

Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ heute gelesen

Eine exegetische Kritik in ökumenischer Absicht

Thomas Söding

Sie war eine schwere Geburt, aber ein glückliches Ereignis; sie ist ein ökumenischer Durchbruch, aber auch ein Stein des Anstoßes, sie wird als Scheinwerfer, aber auch Warnleuchte betrachtet werden: Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“¹ wurde symbolträchtig in Augsburg am Reformationstag 1999 ratifiziert – mit der feierlichen Unterzeichnung der „Gemeinsamen offiziellen Feststellung“ durch Christian Krause, den damaligen Präsidenten des Lutherischen Weltbundes, und Kardinal Edward Cassidy, den seinerzeitigen Präsidenten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, sowie die Sekretäre Ishmael Noko und Walter Kasper. Mehr als anderthalb Jahrzehnte später (von einem katholischen Neutestamentler) wieder gelesen, zeigt die „Gemeinsame Erklärung“ wie unter einem Brennglas Höhepunkt und Krise, Geschichte und Auftrag, Größe und Grenze der evangelisch-katholischen Ökumene. Der „Deutsche Ökumenische Studienausschuss“ hat der Rechtfertigungslehre 2006 eine Untersuchung und Erklärung zu den multilateralen Aspekten einer ökumenischen Rechtfertigungslehre zur Seite gestellt², die es erlaubt, die konfessionellen Perspektiven der

¹ *Lutherischer Weltbund/Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen*, Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Gemeinsame offizielle Feststellung. Anhang (Annex) zur Gemeinsamen offiziellen Feststellung, Frankfurt a. M./Paderborn 1990. Zur Genese und Rezeption vgl. Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre Dokumentation des Entstehungs- und Rezeptionsprozesses, hg. von Friedrich Hauschildt in Beratung mit dem Lutherischen Weltbund und dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen in Zusammenarbeit mit Udo Hahn und Andreas Siemens, Göttingen 2009.

² Vgl. *Uwe Swarat/Johannes Oeldemann/Dagmar Heller* (Hg.), *Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog* (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 78), Frankfurt a. M. 2006. Der gemeinsame Text (in der deutschen Übersetzung 13–54) ist auch in englischer Übersetzung erschienen: *Accepted by God – Transformed by Christ. The Doctrine of Justification in Multilateral Ecumenical Dialogue. A Stu-*

„Gemeinsamen Erklärung“ genauer einzuschätzen und ihre theologischen Potentiale tiefer auszuloten.

1. Der Ort

Die „Gemeinsame Erklärung“ hat die Früchte jahrelanger Vorarbeiten, besonders in Deutschland und Nordamerika, geerntet³. Sie ist das erste – und bislang einzige – ökumenische Dokument unter katholischer Beteiligung, das nicht nur ein Konsenspapier der Theologie, sondern ein offizielles Lehrdokument der Kirchen ist (wiewohl sein genauer Status Fragen aufwirft). 2006 ist der Weltrat Methodistischer Kirchen der „Gemeinsamen Erklärung“ beigetreten. Für ein Studienprojekt zur biblischen Basis der Rechtfertigungslehre⁴ hat auch der Reformierte Weltbund Theologen nominiert. Deshalb ge-

dy on the Doctrine of Justification by the German Ecumenical Study Commission (DÖSTA), Geneva 2008.

³ Vgl. *Hugh G. Anderson u. a.* (Hg.), *Justification by Faith* (Lutherans and Catholics in Dialogue 7), Minneapolis 1985 (deutsch: *Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Dokumente und Einführung*, hg. v. Harding Meyer und Günther Gassmann [Ökumenische Perspektiven 12], Frankfurt a. M. 1987, 107–200); *Karl Lehmann/Wolfgang Pannenberg* (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute* (DiKi 4), Freiburg i. Br./Göttingen 1986 (dazu *Karl Lehmann* [Hg.], *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? II Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung* [DiKi 5], Freiburg i. Br./Göttingen 1989; Gutachten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen zur Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ vom 15.12.1992; *Lehrverurteilungen im Gespräch. Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland*, Göttingen 1993; *Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“* [21. Juni 1994] [Die deutschen Bischöfe 52], Bonn 1994); *Gemeinsame Römisch-Katholische/Evangelisch-Lutherische Kommission*, *Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre*, Paderborn/Frankfurt a. M. 1994.

⁴ *Biblische Grundlagen der Rechtfertigungslehre. Eine ökumenische Studie zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Im Auftrag des Lutherischen Weltbundes, des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, der Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen und des Weltrates Methodistischer Kirche vorgelegt von einer Arbeitsgruppe alttestamentlicher, neutestamentlicher und systematischer Theologinnen und Theologen*, hg. v. Walter Klaiber, Leipzig/Paderborn 2012.

hört die „Gemeinsame Erklärung“, ursprünglich im lutherisch-katholischen Dialog entwickelt, zu den wichtigsten und international einflussreichsten Dokumenten multilateraler Ökumene. Im internationalen Dialog zwischen katholischen, lutherischen und methodistischen Partnern ist sie gesetzt⁵; sie hat Vertrauen geschaffen und Verbindlichkeit erzeugt.

Allerdings ist die „Gemeinsame Erklärung“ auch eines der umstrittensten „Dokumente wachsender Übereinstimmung“⁶. In der letzten Phase der Entstehung hat ein kritisches Gutachten der Glaubenskongregation und des Einheitsrates⁷ Vorbehalte geäußert, denen aber mit der „Gemeinsamen offiziellen Feststellung“ Rechnung getragen werden konnte. Lauter und stärker war der öffentliche Protest gegen die „Gemeinsame Erklärung“⁸, den im Januar 1998 an die 250 evangelische Theologieprofessoren unterzeichnet haben⁹, weil sie ei-

⁵ Jüngster Beleg: From Conflict to Communion. Lutheran-Catholic Common Commemoration of the Reformation in 2017. Report of the Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity, Leipzig/Paderborn 2013 (deutsche Übersetzung von Theo Dieter und Wolfgang Thönissen: Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017. Bericht der Lutherisch/Römisch-Katholischen Kommission für die Einheit, Paderborn/Leipzig 2013).

⁶ Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsens-texte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene I–IV, Paderborn/Frankfurt a. M./Leipzig 1981. 1992. 2003. 2012.

⁷ Bollettino (Sala Stampa della Santa Sede) N. 255/25.06.1998. In den o. in Anm. 1 genannten Dokumenten 809–813.

⁸ Ein Vorspiel war die Auseinandersetzung um die Studie über die „Lehrverurteilungen“ (s. Anm. 3); vgl. Jörg Baur, Einig in Sachen Rechtfertigung? Zur Prüfung des Rechtfertigungskapitels der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“, Tübingen 1989; dagegen: Ulrich Kühn/Otto Hermann Pesch, Rechtfertigung im Disput. Eine freundliche Antwort an Jörg Baur, Tübingen 1991; Replik: Jörg Baur, Frei durch Rechtfertigung. Vorträge anlässlich der römisch/katholischen-lutherischen „Gemeinsamen Erklärung“, Tübingen 1999.

