geht es beim rechten Verständnis des Abendmahls um die sakramentale Vergegenwärtigung des einmaligen Kreuzesopfers Christi (vgl. bes. LV 93,12–33).

Diese Vergegenwärtigung ereignet sich allererst im Modus des Gedenkens, der *memoria*. „Im gottesdienstlichen Gedächtnis der Heilstaten Gottes werden diese selbst in der Kraft des Geistes gegenwärtig, und die feiernde Gemeinde wird mit der früheren, die die Heilstaten selbst erfuhr, verbunden“ (LV 91,13ff).

Das Gedenken geht auf den Befehl und Willen Jesu selbst zurück: „Dies tut zu meinem Gedächtnis“. LV folgert daraus, daß es sich hier nicht um eine selbstmächtige Handlung der Kirche handelt. Gedenken ist nicht eine in sich selbst gründende Tat. Es ist ganz auf seinen Gegenstand gerichtet und von ihm her bestimmt.

Aber für LV ist nun ebenso klar, daß das Gedenken sich in Form einer Handlung vollzieht. Das Kreuzesopfer Christi wird in der Gemeinde vergegenwärtigt. Das wird besonders gegen die evangelische Auffassung geltend gemacht. Es „ist nicht einzusehen, warum die ... Präsenz (Christi) nicht zugleich die wirkliche Vergegenwärtigung des als Sühnopfer bestimmten Kreuzesgeschehens bedeuten sollte“ (93,19ff). Diese Konsequenz kann nach LV um so eher gezogen werden, als die „Einzigkeit und Vollgenügsamkeit“ (89,31f) des Kreuzesopfers Jesu Christi von katholischer Seite heute eindeutig bejaht wird.

Die Betonung der Handlung im eucharistischen Gottesdienst hat ein bestimmtes Verständnis der Kirche im Gefolge. Das „Handeln Gottes und die Antwort des Menschen (dürfen) nicht in ausschließender Konkurrenz zueinander gedacht werden“. „Gottes einzigartiges Heilswirken in Jesus Christus (kann) so beschrieben ... werden, daß es die Antwort des Menschen nicht nur fordert und zur Folge hat, sondern zuvor überhaupt ermöglicht und trägt“ (LV 92,2ff). LV will also betonen, daß Christus und Kirche ganz zusammengehören, allerdings in der Weise, daß die Aktivität auf seiten Gottes liegt und die Aktivität des Menschen nur in Dienst genommen wird. Nur nebenbei sei bemerkt, daß LV von hier aus auch den priesterlichen Dienst in der Eucharistiefeier verstehen möchte.

In diesen von LV vorgetragenen Gedanken ist die Besinnung auf die Communio-Ekklesiologie besonders deutlich. Indem die Gemeinde im Auftrag ihres Herrn die Eucharistie feiert und sein Sühnopfer vergegenwärtigt, stellt sie sich als eschatologische Heilsgemeinde dar. Interpretierend darf man vielleicht hinzufügen: In der eucharistischen Feier antizipiert die Kirche die Verheißung des künftigen Gottesreiches. Sie stellt es vorwegnehmend dar. Nirgendwo sonst tritt so klar in Erscheinung, was die Kirche eigentlich ist.

Mit diesem Verständnis des Abendmahls hat das Dokument die gleiche Klarstellung vollzogen wie im Bereich der Rechtfertigungslehre. Es zeigt auf, daß von einer Mitwirkung des Menschen (der Kirche) in der konfessionellen Auseinandersetzung nicht mehr die Rede sein darf. Dem Problem recht verstandener effektiver Rechtfertigung korrespondiert das der recht verstandenen Danksagung.

(2) Die Gegenwart Christi

Wie bereits bemerkt, behandelt LV diese Frage sehr ausführlich. Die Studie setzt auch hier die Linie fort, die in der Rechtfertigungslehre und in bezug auf das Opferverständnis verfolgt wird: Jeder Synergismus soll ausgeschlossen sein. Dieser Gedanke muß auch dazu führen, nicht an Denkvorstellungen festzuhalten, die das heutige Verständnis der praesentia Christi verdunkeln. Die Studie setzt sich darum z. B. intensiv – hier liegt eine ökumenische Weiterführung – mit den Grenzen der Transsubstantiationslehre auseinander.

LV folgt dem evangelischen Abendmahlsgespräch, wenn sie ihrerseits die personale Gegenwart Christi im Abendmahl hervorhebt: „Gegenwärtig wird der erhöhte Herr“ (LV 122,30). Dieses personale Verständnis der Gegenwart Christi wird unterstrichen, wenn im allgemeinen Sakramentsteil die Bezo-

genheit des Sakraments auf den Glauben der Empfangenden und in diesem Sinne die Mißverständlichkeit des *ex opere operato* betont werden (vgl. LV 81ff).

