

Das Gespräch geht weiter!

Replik auf W. Löser, Rechtfertigung und sakramentale Kirche:
ThPh 73 (1998) 321–333

VON MICHAEL THEOBALD

Auch wenn die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GE) nach gravierenden anfänglichen Kommunikationsstörungen zwischen den beteiligten Kirchenleitungen nun doch noch vor der Jahrtausendwende unterzeichnet wurde¹, bleibt der dringende Bedarf vertiefter theologischer Klärung der in ihr angesprochenen Sachverhalte, insbesondere das Verhältnis von *Rechtfertigungslehre und Ekklesiologie* betreffend, nach wie vor bestehen; das auch deshalb, weil völlig offen ist, ob die GE in den beteiligten Kirchen nach ihrer Unterzeichnung wirklich rezipiert werden wird oder nicht. In jedem Fall sollte die Gunst der Stunde genutzt werden, ein zur Überraschung vieler jetzt in aller Mund befindliches Thema, für welches sich vor kurzem nur die Spezialisten zu interessieren schienen, nicht wieder aus dem Auge zu verlieren, es vielmehr angesichts der *Heiligen Schrift*, die die Kirchen miteinander verbindet, weiter zu bedenken. Gefragt sind hier vor allem die Neutestamentler, die sich im Verlauf der jüngsten Debatte auffallend zurückgehalten und das Feld nahezu vollständig den Systematikern überlassen haben, nicht unbedingt zum Vorteil der Sache². Wie schwierig freilich ein Dialog zwischen den Disziplinen sein kann, zeigt der oben genannte Beitrag von W. Löser, der meine Thesen zur ekklesiologischen Relevanz der paulinischen Rechtfertigungslehre³ mißverstanden und in einer Weise aufgegriffen hat⁴, die mich zu den folgenden Klarstellungen nötigt.

1. Thema meines Beitrags ist die Relation von Rechtfertigungslehre und Ekklesiologie *bei Paulus*⁵. Darüber erfahren die Leser des obigen Aufsatzes aber *nichts*. Dessen Autor greift lediglich meine exegetisch begründete These von der Zentralität des *sola fide* in der paulinischen Rechtfertigungslehre auf, die exegetisches Allgemeingut ist (vgl. S. 105 Anm. 4 zu O. Kuss)⁶, informiert aber nicht über das Ergebnis, inwiefern die Opposition „(allein) aus Glaube“ – „nicht aufgrund von Werken des Gesetzes“ im paulinischen Ba-

¹ Die Unterzeichnung erfolgte am 31. 10. 1999 in Augsburg. – Den folgenden Beitrag habe ich im Frühjahr 1999 verfaßt, also noch ohne Kenntnis der „Gemeinsamen Offiziellen Feststellung des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche“ vom 11. Juni 1999 samt „Anhang (Annex)“ zur GE.

² Doch vergleiche jetzt *T. Söding* (Hg.), *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der „Gemeinsamen Erklärungen“ von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund* (QD 180), Freiburg 1999.

³ *M. Theobald*, *Rechtfertigung und Ekklesiologie nach Paulus. Anmerkungen zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“*: ZThK 95 (1998) 103–117.

⁴ Vgl. S. 323–325 seines Beitrags!

⁵ Dazu vgl. S. 106–112: „Rechtfertigung und die eine Kirche aus Juden und Heiden. Thesen zum Römerbrief“.

⁶ Die meisten katholischen Exegeten akzeptieren, daß die Einfügung des „allein“ in Röm 3,28 sachgemäß, das heißt dem Duktus der paulinischen Theologie gemäß ist. Außer *O. Kuss* vgl. auch noch *K. Kertelge*, *Der Brief an die Römer* (GS 6), Düsseldorf 1971, 80; *D. Zeller*, *Der Brief an die Römer* (RNT), Regensburg 1985, 93; *H. Schlier*, *Der Römerbrief* (HThKNT 6), Freiburg 1977, 117; *J. A. Fitzmyer*, *Romans* (AncB 33), New York 1993, 359–363. Ausnahme: *E. Peterson*, *Der Brief an die Römer* (Ausgewählte Schriften Bd. 6). Aus dem Nachlaß herausgegeben von *Barbara Nichtweiß* unter Mitarbeit von *Ferdinand Hahn*, Würzburg 1997, 95. Allerdings wird, wie schon das *Kuss*-Zitat S. 105 Anm. 4 in meinem Beitrag zeigt, davor gewarnt, die paulinische Aussage „reformatorisch polemisch anzuschärfen“ (*Kertelge*). *Fitzmyer*, a. a. O. 360f., listet auch vor-lutherische Autoren auf, die das „sola“ in 3,28 eingefügt haben, ohne die lutherische „extension of Paul's teaching that presses beyond what he states“ (362), mitzumachen.

