

Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“

Entstehung und endgültiger Text¹

Dorothea Wendebourg

Anfang Februar 1995 erhielten die 122 Mitgliedskirchen des Lutherischen Weltbundes (LWB) Post aus Genf: Ishmael Noko, der Generalsekretär des Bundes, teilte ihnen mit, zu seiner großen Freude könne er ihnen zum Neuen Jahr ein besonderes Dokument schicken: die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“. Er hoffe, daß dieses Dokument „einen Durchbruch in unseren Beziehungen zur römisch-katholischen Kirche ermöglichen“ werde. Dazu sollten die Mitgliedskirchen zwei Fragen beantworten: Ob sie anerkennen könnten, daß der in der Gemeinsamen Erklärung (GE) dargelegte lutherisch-römische Konsens dem apostolischen Evangelium gemäß Heiliger Schrift, Credo und lutherischen Bekenntnisschriften entspreche? Und ob sie auf der Basis dieses Konsenses erklären könnten, die rechtfertigungstheologischen Verurteilungen der lutherischen Bekenntnisschriften träfen die römisch-katholische Kirche heute nicht? Die Antwort auf die gestellte Doppelfrage solle binnen zwölf Monaten in Genf eingehen. Unterdessen sei die Erklärung – so auf dem Titelblatt des Textes vermerkt – weder zu veröffentlichen noch zu zitieren.

Es war nicht nur ein neues Dokument, das den LWB-Kirchen hier ins Haus kam. Vielmehr stellte der Vorgang selbst in der Geschichte des Luthertums etwas völlig Neues dar, dessen mögliche ekklesiologische Konsequenzen noch gar nicht zu Ende gedacht sind: Die Zentrale des LWB ergriff von sich aus, ohne Konsultation mit den Mitgliedskirchen, die Initiative in einer fundamentalen Lehrfrage. Und das, genaugenommen, nicht erst mit ihrem Schritt vom Januar 1995. Schon die Abfassung der nun verschickten GE war ohne Rücksprache mit den und ohne Beteiligung der Mitgliedskirchen erfolgt, die nun aus heiterem Himmel das Genfer Dokument empfangen. Woher das Papier stammte, erklärte Noko mit keinem Wort. In einem zweiten Brief, mit dem der Generalsekretär drei Monate später auf Nachfragen antwortete, schrieb er, das Dokument sei aus der gemeinsamen Arbeit des LWB mit dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen hervorgegangen. D.h., die GE entstammte einer kleinen internen Arbeitsgruppe von LWB und Einheitsrat, deren Erzeugnis

1 Referat, das am 9.12.1997 in einer etwas kürzeren Fassung auf einem Studententag der beiden theologischen Fakultäten der Universität Tübingen und am 27.1.1998 bei einer Zusammenkunft der württembergischen Kirchenleitung und der Evangelisch-theologischen Fakultät Tübingen vorgetragen wurde.

der Rat des LWB nun den Mitgliedskirchen zur offiziellen Beschlußfassung schicken ließ. Das ganze Verfahren stellte eine Premiere dar, – und es könnte sich einst im Rückblick zeigen, daß es für das Luthertum eine ähnliche Bedeutung hat wie das Mariendogma von 1854 für den Katholizismus: verfahrenstechnischer Versuchsballon für ekklesiologische Festlegungen zu sein, die erst noch folgen würden.

Auffällig ist nun allerdings, daß Rat und Generalsekretär des LWB sich doch nicht einfach als Subjekt des eingeschlagenen Verfahrens bezeichnen mochten. In dem einzigen Satz, in dem Nokos erster Brief auf Herkunft und Entstehung der beiliegenden GE einging, schrieb er: Der Rat des LWB billigte im vorvergangenen Jahr „einen Prozeß, der sich eine Erklärung zum Ziel gesetzt hat“, wonach die rechtfertigungstheologischen Lehrverurteilungen der lutherischen Bekenntnisschriften gegenüber der heutigen römisch-katholischen Lehre gegenstandslos seien. Subjekt des ganzen Vorgangs ist demnach ein – vater- und mutterloser – „Prozeß, der sich ein Ziel gesetzt hat“. In seinem zweiten Brief präziserte Noko, die Rolle des LWB noch betonter zurücknehmend: „Der Status der ‚Gemeinsamen Erklärung‘ sollte richtig verstanden werden. Es handelt sich hier nicht um ein offizielles Dokument des LWB-Rates. Die Rolle des Rates bestand darin, den im Begleitbrief beschriebenen Prozeß zu billigen.“ Was mit diesem „Prozeß“ gemeint ist, wird an anderer Stelle angedeutet: Danach hat die interne Arbeitsgruppe von Einheitsrat und LWB bereits vorliegende Dokumente des Dialogs zwischen den evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Kirche ausgewertet und auf ihrer Grundlage die neue Erklärung erstellt. D.h., der „Prozeß, der sich eine Erklärung zum Ziel gesetzt hat“, ist nichts anderes als die Gesamtheit der ökumenischen Kommissionsarbeit, wie sie seit dem „Maltapapier“ über „Das Herrenmahl“, „Das Geistliche Amt in der Kirche“ und das Zielprogramm „Einheit vor uns“ bis hin zu „Kirche und Rechtfertigung“ einschließlich regionaler Dokumente wie „Justification by Faith“ und „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ vor sich gegangen ist. Diese Papiere bilden in der Tat ein prozeßhaftes Ganzes, insofern eines auf das andere verweist und jedes auf den früheren aufbaut. Und es ist auch richtig, diesen Prozeß selbst zum Subjekt zu erklären – „ein Prozeß, der sich ein Ziel gesetzt hat“. Denn die sukzessive Kommissionsarbeit ist fast durchweg selbstbezüglich abgelaufen. Vor allem die Ergebnisse des internationalen Dialogs wurden nie in einer breiteren kirchlichen und akademischen Öffentlichkeit zur Diskussion gestellt, die die Weiterarbeit dann hätte beeinflussen können; wo es kirchliche Stellungnahmen zu ihnen gab, spielten diese für die Tätigkeit der Dialogkommission keine Rolle. Eine breitere Debatte gab es nur zu „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“, die hierzu vorliegenden kirchlichen Voten sowie ein – immerhin von der Kirche erbetenes – Fakultätsgutachten werden aber nur zur Kenntnis genommen, soweit sie bestätigenden Charakter haben (vgl. die Zitate im Anhang zur GE). Kurz, der ökumenische Dialog führt ein abgehobenes Eigenleben, das sich in der Tat, wie Noko schreibt, seine Ziele selbst setzt. Indem der Rat des LWB