⁹ Abgedruckt in der o. in Anm. 1 genannten Dokumentation, 492–497. Meist kritische evangelische Reaktionen auf die „Gemeinsame offizielle Feststellung“ sammeln Albrecht Beutel/Thomas Kaufmann/Hermann Timm (Hg.), Wider den Augsburger Rechtfertigungsvertrag. Voten evangelischer Hochschullehre (Epd-Dokumentation 43/99), Frankfurt a. M. 1999. Eine präzise Pointierung der prinzipiellen Bedenken findet sich bei Eilert Herms, Der Dialog zwischen Päpstlichem Einheitsrat und LWB 1965–1998. Ausgangsperspektiven, Verlauf, Ergebnis, in: Theologische Literaturzeitung 123 (1998) 658–712.

nen Verrat der Reformation an eine Konsensökumene fürchteten, die theologische Profile nicht schärfe, sondern verschleife und so den Katholizismus hermeneutisch triumphieren lasse. Während der Protest international kaum Beachtung gefunden hat, wirkt er in Deutschland nach, zumal er sich mit Rollenkonflikten zwischen Theologie und Kirchenleitung, aber auch mit innerevangelischen Organisationsproblemen zwischen Lutheranern, Reformierten und Unierten paart, die in der großen Mehrheit unter dem gemeinsamen Dach der Evangelischen Kirche in Deutschland stehen. Nachdem die lutherischen wie die reformierten Synoden¹⁰ Zustimmung signalisiert haben, hat sich die EKD zurückhaltend, aber wohlwollend geäußert¹¹. Die Voten aus freikirchlicher Sicht sind widersprüchlich. Während die Baptisten die „Gemeinsame Erklärung“ als „großen Fortschritt“ begrüßt und nur ihre spezifische Verhältnisbestimmung von Glaube und Taufe in Erinnerung gerufen haben¹², hat die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELKD) kritisch geltend gemacht, dass weder die Unterscheidung zwischen Gesetz und Evangelium in den Rang einer hermeneutischen Leitkategorie erhoben noch das Urteil Gottes im Endgericht ins Verhältnis zum Glaubensleben der Gerechtfertigten gesetzt worden sei.¹³

¹⁰ Die Position der Reformierten wird reflektiert und dokumentiert von *Michael Weinrich*, Die Ökumene in der Rechtfertigungslehre in evangelisch-reformierter Perspektive, in: Uwe Swarat u. a. (Hg.), Von Gott angenommen (s. Anm. 2), 125–149.

¹¹ Der Rat der EKD, der Vorstand der Arnoldshainer Konferenz und die Kirchenleitung der VELKD haben am 11. Oktober 1998 eine „gemeinsame Erklärung“ (<http://www.ekd.de/presse/702.html>, abgerufen am 31.10.2015) zur „Gemeinsamen Erklärung“ angegeben, in der sie feststellen: „Die Lehrverurteilungen, die sich auf die Rechtfertigungslehre beziehen, haben damit ihre kirchentrennende Wirkung verloren“. Gleichzeitig attestierten sie der GER, eine „Voraussetzung“ für „die Herstellung von Kirchengemeinschaft“ geschaffen zu haben, „wenn es konsequent für die Weiterarbeit an den nach wie vor strittigen Themen genutzt wird, die die Gemeinsame Erklärung selbst nennt: insbesondere das Verhältnis von Wort Gottes und kirchlicher Lehre sowie die Lehre von der Kirche, von ihrer Einheit, vom kirchlichen Amt, von der Autorität in der Kirche und von den Sakramenten“.

¹² Vgl. *Uwe Swarat*, Das baptistische Verständnis von Rechtfertigung und die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ von Lutheranern und Katholiken, in: ders. u. a. (Hg.), Von Gott angenommen (s. Anm. 2), 117–197 (Zitat auf 190).

¹³ Vgl. *Werner Klän*, Einig in der Rechtfertigungslehre? – Anfragen an die „Ge-

Der Streit lohnt sich. Denn die Rechtfertigung ist das Leib- und Magenthema der Reformation; die „Gemeinsame Erklärung“ setzt ein klares Zeichen, dass sich einerseits die katholische Seite der protestantischen Herausforderung und dass sich andererseits die evangelische Seite der katholischen Kritik stellen will. Auf diese Weise hat die ökumenische Bewegung Einfluss auf die Theologie und die Kirchenpolitik genommen. Während das Konzil von Trient weitgehend der Abwehr diente, ist die „Gemeinsame Erklärung“ ein Dokument der Öffnung; und während die protestantische Rechtfertigungslehre bald dazu herhalten musste, den Papst als Antichrist zu brandmarken, wird heute die Verständigung mit einem Päpstlichen Rat gesucht. Der Blick auf die Orthodoxie zeigt, dass der Streit gerade über die Rechtfertigung „nicht aus Werken des Gesetzes, sondern dem Glauben an Jesus Christus“ typisch für die lateinische Tradition ist, in der Augustinus einen starken Einfluss ausgeübt hat. Aber die kritische Brisanz und die intellektuelle Brillanz der Antithese sind eine Mitgift paulinischer Theologie für die ganze Christenheit.

Die „Gemeinsame Erklärung“ hat sich diesem großen Thema gestellt. Durch die Erklärung, ihre Vor- und Nachgeschichte hat die Botschaft von der „Rechtfertigung“, die auf evangelischer wie katholischer Seite ein wenig in Vergessenheit geraten war, neues Interesse gefunden. Die Rechtfertigungslehre ruft die Frage nach dem gnädigen Gott und dem freien Menschen auf. Sie stellt sich dem Thema von Schuld und Vergebung. Sie reflektiert das Verhältnis zwischen himmlischer und irdischer Gerechtigkeit. Sie ist deshalb ein Megathema der Theologie; sie ist auch von hoher Aktualität, wie in der öffentlichen Debatte Odo Marquard mit seiner Kritik politisch inszenierter Tribunalisierungen oder Exkulpationen¹⁴, Jürgen Habermas mit seinem Pathos kommunikativer Partizipation und sozialer Gerechtigkeit¹⁵ und Martin Walser mit seiner Analyse öffentlicher Selbstgerechtigkeit von Repräsentanten des Staates wie der Gesell-

meinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre aus konkordienlutherischer Sicht, in: U. Swarat u. a. (Hg.), *Von Gott angenommen* (s. Anm. 2), 95–124.

¹⁴ Exkulpationsarrangements. Bemerkungen im Anschluss an René Girards soziologische Theorien des Sündenbocks, in: Willi Oelmüller (Hg.), *Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, München 1992, 24–29.

¹⁵ *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1999.

schaft und der Kirche gezeigt haben¹⁶, ohne jedoch die Notwendigkeit einer theologischen Stellungnahme aufgelöst zu haben. Es bleibt schleierhaft, wie man nach dem Jahrhundert des Massenmordes und der Massenvernichtungswaffen, nach der Explosion des Terrorismus und der globalen Ausspähung auf die Idee kommen kann, die Rede, dass Menschen nicht in alle Ewigkeit auf das Unrecht festgelegt werden, das sie getan oder erlitten haben, sei von gestern: Es ist von atemberaubender Aktualität, wie Paulus in der Rechtfertigungslehre reflektiert, dass der gnädige Gott nicht der gütige Patron ist, der über alles hinwegsieht, sondern der Richter, der denen Recht verschafft, die unter Unrecht leiden, und der Retter, der die Sünder verwandelt – nicht gegen ihren Willen, sondern durch ihren Glauben, den er weckt und befreit.

2. Das Ziel

Die „Gemeinsame Erklärung“ hat zwei korrespondierende Ziele: Sie beschreibt erstens einen „Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre“ und begründet zweitens, dass „die weiterhin unterschiedlichen Entfaltungen nicht länger Anlaß für Lehrverurteilungen sind“ (GER 5). Der Fokus liegt deshalb auf den theologischen Auseinandersetzungen der Reformationszeit. Beide Ziele werden an Schlüsselthemen festgemacht, die spätestens seit dem 16. Jahrhundert auf der theologischen Agenda stehen: „Unvermögen und Sünde des Menschen angesichts der Rechtfertigung“ (GER 19–21), „Rechtfertigung als Sündenvergebung und Gerechtmachung“ (GER 22–24), „Rechtfertigung durch Glauben und aus Gnade“ (GER 25–27), das „Sündersein der Gerechtfertigten“ (GER 28–30), „Gesetz und Evangelium“ (GER 31–33), „Heilsgewissheit“ (GER 34–36), die „guten Werke der Gerechtfertigten“ (GER 37–39). Durchweg werden immer zuerst die gemeinsamen, dann die konfessionsspezifischen Aussagen charakterisiert – um auf diese Weise die These zu begründen, die Differenzen seien nicht zu leugnen, unterminierten aber nicht die basalen Gemeinsamkeiten und hätten deshalb keinen kirchentrennenden

¹⁶ Über Rechtfertigung. Eine Versuchung, Reinbek bei Hamburg 2012. Vgl. *Jan-Heiner Tück* (Hg.), Was fehlt, wenn Gott fehlt. Martin Walser über Rechtfertigung – theologische Erwiderungen, Freiburg i. Br. 2013.

