

## Neue Annäherungsversuche zwischen Katholiken und Lutheranern –

### Gedanken zum Dialogdokument „Kirche und Rechtfertigung“

VON WERNER LÖSER S. J.

Als Katholiken und Lutheraner vor inzwischen einer Generation neue Schritte aufeinander zuzugehen begannen, galt es zunächst, viel Geröll an Vorurteilen und Falschurteilen übereinander und an wechselseitigem Mißtrauen beiseitezuschaffen. Das ging rasch vonstatten und war mit vielen Hoffnungen für eine gemeinsame Zukunft verbunden. Inzwischen ist ein neues, unbefangenes Miteinander gewachsen. Gleichzeitig hat sich aber auch gezeigt, daß unter dem nun weggeräumten Geröll nicht nur ein lockerer Boden hervortrat, auf dem nun ein blumiger Garten angepflanzt werden konnte, sondern auch ein fester, sperriger Fels, der nicht ohne große Anstrengung aufgelöst werden kann. Er steht nicht für Vorurteil und Falschurteil und Mißtrauen, sondern hat mit den konfessionellen Grundentscheidungen zu tun. Martin Luther bezeichnete die Rechtfertigungslehre als den „articulus stantis et cadentis ecclesiae“; katholischerseits kann man diese lutherische Kennzeichnung der Rechtfertigungslehre übernehmen. Aber dann bricht die Frage gleich auf: was bedeutet hier Rechtfertigung? was bedeutet hier Kirche? Es ist ein Zeichen eines fortgeschrittenen Miteinanders, daß die lutherische und die katholische Kirche sich nun in einem langjährigen Bemühen daran gemacht haben, diesen sperrigen und harten Felsen doch noch einmal zu bewegen. Und wenn es trotz der beachtlichen Anstrengungen (noch) nicht gelungen sein sollte, in diesem Bereich alle Fragen abschließend zu beantworten, so sollte dies keine Verwunderung hervorrufen. Es ist dann eben weiterzuarbeiten. Die folgenden Gedanken zu dem Dialogdokument „Kirche und Rechtfertigung“<sup>1</sup> möchten als ein Beitrag zum weitergehenden Gespräch verstanden werden.

#### I. Zur Vorgeschichte des Dokuments

Bald nach dem II. Vatikanum nahmen der Lutherische Weltbund und die Römisch-Katholische Kirche ein theologisches Gespräch auf, das inzwischen viele Früchte gezeitigt hat. Auf katholischer Seite lag die Vorbereitung und Durchführung des Dialogs in der Verantwortung des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen. Dieser bilaterale Dialog ist von erheblichem Gewicht, weil er nicht aus der Initiative der Mitglieder der Dialoggruppe hervorgegangen ist, sondern aus der Beauftragung durch die

<sup>1</sup> Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission (hrsg.), Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre, Paderborn, Frankfurt 1994.

zuständigen kirchlichen Instanzen. In diesem Sinne hat er einen offiziellen Charakter. Er ist aber auch darum bedeutsam, weil er sich nicht in einem regionalen oder gar lokalen Rahmen bewegt, sondern weltweit ausgerichtet ist. In keinem anderen ökumenischen Dialog sind so beachtenswerte theologische Dialogdokumente erarbeitet und vereinbart worden wie in diesem Dialog.

1967 begann eine erste Phase des Dialogs. Sogleich wandte man sich dem Thema zu, das auch am Ende der bisherigen Dialoggeschichte wieder im Zentrum stehen sollte. Es erscheint im Titel des ersten Dialogdokumentes, das 1972 als „Malta-Bericht“ veröffentlicht wurde: „Das Evangelium und die Kirche“<sup>2</sup>. Ermutigt durch die Erfahrungen, die die Beteiligten in dieser ersten Dialogphase gemacht hatten, setzten die genannten kirchlichen Instanzen sogleich eine zweite Dialogphase in Gang. Sie umfaßte dann die Jahre 1973 bis 1984. Insgesamt sechs Dialogdokumente halten die Gesprächsergebnisse fest: „Das Herrenmahl“ (1978)<sup>3</sup>, „Wege zur Gemeinschaft“ (1980)<sup>4</sup>, „Alle unter einem Christus“ (1980)<sup>5</sup>, „Das geistliche Amt in der Kirche“ (1981)<sup>6</sup>, „Martin Luther – Zeuge Jesu Christi“ (1983)<sup>7</sup>, „Einheit vor uns: Modelle, Formen und Phasen katholisch/lutherischer Kirchengemeinschaft“ (1984)<sup>8</sup>. In einigen dieser Texte ging es um eine Reihe von bislang als besonders strittig geltenden Lehrfragen. In anderen wurden zum einen die Wege des Aufeinanderzuwachsens der beiden Kirchen erörtert, zum anderen Ereignisse der Reformationszeit aus Anlaß entsprechender Jubiläen gewürdigt. Im März 1986 schließlich begann eine dritte Dialogphase. Sie war dem Thema gewidmet, das nicht nur in der ersten Phase bereits behandelt worden war, sondern sich auch immer wieder als in allen Spezialfragen anwesend und wirksam erwiesen hatte und einer erneuten und vertieften Bemühung bedurfte – das Verhältnis von Kirche und Rechtfertigung.

In insgesamt acht Treffen hat die Internationale Katholisch/Lutherische Arbeitsgruppe das nun vorliegende Dokument erarbeitet: 1. Treffen: 10.–14. März 1986 in Bossey in der Schweiz, 2. Treffen: 15.–21. Februar 1987 in Wiesbaden-Naurod in Deutschland; 3. Treffen: 7.–11. März 1988 in Versailles in Frankreich; 4. Treffen: 27. Februar – 4. März 1989 in Opole in Polen; 5. Treffen: 1.–5. Oktober 1990 in Oslo in Norwegen; 6. Treffen: 30. September – 4. Oktober in Venedig 1991 in Italien; 7. Treffen: 10.–14. November 1992 in Eisenach in Deutschland. Das 8. und letzte Treffen fand im September 1993 in Würzburg in Deutschland statt. Lutherischer-

<sup>2</sup> Veröffentlicht in: *Harding Meyer/Hans Jörg Urban/Lukas Vischer* (hrsg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Band 1, 2. Aufl. Paderborn, Frankfurt 1991, 248–271.

<sup>3</sup> Veröffentlicht ebd. 271–295.

<sup>4</sup> Ebd. 296–323.

<sup>5</sup> Ebd. 323–328.

<sup>6</sup> Ebd. 329–357.

<sup>7</sup> *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Band 2, ebd. 1992, 444–451

<sup>8</sup> Ebd. 451–506.

seits wurde die Gruppe geleitet durch den Bischof James Crumley aus den USA, katholischerseits zunächst durch Bischof Karl Lehmann aus Deutschland, sodann durch Bischof Paul-Werner Scheele, ebenfalls aus Deutschland.