sich zu seinem Sprachrohr macht, wird er einerseits zum Vollzugsorgan dieses selbstläufigen Prozesses. Zugleich sieht er sich durch den Prozeß legitimiert, nun selbst den Mitgliedskirchen in einer Weise gegenüberzutreten, die in der bisherigen Geschichte des Luthertums ohne Beispiel ist.

Was ist der Grund für diese Premiere? Der Grund läßt sich am Vorwort der GE ablesen: Es trägt die Unterschrift von Generalsekretär Noko und von Kardinal Cassidy, dem Präsidenten des Päpstlichen Rates für die Förderung der Einheit der Christen. D.h., die Genfer Behörde des LWB fungiert hier als Parallelinstanz zu einer zentralen römischen Behörde der katholischen Kirche. Sie tut es, um der römisch-katholischen Seite ein Gegenüber zu bieten, das wie deren römische Ämter für das weltweite Ganze sprechen kann. Denn – so war im Vorfeld der GE aus Rom zu hören – die römisch-katholische Kirche könne als verfaßte Weltkirche nur mit kirchlichen Gemeinschaften in ihrer Gesamtheit und damit über zentrale Organe verhandeln. Generalsekretär Noko und der hinter ihm stehende Rat des LWB fügten sich diesem Axiom. Das war keineswegs selbstverständlich, wie ein anderer ökumenischer Prozeß zeigt, der sich in den Jahren vor Versendung der GE abgespielt hatte und der durch dieses Dokument wohl abgebrochen worden ist: der Prozeß der Verhandlungen über die 1986 erschienene Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“. Es war ein Prozeß der bewußten ekklesiologischen Asymmetrie, d.h. ein solcher, in dem beide kirchlichen Seiten nach ihrem unterschiedlichen Selbstverständnis und Aufbau miteinander nicht nur ins Gespräch, sondern in ein gemeinsames Verfahren eingetreten waren. Schon asymmetrisch in Gang gesetzt, nämlich durch ein Treffen des Ratsvorsitzenden der EKD und des Papstes (1980), zielte dieser Prozeß auch auf einen asymmetrischen Rezeptionsvorgang: Beide Seiten sollten mit „höchstmöglichem Grad kirchlicher Anerkennung“ und „Verbindlichkeit“ erklären, daß die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts gegenstandslos seien.

„Höchstmögliche Anerkennung“ und „Verbindlichkeit“ – wie jedermann weiß, kommt dieser Grad kirchlicher Autorisierung auf evangelischer und auf römisch-katholischer Seite auf unterschiedlicher Ebene zustande. Auf evangelischer Seite sind es die Landeskirchen, die – soweit einer kirchlichen Instanz möglich – letztverbindlich lehren – gemäß jener Formulierung, die schon die Confessio Augustana durchzieht: *ecclesiae apud nos docent*. Auf römisch-katholischer Seite ist es das römische Lehramt. Beides mit Gründen, die in der jeweiligen Ekklesiologie zu finden sind. Im Prozeß „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ wurde diese Differenz in Rechnung gestellt.

Sie wurde in Rechnung gestellt jedenfalls bis zum Jahr 1994. Im Herbst dieses Jahres gaben die Kirchen der EKD – lutherische, reformierte und unierte – forderungsgemäß ihr verbindliches Votum ab. D.h., sie erklärten in einem gleichlautenden Beschluß mit ausführlichen Begründungen, unter welchen lehrmäßigen Voraussetzungen die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts zwischen der römisch-katholischen Kirche und den evange-

lischen Kirchen gegenstandslos seien. Die Dokumente wurden in Rom übergeben mit der Bitte, das dortige Lehramt möge seinerseits gemäß der Zielsetzung von „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ verbindlich feststellen, wie es zu dieser Studie und zu den Voten der beteiligten evangelischen Kirchen stehe. Zu einer solchen verbindlichen Erklärung kam es aber bis heute nicht. Nur die deutsche römisch-katholische Bischofskonferenz veröffentlichte eine kurze Stellungnahme, die aber naturgemäß die „höchstmögliche kirchliche Anerkennung“ und die „Verbindlichkeit“, auf die es ankam, nicht haben konnte. In Rom war zwar tatsächlich eine Stellungnahme erarbeitet worden – aber nur vom Einheitsrat, nicht von der Glaubenskongregation, und sie durfte auch nicht veröffentlicht werden. Mehr ist einstweilen nicht in Sicht. Und es wird wohl auch, trotz Nachfragen der EKD, kaum noch mehr zu erwarten sein. Denn der Prozeß um „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ ist mittlerweile, noch ehe er am Ziel war, überholt worden – eben durch die „Gemeinsame Erklärung“, die Anfang 1995, kaum drei Monate nach den verbindlichen Beschlüssen der deutschen Kirchen zu jenem älteren Dokument, auf die Schreibtische kam.