ssatz Gal 2, 16; Röm 3, 28 Konsequenzen für das Kirchenbild des Paulus besitzt. Dies aufzuweisen war aber das Ziel meines Beitrags.

2. Dafür löst der Autor meine These von der Zentralität des *sola fide* aus dem paulinischen Kontext heraus, in dem ich sie entwickelt hatte, und unterlegt ihr, beeindruckt vom „Votum evangelischer Theologieprofessoren“ vom Januar 1998, die Position der Confessio Augustana Art. 7⁷ in einer bestimmten (von ihm nicht problematisierten) Interpretation, wobei er den Konnex des *sola fide* mit dem dort Ausgeführten so auf den Punkt bringt: „Das *sola fide* und dieser Inhalt des Artikels 7, d. h. die Annahme, daß die Kirche auf verschiedene Weise verfaßt sein kann und das heißt auch, daß die bischöfliche Verfaßtheit der Kirche nur eine unter anderen legitimen Kirchenverfassungen ist, gehören unmittelbar und wesentlich zusammen“ (324). Doch ist diese Interpretation von Art. 7 der CA umstritten⁸ und heute wohl auch nicht mehr konsensfähig. Zum einen verkennt sie, daß Art. 7 der CA *nicht* den Anspruch erhebt, eine „umfassende theologische Beschreibung der Kirche“ zu sein⁹, zum anderen übersieht sie die wichtige Rolle, die dem abschließenden Art. 28 der CA¹⁰ bei der Interpretation auch von Art. 7 zufällt¹¹. Die Diskussion über Art. 28 auf dem Internationalen Augsburger Symposium von 1979 resümiert E. Iserloh am Ende des Tagungsbandes folgendermaßen: „Artikel 28 der CA konnte nicht zu Ende diskutiert werden. Immerhin scheint Einigkeit darüber zu bestehen, daß die CA ein Bischofsamt göttlichen Rechts vorsieht, das dem Amt des Pfarrers übergeordnet ist, und daß Dissens mit der Confutatio nur im Bereich des *ius humanum*, d. h. bezüglich der konkreten Gestaltung dieses

⁷ „Sodann lehren sie (sc. die Gemeinden ...): Es gibt *eine* heilige Kirche, die immer bleiben wird. Die Kirche aber ist die Versammlung der Heiligen, in der das Evangelium gelehrt wird und die Sakramente recht verwaltet werden. Und zur wahren Einheit der Kirche ist es genug, daß man übereinstimme in der Lehre des Evangeliums und in der Verwaltung der Sakramente. Es ist nicht notwendig, daß die menschlichen Traditionen und die Riten und die Zeremonien, welche von Menschen eingeführt wurden, sich überall gleichen; wie Paulus sagt: *ein* Glaube, *eine* Taufe, *ein* Gott und Vater aller usw.“

⁸ Sie findet sich noch bei L. Grane, Die Confessio Augustana. Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation, Göttingen³1986 (= UTB 1400), 71, der im Kommentar zum Art. 7 schreibt: „*Menschliche Traditionen*: alles, was über Verkündigung und Sakrament hinausgeht: Kirchenverfassung, Gottesdienstordnung usw. (vgl. Artikel 15 und 26).“ Ebd. 77: „Es gibt nur ein notwendiges Amt in der Kirche, nämlich den Dienst des Wortes. Das Bischofsamt kann von der CA aus gesehen niemals Fundament der Kirche werden, so wenig seine Beseitigung der Kirche etwas *Wesentliches* nehmen kann. Es muß zu den *traditiones humanae* gerechnet werden, die so weit wie möglich bewahrt werden, ohne deshalb notwendig zu sein.“

⁹ So zu Recht W. Kasper, Das Kirchenverständnis der CA, in: E. Iserloh (Hg.), Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche. Internationales Symposium ... (RGST 118), Münster 1980, 396–410, 399.