## II. Zur Problemgeschichte

Daß Rechtfertigung und Kirche Größen sind, die miteinander zu tun haben und zwischen denen vielfältige Beziehungen bestehen, steht außer Zweifel. Strittig ist nur die Art der Beziehungen, die ihrerseits davon abhängen, wie die beiden Bezugsgrößen selbst verstanden werden. Lange ging man davon aus, daß es eine spezifisch lutherische und auch eine spezifisch katholische Weise gebe und daß diese einander ausschlossen. Am schärfsten ist diese These von dem evangelischen Theologen Gottfried Maron in seinem Buch „Kirche und Rechtfertigung. Eine kontroverstheologische Untersuchung, ausgehend von den Texten des Zweiten Vaticanums“<sup>9</sup> vertreten worden. Die Diskussion über die Frage, wie Kirche und Rechtfertigung aufeinander bezogen sind, spielt in der neueren Theologie eine erhebliche Rolle. Welche Varianten an Auffassungen im Blick auf diese Frage vertreten werden, läßt die Studie von Sabine Pemsel-Maier „Rechtfertigung durch Kirche? Das Verhältnis von Kirche und Rechtfertigung in Entwürfen der neueren katholischen und evangelischen Theologie“<sup>10</sup> erkennen.

Die Sachfrage selbst brach im Zeitalter der Reformation auf. Sie läßt sich an hochrangigen Aussagen aus dem lutherischen und katholischen Raum verdeutlichen. Die einen stammen aus den lutherischen Bekenntnisschriften, die anderen aus den tridentinischen Lehrentscheidungen. Dabei zeichnen sich zwei Teilfragen ab. Bei der einen geht es um die Art und Weise, wie die durch Jesus Christus erwirkte Rechtfertigungsgnade zugeeignet und angeeignet wird, bei der anderen um die Art und Weise, wie die Beziehung zwischen dem Rechtfertigungsgeschehen und dem Wesen und der Gestalt der Kirche zu bestimmen ist.

Nach lutherischem Verständnis wird die Rechtfertigungsgnade dem Sünder zueigen durch den Glauben allein, der durch die Verkündigung des Evangeliums geweckt wird. Gott schenkt sie ihm nicht als Lohn für gute Werke, sondern aus Gnade allein, das heißt: bedingungslos. Im „Augsburger Bekenntnis“ Nr. 4 heißt es: „... daß wir Vergebung der Sünde bekommen und vor Gott gerecht werden aus Gnade um Christi willen durch den Glauben, wenn wir glauben, daß Christus für uns gelitten hat und daß uns um seinetwillen die Sünde vergeben, Gerechtigkeit und ewiges Leben geschenkt wird.“ Und in Nr. 5 desselben Bekenntnistextes findet sich die Aussage: „Um diesen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, das Evangelium und die Sakramente gegeben, durch die er als durch

<sup>9</sup> Göttingen 1969.

<sup>10</sup> Würzburg 1991.

Mittel den Heiligen Geist gibt, der den Glauben, wo und wann er will, in denen, die das Evangelium hören, wirkt, das da lehrt, daß wir durch Christi Verdienst, nicht durch unser Verdienst, einen gnädigen Gott haben, wenn wir das glauben.“ Alles – Amt, Wort Gottes, Sakramente – ist durch Gott so eingerichtet und dem zugeordnet, daß im sündigen Menschen der Glaube an Gottes gnädiges Handeln entfacht wird, und ist er lebendig, so ist und weiß sich der Sünder vor Gott gerechtfertigt. Zu den Gnadenmitteln gehört nach Nr. 9 des Augsburger Bekenntnisses auch die Taufe. Als Sakrament zielt sie – so Nr. 13 – auf die Weckung und Stärkung des Glaubens.

Auch nach katholischem Verständnis bedarf der Sünder zu seiner Rechtfertigung der unverdienenbaren Gnade Gottes. Durch seine Werke kann er sie sich nicht verdienen. Darüber spricht das tridentinische Rechtfertigungsdekret in genügender Deutlichkeit<sup>11</sup>. Sofern es in Nuancen noch Unterschiede im Verständnis der Zuordnung zwischen der göttlichen Gnadenzuwendung und den menschlichen Aneignungsakten (Glaube und Werke) gibt, sind sie in ihrem Sinn und in ihrer Tragweite in der Studie „Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute“ zutreffend dargelegt<sup>12</sup>. Es sei freilich hier und im folgenden auf einen Sachverhalt aufmerksam gemacht, der im theologischen Gespräch bisher nicht oder nur am Rande beachtet wird. Gemeint ist die Rolle der Taufe im Rechtfertigungsgeschehen. Der Sünder öffnet sich dem gnädigen Gott durch den Glauben. Dieser aber wird als ein Glaube verstanden, der auf die Taufe verweist, sofern in ihr sich ereignet, was der Glaubende glaubt: daß Gott dem Sünder seine Gnade mitteilt, das heißt: daß er gerechtfertigt wird. Dies ist die Lehre des tridentinischen Rechtfertigungsdekretes. So heißt es dort beispielsweise in Kap. 4: die Rechtfertigung des Gottlosen ist „eine Überführung von dem Stand, in dem der Mensch als Sohn des ersten Adam geboren wird, in den Stand der Gnade und ‚der Annahme unter die Söhne‘ Gottes, durch den zweiten Adam, unseren Erlöser Jesus Christus; diese Überführung kann freilich nach der Verkündigung des Evangeliums nicht ohne das Bad der Wiedergeburt oder den Wunsch danach erfolgen, so wie geschrieben steht: ‚Wer nicht aus Wasser und Heiligem Geist wiedergeboren wird, kann nicht in das Reich Gottes eingehen‘ (Joh 3,5)“. Und in Kap. 7 findet sich dieselbe Lehre; denn dort wird die Taufe als „Instrumentalursache“ unserer Rechtfertigung bezeichnet. Die Taufe wird dabei als „Sakrament des Glaubens“ (*sacramentum fidei*) bezeichnet; denn der Glaube läßt den Sünder auf die rechtfertigende Taufe zugehen, und im Glauben weist der Getaufte sein Getauftsein aus. Die Taufe ist die Begründung der Gliedschaft im Leibe Chri-

<sup>11</sup> Vgl. Rechtfertigungsdekret, Can. 1 (*Denzinger/Hünemann* 1551): „Wer sagt, der Mensch könne durch seine Werke, die durch die Kräfte der menschlichen Natur oder vermittels der Lehre des Gesetzes getan werden, ohne die göttliche Gnade durch Jesus Christus vor Gott gerechtfertigt werden: der sei mit dem Anathema belegt.“

<sup>12</sup> Vgl. *K. Lehmann/W. Pannenberg* (hrsg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Bd. I, Freiburg, Göttingen, 1986, 35–75, bes. 46 f.

sti, der Kirche, und die Begabung mit dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe als den Weisen, wie der gerechtfertigte Sünder seine Kirchengliedschaft lebendig vollzieht. Deswegen wird die Taufe in den kirchlichen Dokumenten immer wieder als „Tür“ bezeichnet – „zum geistlichen Leben“ (Armenier-Dekret des Konzils von Florenz [1439]) „in die Kirche hinein“ (Vatikanum II, LG 14). So steht sie zugleich für die Kirche in der ganzen Breite ihrer Vollzugsweisen. Im Ökumenismusdekret findet sich die Aussage: „Die Taufe ist nur ein Anfang und Ausgangspunkt, da sie ihrem ganzen Wesen nach hinzielt auf die Erlangung der Fülle des Lebens in Christus. Daher ist die Taufe hingeordnet auf das vollständige Bekenntnis des Glaubens, auf die völlige Eingliederung in die Heilsveranstaltung, wie Christus sie gewollt hat, schließlich auf die vollständige Einfügung in die eucharistische Gemeinschaft“.<sup>13</sup> Man könnte auch formulieren: Die Gemeinschaft (*communio*), die Gott durch Christus zwischen sich und den Menschen stiftet, eignet sich dem Menschen zu durch die Gemeinschaft (*communio*), die zwischen den Menschen waltet und lebt, wobei letztere *communio*, um dieses Medium sein zu können, ein spezifisches Profil hat: Sakramentale, pastorale, diakonale Züge kommen ihm zu<sup>14</sup>. Dies alles besagt: Der sündige Mensch wird der Rechtfertigungsgnade Gottes teilhaft durch die im Glauben vollzogene, in der Taufe begründete und eröffnete Gliedschaft in der Kirche als dem Leib Christi.

