

»Kirche und Rechtfertigung«

Ein Erlebnisbericht
zu einem neueren ökumenischen Dokument¹

von

Dorothea Wendebourg

»Unübersichtlichkeit« – in diesem Wort läßt sich das Verhältnis zwischen den evangelischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche, wie es sich gegenwärtig darstellt, kurz und knapp zusammenfassen. Das gilt auf mehreren Ebenen. Es gilt für die Einschätzung des Verhältnisses: Da hören wir von Fortschritten und Durchbrüchen, von wachsenden und erreichten Konsensen, von der Beseitigung entscheidender Hindernisse der Gemeinschaft, von der Einheit, die »reale Möglichkeit« ist und »vor uns« steht, wenn wir es nur wollen. Gleichzeitig klingt uns nicht weniger nachdrücklich ins Ohr, von Konvergenz oder gar Konsens in den eigentlichen Fragen, von einer Überwindung der unsere Konfessionen wirklich trennenden Gegensätze könne keine Rede sein. Und die tatsächliche Lage ist die, daß sich im Zusammenleben der Kirchen während der letzten Jahre allzuviel nicht geändert hat.

Unübersichtlich ist aber auch, worauf sich die Diagnose des gegenwärtigen Verhältnisses stützen soll: Wir sehen uns umgeben von Bergen ökumenischer Papiere. Die Zahl der Gesprächskommissionen, die auf nationaler, regionaler und weltweiter Ebene ins Leben getreten sind, läßt sich kaum noch überblicken, ebensowenig die Ergebnisse, die sie erarbeitet haben. Wie all diese Bemühungen einzuschätzen sind, weiß indessen niemand. Was die Papiere aus dem Bereich der römisch-katholisch-evangelischen Ökumene betrifft, so ist keines jemals von den Kirchen offiziell rezipiert worden. Man zitiert sich gegenseitig, ein Dokument stützt sich auf das andere. Aber eine kirchlich verantwortete Basis, auf der das ganze Gebäude stünde, gibt es bis heute nicht². Genauer gesagt, es gab

¹ Die Verfasserin gehörte zu der vierzehnköpfigen, je sieben evangelisch-lutherische und römisch-katholische Mitglieder umfassenden ökumenischen Kommission, welche das Dokument erarbeitete, dem die vorliegenden Ausführungen gelten. Sie wurden am 15. Februar 1995 vor den beiden theologischen Fakultäten der Universität Mainz vorgelesen.

² Immerhin liegen Bewertungen durch leitende kirchliche Gremien vor, z.B. jene, die Bischofskonferenz oder Kirchenleitung der VELKD zu wichtigen ökumenischen Texten

dergleichen bis vor kurzem nicht, nämlich bis zu den Stellungnahmen zu den Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts³, die im Herbst 1994 von den Repräsentativorganen des gesamten in der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) vertretenen deutschen Protestantismus, d.h. der in der Vereinigten Evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) zusammengeschlossenen und der dem Deutschen Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes angehörigen lutherischen und der in der Arnoldshainer Konferenz verbundenen unierten und reformierten Kirchen mit gemeinsamem Beschluß verabschiedet wurden⁴. Damit liegt erstmals seit der Reformationszeit evangelischerseits ein verbindliches, letztinstanzliches kirchliches Votum zum Stand der Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche vor. Es ist ein über weite Strecken konditionales Votum, das Fragen an das Gegenüber stellt und auf eine ebenso verbindliche Antwort zielt.

abgegeben hat. Bei der Arbeit ökumenischer Kommissionen an neuen Dokumenten spielen solche Voten aber auffälligerweise keine Rolle, man bezieht sich im allgemeinen nur auf die vorliegenden Dokumente, als habe es jene kirchlichen Äußerungen nie gegeben.

³ Unmittelbarer Bezugspunkt war die Studie »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?«, Bd. I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute. Hg. von K. LEHMANN – W. PANNENBERG, 1986.

⁴ Stellungnahme des Gemeinsamen Ausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes zum Dokument »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« (in: Lehrverurteilungen im Gespräch, 1993, 57–155), sowie: Stellungnahme der von der Arnoldshainer Konferenz eingesetzten Theologischen Kommission zum Dokument »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« (aaO 17–53), sowie: Beschluß der Generalsynode der VELKD über eine gemeinsame Stellungnahme der Arnoldshainer Konferenz, der Vereinigten Kirche und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes zum Dokument »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« vom 19. Oktober 1994 (veröffentlicht im Amtsblatt der Vereinigten Kirche vom 31. 12. 1994, 249–251) und der Vollkonferenz der Arnoldshainer Konferenz vom 20./21. Oktober 1994. Auf ihrer Session vom 15. bis 18. Oktober 1995 hat die Generalsynode der VELKD noch einmal die Verbindlichkeit ihres Beschlusses von 1994 bekräftigt und ihre Erwartung einer ebenso verbindlichen römisch-katholischen Reaktion erneut zum Ausdruck gebracht.

Mit ihrem offiziellen Votum kamen die Kirchen der EKD der Bitte der Autoren von »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« nach, die Kirchen sollten sich »verbindlich« zu den Lehrverurteilungen äußern (Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, 195,15; 196,2), und sie entsprachen dem Anliegen, das mit dem »höchstmöglichen Grad kirchlicher Anerkennung« zu tun (aaO 187,10f.). Gemäß den unterschiedlichen ekklesiologischen und kirchenrechtlichen Gegebenheiten, denen zufolge Verbindlichkeit und höchstmögliche Anerkennung auf römisch-katholischer Seite im Gegensatz zur EKD auf höherer Ebene, in Rom, gewährleistet werden muß, wurden die Voten der Kirchen der EKD von deren Ratsvorsitzendem ebendort überreicht.

I

In diese Lage der Unübersichtlichkeit hinein wurde das jüngste Dokument gezeugt und geboren, das die internationale Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische ökumenische Kommission hervorgebracht hat: das in den Jahren 1986 bis 1993 erarbeitete Dokument »Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre«⁵.

Ein Dokument über die Kirche – wie so viele Papiere bilateraler und multilateraler ökumenischer Gespräche der letzten Jahre. Ein Dokument über die Kirche nun allerdings, das seinen Gegenstand in einer ganz bestimmten Perspektive betrachten will: »das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre«. Durch diese Stichwortverbindung zeigt das vorliegende Papier unter den vielen ökumenischen Texten zur Ekklesiologie den spezifischen Kontext des Dialoges mit einer Reformationskirche an.