¹⁰ Dort heißt es u. a.: „Die Gewalt der Schlüssel, also die Gewalt der Bischöfe, ist nach dem Evangelium die Vollmacht oder der Auftrag Gottes, das Evangelium zu verkündigen, Sünden nachzulassen oder zu behalten und die Sakramente zu spenden. Denn mit diesem Auftrag sendet Jesus die Apostel aus: ‚Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch. Nehmt hin den Heiligen Geist; welchen ihr die Sünden erlasst, denen sind sie erlassen, und welchen ihr die Sünden behaltet, denen sind sie zu behalten‘ (Joh 20, 21 ff.). Und Markus 16, 15: ‚Gehet hin, predigt das Evangelium jeglicher Kreatur usw.‘“ (Art. 28, 5–7). – „Das heißt, nach dem Evangelium oder, wie man sagt, ‚nach dem göttlichen Recht‘ kommt diese Vollmacht den Beschöfen zu, also als denen, welchen der Dienst des Wortes und der Sakramente anvertraut ist: die Vollmacht, Sünden nachzulassen, und Lehre, die wider das Evangelium ist, zurückzuweisen und die offenkundig Gottlosen von der kirchlichen Gemeinschaft auszuschließen, aber ohne weltliche Gewalt, nur mit dem Worte. In diesen Dingen müssen die Gemeinden (den Bischöfen) notwendigerweise und kraft göttlichen Rechtes Gehorsam leisten nach dem Worte: ‚Wer euch hört, der höret mich‘ (Lk 10, 16)“ (Art. 28, 21 f.).

¹¹ G. Wenz, Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch, Bd. 2, Berlin 1998, 243: Zu beachten ist, „daß dieser Artikel (s.c. 7) durch die anderen, vor allem durch die Artikel 5, 8 und 28 ergänzt wird, daß er mit anderen Worten im Kontext des ganzen Bekenntnisses verstanden werden will“.

Amtes besteht. Weiter wurde klar, daß die faktische Entwicklung im Luthertum im Hinblick auf das Bischofsamt vorwiegend außertheologische Gründe hatte. Es ist deutlich geworden, daß noch eine Reihe methodischer und inhaltlicher Fragen aufzuarbeiten sind. Besser wir lassen Fragen offen, als daß wir uns mit kurzschlüssigen Ergebnissen begnügen. Hauptsache ist, daß wir den Weg, der noch vor uns liegt, gemeinsam gehen“.¹²

3. Unter diesen beiden Voraussetzungen, nämlich (1) der Herauslösung meiner These von der Zentralität des *sola fide* aus dem paulinischen Kontext und (2) der einseitigen und die neuere Diskussion ausblendenden Interpretation von Art. 7 der CA konstruiert der Autor dann den folgenden Zusammenhang, den er meinen „Anmerkungen“ glaubt unterlegen zu können. Er schreibt: Was in CA Art. 7 (angeblich) zu lesen steht, „weiß und anerkennt mit Recht auch Michael Theobald, und so ist es nur folgerichtig, daß er in seinen Anmerkungen zwei Folgerungen zieht, die von entscheidender Bedeutung sind und evangelischerseits immer wieder nachdrücklich eingeklagt werden“. Die *erste Folgerung* „betrifft die bischöfliche Verfassung der Kirche, deren konstitutiven Rang er relativiert sehen möchte und neben der es auch andere gültige Kirchenverfassungen geben sollte“ (324). In der zu diesem Abschnitt seines Aufsatzes gehörigen Überschrift¹³ suggeriert der Autor sogar, ich hätte ein *Contra* zur bischöflichen Verfaßtheit der Kirche gesprochen.

Faktum ist, daß ich die Frage, ob die Kirche bischöflich verfaßt sein muß oder nicht, nirgends in meinem Beitrag diskutiert, geschweige denn ein *Contra* zur bischöflichen Verfaßtheit der Kirche formuliert habe; auch die oben zitierte Folgerung habe ich nirgends gezogen. In der die Form einer „Anmerkung“ besitzenden Passage meines Aufsatzes, die für die mir unterstellte Konstruktion erhalten soll, geht es nur um die Frage, ob eine einseitig juristisch (!) interpretierte apostolische Sukzession *kirchentrennendes* Kriterium sein kann, was ich unter Bezugnahme auf das Lima-Dokument