Hier wird die erste lutherisch-katholische Alternative im Kontext der Frage nach dem Verhältnis zwischen Kirche und Rechtfertigung erkennbar. Zugespißt gesagt lautet sie: Rechtfertigung durch den Glauben (der auch durch die Taufe geweckt und gestärkt werden soll; CA 13) – Rechtfertigung durch die Taufe (als „Sakrament des Glaubens“ sowie das vielgestaltige, gläubige Leben in und mit der Kirche). Aus dieser Alternative ergibt sich eine unterschiedlich akzentuierte Bestimmung der Rolle und der Gestalt der Kirche. Dieser Unterschied wird darin greifbar, daß katholischerseits die Kirche selbst als Sakrament bezeichnet werden kann, während dies lutherischerseits als nicht möglich angesehen wird<sup>15</sup>. Lutherische Theologie ist

<sup>13</sup> *Unitatis redintegratio* 22

<sup>14</sup> Das Dokument der Römischen Glaubenskongregation „Kirche als *Communio*“ sagt dies im Sinne der Theologie des letzten Konzils so: die *Gemeinschaft* umfaßt immer eine zweifache Dimension: „die *vertikale* (Gemeinschaft mit Gott) und die *horizontale* (Gemeinschaft der Menschen). Es ist deshalb für die christliche Sicht der *Communio* wesentlich, sie vor allem als Geschenk Gottes anzuerkennen, als Frucht der göttlichen Initiative, die sich im Ostergeheimnis vollendet: die neue Beziehung zwischen Mensch und Gott, die in Christus grundgelegt ist und in den Sakramenten mitgeteilt wird, weitet sich dann auch aus in eine neue Beziehung der Menschen zueinander. Folglich muß der Begriff der *Communio* imstande sein, auch die sakramentale Gestalt der Kirche, solange ‚wir fern vom Herrn in der Fremde leben‘, zum Ausdruck zu bringen, sowie die besondere Einheit, die die Gläubigen zu Gliedern desselben Leibes, des mystischen Leibes Christi, macht, zu einer organisch strukturierten Gemeinschaft, zu ‚einem in der Einheit des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes versammelten Volk‘, das auch mit den zur sichtbaren und sozialen Vereinigung geeigneten Mitteln ausgestattet ist“ (vgl. die deutsche Fassung in HK 46, 1992, 319–323, hier: 320).

<sup>15</sup> Vgl. dazu E. Jüngel, Die Kirche als Sakrament?, in: ZThK 80 (1983) 432–457.

ganz auf den Glauben konzentriert, wenn sie über die Rechtfertigung des Sünders durch Gottes Gnade spricht. Katholische Theologie kann nicht umhin, sogleich die Kirche in den Blick zu nehmen, wenn sie über die Weise nachdenkt, wie Gott sich dem Sünder, ihn rechtfertigend, zuwendet. Dieser Tatsache Rechnung getragen zu haben, auch wenn dies in vergleichsweise noch unentfalteter Weise geschah, darin liegt die bleibende Bedeutung des tridentinischen Rechtfertigungsdekrets<sup>16</sup>.

Bei dem zweiten, schon in den Lehrtexten des 16. Jahrhunderts zutage-tretenden Teilproblem geht es um die Beziehung zwischen dem Rechtfertigungsgeschehen einerseits und dem Wesen und der Gestalt der Kirche andererseits. Das Konzil von Trient hat freilich noch keinen ausdrücklichen Text zur Ekklesiologie erarbeitet. Es hat jedoch 1563 einen Lehrtext über das Sakrament der Weihe, das immer auch ekklesiologische Implikationen hat, verabschiedet. So legt es sich nahe, diesen Lehrtext daraufhin zu befragen, ob er, indem er über das Amt spricht, wenigstens andeutende Aussagen über die Kirche und ihre Gestalt macht.

Die meisten tridentinischen Kapitel und Canones beschreiben das Weiheamt in seinen Vollmachten und Vollzügen. Hier und da deutet sich aber auch an, daß das Weiheamt in seinen Funktionen nicht aufgeht, sondern auch ein Strukturelement der sakramentalen Kirchengestalt ist. Am deutlichsten zeigt sich dies wohl in Can. 6 dieses Lehrdekrets, der lautet: „Wer sagt, in der katholischen Kirche gebe es keine durch göttliche Anordnung eingesetzte Hierarchie (hierarchia divina ordinatione instituta), die aus Bischöfen, Priestern und Dienern besteht: der sei mit dem Anathema belegt.“ Diese Lehrentscheidung, die ekklesiologische Implikationen aufweist, deutet weit über sich hinaus. Erst im II. Vatikanum ist sie nach allen Richtungen entfaltet worden<sup>17</sup>. In „Lumen gentium“ Nr. 20 ist bekräftigt worden, daß das Bischofsamt in der Kirche in einer „divina institutio“ begründet ist. Es gilt als ein Strukturelement der sakramentalen und universalen Kirche. Darum wird der Bischof dort auch nicht nur von den Aufgaben her, die ihm im Blick auf die ihm zugewiesene Ortskirche gestellt sind, sondern auch – vor allem unter dem Stichwort „Kollegialität“<sup>18</sup> – von seiner Zugehörigkeit zum Bischofskollegium her bestimmt. In alledem zeigt sich, daß nach katholischem Verständnis, das sich durchaus schon in Trient andeutend artikulierte, die Gestalt der Kirche auf dem Spiel steht, wenn es um die Ortung und Wertung des Bischofsamtes geht. In ihm kristallisiert und reflektiert sie sich.

Diese Sicht der Kirche und ihrer sakramental begründeten Gestalt wurde

<sup>16</sup> Zur wechselseitigen Zuordnung von Glaube und Taufe vgl. *H. Schlier*, Fragment über die Taufe, in: *Ders.*, *Der Geist und die Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge IV*, Freiburg 1980, 134–150.

<sup>17</sup> Zur Bedeutung der konziliaren Bemühungen in Trient um die Ekklesiologie vgl. *W. Löser*, „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ Überlegungen zu einer kirchlichen Rezeption des Dokuments „Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute“, in: *Cath(M)* 41 (1987) 177–196, bes. 182–191.