Das Thema, das der Dialogkommission von den auftraggebenden Instanzen, dem Lutherischen Weltbund und dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen, 1986 gestellt wurde, war nicht vom Himmel gefallen. Es war vielmehr ein Programm, in dem die Fäden des bisherigen lutherisch-römischen Dialogs ausdrücklich verknüpft wurden. Bereits die erste Runde, die »Maltarunde« von 1967 bis 1972, die eine tour d'horizon verschiedener strittiger Themen darstellte, erörterte darunter auch die Lehre von der Rechtfertigung und setzte sie in Beziehung zu einigen grundlegenden ekklesiologischen Fragen. Das Ergebnis, der vielzitierte Maltabericht, zeigt diese doppelte Erstreckung schon in seinem Titel an: »Das Evangelium und die Kirche«⁶. In den folgenden Dialogrunden, die dem Abendmahl⁷, dem kirchlichen Amt⁸ und der Verwirklichung von Kirchengemeinschaft⁹ galten, traten ekklesiologische Aspekte zunehmend in den Vordergrund, zugleich aber waren rechtfertigungstheologische Fragen

⁵ Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission: Kirche und Rechtfertigung, 1994. Englische Übersetzung: Lutheran – Roman-Catholic Joint Commission, Church and Justification, Genf 1994.

⁶ Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission »Das Evangelium und die Kirche« (Luth. Rundschau 3, 344–362, abgedr. in: H. MEYER – H. J. URBAN – L. VISCHER [Hg.], Dokumente wachsender Übereinstimmung I, 1978, 248–270).

⁷ Gemeinsame Römisch-katholische/Evangelisch-lutherische Kommission: Das Herrenmahl. 1978, abgedr. in: MEYER I (s. Anm. 6), 271–295.

⁸ Gemeinsame Römisch-katholische/Evangelisch-lutherische Kommission: Das geistliche Amt in der Kirche. 1981, abgedr. in: MEYER I (s. Anm. 6), 329–357.

⁹ Gemeinsame Römisch-katholische/Evangelisch-lutherische Kommission: Einheit vor uns. 1985. Abgedr. in: H. MEYER – D. PAPANDREOU – H. J. URBAN – L. VISCHER, Dokumente wachsender Übereinstimmung II, 1992, 451–506. S.a. die von derselben Kommission vorgelegte Zwischenbilanz: Wege zur Gemeinschaft, 1980, abgedr. in: MEYER I (s. Anm. 6), 296–322.

immer mit im Spiel. Das jüngste Dokument kehrt zu dem grundsätzlichen Charakter der Erörterung zurück, wie er das Maltapapier kennzeichnet. Sein Titel steht demgemäß in auffälliger Entsprechung zu dem jenes ersten Dokumentes: Hieß es damals »Das Evangelium und die Kirche«, so heißt es nun »Kirche und Rechtfertigung«. Diese beiden Formulierungen lassen zugleich aber auch den Unterschied zwischen den Papieren und den darin jeweils repräsentierten Diskussionsstand erkennen: Der Titel des Maltaberichtes spricht von »Evangelium«, nicht von »Rechtfertigung«; die Rechtfertigungslehre kam damals nur u.a. und als eine Explikation des Evangeliums zur Sprache¹⁰. Das zwanzig Jahre später entstandene, neue Dokument »Kirche und Rechtfertigung« geht dagegen von der Rechtfertigungslehre als Explikation des Evangeliums aus. Zum anderen zeigen die beiden Titel, daß der thematische Schwerpunkt sich verschoben hat: Das Maltapapier thematisiert zunächst das Evangelium, und dann zieht es von hier aus Folgerungen für verschiedene Teilbereiche der Ekklesiologie. Das neue Dokument dagegen hat die Kirche selbst zum Gegenstand; die Rechtfertigungslehre bildet die Brille, durch die dieser Gegenstand betrachtet wird, ohne noch ihrerseits Thema der Erörterung zu sein.

In dieser Zuordnung von Ekklesiologie und Rechtfertigungslehre sind zwei Implikationen gegeben, eine theologische und eine ökumenegeschichtliche: Das Thema des neuen Dokuments geht davon aus, daß die Rechtfertigungslehre Kriterium der Ekklesiologie ist. Der Maltabericht hatte es noch ausschließlich als ein lutherisches Anliegen dargestellt, daß die Rechtfertigungslehre als Kriterium für die Gesamtheit der Lehre und des Lebens der Kirche zur Geltung gebracht werden müsse¹¹. Mit dem Programm »Kirche und Rechtfertigung« dagegen akzeptierten beide Seiten die Perspektive, daß »das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre« zu erörtern sei.

Das Thema, das der Dialogkommission aufgegeben wurde, geht zum anderen davon aus, daß – ökumenegeschichtlich gesehen – hier zwei Größen miteinander verbunden würden, deren eine hinreichend ausgelotet und nicht mehr strittig sei, deren andere aber die große Ungeklärte darstelle. Konkret: Bereits der Maltabericht habe konstatiert, daß in der Rechtfertigungslehre ein »weitreichender Konsens« bestehe¹². Andererseits habe sich in den Dialogrunden nach »Malta« immer wieder gezeigt, daß es im Blick auf das Verständnis der Kirche, ihres Wesens, ihrer Aufgaben und ihrer Strukturen viele ungeklärte Fragen gebe. Eben sie sollten jetzt angegangen werden¹³. Und wenn sie gerade von der Rechtferti-

¹⁰ Das Evangelium und die Kirche (s. Anm. 6), Ziff. 27.

¹¹ AaO Ziff. 29.

¹² Vorwort von »Kirche und Rechtfertigung« (s. Anm. 5), S. 9, bezugnehmend auf »Das Evangelium und die Kirche« (s. Anm. 6), Ziff. 26.

¹³ Kirche und Rechtfertigung (s. Anm. 5), Vorwort, S. 10, sowie Ziff. 173ff.

gungslehre her angegangen werden sollten, dann hieß das, daß man gleichsam von gesichertem gemeinsamem Boden in das noch unerforschte Territorium ausgreifen sollte.

Es ist bemerkenswert, daß das Thema »Kirche und Rechtfertigung« als gemeinsames Programm einer lutherisch-römischen Kommission akzeptiert wurde und daß beide Seiten sich darauf einließen, »das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre« zu erörtern. Dieses erstaunliche Faktum, das noch vor wenigen Jahrzehnten undenkbar gewesen wäre, ist zunächst einmal als solches hervorzuheben und zu würdigen. Denn wie sich daran zeigt, beginnt die Einsicht überkonfessionelles christliches Allgemeingut zu werden, daß es bei der Rechtfertigungslehre nicht einfach um einen Gegenstand der Dogmatik unter anderen geht, sondern um die rechte Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Mensch, an der alle Lehre und Praxis der Kirche zu messen ist.

Gleichwohl – so bemerkenswert und ökumenisch bedeutsam das Programm des Dialoges war, müssen nun doch zwei Einschränkungen gemacht werden. Sie betreffen sowohl seine ökumenegeschichtliche als auch seine theologische Implikation.

