

Das Problem der Aufhebung der Lehrverurteilungen

Von Leo Scheffczyk, München

Das ökumenische Gespräch hat eine neuartige Initiative zutage gefördert, die über bisherige Konvergenz- und Konsenserklärungen weit hinauszugehen scheint: das Projekt der Aufhebung der gegenseitigen Verwerfungen, die durch das Tridentinum und durch die reformatorischen Bekenntnisschriften des 16. Jahrhunderts getroffen wurden¹. Es liegt jetzt in abschließender Form in drei Bänden vor, von denen Bd. 2 und 3 in den vergangenen Jahren (1989 und 1990) als Darbietungen von »Materialien« erschienen, während der erste Band (1986) die positiven Ergebnisse der Lehrgespräche über »Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute« nebst einigen »offiziellen Dokumenten« der »Gemeinsamen Ökumenischen Kommission« darbietet².

Während bei der ersten Veröffentlichung der Ergebnisse des mit der Aufgabe betrauten »Ökumenischen Arbeitskreises« das Echo verhältnismäßig gering war³, ist inzwischen das Interesse gewachsen, was an der steigenden Zahl der Stellungnahmen abzulesen ist. Diese fallen, besonders von seiten evangelischer Theologen, z. T. recht kritisch⁴ aus und lassen die Probleme und Schwierigkeiten erahnen, die sich einer Rezeption dieser Dokumente in der katholischen Kirche entgegenstellen könnten (weniger in den evangelischen Gemeinschaften, die kein authentisch sprechendes Lehramt besitzen).

Ein erster Blick auf die umfangreichen drei Bände vermittelt den Eindruck eines auf wissenschaftlicher Höhe stehenden Werkes, an dem über dreißig Theologen mit imponierendem Kenntnisreichtum mitarbeiteten, das von den Herausgebern umsichtig organisiert und durch Grundsatzbeiträge methodisch so abgesichert wurde, daß sich der äußere Betrachter (vor allem der theologisch nicht versierte, aber nicht nur dieser) nur schwer an eine Kritik heranwagen wird. Aber bei aller Anerkennung der genannten Vorzüge und der mit hohem methodischem Anspruch auftretenden Wissenschaftlichkeit muß daran erinnert werden, daß Wissenschaftlichkeit nicht schon eine Wahrheitsgarantie bei sich hat oder (umgekehrt),

¹ Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, hrsg. von K. Lehmann und W. Pannenberg, Freiburg 1986; ³1988; II: Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung, hrsg. von K. Lehmann, Freiburg 1989; III: Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt, hrsg. von W. Pannenberg, Freiburg 1990.

² I, 177–196.

³ Vgl. Ph. Schäfer, Eine neue Initiative auf dem Weg zur Einheit, in: Forum Kath. Theologie 4 (1988) 218–232; W. Brandmüller, Bedeutung von Schrift und Tradition ungeklärt! Fragen an den Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission, in: KNA – Ökumenische Information 18 (29. 4. 1987) 5.

⁴ So besonders J. Baur, Einig in Sachen Rechtfertigung? Zur Prüfung des Rechtfertigungskapitels der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?«, Tübingen 1989.

daß Wahrheitsfindung nicht nur in wissenschaftlicher Methode möglich ist. Hier darf man sich im Gegenteil an das Nietzschewort erinnern, daß es auch einen Sieg der Methode über die Wissenschaft und die Wahrheit geben könne, vor allem, wenn man sich, wie es hier geschieht, einer einzigen Methode verschreibt, nämlich der »Hermeneutik der Vereinheitlichung«, die im Grunde das Nicht-Einheitliche und nicht zu Vereinbarende an den Rand verweist.

1) *Methodische Vorentscheidungen*

Es geht in dem dreibändigen Werk der »Lehrverurteilungen – kirchentrennend« (Lk) direkt und der ausgesprochenen Absicht nach um die »Aufarbeitung« der gegenseitigen Verwerfungen des 16. Jahrhunderts, deren Revision als unabdingbare Voraussetzung für weitere Fortschritte in den Beziehungen der Konfessionen betrachtet wird (II,17). Das Ziel ist keine Art von Vergangenheitsbewältigung, sondern eine Einflußnahme auf die Gegenwart. Das tiefere Anliegen liegt in dem versuchten Nachweis, daß sich in der gegenwärtigen ökumenischen Epoche eine Annäherung der Konfessionen in den bisher strittigen Hauptfragen (und vielen angrenzenden Nebenfragen) der »Rechtfertigung«, der »Sakramente« und des »Amtes« vollzogen hat, welche die wenigen noch verbleibenden Unterschiede als nicht mehr »kirchentrennend« versteht, sondern nur noch als »theologische Schulgegensätze« (II,24) betrachtet. Würde dieses Programm gänzlich durchgeführt, so müßte sich daraus die Vision einer Einheitskirche ergeben, die alle jetzt noch vorhandenen Gegensätze als innerkirchliche Verschiedenheiten legitimiert.

Für diese Einheit wird gelegentlich das Ideal der »Leuenberger Konkordie« (II,125) berufen, in der sich die reformatorischen Kirchen Europas zur Herstellung einer in der Vergangenheit abgelehnten Kirchengemeinschaft entschlossen, wobei ebenfalls die Aufhebung der bestehenden Lehrverurteilungen vorausging⁵. Der hier erfolgte Zusammenschluß in Abendmahls- und Kanzelgemeinschaft wollte aber die konfessionellen Grenzen der Landeskirchen nicht aufheben und sogar die »Bindung an die sie verpflichtenden Bekenntnisse« und die »Berücksichtigung ihrer Traditionen« beibehalten, so daß die hier getroffene Einigung im Grunde auf die Befestigung der bestehenden Kirchentümer hinauslief, deren dogmatische Unterschiede nur nicht mehr ernst genommen und nicht mehr als kirchentrennend empfunden werden sollten⁶.

Wie unscharf dabei die gemeinsam anerkannten dogmatischen Formulierungen ausfielen, zeigt u. a. ein zentraler Text, der das Eucharistieverständnis betrifft. Es heißt in ihm (III,121): »Im Abendmahl schenkt sich der auferstandene Jesus Christus in seinem für alle dahingegebenen Leib und Blut durch sein verheißenes

⁵ Vgl. dazu u. a. A. Birmelé (Hrsg.), *Konkordie und Kirchengemeinschaft reformatorischer Kirchen im Europa der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1982.

⁶ Vgl. u. a. M. Lienhard, *Lutherisch – reformierte Kirchengemeinschaft heute. Der Leuenberger Konkordienentwurf im Kontext der bisherigen lutherisch-reformierten Dialoge*, Frankfurt a. M. 1972.

Wort mit Brot und Wein. So gibt er sich vorbehaltlos allen, die Brot und Wein empfangen« (These 18). Es ist verständlich, daß gegen diese »Konkordie« nach wie vor angekämpft wird⁷. So bietet sich hier das Bild einer Einheit, welche weiterbestehende Gegensätze und Widerstände gelten läßt.

Auch wenn diese Einheitsvorstellung an einigen Stellen der Lk als für das evangelisch-katholische Gespräch nicht als maßgeblich betrachtet wird (I,14), so heißt es doch auch, daß die Leuenberger Konkordie »eine entsprechende Fortsetzung zwischen den reformatorischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche finden« müßte (I,14). Die beiden Aussagen widersprechen eigentlich einander. Sie bleiben aber beide in Geltung, was ein charakteristisches Merkmal für die unabgeschlossene dialektische Denkweise der Lk ist.

An den Weg der Leuenberger Konkordie erinnert auch die gelegentlich genannte Zielvorstellung, daß nach den Vorschlägen des Ratsvorsitzenden der EKD, Bischof Eduard Lohse, »die Möglichkeit gemeinsamer ökumenischer Gottesdienste auch an Sonntagen« geschaffen werden sollte wie ebenso »eine gemeinsame Seelsorge für konfessionell gemischte Ehen« und die »gegenseitige eucharistische Gastfreundschaft« (II,17). Die Aufhebung der Lehrverurteilungen bildet so nur eine Voraussetzung auf dem Weg zu ganz realistischen, weitreichenden Einigungsakten.

Es entspricht dem methodisch-hermeneutischen Anspruch der Lk, daß sie das Unternehmen nicht unkritisch angehen und über ihre Methodik Auskunft geben, ja diese sogar gelegentlich hinterfragen. So wird am Anfang einer gewissen Skepsis Raum gewährt, die sich u. a. in den Fragen artikuliert, ob nicht die vielschichtige Problematik der Lehrunterschiede am Ende auf »zu einfache Formeln« reduziert und die Verwerfungsurteile schließlich doch nur als »Mißverständnisse« ausgegeben werden könnten, was wohl das Anliegen der Reformation weder geschichtlich noch sachlich treffen würde.

Es zeugt von dem Methodenbewußtsein der Studien, daß solche Fragen am Anfang gestellt werden. Aber ihre Artikulierung ist noch kein Beweis dafür, daß bei der Ausarbeitung des Werkes selbst die erahnten Gefahren gebannt werden. Tatsächlich wird an vielen Stellen der Lk die Behauptung von solchen bloßen »Mißverständnissen« aufgestellt (I,48; 75; II,19; III,184).

Auch eine andere »Aporie« wird bezüglich des Unternehmens der Aufhebung der Verwerfungen zugegeben. Sie besteht darin, »daß die Bekenntnisse und Dogmen der Kirche einerseits in Gültigkeit bleiben« sollen, andererseits »insoweit entkräftet werden« sollen, »als sie den heutigen Stand der Lehre in der anderen Kirche nicht mehr treffen« (I,13; vgl. II,39). Hier scheint tatsächlich mit der Möglichkeit einer »Entkräftung« von Dogmen gerechnet zu werden.