Freilich muß das personale Verständnis der Gegenwart Christi so entfaltet werden, daß Raum bleibt für das im Abschnitt über das Opfer Christi²³ entfaltete Handeln der Gemeinde. Aus diesem Grunde kann sich die Studie das reformatorische *pro nobis*, das in LK wiederkehrt, nicht klar zu eigen machen.

LV legt vielmehr den Akzent darauf, daß die Gläubigen als die Geheiligten bereits in der Gemeinschaft mit Christus stehen und daß der eucharistische Gottesdienst von ihnen als solchermaßen Geheiligten gefeiert wird. LV ist die in der eucharistischen Feier sich dokumentierende *Teilhabe* am Heil wichtiger als die in der Mahlgemeinschaft sich ereignende *Teilgabe*. Mit der Formulierung: „Gegenwärtig wird der erhöhte Herr“ (LV 122,30) ist die Möglichkeit einer handelnden Kirche eingeräumt, die durch das „Sich-für-alle-Schenken“ der LK (Ziff. 15,18) eigentlich ausgeschlossen ist.

b) Ausstehende Klärung

Auch wenn erneut anzuerkennen ist, daß LV wesentliche Kontroversen zwischen den Konfessionen ausgeräumt hat – der Antipelagianismus ist eine sich durchhaltende Linie –, so ist doch festzustellen, daß im Abendmahlsteil die theo- bzw. (jetzt:) christozentrische Ausrichtung – in Analogie zur Behandlung der Rechtfertigungslehre – weitgehend ausgeklammert wird. LV zieht erneut die gegenwärtige Position des evangelischen Gesprächspartners nicht mit notwendiger Schärfe in Betracht. Das wurde bereits deutlich, wenn LV das reformatorische *pro nobis* sich nicht wirklich zu eigen macht. Man muß auch darauf hinweisen, daß das vorbehaltlose *Sich-schenken* Christi, von der die LK spricht, in LV durch das „Gegenwärtig ist ...“ ersetzt wird. Der Grund dürfte beide Male in der schon erwähnten *Communio-Ekklesiologie* liegen. Sie wird in der Weise rezipiert, daß sie die Zusammengehörigkeit der eucharistischen Gemeinde mit ihrem Herrn in einer das Handeln der Gemeinde einschließenden Form zur Wahrnehmung bringt.

Nun steht außer Frage, daß Abendmahl und *communio* zusammengehören. Aber es ist ein Unterschied, ob diese in der Feier des Abendmahls immer schon mitgegeben ist, wie LV meint, oder ob sie hier konstituiert wird. Das hat die LK im Sinn: „Er (sc. der Auferstandene) läßt uns (im Abendmahl) neu erfahren, daß wir Glieder an seinem Leibe sind“ (Ziff. 15). Handelt es sich wirklich um eine sich immer wieder ereignende *neue* Erfah-

rung, dann kann sie nicht gedacht werden ohne ausdrücklichen Rekurs auf denjenigen, der einschränkunglos Geber des Abendmahls ist.

Man wird von hier aus noch einmal zu überlegen haben, ob die Kritik, die LV am evangelischen Opferverständnis übt²⁴, ohne weiteres aufrechterhalten werden kann. Jedenfalls scheint es notwendig, auch hier die Sache noch einmal in theozentrischer Perspektive zu durchdenken, um zu sehen, wie weit die gewonnenen Ergebnisse wirklich tragen.

Wenn dies geschieht, dürfte es möglich sein, einen Einwurf des Göttinger Gutachtens konstruktiv aufzunehmen, dessen Behandlung ebenfalls noch aussteht. Es bemerkt, daß die Verwerfungen in der evangelischen und katholischen Tradition nicht dasselbe Gewicht haben.²⁵ Im Unterschied zu dieser seien es dort „primär die positiven und die Bejahung und Verneinung argumentativ verbindenden Ausführungen, die die verbindliche Lehre enthalten.“ Versteht man diese Aussage nicht im engen Rahmen der traditionellen Unterscheidungslehren, sondern als Anweisung für ein fruchtbares ökumenisches Gespräch von evangelischer Seite aus, müßte es möglich sein, über die Grenzen von LV hinauszukommen. Infolgedessen dürfte es verfrüht sein, jetzt schon *generell* zu sagen: „Die Kirchen, ihre Lehrer der Theologie und Pfarrer sollen die evangelischen Bekenntnisschriften und die lehramtlichen Aussagen der römisch-katholischen Kirche im Lichte der hier (sc. LV) formulierten Erkenntnisse auslegen“ (LV 195,25ff) und – wie hinzuzufügen ist – zum Maßstab bei der Rezeption ökumenischer Texte machen (vgl. LV 10,27ff).