<sup>18</sup> Vgl. *Lumen gentium* Nr. 22

auf der Grundlage des Rechtfertigungsartikels seitens der Reformatoren kritisiert und relativiert, sofern zwar nicht das Amt der Versöhnung überhaupt, wohl aber das Bischofsamt in seiner katholischen Ausformung zu den „kirchlichen Ordnungen, die von Menschen eingesetzt sind“, gezählt wurde. Kein Text bringt ihr alternatives Kirchenverständnis prägnanter zum Ausdruck als die Nr. 7 des „Augsburger Bekenntnisses“. Er lautet: „Es wird auch gelehrt, daß allezeit die eine, heilige christliche Kirche sein und bleiben muß. Sie ist die Versammlung aller Gläubigen, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente dem Evangelium gemäß gereicht werden. Denn das genügt zur wahren Einheit der christlichen Kirche, daß das Evangelium einmütig im rechten Verständnis verkündigt und die Sakramente dem Wort Gottes gemäß gereicht werden. Für die wahre Einheit der christlichen Kirche ist es daher nicht nötig, überall die gleichen, von den Menschen eingesetzten kirchlichen Ordnungen einzuhalten – ...“. Dieser fundamentale Artikel läßt die universalen Dimensionen der Kirche zugunsten der lokalen zurücktreten und begnügt sich mit einer funktionalen Sicht der kirchlichen Ämter zuungunsten der sakramentalen. So tritt die Alternative deutlich hervor: katholischerseits haben die universalen und sakramentalen Einrichtungen der Kirche den Rang einer „divina institutio“, lutherischerseits wird dem das „satis est“ der lokalen und funktionalen Dimensionen der Kirche gegenübergestellt. Darin kommt die kritische Kraft des Rechtfertigungsartikel angesichts des Kirchenverständnisses zum Zuge.

So zeigt ein Rückblick auf die mit den Stichworten „Rechtfertigung und Kirche“ bezeichnete Problemgeschichte, daß hier ökumenischer Konfliktstoff vorliegt. Als um so bedeutsamer ist jeder Schritt zu bewerten, der hier die Fronten in Bewegung bringt und neue Berührungspunkte hervortreten läßt.

### III. Voraussetzung und Zielsetzung des katholisch-lutherischen Dialogs über „Kirche und Rechtfertigung“

Der Ausgangspunkt und die Voraussetzung des Dialogs, der zu dem Dokument „Kirche und Rechtfertigung“ geführt hat, liegen in der katholischer- und lutherischerseits gemeinsam vertretenen Auffassung, in der Rechtfertigungslehre sei ein „weitreichender Konsens“ bereits erreicht worden<sup>19</sup>. Nun müsse geprüft werden, ob dieser vorausgesetzte Konsens sich ekklesiologisch bewähre. Dieser Test ist in der Tat sachlich unausweichlich; denn Rechtfertigung und Kirche verweisen vielfach aufeinander und lassen sich letztlich nur in ihrem Miteinander hinreichend erörtern. Stellt sich dieses Miteinander heute anders als früher und also neu dar? Wenn es zutrifft, daß sich in der Rechtfertigungslehre ein „weitreichender Konsens“ ergeben hat, dann muß sich dies folgerichtig in der Ekklesiologie

<sup>19</sup> So das Vorwort sowie Nr. 2 und Nr. 169 des Dokuments.

auswirken: Auch in ihr muß sich ein „weitreichender Konsens“ einstellen. Mit dieser Zielsetzung haben die Dialogpartner aufgegriffen, was auch außerhalb des Dialogs verschiedentlich zur Sprache gebracht worden ist, beispielsweise von Walter Kasper: „Heute besteht im allgemeinen ein theologischer Konsens darüber, daß die Rechtfertigungslehre als solche aufgrund der inzwischen erfolgten theologischen Klarstellungen und Annäherungen keine kirchentrennende Funktion mehr hat. Die entscheidende Frage ist freilich nach wie vor, ob dies auch für die Konsequenzen, besonders die ekklesiologischen Konsequenzen aus der Rechtfertigungslehre gilt. Das Problem, welches zwischen uns steht, ist heute also nicht mehr so sehr die Rechtfertigungslehre als einzelne Lehre bzw. als Gefüge von einzelnen Lehren, sondern das Rechtfertigungsgeschehen als hermeneutisches Prinzip und als kritischer Maßstab des ganzen christlichen Glaubens“<sup>20</sup>. Ein Test kann dieses oder jenes Ergebnis erbringen. Das heißt hier: Wenn auch in der Ekklesiologie sich ein „weitreichender Konsens“ zeigt, dann darf die Voraussetzung, in der Rechtfertigungslehre sei er schon erreicht, als bestätigt angesehen werden. Es ist aber auch denkbar, daß in der Ekklesiologie Dissonance nicht überwunden werden. In diesem Fall müßte auch die Auffassung, in der Rechtfertigungslehre sei der Konsens schon da, noch einmal überprüft werden.

Die früheren ökumenischen Dialoge, aus denen die Ausgangsthese, in der Rechtfertigungslehre sei ein „weitreichender Konsens“ gefunden worden, stammt, haben sich in der Tat darauf beschränkt, die Bedingungslosigkeit der Heilswendung von Gott her und den Glauben als Weise des Heilempfangs auf seiten des Menschen zu erörtern. Die entsprechenden Dialogdokumente belegen dies – das Dokument „Das Evangelium und die Kirche“<sup>21</sup>, das Dokument „Rechtfertigung durch den Glauben“<sup>22</sup>, der auf die „Rechtfertigung des Sünders“ bezogene Teil der Studie „Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute“, die vom Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen in der Bundesrepublik Deutschland erstellt und 1986 veröffentlicht worden ist<sup>23</sup>. Nicht nur wird in diesen Dokumenten die kritische Funktion der Rechtfertigungslehre für die Kirchenlehre nicht oder nur beiläufig erwähnt, es wird auch gar nicht oder nur beiläufig darauf eingegangen, daß die Rechtfertigung nach überlieferter katholischer Auffassung durch die vom Glauben getragene Taufe und die durch sie eröffnete Zugehörigkeit zur Kirche geschieht. So mag es einen Sinn haben, darauf noch einmal aufmerksam zu machen.

<sup>20</sup> W. Kasper, Grundkonsens und Kirchengemeinschaft, in: ThQ 167 (1987) 161–181; hier: 170; vgl. auch O. H. Pesch, Rechtfertigung und Kirche, in: ÖR (37) 1988, 22–46.

<sup>21</sup> Das Evangelium und die Kirche, 1972; vgl. Anm. 1.

<sup>22</sup> Luth./Kath. Dialog in den USA, 1983, deutsch in: Harding Meyer/Günther Gassmann (Hrsg.), Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Dokumente und Einführung = ÖkPer 12 (1987) 109–200.

<sup>23</sup> Vgl. Anm. 12.