In einer als »Werkstattbericht« bezeichneten Abhandlung setzt sich der Verfasser selbst mit dem Verdacht auseinander, daß die beteiligten Fachtheologen sich »von vornherein darüber einig gewesen« seien, die Verwerfungen als obsolet zu

⁷ U. Asendorf/F.W. Künneth, Von der wahren Einheit der Kirche. Lutherische Stimmen zum Leuenberger Konkordienentwurf, Berlin 1973.

betrachten und dafür nur noch nach Belegen zu suchen (II,333). Dies wird vom Verfasser als unbegründet zurückgewiesen. Aber tatsächlich ist in der »Einführung« des Werkes ein Brief an den Vorsitzenden des ÖAK aus dem Jahre 1981 mit der Aufgabenstellung an die Kommission zitiert, in dem es heißt: »Diese sogenannten Verwerfungen treffen nach allgemeiner Überzeugung nicht mehr den heutigen Partner« (I,10). Offenbar ging diese Überzeugung den Arbeiten doch voraus, was freilich nicht schon besagen muß, daß sie auf die Untersuchungen einen rein negativen Einfluß gehabt haben müßte. Aber daß sie in der Weise eines gewissen praktischen Vorverständnisses im Sinne der zuvor so genannten »Hermeneutik der Vereinheitlichung« selektierend wirksam war, kann nicht gänzlich ausgeschlossen werden.

Das zeigt sich an einem unbewußt gefällten Vorentscheid im Bereich des Kirchenbegriffs und des Kirchenglaubens. Es ist nicht zu übersehen, daß sowohl in den »Dokumenten« (Bd. I) als auch in den »Materialien« (Bd. II und III) der Begriff »Kirche« (von Ausnahmen abgesehen, in denen eigens von der »römisch-katholischen Kirche« gesprochen wird) einsinnig und gleichwertig allen an dem Gespräch beteiligten und allen daran interessierten christlichen Bekenntnissen zuerkannt wird.

Es ist meistens die Rede von den »beiden Kirchen« (I,30, 31), von »unseren Kirchen« (I,22), von »allen Kirchen« (I,29) oder von »jeder der christlichen Kirchen« (I,39). Wenn das nicht unbedacht gesagt ist (was kaum angenommen werden kann), liegt darin eine Anerkennung des wahren Kirche-Christi-Seins eingeschlossen, die grundsätzlich und ideell die Kirchengemeinschaft und -einheit vorwegnimmt. An einer Stelle tritt diese ideelle Einheit besonders deutlich hervor, dort, wo von den »Bekenntnissen und Dogmen der Kirche« gesprochen wird, worunter die reformatorischen Bekenntnisse und die katholischen Dogmen gemeint sind (I,13). Wo das Zweite Vatikanum noch von »Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften« (Kirchenkonstitution, 15) spricht, um an einer Abstufung festzuhalten, ist diese katholischenteils hier aufgegeben. Zu welchen entschiedenen Folgerungen dieser Einheitsgrundsatz vorangetrieben wird, zeigt die Behauptung: »Soweit Kirche gegeben ist, ist auch Amt gegeben« (III,207). Hier ergibt ein Postulat das andere. Das ist umso merkwürdiger, als an anderer Stelle doch wieder davon gesprochen wird, daß man die »gravierenden Unterschiede der Sichtweisen« nicht negieren dürfe und daß die »Kirchen« in dem Verständnis des »Gegenübers« oder der »Einheit mit Christus« verschieden seien (III,59). Hier ist ein Nebeneinander unausgewogener Dialektik oder Paradoxalität zu bemerken.

Bei der vorherrschenden Gleichsetzung der »Kirchen« müßte dann freilich wenigstens angedeutet werden, wie die ideell schon gesetzte und vorhandene Einheit der empirisch getrennten christlichen Gemeinschaften gedacht und geglaubt werden könne, zumal nach dem in der als vorbildlich angesehenen Leuenberger Konkordie ja an ein nicht weiter begrenztes Nebeneinanderbestehen der Institutionen gedacht ist und das hier im Hintergrund stehende Einheitsmodell einer »versöhnten Verschiedenheit« keine formelle Einigung besagt, so daß der Schluß erlaubt sein muß: Es geht nicht mehr um Wiedervereinigung im Glauben,

sondern nur um Anerkennung der bestehenden Unterschiede zum Zwecke einer den Besitzstand objektiv nicht tangierenden abstrakten Union und subjektiv um eine freizügige Durchlässigkeit für den einzelnen. (Der Begriff »versöhnte Verschiedenheit« sollte als logischer Zwitter aus einer wissenschaftlichen Diskussion überhaupt ferngehalten werden, da er Unzusammengehöriges verbindet: eine moralische Kategorie [Versöhnung/Haß] und ein logisches Element [Wahrheit/Irrtum]).

Die hier fehlende Begründung einer »Einheit in Verschiedenheit« ließe sich allein auf dem von dem evangelischen Ökumeniker E. Schlink angedeuteten Wege erreichen, wonach die Einheit der christlichen Bekenntnisse allein in ihrem Bezug zu Christus liegt. Um Ihn würden sie alle wie Planeten um die Sonne kreisen⁸. So wenig man diese Überzeugung einem evangelischen Theologen verargen darf, so kann man sie doch nicht als die katholische Kirchengauffassung anerkennen. Obgleich die Lk diese Folgerung nicht ziehen, ist sie in ihren Prämissen angelegt.

Die in dem Werk katholischerseits vorhandene Unbestimmtheit im Kirchenverständnis, das tendentiell einer vorweggenommenen Gleichsetzung zuneigt, muß sich naturgemäß auf die Einschätzung der vorhandenen Lehrunterschiede auswirken, die im Zuge dieser ideellen Einheitstendenz an Deutlichkeit und Schärfe verlieren. Dies ist aber nicht ohne Nachteil für ein Zentralanliegen des Werkes, das bei der stellenweise doch erfolgenden Anerkennung von Lehrdifferenzen diesen den kirchentrennenden Charakter abspricht (so u. a. in den Fällen von Rechtfertigung, Eucharistie, Meßopfer, Amt).

Hier wird die Frage nicht zu unterdrücken sein, wie etwas als nicht-kirchentrennend festgestellt werden kann, wenn nicht geklärt ist, was die Kirche in ihrem Wesen ist, was ihr unentbehrlich ist oder was als entbehrlich bestimmt werden kann, wo ihre unverrückbaren Grenzen liegen oder wo sie als fließend angenommen werden können. Da solche Wesensfragen nicht gestellt werden, erscheinen die vielen Urteile über das Nicht-Trennende eines Unterschiedes letztlich nicht begründet. Sie nehmen einen arbiträren und in etwa subjektiven Charakter an.

Unter den methodisch-hermeneutischen Voraussetzungen ist noch ein weiterer Ausfall zu nennen, der an die Grundlagen des Ganzen rührt bzw. ihren Mangel ausweist. Es ist die Unterdrückung der Frage nach dem Wesensunterschied zwischen dem Protestantismus und dem Katholizismus, der Frage nach einer Grunddifferenz. Dazu heißt es: »Der Begriff 'Grunddifferenz' kommt in den ökumenischen Dokumenten selbst nicht als geprägter Terminus vor...«. Zur Begründung wird gesagt: »Je weniger die Sache geklärt ist, umso einflußreicher und unkontrollierter wird die Annahme einer solchen Grunddifferenz« (II,35).

In dem starken Gefälle zur Angleichung findet deshalb die früher oft erörterte Frage (u. a. bei J. A. Möhler, Dan. Friedr. Schleiermacher, K. Barth, H. Urs v. Balthasar) nach dem grundlegenden Wesensunterschied zwischen Protestantismus und Katholizismus keinen Platz (II,57), obgleich im Gegensatz dazu von einem

⁸ Vgl. E. Schlink, *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Göttingen 1983, 696.

»Grundkonsens« laufend gesprochen wird (der aber, genau genommen, nicht förmlich ausgewiesen ist). Man ersieht eigentlich nicht recht, warum die Frage nach der Grunddifferenz abgewiesen wird. Wenn nämlich zugegeben wird, daß es auch noch Differenzen zwischen den christlichen Gemeinschaften gibt, und wenn man nicht voraussetzt, daß sie rein beiläufiger Art und grundlos entstanden sind, wird man doch nach dem Grund fragen und mit intellektueller Redlichkeit fragen müssen. Es ist deshalb auch bezeichnend, daß manche Mitarbeiter an den Lk diese Frage stellen und sie sogar beantworten. So wird in der Darstellung der Eucharistielehre der Reformatoren gesagt, »daß es sich um zwei fundamental unterschiedliche religiöse Systeme handelte« (III,33; 52). In ähnlicher Weise wird als »konstitutive Differenz« das verschiedenartige Verhältnis zwischen »Christus und der Kirche« (also auch wieder ein verschiedenartiger Kirchenbegriff) benannt (III,59), woraufhin ein protestantischer Autor folgert, daß »Abgrenzungen in zentralen Glaubensfragen fortbestehen« (III,70). So läßt sich offenbar die Frage nach der Grunddifferenz selbst in diesem Werk nicht verhindern.

Die Furcht vor der Erörterung dieser Frage ist auch deshalb unbegründet, weil nur so das positiv Eigentümliche und die Proprietät der Konfessionen in die erstrebte »Einheit« eingebracht werden kann; denn sicher würde die Grunddifferenz auch den positiven Grundcharakter der betreffenden Religiosität erkennen lassen: etwa beim Katholizismus den Zug zum Heilsrealismus (statt zur existentiellen Abzweckung), die Ausrichtung auf das objektive »In se« der Heilswahrheit (im Gegensatz zum subjektiven »Pro me«), die Verpflichtung auf das Mysterium (statt auf das Paradox), die Bevorzugung des Organischen und seiner gestuften Vermittlungen (statt des Dialektischen und des Zugespitzen). Eine Vernachlässigung oder gar Verbannung dieser Frage führt die Gefahr des Nichtwissens um die eigene Identität und des Identitätsverlustes herauf, die das Gespräch zwischen den Konfessionen zu vorschnellen Lösungen treibt.

Das Übergehen der Frage nach der Grunddifferenz führt in Konsequenz auch zur Vernachlässigung des größeren Zusammenhangs und des umfassenden Ganzen, in das die Einzelfragen unablässig eingefügt und aus dem sie nicht herauszubrechen sind. Unter dieser Rücksicht betrachtet, fehlt vielen Beiträgen der Studien der »synthetische Blick«, der das Einzelne aus dem Ganzen heraus beurteilt und am Ganzen überprüft. Wo nur abgetrennte Einzelphänomene in der Denkweise des Phänomenalismus und des Empirismus aufgenommen werden, sind die Einzelheiten nicht mehr durch einen tieferen Sinn und ein Sein verbunden, sondern nur noch durch das menschliche Wollen zur Einheit, das zur Entscheidung der Wahrheitsfrage nicht hinreicht.