Charakter (GER 40–42). In der schließlich unterzeichneten „Gemeinsamen offiziellen Feststellung“, die auf Einsprüche aus der römischen Glaubenskongregation und aus der evangelischen Theologie reagierte, wurde die Gemeinsame Erklärung „in ihrer Gesamtheit“ bestätigt.

Die Zielsetzung der „Gemeinsamen Erklärung“ ist innovativ. Es geht ersichtlich nicht um die Formulierung von Kompromissen oder die Festlegung auf eine gemeinsame Sprachregelung. Es wird vielmehr differenziert und reflektiert: Was sind die gemeinsamen *basics*? Was sind die charakteristischen Anliegen der diversen Traditionen? Wie werden sie in den Augen des Partners bewertet? Die Hermeneutik des differenzierten – oder differenzierenden – Konsenses eröffnet vom Ansatz her die Möglichkeit einer theologisch begründeten Pluralität, die auf Anerkennung beruht. Sie braucht Unterschiede nicht zu leugnen – sie muss sie vielmehr erkennen und bewerten. Sie braucht auch ein Verständnis von Einheit, das Vielfalt nicht leugnet, aber auch nicht hypostasiert, sondern so ins Verhältnis zu den einheitsstiftenden Faktoren setzt, dass Gemeinschaft entsteht. Nach dem Epheserbrief sind die entscheidenden Momente kirchlicher Einheit der eine Herr, der eine Glaube und die eine Taufe (Eph 4,5); nach dem Ersten Korintherbrief sind die entscheidenden Momente kirchlicher Gemeinschaft der eucharistische Becher und das eucharistische Brot (1 Kor 10,16f.) mit all ihren liturgischen, katechetischen und diakonischen Implikationen. Die Rechtfertigungslehre, die im paulinischen Traditionsraum stark ausgeprägt worden ist, bestimmt das wechselseitige Verhältnis dieser Größen. Sie beantwortet die Frage, weshalb ein Sünder Vergebung erlangen kann und wie ihm dann geschieht; sie reflektiert, wer zur Gemeinschaft der Kirche gehört und wie sie wachsen kann; nicht zuletzt erhellt sie, mit welchem Recht, auf welchem Weg und mit welchem Ziel Mission getrieben werden kann. Deshalb kann der Sinn der „Gemeinsamen Erklärung“ nicht nur in der Lösung innerkirchlicher Konflikte und der Anbahnung einer interkonfessionellen Verständigung liegen, sondern kann letztlich nur in der Stärkung des Glaubens und in der Motivation der Evangelisierung bestehen.

3. Die Methode

Zur Methode des differenzierten Konsenses, der sich die „Gemeinsame Erklärung“ verpflichtet, gehört (erstens), dass die Gemeinsamkeiten gemeinsam beschrieben werden – in einer Sprache, die sachgerecht ist, nicht aber unbedingt den konfessionellen Gewohnheiten entspricht. Zur ihr gehört auch (zweitens), dass die jeweiligen Spezifika einer konfessionellen Tradition so beschrieben werden, dass sich deren Vertreter darin wiederfinden, dass sie aber auch von einem anderen Standpunkt aus überhaupt wahrgenommen werden können; deshalb muss die Insider-Sprache hinter einen kommunikativen Akt der Suche nach Verständigung zurücktreten. Zur Methode gehört schließlich (drittens), dass von der eigenen Tradition aus nach einem Zugang zur anderen gesucht wird und umgekehrt, so dass mit eigenen Augen eine legitime Anverwandlung und Fortschreibung der Gemeinsamkeiten beim anderen erkannt werden kann – mit der Folge, die Stärken und Schwächen der eigenen Überlieferung wie die der anderen zu erkennen und für eine Vertiefung des Glaubens und der Glaubenswissenschaft zu nutzen.

Wenn diese drei Schritte der verstehenden Beschreibung gegangen sind, kann eine reflektierte Bewertung erfolgen, ob die Differenzen so groß sind, dass sie kirchentrennenden Charakter haben, oder ob sie – wie verschiedene Schulmeinungen – im gemeinsamen Haus des Glaubens Platz finden können, ja sollen. Zwei kritische Fragen stehen im Zentrum: Sind die Gemeinsamkeiten so stark, dass sie die Differenzen nicht nur ertragen lassen, sondern erklären können? Und spiegeln die Unterschiede einen Dissens in den theologischen Prinzipien wider oder lassen sie den Reichtum des Gemeinsamen erkennen?

Betrachtet man unter dieser Rücksicht die „Gemeinsame Erklärung“, so zeigt sich, dass – in der gebotenen Kürze – an den kritischen Punkten sowohl die gemeinsame Grundlage als auch die jeweiligen Konfessionstraditionen deutlich markiert werden. Indem zwischen Position und Intention unterschieden wird, werden auch Brücken ökumenischen Verstehens konstruiert. Es fehlt allerdings der entscheidende Schritt, die Unterschiede reflexiv zu bewerten und diskursiv auf die Gemeinsamkeiten zu beziehen.¹⁷ Deshalb ist

¹⁷ Anders ist dies in der Studie über die „Lehrverurteilungen“ (s. Anm. 3).

die Feststellung, dass die Unterschiede keinen kirchentrennenden Charakter haben, zwar sachlich richtig, wie sich sowohl aus den ausdrücklich herangezogenen Vorstudien wie aus der weiteren ökumenischen Debatte ergibt¹⁸, hängt aber ein wenig in der Luft.

Dieses Strukturproblem erklärt sich nicht nur aus Zeitdruck und Krätemangel. Es hat auch mit der Fixierung der Debatte auf die Probleme des 16. Jahrhunderts zu tun. Die biblische Basis, die in der „Gemeinsamen Erklärung“ aufgebaut wird (GER 8–12), ist dünn, ebenso fehlt die Einzeichnung in die moderne Debatte über Freiheit und Gerechtigkeit, Pluralität und Universalität, Position und Kommunikation. Weil das Schriftprinzip nicht zur Geltung kommt, werden weder der Stellenwert noch die Perspektive der traditionellen Kontroversen wie der ökumenischen Verständigungen reflektiert: Es wird nicht klar, wie und weshalb, mit welchen Wirkungen, Risiken und Nebenwirkungen sie die Schrift rezipieren, was sie akzentuieren und relativieren, wie sie weiterentwickelt werden könnten, wenn sie theologisch von der Schrift her kritisiert würden.¹⁹ Weil die Fragen der Gegenwart ausgespart bleiben, wird nicht klar, welche Impulse aus dem Zeitalter der konfessionellen Differenzierung, aus der Säkularisierung²⁰ und aus der Globalisierung auf die

¹⁸ Vgl. *Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands*, *Communio Sanctorum*. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, Paderborn/Frankfurt a. M. 2000, 53–63 (dazu: Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Studie „Communio Sanctorum“ 11. März 2003 [Die deutschen Bischöfe], Bonn 2003, 23ff.). Eine substantielle Weiterführung geschieht auf einem sensiblen Problemfeld bei *Theodor Schneider/Gunther Wenz* (Hg.), *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen* (Dialog der Kirchen 11), Freiburg i. Br./Göttingen 2001.

