

Ist die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre von Bedeutung für die Diskussion des Papstamtes?

von André Birmelé

Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GE) spricht an keiner Stelle vom Papstamt. Man kann sie noch so drehen und wenden, es wäre sinnlos etwas in sie hineinlesen zu wollen, was dort nicht steht. Die GE hat ein anderes Thema. Sie schließt sogar bewusst die ekklesiologischen Problematiken aus¹. Die ekklesiologischen Folgerungen der GE sollen später behandelt werden².

Das Thema ist jedoch keineswegs belanglos. Denn die GE erarbeitet anhand der Problematik der Rechtfertigung eine ökumenische Methodologie. Da man seit Jahren wusste, dass in Sachen Rechtfertigung ein Grundkonsens besteht, war es wichtig sich auf diesen Bereich zu beschränken um an ihm exemplarisch zu zeigen, wie zukünftig ökumenische Konsenserklärungen aussehen können.

Ich verstehe daher als Aufgabe dieses Referats die methodologischen Ansätze der GE darzulegen und die Frage zu stellen, ob dieses Verfahren auch auf die Frage des Papstamtes angewandt werden kann. Dabei lege ich zunächst das Gewicht auf den ersten Aspekt - die Darlegung dieser Methodologie. Es wird unsere gemeinsame Aufgabe in diesen Tagen sein darüber nachzudenken, ob ein Verfahren - wie das der GE - auch in der Frage des Petrusdienstes möglich wäre. In einem zweiten Schritt sollen zwei Bereiche angesprochen werden, in welchen die GE inhaltlich neue Wege geht, die für unser Thema relevant sein könnten. In einem dritten Schritt werden daraus einige Schlussfolgerungen gezogen.

I Das Model des differenzierten Konsenses

Der Hauptstreitpunkt der Debatte, die der Unterzeichnung der GE vorausging, hatte nicht so sehr das gemeinsame Verständnis der Rechtfertigung als die Definition des „Konsenses“ zum Gegenstand. In diesem Bereich geht die GE neue Wege und schlägt einen „differenzierten Konsens“ vor.

Vier Feststellungen bilden den Hintergrund dieses Ansatzes:

1. Die GE behauptet nie, dass die lutherische Rechtfertigungslehre mit der katholischen identisch sei, oder umgekehrt. Sie ist davon überzeugt, dass „Konsens“ nicht eine einzige oder monolithische Lehraussage bedeutet, genau wie Einheit kein Synonym von Einförmigkeit ist. Auch in Sachen Ökumene gilt, was innerhalb der lutherischen Familie oder der katholischen Familie Tatsache ist. Man findet doch Lehrdarstellungen, die nicht in allen Punkten identisch sind. In Bezug auf die Rechtfertigung setzten z.B. Melanchthon und Luther die Schwerpunkte unterschiedlich. Es war jedoch zwischen ihnen ein für die Aufrechterhaltung und Entwicklung der kirchlichen Einheit notwendiger und ausreichender Konsens vorhanden, so dass die existierenden Unterschiede nicht trennend waren, sondern „berechtigte“ Unterschiede darstellten. So haben innerhalb jeder Tradition immer verschiedene Zugangsweisen zur Rechtfertigungslehre Platz gefunden und finden ihn noch. Die Gleichzeitigkeit dieser beiden Feststellungen, die Wirklichkeit des Konsenses und die Vielfalt in der Lehrdarstellung, ist für die GE wesentlich.
2. Auf diesem geschichtlichen Hintergrund, versteht die GE den Konsens als die Beziehung, die zwischen zwei Darstellungen besteht, die nicht kirchentrennend sind,

obwohl sie gleichzeitig unterschiedliche Darstellungen einer selben Grundwahrheit sind. Der Konsens ist *per definitionem* in sich „differenziert“ oder „differenzierend“, das heißt in der Lage, Verschiedenheiten zu erkennen und zu akzeptieren. Die Vielfalt ist kein Defizit, sondern das Charakteristikum des Lebens jeder kirchlichen Gemeinschaft selber, einer *koinônia* der Gläubigen, die das Bild der *koinônia* ist, die der Dreieine Gott in sich selbst ist. Dieser Vorschlag ist nicht wirklich neu, weil diese Konzeption des Dialogs seit langen Jahren in der ökumenischen Bewegung entwickelt worden war. Ohne diesen Zugang wäre keine der Kirchengemeinschaft ermöglichenden Erklärungen möglich gewesen zwischen Lutheranern, Reformierten, Anglikanern, Methodisten usw.³ Neu ist jedoch die Tatsache, dass sich auch die katholische Kirche an solch einem Konsensverständnis beteiligt.

3. Solch ein „differenzierter Konsens“ verlangt eine Unterscheidung zwischen den Elementen, die zu der Grundwahrheit gehören und denen, die von berechtigterweise unterschiedlichen Darstellungsweisen herrühren. Es muss insbesondere zwischen zwei verschiedenen Ebenen unterschieden werden: der der Grundwahrheit und der der Darstellungen dieser Wahrheit. Die Grundwahrheit erfordert ein gemeinsames Verständnis und eine gemeinsame Aussage, die Darstellung dieser Wahrheit hingegen geschieht in Form von Wörtern, Denkweisen und theologischen Entscheidungen, die sich in einer berechtigten Vielfalt ausdrücken, die in keiner Weise zu bedauern ist.
4. Die GE weiß, dass die Unterschiede nicht auf Sprachgestalten und Formen reduziert werden können. Der in der deutschen Debatte oft wiederholte Vorwurf an die GE, der selbst in der römischen Antwort wiederaufgenommen wurde, demzufolge die GE alle verbleibenden Unterschiede „auf einfache Fragen der Akzentsetzung oder der Sprache“ reduzieren wolle, entspricht jedoch nicht dem Text der Erklärung⁴. Die GE weist deutlich darauf hin, dass die Herausforderung größer ist: es geht um Formen „der theologischen Ausgestaltung und der Akzentsetzung des Rechtfertigungsverständnisses“ (40), „die weiterhin unterschiedlichen Entfaltungen [darstellen, aber] nicht länger Anlass für Lehrverurteilungen sind“ (5). Die GE legt einen „differenzierten Konsens“ vor, der in der Lage ist, die theologischen Unterschiede auszuhalten.

Auf diesem Hintergrund, wird in der GE der „differenzierte Konsens“ entfaltet. Eine minutiöse Analyse des von der GE vorgelegten Konsenses führt dazu, drei Ebenen zu unterscheiden.

