

Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ 1999–2009

VON WERNER LÖSER S. J.

Hat der 31. Oktober 1999 Aufnahme in die Annalen wenn schon nicht der Weltgeschichte, so doch wenigstens der Kirchengeschichte gefunden? Dass dies geschehen möge, war damals die Erwartung vieler. Diese Vielen fanden sich weniger unter den Theologen, vor allem den evangelischen Theologen in Deutschland, die seinerzeit in beträchtlicher Zahl ihre Skepsis dem Projekt der „Gemeinsamen Erklärung“ gegenüber öffentlich zum Ausdruck brachten. Umso mehr zählten zu den Vielen jedoch zahlreiche katholische und evangelische Christen, die von dem starken Wunsch beseelt waren, dass endlich folgenreiche Schritte auf dem Weg zu einer umfassenderen Einheit zwischen den Kirchen gesetzt würden. In der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, die vor zehn Jahren in Augsburg stattfand, erkannten und erhofften sie einen solchen Schritt. Haben sich die Hoffnungen und Erwartungen erfüllt? Weder ein klares Ja noch ein einfaches Nein kann die Antwort sein.

Die „Gemeinsame Erklärung“ ist die zusammenfassende Fixierung des wichtigsten, weil auf die Rechtfertigungslehre bezogenen Ertrags der Gespräche zwischen dem Lutherischen Weltbund und der römisch-katholischen Kirche. Fast dreißig Jahre hindurch hatten die beiden Gesprächspartner sich bereits in verbindlichen Dialogen engagiert. Ihre Ergebnisse waren in Dokumente eingeflossen, die viel Beachtung gefunden hatten. Dabei war es um so zentrale Themen wie die Kirche, das Amt in der Kirche und das Herrenmahl gegangen. Ein sich durch alle Themen hindurchziehendes Motiv war die Rechtfertigungslehre gewesen. Nun, 1999, stand sie selbst im Zentrum der gemeinsamen Aussagen. Die feierliche und offizielle Unterzeichnung dieses Dokuments sollte das fruchtbare Bemühen der zurückliegenden Jahre besiegeln, aber nicht das Ende der Gespräche einläuten.

Inzwischen sind seit der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung“ zehn Jahre vergangen. Wie stellt sie sich im Rückblick dar? Was hat sich aus ihr ergeben? Daraus positiv darf vermerkt werden, dass dieser Dialog nach 1999 seine Fortsetzung gefunden und vor wenigen Jahren zu einem bedeutenden neuen Gesprächsergebnis geführt hat: „Die Apostolizität der Kirche. Studiendokument der Lutherisch-Römisch-katholischen Kommission für die Einheit“¹. Hier werden viele der Fragen erörtert, deren nicht genügende Bearbeitung in der „Gemeinsamen Erklärung“ vielfach bemängelt worden war. Vorher hatte bereits im deutschen Rahmen ein katholisch-lutherischer Dialog zu einem beachtlichen Ergebnis geführt – hier ebenfalls zu Fragen der Ekklesiologie: „Communio sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen“².

Trotz dieser unbestreitbar respektablen Bemühungen lutherischer und katholischer Theologen kann die aufrichtige, wohl auch eine gewisse Enttäuschung hervorrufende Antwort auf die Frage, wie sich die „Gemeinsame Erklärung“ aus heutiger Sicht darstellt, nur lauten: Sie blieb im Ganzen recht unbeachtet und deswegen auch weitgehend folgenlos.

Die Gründe dafür sind vielfältig. Zu ihnen gehört, dass die Rechtfertigungslehre stets und auch in der Bearbeitung, die sie in der „Gemeinsamen Erklärung“ gefunden hat, durch einen hohen Grad an Abstraktheit gekennzeichnet ist. Für die große Zahl der theologischen Nichtfachleute bedeutet dies eine Hürde eigener Art, die nicht leicht übersprungen werden kann. Das Herz der Katholiken schlägt ohnehin in der Regel

¹ Paderborn/Frankfurt am Main 2009.

² Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Paderborn 2000.

nicht höher, wenn sie dem Begriff „Rechtfertigungslehre“ begegnen. Ist es beim lutherischen Christen anders? Immerhin hatte schon Martin Luther selbst geklagt:

Und habts für ein gewiß Zeichen: wenn man vom Artikel der Rechtfertigung predigt, so schläft das Volk und hustet; wenn man aber anfähet, Historien und Exempel zu sagen, da reckts beide Ohren auf, ist still und höret fleißig zu.³

Doch lassen sich auch noch andere Gründe für die weitgehende Nichtbeachtung der „Gemeinsamen Erklärung“ namhaft machen. Zwei solcher Gründe seien im Folgenden in Kürze entfaltet. Der eine hat mit dem zu tun, was in der „Gemeinsamen Erklärung“ theologisch eher unberücksichtigt geblieben ist, aber einer Berücksichtigung wert gewesen wäre: die innere Kirchlichkeit der Annahme der rechtfertigenden Gnade. Der andere ergibt sich für den deutschen Raum aus einigen Entwicklungen, die die Kirchen, vor allem die evangelische Kirche, in den letzten Jahren tatsächlich genommen haben.

1. Rechtfertigung durch das Leben in und mit der Kirche

Die „Gemeinsame Erklärung“ gipfelt in der Feststellung eines „Konsenses in den Grundwahrheiten“ bezüglich der Rechtfertigung. Abschnitt 15 der Erklärung bietet eine Zusammenfassung dieses Konsenses:

Es ist unser gemeinsamer Glaube, daß die Rechtfertigung das Werk des dreieinigen Gottes ist. Der Vater hat seinen Sohn zum Heil der Sünder in die Welt gesandt. Die Menschwerdung, der Tod und die Auferstehung Christi sind Grund und Voraussetzung der Rechtfertigung. Daher bedeutet Rechtfertigung, daß Christus selbst unsere Gerechtigkeit ist, derer wir nach dem Willen des Vaters durch den Heiligen Geist teilhaftig werden. Gemeinsam bekennen wir: Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht auf Grund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt und aufruft zu guten Werken.

Von dieser Fassung des Rechtfertigungsvorgangs sagt die „Gemeinsame Erklärung“, in ihr seien die Anliegen einerseits der damaligen lutherischen Theologie und andererseits der Lehre des Konzils von Trient im Wesentlichen versöhnt. Dies ist sicherlich weitgehend zutreffend. Es gibt jedoch einen Punkt, der bei genauerer Betrachtung aus katholischer Sicht nicht problemfrei ist. Gäbe es ihn nicht, so wäre die „Gemeinsame Erklärung“ wahrscheinlich in stärkerem Maße der Ausgangspunkt neuer Wege der Ökumene geworden, als es tatsächlich der Fall war. Im Folgenden soll die Aufmerksamkeit auf diesen Punkt gelenkt werden.

Die „Gemeinsame Erklärung“ betont, dass Gottes rechtfertigende Gnade vom Menschen *fide*, „durch den Glauben“ angeeignet wird. Dies ist lutherische Lehre. Auch katholischerseits kann dieser Aussage zugestimmt werden; dies aber nur unter der Bedingung, dass das *fide* aufs engste mit einer lebendigen Zugehörigkeit zur Kirche verbunden erscheint. Eben dies bleibt aber in der „Gemeinsamen Erklärung“ weitgehend unberücksichtigt. Eine entschiedener Orientierung am Konzil von Trient hätte erkennen lassen, dass über das in Abschnitt 15 Gesagte hinaus auch noch von einer sakramental-kirchlichen Dimension der Aneignung der Rechtfertigungsgnade hätte die Rede sein können – ja müssen. Dieser ergänzende Akzent betrifft das, was man die innere Kirchlichkeit der Aneignung der Rechtfertigungsgnade nennen könnte.

Dass Rechtfertigung und Kirche Größen sind, die miteinander zu tun haben und zwischen denen vielfältige Beziehungen bestehen, stand und steht außer Zweifel. Strittig ist nur die Art und Weise der Beziehungen, die ihrerseits davon abhängen, wie die beiden Bezugsgrößen selbst verstanden werden. Nach lutherischem Verständnis wird die Rechtfertigungsgnade dem Sünder allein durch den Glauben zu eigen, der durch die Verkündigung des Evangeliums geweckt wird. Gott selbst schenkt sie ihm nicht als

³ WA Tr 2, Nr. 2408 b.

Lohn für gute Werke, sondern aus Gnade allein, das heißt: bedingungslos. Die Kirche und ihre sie kennzeichnenden Vollzüge – Predigt des Wortes Gottes, Verwaltung der Sakramente – sind durch Gott so eingerichtet, dass im sündigen Menschen der Glaube an Gottes gnädiges Handeln entfacht wird, und ist dieser lebendig, so ist und weiß sich der Sünder gerechtfertigt. Dieses Konzept hat in der „Gemeinsamen Erklärung“ eine genügend klare Berücksichtigung gefunden.