¹⁹ Zu den Möglichkeiten ökumenischer Schrifthermeneutik vgl. *Wolfhart Pannenberg/Theodor Schneider* (Hg.), *Verbindliches Zeugnis I: Kanon – Schrift – Tradition* (Dialog der Kirchen 7), Freiburg i. Br./Göttingen 1992; *Theodor Schneider/Gunter Wenz* (Hg.), *Verbindliches Zeugnis II: Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption* (Dialog der Kirchen 9), Freiburg i. Br./Göttingen 1995; *dies.* (Hg.), *Verbindliches Zeugnis III: Schriftverständnis und Schriftgebrauch* (Dialog der Kirchen 10), Freiburg i. Br./Göttingen 1998. Zur Sache vgl. *Th. Söding* (Hg.), *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der „Gemeinsamen Erklärung“ von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund* (QD 180), Freiburg i. Br. 1999.

²⁰ Vgl. *Thomas M. Schmidt/Annette Pitschmann* (Hg.), *Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch*, Stuttgart/Weimar 2014.

Neuformulierung der Rechtfertigungslehre ausgehen, so dass man ihre gegenwärtige Brisanz erhellen kann.²¹

Dass die „Gemeinsame Erklärung“ nicht der Weisheit letzter Schluss ist, bringt sie selbst zum Ausdruck. Am Ende steht die Selbstverpflichtung auf die Aktualisierung (GER 43). In der „Gemeinsamen offiziellen Feststellung“ wird die Aufgabe eines vertieften Studiums der biblischen Quellen genannt (GOF 3). Die „Gemeinsame Erklärung“ markiert also nicht das Ende, sondern einen neuen Anfang der Debatte.

In diesem Prozess muss aber nicht nur das Verständnis der Sache, sondern auch die Methode der Ökumene weiterentwickelt werden. Die Suche nach Gemeinsamkeiten ist lange nicht zu Ende. Es gilt aber, auch ein qualifiziertes Verhältnis zu den bleibenden Differenzen zu gewinnen.²² In der Methode des differenzierten (oder differenzierenden) Konsenses ist dies angelegt, aber bislang nicht konsequent entwickelt. Erstens gibt es zwischen den ökumenischen Partnern nicht nur Konsense, sondern auch Dissense, z. B. auf dem Feld der Ethik. Es gilt, die gegensätzlichen Positionen in ihrer Begründung zu rekonstruieren und in ihrer Reichweite zu ermessen: Nicht jeder Dissens ist kirchentrennend; welche Widersprüche es wären und welche im Spektrum kirchlicher Einheit möglich sind, muss neu erörtert werden, indem die kirchenkonstitutiven Einheitsfaktoren in ein Verhältnis zur genuinen Pluralität christlicher Denkstile und Lebensformen gesetzt werden. Zweitens erfolgt die ökumenische Verständigung derzeit so, dass die widersprüchlichen Positionen auf die hintergründigen Intentionen zurückgeführt und auf diese Weise kommuniziert werden. Das bleibt ein wesentliches Verfahren, erklärt aber noch nicht die Entstehung von Unterschieden und Gegensätzen. Eine neue Kriteriologie ist notwendig – beginnend mit der Debatte, welche Kriterien wesentlich sind. Hier hat

²¹ Eine Verbindung schafft *Eberhard Jüngel*, *Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens. Eine theologische Studie in ökumenischer Absicht*, Tübingen 1998. Allerdings ist die Rechtfertigungslehre, von Paulus her gesehen, eher das Kriterium der christlichen Lehre und Praxis als das Zentrum des Glaubens.

²² Das fordert *Ulrich H.J. Körner*, *Wohin steuert die Ökumene. Vom Konsens zum Differenzmodell*, Göttingen 2005. Allerdings übersieht das Plädoyer für einen Paradigmenwechsel, dass eine Hermeneutik der Unterscheidung im Modell des differenzierten (oder differenzierenden) Konsenses bereits angelegt ist.

die „Gemeinsame Erklärung“ mit dem Disput, ob der differenzierte Konsens in der Rechtfertigungslehre *das* oder *ein* Kriterium kirchlicher Lehre sei (wie es jetzt in GER 18 heißt), einen starken Anstoß gegeben, der aber bislang kaum aufgenommen worden ist.

4. Die Kritik

Die Kritik an der „Gemeinsamen Erklärung“, die stark von evangelischer Seite, vereinzelt aber auch von katholischer Seite geäußert wird, hat drei Schwerpunkte.

a) Verwässerung der Unterschiede?

Ein erster Kritikpunkt ist der übliche: die eigene Position werde verwässert, sei es in der Beschreibung der Gemeinsamkeiten, sei es in der Charakterisierung der eigenen und der Kritik der anderen Positionen, sei es auch bereits in der Wahl des Themas wie der Methode. Diese Kritik nötigt zur Kontrolle sachlicher Richtigkeit und theologischer Konsequenz. Insofern ist sie produktiv. Sie wird dadurch angefeuert, dass in der Regel geurteilt wird, die andere Position sei durchaus angemessen, die eigene aber unangemessen dargestellt worden. Deshalb spiegelt sie – bei einer berechtigten Kritik im Einzelnen – im Ganzen genau den Konfessionalismus wider, den die Ökumene aber bearbeiten will. Auf evangelischer Seite wird regelmäßig geltend gemacht, es sei zu wenig von der Gnade, auf katholischer vereinzelt geäußert, es sei zu wenig von der Freiheit die Rede²³. Es macht aber keinen Sinn, in der Kritik der Ökumene die jeweils steilste Formulierung der eigenen Position zum Gradmesser

²³ Vgl. *Karl-Heinz Menke*, Rechtfertigung. Gottes Handeln an uns ohne uns? Jüdisch perspektivierte Anfragen an den binnenkirchlichen Konsens, in: *Catholica* 63 (2009) 58–72. Die Kritik entzündet sich am Versuch, einen katholischen Zugang zum *mere passive* zu öffnen. Sie soll nicht die „Gemeinsame Erklärung“ selbst diskreditieren, aber ein Sachproblem indizieren, das freilich in erster Linie die starke Verschiebung zwischen dem neutestamentlichen und dem neuzeitlichen Freiheitsverständnis zu bearbeiten hätte. Gegen die Aufladung der Kritik durch das hermeneutische Schwitz-Paradigma wehrt sich *Bernd Oberdorfer*, „Ohne uns“? Rhapsodische Anmerkungen zu Karl-Heinz Menkes Frontalangriff auf die lutherische Rechtfertigungslehre, ebd. 73–80.

der Verständigung mit anderen zu machen. Es ist vielmehr notwendig, zum einen zu reflektieren, ob die Bandbreite der eigenen Tradition eher ein Zeichen der Unsicherheit oder ein Ausdruck des Reichtums ist, und zum anderen der Kritik der Partner an den eigenen Positionen Gehör zu schenken, ohne sich mit der Affirmation eines angeblichen Grunddissenses zufriedenzugeben, der nur den *status quo* betont. Das Votum der evangelischen Hochschullehrer bezweifelt im Kern, dass der *differenzierte* Konsens überhaupt ein Konsens genannt zu werden vermag. Das leuchtet nicht ein, weil auf Seiten der Kritiker unreflektiert bleibt, was sie als Konsens gelten lassen, während die ökumenische Theologie differenzierte Kriterien entwickelt hat. Deshalb wendet sich die Kritik gegen die Kritiker selbst: Die Ökumene ist nie nur die Affirmation, sondern immer auch die Kritik der eigenen und der anderen Traditionen; der evangelische Theologenprotest zieht aber nicht einmal die Möglichkeit in Betracht, dass es durch begründete (z. B. katholische) Kritik zu einer Weiterentwicklung der eigenen Tradition kommen kann. Die ökumenische Kritik ist aber eine der wichtigsten Reformkräfte. Wenn sie neue Formulierungen entwickelt und hermeneutische Relativierungen vorschlägt, muss dies als Test nicht nur der Formulierungsfähigkeit ökumenischer Theologie, sondern auch der Überzeugungskraft konfessioneller Theologie gelten.