1. Die erste Ebene ist die der gemeinsamen Grundaussage. Nach der Erinnerung an die biblische Botschaft, stellt die GE in wenigen knappen Paragraphen das gemeinsame Verständnis der Rechtfertigung dar (14-18). Diese Vorgehensweise erinnert an die christologische Affirmation des Dialoges der Vereinigten Staaten, die in dem Dialog in der Bundesrepublik Deutschland wieder aufgenommen wurde. Die GE weiß jedoch, dass die einfache Darstellung der gemeinsamen Überzeugung, die an sich bereits einen bemerkenswerten Fortschritt darstellt, unzureichend ist, da auch weiterhin kirchentrennende Ausführungen sich auf eben diese gemeinsame Aussage berufen könnten, wie der Dialog der Vereinigten Staaten gezeigt hat. Die GE begnügt sich deshalb nicht damit, zu behaupten, diese Grunddarstellung sei in der Lage, ein Fundament für die auf der Ebene der Einzelausführungen verbleibenden Unterschiede zu bilden.
2. Die GE führt eine zweite Ebene des Grundkonsenses ein. Dadurch betritt sie Neuland und unterscheidet sich von vielen anderen ökumenischen Erklärungen der Gegenwart. Diese zusätzliche Ebene nimmt sich einen nach dem anderen die Punkte vor, die zu den Verurteilungen zwischen den beiden Familien geführt haben. Der größte Teil der GE,

die Paragraphen 18 bis 39 dient dazu, die Wirklichkeit des generellen Grundkonsenses durch seine Anwendung auf die sieben Bereiche, die in der Vergangenheit die Hauptschauplätze der Auseinandersetzung um die Rechtfertigungslehre waren, zu überprüfen.

Für jeden dieser Punkte legt die GE eine neue den beiden Traditionen gemeinsame Grundaussage vor. Mit anderen Worten, der generelle Grundkonsens wird auf der Ebene der Einzeldarstellungen durch einen zweiten Grundkonsens vervollständigt, der allein diesen Punkt betrifft, der Gegenstand einer Lehrverurteilung gewesen war. Erst wenn diese neue gemeinsame Aussage erreicht ist stellt die GE die Einzeldarstellungen jeder Tradition dar und bemüht sich dabei, zu zeigen, dass diese Ausführungen, die unterschiedliche theologische Ansätze darstellen, die nicht nur von unterschiedlichen Denk- und Sprachformen herrühren, berechnigte Unterschiede ausdrücken, weil sie durch einen doppelten Konsens, den des generellen Grundkonsenses und den des Grundkonsenses in der Einzelfrage, getragen werden.

Dieser doppelte Konsens wird dahingehend als ausreichend beurteilt, dass selbst die damals von der anderen Tradition verurteilten präzisen Formulierungen jetzt in der lutherischen oder katholischen Einzeldarstellung aufgenommen werden können, ohne dass der andere daran Anstoß nähme, da der doppelte Konsens heute den Rahmen absteckt, in dem eine solche Aussage möglich und für den Partner akzeptabel ist. So sind vier vom Trienter Konzil verurteilte Aussagen in den lutherischen Darstellungen der GE aufgenommen. Ebenso erscheint eine von der lutherischen Konkordienformel abgelehnte katholische Überzeugung in der katholischen Darstellung.⁵

3. Nachdem dieser doppelte Konsens erreicht ist, geht die GE zur dritten Ebene über, der Aufhebung der Lehrverurteilungen. Sie ist die direkte Konsequenz der beiden ersten. Die GE ist der Meinung, dass es heute möglich ist, die Lehrverurteilungen aufzuheben, das heißt, dass die hier vorgelegte Lehre der anderen Tradition nicht mehr von den Verurteilungen der anderen Partei getroffen wird (vgl. 41). Die Vorstellung einer Aufhebung der Lehrverurteilungen ist nicht neu, sie stand im Zentrum des gesamten deutschen Dialogs, der jedoch vermieden hatte, von Konsens zu sprechen. Die Neuheit liegt in der engen Verbindung, die die GE zwischen dieser Aufhebung und der Erklärung des Konsenses herstellt.

Für die GE ist die Verbindung der drei Ebenen wesentlich, worauf sie bereits in ihrer Präambel hinweist (5). Da das Fehlen eines Konsenses seinen Ausdruck in den Lehrverurteilungen gefunden hatte, galt es durch den Dialog zu einer neuen Situation zu gelangen, die es festzustellen erlaubte, dass die Lehrverurteilungen nicht mehr die gegenwärtige Lehre der damals verurteilten Kirche treffen. Die Vorgehensweise der GE besteht darin, nach dem „doppelten“ gemeinsamen Verständnis der Rechtfertigung, das für die Aufhebung jeder einzelnen Verurteilung nötig ist, zu suchen und es zu belegen. Sobald diese Bezeugung möglich ist, kann der Konsens nicht nur, sondern muss bezeugt werden. Die Tatsache, dass die Lehrverurteilung aufgehoben werden kann weist darauf hin, dass der Grad des erreichten Konsenses als notwendig und ausreichend betrachtet werden kann. Die beiden Ebenen gemeinsamer Aussagen und die Aufhebung der Verurteilungen sind nicht voneinander zu trennen und bedingen sich gegenseitig. In ihrer Komplementarität und ihrer Interdependenz bilden sie den Konsens.

Aus diesem Grund verknüpfen die Schlussfolgerungen der GE (40 und 41) die beiden Problematiken sehr eng miteinander und bitten die Kirchen, gleichzeitig zwei Dingen zuzustimmen: der Erklärung des Konsenses und der Aufhebung der Lehrverurteilungen. Dieses von der GE vorgelegte Verständnis des Konsenses erwächst aus einer theologischen und kirchlichen Erfordernis. Am Ende einer dreißigjährigen Arbeit legt der lutherisch-katholischen Dialog keinen theoretischen Vortrag über das Verständnis des „Konsenses“ vor,

sondern erklärt es durch seine Anwendung in einem präzisen Fall. Die Rechtfertigungslehre stellte einen ausgezeichneten Ort für die Entwicklung, die Überprüfung und die Anwendung dieses Zugangs zum „Konsens“ dar.

Für die Verfasser der GE stand fest, dass seine Anwendung in diesem Bereich neue Perspektiven in Fragen eröffnen könnte, in denen der Dialog noch schwieriger ist, insbesondere in den Fragen der Ekklesiologie, der Sakramente und des Amtes (siehe 43).

Die im Rahmen dieser Tagung zustellende Frage ergibt sich von selbst: Kann diese in der GE angewandte ökumenische Methodologie, und insbesondere ihr Konsensverständnis auch im Dialog über das Papstamt angewendet werden?

Diese Frage kann nicht einfach mit ja oder Nein beantwortet werden. Eine Antwort wird mehrere Ebenen haben. Eine Aufgabe besteht darin die Bereiche der klassischen Debatten über den Petrusdienst aufzulisten und sie im Dialog genauestens zu bearbeiten. Dazu tragen die Referate dieses Symposiums bei. Es wird auch darum gehen neue Wege zu suchen, eine Aufgabe die Johannes Paul II in seiner Enzyklika *Ut unum sint* selbst formuliert hat. Es geht nicht ausschließlich um die derzeitige Gestaltung dieses Amtes in der römischen Kirche, sondern ganz allgemein um das für die Kirche notwendige universale Amt der Einheit. Es gilt auch die Bereiche zu verdeutlichen in welchen eine gemeinsame Aussage nötig ist und die in welchen Unterschiede – nicht nur in den Sprachgestalten sondern auch in den theologischen Ausgestaltungen – nicht nur toleriert sondern sogar wünschenswert sind. Dieses muss in zukünftigen Dialogen geschehen.