Auch nach katholischem Verständnis bedarf der Sünder zu seiner Rechtfertigung der unverdientbaren Gnade Gottes. Durch seine Werke kann er sie nicht verdienen. Darüber spricht das tridentinische Rechtfertigungsdekret „De iustificatione“ in genügender Deutlichkeit, wenn es in Can. 1 formuliert:

Wenn jemand sagt, der Mensch könne durch seine Werke, die durch die Kräfte der menschlichen Natur oder durch die Lehre des Gesetzes geschehen, ohne die göttliche, durch Christus Jesus gewährte Gnade vor Gott gerechtfertigt werden, gelte das Anathem.⁴

Differenzen zwischen evangelischem und katholischem Denken treten dort hervor, wo es um die Weise der Zu- und Aneignung der Rechtfertigungsgnade geht. Hier stellt die katholische Theologie die Taufe als das entscheidende Ereignis heraus.

Der tridentinische Gedankengang verläuft folgendermaßen: 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. In Kap. 4 von „de iustificatione“ heißt es, die Rechtfertigung sei eine

Überführung von dem Stand, in dem der Mensch als Sohn oder Tochter des ersten Adam geboren wird, in den Stand der Gnade und der Annahme der Söhne und Töchter Gottes durch den zweiten Adam, unseren Erlöser Jesus Christus.⁵

Diese „Überführung“ ereigne sich nach der Verkündigung des Evangelium durch „das Bad der Wiedergeburt oder den Wunsch danach“. Und in Kap. 7 des Rechtfertigungsdekrets findet sich dieselbe Lehre; denn dort wird die Taufe als „Instrumentalursache“ unserer Rechtfertigung bezeichnet. Die Taufe wird dabei als „Sakrament des Glaubens“ bezeichnet; denn der Glaube lässt den Sünder auf die rechtfertigende Taufe zugehen, und im Glauben weist der Getaufte sein Getauftsein aus. In der „Gemeinsamen Erklärung“ wird die tridentinische Lehre zwar erwähnt; denn in Nr. 27 findet sich der Satz: „Der Mensch wird als Hörer des Wortes und Glaubender durch die Taufe gerechtfertigt.“ Aber weiter wird die tridentinische Lehre dann nicht entfaltet.

Warum wird im Blick auf das Ereignis der Zu- und Aneignung der Rechtfertigungsgnade in Trident so ausdrücklich über die Taufe gesprochen? Die Antwort kann nur lauten: Die Taufe eröffnet und begründet die Gliedschaft im Leibe Christi, der sakramentalen Kirche. Und so steht sie stellvertretend für die Zugehörigkeit zur Kirche. Die Aussage von „de iustificatione“ lässt sich so zusammenfassen: 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 Leibe Christi.

Das es im tridentinischen Rechtfertigungsdekret tatsächlich um die Zu- und Aneignung der Rechtfertigungsgnade durch den lebendigen Vollzug der Kirchengliedschaft geht, findet eine Bestätigung darin, dass die Vorbereitung auf die Rechtfertigung, um die es in den Kapiteln 5 und 6 geht, den Sinn und den Verlauf eines Katechumenats eines Erwachsenen aufweist. Das Katechumenat zielt auf die im Glauben wurzelnde Einübung in das Leben in und mit der Kirche. Das Katechumenat erfüllt sich im Empfang der Taufe. Und wenn der Getaufte mit der Taufgnade eine Stärkung des Glaubens, der Hoff-

⁴ „Si quis dixerit, hominem suis operibus, quae vel per humanae naturae vires, vel per Legis doctrinam fiant, absque divina per Christum Jesum gratia posse iustificari coram Deo: anathema sit“ (679, 2–4).

⁵ „translatio ab eo statu, in quo nascitur filius primi Adae, in statum gratiae et <adoptionis filiorum> Dei, per secundum Adam Iesum Christum“ (672, 14–16).

nung und der Liebe erfährt, so wird er eben dadurch zu einem lebendigen Glied der Kirche.⁶ Darum kann es in Kap. 7 des Rechtfertigungsdekrets heißen:

Denn ohne dass Hoffnung und Liebe zu ihm hinzukommen, eint der Glaube nicht vollkommen mit Christus und macht nicht zum lebendigen Glied seines Leibes.⁷

Das lutherische *sola fide* könnte im Sinne des tridentinischen Konzepts nur so übernommen werden, dass es die gläubig vollzogene Kirchengliedschaft mit einschließt. Eine Präzisierung des *sola fide* durch ein hinzutretendes *solo verbo* würde dies freilich erschweren.