¹² Iserloh, *Confessio*, (Anm. 9) 721. Vgl. auch *ders.*, „Von den Bischöfen Gewalt“: CA 28, ebd. 473–488, 483: „*Evangelische Kommentatoren* tun sich schwer zuzugeben, daß in der CA ein Bischofsamt göttlichen Rechts vorgesehen ist. Entweder übergeht man das in CA 28 so klar herausgestellte *ius divinum* bischöflicher Jurisdiktion, schwächt es ab bzw. interpretiert es unter Verweis auf andere Bekenntnisschriften oder auf Äußerungen Luthers einebnend, oder man hebt aufgrund des zweimaligen *episcopi seu pastores* den Unterschied zwischen Bischof und Pastor auf und bezieht das *ius divinum* auf die Vollmacht zur Predigt und Sakramentenspendung, die auch dem Pastor zukommt. Dabei wird nicht beachtet, daß die ganze Diskussion gegenstandslos ist, wenn es sich nicht um ein den Pfarrern übergeordnetes Amt handelt“. Vgl. aber schon im selben Tagungsband den Beitrag von H. Meyer, *Das Bischofsamt* nach CA 28, a. a. O. 489–498, der schreibt: „Für eine katholisch/lutherische Verständigung in der Frage des Bischofsamtes scheint mir nicht die Frage nach Funktion und Auftrag des Bischofs, nicht die Betonung der geistlichen Art bischöflicher Vollmacht, nicht die Frage des *de-iure-divino*-Charakters der vom Bischof wahrgenommenen Lehr- und Leitungsfunktionen (‘episkope’) und auch nicht die Begrenzung der bischöflichen Lehr- und Leitungsvollmacht durch das ‚Evangelium‘ ernsthaftere Probleme darzustellen. Hier können Katholiken und Lutheraner – mit der CA – gemeinsam reden“ (497). Vgl. auch G. Wenz, *Theologie* (Anm. 11), 370–412 („Kirchenordnung und episkopale Jurisdiktion“), 371: Das konkret bestehende episkopale Amt wollte „die CA grundsätzlich beibehalten“; es lag „keineswegs in ihrer Absicht . . . , die Existenz der Bischöfe als Bischöfe anzufechten“ (H. Asmussen)“. Doch hat Art. 28 „die theologischen Bedingungen formuliert, unter denen ein Bischof als Bischof zu achten und in seiner kirchlichen Leitungsvollmacht anzuerkennen ist“, nämlich 1. „die klare Unterscheidung geistlichen und weltlichen Regiments“, 2. die Zurückweisung der „Anforderung, durch Gehorsam bestimmten kirchlichen Anordnungen gegenüber Gnade zu verdienen“, bzw. „der Lehre, daß solcher Gehorsam notwendig für die Erlösung und seine Vernachlässigung sündhaft sei“, und 3. die Abstellung des Mißbrauchs, „Praktiken aufzuerlegen, die gegen das Evangelium oder das Wort Gottes sind und daher nicht ohne Sünde oder Beunruhigung des Gewissens befolgt werden können“ (ebd. 371f.). Zu den Aporien, die historisch und theologisch aus diesem letzten Punkt erwachsen, vgl. Iserloh, *Gewalt*, a. a. O. 481f.

¹³ „Muß die Kirche bischöflich verfaßt sein? – Ein *Contra* und ein zweifaches *Pro*“, so lautet diese Überschrift, ihr Untertitel: „A) Ein *Contra*: Michael Theobalds Beitrag zur Debatte über die GE“.