Zum einen: Die auftraggebenden kirchlichen Instanzen betrachteten, wie gesagt, die Rechtfertigungslehre als keiner eigenen Erörterung mehr bedürftige Voraussetzung des Dialogs über die Kirche, weil hier bereits ein »weitreichender Konsens« bestehe. An diesem Punkt aber gingen die Ansichten innerhalb der Dialogkommission weit auseinander. Und das kann auch nicht verwundern. Denn die Basis für jene Behauptung eines »weitreichenden Konsenses« zwischen der römisch-katholischen und den evangelisch-lutherischen Kirchen war außerordentlich schmal: Der Maltabericht, dem sich die Formel »weitreichender Konsens« verdankt, enthält de facto nur sehr knappe, wenig ergiebige und umstrittene Äußerungen zur Rechtfertigungslehre¹⁴, die auch auf keiner der beteiligten kirchlichen Seiten offiziell rezipiert wurden. Der weitere internationale lutherisch-römische Dialog hatte sich darauf beschränkt, die Formel vom »weitreichenden Konsens« zu repetieren, ohne die Rechtfertigung je zum Thema zu machen und die Lehren beider Kirchen genauer zu untersuchen. Das war nur hier und dort auf nationaler Ebene geschehen¹⁵, doch eine offizielle kirchliche Stellungnahme stand aus.

M.a.W. – der »weitreichende rechtfertigungstheologische Konsens«, von dem die Kommission bei ihrer Arbeit über »Kirche und Rechtfertigung« ausgehen sollte, war eine vage Größe, der gesicherte Boden, von dem aus sie das themati-

¹⁴ Das Evangelium und die Kirche (s. Anm. 6), Ziff. 26f.

¹⁵ S. das nordamerikanische Dokument »Justification by Faith«. Lutherans and Catholics in Dialogue VII. Hg. von H. G. ANDERSON – J. A. BURGESS, Minneapolis 1985, und das Kapitel zur Rechtfertigungslehre in »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« (s. Anm. 3).

sche Neuland betreten sollte, in Wirklichkeit ein überaus schwankender Grund. Daß sich im Blick auf das Verständnis der Rechtfertigung gegenüber dem 16. Jahrhundert Annäherungen ergeben hatten, darin stimmten alle Kommissionsmitglieder überein; in diesem Sinne verstanden, wurde die Rede vom »weitreichenden Konsens« bejaht. Ob darüber hinaus aber von einer wesentlichen Übereinstimmung im Verständnis des rechtfertigenden Handelns Gottes die Rede sein könne – diese Frage wurde unterschiedlich beantwortet. Ein Teil der lutherischen Kommissionsmitglieder verneinte sie¹⁶.

Dieser niemals ausgeräumte Dissens schlug sich in dem Dokument nieder, und zwar negativ, in Gestalt einer Lücke. Zunächst war nämlich der Versuch gemacht worden, die Rechtfertigungslehre, in deren Licht das Verständnis der Kirche betrachtet werden sollte, in einem kurzen Eingangskapitel gemeinsam zu skizzieren. Das aber erwies sich als unmöglich. Es wurde ein Entwurf für jenes geplante Kapitel vorgelegt, der sich auf die wenige Monate zuvor abgeschlossene deutsche Studie »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?«¹⁷ stützte; deren Ausführungen über die Rechtfertigungslehre sollten den vorausgesetzten Konsens untermauern und konkretisieren. Dagegen wandten sich jene lutherischen Mitglieder mit zwei Argumenten: Zum einen lehnten sie es ab, sich auf ein ökumenisches Papier zu berufen, dessen Prüfung durch die kirchlichen Instanzen gerade erst begann, von dem man also noch gar nicht wußte, ob es rezipiert werden würde. Zum anderen machten sie inhaltliche Vorbehalte gegen die jener Studie entnommene Argumentation geltend. Die Folge dieses Einspruchs war, daß die Kommission schließlich auf ein Résumé der rechtfertigungstheologischen Aussagen, in deren Licht sie das Verständnis der Kirche betrachten würde, verzichtete¹⁸. Im Bild gesprochen: Zu einer genauen Einstellung der Linse, durch die wir auf unseren Gegenstand blicken sollten, kam es nicht.

¹⁶ Im Verlauf des Dialoges sollte sich dann auch an verschiedenen Stellen zeigen, daß es hier durchaus gewichtige Probleme gab, und zwar sowohl hinsichtlich materialer rechtfertigungstheologischer Aussagen (s.u. S. 98) als auch hinsichtlich der kriteriologischen Funktion der Rechtfertigungslehre (s. u. S. 90f).

¹⁷ S. Anm. 3.

¹⁸ Wenn es im Vorwort von »Kirche und Rechtfertigung« (s. Anm. 5), S. 11, heißt, die Kommission »berücksichtigte ... auch das umfangreiche Dialogdokument aus den Vereinigten Staaten ›Rechtfertigung durch den Glauben‹ (1985) sowie das Kapitel zur Rechtfertigung in der deutschen Studie ›Lehrverurteilungen – kirchentrennend?‹ (1986)«, wäre dieser Satz mißdeutet, wollte man ihn anders verstehen als in dem Sinne, daß die Kommission dies Kapitel zur Kenntnis genommen hat – es wird denn ja auch nirgends zitiert; im übrigen spielte auch das amerikanische Papier nur am Rande eine Rolle. Die englische Übersetzung (S. 9): »die Kommission stützte sich schwergewichtig auf (they heavily relied on)« die amerikanische und die deutsche Studie, ist falsch, und sie widerspricht den Tatsachen.

Die Aussage dieses Abschnittes im Vorwort, die Kommission habe sich veranlaßt gesehen, »den Anspruch eines weitreichenden Konsenses in Sachen Rechtfertigung zu testen«

Mit diesem ersten hängt das zweite Problem zusammen, das sich in dem Dialog wie in dem Dokument niederschlug. So sehr sich die ganze Kommission auf den Auftrag einließ, »das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigung« zu erörtern, und so bemerkenswert diese Tatsache ist, muß doch einschränkend gesagt werden: Das Programm wurde faktisch nur partiell eingelöst. Und zwar deshalb, weil die Auffassung von der kriteriologischen Funktion der Rechtfertigungslehre mit ihrem umfassenden Anspruch, wie er die Formulierung des Themas prägt und das Programm bestimmt, »das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre« zu erörtern, trotz allem keine gemeinsame war.