Nun wird möglicherweise der Einwand erhoben, es bedeute ein willkürliches Umgehen mit geschichtlichen Dokumenten, wenn man in ihnen mehr zu entdecken behauptet als sie ausdrücklich sagen, oder konkreter: Nur willkürlicher Weise könne man behaupten, die tridentinischen Lehrentscheidungen müssten auch oder sogar in erster Linie in ekklesiologischer Hinsicht gedeutet werden, wenn man ihnen gerecht werden wollte, obwohl sie zugestandenermaßen keine ausdrücklich ekklesiologischen Aussagen enthielten. Auf diesen Einwand kann man antworten: Das Konzil von Trient hat eine konkrete, bis in die Gegenwart reichende Auslegungs- und Wirkungsgeschichte in Gang gesetzt. In deren Licht sind die damaligen Dokumente auf Gehalte hin auslegbar, die sich zwar einer beim unmittelbaren Wortsinn stehen bleibenden Deutung nur verhalten zeigen, aber gleichwohl in den Texten zwar meistens verborgen, bisweilen jedoch auch erkennbar anwesend und so durchaus wirksam sind. Es handelt sich um Gehalte, die mit der sakramentalen Gestalt der Kirche zu tun haben. Geht man mit dieser aus der Wirkungsgeschichte des Tridentinums, konkret: aus der Theologie des II. Vatikanums gewonnenen Interpretationsvorgabe, an die tridentinischen Texte heran, so gewinnen sie eine neue Aktualität und Plausibilität. Und dies kann dann als eine Bestätigung der Richtigkeit des Vorgehens gelten. Im Übrigen kann die Theologie, die das II. Vatikanum vier Jahrhunderte später dargelegt hat, als eine breite Entfaltung dessen, was das Tridentinum nur knapp auszusagen in der Lage war, verstanden werden.

Im Gespräch über die Rechtfertigungslehre geht es immer auch um die Stellung der „Werke“. Sie können von den vorhergehenden Überlegungen her unbefangen als der lebendige Vollzug der Kirchengliedschaft verstanden werden. In diesem Sinne gibt es eine Rechtfertigung des Sünders durch Gottes Gnade nach katholischer Auffassung nicht ohne die Werke.

Dies alles bedeutet: Wäre zu den Erörterungen, die in die „Gemeinsame Erklärung“ eingeflossen sind, eine ernsthafte Auseinandersetzung nicht nur über das lutherische *fide*, sondern auch über das tridentinische/katholische *baptismo fidei* hinzugetreten, so wäre wohl ein Dokument entstanden, das einige andere Akzente getragen hätte. Es hätte möglicherweise mehr mit dem zu tun gehabt, was im katholisch-lutherischen Gespräch nach wie vor zu verhandeln ist. Und so hätte man die „Gemeinsamen Erklärung“ im weiterlaufenden ökumenischen Gespräch wohl auch häufiger herangezogen, weil man mit guten Gründen hätte hoffen dürfen, bei der Suche nach neuen Möglichkeiten des katholisch-lutherischen Miteinander aus ihr substantielle Anregungen gewinnen zu können. Denn im Motiv *baptismo* ist, wenn man es nur weit genug durchdenkt, nicht weniger angelegt als die ökumenisch ebenso wichtige wie umstrittene Dimension der inneren Ekklesialität des Aktes der Annahme der rechtfertigenden Gnade, an deren Stelle im lutherischen Verständnis der persönliche Vertrauensglaube – die *fides fiducialis* – steht. Das katholische Konzept ist sowieso nur im Rahmen eines sakramentalen Kirchenverständnisses denkbar.

⁶ Eine Herausstellung der ekklesialen Dimensionen von Glaube, Hoffnung und Liebe findet sich auch bei W. Fürst, Glaube, Hoffnung, Liebe, in: *Pb. Schäfer* (Hg.), *Freiheit in Gemeinschaft*, Passau 1989, 13–43.

⁷ „... fides, nisi ad eam spes accedat et caritas, neque unit perfecte cum Christo, neque corporis eius vivum membrum efficit“ (673, 38–40).