#### IV. Der lutherisch/katholische Dialog über die Rechtfertigung und die Kirche: Annäherungsversuche

Auf dem Hintergrund der vorhergehenden Überlegungen erscheint es als plausibel, daß das vorliegende Dialogdokument schwerpunktmäßig der Versuch einer gemeinsamen Ekklesiologie ist. In je entsprechender Weise werden die lutherische und die katholische Ekklesiologie daraufhin befragt, ob in ihnen nicht die Möglichkeit angelegt ist, der auf der jeweils anderen Seite betonten Auffassung auch im eigenen Bereich Raum zu geben. Dies – so zeigt sich in der Durchführung – ist vielfach der Fall, so daß nun über die Kirche in einem über weite Strecken gemeinsamen Text gesprochen werden kann. Dabei kommt die Rechtfertigungslehre durchgehend und begleitend als Maßstab zum Zuge. Nur in einem Teilabschnitt – 4,5: „Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre für das Verständnis von Kirche“ – werden einige bisher für besonders kontrovers angesehene Stücke der Ekklesiologie ausdrücklich zur Rechtfertigungslehre in Beziehung gesetzt und dabei auch in Bewegung aufeinander zu gebracht.

Das Dokument umfaßt insgesamt fünf Kapitel: Im *Ersten Kapitel* – „Rechtfertigung und Kirche“ – werden in Kürze drei gemeinsame Züge dieser beiden Phänomene herausgestellt: daß sie beide nur im Glauben als Wahrheiten erfaßt werden können, daß sie beide im Christus- und Trinitätsgeheimnis gegründet sind; daß sie beide unverdientes Gnadengeschenk sind und eine Herausforderung für den heutigen Menschen bedeuten. Dies alles sagen in diesem Kapitel die Lutheraner und die Katholiken gemeinsam. Es fällt auf – und dies ist für eine Gesamtbewertung des Annäherungsversuchs bedeutsam –, daß das Verständnis des Rechtfertigungsgeschehens de facto als weitgehend geklärt vorausgesetzt wird: Es empfängt aus seiner Hinbeziehung auf die Ekklesiologie selbst keine neuen Akzente. Es bleibt dabei, daß die Rechtfertigungslehre die Bedingungslosigkeit der göttlichen Heilswendung, der seitens des Menschen im Glauben entsprochen wird, zur Sprache bringt. Eine denkbare und aus katholischer Sicht sachlich auch gebotene Rückwirkung der Vermittlung von Ekklesiologie und Rechtfertigungslehre auf das Rechtfertigungsverständnis selbst hätte wohl darin bestanden, daß die tridentinische These übernommen oder wenigstens in Betracht gezogen worden wäre, derzufolge die Rechtfertigung durch die Taufe geschieht<sup>24</sup>. Aber dies ist nicht geschehen. Hier haben wir es mit einer folgenreichen Weichenstellung zu tun, die das gesamte Dokument prägen wird. Sie wirkt sich aber auch im *Ersten Kapitel* so aus, daß die beiden in ihm verglichenen Größen – „Rechtfertigung“ einerseits und „Kirche“ andererseits – in auffallender Weise nebeneinander stehen bleiben. Aber sie durchdringen sich nicht wechselseitig.

Die folgenden vier Kapitel lassen schon in ihren Überschriften erkennen,

<sup>24</sup> Man vergleiche noch einmal das tridentinische Rechtfertigungsdekret Nr. 4 und Nr. 7.

daß es schwerpunktmäßig um die Ekklesiologie geht. Die Kirche ist das „Materialobjekt“ der jeweiligen Erörterungen, die Formalobjekte wechseln.

Das *Zweite Kapitel* ist überschrieben „Der bleibende Ursprung der Kirche“. Der bleibende Ursprung der Kirche, das ist Jesus Christus selbst. Dies wird zunächst gemeinsam festgestellt und exegetisch untermauert, bevor es genauer entfaltet wird. Dabei wird an die Erwählung Israels als der bleibenden Voraussetzung der Kirche erinnert und auch dargelegt, wie die Kirche aus dem ganzen Christusergebnis als dessen Frucht hervorgegangen ist. Dann aber wird ein Motiv hinzugefügt, das bislang als ein spezifisch reformatorisches galt, auf das sich nun aber auch die katholische Seite zubewegt hat: die Kirche sei „Geschöpf des Evangeliums“, „creatura verbi“. Das Dialogdokument hält freilich auch daran fest, daß die Kirche auch aus der Taufe und aus dem Herrenmahl lebt. Aber diese sakramentalen Vollzüge werden insofern als in ihrer Eigenständigkeit doch eingeschränkt verstanden, als sie als Formen der Verkündigung des Evangeliums gelten. So heißt es beispielsweise in Nr. 39: „Die Bezeichnung der Kirche als *creatura evangelii* meint ...: Kirche lebt aus dem Evangelium, das in Wort und Sakrament zugesprochen und durch den Glauben angenommen wird“. Die in dieser Formulierung sich findende Zuordnung von Evangelium und Kirche und Wort und Sakrament kommt im gesamten Dokument immer wieder, ja programmatisch zur Geltung. Wir haben es hier also mit einer mit Bedacht gewählten Formulierung zu tun. Wirkt sich hier die Rechtfertigungslehre auf die Art und Weise aus, wie der Ursprung der Kirche verstanden wird? Ja, und zwar in dem im *Ersten Kapitel* vorausgesetzten Verständnis. Demgegenüber wäre auch hier zu fragen, ob nicht neben dem Evangelium auch die eigenständige sakramentale Taufe als von Christus her kreative Instanz erwähnt werden müßte – wobei man an Eph 5, 25 f. denken könnte: „Christus hat die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben, um sie im Wasser und durch das Wort rein und heilig zu machen“. Denn es trifft in einem wahren Sinne zu, daß Christus sich seine Kirche je neu schafft, wenn immer ein Mensch getauft wird.

Da die Formel „Zuspruch des Evangeliums in Wort und Sakrament“ für das gesamte Dokument bestimmend ist, ruft sie nach einer kritischen Reflexion. Wenigstens gefragt sei, warum es nicht – beispielsweise – heißt: Mitteilung der (Rechtfertigungs-)Gnade durch Wort und Sakrament. Aber „Zuspruch des Evangeliums durch Wort und Sakrament“ – dies läßt meinen, das Evangelium (= Wort Gottes) werde durch das Wort (= Wort Gottes) verkündet, während es doch in Wahrheit so ist: Gottes Gnade oder Gottes Liebe wird dem Menschen zu seiner Rechtfertigung durch Wort und Sakrament zugetragen. Auch die in Nr. 40 zitierte Aussage aus dem früheren Dokument „Alle unter einem Christus“, Nr. 16, bezeichnet das, was durch Wort und Sakrament zugeeignet wird, nicht als das Evangelium, sondern als Gottes Handeln, durch das er die Menschen sammelt: „Kirche ist die Gemeinschaft derjenigen, die Gott durch Christus im Heiligen Geist durch Verkündigung des Evangeliums und Spendung der Sakramente ...

sammelt“. Diese Formulierung ist einfacher und richtiger. Die Verkündigung des Evangeliums erscheint sodann noch weiter spezifiziert: einmal daraufhin, daß sie stets „im Heiligen Geist“ geschieht, sodann daraufhin, daß sie im Sinne ihres normativen apostolischen Ursprungs geschieht.