Nr. 38 wie die Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend“¹⁴ verneint habe¹⁵. Ich erlaube mir, das zweite Zeugnis ausführlich zu zitieren, weil es im fraglichen Punkt nicht nur eine knappe Diagnose des ökumenischen Gesprächsstandes bietet, hinter den wir nicht wieder zurückfallen sollten, sondern auch ehrlich die noch bestehenden Schwierigkeiten benennt: „In der heutigen ökumenischen Diskussion kann auch auf lutherischer Seite anerkannt werden, daß die Unterscheidung lokaler und regionaler Ämter in der Kirche ‚nicht nur das Ergebnis rein menschlich-geschichtlicher Entwicklung oder eine rein soziologische Notwendigkeit‘ gewesen ist, sondern ‚vielmehr eine Wirkung des Geistes‘ (GAK 45¹⁶). Das gilt insbesondere vom Bischofsamt. Nach der Erklärung von Lima sind heute ‚Kirchen einschließlich solcher, die an Unionsverhandlungen beteiligt sind, bereit, die bischöfliche Sukzession als ein Zeichen der Apostolizität des Lebens der ganzen Kirche zu akzeptieren. Gleichzeitig können sie jedoch keinem Vorschlag zustimmen, der darauf hinausläuft, daß das Amt, das in ihrer eigenen Tradition ausgeübt wird, nicht gültig sein sollte bis zu dem Augenblick, wo es in eine bestehende Linie der bischöflichen Sukzession eintritt‘ (Lima, Amt 38). Darüber hinaus werden in ökumenischen Dokumenten die Kirchen aufgefordert, die Möglichkeit einer Wiederherstellung der Verbindung mit der historischen Sukzession des Bischofsamtes als Zeichen der Einheit des Glaubens neu zu prüfen“. Der Text fährt dann im Blick auf das *Zweite Vaticanum* fort, möglich Konvergenzlinien zu benennen¹⁷, verschweigt aber auch nicht, was an Arbeit noch zu leisten ist¹⁸. *Nicht die bischöfliche Sukzession an sich, sondern ihr sachgemäßes Verständnis* ist nach diesem wichtigen Zeugnis heutiger ökumenischer Bemühung das uns aufgegebene *Problem*; dabei lautet die Frage, ob das Kriterium einer einseitig *juridisch* interpretierten „apostolischen Sukzession“ kirchentrennend wirken darf¹⁹, was ich verneint habe, vorausgesetzt, hinsichtlich der spezifischen Qualität des (bischöflichen) Amtes in der Kirche als einer von Gott gegebenen Institution ist tatsächlich ein Konsens möglich (vgl. CA 28!). Eine Absage an den Charakter des Amtes als einer „*institutio divina*“ war in meiner „Anmerkung“ nicht enthalten²⁰, vielmehr ging es mir darum, das nicht gelöste, jetzt aber

¹⁴ K. Lehmann-W. Pannenberg (Hg.), Bd. I: Rechtfertigung, Sakrament und Amt in Zeitalter der Reformation und heute, Freiburg 1988, 165.

¹⁵ Rechtfertigung 115 mit Anm. 37.

¹⁶ GAK = Das geistliche Amt in der Kirche, Paderborn-Frankfurt 1981 u.ö.

¹⁷ Ebd. 165, 20ff. „Die Bischöfe sind [im Verständnis des *Zweiten Vaticanum*] nicht Stellvertreter des Papstes, sie haben eine ihnen eigene Vollmacht als Vorsteher der ‚Ortskirchen‘ bzw. einer regionalen Gemeinschaft von Ortskirchen, denen sie in den Aufgaben der Lehre, der Heiligung und der Leitung dienen. Unter ihren hauptsächlichen Aufgaben hat die Verkündigung des Evangeliums einen hervorragenden Platz (eminet: LG 25, cf. CD 12). Dieses Verständnis des Bischofsamtes entspricht auch den reformatorischen Aussagen über das kirchliche Amt im allgemeinen und das Bischofsamt im besonderen (CA 28, 5: BSLK 121)“. Die Stellung der Bischöfe wird in LG 20 durch Lk 10, 16 beschrieben, „ein Herrenwort, das auch für das reformatorische Verständnis der bischöflichen Amtsautorität (CA 28, 22: BSLK 124) „sowie des ordinierten Amtes überhaupt (Apol 7, 28: BSLK 240f.) grundlegend war.“ Vgl. oben Anm. 8!

¹⁸ Vgl. v. a. 167, 9ff.: „Trotz einer Reihe von bemerkenswerten neuen Gesichtspunkten ist in der Frage des bischöflichen Vorbehaltsrechts der Ordination ... noch kein voller Konsens gegeben (ebd. [= Malta] 63f.; GAK 74ff.). Doch besteht auch nach katholischer Überzeugung im Blick auf die Geschichte und die gegenwärtige Diskussion die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit, das Verhältnis von Bischofsamt und Presbyterat noch genauer zu klären.“

¹⁹ Konkret wird das in folgendem: „Nach katholischer Lehre ist die Vornahme der Ordination Sache der Bischöfe (DS 1768; 1777; LG 21). Ordinationen, die nicht in dieser kirchlichen und kanonischen Ordnung vorgenommen werden, gelten als illegitim (DS 1777). Das *Zweite Vaticanum* spricht deshalb von einem *defectus ordinis* („Fehlen“ oder „Mangelhaftigkeit“ des Weihesakraments) bei den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften (UR 22)“ (ebd. 166, 25–30).