2. Entwicklungen in der deutschen Ökumene-Szene

Eine zweite Erwägung mag ergänzend dazu beizutragen, dass verständlich wird, warum die „Gemeinsame Erklärung“ in den letzten Jahren zumindest in Deutschland eine nur begrenzte Aufmerksamkeit gefunden hat. Sie hat mit Bewegungen innerhalb des Feldes zu tun, auf dem allein sich das katholisch-lutherische Gespräch entfalten kann.

Die „Gemeinsame Erklärung“ ist in jeder Hinsicht dadurch bestimmt, dass sie aus einem Gespräch zwischen Katholiken und Lutheranern hervorgegangen ist. Das bestimmt ihre Themen, das bestimmt ihre Sprache. Dieses Gespräch hatte seit einigen Jahrzehnten auf Weltebene stattgefunden. Es hatte in Deutschland seine Entsprechung, wenn die katholische Kirche in Deutschland und die Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland miteinander gesprochen haben.⁸ Dieses Gespräch hat es immer wieder gegeben, und es war ermutigend.

Doch hat sich in den letzten Jahren eine neue Entwicklung innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland abzuzeichnen begonnen. Sie hat Schritt für Schritt eine Szene entstehen lassen, in der spezifisch konfessionelle und in der Folge dann auch lutherische Anliegen spürbar zurückzutreten beginnen. Eine „unierte“ Theologie, die sich aus dem Bestreben, lutherisches und reformiertes Erbe zu verschmelzen, nährt, tritt mehr und mehr in den Vordergrund.

Die katholische Kirche und ihre Theologie lassen – damit verglichen – nur wenige Bewegungen erkennen, die ökumenisch von Bedeutung sind. Spezifisch deutsche Entwicklungen sind erst recht kaum namhaft zu machen. Was es für unsere Breiten zu vermelden gibt, ist in der Regel Auswirkung von universalkirchlichen Gegebenheiten. In den letzten Jahren wurden mehrfach die ökumenischen Optionen des II. Vatikanischen Konzils bekräftigt. Sie lassen sich vorwiegend aus dem Dokument „Unitatis redintegratio“ erheben. Nicht ohne dass es auch Unruhe ausgelöst hätte, hat die katholische Kirche zweimal die dort gesetzten Akzente bestätigt, einmal in der Erklärung „Dominus Jesus“ (2001), sodann in dem Dokument „Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche“ (2007). Konkret ging es immer wieder um die rechte Deutung des Wortes *subsistit*, das sich in der Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils (Nr. 8) findet und durch das die katholische Kirche sich in der Welt der Kirchen situiert. Diese beiden Dokumente wurden evangelischerseits als sehr belastend empfunden und als Beleg dafür gedeutet, dass die katholische Kirche ernsthafte und folgenreiche Schritte auf die evangelische Kirche hin zu setzen nicht bereit und fähig sei. Die darin sich äußernde Enttäuschung gehört sicherlich auch zu den Gründen für das Schleppende in der Rezeption der „Gemeinsamen Erklärung“.

Auf der evangelischen Seite sind – wie erwähnt – vergleichsweise starke Bewegungen zu beobachten, zu deren Folgen es gehört, dass ein Dokument wie die „Gemeinsame Erklärung“ nicht mehr die erhoffte Beachtung findet.

Was es nun zu verstehen gilt, kann hier vorweg in knapper Form so umschrieben werden: Bisher stand der katholischen Kirche in Deutschland, die sich als ein strukturiertes Ganzes und eine intern vergleichsweise homogene Größe darstellt, eine durch eine starke Vielfalt bestimmte evangelische Welt gegenüber. Diese evangelische Welt ist seit einigen Jahren dabei, sich zwar nicht ohne Mühe, aber doch Schritt für Schritt und durchaus erkennbar ein einheitlicheres Gesicht zu geben. Dies geschieht auf der Ebene der Strukturen, es geschieht aber auch auf der Ebene des theologischen Selbstverständnisses. Es formiert sich *eine* deutsche protestantische Kirche. In dem Maße, als dieser Prozess vorankommt, ergibt sich, dass dem katholischen Block ein neuer evangelischer Block gegenübersteht. Dies macht das ökumenische Miteinander einerseits leichter, andererseits schwerer. Leichter: Die Partner können sich klarer identifizieren. Schwerer: Die Fronten zeigen sich schärfer. Die einander immerzu und unausweichlicherweise begrenzenden Kirchen haben ihr Mit- und Gegeneinander zu tragen und zu gestalten.