Es scheint mir nicht nur möglich sondern wünschenswert das Verfahren der GE analog auf die Frage des Papstamtes anzuwenden. Ich möchte dies in meinen weiteren Ausführungen belegen.

Abschließend für diesen ersten Teil, sollen zwei Gründe genannt werden, die die Notwendigkeit dieses Schrittes zeigen sollen:

1. die Anwendbarkeit dieser Methodologie auf das Papstamt ist nicht nur wichtig für die Frage des Petrusdienstes sondern auch für die GE selbst. Die in ihr angewandte Methode wird erst dann ihre Stärke beweisen, wenn sie auch auf andere Bereiche übertragbar ist. Eine Anwendung auf das Papstamt würde nicht nur diese Methodologie bestätigen sondern, als Rezeption dieses Verfahrens, der GE selbst und dem gesamten Prozess eine beachtliche, zusätzliche Autorität verleihen.
2. Das in der GE angewandte Verfahren muss sich unbedingt in der Ekklesiologie bewähren. In seinem ersten – sehr kritischen Kommentar der GE, beklagt E. Jüngel, dass der Konsens keine ekklesiologischen Konsequenzen hat⁶. Da im Luthertum die Rechtfertigung keine Lehraussage neben anderen ist, sondern das Kriterium allen kirchlichen Lebens, ist es in seinen Augen nicht vorstellbar, einen Konsens über die Rechtfertigung ohne sofortige ekklesiologische Konsequenzen zu erklären. An die drei komplementären Ebenen, die den von der GE vorgelegten „differenzierten Konsens“ beschreiben, möchte Jüngel eine vierte anfügen: die ekklesiologischen Konsequenzen. E. Jüngel lehnt das von der GE vorgelegte Verständnis des Konsenses nicht ab, sondern hält es für unvollständig, da die die Beziehungen zwischen Lutheranern und Katholiken nachhaltig verändernden ekklesiologischen Konsequenzen fehlen. Man könne keinen Konsens erklären, solange diese zusätzliche Schwelle nicht überschritten ist. Die Verfasser der GE hätten sich natürlich gewünscht, dass die Erklärung des Konsenses sofortige ekklesiologische Konsequenzen hätte, wie dies bei den Erklärungen von Kirchengemeinschaft unter den reformatorischen Kirchen der Fall war. Sie haben darauf verzichtet, im Wissen darum, dass der lutherisch-katholische Dialog noch nicht in der Lage war, dies zu tun. Dies bedeute aber nicht, dass solch ein zusätzlicher Schritt

unnötig wäre. Ganz im Gegenteil! Wäre dies nun in der Frage des Petrusdienstes möglich, so wäre ein sehr wichtiger Durchbruch geschafft.

II Zweiter Teil: Zwei Unterthemen.

Nach diesen grundlegenden Erläuterungen über das Verständnis und die Natur des Konsenses, sollen nun in einem zweiten Teil zwei Bereiche angesprochen werden, in welchen die GE Wege einschlägt, die auch im Blick auf das Papstamt fruchtbar gemacht werden könnten.

1. Die Frage nach der Instrumentalität der Kirche im Heilshandeln Gottes.

Die ökumenische Forschung weiß seit 20 Jahren, dass es im Bereich der Ekklesiologie wohl einen gemeinsamen Nenner gibt, der die einzelnen Unterschiede zusammenfasst. Kardinal Walter Kasper fragte bereits 1980, ob „ob die Heiligkeit der Kirche ihr derart eignet, daß sie es ihr erlaubt, auf heilige und heiligende Weise durch ihre Glieder zu handeln? Oder besitzt die Kirche diese Heiligkeit nur in Form einer Verheißung oder Befähigung?“⁷. Mit anderen Worten, kann die Kirche, nicht aus eigener Initiative, sondern von Gott geheiligt, Taten vollbringen, deren Handlungsträger sie ist und die ihre Glieder heiligen im Hinblick auf ihr Heil?

Der Dialog über „das Herrenmahl“ war z.B. zu einem breiten Konsens gekommen und hatte gezeigt, dass die verbleibende Hauptdivergenz sich auf das katholische Verständnis des von der Kirche dargebrachten eucharistischen Opfers bezog, das mehr als ein Dankopfer der Kirche sei.⁸ Es besteht Übereinstimmung darin, die Einmaligkeit des Opfers Christi auszusagen, aber eine Divergenz in Bezug auf die Kirche, die, obwohl völlig Christus unterworfen, Urheberin einer für die Gläubigen heilbringenden Handlung sei. Die Grenzen des heiligenden Handelns der Kirche und ihrer Amtsträger sind Gegenstand des Unterschiedes. Dies wurde auch durch den Dialog über das Amt bestätigt.⁹ Der Konsens ist durchaus größer, als man zuerst meinte. Das Amt steht im Dienst des Wortes und der Sakramente, im Dienst des einzigen Mittlers Jesus Christus. Es ist für die Kirche unverzichtbar. Die Katholiken erinnern daran, dass das lutherische Amt von einem *defectus sacramenti ordinis* gekennzeichnet ist, der nicht nur durch die fehlende Integration in die apostolische Sukzession begründet ist, sondern von einem anderen Verständnis der Art und Weise herrührt, in der der Geistliche am Tun Gottes mitwirkt. Die evangelische Theologie kennt eine mehr instrumentale Mitwirkung, die katholische Theologie eine andere Teilhabe des ordinierten Amtes am Priestertum Christi.¹⁰ Der Amtsträger ist völlig Christus als einziger Quelle des Heils untergeben, aber er ist im katholischen Verständnis von Christus dahingehend geheiligt, dass er einen besonderen Charakter hat, der ihn zu heiligenden Handlungen befähigt, eine Eigenschaft, die ihm erlaubt, der Eucharistiefeyer vorzustehen. Dieselbe Problematik zeigt sich auch bei dem berühmten Streit um Schrift und Tradition. Die Divergenz bezieht sich auf die Art und Weise, der Schrift Autorität beizumessen und insbesondere auf die Rolle der Kirche und ihres Lehramtes für die autorisierte Auslegung derselben. Und damit sind wir an den beiden schwierigsten Fragen im Blick auf die derzeitige Ausübung des Papstamtes, die Frage der Unfehlbarkeit und des Juridiktionsprimats. Ist die Kirche – und insbesondere der Bischof von Rom - von Gott derart geheiligt, dass sie in der Lage ist, über die Wahrheit zu entscheiden?