Das *Dritte Kapitel* – „Die Kirche des dreieinen Gottes“ – bietet ekklesiologische Aussagen, die weitgehend gemeinsam getragen werden können. Gleichzeitig sind sie im Rahmen des aktuellen ökumenischen Gesprächs von deutlicher Aktualität. Die Kirche wird als eine trinitarisch bestimmte Gemeinschaft gekennzeichnet, denn sie ist das wandernde Gottesvolk, der Leib Christi und der Tempel des Heiligen Geistes. Diese biblisch gut begründeten Kennzeichnungen der Kirche<sup>25</sup> spielen auch in den Texten des II. Vatikanums und vielen anderen Dokumenten der Kirchen eine große Rolle.

Sodann wird – im selben Kapitel – die Kirche in ihrem *Communio/Koinonia*-Charakter erörtert. Damit schließt sich das Dialogdokument an die ekklesiologischen Bemühungen der jüngsten Zeit an. Der Ökumenische Rat der Kirchen<sup>26</sup>, die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung<sup>27</sup>, die Katholische Kirche in ihrem Dialog mit der Anglikanischen Kirchengemeinschaft<sup>28</sup>, die Katholische Kirche bei ihrem Bemühen um eine eigene Standortbestimmung<sup>29</sup> – sie alle befassen sich mit der Kirche als *Communio/Koinonia*, wobei durchaus unterschiedliche Ausgangspunkte und Interessenlagen zum Zuge kommen. Das vorliegende Dokument greift nicht selbst in diese Diskussion ein. Es fällt höchstens auf, daß sein *Koinonia*-Verständnis deutlich eucharistische Züge trägt.

Von unmittelbar ökumenischer Bedeutung ist dann der Abschnitt, in dem das lutherische und das katholische Verständnis der Ortskirche und ihrer Verbindung mit der weltweiten Kirche erörtert wird. Man weiß, daß die katholische Kirche sich lange Zeit hindurch primär als die eine und einheitlich gestaltete Weltkirche verstand und verhielt, während die lutherische Kirche sich vom Lokalen oder Regionalen her aufbaute. Inzwischen hat es Bewegungen auf beiden Seiten gegeben: die katholische Kirche hat die Bedeutung des Ortskirchlichen erkannt, die lutherische Kirche hat Strukturen entwickelt, die weltweite Maße aufweisen. So kann das Dokument auf neue Gegebenheiten zurückgreifen und auf neue Berührungspunkte aufmerksam machen. Die trinitarische *Communio*-Ekklesiologie erweist hier ihre ökumenische Fruchtbarkeit. Es ist freilich nicht zu übersehen, daß einige für das katholische Kirchenverständnis fundamentale Daten, die gerade hier, wo es um das Miteinander von Orts- und Weltkirche geht, ihre Wirkung entfalten

<sup>25</sup> Vgl. z. B. H. Schlier, Zu den Namen der Kirche in den paulinischen Schriften, in: *Ders.*, Besinnung auf das Neue Testament, Freiburg 1964, 294–306.

<sup>26</sup> Vgl. die „Einheitsformel“ der Vollversammlung von Canberra 1991, Die Einheit der Kirche als *Koinonia*: Gabe und Berufung; Text in deutscher Sprache zugänglich in ÖR 40, (1991), 180–182.

<sup>27</sup> Vgl. die Botschaft der „V. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung“, Santiago de Compostela, August 1993; deutsche Fassung des Textes vgl. ÖR 42 (1993), 476–479.

<sup>28</sup> ARCIC II, Kirche als Gemeinschaft, 1990; in deutscher Fassung in: Bd. 2, 351–373 (Anm. 7).

<sup>29</sup> Vgl. oben Anm. 10.

ten, nur beiläufig ins Spiel gebracht werden: der kollegiale Charakter des kirchlichen Amtes, besonders des Bischofsamtes (Nr. 92) sowie der Primat des Papstes, dem es zukommt, Repräsentant und Garant der kirchlichen Einheit in der weltweiten Kirche zu sein.

Im ganzen Dritten Kapitel kommt die leitende Bedeutung des Rechtfertigungsartikels kaum ausdrücklich zur Sprache. Die Aussagen dieses Kapitels können weitgehend gemeinsam verantwortet werden.

Das *Vierte Kapitel*, das die Überschrift „Kirche als Empfängerin und Vermittlerin des Heils“ trägt, ist das ausführlichste und sachlich wichtigste, weil in ihm die Fragen ausdrücklich angesprochen werden, die zwischen der lutherischen und der katholischen Kirche lange als strittig galten. Die unterschiedlichen Positionen waren mit begrifflichen Formulierungen verbunden, in denen sie sich programmatisch verdichteten: Kirche als „congregatio fidelium“; Kirche als „Sakrament“; „sichtbare Kirche – verborgene Kirche“; „heilige Kirche – sündige Kirche“. Damit sind auch schon die Stichworte genannt, auf die sich die gemeinsamen Erörterungen beziehen.

In einem ersten Abschnitt geht es um die Kirche als „congregatio fidelium“. Diese Kennzeichnung ist der lutherischen Theologie immer besonders wichtig gewesen. Sie entspricht der anderen, daß die Kirche eher Empfängerin als Vermittlerin des Heils sei. Hier erscheint die Kirche als die Gemeinschaft derer, die durch die Verkündigung des Evangeliums und die Darreichung der Sakramente zu gläubigen Christen erweckt werden. Die katholische Theologie kann aus ihren Quellen, die dann auch in nicht geringer Zahl angeführt werden, ebenfalls sagen, die Kirche sei „Versammlung der Gläubigen“. Mit der Aussage, die Kirche sei „Empfängerin des Heils“ kann die andere, sie sei auch „Vermittlerin des Heils“ insofern ohne Schwierigkeiten verbunden werden, als nach Gottes Willen die Kirche auch der Ort ist, wo das Evangelium verkündet und die Sakramente gespendet werden, durch die der Glaube der Gläubigen geweckt und genährt wird.

Solange diese Vermittlungsrolle der Kirche gemeint ist, wenn von ihrer „Sakramentalität“ die Rede ist, erscheint diese Bestimmung der Kirche als wenig kontrovers. Lutherische Theologen erheben jedoch Bedenken angesichts der Bezeichnung der Kirche als Sakrament, insofern sie befürchten, auf diese Weise werde die bleibende Differenz zwischen Jesus Christus, dem Haupt der Kirche, und der Kirche als seinem Leib aufgehoben. Die katholischen Theologen wollen und können – auf der Grundlage nicht weniger, vor allem konziliarer Belege – beteuern, daß eine solche Aufhebung des Gefalles zwischen Jesus Christus und der Kirche durch die Anwendung des Sakramentsbegriffs auf die Kirche nicht gemeint ist. Mit Recht verweisen sie darauf, daß er den Sinn hat, auf das Miteinander und Ineinander der Wesens- und der Strukturdimension der Kirche aufmerksam zu machen – im Sinne von „Lumen gentium“ Nr. 8. Demgegenüber nehmen die lutherischen Dialogpartner den Sakramentsbegriff – in einer ungewohnten Weise – für die Verkündigung des Evangeliums selbst in Anspruch. Sie formulieren:

„Das bedeutet, daß die Verkündigung als ‚lebendige Stimme des Evangeliums‘ selbst ‚sakramentalen‘ Charakter hat, insofern dem hörbaren Wort die Kraft innewohnt, den Glaubenden jene Wirklichkeit des Heils zu vermitteln, auf die die Worte der Verkündigung hinweisen“ (Nr. 126).