Das zeigt sich konkret am Aufriß des Dokumentes. Aus dem Programm »Kirche und Rechtfertigung« hätte sich bei strikter Durchführung eine bestimmte Gliederung ergeben: Es wäre an erster Stelle erörtert worden, was sich für das Verständnis der Kirche daraus ergibt, daß Gott die Menschen gerade auf dem Wege der Rechtfertigung allein aus Gnade allein im Glauben mit sich und so auch untereinander verbindet; es wären dann die Voraussetzungen dafür in Gott selbst und in seinem Handeln auf Erden aufgezeigt worden; weiter wären die Eigenschaften, Kennzeichen und Strukturen der durch Gottes rechtfertigendes Handeln ins Leben gerufenen und im Leben gehaltenen Kirche betrachtet worden; es hätte sich die Bestimmung ihrer Aufgaben angeschlossen, und am Ende wäre ihre himmlische Vollendung zur Sprache gekommen. Es ist etwa der Aufriß, wie er in jüngster Zeit exemplarisch durch das Dokument »Die Kirche Jesu Christi« vertreten wird, das die Wiener Vollversammlung der Leuenberger Gemeinschaft 1994 angenommen hat¹⁹. Das Dokument »Kirche und Rechtfertigung« verfährt nicht so. Es enthält zwar weitgehend dieselben Punkte, aber in einem nur locker verknüpften Nebeneinander. Die dem Verständnis des Heilshandelns Gottes als Rechtfertigung sola gratia sola fide entsprechende Bestimmung der Kirche als »Gemeinschaft der Glaubenden« kommt erst in der Mitte des Papiers zur Sprache²⁰. Sie leitet ein eigenes Kapitel ein, in dem die traditionellerweise kontroversen ekklesiologischen Fragen behandelt werden: Sichtbarkeit und Verborgenheit der Kirche, Heiligkeit und Sündigkeit, Institutionalität, Amt, Lehre und Jurisdiktion der Kirche²¹. Hier, in diesem Kapitel, und erst hier, ja auch nicht vor seinem fünften Unterabschnitt, werden »Kirche« und »Recht-

(S. 11), spiegelt Überlegungen vom Beginn der Kommissionsarbeit, die später in den Hintergrund traten – außer in dem Sinne, daß die Erörterung bestimmter ekklesiologischer Probleme im Licht der Rechtfertigungslehre selbst faktisch einen solchen Test darstellte. Daß das so war, wurde allerdings nicht seinerseits thematisiert (vgl. u. S. 97f).

¹⁹ EPD-Dokumentation 25/94, Wien: Versammlung der Leuenberger Gemeinschaft/ 1,7–39.

²⁰ Kap. 4.1.

²¹ Kap. 4.3–4.5.

fertigung« aufeinander bezogen, wird die Frage nach der »Bedeutung der Rechtfertigungslehre für das Verständnis der Kirche« ausdrücklich gestellt²². Und sie wird gestellt als speziell lutherische Anfrage an bestimmte Elemente der römisch-katholischen Ekklesiologie²³. Eine gemeinsame Frage ist es nicht, noch die Perspektive, die den Blick des Dokuments auf seinen Gegenstand bestimmt.

Der Aufriß von »Kirche und Rechtfertigung« ist demgemäß nicht analytisch, sondern additiv, ansatzweise heilsgeschichtlich-erzählerisch. Ein kurzes Einleitungskapitel (1) über »Rechtfertigung und Kirche« setzt den Ton, indem es beide Größen als zwei »Früchte des Heilshandelns Gottes« vorstellt; ihre Beziehung wird noch nicht näher erörtert. Es folgt ein Kapitel (2) über den »bleibenden Ursprung der Kirche«, das ihre Begründung in Jesus Christus, ihre Verwurzelung in der Geschichte Israels und ihre Erschaffung durch das Evangelium darstellt. Das dritte Kapitel handelt von der Begründung der Kirche im trinitarischen Sein Gottes; hier wird besonders ihr Charakter als *Communio* herausgestellt, von der Ebene der Gemeinde bis zur weltweiten Erstreckung – ein Aspekt, der die Papstfrage in den Blick rückt: Sie müsse Gegenstand eines künftigen Dialoges sein²⁴. Es folgt unter dem Titel »Kirche als Empfängerin und Vermittlerin des Heils« das schon genannte Kapitel (4) über die kontroversen ekklesiologischen Fragen, bevor mit dem Unterthema »Sendung und Vollendung der Kirche« (5) das Dokument seinen Abschluß findet.

Es ist ein sehr langes Papier, das bei weitem längste des internationalen lutherisch-römischen Dialoges, ja wenn ich recht sehe, überhaupt das längste, das je aus einem internationalen ökumenischen Dialog hervorgegangen ist. Es spricht eine große Zahl von Themen an, von der Geschichte Israels bis zur Zwei-Regimente-Lehre, vom trinitarischen Leben Gottes bis zur kirchlichen Jurisdiktion – erheblich mehr, als das Programm »Kirche und Rechtfertigung« erfordert hätte. Und es enthält eine Fülle von gemeinsamen Aussagen – Gemeinsamkeiten, die uns in der Kommission nicht selten überraschend aufgegangen sind. Ich betone das ausdrücklich, gerade weil ich auch das herausgestellt habe, was mir das Defizit des Dokumentes zu sein scheint. Der Reichtum an gemeinsamen Ein-

²² Kap. 4.5: Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre für das Verständnis von Kirche.

²³ Anders als in der Formulierung des Dialogthemas und der Abschnittsüberschrift (s. Anm. 22) wird sie zu einer Teilfrage, der als Komplement von römisch-katholischer Seite die Frage nach der Bedeutung der Ekklesiologie für die Rechtfertigungslehre gegenübergestellt wird (Ziff. 166.168.173). Im konkreten Durchgang durch die einzelnen strittigen Punkte (4.3–4.5) ist dann aber dem Ausgangsthema gemäß doch fast durchweg die Frage nach der »Bedeutung der Rechtfertigungslehre für das Verständnis von Kirche« bestimmend, aber eben als eigentümlich lutherische Anfrage. Die hier bestehenden Unklarheiten, die mit ungeklärten Differenzen in der Rechtfertigungslehre selbst zu tun haben, konnten nicht bereinigt werden.

²⁴ Ziff. 106.

sichten ist die Stärke des Papiere. Seine Schwäche liegt darin, daß der Mangel an einem gemeinsamen durchgängig angelegten Kriterium es letztlich nicht erlaubt, die Tragweite all jener einzelnen Gemeinsamkeiten zu ermessen.