ANMERKUNGEN

- ¹ K. Lehmann/W. Pannenberg (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, I, Freiburg i.Br./Göttingen 1986 (Dialog der Kirchen 4). Im folgenden: LV.
- ² Vgl. jetzt bes. W. Pannenberg/Th. Schneider (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? IV, Göttingen/Freiburg i.Br. 1994, 27.
- ³ Ebd. 33.
- ⁴ Hinzuweisen ist besonders auf: J. Baur, Einig in Sachen Rechtfertigung?, Tübingen 1989; D. Lange (Hg.), Überholte Verurteilungen? Die Gegensätze in der Lehre von der Rechtfertigung, Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation, Göttingen 1991.
- ⁵ Lehrverurteilungen im Gespräch. Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland, Göttingen 1993.
- ⁶ Es kann hier nur darauf hingewiesen werden, daß die von LK und LV reklamierte Gedankenfigur erstmals während des Kirchenkampfes in Gebrauch kam, und zwar bei der Bestimmung des Verhältnisses von lutherischen bzw. reformierten Bekenntnisschriften und Barmer Theologischer Erklärung. Sie ergab sich folgerichtig aus den im Einbringungsreferat von Hans Asmussen vorgetragenen Gedanken zur theologischen Einordnung

der Erklärung (vgl. Alfred Burgmüller/Rudolf Weth [Hg.], Die Barmer Theologische Erklärung, Einführung und Dokumentation 1983, bes. 42ff).

- 7 Vgl. bes. U. Kühn/O.H. Pesch, Rechtfertigung im Disput. Eine freundliche Antwort an Jörg Baur, Tübingen 1991, 37ff; auch die Antworten in LV IV (Anm. 2) bringen Verdeutlichungen (vgl. etwa 63ff). Vgl. jetzt die eindrucksvolle Zusammenfassung der Problemlage bei Hans Jorissen, „Einig in der Rechtfertigungslehre?“ Das Verständnis der Rechtfertigung im Konzil von Trient und bei Martin Luther, in: M. Beintker/E. Maurer u. a. (Hg.), Rechtfertigung und Erfahrung. Für Gerhard Sauter zum 60. Geburtstag, Gütersloh 1995, 81–103.
- 8 Anm. 7.
- 9 Anm. 4.
- 10 Ebd. 2.
- 11 Stellenhinweise in LV IV (Anm. 2), 44.
- 12 Vgl. ebd. 44ff.
- 13 Ebd. 45.
- 14 Damit ist keineswegs gesagt, daß die Unterscheidung von evangelischer Seite ohne weiteres zum Bewährungsmaßstab des interkonfessionellen Dialogs gemacht werden könnte. Man hat allen Anlaß, sich auch der Geschichtlichkeit der Unterscheidung bewußt zu sein. (Dazu einige Schlaglichter anhand einschlägiger Lexikonartikel: ³RE VI, 632ff (1899) beendet die Ausführungen mit dem Aufweis der Grenzen der Unterscheidung; ¹RGG II (1910) verzichtet auf einen speziellen Artikel, ²RGG II, 1130 (1928) kennt nur „Gesetz und Evangelium, dogmengeschichtlich“. Erst ³RGG II, 1519ff (1958) zeigt den neueren Problemstand.) Aber diese Lage entbindet nicht von der Notwendigkeit, sich Rechenschaft über den gegenwärtigen Problemstand zu geben.
- 15 H. Meyer/H.J. Urban/L. Vischer (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Bd. 1, Paderborn/Frankfurt a.M. 1983, 271ff.
- 16 Ebd. 256 Nr. 30.
- 17 Vgl. A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung Bd. I, ⁴1903, 31ff.
- 18 Das wird durch den inzwischen vorliegenden, vom Lutherischen Weltbund und dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen verfaßten Entwurf einer Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre (Genf 1995), der die Ergebnisse der bisherigen Dialoge zusammenfaßt, bestätigt.
- 19 WA 1,365; BoA 5, 392,5
- 20 Anm. 4. ebd. 30f.
- 21 Dieses Bedenken erstreckt sich auf die o. a. Gemeinsame Erklärung (Anm. 18). Wenn hier z. B. – in ausdrücklicher Anlehnung an LV – betont wird, daß „beide Seiten ... das Anliegen der anderen Seite (bejahen)“ und infolgedessen zwischen lutherischem Verständnis der Rechtfertigung allein aus Glauben und katholischer „Erneuerung des Lebens durch die Rechtfertigungsgnade“ (4.4 [S. 9]) kein sich ausschließender Gegensatz besteht, so muß gefragt werden, ob diese These sich auch in theozentrischer Perspektive wirklich durchhalten läßt.
- 22 K. Lehmann/E. Schlink (Hg.), Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Abendmahls, Göttingen 1983, 215–238.
- 23 Siehe LV I, 91,37–92,15.
- 24 LV I, 90,17–91,5.
- 25 Siehe oben Anm. 4, D. Lange (Hg.), S. 19ff, bes. 22.