Es zeigt sich hier: Solange der Begriff „Sakrament“, angewandt auf die Kirche, nur besagt, sie sei Vermittlerin des Heils, können Lutheraner und Katholiken gemeinsam sprechen. Sobald aber dieser Begriff weiter gefüllt wird und lutherische beziehungsweise katholische Vorstellungen in ihn eingetragen werden – was bei diesem Begriff unvermeidbar ist –, zeigen sich Differenzen von nicht geringem Ausmaß. Dies wirft die Frage auf, ob diese im Zusammenhang mit der Erörterung des ekklesiologisch verwendeten Sakramentenbegriffs sich zeigenden Differenzen nicht auch bei den in den anderen Partien des Dokumentes diskutierten Fragen mehr hätten in Rechnung gestellt werden müssen; denn sie betreffen den sich durch das ganze hindurchziehenden Ansatz der Ekklesiologie, sind also nicht regional eingrenzbar.

Früher wurde vielfach die Auffassung vertreten, die lutherische Theologie betone die Verborgenheit der wahren Kirche Jesu Christi, während die katholische Kirche ihre Sichtbarkeit herausstelle. Im vorliegenden Dokument wird dargelegt, daß diese alternative Sicht nicht (mehr) zutrifft. Beide Seiten können und müssen in ihrer Weise sowohl von der Sichtbarkeit als auch von der Verborgenheit der Kirche sprechen. Hier sind die Berührungspunkte zwischen beiden Seiten zahlreicher und erkennbarer geworden.

Ähnliches gilt für die Rede von der „heiligen Kirche“ und der „sündigen Kirche“. Hier bleibt vor allem die katholische Auffassung umstritten, die von Jesus Christus her der Kirche mitgeteilte Heiligkeit setze sich in bestimmten kirchlichen Gegebenheiten greifbar durch, so zum Beispiel in der Praxis der „Heiligsprechung“ oder auch in der Unfehlbarkeit bestimmter Lehramtsentscheidungen.

Es folgt dann, immer noch innerhalb des *Vierten Kapitels*, ein längerer Abschnitt, in dem „die Bedeutung der Rechtfertigungslehre für das Verständnis von Kirche“ ausdrücklich behandelt wird. Konkret geht es um die Frage: welchen Sinn haben kirchliche Institutionen? Wie wird das Amt in der Kirche begründet, wie wird es verstanden? Genügt es, das kirchliche Amt von den Funktionen her zu bestimmen, die ihm anvertraut sind: Evangeliumsverkündigung und Sakramentenspendung, und seine Ausgestaltung unter den Gesichtspunkten der Zweckmäßigkeit zu stellen? Oder kommt dem Amt, zumal dem Bischofsamt und insbesondere dem Amt des Bischofs von Rom, eine darüber hinausreichende Qualität zu, konkret: die Qualität, ein Strukturelement der einen, weltweiten, sakramentalen Kirche zu sein. Im letzteren Fall kommen „Primat“ und „Kollegialität“ ins Spiel. Und es stellt sich die Frage, ob es einer solchen Bestimmung des Amtes und der Gestalt der Kirche überhaupt zukommt, auf eine „divina institutio“ zurückzugehen. Läßt die Rechtfertigungslehre ein derartiges Verständnis von Kirche und Amt zu? Erzwingt nicht die Rechtfertigungslehre im Sinne der Nr. 7

des „Augsburger Bekenntnisses“ ein lediglich funktionales Verständnis der kirchlichen Institutionen?

Diese Fragen werden im angegebenen Abschnitt behandelt. Hier vor allem wird sich zeigen müssen, ob sich der vorausgesetzte Konsens in der Rechtfertigungsauffassung ekklesiologisch bewährt. Es sind insgesamt vier Fragen, die eine nähere Bearbeitung erfahren.

a) Die institutionelle Kontinuität der Kirche. Beide Seiten stimmen zu, daß die Kirche eine geschichtliche Dimension hat. Sie wird gewährleistet durch die Grundgegebenheiten, die auf Jesus Christus zurückgehen und in denen sich die Kirche immer neu ereignet: das Evangelium, die Sakramente der Taufe und des Herrenmahls, das Amt der Versöhnung. Ihnen gesellen sich andere Zeichen und Faktoren der Kontinuität zu, z.B. die Glaubensbekenntnisse, die Dogmen, über deren genauere Stellung jedoch die Auffassungen teilweise auseinandergehen.

b) Das ordinationsgebundene Amt als Institution in der Kirche. Beide Seiten können gemeinsam sagen, daß dem Amt die Verkündigung und die Sakramentspendung anvertraut ist. Katholischerseits könnte hier die Frage angeschlossen werden, warum nicht auch einmal die Aufgabe der Seelsorge und der Gemeindeleitung – im Sinne der im Vaticanum II durchgehend vorausgesetzten Drei-Ämter-Lehre – erwähnt wird. Im übrigen zeigen sich in der Auffassung vom kirchlichen Amt deutliche Differenzen. Sie hängen vor allem mit der Bestimmung des Bischofsamtes in der Kirche zusammen. Lutherischerseits kann es als eine sinnvolle Einrichtung angesehen werden, katholischerseits gehört es zu den kirchenkonstitutiven Einrichtungen. Auf diese unterschiedliche Sicht des Amtes, zumal des Bischofsamtes, läuft die Erörterung hinaus, auch wenn sie von dem Bemühen begleitet ist, die Fronten noch weiter in Bewegung zu bringen.

c) Verbindliche kirchliche Lehre und die Lehrfunktion des kirchlichen Amtes. Beide Seiten stimmen überein, daß es in der Kirche ein verbindliches Lehren geben muß. Kontrovers bleibt die Art und Weise der Ausübung der Lehrfunktion. Wie ist gesichert, daß das Evangelium über dem Lehramt bleibt und nicht durch dieses vereinnahmt wird? Wer hat die Lehrfunktion inne? Wie verhalten sich der Glaubenssinn des Volkes Gottes und die Lehraufgabe der Bischöfe und des Papstes zueinander? Kann es unfehlbare Lehrentscheidungen geben? Welche Rolle kommt einem Konzil zu? Bei den Antworten auf solche Fragen treten die überlieferten Lehrdifferenzen wieder hervor. Dabei bringt die lutherische Seite als Maßstab ihr Verständnis der Rechtfertigungslehre ein.

d) Kirchliche Jurisdiktion und die jurisdiktionelle Funktion des kirchlichen Amtes. Ein weiteres Mal können die lutherische und die katholische Seite viele Aussagen gemeinsam vertreten: in der Kirche ist Autorität wahrzunehmen; denn die Kirche als Gemeinschaft bedarf der Ordnung und Leitung. Und so gibt es in beiden Kirchen eine in der Geschichte gewachsene und vielfältig ausgestaltete Weise der Autoritätswahrnehmung. Dies wider-

spricht der Rechtfertigungslehre nicht. Unterschiede sind jedoch da noch nicht überwunden, wo es um das Verständnis und die Handhabung des Kirchenrechtes geht. Lutherischerseits wird hier mit einem deutlicheren Verbindlichkeitsvorbehalt gerechnet, damit nicht ein gesetzliches Verständnis der kirchlichen Ordnung entsteht und das Evangelium verdunkelt wird. Katholischerseits wird betont, daß das Kirchenrecht letztlich immer dem Heil der Menschen zu dienen hat und im übrigen wirksam dazu beiträgt, daß die Gestalt der Kirche evangeliumsgemäß geordnet ist.