⁸ Das wichtigste Dialogdokument war „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“ – erarbeitet durch eine bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der VELKD, Paderborn 1984.

1.1 Auf dem Weg zur Evangelischen Kirche in Deutschland als einer „Gemeinschaft“ der Kirchen

Bis vor wenigen Jahren definierte sich die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) als „Bund“ evangelischer Kirchen, die entweder lutherischen oder reformierten oder unierten Bekenntnisses waren. Inzwischen bezeichnet sich die EKD als „Gemeinschaft“. Das ist ein starker theologischer Begriff, im Singular verwendet. Dies ist der erste Sachverhalt, um den es nun geht: Der deutsche Protestantismus stärkt Zug um Zug seine strukturelle Konsistenz. Dieser Prozess der Kirchewerdung der EKD geht nicht leicht vonstatten. Dies ergibt sich daraus, dass die Hälfte der evangelischen Landeskirchen lutherische Bekenntniskirchen sind und sich in der Vereinigte[n] Evangelisch-Lutherische[n] Kirche Deutschlands (VELKD) zusammengeschlossen haben. Diese VELKD möchte im Prozess der Vereinheitlichung der EKD nicht Schaden leiden und an Bedeutung verlieren. Sie trägt also die angedeuteten Bewegungen nur mit inneren Vorbehalten mit und ist besorgt, dass die sich bildende EKD „aus einem Guss“ ihr eigenes, ihr kostbares Eigengepräge einebnen könnte. Die andere Hälfte des deutschen Protestantismus hat sich demgegenüber das Engagement für eine volle Kirchewerdung der EKD auf die Fahnen geschrieben. Sie hat sich auf dem Hintergrund einer langen, nicht einfachen Vorgeschichte, konkret: aus dem Mit- und Nebeneinander mehrerer unierter und einiger reformierter Landeskirchen, im Jahre 2003 zur sog. „Union evangelischer Kirchen“ (UEK), zusammengefunden und möchte sich nun so schnell als möglich selbst überflüssig machen – dadurch, dass sie nur noch unter dem Dach der schließlich selbst zur Kirche gewordenen EKD weiterlebt. Die UEK versteht sich als „Modell und Motor einer weitergehenden Einheit der Evangelischen Kirche in Deutschland“. So sehr also die beiden Hälften des deutschen Protestantismus, die VELKD und die UEK, unterschiedlichen Zielvorstellungen folgen – so sehr ist gleichwohl eine Bewegung auszumachen: Die EKD folgt deutlich mehr dem Konzept der UEK als dem der VELKD und kann sich daraufhin inzwischen, wie bereits erwähnt, selbst als „Gemeinschaft“, das heißt, als Kirche (im Singular) bezeichnen. Die VELKD-Kirchen werden wohl oder übel auf die Betonung ihrer lutherisch-konfessionellen Züge verzichten – als Preis für ihre Einfügung in den Kreis der EKD-Kirchen. Und durch die Zusammenlegung der zentralen Verwaltungen in Hannover einerseits und durch eine im vergangenen Jahr vertraglich vereinbarte ständige Zusammenarbeit kommt bereits das zum Tragen, was die einen nachdrücklich, die anderen nicht ohne Zögern ins Auge gefasst haben: die *eine* evangelische Kirche in Deutschland, die dann auch nicht mehr so sehr wie bisher ins Vielfältige aufgespalten, sondern weitgehend innerlich geeint der katholischen Kirche gegenüberzutreten kann.

1.2 Auf dem Weg zur Evangelischen Kirche in Deutschland als der „Kirche der Freiheit“

Mit den strukturellen Bewegungen, die auf eine stärker in sich geeinte Kirche zulaufen, geht das Bemühen einher, diese Kirche perspektivisch auf ihren Weg ins 21. Jahrhundert auch konzeptionell neu auszurichten. Dabei fällt auf, dass sie sich dazu entschieden hat, sich programmatisch als „Kirche der Freiheit“ zu bezeichnen. In vielen Texten aus der jüngsten Zeit findet man dazu die in eindrucksvoller Entschiedenheit entfalteten Belege. Wenn die evangelische Kirche so vorangeht, kann sie daran anknüpfen, dass schon Martin Luther in seinem Traktat „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ (1520) die biblische Rechtfertigungslehre im Zeichen der in Jesus Christus uns Menschen geschenkten Freiheit zu deuten vermocht hat. Aber dann tritt in den aktuellen Reflexionen der Vertreter der evangelischen Kirche noch etwas hinzu: Es wird darauf verwiesen, dass die Freiheit auch das Zentralmotiv der aufgeklärten Moderne ist. Als die EKD vor nicht langer Zeit ein umfangreiches „Impulspapier“ mit „Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jahrhundert“ veröffentlichte, wählte sie als Überschrift „Kirche der Freiheit“. In dieser Schrift finden sich beispielsweise diese Sätze:

In der Reformationszeit vollzog sich eine positive Zuwendung zum Glauben des Einzelnen. Die im Evangelium versprochene und Wirklichkeit gewordene Rechtfertigung befreite von allen falschen Abhängigkeiten in der Welt und ermutigte zur Verantwortung für den Nächsten im Alltag des eigenen Lebens. Die Reformationen führte ... auch zu einer grundsätzlichen Würdigung der modernen Lebenswelt. Eine aufgeklärte, den Diskurs mit den Wissenschaften auf Augenhöhe suchende Form evangelischer Theologie wurde zum Kennzeichen des Protestantismus. Dieses Erbe einer aufgeklärten Frömmigkeit gilt es auch für die Zukunft zu sichern.

Dass sich die evangelische Kirche auf ihrem Weg in die Zukunft mehr und mehr als die Kirche der Freiheit kenntlich zu machen habe, ist ein zentrales Anliegen nicht zuletzt des derzeitigen Ratsvorsitzenden der EKD, Bischof Wolfgang Huber. Als er vor wenigen Jahren in einem Interview aus Anlass des Erscheinens seines neuen Buches „Der christliche Glaube – Eine evangelische Orientierung“⁹ gefragt wurde, was das spezifisch „Evangelische“ bei seinen Überlegungen sei, antwortete er:

Das starke Betonen der Freiheit eines Christenmenschen. Freiheit ist ja das große Thema des 21. Jahrhunderts. Nach dem Jahrhundert der Diktaturen sind wir in das Jahrhundert der Freiheit eingetreten, nach dem Jahrhundert der Weltkriege sind wir in das Jahrhundert der Verantwortung für Frieden und Zukunft eingetreten. Die evangelische Gestalt des christlichen Glaubens, die Freiheit und Verantwortung ins Zentrum rückt, die die Mündigkeit des Christen so wichtig nimmt, die hat in dieses Jahrhundert hinein Wichtiges zu sagen.¹⁰

Zum Konzept der Kirche der Freiheit gehört auch die Betonung des allgemeinen Priestertums aller Christen, aus der die Skepsis gegenüber jedwedem sakramentalen Denken in Bezug auf die Kirche stammt. Im schon erwähnten Impulspapier der EKD kann man lesen:

Evangelisches Kirchenverständnis weiß um die Grenzen einer Verkirchlichung des Glaubens; es bezieht sich ausdrücklich auch auf die Dimensionen eines öffentlichen und eines individualisierten Christentums. Das Protestantische ist nicht so leicht zu orten und zu erforschen wie eine sakrale Institution, die über Hierarchie, eigenes Rechtssystem und rituellliturgische Praxis klar identifizierbar ist ... Nicht ein hierarchisch organisierter und von den anderen Christen unterschiedener Klerus verwaltet die Kirche, sondern alle Christen können an deren Gestaltung mitwirken.¹¹

In solchen programmatischen Formulierungen geschieht unbezweifelbar eine deutliche Abgrenzung von der römisch-katholischen Kirche, die ihre bischöfliche Verfasstheit aufgrund ihres sakramentalen Selbstverständnisses für konstitutiv hält und halten muss und sicherlich in Anspruch nimmt, gerade auf diese Weise ebenfalls einen Lebensraum zu eröffnen, in dem sich der Mensch in seiner Freiheit finden und bewähren kann. In unseren Tagen hat Friedrich Wilhelm Graf, der Münchener Systematiker in der evangelischen Universitätsfakultät, in seinem kirchenkundlichen Buch „Der Protestantismus“¹² den Unterschied zwischen dem Protestantismus und dem Katholizismus so formuliert:

Protestantismus ist ... ursprünglich ein Rechtsterminus, der in komplizierten Überlieferungsprozessen zu einem christentumshistorischen und konfessionskundlichen Oberbegriff für alle Formen des Christentums avancierte, die sich auf die reformatorischen Protestbewegungen des 16. Jahrhunderts zurückführen und sich als dritte Sozial- und Glaubensgestalt des Christlichen neben den orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche verstehen. Das Protestantische wurde dabei immer assoziiert mit der niemals abgeschlossenen Erneuerung der Religion durch den Rekurs auf ihre normativen Grundlagen, im Fall des Christentums auf die Bibel, mit der Vertiefung des

⁹ Gütersloh, 4. Auflage 2008.