Er ist überholt nicht nur, was verschiedene inhaltliche Aussagen betrifft – dazu werden wir noch kommen. Überholt ist er zunächst einmal, was das Verfahren betrifft. Denn die prozessuale und ekklesiologische Asymmetrie, die das ältere Verfahren gekennzeichnet hatte, ist nun von einem Gleichschritt abgelöst worden: Beide Seiten verhandeln miteinander als Weltorganisationen durch zentrale Behörden. Nun ist es zwar so, daß der LWB von sich aus keine verbindlichen Erklärungen zur kirchlichen Lehre abzugeben vermag, dazu sind allein die Mitgliedskirchen befugt. Der Bund kann nur die Voten der Kirchen bündeln und erklären, daß diese einen Konsens mit dem ökumenischen Gegenüber ergeben – oder auch nicht. Entscheidend ist aber und charakteristisch verschieden vom Verfahren zu „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“, daß erst die Erklärung der Gesamtorganisation bzw. ihrer Zentralorgane dem römisch-katholischen Gegenüber als verbindliche Aussage gilt, der verbindlich zu antworten ist.

Wie reagierten die Mitgliedskirchen? Geantwortet haben von den 122 Kirchen 35, d.h. weniger als 30%. Was das für eine Konfessionsfamilie bedeutet, deren Lehrentscheidungsmethode der *magnus consensus* ist, wird erstaunlicherweise kaum erörtert. Man begnügt sich mit dem Hinweis, unter den 35 seien die meisten großen, mitgliederreichen Kirchen mit fast zwei Dritteln der lutherischen Köpfe vertreten.

Von den 35 äußerte sich die Mehrzahl positiv. Einzelne antworteten schroff ablehnend. Etliche Kirchen legten einen Katalog mit Änderungswünschen bei. In diesem Zusammenhang wurde Widerspruch gegen die enge Fristsetzung Nokos geäußert, der denn auch zu einer Fristverlängerung führte. Was die Auflage betraf, die Erklärung nicht zu veröffentlichen und zu zitieren, hielt sich eine Mitgliedskirche ostentativ nicht daran, die finnische.

In zwei Voten waren nicht nur ausführliche Änderungswünsche zu-

sammengestellt, sondern war auch die Rezeption der „Gemeinsamen Erklärung“ von deren Berücksichtigung abhängig gemacht worden, in dem der Kirche von Finnland und in dem der – zusammen votierenden – deutschen lutherischen Landeskirchen. Was die letzteren betrifft, war es nun aber alles andere als selbstverständlich, daß sie sich auf dieses neue Verfahren überhaupt einließen. Hatten sie doch eben gerade ein Vierteljahr zuvor den genannten verbindlichen Beschluß gefaßt, der weitgehend denselben theologischen Gegenstand betraf. Einen Beschluß, in dem sie mit den nicht zum Lutherischen Weltbund gehörigen Kirchen der EKD verbunden waren. Einen Beschluß, welcher Teil eines Prozesses war, der noch auf seinen Abschluß, die verbindliche römische Antwort, wartete. Gewichtige Stimmen rieten denn auch, die deutschen Kirchen sollten sich auf keinen Fall auf das Genfer Verfahren einlassen und Noko mitteilen, man müsse in Deutschland zuerst das Ende des „Lehrverurteilungs“-Projektes abwarten. Sonst würde verspielt, was dieses Projekt gekennzeichnet hatte: Die gerade bekräftigte lehramtliche Kompetenz der lutherischen Einzelkirchen werde verdunkelt. Im selben Atemzug würde die ekklesiologische Asymmetrie zwischen Luthertum und Katholizismus verdunkelt, wenn nicht sogar faktisch zunichte gemacht. Und schließlich würde die Gemeinschaft von lutherischen, reformierten und unierten Kirchen, die in dem Beschluß von 1994 zum Ausdruck kam und durch ihn bestätigt wurde, beiseitegeschoben – sollten doch nun die Lutheraner erneut und allein votieren.

Es gab unter den Verantwortlichen in den deutschen lutherischen Kirchen wohl nur wenige, die diese Probleme nicht sahen. Doch es stellte sich sehr bald heraus, daß die Option, zunächst einmal das Ende des Prozesses um „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ abzuwarten, „kirchenpolitisch nicht durchsetzbar“ war. Die deutschen Mitgliedskirchen des LWB würden an dem neuen Verfahren teilnehmen. Damit man sich nicht in Selbstwidersprüchen verwickelte, wurden allerdings zwei Bedingungen für die Teilnahme geltend gemacht: Die Stellungnahme zu der neuen „Gemeinsamen Erklärung“ könne nur eine Bestätigung des verbindlichen Beschlusses von 1994 sein, soweit dieser die Rechtfertigungslehre betraf, und sie müsse inhaltlich damit übereinstimmen.²

Nachdem die Stellungnahmen der Mitgliedskirchen des LWB eingegangen waren, hielten der Rat des Bundes und der Päpstliche Einheitsrat es für angebracht, eine Sitzung anzuberaumen, auf der die vorgetragenen Wünsche

2 In einem ersten Arbeitsgang wurde dann auch ganz konkret versucht, im Anschluß an „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ die lehrmäßigen Voraussetzungen, die nach Beschluß und Begründungen unserer Kirchen von 1994 gegeben sein müssen, damit die rechtfertigungstheologischen Verurteilungen gegenstandslos sind, in die „Gemeinsame Erklärung“ als erfüllte hineinzunehmen. Der Versuch fand aber keine Gegenliebe, obwohl es sich zum Großteil um Formulierungen handelte, die aus der Lehrverurteilungsstudie stammten.

bedacht und gegebenenfalls eingearbeitet werden sollten. Diese Sitzung fand im Juni 1996 in Würzburg statt („Würzburg I“). Sie umfaßte 14 Teilnehmer, 8 lutherische und 6 römisch-katholische. Auf römisch-katholischer Seite waren es neben einem Stabsmitglied aus dem Einheitsrat Experten verschiedener Art und Herkunft, darunter ein Neutestamentler; auf lutherischer Seite stellten der Genfer Stab und das ihm verbundene Straßburger Institut für ökumenische Forschung die Hälfte der Beteiligten, dazu kamen – ebenfalls neben einem Neutestamentler – drei Vertreter von LWB-Mitgliedskirchen, nämlich der brasilianischen, der finnischen und der deutschen (Vertreterin der deutschen war ich selbst).