²⁰ Im Gegenteil, vgl. meinen Beitrag „Die Zukunft des kirchlichen Amtes. Neutestamentliche Perspektiven angesichts gegenwärtiger Blockaden“: StZ 216 (1998) 196–208, daraus insbes. der Abschnitt I: „Das Prae des Evangeliums vor der Gemeinde als Grund des kirchlichen Amtes“. Wiederabgedruckt in: P. Hünermann (Hg.), Und dennoch ... Die römische Instruktion über die

wieder virulent werdende alte Problem in Erinnerung zu rufen, das darin besteht, wie denn „Geist“ und „Recht“ in ein sachgemäßes Verhältnis zueinander zu setzen seien²¹. Daß es sich hier um eine im Blick auf das Neue Testament zu beantwortende Frage handelt²², beleuchtet im übrigen auch eine Stellungnahme von E. Peterson zu Röm 9, 8²³, die angesichts des Grunddukts seiner Römerbriefauslegung durchaus bemerkenswert ist:

„[...] Aber hören wir auch die Warnung, die an uns ergeht, die wir nicht in der Wüste, sondern in der Stadt Gottes leben, daß nämlich nur die Kinder der Verheißung wirklich Kinder Gottes sind. Es ist eine Gefahr, daß man bei leiblicher Abkunft von christlichen Eltern diese Kinder schon für die Kinder Gottes hält]. Die Taufe der Kinder erhebt Einspruch gegen eine solche Vorstellung. Sie sagt uns, daß wir nur durch das πνεῦμα (den Geist) zu Kindern der Verheißung werden. Wenn die Kirche sich dessen rühmt, daß sie in der Sukzession der Bischöfe ihren Zusammenhang mit den Aposteln festhalte, so würde eine solche aus der natürlichen Ordnung des Rechtes stammende Sukzession noch nicht genügen, um den Anspruch festzuhalten, daß sie das geistige Israel sei, das wahre Volk Gottes. Muß sie nicht daneben²⁴ noch den Beistand des Heiligen Geistes erleben? Muß sie nicht sagen – und sie sagt es ja auch –, daß ohne den beständigen Beistand des Heiligen Geistes sie nichts als eine bloße Organisation wäre? Eine Organisation, die weder den Segen Abrahams zu erben vermöchte noch die Verheißungen, noch den Kinderschafsnamen, noch die δόξα (Herrlichkeit), noch das Gesetz, noch den Kultus? Denn alles dieses Aufgezählte²⁵, es ist nichts aus der natürlichen Ordnung heraus. Der Kult in Jerusalem hat ein Ende genommen, und auch der christliche Kult würde ein Ende nehmen, wenn er nicht aus dem Pneuma stammte.“²⁶

Nimmt man das hier Gesagte ernst, kann man dann noch die Position vertreten, das gemäß ihrer eigenen Tradition ausgeübte Amt in den Kirchen des lutherischen Weltbundes könne nicht gültig sein, bis daß es in eine bestimmte Linie der bischöflichen Sukzession eintritt? Wird das Evangelium einschließlich seiner sakramentalen Vergegenwärtigung in diesen Kirchen nicht gültig verkündigt? Hier melden sich drängende Fragen an, die man nicht ängstlich, sondern im Blick auf die gemeinsame Heilige Schrift beherzt und mit mehr Mut angehen sollte, als es gewöhnlich geschieht.

4. Die zweite Folgerung, die ich nach Ansicht des Autors aus dem *sola fide* (in der von

Mitarbeit der Laien im Dienst der Priester. Klarstellungen – Kritik – Ermutigungen, Freiburg 1998, 29–49. Span. Übers. unter dem Titel: El futuro del ministerio eclesial. Perspectives neotestamentarias ante el bloque actual, in: Selecciones de teología 38 (1999) Nr. 149, 10–17.