Ein solches punktuelles, auf die Einzelheiten fixiertes Verfahren vermag aber auch die Behauptung eines vorherrschenden »Grundkonsenses« nicht einzulösen. Sein Bestehen wird nirgends thematisch entwickelt. Am ehesten ließe sich eine diesbezügliche Feststellung in einigen christologischen Aussagen der Lk vermuten, etwa in dem als »christologischer Grund« bezeichneten, aus einem früheren Dialog-Dokument zitierten Satz: »Christus und sein Evangelium sind die Quelle, Mitte und Norm christlichen Lebens für den einzelnen wie für die Gemeinschaft in

Kirche und Welt« (I,43). Die Übereinstimmung in bezug auf diesen Satz wird kein Christ bestreiten. Aber es ist ein Konsens im Formalen; wenn man nach den Inhalten dieses Christusglaubens etwa mit Berufung auf das Konzil von Chalkedon oder auf die Erlösungslehre der Kirche fragen würde, würde man auf das breite Spektrum evangelischer Theologie stoßen, das die behauptete Übereinstimmung widerlegt. Die in den Studien vertretene Einheitsauffassung ist nur zu verstehen aufgrund der von vornherein gefaßten Einheitsoption, welche als das alles bestimmende Apriori nicht hinterfragt wird.

Geht man aber dem Ursprung dieses Apriori weiter nach, so wird man auf Einflüsse und Motive stoßen, die nicht nur theologisch begründet sind. Das in den Studien gelegentlich angedeutete Beispiel der evangelischen Kirchengesamtheit lehrt, wie stark pragmatisch die Begründungen gehalten sind und sich einfach auf den »Rückgang des konfessionsbestimmten Selbstverständnisses des deutschen Protestantismus« berufen. Hier wird die Option für die Einheit schon mehr aus den religiösen Nivellierungstendenzen des Zeitgeistes abgeleitet als aus der Einsicht des Glaubens.

Die vorausliegende Einheitsoption gerät an einer anderen wichtigen Stelle ebenfalls in die Gefahr einer verunklärenden Harmonisierung, welche der Realität nicht entspricht. Es ist die unterschiedslose Anwendung des Traditionsbegriffs auf die glaubensverbindliche göttlich-apostolische Tradition im katholischen Sinne und auf die kirchlichen Traditionen im evangelischen Verständnis. Unter den Traditionen sind vornehmlich die Neueinführungen der reformatorischen Kirchen verstanden. Gemeint sind etwa »Calvin und die reformierte Tradition« (I,125) oder die »theologische Tradition« Luthers, mit der er sich gegen den sakramentalen Charakter der Ordination wandte (I,161); Tradition ist die »Eigenart der heutigen Kirchen« (I,27). So kann auch gesagt werden, daß die Zugehörigkeit des Amtes zur Kirche sich auf »menschliche Traditionen und Gebräuche« (II,112) stütze. Sie sind identisch mit dem »Erbe der Väter« der Reformation (III,241). Daß der so verstandenen Tradition kein göttlich-apostolischer Charakter zukommt, wird an der Anerkennung gegensätzlicher Traditionen in den christlichen Gemeinschaften besonders deutlich. So werden z. B. die Divergenzen in der Ehelehre auf »unterschiedliche Traditionen« (I,150) zurückgeführt. Damit ist aber verkannt, daß die Tridentinische Auffassung auf der verbindlichen apostolischen Tradition beruht, die auch nach dem Zweiten Vatikanum (zwar keine selbständige zweite Glaubensquelle ist, aber doch) ein unentbehrliches Medium zur Vergewisserung des Schriftwortes darstellt, welches von der Kirche in aktiver Funktion beansprucht werden darf. Daß dem evangelischen Glaubensprinzip eine solche Tradition zumindest nicht naheliegt, zeigt die Aussage seitens der evangelischen Theologie, wonach das »evangelisch-lutherische Bekenntnis steht und fällt ... mit dem Vertrauen auf die Selbstbewahrung göttlicher Wahrheit« (II,80), also nicht auf die lebendige aktive Tradition der Kirche, zu der auch die Verkündigung durch das Lehramt gehört.

Damit hängt auch zusammen, daß das Problem der Anerkennung und Verbindlichkeit der Bekenntnisschriften »in heutiger lutherischer Theologie nicht abschließend gelöst ist« (II,79). Hieran darf man auch schon die praktische Frage anknüp-

fen, wer evangelischerseits über die in den Bekenntnisschriften enthaltenen Verwerfungen urteilen und entscheiden darf. Als zuständig werden einmal die »Synoden und Kirchenleitungen« genannt (II,55). Aber das gerät andererseits wieder ins Schwanken durch den offen zugegebenen Befund, daß evangelischerseits »eine letztinstanzliche Zuständigkeit des Lehramts nicht vorbehaltlos zugestanden wird« (II,16). So würde diese Vollmacht dann auf die theologische Wissenschaft bzw. auf die historische Forschung übergehen, die aber weder als solche diese Autorität besitzt, noch aufgrund ihrer Uneinigkeit (die selbst in diesen Bänden zum Vorschein kommt) dazu befähigt erscheint. Diese Mängel werden in den Studien katholischerseits nicht reflektiert.

2) Annäherungen und Differenzen

Trotz des eingengten Rahmens einer »Einigungshermeneutik« ist den Studien das Bemühen und das Verdienst um das Ausräumen bestimmter Mißverständnisse und um den Aufweis von Übereinstimmungen (die auch schon in den häufig zitierten vorangegangenen »Konvergenzerklärungen« festgestellt wurden) nicht zu bestreiten. Ungeachtet der angedeuteten Spannungen und Divergenzen innerhalb des Gesamtwerkes läßt sich feststellen, daß in den drei Hauptanliegen (Rechtfertigung, Sakramente, Amt) vieles Übereinstimmende in neuer Weise zutagegefördert wird. Seit dem berühmten Lobspruch, den A. v. Harnack dem Rechtfertigungsdekret des Tridentinums zuteil werden ließ, hat man weithin die Überzeugung gewonnen, daß bezüglich dieser Lehre die Unterschiede geringer geworden sind. Das vorliegende Werk hat die Übereinstimmungen im Geschehen und im Akt der Rechtfertigung oder Begnadung des Sünders noch verdeutlicht, etwa bezüglich der Momente der Christusverursachung der Rechtfertigung, der Unverdienbarkeit der »Gnade«, der Nicht-Passivität des Menschen, des Lohn- oder Verdienstgedankens wie auch bezüglich der Annahme einer Heilsgewißheit, insoweit sie ihren Grund nicht im Menschen, sondern in Christus selbst hat (I,62; II,24). Das Entgegenkommen katholischerseits reicht insofern noch weiter, als auf den Begriff des »Mitwirkens« verzichtet und das Wort zu Unrecht als mißverständlich aufgegeben wird.

Hier beginnen dann allerdings gleich auch die kritischen Fragen, die von der Theologie bei der beabsichtigten Rezeption der Lk nicht unterdrückt werden dürften. So wäre anzumerken, daß das Geheimnis der gottmenschlichen Begegnung in der Rechtfertigung nicht vollauf getroffen ist, wenn das Mitwirken und das Mittun des Menschen (und sei es auch nur durch die Preisgabe eines entsprechenden Begriffes) nicht unangetastet erhalten bleibt. Derselbe Vorbehalt ist gegenüber dem Umstand anzumelden, daß die von Luther betonte »Alleinwirksamkeit« Gottes akzeptiert wird (II,216; 250) und die katholische Lehre von der Disposition auf die Rechtfertigung kaum Beachtung findet. Es ist jedenfalls kein Ausgleich dieses Mangels, wenn gesagt wird, daß die katholische Auffassung der reformatorischen deshalb gleiche, weil sie alle Schritte des Menschen als Werk der Gnade auffasse. Damit scheint das Geheimnis des Zusammenwirkens von Gnade und

Freiheit nach der Seite der göttlichen Macht verschoben und vereinseitigt zu sein. In diesem Zusammenhang hätte der Hinweis nicht geschadet, daß protestantische Theologen außerhalb dieses ökumenischen Gesprächs den Anteil des Menschen bewußt zurückdrängen, wenn sie nur ein sogenanntes »Inwirken« des Menschen in der Gnade zulassen⁹.

Auch die versuchte Harmonisierung im Punkte der inneren Wirkung der Rechtfertigung scheint nicht gelungen. Zwar werden in den Untersuchungen der effektive Aspekt der Rechtfertigung und das innere Wirken der Gnade stark betont. Wenn aber behauptet wird, daß der lutherische Begriff des Glaubens, als »Existenzwandlung« verstanden, identisch sei mit dem Begriff der inhärierenden, heiligmachenden Gnade (I,84), der von der evangelischen Theologie weithin abgelehnt wird, so versagt hier einfach das Unterscheidungsvermögen zugunsten verbalistischer Gleichsetzungen.

Ausdrücklich wird dem auch in den nachfolgenden Bänden widersprochen, etwa wenn es heißt, daß in der »Apologie« die heiligmachende Gnade nur »die über den Augenblick hinaus fortdauernde Geltung des von Gott Angenommenseins« besagt (II,202) und daß lutherischerseits die Rechtfertigung eine »Wirklichkeit auf seiten Gottes ... außerhalb von uns bleibt, an der der Mensch im Modus des Glaubens teilhat« (II,309). Darum kann man die kritische Anfrage eines evangelischen Theologen unterstreichen, die besagt: »Wie kann (trotz aller Annäherung) der Gegensatz in der Rechtfertigungslehre überwunden sein, wenn der Gnadenbegriff kontrovers ist?« (III,66).