Das Ergebnis der Würzburger Sitzung konnte in vieler Hinsicht nicht befriedigen. Und so beschlossen Einheitsrat und Rat des LWB, eine zweite Überarbeitungssitzung abzuhalten, nämlich im Januar 1997, wiederum in Würzburg („Würzburg II“). Die Teilnehmer waren dieselben wie in „Würzburg I“, außer den beiden Exegeten und dem brasilianischen Vertreter. Erneut hatten die finnischen und deutschen Mitgliedskirchen Listen von Änderungswünschen eingesandt. Und – das war das Neue in „Würzburg II“ – die römische Glaubenskongregation hatte sich zu Wort gemeldet.

Damit sind wir bei der Frage nach der Beteiligung der römisch-katholischen Kirche an dem geschilderten Prozeß. Sie werden, meine Damen und Herren, vielleicht mit Verwunderung registriert haben, daß von ihr bislang kaum die Rede war. Das liegt nicht einfach daran, daß ich naturgemäß die Vorgänge auf lutherischer Seite genauer kenne. Der Grund liegt vielmehr in der Sache selbst: Alle schwierigen und alle bemerkenswerten Züge in dem bis „Würzburg II“ abgelaufenen Verfahren betreffen die lutherische Seite. Für die römisch-katholische Seite hingegen stellte dieser Prozeß nichts Besonderes dar. Daß die Initiative dazu von einer zentralen Behörde ausging, daß das zur Rezeption empfehlende Papier in einem internen Vorgang erstellt worden war, daß auch die weitere Beratung möglichst intern geschehen und daß am Ende das Votum einer zentralen Instanz stehen sollte, all das war hier nichts Bemerkenswertes. So lief der eigene Beratungsprozeß auf römisch-katholischer Seite denn auch ohne großen Aufwand und geräuschlos ab. Der Einheitsrat holte die Meinung verschiedener mit der lutherisch-katholischen Ökumene besonders befaßter Bischöfe und Theologen zur Gemeinsamen Erklärung ein und nahm sie in eine Reihe von Änderungswünschen auf, die er in „Würzburg I“ vorlegte. Da er auf römisch-katholischer Seite ohnehin Träger der Verhandlung war, stellten diese Änderungswünsche interne Modifikationen dar.

Anders verhielt es sich, als die Glaubenskongregation die Stimme erhob. Nun sprach Rom, d.h., nun meldete sich – vergleichbar den Voten der LWB-Mitgliedskirchen – die römisch-katholische Kirche erstmals gegenüber der „Gemeinsamen Erklärung“ zu Wort, durch jene Instanz, die einmal das entscheidende Urteil über das Dokument abgeben würde. Die Einwände und Änderungswünsche, die die Glaubenskongregation vorbrachte, waren folglich von besonderem Gewicht – und sie sollten an eini-

gen Stellen der „Gemeinsamen Erklärung“ tiefgehende Auswirkungen haben. Zusammengefasst wurden diese Monenda im Vorfeld von „Würzburg II“. Mißlicherweise wurden sie allerdings auf der Sitzung in Würzburg gar nicht vorgelegt; die lutherischen Teilnehmer bekamen sie nie zu Gesicht, sondern wurden lediglich informiert, daß es sie gab. In Würzburg verteilt wurde vielmehr nur eine Änderungsliste, zu der eine vom Einheitsrat einberufene Gruppe die Monendaliste der Glaubenskongregation weiterverarbeitet hatte. Was genau von dieser übergeordneten Instanz bemängelt und gefordert worden war, wurde also nicht bekannt; daß es sich jedenfalls in einigen Fällen um grundlegende Korrekturwünsche handelte, ließ sich aber aus der vorgelegten Liste des Einheitsrates erschließen. Sie führten denn auch zu bedeutenden Veränderungen am Text der „Gemeinsamen Erklärung“.

Die Überarbeitung der Erklärung in „Würzburg II“ war die letzte. Da schwerwiegende Einwände der deutschen lutherischen Kirchen auf dieser Sitzung nicht durchgedrungen waren, beantragte der Leitende Bischof der VELKD, Hirschler, in Genf, noch eine Tagung „Würzburg III“ einzuberufen. Er hatte mit diesem Antrag keinen Erfolg. Die Fassung „Würzburg II“ wurde vom Einheitsrat wie vom Rat des LWB zum endgültigen Text erklärt, über den die Kirchen zu befinden hätten. Die nicht zum Zuge gekommenen Monenda der deutschen Lutheraner sind nun großenteils als Liste weiterhin bestehender Unterschiede und Gegensätze in die „Erläuterungen“ zum Beschlußvorschlag des Deutschen Nationalkomitees für seine Mitgliedskirchen aufgenommen.

So weit zur Entstehungsgeschichte. Wie spiegelt sich diese Geschichte nun im Text? Sie brauchen keine Sorgen zu haben, meine Damen und Herren, daß ich Sie jetzt mit minutiösen Analysen langweilen werde – solche Einzelanalysen sind überhaupt nur möglich, wenn man die verschiedenen Fassungen – „Genf I“, „Würzburg I“, und „Würzburg II“ – vor sich liegen hat und Satz für Satz vergleichen kann. Ich werde mich vielmehr auf fünf Punkte beschränken, die besonders heftig diskutiert wurden und werden: die Frage nach der Wechselseitigkeit der Lehrverurteilungen (1), die wechselseitige Anerkennung als Kirche (2), das Problem des sola fide und der Heilsgewißheit (3), die Differenz hinsichtlich der Sünde des Christen (4) und die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre (5).