b) Ausklammerung der Ekklesiologie

Ein zweiter Kritikpunkt ist gravierender. Auch er wird im „Einspruch“ der zahlreichen evangelischen deutschen Hochschullehrer geltend gemacht. Er betrifft die Ausklammerung der Ekklesiologie. In der ominösen Anmerkung 9 der „Gemeinsamen Erklärung“ steht: „In dieser Erklärung gibt das Wort ‚Kirche‘ das jeweilige Selbstverständnis der beteiligten Kirchen wieder, ohne alle damit verbundenen ekklesiologischen Fragen lösen zu wollen.“ Spätestens nachdem ein Jahr später, im Jahr 2000, *Dominus Iesus* erschienen war, die Erklärung der Glaubenskongregation „über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche“²⁴, in der denjenigen „Ge-

²⁴ Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Iesus* über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche. 6. August 2000 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 148), 4., erweiterte Auflage 2007 (12000).

meinschaften“ abgesprochen wurde, „Kirche im eigentlichen Sinne“ zu sein, die „den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben“ (DI 17), schien klar, dass die „Gemeinsame Erklärung“ nur eine Luftbuchung gewesen ist.

Nüchterne Betrachtung führt jedoch zu einem anderen Urteil. Denn auch wenn die ekklesiologische Validität der Erklärung bestritten oder relativiert werden mag, ist doch theologisch klar, dass der Konsens in der Rechtfertigungslehre eine zwar notwendige, aber noch nicht hinreichende Bedingung der wechselseitigen Anerkennung als Kirche ist. Zwar ist für die lutherische Tradition – in dieser Zuspitzung nur für sie – die Rechtfertigung allein durch Christus, allein aus Gnade und allein durch den Glauben der *articulus stantis et cadentis ecclesiae*²⁵. Aber Paulus klagt im Galaterbrief nicht nur die Übereinstimmung mit Petrus in der Rechtfertigungslehre ein (Gal 2,11–21), sondern stellt ebenso fest, dass zuvor auf dem Apostelkonzil in Jerusalem sein Apostolat, der an der Völkermission orientiert ist, von den „Säulen“ der Kirche, Jakobus, Kephass und Johannes, anerkannt worden ist, so dass die drei ihm per Handschlag die ekklesiale Koinonia versichert haben, weil sie die „Gnade“ erkannt haben, die auf der paulinischen Mission liegt (Gal 2,7ff.).²⁶ Für die Confessio Augustana ist nicht nur die reine Predigt des Evangeliums, sondern ebenso die rechte Spendung der Sakramente kirchenkonstitutiv (CA 7) und für beides braucht es die „ordnungsgemäße Berufung“ (CA 14).²⁷ In der reformierten Tradition wird gleichfalls die Rechtfertigungslehre nicht isoliert, sondern mit der

Vgl. Gerhard Ludwig Müller (Hg.), Die Heilsuniversalität Christi und der Kirche. Originaltexte und Studien der römischen Glaubenskongregation zur Erklärung „Dominus Jesus“, Würzburg 2003.

²⁵ Vgl. Theodor Mahlmann, Zur Geschichte der Formel „*Articulus stantis et cadentis ecclesiae*“, in: LuThK 17 (1993) 187–194. Die Wendung geht auf Luther zurück (WA 40 III, 352, 3; 39/I 205,20–22) und hat auch in die Bekenntnisschriften Eingang gefunden (BSLK 415, 21f.).

²⁶ Vgl. Th. Söding, Justification and Participation. Ecumenical Dimensions in Galatians, in: Mark W. Elliott/Scott J. Hagemann/N. T. Wright (Hg.), Galatians in Christian Theology. Justification, the Gospel, and Ethics in Paul's Letter, Grand Rapids 2014, 62–81.

²⁷ Vgl. Gunter Wenz, Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in die das Konkordienbuch I–II, Berlin 1996–1998.

Etablierung einer kirchlichen Ordnung verbunden, die verbindlich regelt, wie Vollmacht erteilt wird.²⁸ Der katholischen und der orthodoxen Theologie gilt die apostolische Sukzession im Bischofsamt als wesentlich für das Kirchesein.

Aus diesen Gründen ist es folgerichtig, dass sich die Ökumene nicht mit der „Gemeinsamen Erklärung“ zufriedengegeben, sondern sich auf den Weg ekklesiologischer Studien begeben hat.²⁹ Das Zwischenergebnis ist ermutigend, weil die apostolische Sukzession als ein gesamtkirchliches Geschehen der Glaubensüberlieferung verstanden wird und die katholische Seite durch neue biblische und kirchengeschichtliche Studien erkennen kann, dass es zwischen den Diensten der Episkopen und der Presbyter bis in die Neuzeit hinein viel breitere Schnittmengen gegeben hat, als dies im Licht der Lehrentwicklung aus dem 20. Jahrhundert erscheinen könnte, während die evangelische Seite erkennen kann, dass die Ordination wie die Episkopé im Rahmen der Ordnung der Kirche für den Aufbau der Kirche wesentlich ist, und dass die Episkopé, wie immer sie personal oder synodal ausgestaltet werde, die Supervision nicht nur auf lokaler und regionaler, sondern auch auf universaler Ebene geregelt sein sollte. Allerdings mangelt es an der Rezeption dieser ökumenischen Studien sowohl auf katholischer Seite, die sich den ekklesiologischen Herausforderung der Reformation nicht stellt, als auch auf evangelischer, die in der Gefahr steht, mit Berufung auf das „allgemeine Priestertum“ die Ordination nur funktional, nicht aber pneumatisch (und damit der Sache nach sakramental) zu bestimmen.

²⁸ Die entscheidenden Texte finden sich mit knapper Kommentierung bei *Hans Helmut Eßer*, *Verwerfungen und Abgrenzungen innerhalb der Ämterlehre der Reformierten Bekenntnisschriften*, in: Wolfhart Pannenberg (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? III: Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt* (DiKi 6), Freiburg i. Br./Göttingen 1990, 237–263.

²⁹ Vgl. *Dorothea Sattler/Gunter Wenz* (Hg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge I–III* (Dialog der Kirchen 12–14), Freiburg i. Br./Göttingen 2002–2008; *Die Apostolizität der Kirche*. Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, Paderborn/Frankfurt a. M. 2009.

c) Fixierung auf das Leistungsparadigma

Der dritte Kritikpunkt ist der gravierendste, aber bislang am wenigsten beachtete. Die ökumenische Verständigung über eine gemeinsame Lesart der Rechtfertigungslehre beruht in der „Gemeinsamen Erklärung“ auf dem Paradigma der Leistung. So heißt es an einer Schlüsselstelle: „Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht auf Grund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt und aufruft zu guten Werken“ (GER 15). Diese Deutung der Rechtfertigungslehre als Kritik eines Verdienstlichkeitsdenkens, das meint, durch religiöse Übungen und moralische Praktiken Ansprüche vor Gott geltend machen zu können, hat sich von Augustinus und seiner Auseinandersetzung mit den Pelagianern³⁰ über Luther und seine Abrechnung mit der „Werkerei“³¹ als eine kirchenkritische Deutungsschiene etabliert, die im 20. Jahrhundert – als Kontrapunkt zur Leistungsgesellschaft oder als Sublimation verheerender Niederlagen³² – einen Boom wie nie erlebte und von der katholischen Reformbewegung im Umkreis des Zweiten Vatikanischen Konzils³³ begeistert aufgegriffen wurde. Während eine

³⁰ *Spir. et litt.* 29–50: CSEL LX. Vgl. Agostino lettore e interprete di Paolo. Settimana Agostiniana Pavese (Studia Ephemeridis Augustinianum 107), Roma 2007; *Ludwig Fladerer*, Augustinus als Exeget. Zu seinen Kommentaren des Galaterbriefes und der Genesis (Sitzungsberichte Österreichische Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse 795), Wien 2010. Zur Wirkung vgl. *Arnoud S.Q. Visser*, Reading Augustine in the Reformation. The Flexibility of Intellectual Authority in Europe, 1500–1620 (Oxford Studies in Historical Theology), Oxford 2011.