Eine solche, in den Studien selbst laut werdende Kritik tritt auch an anderer Stelle hervor, wo von den verschiedenartigen anthropologischen Auffassungen (beinahe im Sinne einer »Grunddifferenz«) gesprochen und gesagt wird: »Sie treten besonders hervor in dem Gegensatz der tridentinischen Auffassung von der Rechtfertigung als einer in der menschlichen Seele selbst stattfindenden qualitativen Veränderung zu der reformatorischen Lehre von der Rechtfertigung 'extra nos' im Urteil Gottes über uns« (II,24). Freilich wird der Gegensatz gleich wieder gemildert durch den Rekurs auf den Glauben, der den »Menschen in Christus hineinversetzt«. Aber die personale Relation zu Christus und selbst die Einwohnung Christi ersetzt die ungeschaffene heiligmachende Gnade nicht, die für das Verständnis des Gnadenlebens als bleibende innere Disposition und Qualität nach katholischem Glaubensverständnis unaufgebbar ist¹⁰. Darum wird am Ende hier auch wieder von »tiefgreifenden Unterschieden« gesprochen, die aber dennoch nur als »Schulgegensätze« (II,24) betrachtet und nicht als kirchentrennend gewertet werden sollen. Es hat den Anschein, daß hier als »tiefgreifend« ausgegebene Sachunterschiede durch versöhnlich klingende Worte überbrückt werden sollen.

Blickt man über die Grenzen dieses Gesprächskreises hinaus, so wird man bei einem renommierten evangelischen Kenner der Rechtfertigungsproblematik auf

⁹ Vgl. W. Joest, Gnade: RGG II ³1958, 1642.

¹⁰ Vgl. dazu K. Rahner, Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, 347–375.

die Frage, ob »sich die beiden Kirchen in der Rechtfertigungslehre unterscheiden«, die Antwort hören: Man kann die Frage »weder mit einem glatten Nein noch mit einem glatten Ja beantworten«¹¹. Es ist schwer vorstellbar, wie sich auf einem solchen »Ja und Nein« zugleich eine Kirchengemeinschaft begründen lasse, es sei denn, man betrachtet die Lehre als etwas Zweitrangiges, was aber weder katholischem noch unreformatorischem Denken entsprechen dürfte, das ja um der Wahrheitsfrage willen auf den Kampfplatz der Reformation getreten ist.

Dabei ist der neueren Theologie immer deutlicher geworden, daß die eigentlichen Schwierigkeiten der Rechtfertigungslehre nicht so sehr in der Interpretation des Geschehens selbst zu suchen sind, als vielmehr in der Beurteilung der Vermittlung dieses Gnadengeschehens durch die Sakramente und die Kirche. Zur Kirche aber gehört auch das Amt als konstitutiv hinzu (obgleich auch die evangelische These zu Worte kommt, nach welcher das Amt für die Kirche nicht »konstitutiv«, sondern nur »konsekutiv« sei, weil die zum Wesen der Kirche gehörende Verkündigung sinnvollerweise auch der Ordnung halber eben einen Verkünder brauche: III,271). Dabei fällt dem Leser dieser Studien auch auf, daß die zu diesem Themen vorgetragenen Gedanken in den »Dokumenten« (Bd. I) viel deutlichere Harmonisierungstendenzen zeigen als die kritischeren Beiträge in den »Materialien« (Bd. II und III).

So erweckt das Dokument zur Allgemeinen Sakramentenlehre den Eindruck, als ob das Verhältnis von Wort und Sakrament von der katholischen und evangelischen Lehre einheitlich beurteilt würde (I,80; 90f). Dagegen aber sprechen rein formal schon Wendungen, nach denen »im Wort die Wirklichkeit des Heilsgeschehens selbst gegenwärtig wird« (I,90f), dem auf seiten des Empfängers der Glaube entspricht, welcher ebenfalls vom Wort vermittelt wird. Wenn man aber den von einem reformierten Theologen zitierten Satz ernst nimmt, wonach »das Wort das Mittel ist, wodurch Gott den Menschen rechtfertigt, weil es den Glauben weckt« (III,62), dann läßt sich die Differenz bezüglich des Verhältnisses von Wort und Sakrament nicht übersehen; denn hier ist das Sakrament wesentlich als Verkündigung verstanden und so seine Eigenbedeutung als Kultdrama nicht begründet. Die Aussage, daß beim Sakrament der Bezug auf Leiblichkeit hinzukomme (I,80; III,66), kann nicht als eine solche Begründung angesehen werden.

So wird denn auch vom Abendmahl nur gesagt, daß es als »elementar bekräftigtes Verheißungswort der letztwilligen Verfügung Christi gemäß zur Erbauung und Stärkung des Glaubens der Gemeinde« (III,86) zu verstehen sei. Hier gelten die Sakramente, kraft der Dominanz des Wortgeschehens und der Unterbewertung des sinnhaft-dramatischen Kultgeschehens, nach wie vor nur als Bekräftigung des rechtfertigenden Glaubens. Die aner kennenswerten Bemühungen des evangelischen Theologen G. Wenz, das Verhältnis von Wort und Sakrament in Entsprechung zur Beziehung von Geist und Natur, von Seele und Leib zu setzen (III,90), vermögen, da ja dem Wort auch etwas Leiblich-Naturhaftes eignet, so auch keine Klarheit zu schaffen. Das beweist auch wieder das selbstkritische Urteil eines

¹¹ H. G. Pöhlmann, *Rechtfertigung*, Gütersloh 1971, 378.

anderen Autors, daß das genannte Verhältnis »innerhalb der evangelischen Kirche ... weiterer Klärung« bedarf (II,216).

Mit Recht wird an anderer Stelle auf den hier hervortretenden Unterschied zur katholischen Lehre hingewiesen, die an einer dynamischen Aufwärtsbewegung vom Wort zum Sakrament festhält, welche allein schon an der Abfolge von Wortgottesdienst und sakramentalem Mahlopfer in der Eucharistie sichtbar wird. Man kann es dem evangelischen Autor nicht verargen, daß er das als ein »Defizit« des Katholizismus ansieht und darin eine Leugnung der Gegenwart Christi im Wort angelegt findet (III,66f). Weniger verzeihlich ist, daß katholischerseits diese Differenz nicht gesehen oder mit der Formel »Wort und Sakrament« zugedeckt wird. Dabei wird auch der gewichtige praktische Glaubensbezug dieser Differenz verkannt. Dieses Verkennen wirkt sich gerade heute im kirchlichen Leben aus, wo katholische Theologie und Verkündigung es nicht mehr vermögen, die dogmatische Unzulässigkeit sonntäglicher ökumenischer Wortgottesdienste (als Ersatz für die Eucharistie) aufzuzeigen.

Dem auf die Hervorhebung der Gemeinsamkeiten ausgerichteten Duktus der Gedanken entsprechend, der die gegenüber dem Tridentinum zum Positiven gewendete Situation dokumentieren soll, treten auch in der Eucharistielehre die Unterschiede zurück. Das ist insoweit berechtigt, als hier vor allem zwischen Katholizismus und lutherischem Bekenntnis deutliche Gemeinsamkeiten festzustellen sind, die allerdings z. T. schon früher bestanden. Sie betreffen so zentrale Punkte wie die »Realpräsenz«, die Vergegenwärtigung der ganzen Heilstat (obgleich gelegentlich auch wieder bestritten wird, daß die Heilstat sich im Wort vergegenwärtigen könne: III,68) und den Opfercharakter der Eucharistie. Daneben treten die weiter bestehenden Probleme der Unterschiede in der Transsubstantiationslehre (obgleich ein evangelischer Autor den Vorgang ganz unbefangen »Wandlung« nennt: III,86), in der Lehre von der Permanenz der Gegenwart Christi, der damit zusammenhängenden »Tabernakelfrömmigkeit« (was ein katholischem Empfinden wohl nicht ganz angemessener Ausdruck ist) und in der Wahrheit von der Eucharistie als Opfer der Gläubigen und der Kirche ungebührlich zurück.

Ohne die positive Absicht des diesbezüglichen Dokumentes verkennen zu wollen, fällt zunächst eine Unstimmigkeit auf, wenn katholischerseits die Transsubstantiationslehre als solche als ein bloßer »Erklärungsversuch« der Kirche ausgegeben wird, der »angemessen und sehr geeignet« sei (I,105). Das gilt aber nur von dem Begriff der Transsubstantiation, während die Lehre vom Entstehen der Realpräsenz als eigene Glaubenswahrheit und als Dogma anzunehmen ist, weshalb das Tridentinum auch sagen kann, daß die Transsubstantiation »stets Überzeugung in der Kirche Gottes war« (DS 1642). Man darf nicht übersehen, daß es sich nach der Tradition wie nach dem Tridentinum bei dieser »wunderbaren Wandlung« (DS 1652) um eine außerordentliche Gottestat, um ein »Glaubenswunder« handelt (im Unterschied zum sichtbaren Wunder und Glaubwürdigkeitsmotiv), welches der Kraft nach einer Schöpfungstat nahekommt (vgl. Thomas von Aquin, S. th. III q. 75 a.4; a.8). Deshalb ist es auch nicht richtig, die lutherische Konsubstantiations-

lehre und die Ubiquitätslehre (die hier keiner weiteren Prüfung unterzogen werden) einfach als gleichwertige »Erklärungsmodelle« auszugeben (I,107).

Von der hier zu treffenden Unterscheidung hängt auch die Differenz in der Auffassung von der Permanenz der Gegenwart Christi ab, die von der evangelischen Lehre auf den Gebrauch (»usus«) der Eucharistie beschränkt wird, vom katholischen Dogma aber als andauernde Gegenwart bekannt wird. Daraus ergibt sich die Einsicht des Glaubens in die Bedeutung des eucharistischen Kultes. Hier geht die katholische Seite an dem schwerwiegenden evangelischen Einwand vorbei, daß der Stiftungsbefehl Christi allein auf das leibhafte Zusichnehmen in einer aktuellen Mahlgemeinschaft gehe (I,108). Wenn dem so wäre, müßten die dauernde Gegenwart Christi und der eucharistische Kult als nicht offenbarungsgemäß und als unbegründet (mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen) abgelehnt werden. Dann dürften die evangelischen Christen auch nicht um Verständnis für die katholische Praxis gebeten werden. Diesen Folgerungen ist nur zu entgehen, wenn katholischerseits an der Lehre von der Wesens- oder Seinswandlung festgehalten wird. Er führt schließlich auch zur Anerkennung einer anderen Gegenwartsweise Christi in der Eucharistie; denn man darf (ohne Verfemung der anders Glaubenden) sagen: Eine Gegenwart, die bleibend ist (solange die Zeichen existieren), ist eine andere als eine vom menschlichen Gebrauch bestimmte und abhängige Präsenz.