Vorweg aber ein Wort zu dem Begriff, mit dem die „Gemeinsame Erklärung“ sich selbst bezeichnet: „Konsens“. Der Begriff durchzieht das Dokument, er wird aber im Vergleich zur ersten Fassung in einer deutlich zurückhaltenderen und unausgeglichener Weise gebraucht. In der ersten Version war sehr volltönend von einer „grundlegenden Übereinstimmung“, einem „Grundkonsens hinsichtlich der Rechtfertigungslehre“ die Rede gewesen. Die Kritik aus einigen Kirchen wie die Arbeit in Würzburg I und II, wo das Gewicht mancher Differenzen deutlich wurde, führte dann aber zu der vorsichtigeren Rede von einem „Konsens in Grundwahrheiten“ (§ 5.13.40) – unausgeglichen steht daneben auch die Wendung

„Konsens in den Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre“ (§ 14.40). Die deutschen lutherischen Kirchen verlangten die Streichung des bestimmten Artikels, konnten sich aber nicht durchsetzen; andererseits wurde der Artikel auch nicht durchweg eingefügt. Der Befund ist also unklar. Die Sprachregelung hierzulande lautet nun, es gebe einen Konsens in bestimmten Grundwahrheiten, in anderen nicht. Allerdings ist diese Sprachregelung kaum mit jenen Passagen zu vereinbaren, die von einem „Konsens in *den* Grundwahrheiten“ sprechen. Und sie ließe sich auch nur aufrechterhalten, wenn nicht gleichzeitig gesagt würde, die verbleibenden Unterschiede seien nur solche der Sprache, der Akzentsetzung und der Entfaltung (so § 5.14.40). Dem Wunsch nach Streichung des Artikels „*den* Grundwahrheiten“ gemäß hatten die deutschen Lutheraner denn auch gefordert, diese Behauptung in den Paragraphen 5, 14 und 40 wegzulassen. Damit war das die Erklärung prägende hermeneutische Modell infrage gestellt, daß sich die Differenzen zwischen der reformatorischen und der römisch-katholischen Rechtfertigungslehre als unterschiedliche Entfaltungen eines vorausgesetzten Gemeinsamen bestimmen ließen. Auch diese Forderung war in Würzburg nicht durchzusetzen. Die Zurückweisung der Rede von bloßen Unterschieden in der Sprache, der Akzentsetzung und der Entfaltung ist nun in die genannten Erläuterungen zur Beschlußvorlage des Deutschen Nationalkomitees eingegangen – die dort aufgezählten Differenzen werden ausdrücklich als nach wie vor bestehende Gegensätze und Unterschiede in der Sache selbst bezeichnet.

1. Der erste auffällige Unterschied des endgültigen Textes gegenüber den früheren Fassungen, der beim Lesen begegnet, ist die Fußnote 3; sie gab es vor Würzburg II nicht. Dort heißt es: „Es sei darauf hingewiesen, daß eine Reihe von lutherischen Kirchen nur die Confessio Augustana und Luthers Kleinen Katechismus zu ihren verbindlichen Lehrgrundlagen rechnen. Diese Bekenntnisschriften enthalten keine die Rechtfertigungslehre betreffenden Lehrverurteilungen gegenüber der römisch-katholischen Kirche.“ Schon im Verfahren zu „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ war darauf hingewiesen worden, daß sich die Lehrverurteilungen des Trienter Konzils und der evangelischen Bekenntnisschriften nach Zahl, Relevanz und Intention grundlegend voneinander unterscheiden, daß folglich das Projekt, Lehrverurteilungen für gegenstandslos zu erklären, für die evangelische Seite eigentlich von untergeordneter Bedeutung ist. Hinsichtlich der Rechtfertigungslehre spitzt sich die Problematik zu, insofern es dazu gegenüber Rom nicht nur sehr wenige – eine bis drei – gibt, sondern diese zudem alle in der Konkordienformel stehen, die für einen Großteil der lutherischen Kirchen gar keinen Bekenntnisrang hat – so müßte auch die Kirche von Württemberg erst einmal prüfen, ob das bei ihr der Fall ist³. Wegen dieser Ungleichgewichtigkeit hatten die deutschen Lu-

3 Wie die Erläuterungen zur Beschlußvorlage des Deutschen Nationalkomitees zeigen, ergibt sich für jene lutherischen Kirchen, die die Konkordienformel unter ihre Bekenntnisschriften zählen und feststellen wollen, daß deren Lehrverurteilungen die in der GE dar-

theraner gefordert, die Formulierungen, in denen die „Gemeinsame Erklärung“ eine symmetrische Bilanz wechselseitiger rechtfertigungstheologischer Lehrverurteilungen impliziert, zu verändern. Der Forderung war kein Erfolg beschieden. Doch zugleich ging eine Note aus Norwegen ein, in der es hieß, die Norwegische Kirche vertrete die Konkordienformel nicht und solle nicht durch die „Gemeinsame Erklärung“ gezwungen werden, diese zu rezipieren, indem sie deren Lehrverurteilungen als die ihren betrachten müsse. So kam es zur Einfügung der Fußnote 3. Das ist besser als nichts. Doch die geringe Zahl und die Art der in der Konkordienformel enthaltenen einschlägigen Verurteilungen wie die Tatsache, daß nicht wenige lutherische Kirchen diesem Dokument keinen Bekenntnisrang zumessen und viele gar nicht wissen, ob sie das tun – man vergleiche damit den Status der Lehrdokumente des Trienter Konzils mit ihren Verwerfungen in der römisch-katholischen Kirche! –, dies alles hätte nach grundsätzlichen Folgerungen verlangt⁴.