³¹ Vgl. *Reinhold Rieger*, Von der Freiheit eines Christenmenschen – De libertate Christiana (Kommentare zu Schriften Luthers 1), Tübingen 2007; im Blick auf die Exegese vgl. *Hans Hübner*, Rechtfertigung und Heiligung in Luthers Römerbriefvorlesung. Ein systematischer Entwurf (GlLehr 7), Witten 1967.

³² So auch *Heinrich Bedford-Strohm*, Die Kraft der Religion, in FAZ v. 15.4.2015, 7. Die Chance Deutschlands, nach der Nazi Herrschaft eine Demokratie werden zu dürfen, wird als Veranschaulichung der Rechtfertigungslehre mit ihrer Zusage unverdienter Freiheit gedeutet.

³³ Vgl. *Hans Küng*, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung (1954) (Sämtliche Werke 1), Freiburg i. Br. 2015. Als exegetischen Beleg vgl. *Josef Blank*, Warum sagt Paulus: „Aus Werken des Gesetzes wird niemand gerecht“? (1969), in: ders., Paulus. Von Jesus zum Urchristentum, München 1982, 42–68.

popularisierende Variante erklärt, dass „Leistungen“ für die „Rechtfertigung“ nicht nötig seien, besteht der originäre Skopos im Gegenteil darin, dass sie nicht rechtfertigen können, was die „Gemeinsame Erklärung“ klar festhält.

In derselben Zeit jedoch, in der das Leistungsparadigma ökumenische Früchte reifen ließ, die in der „Gemeinsamen Erklärung“ geerntet wurden, ist es exegetisch in die Krise geraten, weil erstens „Leistung“ kein originärer Begriff der paulinischen Theologie ist und zweitens das Judentum keine Religion der Gesetzmäßigkeit ist, von der Paulus das Christentum (wenn man so schon sprechen darf) hätte absetzen müssen.³⁴ Dass es das Problem religiöser Heuchelei und Hypertrophie gab und gibt, kann nicht bezweifelt werden. Die Beispielgeschichte vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18,9–14) ist einschlägig. Bei Paulus gibt es eine starke Kritik des Selbstruhmes, die sowohl die Zugehörigkeit zu Israel betrifft, die durch Gesetzesstreue nicht verifiziert wird (Röm 3,27), als auch die Heilserwartung, die nicht alles auf Gottes Gnade setzt (Röm 4,2). Aber mit diesem Plädoyer für religiöse Authentizität *coram Deo* ist weder das Potential der Rechtfertigungslehre erschöpft noch überhaupt ihre Spitze erreicht.

Für die Neuansätze in der exegetischen Paulusforschung war wesentlich, dass von verschiedenen Konfessionen aus neu hermeneutische Zugänge, vor allem zu Paulus, geöffnet worden sind. Die Konvertiten Erik Peterson³⁵ und Heinrich Schlier³⁶ haben nicht nur geholfen, der katholischen Theologie die paulinische Rechtfertigungslehre neu verständlich zu machen; sie haben auch deren genuin ekklesiale und missionarische Dimension geltend gemacht.³⁷ Der lutherische Bischof Krister Stendhal hat die Völkermission als „Sitz im Leben“ der Rechtfertigungslehre beschrieben und dadurch

³⁴ Wegweisend war (und ist) der Kommentar des evangelisch-lutherischen Exegeten (und nachmaligen Bischofs) *Ulrich Wilckens*, *Der Brief an die Römer I–III* (EKK VI/1–2), Neukirchen-Vluyn 1978. 1980. 1982 (zahlreiche Neuauflagen).

³⁵ Vgl. *Barbara Nichtweiß*, Erik Peterson – neue Sicht auf Leben und Werk, Freiburg i. Br. ²1994 (1992).

³⁶ Vgl. *Reinhard von Bendemann*, Heinrich Schlier. Eine kritische Analyse seiner Interpretation paulinischer Theologie (BEvTh 115), Gütersloh 1995.

³⁷ Vgl. nur *Erik Peterson*, *Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien*, hg. v. Hans-Ulrich Weidemann (Ausgewählte Schriften 7), Würzburg 2006; *Heinrich Schlier*, *Grundzüge einer paulinischen Theologie*, Freiburg i. Br. 1978.

die traditionelle Anthropozentrik relativiert³⁸. Die Methodisten Ed P. Sanders³⁹ und James D. G. Dunn⁴⁰ haben die Heiligungstheologie fruchtbar gemacht und dadurch erklären können, warum das Gesetz nicht abgetan, sondern aufgerichtet wird. Der reformierte Alttestamentler Brevard S. Childs hat die Rechtfertigungslehre in eine gesamtbiblische Bundestheologie eingezeichnet.⁴¹ Der Anglikaner N. T. Wright hat die *Communio*-Theologie mit der Rechtfertigungslehre verknüpft⁴². Richard B. Hays hat sich durch die mennonitische Tradition inspirieren lassen, die Rechtfertigungslehre als Theologie des Friedens zu entwickeln⁴³. Kennzeichnend sind eine starke Kritik an der klassisch westlichen Fixierung auf die Heilsfrage des Einzelnen und am sublimen Antijudaismus der traditionellen Rechtfertigungstheologie, besonders in der Variante der Leistungskritik, verbunden mit einem Interesse, die jüdische Prägung der paulinischen Theologie zu erhellen.

An die Stelle des Leistungsmodells tritt das Modell der Partizipation: Die Rechtfertigungslehre reflektiert danach die Voraussetzungen, Begründungen und Formen der Teilhabe von Menschen am Volk Gottes und letztlich am Reich Gottes. Die „Werke des Gesetzes“ werden nicht als religiöse Leistungen, sondern als *identity marker* gedeutet, die, auf die Beschneidung und die Reinheitsgebote wie Speisevorschriften konzentriert, die Zugehörigkeit zum Judentum im Gegensatz zu den Völkern begründen. Das Gesetz wird positiv gewürdigt, weit über seine Rolle als Zeugnis der Verheißung und den *tertius usus legis* hinaus: Es ist Urkunde der bleibenden Erwählung Israels, an der die Gläubigen Anteil gewinnen; die Erfüllung des Gesetzes durch die Liebe (Gal 5,14f.; Röm 13,8ff.) wird stark akzentuiert. Die missionsstrategische Bedeutung der Rechtfertigungslehre

³⁸ Paul among Jews and Gentiles, Philadelphia 1978.

³⁹ Paul, Oxford 1991.

⁴⁰ The Theology of Paul the Apostle, Edinburgh 1998.

⁴¹ Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible, London/Philadelphia 1993 (deutsch: Theologie der einen Bibel I–II, Freiburg i. Br. 1994.1996); The Church's Guide for Reading Paul. The Canonical Shaping of the Pauline Corpus, Grand Rapids 2008.

⁴² Paul in fresh Perspective, Minneapolis 2009 (2005). Auf Deutsch zuletzt: Rechtfertigung. Gottes Plan und die Sicht des Paulus, Münster 2014.