¹⁰ S. 44.

¹¹ S. 34 f.

¹² München 2007.

religiösen Lebensernstes durch Verinnerlichung, Vergeistigung, Individualisierung, mit der Unmittelbarkeit des einzelnen Frommen zu Gott, mit der Ablehnung von Herrschaftsansprüchen der Kleriker, mit der Aufwertung des innerweltlichen Berufs und aktiver Weltgestaltung.¹³

Konzeptionell gesehen ist die EKD dabei, sich für den Weg ins 21. Jahrhundert dadurch zu rüsten, dass sie sich als Kirche der Freiheit erkennbar macht. Das Profil des heutigen Protestantismus entfaltet sich einerseits aus einer inneren Synthese der theologischen Motive, die sich in der Bibel und in den Texten der Reformatoren finden, und andererseits aus eher philosophischen Motiven, die in der Kultur der Neuzeit bedeutend waren und sind. Für diese neueren Traditionen steht vor allem Friedrich Schleiermacher, der ja auch der erste große Theologe war, der den innerprotestantischen Unionsgedanken formuliert hat, welcher nun in der EKD zu neuer Aktualität gekommen ist. Bisweilen wird Schleiermacher heute als der Kirchenvater der evangelischen Welt für das 21. Jahrhundert bezeichnet. Friedrich Schleiermacher hat eine berühmt gewordene Formel geprägt:

Sofern die Reformation nicht nur Reinigung und Rückkehr von eingeschlichenen Mißbrüchen war, sondern eine eigentümliche Gestaltung der christlichen Gemeinschaft aus ihr hervorgegangen ist, kann man den Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus vorläufig so fassen, daß ersterer das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältnis zu Christo, der letztere aber umgekehrt das Verhältnis des Einzelnen zu Christo abhängig macht von seinem Verhältnis zur Kirche.¹⁴

Hier deutet sich bereits an, was sich gegenwärtig wahrnehmbar abzeichnet: die römisch-katholische Kirche auf der einen Seite, die evangelische Kirche auf der anderen Seite. Sie stehen einander mit unterschiedlichen Profilen gegenüber. Dies alles macht es verständlich, dass die „Gemeinsame Erklärung“ in der aktuellen ökumenischen Gesprächssituation nicht auf den vorderen Plätzen der Tagesordnung steht.

Auch wenn die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ in den letzten Jahren nur eine begrenzte Aufmerksamkeit gefunden hat, bleibt das, was in und mit ihr beabsichtigt war, auch für die Zukunft aktuell. Es wird auch in den vor uns liegenden Jahren über die Bedeutung der Rechtfertigungslehre gesprochen werden müssen. Dabei wird man auch die kirchlich-sakramentalen Dimensionen dessen, was Rechtfertigung besagt, erörtern müssen. Weiterhin sollte in aufrichtigem Bemühen danach gefragt werden, was Paulus im Sinn hatte, als er über die Rechtfertigung der sündigen Menschen durch Gottes Gnade handelte. Könnte es nicht sein, dass auch in seinem Denken die kirchliche Dimension des Rechtfertigungsgeschehens schon im Blick war? Lutherische Theologen wie Volker Stolle und Martin Karrer haben dies inzwischen offen ausgesprochen. Wenn alle kirchliche Lehre ihr Maß immer wieder an der Bibel nehmen muss, so ist das, was sich einem unbefangenen Blick auf die paulinische Theologie zeigen mag, auch in diesem Kontext von großer Bedeutung.¹⁵

¹³ Ebd. 115.

¹⁴ Der christliche Glaube; Band 1, 24, 137.

¹⁵ Vgl. zu einer neuen Sicht auf Paulus vor allem V. Stolle, Luther und Paulus: die exegetischen und hermeneutischen Grundlagen der lutherischen Rechtfertigungslehre im Paulinismus, Leipzig 2002; außerdem M. Karrer, Rechtfertigung bei Paulus. Eine Reflexion angesichts der aktuellen Diskussion, in: KuD 46 (2000), 126–155.