2. Auch die nächste auffällige Veränderung im Text ist eine Fußnote –

gelegte Rechtfertigungslehre der römisch-katholischen Kirche nicht treffen, eine Schwierigkeit: Eine der Verurteilungen der Konkordienformel, und zwar gerade jene, die als einzige unumstritten auf die römisch-katholische Kirche zielt (FC SD IV 35 / BSELK 949, 18ff.), verurteilt fast wörtlich, was nach der GE (§ 38) römisch-katholische Lehre ist. Heißt es in jener Verurteilung, es solle verworfen werden, „daß die empfangene Gerechtigkeit des Glaubens . . . durch unsere Werke . . . erhalten und bewahrt werde(n)“, so wird in der „Gemeinsamen Erklärung“ gesagt: „Nach katholischer Auffassung tragen die guten Werke, die von der Gnade und dem Wirken des Heiligen Geistes erfüllt sind, so zu einem Wachstum in der Gnade bei, daß die von Gott empfangene Gerechtigkeit bewahrt wird“ (Hervorhebungen von mir, D.W.).

Die Erläuterungen nennen – im Anschluß an die Stellungnahme der VELKD zu „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ von 1994 – die Voraussetzung, unter der diese römisch-katholische Lehre von der Verwerfung der Konkordienformel nicht getroffen werde, nämlich ein bestimmtes Verständnis von GE § 38. Damit jene Verwerfung für gegenstandslos erklärt werden kann, müßte demnach von römischer Seite festgestellt werden, daß § 38 tatsächlich so zu verstehen ist. Allerdings markiert dieses Problem nur die Spitze des Eisberges – der Frage nämlich, wie § 38 und § 39 miteinander zu vereinbaren sind. Die hier sichtbare Differenz ist vor allem deshalb brisant, weil sie eine unterschiedliche Bestimmung des rechtfertigenden Glaubens und seines Verhältnisses zu den Werken spiegelt und sich in ihr niederschlägt, daß die Frage, ob der Mensch „allein durch den Glauben“ gerechtfertigt wird, in der GE nicht gemeinsam beantwortet wird (s.u.). Ist die von Gott empfangene Gerechtigkeit, die Gemeinschaft mit ihm in Christus nur so gegeben, daß sie „allein im Glauben“, d.h. im Vertrauen auf Gottes – in mündlicher Rede und Sakrament ergehendes – Wort empfangen wird, können gute Werke weder zu ihrem Wachstum noch zu ihrer Bewahrung beitragen.

⁴ Was durch den Anschein einer solchen symmetrischen Bilanz verdeckt wird, ist die Tatsache, daß das Trienter Konzil mit seinen Verwerfungen das eigentliche Problem darstellt. Und so erhebt sich die Frage, was es eigentlich bedeutet, daß nach der „Gemeinsamen Erklärung“ diese Verwerfungen keineswegs aufgehoben werden, ja daß es von ihnen sogar heißt, „ihnen werde nichts von ihrem Ernst genommen“, etliche behielten „für uns die ‚Bedeutung von heilsamen Warnungen‘, die wir in Lehre und Praxis zu beachten haben“ (§ 42)? Kann man dies anders verstehen, als daß die lutherischen Kirchen in Zukunft die tridentinischen Verwerfungen der Lehre von der Rechtfertigung „allein durch den Glauben“, von der Heilsgewißheit, vom wirklichen Sündersein des Christen u.a.m. als heilsame Warnungen in Lehre und Praxis zu beachten haben?

und hier gilt nun erst recht, daß das Gewicht der Aussage die Form der Fußnote eigentlich sprengt. Es handelt sich um die – bereits in Würzburg I angebrachte – Fußnote 9. Dort heißt es: „In dieser Erklärung gibt das Wort ‚Kirche‘ das jeweilige Selbstverständnis der beteiligten Kirchen wieder, ohne alle damit verbundenen ekklesiologischen Fragen entscheiden zu wollen.“ Dieser Zusatz ruft – konsequent und korrekt – in Erinnerung, daß die evangelischen Kirchen nach römisch-katholischer Lehre nicht im eigentlichen Sinne „Kirche“ sind. Was das für den beanspruchten rechtfertigungstheologischen Konsens bedeutet, wird noch zu fragen sein.

3. Lange Debatten und viele Veränderungen gab es in den Passagen der „Erklärung“ über den Glauben. Das verwundert nicht. Stellt doch das „sola fide“ den eigentlichen rechtfertigungstheologischen Streitpunkt zwischen Reformation und Gegenreformation dar, während das „sola gratia“ im Ernst nicht strittig war. Um so bedauerlicher ist es, daß es nicht gelang, das „allein durch den Glauben“ in der „Erklärung“ als gemeinsame Aussage vorzubringen. In § 15 heißt es: „Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht aufgrund unseres Verdienstes werden wir von Gott angenommen“. Das „allein“ auch vor „im Glauben“ einzusetzen, was von lutherischer Seite beantragt worden war, erschien dem römisch-katholischen Gegenüber nicht möglich.⁵ So haben wir hier einen Konsens, der das Herzstück der Kontroverse des 16. Jahrhunderts gar nicht erfaßt; ist doch das sola fide keine – variable – „Entfaltung“ des sola gratia, sondern nach reformatorischer Lehre die richtige, und zwar die einzig richtige Weise, das sola gratia angemessen zu fassen.

Eine – viel diskutierte – Veränderung gab es dagegen bei einer näheren Bestimmung des Glaubens, nämlich bei der Aussage, daß Glaube „Heilsgewißheit“ sei. Diese Aussage ist bekanntlich ein Basissatz reformatorischer Theologie, der in früheren Zeiten von der Gegenseite heftig angegriffen und vom Trienter Konzil verworfen wurde. Um so größer war der ökumenische Durchbruch, als in der Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ jene Aussage von beiden Seiten bejaht wurde. Das galt auch für die erste Fassung der „Gemeinsamen Erklärung“ und hielt sich durch in „Würzburg I“ (§ 35). Für die endgültige Fassung (jetzt § 36) hingegen gilt es nicht mehr – der Widerspruch gegen die Rede vom Glauben als Heilsgewißheit gehörte zu den Einwänden der Glaubenskongregation, denen in „Würzburg II“ Folge zu leisten war⁶.