⁴³ Echoes of Scripture in the Letters of Paul, New Haven 1989.

wird erschlossen: Sie öffnet den Heiden ohne die Beschneidung den Zugang zum Volk und zum Reich Gottes.⁴⁴

Freilich gibt es einige Schwachpunkte dieser Neuansätze⁴⁵: Die Heilsverheißung, die von der Rechtfertigungslehre eingefangen wird, betrifft nicht nur die eschatologische Zukunft der Völker, sondern auch Israels. Das Urteil Gottes im Endgericht wird auch für diejenigen, die gerechtfertigt sind, zur Stunde der Wahrheit. Der rechtfertigende Glaube ist nicht nur die Bekehrung des Anfangs, die den Zutritt zur Ekklesia öffnet, sondern auch die bleibende Bestimmung des Lebens in der Kirche. Die „Werke des Gesetzes“ sind nach Paulus nicht nur soziale, sondern auch personale „Identitätsfaktoren“. Die anthropologische Dimension der Rechtfertigungslehre lässt sich nicht leugnen.

Dass es eine Differenz zwischen der paulinischen und der lutherischen wie der tridentinischen Rechtfertigungslehre gibt, ist seit langem bekannt. Die Ökumene hat sich dieses Themas bislang nicht methodisch angenommen. Hier liegt ein großes Entwicklungspotential.

5. Die Weiterführung

Wer die „Gemeinsame Erklärung“ umgehen will, ist von der ökumenischen Bewegung isoliert⁴⁶. Der Konsens, so hat die Rezeption gezeigt, ist aber nicht derart über jede Kritik erhaben, dass man die

⁴⁴ Zu den Debatten, die durch die „neue Paulusperspektive“ auch in Deutschland ausgelöst wurden, vgl. *Michael Bachmann* (Hg.), *Lutherische und neue Paulusperspektive. Beiträge zu einem Schlüsselproblem der gegenwärtigen exegetischen Diskussion* (WUNT 182), Tübingen 2005.

⁴⁵ Vgl. *Peter Stuhlmacher*, *Revisiting Paul's Doctrine of Justification. A Challenge to the New Perspective. With an Essay by Donald A. Hagner*, Downers Grove 2001.

⁴⁶ Deutlich ist das an einem Projekt der Evangelisch-Theologischen-Fakultät Tübingen mit einzelnen Professoren der Lateran-Universität zu sehen: *Eilert Herms/Lubomir Žak* (Hg.), *Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre. Theologische Studien, Tübingen/Rom 2008; dies.* (Hg.), *Sakrament und Wort im Grund und Gegenstand des Glaubens. Theologische Studien zur römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Lehre, Tübingen/Rom 2011*. In diesem Projekt soll an der Verhältnisbestimmung von „Grund“ und „Gegenstand“ des Glaubens eine Fundamentaldifferenz entwickelt werden, weil für das Luthertum beides in eins falle, während es nach dem Katholizismus wegen der Heilsnotwendigkeit der hierar-

Rechtfertigungslehre auf sich beruhen lassen und zu wichtigeren Themen, insbesondere ekklesiologischen und ethischen weitergehen könnte. Vielmehr bleibt die Rechtfertigungslehre in ihrer biblischen Grundlegung so aktuell, dass sie die Ökumene weiter anstößt. Der „Deutsche Ökumenische Studienausschuss“ hat in seiner Erklärung von 2006⁴⁷ die Herausforderung angenommen, die Rechtfertigungslehre in multilateralen Perspektiven ökumenisch so neu zu formulieren, dass die Impulse der Bibelwissenschaft, besonders der Paulusforschung, stärkere Berücksichtigung finden. Denselben Weg ist auch die von den Unterzeichnern der „Gemeinsamen Erklärung“ eingesetzte und vom Reformierten Weltbund unterstützte Arbeitsgruppe gegangen (deren Mitglied der Verfasser gewesen ist).⁴⁸ Die entscheidende Frage lautet, ob durch die Verbreiterung des exegetischen Befundes, die Vertiefung der biblisch-theologischen Reflexion und die Vernetzung mit dem jüdisch-christlichen Dialog der differenzierte Konsens, den die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ festgestellt hat, verwässert oder verdichtet, verabschiedet oder verbessert wird. Die Antwort ist positiv. Sie macht Aufgaben und Möglichkeiten deutlich, die Aktualität der Rechtfertigungslehre zu erhellen und die Vielstimmigkeit der Ökumene besser zu Gehör zu bringen.

Drei Aufgaben stehen hervor. Erstens gilt es, das biblische Zeugnis breiter und tiefer als in der „Gemeinsamen Erklärung“ und ihren Vorstudien zu erschließen. Das betrifft vor allem das Alte Testament (das für Luther wie für Trient wesentlich gewesen ist).⁴⁹ Es betrifft aber auch das Neue Testament, das nicht auf Paulus, und das Corpus Paulinum, das nicht auf den Galater- und Römerbrief reduziert wer-

chisch verfassten Kirche zu differenzieren sei. Gott ist aber zuerst Subjekt des Glaubens, und die Kirche ist nach dem Apostolicum auch Gegenstand des Glaubens, weil Gott seine Offenbarung durch sie geschichtlich vermittelt, nicht exklusiv, aber positiv.

⁴⁷ S. Anm. 2.

⁴⁸ S. Anm. 4.

⁴⁹ Vgl. *Hermann Spieckermann*, Der Retter ist nah: Heilsverheißung und Rechtfertigung nach dem Alten Testament, in: Wilfried Härle/Peter Neuner (Hg.), Im Licht der Gnade Gottes. Zur Gegenwartsbedeutung der Rechtfertigungsbotschaft. Gemeinsames Symposium des Evangelisch- und Katholisch-Theologischen Fakultätentages Lutherstadt Wittenberg Oktober 2002 (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 42), Münster 2004, 27–51.

den darf. Es betrifft sogar diese Briefe selbst, die nicht nur die rechtfertigungstheologische Antithese aufstellen, sondern sie in weite Horizonte der Heilsgeschichte, der Ekklesiologie und der Schöpfungstheologie einzeichnen. Zwar ist es nicht richtig, die Rechtfertigungstheologie mit William Wrede lediglich als „Kampfeslehre“⁵⁰ oder mit Albert Schweitzer nur als „Nebenkrater“⁵¹ zu sehen; aber sie ist auch nicht das Nonplusultra der paulinischen, geschweige denn der neutestamentlichen und biblischen Theologie, sondern eine kritische Explikation des Gottesglaubens in Form des Christusbekenntnisses als Zentrum geistgeleiteten Christseins in der Kirche.

Zweitens gilt es, die neueren Ansätze der Paulusforschung kritisch zu integrieren, so dass die soziologischen, kulturellen und politischen Aspekte der Rechtfertigungstheologie in ihren historischen Bedingungen und wirkungsgeschichtlichen Transformationen erfasst, allerdings auch mit der Gottesfrage des suchenden, sündigen und leidenden wie des glücklichen, erfolgreichen und aufrechten Menschen vermittelt werden.⁵² Auf diese Weise kann die anthropologische Konzentration ekklesial geweitet werden, so wie umgekehrt die Rechtfertigungslehre die Kirche als Gemeinschaft des Glaubens definiert.

Drittens besteht die Aufgabe, die exegetische Erschließung der Rechtfertigungslehre mit den reformatorischen und ökumenischen Grundtexten der Rechtfertigungslehre so zu vernetzen, dass die kanonische Stellung der Schrift erhellt wird. Das heißt, dass einerseits die Sinnpotentiale der biblischen Rechtfertigungslehre im Lichte ihrer Wirkungsgeschichte erschlossen und andererseits die konfessionellen Traditionen auf das Schriftzeugnis kritisch zurückbezogen und im Zuge dessen fortgeschrieben werden müssen.

Die These, dass durch eine solche Hermeneutik der Rechtfertigungslehre *secundum scripturas* der ökumenische Konsens nicht geschwächt, sondern gestärkt und nicht nur stabilisiert, sondern dy-

⁵⁰ Paulus, Halle ²1907 (¹1904).