Um jedes Missverständnis auszuschalten sind zwei Präzisierungen notwendig.

1. Es ist deutlich, dass in der reformatorischen Theologie die Kirche als Mitarbeiterin Gottes zum Heil der Menschen verstanden wird. Diese Kooperation ist nicht nur passiv und instrumental. Die Kirche ist auch nicht einfach ein sichtbares Werkzeug des unsichtbaren Wirkens Gottes. Wenn die Kirche im Namen Christi predigt, tauft, Absolution erteilt und

Eucharistie feiert, ist Gott selber am Werk. Er hat beschlossen, in und durch das konkrete kirchliche Handeln und durch die dazu eingesetzten Amtsträger zu wirken. Trotzdem bleibt er allein der Urheber der Gnade und aller Heiligung. Das eigene Handeln der Kirche ist grundlegend rezeptiv, durch die kreative Passivität des Glaubens gekennzeichnet, nach dem Bild des Lebens und der Werke des allein aus Glauben gerechtfertigten Christen. Somit lässt jede kirchliche Handlung das Werk Gottes, der einzigen Quelle des Heils, durchscheinen.

2. Es ist außerdem wesentlich, daran zu erinnern, dass die Differenzierung zwischen primärer Instrumentalität Gottes und sekundärer Instrumentalität der Kirche sowie die Vorangstellung des einzigartigen Handelns Gottes zentrale Themen in der katholischen Theologie sind. Der französische katholische Theologe B. Sesboué präzisiert dies: „Die Kirche wird Subjekt des Heilshandelns Gottes in Christus nicht in dem Sinne, dass sie eine Kausalität derselben Art wie die Gottes hinzufügen würde, noch in dem Sinne, dass sie neben dem göttlichen Handeln eingreifen würde, sondern insofern sie eine instrumentale Kausalität ausübt, die von der Hauptkausalität geprägt ist, das heißt sie handelt unter der Gnade“.¹¹

Der Fokalisierungspunkt, zu dem die offenen Fragen streben ist nicht leicht zu erfassen. Die Instrumentalität der Kirche ist für die beiden Traditionen sekundär im Verhältnis zur primären Instrumentalität Gottes und die kirchliche Mittlerschaft kann niemals mit der primären Mittlerschaft Jesu Christi auf eine Ebene gestellt werden. Die Auseinandersetzung geht um den Stellenwert, den die einen und die anderen der Kirche und ihren Amtsträgern innerhalb des christlichen Mysteriums einräumen. Allein die Verwendung des Komparativ erlaubt dies zu bestimmen. Im Katholizismus erscheint die Kirche zentraler und ihre Instrumentalität wirksamer als in der reformatorischen Tradition, wo die Kirche weniger primär ist, ohne sekundär zu sein.

Kann uns die GE – die wohl bemerkt die Ekklesiologie ausklammert – an diesem Punkt weiterhelfen? Einiges weiß in diese Richtung.

Das Verständnis des Menschen vor Gott ist in der GE der Angelpunkt der einzelnen Darstellungen der lutherischen und der katholischen Tradition. Für die beiden Traditionen wird die Rechtfertigung in der und durch die Taufe geschenkt (GE28). In diesem Moment unterbricht Gott das Leben des Sünders und erklärt ihn zu seinem Kind.

Die katholische Theologie besteht auf der durch die Taufe geschehenen ontologischen Veränderung. Die Taufe bezeichnet das Ende des Zustandes als Sünder, die Erbsünde ist beseitigt. Der Gläubige ist nunmehr von der Gnade bewohnt, befähigt, gute Werke zu tun und berufen, in diesem Gnadenzustand zu wachsen auf seine letztgültige Rechtfertigung zu, die am Ende der Zeiten geschehen wird. Der Heilsweg beschreibt einen linearen Fortschritt, wobei die Taufe den Moment des Übergangs zu einem anderen Sein, den Moment der Bekehrung bezeichnet. Jede schwere Sünde, die den getauften Menschen in seinen früheren Zustand zurückwerfen würde erfordert das Sakrament der Absolution, das den Sünder wieder auf den Weg der Heiligung bringt. Die einzelnen katholischen Aussagen der GE, eine nach der anderen gelesen, weisen auf die Treue des katholischen Partners zu dieser theologischen Tradition hin. Dieses Heilsverständnis als Fortschritt in kleinen Schritten stellt eine theologische und anthropologische Entscheidung dar, die aufgrund ihrer inneren Logik ernsthafte Bedenken empfindet, folgendes in Betracht zu ziehen: (1) dass der Getaufte Sünder bleibt, da sein Zustand nunmehr anders ist, (2) dass der Getaufte Heilsgewissheit erlangt, da er noch nicht am Ende seines Weges angelangt ist, (3) dass es keine gewisse Mitwirkung des Glaubenden an seinem Heil gibt und (4) dass die guten Werke, die das Vorschreiten auf dem Weg der Heiligung symbolisieren, keinen verdienstlichen Charakter haben. Dieses lineare Verständnis ist immer wieder vom lutherischen Partner hinterfragt worden, der es verdächtigte, dem Heil durch die Werke die Tore zu öffnen. Diese sind hier sicherlich nicht der Grund der Taufe und der Rechtfertigung, aber das Wachstum in der

Gnade geschehe durch die guten Werke, derer sich der Mensch letztlich vor Gott rühmen könnte.

Die Entscheidung der lutherischen Theologie fällt anders aus. Ohne die von der Taufe bewirkte ontologische Veränderung zu leugnen, schlägt sie einen radikal anderen Zugang vor. Die Grundentscheidung Luthers ist durch ein anderes Verständnis der Gerechtigkeit Gottes bestimmt. Die Gerechtigkeit ist ein Attribut Gottes. Anstatt eine aktive Gerechtigkeit in Gang zu setzen, die den Ungerechten strafen müsste, entscheidet Gott sich für eine passive Gerechtigkeit, die seine Barmherzigkeit ist. Diese neue göttliche Gerechtigkeit wird von dem Gläubigen als Gabe und Werk Gottes empfangen.¹² Als göttliche Eigenschaft kann diese Gerechtigkeit weder eine menschliche Qualität noch Eigenschaft werden. Sie ist dem Gläubigen geschenkt in der Beziehung, die ihn mit Gott verbindet und die ihn in und durch den Glauben an einer Wirklichkeit teilhaben lässt, die ihn grundlegend verändert und ihm dabei äußerlich bleibt. In dieser Beziehung ist die Treue des Glaubenden das Werk des Heiligen Geistes und bildet eine Entsprechung zu der Treue Gottes. Die lutherischen Einzeldarstellungen der GE zeigen, eine nach der anderen gelesen, diese lutherische theologische Tradition. Dieses radikal relationale Heilsverständnis der Beziehung *coram Deo* sträubt sich dagegen, (1) auf den guten Werken des Gläubigen zu bestehen, die sie immer als Konsequenz und nie als Voraussetzung dieser neuen Beziehung versteht, (2) in Betracht zu ziehen, es könnte eine aktive Mitwirkung des Menschen an seinem Heil geben und (3) zu erklären, der Gläubige sei nicht gleichzeitig gerecht vor Gott und Sünder, da er sich ständig von Gott abwendet und (4) die Heilsgewissheit zu leugnen, die nach ihm keine zukünftige Gabe, sondern die schon jetzt gelebte Wirklichkeit ist und deren Fülle am Ende der Zeit offenbar werden wird. Diese relationale Konzeption des Heils wurde immer wieder durch den katholischen Partner hinterfragt, der sie verdächtigte, keine wirkliche Veränderung der Person auszusagen, ihre Heiligung zu vernachlässigen und den Gläubigen während seines Erdenlebens aller Verantwortung zu entheben.