²¹ Dem diente auch der Hinweis (S. 112 Anm. 27) auf den wichtigen Beitrag von P. Hünermann, Kirche und Rechtfertigung. Eine kritische Consideratio zur ‚Umkehr‘ und ‚Buße‘ von Kirche als Institution: ThQ 176 (1996) 355–357.

²² Vgl. W. Klaiber, Rechtfertigung und Gemeinde. Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis (FRLANT 127), Göttingen 1982, 224–228 („Geistgewirkte Autorität und Ordnung“). 228–249 („Rechtfertigung und Recht“). Vgl. auch schon J. Hainz, Ekklesia. Strukturen paulinischer Gemeinde-Theologie und Gemeinde-Ordnung (BU 9), Regensburg 1972.

²³ „Nicht die Kinder der σάρξ (des Fleisches) sind schon Kinder Gottes, sondern die Verheißungskinder werden als Same gerechnet.“

²⁴ Was heißt „daneben“? Nach dem Duktus von Röm 9 kann es ein gleichrangiges Nebeneinander von σάρξ und πνεῦμα nicht geben. Entscheidend ist die Dimension des πνεῦμα, das in der Berufung der Kinder Gottes aus den Heiden – jenseits des genealogischen Kontinuums Israel – die Dimension der σάρξ gerade transzendiert. Deshalb müßte man (läßt man sich einmal hypothetisch auf die Auslegung Petersons ein) sagen: *Das Recht kann das Wirken des Geistes nicht begrenzen*, dieses macht jenes aber auch nicht einfach hinfällig.

²⁵ Das freilich darf, gegen Peterson, nicht einfach auf die Kirche übertragen werden, die ja nach Röm 9–11 Israel nicht beerbt.

²⁶ E. Peterson, Der Brief an die Römer, a. a. O. (Anm. 6), 276 (Hervorheb. v. mir). Diese Ausführungen Petersons sind auch deshalb so bemerkenswert, weil er sonst in seiner Röm-Vorlesung nicht müde wird, immer wieder den öffentlichen-rechtlichen bzw. juristischen Charakter des Evangeliums und der Rechtfertigung zu betonen, ob exegetisch immer mit Recht, das sei hier dahingestellt.

ihm unterstellten Deutung im Sinn der reformatorischen Exklusivpartikel) gezogen hätte, sei die Forderung nach vorbehaltloser Anerkennung der evangelischen Ämter, wofür er sich auf die beiden folgenden Sätze meines Beitrags bezieht: „Ein Konsens in der Rechtfertigungslehre zwischen den Kirchen des lutherischen Weltbundes und der römisch-katholischen Kirche heute kann im Sinne der paulinischen Rechtfertigungslehre (!) nichts anderes heißen, als daß damit nun auch die volle gegenseitige Anerkennung als *ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ* vollzogen werden kann, ja muß“²⁷. Und der Schlusssatz meines Beitrags lautet: „Alles andere, vor allem einen Konsens in der Rechtfertigungslehre proklamieren zu wollen, ohne daß die entscheidende ekklesiologische Konsequenz gezogen würde, hieße (!), das paulinische Erbe der Rechtfertigungslehre unter Wert zu verkaufen“²⁸. Voraussetzung dieser These ist die Struktur der paulinischen Rechtfertigungslehre, die, wie aufgezeigt, eine ekklesiologische Bedeutungsmatrix besitzt. Danach müßte (!) aber ein Konsens in der Rechtfertigungslehre, wollte man dem Apostel treu bleiben, auch die gegenseitige Anerkennung als Kirchen Jesu Christi implizieren, andernfalls steht zu befürchten, jene werde in Folge wieder zu einer individuellen Heilslehre ausgedünnt. Gewiß ist es bedeutsam, wenn man anerkennen kann, daß die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts die Partner von heute *nicht* mehr treffen; *darin* besteht auch zweifellos die Bedeutung einer Proklamation der GE. Doch sollte die Einschränkung des paulinischen Zeugnisses darüber hinaus in Erinnerung rufen, wozu ein Konsens in der Rechtfertigungslehre die Kirchen, die einen solchen proklamieren, *eigentlich* verpflichtet. Die Anmerkung 9 zur Nr. 5 der GE bleibt in diesem Zusammenhang ein schmerzhaftes Eingeständnis, an entscheidender Stelle hinter dem biblischen Zeugnis zurückgeblieben zu sein. Von einer vorbehaltlosen Anerkennung evangelischer Ämter ist im übrigen in meinem Beitrag nicht die Rede; der Verweis auf den Lima-Text und den oben zitierten Abschnitt aus dem Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ zeigt, daß ein bestimmter Stand in der Diskussion über die Amtsproblematik vorausgesetzt wird.