⁵¹ Die Mystik des Apostels Paulus (1930). Mit einer Einführung von Werner Georg Kümmel, Tübingen 1981, 220. Der „Hauptkrater“ sei die Christumystik.

⁵² Vgl. Donald A. Carson/Peter T. O'Brien/Mark A. Seifrid (Hg.), Justification and variegated Nomism. Bd. 1: The Complexities of Second Temple Judaism (WUNT II/140), Tübingen 2001. Bd. 2: The Paradoxes of Paul (WUNT II/181), Tübingen 2004.

namisiert wird, ergibt sich aus den genuinen Dimensionen der paulinischen Rechtfertigungslehre und ihrer Einbindung in die biblische Theologie. Nach Paulus ist die Rechtfertigungstheologie dreifach verankert.

Sie begründet (erstens), warum der Schrei des Menschen nach Erlösung (Röm 7,24: „Ich elender Mensch, wer wird mich aus diesem Leib des Todes retten?“) nicht ungehört verhallt, sondern von Gott in Jesus Christus so beantwortet wird, dass Glaube entsteht (vgl. Gal 2,19f.). Die „Werke des Gesetzes“ werden deshalb aus der Rechtfertigung ausgeschlossen, weil das Gesetz zwar die Sünde widerspiegeln, aber nicht wegschaffen und das Gute zwar fordern, aber nicht bewirken kann. Der Glaube rechtfertigt, weil er in der Einheit von Erkenntnis und Bekenntnis, von Vertrauen und Verantwortung die von Gott selbst im Geist gewirkte Bejahung des Evangeliums ist, die zur Gemeinschaft mit Jesus Christus und durch ihn mit der Kirche wird, gefeiert in der Taufe.⁵³

Die paulinische Rechtfertigungslehre begründet (zweitens), warum die Mission unter Juden und Heiden nicht nur notwendig, sondern auch möglich ist und dass sie auf den Gehorsam des Glaubens zuläuft: weil das Evangelium durch Jesus Christus im Heiligen Geist die Gerechtigkeit Gottes offenbart (Röm 1,16f.: „Gottes Kraft zur Rettung für jeden, der glaubt“). Die Völkermission ist kein Verrat an Israel, sondern die Bejahung der Abrahamsverheißung, die durch Jesus Christus verwirklicht wird. Mithin ist zwar die Auseinandersetzung über das Gesetz und den Messias angesagt, aber keine Verwerfung Israels, sondern eine Versöhnung mit Israel, die allerdings den Radius menschlicher Möglichkeiten, auch der apostolischen Mission zu übersteigen scheint.⁵⁴

Die paulinische Rechtfertigungslehre begründet (drittens), wie die Einheit der Kirche als *Koinonia* entsteht: durch die Verkündigung des Wortes Gottes in der Gnade Gottes und durch den Glauben, „der in der Liebe wirksam wird“ (Gal 5,6). Im Galaterbrief arbeitet Paulus auf, dass in Jerusalem gegen den Widerspruch

⁵³ Vgl. Ingo U. Dalferth/Simon Peng-Keller (Hg.), *Gottvertrauen. Die ökumenische Diskussion um die Fiducia* (QD 250), Freiburg i. Br. 2012 (²2013).

⁵⁴ Vgl. *Päpstliche Bibelkommission, Das Jüdische Volk und seine Heilige Schrift im Licht der christlichen Bibel* 24. Mai 2001 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 152), Bonn 2002.

christlicher Nomisten durch die Besinnung auf die Gnade des Apostolates die Legitimität der auf den Glauben geeichten Heidenmission von der Urgemeinde anerkannt worden ist (Gal 2,1–10)⁵⁵ und dass er in Antiochia Kephais der Heuchelei überführt habe, insofern er – wider besseres Wissen – die Mahlgemeinschaft der Kirche nicht allein am Glauben festgemacht habe (Gal 2,11–21).⁵⁶ Der Römerbrief kann auf dieser Basis eine breite Ökumene des Glaubens zwischen Jerusalem und Spanien denken (Röm 1,1–17; 15,14–29), die Apostolizität genuin missionarisch fasst und mit einer Theologie Israels vermittelt, die Jesus nicht an den Rand rückt, sondern in die Mitte stellt.

Alle drei Eckpunkte markiert Paulus mit Rekurs auf die heiligen Schriften des Gottesvolkes, das sogenannte „Alte Testament“, und im Diskurs mit der Philosophie seiner Zeit. Werden diese Impulse in eine Vertiefung des ökumenischen Dialoges über die Rechtfertigung aufgenommen, öffnen sich der Ökumene neue Perspektiven. Erstens: So wie der Römerbrief im Zeichen der Gerechtigkeit Gottes eine Theologie der Hoffnung für Israel entwickelt, so kann der jüdisch-christliche Dialog eine wichtige Seite seiner Rechtfertigungslehre beleuchten, die lange im Schatten stand. Zweitens: So wie Paulus seine Rechtfertigungslehre in der Heiligen Schrift verwurzelt, kann sie durch eine Erschließung des Alten Testaments mit heutigen

⁵⁵ Vgl. *Mircea Basarab*, Die Ökumenischen Konzilien und die Katholizität der Kirche. Das Apostelkonzil (Apg 15) als Bezugspunkt konziliarer Entscheidungsfindung, in: Dagmar Heller/Johann Schneider (Hg.), Die Ökumenischen Konzilien und die Katholizität der Kirche. Das elfte Gespräch im bilateralen theologischen Dialog zwischen der Rumänischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland (ÖR.Beih 83), Frankfurt a. M. 2009, 23–45; *Karl-Wilhelm Niebuhr*, Gemeinschaft der Apostel. Das „Apostelkonzil“ als Bezugspunkt und Modell konziliarer Gemeinschaft in der Kirche, ebd. 46–69. Vgl. weiter *Th. Söding*, Das Apostelkonzil als Paradebeispiel kirchlicher Konfliktlösung. Anspruch, Wirklichkeit und Wirkung, in: Joachim Wiemeyer (Hg.), Dialogprozesse in der katholischen Kirche. Begründungen – Voraussetzungen – Formen, Paderborn 2012, 25–34.

⁵⁶ Vgl. *Andreas Wechsler*, Geschichtsbild und Apostelstreit. Eine forschungsgeschichtliche und exegetische Studie über den antiochenischen Zwischenfall (BZNW 62), Berlin 1991. Vgl. weiter: *Th. Söding*, Apostel gegen Apostel. Ein Unfall im antiochenischen Großstadtverkehr (Gal 2,11–14), in: Reinhard von Bendemann/Markus Tiwald (Hg.), Das frühe Christentum und die Stadt (BWANT 198), Stuttgart 2012, 92–113.

exegetischen Methoden nur gewinnen. Drittens: So wie Paulus sich auf Jesus bezieht, den auferstandenen Gekreuzigten, so braucht sein Evangelium der Gerechtigkeit Gottes die Verbindung mit Jesu Evangelium der Herrschaft Gottes. Viertens: So wie Paulus sich mit seiner Rechtfertigungslehre in den Dienst der Evangeliumsverkündigung für die ganze Kirche stellt, kann die theologische Gewichtung anderer theologischer Konzepte seine Soteriologie nicht schwächen, sondern kontextualisieren und profilieren. In einem solchen Projekt wird vor Augen geführt, dass und weshalb es keine innerchristliche Verständigung ohne eine Verbesserung des Verhältnisses zu den Juden gibt. Es wird der Druck erhöht, ekklesiologisch Klarheit zu schaffen. Und es wird unterstrichen, dass die Ökumene kein Selbstzweck ist, sondern der Förderung der Gottes- und der Nächstenliebe dient.