II

Nach diesem Überblick über Gestalt und Problematik des Dokumentes »Kirche und Rechtfertigung« möchte ich mich nun im zweiten Teil meiner Ausführungen dem Kapitel zuwenden, in dessen Mitte tatsächlich »Kirche und Rechtfertigung« zusammengebracht werden, dem Kapitel »Kirche als Empfängerin und Vermittlerin des Heils«²⁵. Es ist mit einem Anteil von gut zwei Fünfteln des Gesamttextes mit Abstand das größte Stück des Dokumentes – kein Wunder, da es hier ja nun um die brennenden Fragen geht. So haben wir an diesem Kapitel auch am längsten gearbeitet, darüber die heftigsten Auseinandersetzungen gehabt und einige seiner Teilabschnitte am häufigsten umgearbeitet.

»Empfängerin« und »Vermittlerin« des Heils – mit diesen beiden Stichworten kommen zwei Dimensionen der Kirche in den Blick, die beide von ihr ausgesagt werden müssen und sowohl von evangelisch-lutherischer als auch von römisch-katholischer Seite ausgesagt werden. Traditionellerweise wurden sie allerdings unterschiedlich konkretisiert und aufeinander bezogen. Diese Differenz verbindet sich plakativ mit dem für die evangelischen Kirchen zentralen Begriff »congregatio fidelium«²⁶ und mit der vom Zweiten Vatikanischen Konzil sanktionierten Rede von der Kirche als »Sakrament«²⁷.

Daß die Kirche die Versammlung der Glaubenden sei, das ist die Wesensbestimmung, die sich ergibt, wenn man das Verständnis der Kirche im Licht der Lehre von der Rechtfertigung allein aus Gnade allein im Glauben erörtert. So wird sie definiert als die Gemeinschaft derer, die Gott mit sich und untereinander verbindet, indem er sich ihnen in Wort und Sakrament zueignet und im Glauben gewiß macht²⁸. Da sich seine Zueignung nicht durch innerseelische Prozesse vollzieht, sondern vermittelt ist durch äußere Medien – hörbare Anrede und sichtbare, fühlbare Gaben –, ist die Gemeinschaft der Glaubenden zugleich die Gemeinschaft derer, die jene Mittel weitergeben und so Gottes glaubensschaffendem, gewißmachendem Wirken dienen²⁹.

²⁵ Kap. 4, Ziff. 107–242.

²⁶ Kap. 4.1.

²⁷ Kap. 4.2.

²⁸ Ziff. 109–112.

²⁹ Ziff. 125–127.

Die römisch-katholische Bestimmung der Kirche als »Sakrament« hebt diese instrumentale Dimension hervor³⁰. Nicht daß sie das tut, sondern daß sie es mit der Rede von der Kirche als Sakrament tut, ist immer wieder auf heftige Kritik von lutherischer Seite gestoßen – und zwar auf Kritik im Zeichen der Rechtfertigungslehre: Durch die Bestimmung als Sakrament werde die Kirche in einer Weise mit Gott verbunden gedacht, die das bleibende Gegenüber beider und das Gefälle zwischen ihnen verdecke. Konkret, jene Bestimmung verdecke die fundamentale Tatsache, daß die Kirche nur als Adressat und Empfänger des Heils für dessen Weitergabe in Dienst genommen wird und daß sie in Dienst genommen wird für Gottes eigenes, unverfügbares glaubenschaffendes Tun³¹.

Die römisch-katholischen Kommissionsmitglieder konnten in langen Debatten zeigen, daß es eine Verwendung des Begriffs »Kirche als Sakrament« gibt, die einen gut Teil der evangelischen Bedenken zerstreut. Danach soll er gerade die vollkommene Abhängigkeit der Kirche von Christus zum Ausdruck bringen und trägt er ihrer Unterschiedenheit von ihm durchaus Rechnung³². Völlig ausgeräumt wurden die Vorbehalte allerdings nicht³³, zumal die Frage bleibt, ob die Aussagen des Zweiten Vaticanums in der angebotenen Interpretation aufgehen. Die Probe auf die ganze eher abstrakte Kontroverse mußte freilich sein, wie die Instrumentalität der Kirche hinsichtlich der klassischen Konfliktpunkte konkret bestimmt würde, also im Blick auf Themen wie die institutionelle Kontinuität der Kirche, das ordinationsgebundene Amt, die verbindliche Lehre und die kirchliche Jurisdiktion. Ihnen wandte sich der Dialog folglich zu³⁴. Dabei war – das muß vorweg gesagt werden – unstrittig, daß all diese Sachverhalte nicht als solche der Rechtfertigung *sola gratia sola fide* widersprechen; vielmehr sind

³⁰ Ziff. 120–124.

³¹ Vgl. Ziff. 128f. Diese Bedenken konkretisieren sich in zwei Anliegen. Das eine betrifft das Verhältnis der Kirche zu den Sakramenten Taufe und Abendmahl, das durch die Bezeichnung der Kirche als Sakrament nicht verdunkelt werden dürfe: Die Sakramente seien Mittel, durch die Christus die Kirche begründet und erhält, nicht Vorgänge, in denen sie ihr eigenes Sein vollzieht; insofern stünden sie mit Christus der Kirche gegenüber, so sehr die Kirche sie – als ihre Empfängerin und durch sie begründet – weiterreicht und so das Heil vermittelt (Ziff. 128). Das andere Anliegen betrifft das Verständnis der Kirche als zugleich heiliger und sündiger Größe – ihm dürfe die Rede von der Kirche als Sakrament nicht widersprechen (Ziff. 129). Diesem letzten Punkt ist ein eigener Abschnitt gewidmet (4.4), der einen »breiten Konsens« in einer Fülle von Fragen herausstellt, zugleich aber auch eine Reihe von »verbleibenden Verschiedenheiten« konstatiert, deren Gewicht erst bei der Behandlung der ekklesiologischen Einzelprobleme des folgenden Unterkapitels zu ermesen sei (Ziff. 165). Auf diesen Abschnitt können wir hier ebenso wie auf den über »Die Sichtbarkeit und die Verborgenheit der Kirche« (4.3) nicht eingehen.

³² Ziff. 123f.

³³ Ziff. 130f.

³⁴ Kap. 4.5.3.

sie zu bejahen und zu pflegen auch dort, wo diese Rechtfertigung gelehrt und in ihr der Inbegriff des Verhältnisses Gottes zum Menschen gesehen wird. Die kritische Funktion der Rechtfertigungslehre kommt erst dort ins Spiel, wo es um die Weise geht, in der institutionelle Kontinuität, Amt, Lehre und Recht der Kirche verstanden und praktiziert werden. Erweisen sie sich, in Lehre und Praxis, als Instrumente, die von Gottes rechtfertigendem, Glauben weckendem, die congregatio fidelium schaffendem Handeln her bestimmt sind?

Spielen wir diese Frage in concreto durch! Ich werde mich dabei auf die ersten beiden Problemfelder beschränken, über die besonders lange diskutiert wurde³⁵.