5. In 1.3.2 meines Beitrags (auf S. 105) habe ich die folgende Kritik an der GE geübt²⁹: „Dem Ausfall des paulinischen ‚Basissatzes‘ im biblischen Kapitel entspricht, daß in Kapitel 4 (‚Die Entfaltung des gemeinsamen Verständnisses der Rechtfertigung‘) das *sola fide* nicht in einem der mit ‚wir bekennen gemeinsam ...‘ beginnenden Sätze begegnet, sondern in § 26 als konfessionell-lutherische Besonderheit behandelt wird, was freilich mit Frontstellungen zu tun hat, die sich im 16. Jahrhundert mit dieser Formel verbunden hatten, heute aber überwindbar sind, wie die ‚Gemeinsame Erklärung‘ auch zeigt. Gerade deshalb aber müßte das *sola fide* in einen der das gemeinsame Bekenntnis artikulierenden Sätze hinaufrücken, zumal es (als Explikation des *solus Christus*) im paulinischen Verständnis der Rechtfertigungslehre deren kritisches Potential mitbegründet.“ Mit diesen Sätzen habe ich *einerseits* Verständnis dafür geäußert, daß das *sola fide* in einem der mit „wir bekennen gemeinsam ...“ beginnenden Sätze nicht auftaucht, weil sich mit ihm nach wie vor die Frontstellungen des 16. Jahrhunderts verbinden, wie ja auch die hier besprochene Reaktion auf meinen Beitrag zeigt, die unbesehen die von mir benutzte Formel in reformatorischer „Enkodierung“ verstanden hat; dabei habe ich doch, vor allem mit meinen Hinweisen zur nötigen kontextuellen Deutung von Röm 3,28 im Licht der Kap. 6–8 des Briefs (vgl. S. 105 Anm. 4; S. 108 Anm. 12), aber auch z. B. mit meinen Bemerkungen zur Rolle des Matthäusevangeliums im Kanon (vgl. S. 114 mit Anm. 35), deutlich genug den *bibeltheologischen* Horizont meiner Ausführungen zum Ausdruck gebracht, in dem das paulinische *sola fide* zu begreifen sei (vgl. insgesamt S. 113 f.). *Andererseits* verlangt es gerade der Respekt vor dem Gewicht des Paulus, der als einziger Theologe im Neuen Testament eine reflektierte Rechtfertigungslehre ent-

²⁷ Rechtfertigung 114f.

²⁸ Ebd. 116f.

²⁹ Vorgetragen habe ich die Thesen von Punkt 1 auf dem Ökumenischen Studientag der beiden Tübinger Theologischen Fakultäten am 9. Dezember 1997, also lange, bevor das „Votum evangelischer Theologieprofessoren“ vom Januar 1998 erschien.

wickelt hat³⁰, daß man das *sola fide* als soteriologische Explikation des *solus Christus* im paulinischen Sinne keinesfalls als zweitrangig behandeln darf. Hier kann jedenfalls der Neutestamentler nicht anders, als das Recht der paulinischen Theologie einzuklagen. Allerdings müßte dann – wie gesagt – viel stärker bibeltheologisch argumentiert werden, um die Frontstellungen des 16. Jahrhunderts aufzubrechen.

6. Daß der Autor meiner Auffassung folgt, „daß es eine strenge kriteriologische Entsprechung zwischen der Rechtfertigungslehre und der Kirchenlehre gibt“ (so seine Formulierung S. 325), kann mir nur recht sein. „Von mehreren Kriterien für die Beurteilung theologischer Aussagen und für die Gestaltung kirchlicher Strukturen und Vollzüge zu sprechen – wie es die GE in Nr. 18 tut –, ist in der Tat unbefriedigend“ (ebd.). Freilich – so scheint mir – liegt hier trotz aller schon unternommenen Denkanstrengung doch noch eine Menge theologischer Arbeit vor uns. Dazu sind auch die Neutestamentler gefragt.

³⁰ Vgl. M. Theobald, Art. Rechtfertigung, Frühjudentum und Neues Testament: LThK 8 (1999) 884–889.