5 Die englische Übersetzung zieht das „allein“ denn auch eindeutig nur zu „Gnade“: „By grace alone, in faith . . .“.

6 Daß der Wegfall der Rede vom Glauben als Heilsgewißheit im Paragraphen 36 nicht nur formaler Art ist, sondern durchaus – wie sollte es auch anders sein! – inhaltliche Gründe hat, zeigen der gemeinsame Abschnitt § 34 wie der Paragraph, in dem die römisch-katholische Interpretation dieses Abschnitts geboten wird (§ 36): Beide Abschnitte sprechen zwar mit starken Worten von der Gewißheit hinsichtlich des Verheißungswortes Christi, seines heilvollen Handelns und Willens. Doch sie vermeiden es durchweg zu sagen, ob diese Gewißheit hinsichtlich des „objektiven“ Tuns und Redens Gottes die Gewißheit des Glaubens einschließt, selbst in dies Heilshandeln einbezogen, in ein neues Gottesver-

4. Die längsten und heftigsten Debatten bei der Überarbeitung der „Erklärung“ galten Abschnitt 4.3., dem Thema „Das Sündersein des Gerechtfertigten“. In der ersten Fassung des Dokuments war einfach gesagt worden, auch die Katholiken, die nicht von Sünde, sondern nur von „Begierde“ (Konkupiszenz) des Getauften sprächen, betrachteten diese als gottwidrig, während auch für die Lutheraner, die den Gerechtfertigten zugleich für einen Sünder hielten, die Sünde den Christen nicht mehr beherrsche, weshalb im wesentlichen Übereinstimmung bestehe. In Würzburg wurde dann aufgrund mehrerer Eingaben von LWB-Kirchen – vor allem der finnischen – die Lehre vom simul-iustus-et-peccator pointierter zum Ausdruck gebracht. Auf der anderen Seite wurde auch die römisch-katholische Auffassung präziser – und zugleich aus reformatorischer Sicht beschwerlicher – dargestellt. So stehen im jetzigen Text zwei Aussagen hart gegeneinander: Der Paragraph (§ 29) über die lutherische Auffassung sagt, der Christ sei nicht nur ganz gerecht, sondern zugleich auch ganz Sünder, die in ihm verbleibende Gottwidrigkeit sei „wahrhaft Sünde“, während es in dem römisch-katholischen Paragraphen heißt, die „gottwidrige Neigung“ im Christen sei „nicht als Sünde im eigentlichen Sinne [anzusehen]“ (§ 30). An dieser Stelle rächt sich, daß die „Erklärung“, die doch von der Rechtfertigung des Sünders handelt, keinen Abschnitt über die Sünde enthält, der es erlaubt hätte, jenen Gegensatz tiefer auszuloten. Die deutschen lutherischen Kirchen hatten im Vorfeld von „Würzburg II“ einen solchen Abschnitt gefordert, stießen mit diesem Wunsch aber weder bei den lutherischen noch bei den römisch-katholischen Brüdern auf Gegenliebe.

5. Wir kommen zum letzten Punkt – jenem nämlich, der die kontroversen Debatten der letzten Monate beschäftigt hat wie kein anderer: § 18, dem Paragraphen über die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre. Dieser Paragraph schließt Kapitel 3 ab, das Kapitel über „Das gemeinsame Verständnis der Rechtfertigung“, bevor Kapitel 4 „Die Entfaltung des gemeinsamen Verständnisses“ vorträgt. Konkret: Nach einer Reihe gemeinsamer rechtfertigungstheologischer Einzelaussagen wird in § 18 gesagt, welche Funktion die Rechtfertigungslehre für das Ganze der Theologie hat. Denn – so ist darin zu Recht vorausgesetzt – ein Konsens in der Rechtfertigungslehre muß auch und gerade einen Konsens an diesem Punkt umfassen. Gemeinsam stellte man also in der ersten Fassung der „Erklärung“ fest, die Rechtfertigungslehre sei „nicht nur ein Teilstück im Ganzen der christlichen Glaubenslehre. Sie [habe] zugleich eine umfassende kritische und normative Funktion“. Dieser Satz ist Niederschlag einer entsprechenden gemeinsamen Aussage in „Lehrverurteilungen – kirchen-

hältnis versetzt, gerettet zu sein. Eben dies, daß im Vertrauen des Glaubens beides untrennbar eins ist, meint der reformatorische Basissatz, daß Glaube Heilsgewißheit ist – und eben dies kann nicht gemeinsam gesagt werden. Im Grunde kommt hier die Differenz wieder zum Vorschein, die 1518 zwischen Luther und Cajetan aufgebrochen war und die sich im Widerspruch des Trienter Konzils gegen die Möglichkeit der Heilsgewißheit niederschlug (Rechtfertigungsdekret cap. 9; can. 13 und 14).

trennend?“, die seinerzeit als ökumenisches Ereignis gefeiert worden war. So waren die Lutheraner hochzufrieden, die damals erreichte Gemeinsamkeit hier wiederzufinden, auch wenn es Modifikationswünsche zu Einzelheiten der Formulierung gab. Um so größere Enttäuschung brach dann aber aus, als man sich zur Sitzung „Würzburg II“ versammelte – die Glaubenskongregation hatte die gemeinsame Rede von der kriteriologischen Funktion der Rechtfertigungslehre abgelehnt. Diese durfte nur noch als spezifisch lutherisches Anliegen vertreten werden, die römisch-katholische Auffassung war im Unterschied dazu zu profilieren. Die Vertreter des Einheitsrates setzten diese Forderung zunächst in einer sehr unklaren Weise um, in Würzburg wählten sie dann die Formulierung, die jetzt im Text der Erklärung steht: Danach ist für beide Seiten die Rechtfertigungslehre „ein unverzichtbares Kriterium, das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will“. Für Lutheraner aber hat dies Kriterium „einzigartige Bedeutung“, während „Katholiken sich von mehreren Kriterien in Pflicht genommen sehen“. Aus einem Konsensparagrafen ist ein Paragraph des Gegensatzes geworden, der am Ende des Kapitels 3 nun eigentlich fehl am Platze ist. Und es verwundert nicht, daß die öffentliche Kontroverse der letzten Monate sich besonders an dieser Stelle festgebissen hat.