Zunächst also: »die institutionelle Kontinuität der Kirche«³⁶. Dieses Unterthema führt die Reihe der strittigen Punkte an, weil hier die Einleitung zu den folgenden Abschnitten geboten wird, die es dann weiter entfalten. Unausgesprochen und indirekt geht es hier zugleich um die theologisch-ekklesiologische Einordnung der Reformation selber³⁷, um die Frage, ob sie die Kontinuität der Kirche gebrochen habe oder gerade im institutionellen Bruch Trägerin der Kontinuität der Kirche als Kirche des Evangeliums sei – so ihr eigener Anspruch, der zum Festhalten auch an der institutionellen Kontinuität führte, wo sie der des Evangeliums nicht widerspreche, sondern ihr diene.

»Daß alle Zeit müsse eine heilige christliche Kirche sein und bleiben« – dieser Satz der Confessio Augustana³⁸ gilt unstrittig. Das kontinuierliche Bestehen der Kirche bis ans Ende der Welt ist Werk und Ausdruck der Treue Gottes, der das Heil der Menschen will und sie deshalb in eine heilvolle Beziehung zu sich und untereinander bringt – in die Beziehung der »Gemeinschaft der Glaubenden«. Dazu bedient er sich bestimmter äußerer Mittel, der mündlichen Verkündigung des Evangeliums und der Gabe der Sakramente sowie der Menschen, die diese Mittel weiterreichen, in spezifischer Weise der ordinierten Amtsträger. D.h., die das kontinuierliche Bestehen der Kirche garantierende Treue Gottes schließt ein, daß es jene Mittel und Vollzugsorgane immer geben wird; insofern gilt sie auch der äußerlichen, institutionellen Kontinuität der Kirche.

So weit bestand Konsens, den das Dokument »Kirche und Rechtfertigung« auch zum Ausdruck bringt³⁹. Unstrittig war ferner, daß die Gemeinschaft der Glaubenden für die Evangeliumsgemäßheit der Verkündigung und Sakraments-

³⁵ Demgegenüber wurde der dritte Punkt – »Verbindliche kirchliche Lehre und die Lehrfunktion des kirchlichen Amtes« – weniger intensiv diskutiert und der vierte Punkt – »Kirchliche Jurisdiktion und die jurisdiktionelle Funktion des Amtes« – am wenigsten gründlich behandelt; hier wird ein zukünftiger Dialog noch einmal einhaken müssen.

³⁶ Kap. 4.5.3.1.

³⁷ Vgl. Ziff. 179.190.192.

³⁸ CA 7.

³⁹ Ziff. 174–178.

verwaltung Sorge zu tragen hat, deren sich Gott zur Erhaltung der Kirche bedient – durch ihre Lehre, ihr Recht, gemeindeübergreifende Strukturen, die sachgemäße Übertragung des Amtes u.a.m.⁴⁰

Die Kontroverse begann erst bei der näheren Bestimmung all dieser gemeinsam getroffenen Feststellungen. D.h., strittig war, »wie weit und in welchem Grade« auch institutionelle Elemente und Vollzüge, die die Kirche im Laufe der Geschichte zum Schutz und Ausdruck der Evangeliumsgemäßheit ihres Tuns entwickelt habe – Bekenntnisse, Dogmen, übergemeindliche Ämter usw. –, selbst an der gottgegebenen Kontinuität der Kirche partizipieren⁴¹. Nach Auffassung der römisch-katholischen Kommissionsmitglieder stellten sie notwendige Bedingungen und Mittel für das Bleiben der Kirche in Gnade und Wahrheit dar⁴²; m.a.W., Gott hat seine Garantie, »daß alle Zeit müsse eine heilige christliche Kirche sein und bleiben«, an sie gebunden.

Diese Aussagen konnten die lutherischen Kommissionsmitglieder nicht teilen. Schon deshalb nicht, weil sie den historischen Erfahrungen der evangelischen Kirchen widersprechen, wonach sich Gottes Treue zu seiner Kirche in der Reformation gerade gegen institutionelle Kontinuität durchgesetzt habe⁴³. Vor allem aber aus grundsätzlichen Erwägungen heraus: Verbindliche Mittel, deren sich Gott zur Erhaltung der Kirche bedient, können allein jene sein, die nach dem Zeugnis des Neuen Testaments der Herr der Kirche selbst gestiftet hat, um die congregatio fidelium zu sammeln: mündliche Verkündigung und Sakramente, vollzogen durch die Empfänger, in spezifischer Weise durch das eingesetzte Amt⁴⁴. Und es bleiben seine Mittel, insofern er in ihnen durch die Zeiten hindurch das Evangelium immer wieder neu Menschen einleuchtend, zum Gegenstand ihres Glaubens, zum Grund ihrer Gewißheit macht. Nur in solcher inhaltlichen Bezogenheit auf Christi Wort und in solcher geistlichen Transparenz für die Selbstdurchsetzungskraft des Evangeliums sind die institutionellen Mittel der Kirche in einer Weise gefaßt, die der Lehre von der Rechtfertigung allein aus Gnade allein im Glauben entspricht. Denn nur bei solcher inhaltlichen Bezogenheit auf das Wort Christi, die unter Umständen auch zum Widerspruch gegen die Lehrkontinuität der Kirche nötigen kann⁴⁵, und nur bei solcher geistlichen Transparenz für die Selbstdurchsetzungskraft des Evangeliums, die auch zum Ungehorsam gegen die Amts- und Rechtskontinuität führen kann⁴⁶, wird zur Geltung gebracht, daß Gott allein die Kirche im Leben erhält.

⁴⁰ Ziff. 180f.205.224.

⁴¹ Ziff. 179.

⁴² Ziff. 181.194–196.217.

⁴³ Ziff. 192.

⁴⁴ Ziff. 192.199.

⁴⁵ Ziff. 211–214.

⁴⁶ Ziff. 192.

Der Dissens, der sich an dieser Stelle ergab und nicht aufgelöst werden konnte, konkretisierte sich vor allem beim nächsten Punkt: im Blick auf die römisch-katholische Aussage, das übergemeindliche Bischofsamt sei konstitutiv und unabdingbar für das Sein der Kirche⁴⁷. Hier kam es zu Auseinandersetzungen von dramatischer Heftigkeit. Denn hier wurden rechtfertigungstheologische Gegensätze sichtbar, die nicht nur die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre betrafen, sondern zugleich ihre materialen gnadentheologischen Aussagen. Strittig war – das muß auch hier wieder gesagt werden – nicht die Sinnhaftigkeit und Wünschbarkeit eines geordneten Amtes übergemeindlicher ἐπισκοπή an sich⁴⁸. Die Gegensätze kamen vielmehr auf, als es um die Frage ging, ob das Bischofsamt in seiner in der Spätantike ausgebildeten Gestalt – als Spitze einer Hierarchie von Ämtern, weitergegeben durch die historische Sukzession bischöflicher Amtsträger – für das Sein der Kirche wesentlich und notwendig ist.