Die ganze Vorgehensweise der GE bestand darin, diese zwei Zugänge miteinander ins Gespräch zu bringen, ohne sie miteinander zu verwechseln. Ohne die Unterschiede auszuklammern, die sich nicht beseitigen lassen, galt es, sich auf eine gewisse Anzahl von Aussagen zu einigen, die es erlauben, den ausschließlichen und daher trennenden Charakter jeder dieser beiden Zugänge zu überwinden und zu zeigen, dass die beiden Zugänge in ihrer Unterschiedlichkeit Zeugnis ablegen wollen von dem einen Werk Gottes zugunsten der Menschen. Die GE zeigt, dass den Grundanliegen der einen von den Vertretern der anderen Position nicht widersprochen wird, sondern dass sie sie vielmehr teilen. Dies galt es anhand der Mitwirkung am Heil, der wirklichen Veränderung des Gläubigen, des Glaubens allein, der Bedeutung des doppelten *simul*, der Tragweite des Gesetzes, der Heilsgewissheit und der Notwendigkeit der guten Werke als Konsequenzen der Rechtfertigung zu überprüfen und zu wiederholen. Deshalb sind nach Ansicht der heutigen Unterzeichnerkirchen der GE „die lutherische und die römisch-katholische Entfaltung des Rechtfertigungsglaubens in ihrer Verschiedenheit offen aufeinander hin und heben den Konsens in den Grundwahrheiten nicht wieder auf“ (GE40).

Der entscheidende Durchbruch der GE kommt daher, dass diese grundsätzlich unterschiedlichen Ansätze im Verständnis des Menschen vor Gott, dem Konsens nicht entgegenstehen. Sie waren trennend, haben jedoch ihren trennenden Charakter verloren. Sie haben nunmehr teil am Grundkonsens und sagen aus, dass unterschiedliche theologische Entscheidungen dieselbe Wirklichkeit bezeugen können, nämlich das Werk Gottes, der den Menschen sein Heil anbietet.

Könnte das was im Bereich der Heilslehre erreicht wurde auch für die Ekklesiologie fruchtbar gemacht werden? Ich biete Ihnen folgende These zur Diskussion an:

Das lutherische Verständnis des Menschen *coram deo* führt zu einem Verständnis der Rechtfertigung – die lutherischen Darstellungen in der GE – die eine gewisse Ekklesiologie zur Folge haben, eine Ekklesiologie, die der Kirche eine Instrumentalität zuspricht, die analog zum Handeln des Gerechtfertigten, das Hauptgewicht auf das Handeln Gottes legt und sehr vorsichtig ist gegenüber jeder Behauptung eines heiligenden Handelns der Kirche. Das in der GE dargestellte katholische Verständnis der Rechtfertigung hingegen, weiß um eine aktivere Beteiligung des Gerechtfertigten, die ihren Ausdruck findet in einer aktiveren Instrumentalität der Kirche. Letztere ist durch Gott befähigt heiligend zu handeln im Namen Gottes. Der letzte Ausdruck dieser Fähigkeit der Kirche ist logischerweise das besondere Amt des Bischofs von Rom und seine besondere Befähigungen für die gesamte Kirche. Trifft diese These zu, so besteht eine enge Verbindung zwischen dem Verständnis des Wesens der Kirche als Heilsinstrument der Rechtfertigungsproblematik. Die Fortschritte im Bereich der Rechtfertigung könnten daher auch im Blick auf die Instrumentalität der Kirche – und insbesondere das Papstamt – fruchtbar gemacht werden. Die Frage ist ob diese Verbindung Rechtfertigungslehre – Ekklesiologie so ausgesagt werden kann.

Für den lutherischen Theologen handelt es sich schon um ein und dieselbe Frage. Was für den gerechtfertigten Gläubigen gilt, gilt auch für die Kirche als Gemeinschaft der Gläubigen. Dieses Verständnis *coram Deo* gilt auch für die Kirche. Sie ist, wie der Gläubige, gleichzeitig gerecht und Sünderin, gerecht in ihrer dauerhaften Beziehung zu Gott, der in jeder ihrer Handlungen das eine Werk Gottes durchscheinen lässt, sündig sobald sie sich selber zuwendet und meint, die Welt an Stelle Gottes heiligen zu können. Dann verliert sie ihren Daseinszweck. Die Frage nach dem Wesen der Instrumentalität der Kirche ist dieselbe wie die nach der Rechtfertigung Es handelt sich um den Menschen und die Kirche *coram Deo*.

In der katholischen Theologie liegen die Dinge nicht so einfach und der katholische Theologe wird es wahrscheinlich vermeiden, die Analogie zwischen dem Gerechtfertigten und der Kirche herauszustellen, die den lutherischen Zugang kennzeichnet. Die Kirche ist nicht nur die Gemeinschaft der Gläubigen, die das Wort und die Sakramente feiern. Ihre Integration in das Geheimnis Gottes umfasst gewiss auch diese Dimension, aber sie reicht weiter. Die Kirche ist „in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1). Das Verständnis des Wesens selber der Kirche kann an dieser Stelle nicht in wenigen Worten zusammengefasst werden, sie ist ein Hauptfeld der gesamten gegenwärtigen theologischen Forschung dieser Tradition.

Die Analogie zwischen Soteriologie und Ekklesiologie muss im Dialog weiter bearbeitet werden¹³. Festzuhalten ist jedoch die Tatsache, dass die Frage der *cooperatio* des Gerechtfertigten heute kein kirchentrennendes Hindernis mehr darstellt. Trifft die eben formulierte These zu, dann könnten wir von der GE entscheidende Hinweise gewinnen, die uns in allen ekklesiologischen Fragen – und besonders in der Frage des Papstamtes – weiterführen könnten.