Unstreitig ist auch eine Annäherung in der Anerkennung des Opfercharakters der Eucharistie erbracht worden. Man kann sich davon überzeugen, wenn man etwa zum Vergleich eine noch im Jahre 1952 gemachte Aussage des evangelischen Theologen H. Hermelink heranzieht, der das Wort des Reformators M. Chemnitz aufnahm und die Messe eine »Theatervorstellung« nannte, dabei allen Nachdruck auf die Heilskraft der Verkündigung legend, die durch das Sakrament nur persönlich zugesprochen werde. In den »Dokumenten« dagegen wird ein einheitliches Verständnis darin bekundet, daß das Meßopfer nur eine sakramentale Vergegenwärtigung der Heilstat Christi ist und nicht eine Erneuerung oder gar eine Wiederholung (I,91f.). Aber gerade dies wird in der Abhandlung über »Das Heilmittel des Wortes« mit dem Einwand abgelehnt: »Gegen jede Logik wird angenommen, daß mit der Auferstehung und Präsenz Christi auch sein Werk, das damals in der Geschichte geschah, heute im Sakrament präsent ist«. Das sei den antiken Mysterienkulten verwandt, es sei »ungeschichtlich und zeitlos« gedacht (III,68).

So treten im evangelischen Bereich (zwischen Lutheranern und Reformierten und nochmals innerhalb der reformierten Gemeinschaften) Unterschiede auf, die in die »Dokumente« aber nicht eingehen. Es hat den Anschein, daß man innerhalb des Disputats evangelischer Theologen und außerhalb des ökumenischen Gesprächs viel kontroverser spricht als im ökumenischen Dialog, was wiederum das unbewältigte Problem der Hermeneutik in Erinnerung ruft.

Das zeigt sich auch deutlich in der Frage nach dem Opfercharakter der Eucharistie: Hier erwecken die »Dokumente« den Eindruck wesentlicher Übereinstimmung. So heißt es u. a.: »Der erste tridentinische Canon (DS 1751 über die hl.

Messe als »wirkliches und eigentliches Opfer«) muß also nicht länger als Gegensatz zur reformatorischen Lehre betrachtet werden« (I,94). Dabei wird aber in Kauf genommen, daß die reformatorische Theologie allein das Lob- und Dankopfer in der Eucharistie anerkennt, dagegen den Sühnopfercharakter nur dem Kreuzesgeschehen zubilligt. Das wird nun freilich entschuldigt und als »verständlich« dargestellt wegen der Trennung von »sacrificium« und »sacramentum« (die aber weder vom Tridentinum noch von der katholischen Theologie grundsätzlich gemeint war). Es wird dabei nicht erwähnt, daß viele protestantische Theologen mit der »Apologie« bewußt und keineswegs aufgrund eines Mißverständnisses daran festhalten, daß das Abendmahl nur ein »sacrificium laudis«, nicht »sacrificium propitiatorium« ist.

So wird denn auch eine Einheit in bezug auf die zunächst als »elementare Differenz« ausgegebene Lehre von der »Messe für Verstorbene« konstruiert, wenn sie als »fürbittendes Gedenken« (I,120) erklärt wird. Aber »fürbittendes Gedenken« ist kein Sühnopfer, zumal nicht, wenn man auf die das Opfer darbringende Kirche achtet. Hierin zeigt sich allerdings, daß auch der Unterschied in der Beurteilung der hl. Messe als »Opfer der Kirche« nicht ernstgenommen wird. Es ist nicht dasselbe, wenn das Tridentinum davon spricht, »daß er (Christus) von der Kirche durch die Priester geopfert werde« (DS 1741) und wenn das »Dokument« erklärt, daß die Eucharistie »Opfer für die Kirche« (I,90) sei. Die Wahrheit vom Opfer der Gläubigen und der Kirche, die als Leib Christi das Opfer des Hauptes mitvollzieht, wird hier (wohl aus Angst vor dem Vorwurf des Synergismus) nicht hervorgekehrt. Es verwundert dann schon, wenn dem Tridentinum immer wieder »mißverständliche Formulierungen« (I,119) vorgeworfen werden, ohne mit der Möglichkeit eigener Mißverständnisse zu rechnen. Sie ist dann gegeben, wenn man die katholische Wahrheit aus Gründen des Erfolges der Angleichung neutralisiert.

Diese Problematik entsteht auch bezüglich der Amtsfrage, die bezeichnenderweise in der Eucharistielehre nicht gestellt wird, so daß der Eindruck von der Gültigkeit der Eucharistie in jedweder kirchlichen Gemeinschaft entstehen muß. Der vom Tridentinum geforderte »priesterliche Dienst« wird hier einfach mit der reformatorischen Auffassung gleichgesetzt, »daß Christus selbst sein einmal vollbrachtes Werk priesterlich vertritt« (I,91). Nachfolgend wird zwar die Amtsproblematik aufgenommen, aber so entschärft, daß es heißen kann: »Obwohl die Reformationskirchen die Benennung der Ordinationshandlung als Sakrament nicht übernommen haben, ist die Handlung selbst, die erst von der mittelalterlichen Kirche als 'Sakrament' im engeren Sinne des Begriffs bezeichnet wurde, von ihnen in wesentlichen Bestandteilen bewahrt worden« (I,161). Damit wird nahegelegt, daß die verschiedenen Begriffe, Worte oder Sprachen im Grunde dasselbe meinen. Ob der Begriff der »Priesterweihe«, der hier nicht gebraucht wird, nicht doch etwas anderes an Realität trifft als der »Ordination«, wird hier nicht in Erwägung gezogen. Die Behauptung, daß die verschiedenen Begriffe und Bezeichnungen dasselbe meinen, ist nicht begründet, da das Verhältnis von Wort und Sache nicht erklärt wird. So entsteht die Gefahr eines gewissen Nominalismus und Verbalismus, der die Einheit allein in Wortbedeutungen sucht und findet.

Allerdings wird an manchen Stellen auch Kritik an den verbalen Übereinstimmungen deutlich, welche die Unterschiedenheit in der Sache offenlegen. So heißt es evangelischerseits, daß ein »ständiger Amtsbegriff« abzulehnen (II,113) und nur die Stiftung eines Predigtamtes als solchem (nicht eines personal gebundenen Amtes) zuzugeben sei (II,113). Auch der Episkopat sei nur als »Einrichtung humana auctoritate« (II,114) anzusehen. Darüber hinaus wird die Stellungnahme der lutherischen Landeskirchen zum Amtsverständnis des Lima-Dokumentes angeführt, die besagt, »daß ein qualitativer Unterschied zwischen der Wirksamkeit der Verkündigung (in Wort und Sakrament) von Ordinierten und der von Nichtordinierten abgelehnt wird« (III,268). Ebenso wird verneint, daß »die grundlegende Realität des Amtes von Anfang an bestand« (III,275). Wenn schließlich dann (in etwa der Gedankenführung widersprechend) die Verständigung über den Konsens in der Amtsfrage noch einmal von dem Bestehen der Amtssukzession abhängig gemacht wird (I,161), so zeigen die Überlegungen zur Sukzessionsfrage, daß die Reformatoren »die wahre successio im Evangelium selbst« gelegen sahen (III,340) und daß dies »bis in die jüngsten Konvergenzpapiere hinein so geblieben« ist (III,341).

Unter dem Einfluß der überstarken Option zur Harmonisierung werden auch die Unterschiede zu den Sakramenten der Firmung, der Buße und der Krankensalbung eingeebnet. Von der Firmung, die in enge Beziehung zur evangelischen Konfirmation gesetzt wird, heißt es, daß »die Unterweisung als ein Moment jenes Gnadengeschehens vorgestellt werden« muß, »das in der Segenshandlung seinen Ausdruck und seine Darstellung findet« (I,131). Aber daß »Unterweisung« und »Segen« kein Sakrament ausmachen, dürfte genauso klar sein wie die Nichtsakramentalität der Krankensalbung im Protestantismus. Die Behauptung, daß der Krankenbesuch eines evangelischen Pastors wesentliche Elemente der Weisung des Jakobus aufnimmt (I,138), dürfte dem Selbstverständnis des evangelischen Christentums kaum entsprechen, das sich noch 1977 in einer ökumenischen Bestandsaufnahme (durch Präses Thimme) so aussprach: »Die Evangelische Kirche kennt keine der Krankensalbung entsprechende Handlung«¹².

Im Problemkreis um die Sakramentalität der Buße wird zugegeben, daß hier »noch weitere offene Fragen« bestehen (I,71). Aber die betreffende Untersuchung in den »Materialien« weist nach, daß es sich in Wahrheit um Gegensätze handelt, die schwer überbrückbar erscheinen. Das gilt schon für Luther, für den »im Unterschied zur Taufe und Abendmahl ... die Buße den Sakramentscharakter ... später nicht wiedergewonnen hat« (III,127). Das gilt aber ebenso für die heutige, durchaus pluralistische Lehre und Praxis im Protestantismus, die mit G. Ebeling als Teil der reformatorischen Kirchenzucht ausgegeben wird, die aber »weder die Kirche als solche noch der einzelne als solcher, sondern das Wort des erhöhten Herrn durch die Gemeinde am einzelnen« übt (III,134). Wenn zum Ausgleich der Gegensätze auf die mittelalterliche Laienbeichte (unter Zitierung des Thomas von Aquin) hingewiesen wird, so hätte nicht unerwähnt gelassen werden dürfen, daß

¹² Kirchen auf gemeinsamem Wege, hrsg. von J. J. Degenhardt, H. Tenhumberg, H. Thimme, Bielefeld – Kevelaer 1977, 49.

Thomas diese Beichte gerade nicht als Sakrament gelten läßt, sondern nur als »gewissermaßen sakramental« ansieht (S. th. Suppl. q.8 a.2).