Blickt man auf diesen Abschnitt zurück, in dem es um Amt und Institution in der Kirche ging, so zeigten sich hier die meisten Spannungen zwischen lutherischer und katholischer Theologie. Beide Seiten haben jedoch die überlieferten Sichtweisen in Bewegung zu bringen versucht, wobei sie sich am Maßstab der Rechtfertigungslehre ausgerichtet haben. Die Dialogpartner meinten – vielleicht doch ein wenig zu optimistisch –, folgendes Ergebnis festhalten zu können: „Zusammenfassend ist zu sagen, daß im Blick auf alle in diesem Kapitel erörterten Fragenbereiche von einem grundsätzlichen Konflikt oder gar einem Gegensatz zwischen Rechtfertigung und Kirche nicht geredet werden kann, wie sehr auch immer die Rechtfertigungslehre darüber wacht, daß alle Institutionen der Kirche in ihrem Selbstverständnis und bei der Ausübung dem Bleiben der Kirche in der Wahrheit des Evangeliums dienen, das allein im Heiligen Geist die Kirche schafft und erhält“.

Ein *Fünftes Kapitel* schließlich ist überschrieben „Sendung und Vollendung der Kirche“. Beiden Kirchen ist bewußt, daß sie gesandt sind, der Welt zu dienen und an ihrer Gestaltung sich zu beteiligen. Dies ist mit der zentralen Bedeutung der Rechtfertigungslehre problemlos vereinbar. Unterschiedliche Überlieferungen zur Beschreibung des Weltauftrags lassen sich miteinander vermitteln. So kennen die Lutheraner die „Zwei-Reiche-Lehre“, während die Katholiken von der Achtung vor der „Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ sprechen. Gleichzeitig haben sie eine „christliche Soziallehre“ entwickelt, deren Sinn es ist, das gesellschaftliche Handeln der Kirche und der Christen anzuregen. Die Kirche ist auf dem Weg zu ihrer Vollendung. Sie geht auf das Reich Gottes in seiner entfalteten Gestalt zu und vollendet sich in der Gemeinschaft der Heiligen. Dies können Lutheraner und Katholiken gemeinsam bekennen. Die Rechtfertigungslehre wirkt sich hier nicht berichtigend oder begrenzend aus.

## V. Versuch einer Wertung

Hat sich die für das Verständnis der Rechtfertigungslehre zwischen Lutheranern und Katholiken vorausgesetzte Übereinstimmung ekklesiologisch bewährt? Konnten die lutherischen und die katholischen Gesprächspartner miteinander ein Bild der Kirche entwerfen, das den Erfordernissen der Rechtfertigungslehre Rechnung trägt?

Über weite Strecken konnten Lutheraner und Katholiken ekklesiologisch

gemeinsam sprechen, ohne daß der Maßstab der Rechtfertigungslehre ausdrücklich zur Geltung gebracht werden mußte. An einigen Stellen jedoch wurden ekklesiologische Differenzen erkennbar, zum Beispiel dort, wo es galt, den Begriff „Sakrament“ auf die Kirche selbst anzuwenden, oder dort, wo es um den Rang und die Rolle kirchlicher Institutionen, besonders des kirchlichen Amtes, ging. Hier betonten die lutherischen Theologen, daß sie, den Maßstab der Rechtfertigungslehre anlegend, erheblich weitergehende Vorbehalte vorzutragen haben als die Katholiken, die ihrerseits die jeweiligen katholischen Lehrtraditionen ins Spiel brachten. Haben sie sich, wenn sie so verfahren, dem Kriterium der Rechtfertigungslehre entzogen? Ja und nein. Ja, sofern das Rechtfertigungsverständnis zugrundegelegt bleibt, das im vorliegenden Dokument lutherischerseits und katholischerseits als gültig vorausgesetzt worden war: daß Gott den Menschen rechtfertigt durch den Glauben, der durch die in Wort und Sakrament ergehende Verkündigung des Evangeliums geweckt wird. Nein, sofern ihre Auffassungen einem anders akzentuierten und ebenfalls christlich möglichen Rechtfertigungsverständnis entsprechen, das aber im vorliegenden Dokument nicht zum Zuge kommt. Bei diesem Verständnis teilt Gott dem sündigen Menschen seine Gnade und Liebe durch die vom Glauben getragene Taufe und die durch sie eröffnete, lebendig vollzogene Kirchengliedschaft mit. Ob die Kirche selbst Sakrament ist oder nicht und welchen Sinn die kirchlichen Ämter haben, – das ist keine Nebensache. Wenn hier ein Konsens nur teilweise hat erreicht werden können, so zwingt dies, auch noch einmal die in der Rechtfertigungslehre unterstellte Übereinkunft zu überprüfen. Zumindest müßte die weitgehende Ausblendung der eigenständig sakramentalen Dimension, die im tridentinischen Rechtfertigungsverständnis – wie verhalten auch immer – doch vorausgesetzt ist, aus den bisherigen einschlägigen Dialogdokumenten noch einmal hinterfragt werden.

Rechtfertigung und Kirche – dies war bislang ein vorwiegend reformatorisch besetztes und bearbeitetes Thema<sup>30</sup>. Dies muß nicht besagen, daß die ekklesiologischen Entwürfe, zum Beispiel jener des II. Vatikanums, der Rechtfertigungslehre nicht entsprechen. Nur wird die Rechtfertigungslehre, wie sie eine katholische Ekklesiologie sich der Sache nach innerlich voraussetzt, bislang als solche kaum reflektiert und artikuliert<sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Die „Leuenberger Kirchengemeinschaft“ hat sich in diesem Sinne in den letzten Jahren mit der Ekklesiologie befaßt. Daraus ist ein höchst beachtenswertes Dokument entstanden und am 9. Mai 1994 in Wien durch die Vollversammlung dieser Kirchengemeinschaft angenommen worden: „Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit“; veröffentlicht in epd-Dokumentation 25/94, 5–40.

<sup>31</sup> Immerhin gibt es in „Lumen gentium Nr. 40“ einen zwar sehr knappen, aber in der Sache tragfähigen Verweis auf das implizite Rechtfertigungsverständnis der Kirchenkonstitution. Der entscheidende Satz lautet: „Die Anhänger Christi sind von Gott nicht kraft ihrer Werke, sondern aufgrund seines gnädigen Ratschlusses berufen und in Jesus dem Herrn gerechtfertigt, in der Taufe des Glaubens (in fidei baptisate) wahrhaft Kinder Gottes und der göttlichen Natur teilhaft und so wirklich heilig geworden.“