Der Behauptung, Bischofsamt und historische Sukzession seien für das Sein der Kirche als Kirche konstitutiv, wurde von lutherischer Seite mit Nachdruck widersprochen. Einmal wiederum aus Gründen der historischen Erfahrung: Hatte doch das »Ringen [sc. der Reformation] um die Wahrheit des Evangeliums sich nicht nur ohne den Beistand, sondern sogar gegen den Widerstand« des in historischer Sukzession stehenden Episkopats vollzogen⁴⁹ – dies historische Faktum bedarf nicht weniger der theologisch-ekklesiologischen Deutung als die Herausbildung des Episkopats in der Alten Kirche.

Der Hauptgrund aber für die Ablehnung der Aussage, Bischofsamt und historische Sukzession seien konstitutiv für das Sein der Kirche, war prinzipieller Natur: Jene Aussage widerspreche der Rechtfertigungslehre. Denn gemäß dieser Lehre könne nur das notwendig für die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden sein, was notwendig ist für das Christsein, für den Empfang des Christusheils. Kirchennotwendiges und Heilsnotwendiges sind demnach identisch⁵⁰. Notwendig für das Heil aber ist allein das, dessen sich Christus gemäß dem Zeugnis der Heiligen Schrift zur Zueignung des Heils im Glauben bedienen will: mündliche Verkündigung, Taufe und Abendmahl, weitergereicht durch die Empfänger, in spezifischer Form durch das eingesetzte Amt⁵¹. Kurz – so lautete die Folgerung –, erklärt die römisch-katholische Seite das Bischofsamt für notwendig dafür, daß es die Kirche gibt und die entscheidenden heilsrelevanten Vollzüge in ihr zustande kommen, macht sie es zu einer heilsnotwendigen Größe⁵².

⁴⁷ Ziff. 196.

⁴⁸ Ziff. 191.

⁴⁹ Ziff. 192.

⁵⁰ Vgl. CA 7 und Apol. 7.

⁵¹ Ziff. 199f, vgl. o. S. 95.

⁵² Ziff. 192.200.

Die römisch-katholischen Gesprächspartner wiesen den Vorwurf, ein zum Kirchenkonstitutivum erklärtes Bischofsamt widerspreche der Rechtfertigungslehre, vehement zurück. Denn – so lautete ihre Begründung – das für die Kirche Notwendige und das Heilsnotwendige seien nach ihrem Verständnis nicht identisch. Anders ausgedrückt, für die Kirche ist mehr und anderes notwendig als für das Heil des einzelnen Menschen – man muß eine objektiv-ekklesiologische Sicht der Kirche als Heilsinstitution und eine subjektiv-personale Sicht des Heilsempfangs unterscheiden⁵³. Daß der Mensch die Gnade Christi erlangt, ist durchaus auch außerhalb der bischöflich verfaßten Kirche möglich; denn »Elemente der Heiligung und der Wahrheit« sind auch bei den nichtkatholischen Christen zu finden, auch ihre Gemeinschaften kann der Heilige Geist als »Mittel des Heils« gebrauchen⁵⁴. Ja mehr noch: Auch die Nichtchristen können auf die Christusgnade bezogen und in verborgener, vom Hören des Evangeliums unabhängiger Weise zum Glauben gebracht sein⁵⁵. Darin sind aber beide, Nichtkatholiken und Nichtchristen, zugleich auf die ihrem Wesen nach bischöfliche Kirche bezogen, auch wenn sie außerhalb ihres Gefüges stehen⁵⁶. Denn diese Kirche ist das »allumfassende Heilssakrament (universale salutis sacramentum)«⁵⁷, durch das alles Heil für die Welt »objektiv« in ihr präsent gehalten wird, auch wenn die, die von ihm zehren, es nicht oder nicht vollständig wissen.

Unversehens stellte sich heraus, daß beide Seiten von einer »anders verstandenen Zuordnung von Heil und Kirche« ausgehen⁵⁸. Das aber bedeutete nichts Geringeres, als daß sich die Frage nach der Beziehung von Kirche und Rechtfertigung noch einmal ganz neu, ja erstmals in allseits empfundener Zuspitzung stellte. Nun wäre eine Debatte darüber zu führen gewesen, wie sich die Unterscheidung einer objektiv-ekklesiologischen Dimension der Kirche von einer subjektiv-personalen zur Rechtfertigungslehre verhält, wonach die Kirche per definitionem die Personengemeinschaft der Glaubenden ist, weil Gott das Heil allein im Glauben an das Evangelium von Jesus Christus wirksam werden läßt. Ganz offensichtlich spielte die gemeinsam ausgesagte Bestimmung der Kirche als congregatio fidelium für die römisch-katholischen Gesprächspartner doch nicht dieselbe zentrale Rolle, galt sie ihnen als höchste Verwirklichungsform der Kirche, aber nicht als deren Inbegriff. So wie offenbar auch dem Empfang des Heils im Glauben an das Evangelium eine zwar wichtige, aber doch nicht die grundlegende Rolle zukam, wie sie die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung

⁵³ Ziff. 201.

⁵⁴ Ebd. mit Vat. II, LG 8,2; UR 3,1–4.

⁵⁵ Ziff. 201 mit Vat. II, AG 7,1.

⁵⁶ Ziff. 201.

⁵⁷ Ebd. mit Vat. II, LG 48,2.

⁵⁸ Ebd. 198.

tigung *sola fide* vorsieht. Und es wäre zweitens zu fragen gewesen, wie denn jene verborgene Hinordnung des Nichtchristen auf die Kirche zu verstehen ist – ist es die moralische Disposition, die jedem Menschen guten Willens offensteht und ihn zur Hinwendung zum Heil befähigt? Unversehens stand die Pandorabüchse der alten rechtfertigungstheologischen Probleme wieder auf dem Tisch, die die dehnbare Formel »weitreichender Konsens« bislang verdeckt hatte. Das war uns durchaus bewußt, und die Frage lautete nun: Sollten wir die Büchse öffnen? Oder wenigstens im Dokument andeuten, daß es sie noch gab? Nach langen Diskussionen setzte sich die Auffassung durch, das solle nicht geschehen. Und schließlich entthob der Zeitplan uns der Möglichkeit, weiter darüber nachzudenken.