Unbefriedigend bleiben auch die Überbrückungsversuche bezüglich der Divergenzen in der Lehre vom Ehesakrament. Obgleich einerseits gesagt wird, daß nach evangelischer Auffassung die Ehe »nicht zur Heilsordnung gehört«, sondern »ein weltlich Geschäft« sei (I,145), heißt es andererseits, daß »in der Sache deutliche Übereinstimmungen vorhanden« seien (I,147). Hier wird katholischerseits wieder auf die Bedeutung des Begriffes »Sakrament« abgehoben (der in einem strikten oder in einem weiteren Sinn verstanden werden kann). Damit wird eine Verständigungsmöglichkeit derart angedeutet, daß der eine dem Wort einem engeren, der andere einen weiteren Sinn zuerteilen kann. Es wäre der typische Fall einer Vereinigung im Verbalen, in der geregelten Sprache, aber nicht in der Sache. Im übrigen wird auch zugegeben, daß bezüglich der biblischen Begründung des Ehesakramentes, die nach katholischer Auffassung in Eph 5,21–32 ihren begründeten Ansatzpunkt hat, erst noch abgeklärt werden müsse und daß bezüglich der Ehescheidung noch »erhebliche Differenzen« bestünden (II,26; hier wäre es richtiger zu sagen, daß die katholische Kirche keine Scheidung der sakramentalen vollzogenen Ehe kennt).

Zieht man zum Vergleich noch andere Urteile aus dem theologisch weit gefächerten evangelischen Bereich heran, so wird in der »Ökumenischen Dogmatik« von E. Schlink¹³ die kirchliche Trauung als Segen und als Zuspruch einer Segensgabe verstanden. Im »Neuen Glaubensbuch« aber sagt der evangelische Autor, daß die evangelische Lehre es ablehne, die Ehe »als ein Sakrament der Kirche ähnlich wie Taufe und Herrenmahl« zu betrachten. Sie sei »etwas, um das sich die Kirche nur in der Verkündigung des Wortes Gottes, ansonsten aber so wenig kümmern sollte wie etwa um den Beruf des Christen«¹⁴.

So ergibt eine Zusammenschau der in den Lk versuchten Annäherungen und Differenzen ein zwiespältiges Bild: Der intensiv geführte Beweis für die Existenz wesentlicher Übereinstimmungen (und des »Grundkonsenses«) wird durch (nicht selten eigene) Eingeständnisse gravierender Unterschiede widerlegt. Die Dialektik zwischen Ja und Nein ist nicht zu einer höheren Synthese gebracht. Es ist für den kritischen Betrachter schwer zu erkennen, wie die beiden gegensätzlichen Behauptungen von einer »Übereinstimmung in den Grundlagen der christlichen Glaubensüberlieferung« (I,28) und vom »Fortbestehen tiefgreifender Unterschiede« (ebda.) zugleich wahr sein können. Das ginge nur dann, wenn man die Unterschiede als gänzlich peripher und unwesentlich betrachtete. Aber dem widerspricht allein schon die Kennzeichnung der Divergenzen als »tiefgreifend«.

3) Die Lk im Urteil der Theologie

Die Unausgeglichenheit in den Ergebnissen der Studien findet eine Parallele in den nun schon zahlreich gewordenen theologischen Stellungnahmen. Es kann nicht

¹³ E. Schlink, a. a. O., 517.

¹⁴ J. Feiner – L. Vischer, *Der gemeinsame christliche Glaube*, Freiburg 1973, 591.

bestritten werden, daß sie weithin positiv gehalten sind, was den vorherrschenden ökumenischen (oft emotional gehaltenen) Antrieben entspricht. So fällt H. Vorster trotz Beachtung der Unterschiede das Urteil: »Diese Unterschiede in der Bewertung können die fundamentale Bedeutung des Brückenschlages nicht schmälern...«¹⁵, der eher noch zu schwankend ausgefallen sei, weil er die »Komplementarität« der Lehrauffassungen (besonders in der Rechtfertigungslehre) nicht berücksichtige. Über den im 1. Bd. der Lk praktizierten Grundsatz der »versöhnten Verschiedenheit« äußert sich K.-H. Kandler positiv und bemängelt nur, daß seine volle Verwirklichung »sicher noch nicht erreicht«¹⁶ sei.

Sehr positiv fallen auch die beiden Stellungnahmen H.G. Pöhlmanns aus, der (wiederum im Hinblick auf die für das evangelische Christentum zentrale) Rechtfertigungslehre feststellt, daß »noch nie in einem ökumenischen Gremium ein so breiter und tiefer Konsens zwischen evangelischen und römisch-katholischen Theologen erreicht wurde wie hier«, obgleich auch er den »ständigen Rekurs auf private theologische Äußerungen« bemängelt¹⁷. Besonders empfehlende Stellungnahmen kommen von seiten der Kanonisten, die aber wohl nur deshalb so positiv gehalten sein können, weil sie die dogmatische Auseinandersetzung übergehen und nur auf die kirchenrechtlichen Konsequenzen der (schon vorausgesehenen) Aufhebung der Verwerfungen blicken. So vermerkt M. Kießig positiv, daß seitens der VELKD bereits eine »gastweise Zulassung« von Katholiken zum Abendmahl bestehe und empfiehlt eine »wechselseitige Einladung« zur Teilnahme an der Eucharistie, »wie sie zwischen der Altkatholischen Kirche und den Gliedkirchen der EKD vereinbart worden ist«¹⁸, ohne zu bedenken, daß damit die katholische Kirche auf den Status der altkatholischen gebracht ist. Noch unbekümmerter geht die Stellungnahme der interkonfessionellen »Kirchenrechtlichen Arbeitsgemeinschaft« mit der Gutheißung der Lk zu Werke, die sie als »einen Schritt auf dem Wege zu einer wachsenden Kirchengemeinschaft«¹⁹ begrüßt.

Die aus dieser Anerkennung abgeleiteten Forderungen gewähren einen instruktiven Einblick in die Zielsetzungen eines pragmatischen Ökumenismus, der ungeachtet der weiterbestehenden verschiedenen Bekenntnisse entschiedene Forderungen aufstellt (wie sie gegenwärtig auch von offiziöser evangelischer Seite ohne erkennbare Zurückhaltung erhoben werden): Ermöglichung der Erfüllung der Sonntagspflicht von Katholiken bei evangelischen Gottesdiensten; damit zusammenhängend: gegenseitige Zulassung zum Abendmahl; Aufhebung aller kirchenrechtlichen Restriktionen bei konfessionsverschiedenen Ehen. Man sieht, welche

¹⁵ H. Vorster, *Impuls aus dem Zentrum oder Vereinbarkeit? Die Studie des Ökumenischen Arbeitskreises und der Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission*, in: ÖR 36 (1987) 57.

¹⁶ K. H. Kandler, *Rechtfertigung – kirchentrennend? Bemerkungen zu dem Arbeitsergebnis der »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?«*, in: KuD 36 (1990) 213.

¹⁷ H. G. Pöhlmann, *Trennt die Rechtfertigungslehre wirklich noch die Konfessionen?*, in: Zt. f. evang. Kirchenrecht 35 (1990) 135; vgl. ders., *Unmittelbar zu Gott. Das ökumenische Ärgernis der Lehrverwerfungen*, in: EK 23 (1990) 485–488.

¹⁸ H. Kießig, *Kirchenrechtliche Konsequenzen aus der Aufarbeitung der Lehrverurteilungen*, in: Zt. f. evang. Kirchenrecht 35 (1990) 15.

¹⁹ Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft *Kirchenrechtliche Arbeitsgemeinschaft*, Heidelberg (6. 6. 1990) 1.

konkreten Folgerungen sich aus einer Annahme der Lk für das Leben der katholischen Kirche ergeben würden.

Indessen darf der Blick nicht bei diesen positiven (z. T. euphorischen) Stellungnahmen haften bleiben. Er muß sich auch den negativen Stellungnahmen aus dem Bereich der evangelischen Theologie zuwenden, welche der behaupteten Gemeinsamkeit mit ausführlicher theologischer Begründung widersprechen. Dazu gehören (vor allem wieder im Problemkreis um den Zentralartikel der Rechtfertigung) in verschiedener Stärke die Beiträge von R. Schwarz²⁰, Fr. Geißer²¹, A. T. Mannermaa²², W. A. Bienert²³, E. Volk²⁴ u. a. Besonderes Gewicht wäre der Stellungnahme des Erlanger Theologen R. Slenczka²⁵ beizumessen, der, selbst Mitglied der ÖAK, seine ursprüngliche Unterschrift unter sämtliche Einzeldokumente wieder zurückzog. In seiner Stellungnahme werden zunächst bedenkenswerte naturgegebene Schwächen der »Konferenztheologie« und der ökumenischen Kommissionsarbeit aufgedeckt: »Die Gefahr ist groß, daß der innere Zwang bei der Kommissionsarbeit zu einem eigenen theologischen Prinzip wird«²⁶ und »die dogmatischen Kriterien für die Entscheidung zwischen wahrer und falscher Lehre zurückgedrängt werden«²⁷. Dann wird sowohl Kritik an der evangelischen Seite geübt, welche »die Rechtfertigung dazu verwendet, das bürgerliche Scheidungsrecht und eine in der Gesellschaft verbreitete Auffassung von der Ehe zu legitimieren«, als auch an der katholischen Lehre, daß in ihr »die Auflösung des Schriftprinzips in das Traditionsprinzip«²⁸ nicht gebannt ist (was sich für den Autor ähnlich in der evangelischen Theologie als Gefahr abzeichnet). Im Ganzen mahnt diese Kritik die »Einheit in der Wahrheit« an, die offenbar in den Lk zu kurz kommt und die heute besonders auch im Inneren der Kirchengemeinschaften zu verwirklichen ist.

Einer eigenen Untersuchung bedürften die umfangreichen und subtilen Erwägungen des Für und Wider gegenüber den Lk, die seit 1987 im »Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim« erschienen sind²⁹. Die hier an vielen Stellen ausgesprochene Zustimmung geht aber mehr auf die positiven Intentionen des Unternehmens als auf die Gültigkeit seiner Ergebnisse. Ihr noch immer festzustellendes Ungenügen wird sowohl in kritischer Wendung gegen den Katholizismus als auch gegen den Protestantismus betont: gegen den Katholizismus wird

²⁰ Was gilt noch von den antirömischen Verwerfungen der Reformation?, in: *Luther* 57 (1986) 60–65.

²¹ Fr. Geißer, Streit um die Rechtfertigung. Zu Jörg Baur's Kritik eines ökumenischen Papiers, in: *Ev. Komm.* 3 (1990) 155–156.