2 Die Frage nach dem „Kriterium“

Die Überlegungen über die Art der Zuordnung von Soteriologie und Ekklesiologie führen direkt zu der zweiten Frage dieses zweiten Teils, die Frage nach dem „Kriterium“. Ich übernehme hier den in GE 18 gebrauchten Begriff und bin mir der Schwierigkeit dieses Begriffs bewusst. Man kann W. Pannenberg nur Recht geben, der bedauert, dass man nicht die erste Fassung beibehalten hat, die der Rechtfertigungsbotschaft „eine umfassende

kritische und normative Funktion“¹⁴ zuspricht. Der – auf Wunsch der deutschen Kirchen – eingefügte Kriteriums begriffes trug nur zur Verwirrung bei.

Es kann in diesem Referat nun nicht ausführlich auf die Problematik dieses Abschnittes 18 der GE eingegangen werden¹⁵. In diesem Abschnitt 18 geht es um die Frage ob die Botschaft von der Rechtfertigung – so die Lutheraner – das einzige Kriterium für alle Glaubenswahrheiten ist oder ob nicht auch andere Kriterien die Kirchen in Pflicht nehmen wie es die Katholiken meinen.

Interessant ist, dass in der ganzen Debatte um die GE nur im Kontext dieses Artikels die Frage nach dem Papstamt gestellt wurde. In seiner ersten Reaktion fragte E. Jüngel spöttisch ob nicht die Unfehlbarkeit des Papstes als eines dieser anderen unverzichtbaren Kriterien zu betrachten sei.¹⁶

Es gilt nur das festzuhalten was in diesem Abschnitt ausgesagt wird:

Einerseits steht eine gemeinsame Aussage. Die Lehre, die über die biblische Rechtfertigungsbotschaft Auskunft gibt, ist nicht eine Aussage unter anderen, sondern „steht in einem wesenhaften Bezug zu allen Glaubenswahrheiten, die miteinander in einem inneren Zusammenhang zu sehen sind“. Deshalb ist sie „ein unverzichtbares Kriterium“ für alle Lehre und alle Praxis der Kirche. Ihre Anwendung hängt nicht vom Wohlwollen der Theologen und Kirchenverantwortlichen ab. Sie kann weder von anderen Kriterien relativiert noch von anderen Aspekten der gesamten Lehraussagen, die eine kirchliche Familie charakterisieren, in Frage gestellt werden. Dies gilt selbstverständlich auch in ekklesiologischen Bereichen, auch in der Frage des Papstamtes.

Diese gemeinsame Aussage formuliert jedoch auch den Dissens. Die Lutheraner hätten ganz selbstverständlich begrüßt, „Kriterium“ mit dem bestimmten Artikel zu versehen. Die Katholiken wiesen diese Option zurück. Im Bewusstsein dieser Schwierigkeit fügt die GE hinzu, dass die Katholiken sich im Gegensatz zu den Lutheranern „von mehreren Kriterien in Pflicht genommen sehen“. Diese anderen Kriterien werden nicht genannt, aber man kann an die Tradition und an die Kirchengeschichte, sowie an das Amts- und Kirchenverständnis denken. Es ist offensichtlich, dass dieser Unterschied im Verständnis der kriteriologischen Funktion der Rechtfertigung als direkte Konsequenz die Unmöglichkeit mit sich bringt, bereits ab sofort ekklesiologische Konsequenzen aus dem gemeinsamen Verständnis der Rechtfertigung zu ziehen.

Diese Konvergenz und diese Divergenz sind nicht überraschend, da sie nur die Schwierigkeit wiederholt, auf die bereits der internationale Dialog und die nationalen Dialoge hingewiesen hatten.

Die theologische Herausforderung betrifft den Platz der Heilslehre in der Darstellung der christlichen Lehre, ein Platz von dem alle sagen, er sei besonders, ohne sich jedoch über den einzigartigen Charakter und seine Einzigartigkeit einig zu sein. Es geht wie im vorausgegangenen Abschnitt auch hier um die ganze Verhältnisbestimmung von Kirche und Heil und um die Art und Weise, in der die ekklesiologischen Gegebenheiten diesem hermeneutischen Schlüssel, den die Rechtfertigungsbotschaft darstellt, unterbreitet werden und werden müssen.

In dieser Debatte kann man alles auf das Papstamt zuspitzen, welches als Spitze des Eisbergs erscheint und letztlich nur auf eine weiterreichende – aber eben noch offene – Problematik hinweist. Es geht um das was die lutherische Tradition den „Hauptartikel“, die katholische die „Hierarchie der Wahrheiten“ nennt. Beide Thematiken sind gewiss nicht identisch. Ihr theologischer Gegenstand unterscheidet sich. Ihr Fundament jedoch, oder ihre Mitte – die Versöhnung, die Gott den Menschen anbietet – und ihr Ziel – das Anliegen, das Beziehungsgeflecht aller Wahrheiten deutlich zu machen und so die Geschichte der Kirche und jeder Kirche – sind direkt vergleichbar. Ein Vergleich verdeutlicht die verschiedenen Verstehensweisen des hierarchischen Amtes für das Sein der Kirche. Man könnte hier viele

Beispiele anführen um dieses Problem – um welches es letzten Endes in GE 18 – geht zu verdeutlichen. Ich weise nur auf die letzte Enzyklika von Johannes Paul II hin. In *Ecclesia de Eucharistia* wird im Paragraphen 35 ausdrücklich betont das die Gemeinschaft der Kirche die „Gemeinschaft in der Lehre der Apostel, in den Sakramenten und in der hierarchischen Ordnung beinhaltet“.

Der Begriff des „Hauptartikels“ wird im Luthertum, der der „Hierarchie der Wahrheiten“ im Katholizismus lebhaft diskutiert. In der ökumenischen Theologie zeigt sich die Schwierigkeit, das Verhältnis des „Hauptartikels“ zur „Hierarchie der Wahrheiten“ zu bestimmen, konkret an einem altbekannten Problem, dem der für die wahre Einheit der Kirche notwendigen und ausreichenden Bedingungen.

In der reformatorischen Tradition ist man sich einig, dass „zur wahren Einheit der Kirche die Übereinstimmung in der rechten Lehre des Evangeliums und in der rechten Verwaltung der Sakramente notwendig und ausreichend“¹⁷ sind. Der Grund dafür ist einfach: nach reformatorischer Einsicht sind die Wortverkündigung und die Feier der Sakramente die von Gott gewählten Mittel, sich dem Sünder darzubieten und ihn zu rechtfertigen. Indem er die Sünder rechtfertigt sammelt Gott sie zu seinem Leib, der Kirche. Dieselben Gnadenmittel, durch die Gott das Individuum rechtfertigt, sind konstitutiv für die Kirche – die Versammlung der Gläubigen, die das Wort und die Sakramente feiert – und begründen ihre Einheit. Ihnen kann keine weitere Bedingung hinzugefügt werden. Die Übereinstimmung in der Rechtfertigungsbotschaft, die eine entscheidende und exklusive Bedeutung für das Heil jedes Menschen hat, wird somit, sobald sie in einem Konsens über Wort und Sakrament ihren Ausdruck findet, die notwendige und ausreichende Bedingung für ein gemeinsames Verständnis der Kirche und von daher die notwendige und ausreichende Bedingung für die Einheit der Kirche. Dieser Ansatz wurde in den Dialogen zwischen den aus der Reformation hervorgegangenen Familien in die Tat umgesetzt und hat zu mehreren „Erklärungen von Kirchengemeinschaft“ geführt zwischen den lutherischen, reformierten, anglikanischen und methodistischen Traditionen.