Im nachhinein wird man wohl sagen müssen, daß es naiv gewesen ist, lutherischerseits einen Konsens ausgerechnet hinsichtlich der kriteriologischen Funktion der Rechtfertigungslehre zu erwarten. Wie naiv, erweist die Frage nach den Konsequenzen, die ein rechtfertigungstheologischer Konsens nach der „Gemeinsamen Erklärung“ haben würde. Wie Fußnote 9 und § 43 zeigen, würde weder hinsichtlich der Anerkennung der lutherischen Kirchen als Kirche noch der ihres Amtes durch einen solchen Konsens ein entscheidender Schritt erzielt, hinsichtlich der Abendmahlsfrage folglich ebensowenig. Für evangelische Kirchen, für die die Rechtfertigungslehre das Kriterium aller Lehre und Praxis der Kirche ist, wäre es unmöglich, mit einer Gemeinschaft Übereinstimmung in dieser Lehre zu erklären und sie gleichwohl nicht als Kirche, ihr Amt nicht als das Amt der Kirche anzusehen. Wenn das für die römisch-katholische Seite dagegen sehr wohl möglich ist, zeigt sich daran, was es konkret heißt, „sich von mehreren Kriterien in Pflicht genommen [zu sehen].“

Zugleich wird daran deutlich, daß es verfrüht ist, von einem „Konsens“, einem „entscheidenden Schritt“, einem „Durchbruch“ zu sprechen. Hoffen wir, daß eine hinreichend große Zahl von Kirchen dieser Tatsache in ihren Beschlüssen Rechnung tragen wird. Dann wird es vielleicht doch noch einmal zu einem Würzburg III kommen.

Epilog

Vor anderthalb Monaten erscholl ein Aufschrei aus dem bayerischen Landeskirchenrat: „Störung des ökumenischen Miteinanders!“, „kirchlicher Alleinvertretungsanspruch!“, „besorgniserregender Rückschritt in der Ökumene!“, so riefen die Alarmglocken aus der Münchner Meiserstraße.

Mit äußerster Dringlichkeit wurde ein ökumenisches Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche gefordert. Grund des Aufschreis war ein Rundbrief, den der römisch-katholische Bischof von Eichstätt in seinem Bistum veröffentlicht hatte. In diesem Schreiben, das entsprechende Ausführungen des Bischofs von Bamberg aufnahm, ging es um die Frage der Interkommunion, im Zusammenhang damit auch um den ekklesialen Status der evangelischen Kirchen. Was erstere betrifft, bekräftigten die Bischöfe die bisherige römisch-katholische Auffassung; was das ekklesiologische Problem angeht, stellten sie die römisch-katholische Kirche, die als Inhaberin des zum Wesen der Kirche gehörigen, von Christus selbst gestifteten Amtes wahrhaft Kirche sei, den nicht so zu qualifizierenden „kirchlichen Gemeinschaften der Reformation“ gegenüber.

Der Eichstätter Rundbrief kam angemessen zum Reformationsfest 1997 heraus. Der bayerische Landeskirchenrat reagierte erst einen Monat später. Das aber heißt, der zitierte Aufschrei kam just eine Woche, nachdem die Synode der bayerischen lutherischen Kirche die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ angenommen, ohne Einschränkung und Vorbehalt einen rechtfertigungstheologischen Konsens mit der römisch-katholischen Kirche ausgesagt hatte. Kaum war der Synodalakt vorbei, die zur Akklamation gesungene Strophe „Nun freut euch, liebe Christen g'mein“ verklungen, kam der schrille Protest, der Vorwurf der ökumenischen Störung, des Alleinvertretungsanspruchs und des Rückschritts gegen eben jene Kirche, mit der man sich gerade feierlich im Konsens gefunden hatte; es kam die Forderung nach ökumenischen Gesprächen mit eben jenen, mit denen man solche Gespräche doch kurz zuvor zu einem erfolgreichen Ergebnis gebracht hatte.

Die Empörung der bayerischen Lutheraner kann den nichtbayerischen Beobachter nur erstaunen. Denn die Verlautbarung der römisch-katholischen Bischöfe steht nicht nur voll und ganz in Einklang mit Lehre und Recht ihrer Kirche. Sondern die soeben verabschiedete „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ schreibt eben diesen Sachstand fest. Weit entfernt davon, hinter die „Erklärung“ zurückzufallen, wie der Vorwurf des „Rückschritts“ nahelegt, stehen die Bischöfe auf dem Boden des Konsensdokumentes selbst. Denn die ekklesiologische Infragestellung der evangelischen Kirchen durch die römisch-katholische ist darin ebenso enthalten wie deren Auffassung, daß ein rechtfertigungstheologischer Konsens keine Anerkennung des evangelischen Amtes und damit auch keinen Fortschritt hinsichtlich des Problems der Abendmahlszulassung impliziert. Wie gesagt, das ist römisch-katholisch gesehen völlig korrekt. Schwer zu begreifen ist es aber, wenn Lutheraner meinen, einen rechtfertigungstheologischen Konsens feststellen zu können, der solche Vorbehalte integriert. Damit unterschreiben sie nicht nur ihre eigene kirchliche Infragestellung. Damit verkürzen sie nicht nur die Rechtfertigungslehre und bringen sie um ihr kritisches wie konstruktives Potential. Damit schreiben sie auch den derzeitigen zwischenkirchlichen Status quo fest und bringen uns gerade an den für das ökumenische Miteinander brennenden Punkten keinen Schritt weiter.