²² A. T. Mannermaa, Einig in Sachen Rechtfertigung? Eine lutherische und katholische Stellungnahme zu Jörg Baur, in: *Theol. Rundschau* 55 (1990) 325–335.

²³ W. A. Bienert, Die Verwerfungen in der Reformationszeit – treffen sie heute noch den ökumenischen Partner?, in: *Luther* 58 (1987) 132–147.

²⁴ E. Volk, Verlorenes Evangelium, in: *KuD* 34 (1988) 122–165.

²⁵ R. Slenczka, Gerech vor Gott durch den Glauben an Christus, in: *Zt. f. system. Theologie und Religionsphilosophie* 29 (1987) 294–316.

²⁶ *Ebda.*, 299.

²⁷ *Ebda.*, 299.

²⁸ *Ebda.*, 315.

²⁹ *Vgl. MdK* 38 (1987) 3–7; 32–35; 47–51; 67–71; 83–87.

ins Feld geführt, daß er sich (wie die orthodoxe Kirche) nicht als Teilkirche oder Konfession versteht (was freilich aus den Studien nicht mehr so sicher zu erheben ist); gegen den Protestantismus wird gesagt, daß er seine Dialogfähigkeit erst richtig durch einen »magnus consensus« in den eigenen Reihen zu beweisen habe³⁰. An einer Stelle wird aber gegen das ganze Bemühen ein geradezu grundstürzender Einwand erhoben. Von W. Härle wird richtig erkannt, daß das Unternehmen an einem Grunddilemma leidet, an dem beide Konfessionen Anteil haben. Unter Beachtung der Tatsachen, daß es um im 16. Jahrhundert verfaßte verbindliche und amtliche Lehrtexte geht, muß man folgern: Entweder handelt es sich um fatale Mißverständnisse, die erst heute aufgeklärt werden konnten, oder es sind wirklich neue Einsichten zutagegetreten, welche die früheren Lehren der Kritik unterwerfen. Ein mittlerer Weg (der veränderten Interpretation im Licht heutiger Erkenntnisse) ist nicht möglich³¹. Es ist aber gerade der von den Studien gewählte Weg.

Die entschiedenste und schärfste Ablehnung hat das ganze Unternehmen aber durch den evangelischen Theologen J. Baur erfahren, der ihm eine Taktik der »Vernebelung« unterstellt, die einer »Tintenfischökumenik« gleichkomme, die »geistliches Gift« versprühe; denn nach Baur »besteht der Unterschied an der Wurzel«. »Hier und dort werden Gott und der Christ anders bestimmt.« Das »Nein« zur römisch-katholischen Lehre »kann sich evangelische Theologie auch im Klima des ökumenischen gegenseitigen Wohlwollens nicht abhandeln lassen, schon gar nicht durch Auslegungsversuche, die den Bedingungen klarer Rede nicht genügen«³². Man hat vielfach den polemischen Ton und die Einseitigkeit dieses Einspruchs gerügt, ohne ihm jedoch andererseits eine gewisse Berechtigung abzusprechen. Tatsächlich sollte man ihn nicht als Ausnahmefall beiseite tun. Er ist die rechte Grenze jenes weiten, variantenreichen Spektrums, das die evangelische Theologie in allen Lehrfragen bietet. Dieser Umstand will auch bei einer endgültigen Stellungnahme zu den Lk beachtet sein.

4) Probleme der Aufhebung

Die »Gemeinsame Ökumenische Kommission« faßt in ihrem Schlußbericht Anliegen und Zielsetzung der Lk dahingehend zusammen: Die »Leitungen der betroffenen Kirchen« sollten »verbindlich aussprechen, daß die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts den heutigen Partner nicht treffen« (I,195). Als Begründung wird die Überzeugung von einem bestehenden Lehrkonsens angegeben, auch wenn dieser »noch nicht vollkommen ist« (I,195). An anderer Stelle wird der Konsens allerdings als so weitreichend erklärt, daß »die unterschiedlichen kirchlichen Lehrbildungen dann gerade in der Rechtfertigungslehre als komplementär aufge-

³⁰ MdK 38 (1987) 6.

³¹ Ebda., 127.

³² J. Baur, Einig in Sachen Rechtfertigung? Zur Prüfung des Rechtfertigungskapitels der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?«, Tübingen 1989, 38; 23; 42; 109; 110.

faßt werden« könnten (I,46) und man von einer »spannungsvollen Gemeinsamkeit im Glauben« sprechen könne, ein Vorschlag, der von katholischen Ökumenikern auch schon auf den Begriff von fruchtbaren Gegensätzen als integrierenden Gliedern eines höheren Ganzen gebracht wurde (was bereits J. A. Möhler mit dem Argument korrigierte, daß legitime Gegensätze nur in der einen, wahren Kirche möglich seien). Hier rückt der verführerische Gedanke von einer Komplementarität der Konfessionen in die Nähe, der folgerichtig den Bestand der heutigen »Kirchen« sogar verfestigen müßte, wie überhaupt manches in der Diskussion um die »versöhnte Verschiedenheit« in Richtung der Sanktion der geltenden Bestände weist.

Die Forderung nach der kirchenamtlichen Aufhebung der Verwerfungen wird immer wieder mit dem Argument begründet, daß sowohl die Väter des Tridentinums als auch die Theologen der Reformation großen Mißverständnissen erlegen seien. Man könnte an manchen Stellen direkt den Eindruck gewinnen, daß das religiös-geistesgeschichtlich so gewaltige Ereignis der Reformation insgesamt auf einem grandiosen Mißverständnis beruhte (eine Interpretation, welche auch die katholischerseits anerkannten Werte der Reformation schmälern müßte).

Freilich möchten die Studien einen solchen Eindruck auch wieder nicht begünstigen, was die vielen gegenteiligen Äußerungen besagen, in denen es etwa heißt: »Es reicht nun allerdings nicht aus, nur von Mißverständnissen zu sprechen« (II,24), oder ins einzelne gehend: »Der Wegfall von Verwerfungen bedeutet nicht, es bestünden im Verständnis der Rechtfertigung des Sünders keine Unterschiede mehr oder diese beschränkten sich auf bloße Mißverständnisse oder unterschiedliche Ausdrucksweisen« (I,75). Aber die Zurücknahmen des Mißverständnisargumentes erbringen keinen Ausgleich, sondern lassen den Leser mit den sich widersprechenden Sätzen im Unklaren über das, was wirklich gelten soll.

Solche Unklarheit verstärkt sich im Hinblick auf die aus der Geschichte genommenen Beweise, die manche Ungenauigkeiten an sich tragen und öfter in die Nähe der gängigen Klischeevorstellungen geraten, so im Fall der fehlgeleiteten spätmittelalterlichen Frömmigkeit (I,45), des Pelagianismus der damaligen Theologie (I,48), des angeblich physikalischen Begriffs von »substantia« (I,101), der unzureichenden Meßopferlehre und -praxis (I,119), der Unkenntnis der reformatorischen Lehren auf seiten der Konzilsväter (III, 165), der phantastischen Vorstellungen in der Fegfeuerlehre (I,120) usf.

Alle diese unter der vorausliegenden Zielvorgabe stehenden Optionen sind aber hinterfragbar und von einer ohne diese Vorgabe arbeitenden Geschichtswissenschaft auch schon korrigiert worden, so z. B. von W. Brandmüller, der von dieser Zeit sagt: »Für eine gesunde, der genuinen kirchlichen Tradition entströmende Frömmigkeit gibt es hingegen eine überwältigende Fülle von Zeugnissen...«³³. Auch in Einzelheiten ist diese Geschichtsschreibung ungenau, so etwa bei der Behauptung, daß das katholische Priestertum in der Vergangenheit nur auf das Sakrament (und nicht auf das Wort) bezogen war oder daß man »Buße, Firmung,

³³ W. Brandmüller, Wege in die Krise: H. Immenkötter (Hrsg.), Die fromme Revolte – Ursachen, Faktoren, Folgen von Luthers Reformation, St. Ottilien 1982, 19.

Ordo, Ehe und Krankensalbung« allgemein mit dem (heute abwertend klingenden) Begriff der »Sacramenta minora« bezeichnet hätte (der in Wirklichkeit für die Sakramentalien verwendet wurde). Insofern diese historischen Beweise auch eine Grundlage für die Aufhebung der Verwerfungen bilden sollen (insoweit die Tatbestände die Reformatoren einerseits ins Recht setzen, andererseits bei ihrem heutigen Nichtbestehen die Verwerfungen gegenstandslos machen), erfüllen sie diesen ihren Zweck sehr unvollkommen.

Aber selbst wenn die historischen Gründe unanfechtbar wären, müßte die Frage nach der Möglichkeit der Annullierung der Verwerfungen weiter gestellt und ins Grundsätzliche hinabgeführt werden. Sie darf in die schlichte Form gekleidet werden, die allein auf katholischer Seite ihre Brisanz empfängt (weil evangelischerseits Dogmen und Bekenntnisse relativ zur Schrift, nicht irreformabel, sondern »geschichtlich« sind): Können definierte Konzilsentscheidungen, wie sie in den Canones des Tridentinums vorliegen, überhaupt zurückgenommen werden, selbst unter der immer wieder hervorgehobenen Voraussetzung, daß sie heute die ursprünglichen »Widersacher« nicht mehr treffen?

Es ist interessant, festzustellen, daß die in dem Werk verbal immer wieder bejahend beantwortete Frage sich sachlich dieser Antwort nicht ganz sicher ist, so daß hier eine neue Unklarheit auftaucht. Gegen eine eindeutige sachliche Bejahung dieser Frage stehen nämlich auch wieder einige Gegenäußerungen, wie etwa die folgende: »Dennoch kann keine der beiden Kirchen ihre damaligen Lehraussagen pauschal für obsolet erklären und darüber zur Tagesordnung übergehen« (II,18). Oder die Gegenaussage, die anerkennt, daß die Verwerfungen »sich bei den Altgläubigen auf den zu schützenden Bestand der Kirche« bezogen und »insofern dauerhaften Charakter« hatten (III,37). In diesem Zusammenhang entwickelt ein evangelischer Autor auch ein Gespür dafür, daß, entsprechend der verschiedenartigen Geltung der Bekenntnisse, die Verwerfungen des Konzils und die der Bekenntnisschriften nicht der gleichen Art und Verbindlichkeit sind (III,34), ein Unterschied, der in dem verschiedenen Lehramts- und Kirchenbegriff gelegen ist (, was die katholischen Autoren nicht sehen).