Die Katholiken und die Orthodoxen verlangen im Allgemeinen, diesen Zugang zur Einheit durch ein entsprechendes Eingehen auf die ekklesiologische Aspekte zu vervollständigen, insbesondere durch dasselbe Verständnis und die gemeinsame Ausübung des kirchlichen Amtes. Gewiss bestreiten die Protestanten nicht, dass das kirchliche Amt für das Wesen der Kirche konstitutiv ist, aber sie messen den in der Geschichte der Kirche entstandenen Amts- und Kirchenstrukturen nicht denselben Stellenwert und dieselbe Autorität bei. Die Katholiken ihrerseits fügen hinzu, dass dasselbe Anliegen das Heil in Christus zu verkündigen die Entstehung dieser Elemente in der Alten Kirche und später veranlasst. Die Beschränkung auf die Feier des Wortes und der Sakramente sei verkürzend, da auch andere Faktoren in Betracht gezogen werden müssen, um der Fülle des kirchlichen Mysteriums gerecht zu werden. Der internationale lutherisch-katholische Dialog spricht ab 1985 von einer „gewisse[n] »Asymmetrie« in der genaueren Bestimmung des theologischen Stellenwertes des Amtes, insbesondere des historischen Bischofsamtes im Verständnis der Kirche“.¹⁸ Der Dialog *Kirche und Rechtfertigung* (1994) seinerseits differenziert zwischen dem, was notwendig für das Heil ist und dem, was für die Kirche notwendig ist.¹⁹ Bis heute ist es nicht gelungen, sich darüber zu einigen, in welcher Art und Weise ein Konsens über gewisse kirchliche Strukturen, insbesondere über die Ämter, für die Einheit notwendig ist. Für die reformatorischen Kirchen verlangt die Einheit der Kirche nicht dieselbe Theologie der Ämter, sofern letztere nicht dem „Hauptartikel“ widerspricht. Für die katholische Kirche stellt eine solche Vielfalt das Wesen der Kirche selber in Frage.

In der in GE 18 offen gebliebenen Frage nach dem „Kriterium“ wird so auf ein schwieriges noch offenes ekklesiologisches Problem hingewiesen, das sich letztlich in der Frage nach der Bedeutung des Papstamtes für das Sein der Kirche zuspitzt.

III. Zusammenfassende Bemerkungen

Fasst man das bisher Gesagte zusammen, so kann man daraus einige Folgerungen ziehen den Zusammenhang zwischen der GE und dem Papstamt betreffend:

- Das Thema Papsttum oder Petrusdienst ist nicht Gegenstand der GE.
- Die in der GE angewandte Methode, und insbesondere das Konsensverständnis, das durch diese Methodologie zum Ausdruck gebracht wird, sollte grundsätzlich auf andere Fragen übertragbar sein. Nur seine Bewährung, gerade in ekklesiologischen Fragen wird, als dessen Rezeption, diesem Verfahren die notwendige Autorität verleihen.
- auch inhaltlich können Ergebnisse der GE fruchtbar gemacht werden. Dies gilt insbesondere für die Art und Weise wie die GE letztlich deutlich zeigt, dass zwei verschiedene Anthropologien, zwei Verständnisse des Menschen *coram deo* eine gleiche Wahrheit ausdrücken. Dabei geht es nicht zuletzt auch um die Beteiligung des Menschen am Heilshandeln Gottes. Kann dies auf die Kirche übertragen werden? Dies wäre deshalb wichtig, weil die Frage der Art der Instrumentalität der Kirche sich als Kristallisationspunkt aller offenen Fragen im lutherisch-katholischen Dialog herausgestellt hat. Lutherischerseits sollte das was in der Heilslehre möglich ist auch für die Ekklesiologie gelten. Dies sollte sich beispielhaft auch in der Frage des Papstamtes bewähren.
- schwieriger ist die Frage des „Kriteriums“ denn diese bleibt auch in der GE als ungelöste Frage offen. Da wo man lutherischerseits die Botschaft von der Rechtfertigung als den Hauptartikel und so als das hermeneutische Prinzip auch für die Ekklesiologie versteht, wird man katholischerseits zurückhaltender sein. Dort gilt eine andere Zuordnung der für das Kirchenverständnis entscheidenden Elemente. Gerade im Kirchenverständnis ist das was für die einen Ausdruck einer legitimen Vielfalt ist, für die anderen der Ort der Trennung. Was wesentlich ist und unvermeidliche Forderung des Glaubens für die einen, ist für die anderen wichtig aber nicht unbedingt zentral. Hier stellt sich die Frage nach den strukturierenden Prinzipien, die in einer Einzeltradition am Werk sind. Das Papstamt ist der Ort wo die Kompatibilität der verschiedenen Hierarchien der Wahrheiten als bleibende Aufgabe deutlich wird.

Auf diesem Hintergrund sind nun abschließend zwei Fragen zu stellen, die als Zusammenfassung und Zuspitzung der gegenwärtigen ökumenischen Bemühungen des reformatorisch-katholischen Dialogs verstanden werden können.

1. Die erste Frage geht an die katholische Tradition. Mit der GE hat die katholische Kirche eine Erklärung unterschrieben in welcher sie zugesteht, dass Grundwahrheiten auch anders ausgedrückt werden können als dies in ihrer Tradition üblich ist. Dabei handelt es sich nicht nur um Formulierungen und Sprachgestalten sondern auch um unterschiedliche theologische Entscheide und Akzente. Dies ist ein entscheidendes *Novum*. Bisher war dies nie möglich gewesen (zumindest im westlichen Dialog). Dies hat auch im innerkatholischen Raum erhebliche Konsequenzen. Die von Lutheranern an Katholiken zu stellende Frage ist nun folgende: Ist das was in der Frage der Rechtfertigung möglich war auch im Bereich der Ekklesiologie möglich? Mit anderen Worten: Ist es denkbar, dass Rom eine andere Kirche mit anderen Traditionen, Pietäten, Amtsgestaltungen und theologischen Ansätzen als wahrer Ausdruck der einen *una sancta catholica et apostolica ecclesia* anerkennt? Es müssen bestimmt noch manche Dialoge die Möglichkeiten solch eines Schrittes erläutern. Die grundsätzliche Frage ist jedoch zu stellen. Auf sie läuft augenblicklich alles hinaus. Im Blick auf das Papstamt bedeutet dies die Anerkennung einer Kirche in welcher das universale Einheitsamt anders verstanden und ausgeübt wird als dies in Rom geschieht. Dies wäre ein differenzierter Konsens, der selbstverständlich bedeutet, dass die römische Ausübung dieses

Amtes, nach dem notwendigen theologischen Dialog, auch von den Partnerkirchen als wahrer Ausdruck dieses Einheitsamtes anerkannt wird.