III

Ich habe mich, wie angekündigt, auf zwei Problemfelder beschränkt, auf denen das Dokument Kirche und Rechtfertigung einander zuordnet. Ich könnte die Reihe fortsetzen – die Argumente würden ähnlich sein. Statt das zu tun, will ich lieber auf ein Problemfeld hinweisen, das nicht erörtert wurde: die Frage nach dem Verständnis der Einheit der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre. Diese Lücke ist auffällig, weil der Dialog wie das Dokument ja der Einheit der Kirche dienen soll.

Nun ist es nicht so, daß von der Einheit der Kirche in dem Text gar nicht die Rede wäre. Vielmehr wird darüber in dem Kapitel »Die Kirche des dreieinigen Gottes« gehandelt, speziell in den Abschnitten »Kirche als trinitarisch begründete Koinonia/Communio« und »Gemeinschaft der Kirche – Gemeinschaft der Kirchen«⁵⁹. Mit diesem Kapitel aber wurde der Frage nach dem Verständnis der Einheit der Kirche ein Ort zugewiesen, der sie außerhalb der Erörterung anhand des Kriteriums der Rechtfertigungslehre⁶⁰ und überhaupt außerhalb einer kontroversen Erörterung beließ⁶¹. Der Grund dafür war, daß wir diese Frage sonst nicht hätten behandeln können, ohne das Problem des päpstlichen Primats zu diskutieren⁶². Das aber sollte und konnte in dieser Runde nicht geschehen.

⁵⁹ Kap. 3.3 und 3.4.

⁶⁰ Gelegentlich klingt die Beziehung zwischen dem Verständnis der Einheit der Kirche und der Rechtfertigungslehre an, doch sie wird nicht thematisiert (z.B. Ziff. 77.85).

⁶¹ Nach einer Darlegung gemeinsamer Aussagen (Kap. 3.3; 3.4.1) werden die Differenzen unter den Titeln »Das lutherische« bzw. »Das katholische Verständnis von Ortskirche« einfach nebeneinandergestellt (3.4.2 und 3.4.3). Eine genauere Erörterung wird ein zukünftiger Dialog zu leisten haben.

⁶² Ziff. 106, vgl. o. S. 91.

Durch den Verzicht darauf, nach dem Verständnis der Einheit der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre zu fragen, wurde ein Thema vermieden, das die ohnehin schon übervolle Agenda gesprengt hätte. Zumindest aus lutherischer Sicht muß man allerdings sagen, daß damit auch eine Chance vergeben wurde. Eine solche Erörterung hätte nämlich erlaubt zu zeigen, wie ein von der Rechtfertigungslehre her geprägtes Verständnis der Einheit der Kirche es möglich macht, mit der kirchlichen Situation fertig zu werden, wie sie praktisch besteht und auch durch das vorliegende Dokument nicht behoben ist: der Situation einer Reihe tiefgreifender Differenzen, für die vorderhand kein hinreichender Konsens in Sicht ist.

In dieser Situation wäre zunächst und vor allem entlastend festzustellen, daß unsere Kirchen in einem fundamentalen Sinne eins sind, den jene Differenzen nicht aufheben, den ein ökumenischer Konsens aber auch nicht erst herstellen würde. In jenem Sinne nämlich, von dem die Lehre von der Rechtfertigung allein aus Gnaden allein im Glauben spricht: daß Jesus Christus selbst die Glaubenden mit sich und so auch untereinander verbindet. Das geschieht in allen kirchlichen Gemeinschaften, in denen, in welcher Gestalt auch immer, aber doch identifizierbar, das Evangelium hörbar ist, die Taufe vollzogen, das Abendmahl gefeiert wird. Wo immer das der Fall ist und Menschen darüber zum Glauben kommen, ist die Eine Heilige Katholische Kirche Wirklichkeit.

Das gilt, obwohl in einem zweiten Satz auch das andere gesagt werden muß: Die Konfessionen stehen institutionell getrennt nebeneinander, sie widersprechen einander in ihrer Lehre und halten eine volle wechselseitige Teilhabe am kirchlichen Leben bislang nicht für möglich. Solche Kritik und Zurückhaltung kann für die evangelischen Kirchen im Licht der Rechtfertigungslehre nicht bedeuten, der anderen Seite denn doch das Kirchesein abzusprechen. Sondern es heißt, daß Christus dort heil- und kircheschaffend am Werk ist, obwohl die Gemeinschaft, in der er hier wirkt, mit bestimmten Zügen ihrer offiziellen Lehre, ihres Kultus oder ihrer Organisation im Gegensatz zu dem Evangelium steht, das in ihr lebendig ist. Dies Evangelium, oder besser Christus in seinem mündlich und sakramental mitgeteilten Evangelium, setzt sich hier trotz der und gegen die institutionalisierten Widersprüche durch.

Daß solcher Widerspruch, der nichts anderes ist als ein Selbstwiderspruch der Kirche Jesu Christi, in allen Konfessionen überwunden wird, darin liegt der Sinn und die Notwendigkeit der ökumenischen Bemühungen. In dem Maße, in dem das geschieht, werden auch die lehrmäßigen Gegensätze und die Einschränkung der praktischen Gemeinschaft schwinden.

Aber besteht überhaupt noch ein Anreiz für solche Bemühungen, wenn wir doch im Tiefsten und Eigentlichen bereits die Eine Kirche sind? Es besteht nicht nur ein Anreiz, es besteht die strikte Notwendigkeit. Zum einen, weil institutionalisierter Widerspruch zum Evangelium sich so steigern könnte, daß Jesus

Christus schließlich gar nicht mehr zu Wort käme, daß Teilhabe an der Gemeinschaft der Glaubenden nicht mehr entstände und dann auch von der Verbundenheit in der Einen Kirche nicht mehr die Rede sein könnte. Zum anderen schlicht und grundsätzlich aus Gehorsam gegen das Evangelium, das von der Kirche Christi in allen Konfessionen fordert, ihm in ihrem Gottesdienst, ihrer Lehre und ihren Strukturen so weit wie möglich zu entsprechen. Aber es verhält sich hier wie mit allem Gehorsam, der aus der Rechtfertigung im Glauben folgt: Er tut nichts anderes, als das zu bezeugen, was ihm in Christus schon gegeben ist. Im Klartext: Rechtfertigungstheologisch betrachtet hat die ökumenische Arbeit kein anderes Ziel – *das* hat sie aber auch! –, als in allen Dimensionen des kirchlichen Lebens sichtbar, bestimmend und für den gemeinsamen Dienst fruchtbar zu machen, was unsere Konfessionen im Eigentlichen längst verbindet und was sie im gemeinsamen Hören auf das Evangelium, im gemeinsamen Gebet und Lobpreis, in der gemeinsamen Taufe und – von evangelischer Seite aus – auch in der Einladung zur gemeinsamen Feier des Herrenmahles schon zum Ausdruck bringen und begehren.