Die Zwei- und Mehrdeutigkeit in dieser Frage kommt schließlich auch in der durchaus verschiedenen Terminologie und Wortwahl für das, was mit den Verwerfungen zu geschehen habe, zum Ausdruck. Es werden dafür die verschiedensten und gegensätzlichsten Benennungen gebraucht. Es ist die Rede von der »Überprüfung der Verwerfungen« (I,12), von ihrem »Wegfall« (I,75), von ihrer »Neubewertung« (II,9), ihrer »Aufarbeitung« (II,42), ihrer »Aufhebung« (II,335), vor allem aber wird vom »Nichtbetroffen-Sein« der heutigen Partner durch die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts gesprochen. Das sind durchaus verschiedene Vorhaben und Inhalte, die sich miteinander nicht decken. Im Gegensatz zu all diesen auf die Unzutreffendheit der Verwerfungen zielenden Aussagen kann es dann wieder heißen: »Das Anathema hatte, auf den zu schützenden Bestand der Kirche« gerichtet, »dauerhaften Charakter« (III,37). Schließlich wird auch zugegeben, daß eine pauschale Erklärung über die Unverbindlichkeit der Verwerfungen »für keine

der beiden Seiten akzeptabel« sei (II,18). Das zeigt, daß die Problematik in diesen Studien nicht bewältigt ist.

Gegen die Außerkraftsetzung sprechen viele Gründe, die alle nichts mit einer Herabsetzung von Personen und Gläubigen zu tun haben. Schon das Konzil selbst hat keine Personen verurteilt, sondern irrige Lehren (vgl. II,166ff.). Das gilt erst recht für eine vierhundert Jahre später liegende Zeit, in der die Menschen guten Glaubens seit alters ihrer Religion anhängen. Aber der Einwand wird auch die Lehren einbeziehen und dann etwa lauten: Wenn die Väter von Trient reformatorische Lehren doch mißverstanden hätten oder wenn sie nur aus dem reformatorischen Lehrgut Spitzen- und Extremaussagen herausgegriffen hätten und diese Unterschiede sich heute zudem angeglichen hätten, sind dann die Verwerfungen nicht doch als gegenstandslos zu erklären? Auch darauf wäre manches zu erwidern, etwa: Auch wenn die Väter sich nur an »Spitzenaussagen« gehalten hätten und den Sinn der damals umherlaufenden und ungemein variablen reformatorischen Meinungen nur im Groben getroffen hätten, so wäre die an ihrem Gegensatz aufgerichtete kirchliche Lehre jedenfalls zutreffend und verbindlich. Um das an einem Beispiel klar zu machen: Wenn can. 3 des Meßopferdekretes (DS 1752) ausführt: »Wer sagt, durch jene Worte 'Tut dies zu meinem Andenken' habe Christus seine Apostel nicht zu Priestern bestellt, oder nicht angeordnet, daß sie selbst und die anderen Priester seinen Leib und sein Blut opferten, der sei ausgeschlossen«, so hat diese Aussage in dem positiven Sinn Bestand, auch wenn die Reformatoren und ihre Anhänger diesen Irrtum nicht so vertreten hätten. Es ist eine Selbstabgrenzung der kirchlichen Lehre gegen einen immer möglichen Irrtum, ein Bekenntnis der Glaubenswahrheit gegen die immer lauernde Unwahrheit, ein Warnschild gegenüber Grenzüberschreitungen im Bereich des Glaubens.

Schließlich dürfte einer realistischen Beurteilung der Glaubensgeschichte in Vergangenheit und Gegenwart nicht entgehen, daß diese Verurteilungen noch heute »treffen«, insofern solche irrige Meinungen immer wieder auftauchen. Die Lehre, daß Christus im Abendmahlssaal das Priestertum eingesetzt hat, wird auch heute wieder (selbst von katholischen Theologen) bestritten. Also kann ihre Behauptung nicht gegenstandslos sein.

Weil man die Verwerfungen von der in ihnen enthaltenen positiven Lehre nicht abtrennen kann, müßte jeder Versuch dieser Art auch die vorgetragene Lehre antasten. Diese Schwierigkeit ist am Anfang des Werkes selbst angesprochen, wenn gesagt wird, daß das Unternehmen »vor einer grundlegenden Aporie« stehe: »Einerseits bleiben die Bekenntnisse und Dogmen der Kirche in Gültigkeit, andererseits sollen sie insoweit entkräftet werden, als sie den heutigen Stand der Lehre in der anderen Kirche nicht mehr treffen« (I,13). Katholischerseits ist die Rede von einer »Entkräftung der Bekenntnisse und Dogmen« durch die geschichtliche Situation eine nicht glückliche Formulierung, evangelischerseits ist sie passabel, weil Dogmen und Bekenntnisse einer »Relativierung« unterstehen, »die katholischerseits nicht möglich ist« (II,45). Darin zeigt sich wiederum ein grundsätzlicher Unterschied, der bei der »Überprüfung der Verwerfungen« nicht außer acht gelassen werden sollte. In einer Zeit, in der unter den katholischen Christen

das Schlagwort vom »Abschied von Trient« umgeht und selbst eine Distanzierung von der Lehre des Zweiten Vatikanums zu beobachten ist, sollte die ökumenische Theologie alles unterlassen, was die Geltung der Konzilien und des Dogmas schmälert.

Aber die Strategie dieses Unternehmens verfolgt noch eine andere Stoßrichtung, die vielleicht überhaupt die entscheidende und zielführende ist, auch wenn die anderen Wege ungangbar sein sollten. Es ist die an entscheidenden Stellen auftauchende Erklärung, daß die damals möglicherweise vorhandenen Unterschiede, wenn sie überhaupt noch bestehen sollten, heute jedenfalls nicht mehr »kirchentrennend« sind. Hinter dieser Annahme steht die (wenn auch nicht sofortige) Aussicht auf eine sich bildende Kirchengemeinschaft. Es fällt jedoch auf, daß die Qualifizierung »nicht kirchentrennend« durch keinerlei Kriterien ausgewiesen und begründet wird. Es gibt keinen Maßstab, an dem die Nähe oder Distanz zur Kirche gemessen wird. Das kann auch schwerlich anders sein, wenn einerseits das Kirche-sein (wenigstens begrifflich, aber wohl nicht ohne sachliche Konsequenzen) allen Kirchengemeinschaften zugesprochen wird, andererseits (in deutlichem Widerspruch dazu) die fehlende Einheit im Kirchenverständnis gelegentlich beklagt wird (III,331). So wird das Prädikat »nicht kirchentrennend« mehr oder weniger dogmatisch behauptet und gesetzt.

Diesen Widersprüchlichkeiten gegenüber müssen die Fragen erlaubt sein: Kann eine »Kirchengemeinschaft« wirklich in Aussicht gestellt werden, wenn auf der einen Seite im Glauben an der Siebenzahl der Sakramente festgehalten wird, auf der anderen Seite aber nur zwei angenommen und für die anderen gewisse Sympathie bezeugt wird? Oder kann die Anbetung des eucharistischen Herrn zugleich mit einer entscheidenden Ablehnung dieses Kultes Grundlage eines Zusammenstrebens bilden? Wer die Bedeutung des katholischen Eucharistiekultes für den Christusglauben und die Lebensführung kennt (die auch wieder auf die höher als im Protestantismus entwickelte Schätzung der Eucharistiefeyer zurückwirkt), wird sich (ähnlich wie bei der Marienverehrung) eine wesentliche Gemeinschaft schwerlich vorstellen können. Er wird auch, realistisch denkend, bei einer weitergehenden Angleichung vor allem die Befürchtung hegen müssen, daß sich diese dem gelebten Glauben unentbehrlichen Frömmigkeitsformen im Katholizismus noch mehr zurückbilden, als sie es heute schon tun. Oder ist man im Stillen vielleicht schon bereit, im Gedanken an eine angeblich höhere Form des Christentums auf sie zu verzichten? Wenn sich der in den Studien gelegentlich angeklungene Grundsatz von der »Komplementarität« oder der polaren Gegensätzlichkeit weiter durchsetzen sollte (was durch eine Anerkennung des Lk unweigerlich geschehen müßte), so würden Katholiken bald die Frage stellen, warum man dann zwischen den komplementären Positionen nicht wechseln könne und warum es dann noch so wichtig sei, katholisch zu bleiben. Diese Frage wird sich auch schon dann stellen, wenn etwa katholischerseits die sogenannte »eucharistische Gastfreundschaft« anerkannt würde; denn, folgerichtig gedacht, ist eine Einheit im Zentrum der Eucharistie eine Einheit der »Kirchen«, die auch den isolierten Fortbestand eigener »Traditionen« nicht mehr rechtfertigt.

Damit sollen die Bemühungen um die Einheit nicht diskreditiert werden. Aber sie müssen an der Realität der Glaubensbestände geprüft und gemessen sein. Dabei wäre heute auch zur Vermeidung eines euphorischen Gemeinschaftsbewußtseins auf die innere Dissoziierung in den eigenen Gemeinschaften zu achten. Die »Studien« scheinen sich oft in einer völlig keimfreien Atmosphäre zu bewegen, so als ob es (z. B. nur bezüglich der am wenigsten gegensätzlichen Rechtfertigungslehre) wirklich einen ungebrochenen Glauben an den Zorn Gottes, an seine Gerechtigkeit und sein Gericht, an Erlösung und Gnade als wirklich »neue Schöpfung«, an eine somatische Realpräsenz oder einen ungeschmälernten Opfercharakter der Eucharistie gebe. Die christlichen Konfessionen dürften bei ihrem (gewiß notwendigen) Befassen miteinander und dem Streben zueinander nicht den Blick auf ihre eigenen Reihen und die darin auftretenden Differenzen vergessen, die manchmal quer durch beide gehen. Das würde den »Einigungsvorgang« (der sich heute freilich schon zu einem »Anerkennungsvorgang« zurückgebildet hat) realistischer gestalten, auch wenn der Weg zur Wahrheit dadurch schwieriger würde.