2. Die zweite Frage ist an die reformatorischen Kirchen zu stellen. Auch hier läuft augenblicklich alles an einem Punkt zusammen. Die Erklärungen von Kirchengemeinschaft zwischen den lutherischen, reformierten, anglikanischen und methodistischen Familien mehren sich. Schwierig wird es jedoch in dem Augenblick, wo es darum geht dieser neuen Gemeinschaft eine sichtbare Gestalt zu verleihen. Man scheint sich mit einer spirituellen Einheit zu begnügen und befürwortet oft einen „Kongregationalismus“ der alten konfessionellen und nationalen kirchlichen Identitäten. Man misstraut jedem Versuch einer verbindlichen Gestalt, die die Autonomie der bisherigen Identitäten hinterfragen würde. Theologisch geht es hier um nicht anderes als um die Katholizität. Daher müssen diese Traditionen gefragt werden ob sie zur Katholizität bereit und fähig sind. Dafür bedarf es notwendigerweise eines überlokalen (und übernationalen) Amtes der Einheit. Dieses ist kollegial, personal und synodal auszuüben. Auch in diesen Traditionen ist die Frage nach dem universalen Amt der Einheit, in der heutigen ökumenischen Situationen, entscheidender als meist angenommen. Davon ist in der GE gewiss nicht die Rede. Doch sollte auch für reformatorische Traditionen dies als direkte Konsequenz der GE verstanden werden.

¹ Siehe Fussnote 9.

² Artikel 43.

³ Das Beispiel der 1973 zwischen den lutherischen, reformierten und unierten Kirchen in Europa abgeschlossenen Leuenberger Konkordie ist in dieser Hinsicht aussagekräftig. Auf der Grundlage einer sehr knappen gemeinsamen Aussage der Grundwahrheit, auf die sich die beiden Traditionen beziehen, erklären sich die beiden Kirchen in Kirchengemeinschaft miteinander, wobei sie unterstreichen, dass sie „Kirchen verschiedenen Bekenntnisstandes“ bleiben (Paragraph 29), W. LOHFF, *Die Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa: Leuenberger Konkordie*, Frankfurt 1985.

⁴ Siehe das Manifest der deutschen Theologieprofessoren, EPD-Dok.7/98, S. 1 und den Paragraph 5 der Antwort aus Rom.

⁵ Es handelt sich um die lutherischen Aussagen des *mere passive* (21), des *sola fide* (26) der Konkupiszenz als wahrhafte Sünde (29), der Heilsgewissheit (35) und der katholischen Aussage eines Wachstums in der Gnade (38)

⁶ E. JÜNGEL: „Um Gottes willen – Klarheit! Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels – aus Anlass einer ökumenischen Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, *ZThK* 94/97, S. 394-406. Übernommen in *EPD-Dok.46/97*, S. 59-65 (S. 64). Dieses Argument erscheint auch im ersten Paragraphen des Votums der deutschen Professoren, aber es wird im zweiten entscheidenden Teil des Textes, der den Konsens als Uniformität der Lehraussagen definiert, nicht wieder aufgegriffen.

⁷ W. KASPER: „Gegebene Einheit – bestehende Schranken – gelebte Gemeinschaft“, *KNA. Ökumenische Information* 52/1980, S. 5-7 und 53, 54/1980, S. 7-10.

⁸ GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCH / EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Das Herrenmahl*, Paderborn/Frankfurt a. M. 1978; ebenfalls enthalten in: H. MEYER et al. (Hg.), *DWÜ* (Band I), S. 271 ff.

⁹ GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCH / EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Das geistliche Amt in der Kirche*, Paderborn/Frankfurt a. M. 1978; ebenfalls enthalten in: H. MEYER et al. (Hg.), *DWÜ* (Band I), S. 329-357.

¹⁰ ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, *LG* (Lumen Gentium) 10 und *PO* (Presbyterorum ordinis) 2.

¹¹ B. SESBOÛE: „Y a-t-il une différence séparatrice entre les ecclésiologies catholique et protestantes?“ [Gibt es einen trennenden Unterschied zwischen der katholischen und den evangelischen Ekklesiologien?], *NRT* 109/1987, S. 3-30 (S. 10 f.).

¹² Man kann sich hierfür auf das Vorwort der ersten Ausgabe seiner Werke auf latein halten, wo Luther 1545 seine reformatorische Entdeckung in dieser Begrifflichkeit darstellt, *WA* 54, 185 f.

¹³ Hier sei verwiesen auf die Arbeit der GEMEINSAMEN RÖMISCH-KATHOLISCH / EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION: *Kirche und Rechtfertigung* (Paderborn, Frankfurt 1994).

¹⁴ W. PANNENBERG: „Neue Konsense, entschärfte Gegensätze und protestantische Ängste“, *EPD-Dok.* 11/98, S. 39-41 (S. 40).

¹⁵ GE 18: „Darum ist die Lehre von der Rechtfertigung, die diese Botschaft aufnimmt und entfaltet, nicht nur ein Teilstück der christlichen Glaubenslehre. Sie steht in einem wesenhaften Bezug zu allen Glaubenswahrheiten, die miteinander in einem inneren Zusammenhang zu sehen sind. Sie ist ein unverzichtbares Kriterium, das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will. Wenn Lutheraner die einzigartige Bedeutung dieses Kriteriums betonen, verneinen sie nicht den Zusammenhang und die Bedeutung aller Glaubenswahrheiten. Wenn Katholiken sich von mehreren Kriterien in Pflicht genommen sehen, verneinen sie nicht die besondere Funktion der Rechtfertigungsbotschaft. Lutheraner und Katholiken haben gemeinsam das Ziel, in allem Christus zu bekennen, dem allein über alles zu vertrauen ist als dem einen Mittler (1 Tim 2,5f.), durch den Gott im Heiligen Geist sich selbst gibt und seine erneuernden Gaben schenkt.“

¹⁶ E. JÜNGEL: „Um Gottes willen – Klarheit“, *EPD-Dok.* 46/97, S. 59-65. S.62

¹⁷ Nr.2 der *Leuenberger Konkordie*, in: W. LOHFF, *Die Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa: Leuenberger Konkordie*, Frankfurt 1985, S. 15 f.

¹⁸ GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCH / EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION: *Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch / lutherischer Kirchengemeinschaft*, Paderborn / Frankfurt 1985, S. 52

¹⁹ GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCH / EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION: *Kirche und Rechtfertigung 1994 (op. cit.)* Paragraphen 201f.