

Die Heilsbedeutung des Wortes im gegenwärtigen ökumenischen Dialog

Von *Leo Scheffczyk, München*

Entgegen der vielzitierten Behauptung von der Stagnation im ökumenischen Gespräch hat der interkonfessionelle Dialog in der jüngsten Vergangenheit unter lehrhaftem Aspekt einen bemerkenswerten Auftrieb erfahren. Den Beweis dafür liefert die in drei Bänden vorliegende Dokumentation über die Arbeit des »Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen« (1981-1985)¹ zum Thema der Tridentinischen und Reformatorischen Lehrverurteilungen (im folgenden LV). Es geht in diesen Untersuchungen darum, durch eine historische Aufarbeitung der damaligen Zensurierungen (die zu einem Teil als Mißverständnisse gedeutet werden) das heutige Feld ökumenischer Arbeit zu ebnen und neu zu bestellen.

Die Dokumentation, die bereits ein lebhaftes, wenn auch zwiespältiges Echo gefunden hat², behandelt die zentralen Fragen nach »Rechtfertigung, Sakramenten und Amt«, deren Lösung, wenn sie gelungen wäre, man durchaus als einen entscheidenden Schritt zur Einheit (bzw. zu der heute vornehmlich erstrebten »gegenseitigen

¹ Lehrverurteilungen – kirchentrennend? 3 Bde: I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, hrsg. von K. Lehmann und W. Pannenberg, Freiburg 1986; ³1988; Dieser Bd. enthält die gemeinsam erarbeiteten und verabschiedeten »Dokumente«; II: Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung, hrsg. v. K. Lehmann, Freiburg 1989; III: Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt, hrsg. von W. Pannenberg, Freiburg 1990.

² Vgl. evangelischerseits u. a.: R. Schwarz, Was gilt noch von den antirömischen Verwerfungen der Reformation?, in: *Luther* 57 (1986) 60-65; W. A. Bienert, Die Verwerfungen in der Reformationszeit – treffen sie heute noch den ökumenischen Partner?, in: *Luther* 58 (1987) 132-147; Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts Bensheim 38 (1987) 3-7; 32-35; 47-51; 67-71; 83-87; R. Slenczka, Gerechtheit vor Gott durch den Glauben an Christus, in: *Zt. f. system. Theologie und Religionsphilosophie* 29 (1987) 294-316; H. Vorster, Impuls aus dem Zentrum oder Vereinbarkeit? Die Studie des Ökumenischen Arbeitskreises und der Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission, in: *Ökumenische Rundschau* 36 (1987) 57; E. Volk, Verlorenes Evangelium, in: *Kerygma und Dogma* 34 (1988) 122-165; Fr. Geißer, Streit um die Rechtfertigung. Zu Jörg Baur's Kritik eines ökumenischen Papiers, in: *Ev. Kommentare* 3 (1990) 155-156; K. H. Kandler, Rechtfertigung – kirchentrennend? Bemerkungen zu dem Arbeitsergebnis der »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?«, in: *Kerygma und Dogma* 36 (1990) 213; H. Kießig, Kirchenrechtliche Konsequenzen aus der Aufarbeitung der Lehrverurteilungen, in: *Zt. f. evang. Kirchenrecht* 35 (1990) 15; A. T. Mannermaa, Einig in Sachen Rechtfertigung? Eine lutherische und katholische Stellungnahme zur Jörg Baur, in: *Theol. Rundschau* 55 (1990) 325-335; H. G. Pöhlmann, Trennt die Rechtfertigungslehre wirklich noch die Konfessionen?, in: *Zt. f. evang. Kirchenrecht* 35 (1990) 135; ders., Unmittelbar zu Gott. Das ökumenische Ärgernis der Lehrverwerfungen, in: *Ev. Kommentare*

Anerkennung«) ansehen dürfte. Im folgenden geht es freilich nicht um die Beurteilung des vielschichtigen Projektes in seinem ganzen Umfang, sondern nur um die Hervorhebung eines Einzelthemas, das gleichwohl Grundelemente und die Struktur des Ganzen in sich faßt, so daß von diesem Einzelnen ein gewisses Licht auf das Ganze fallen kann. Es geht um die in der Vergangenheit viel erörterte (in der Gegenwart zurückgetretene) theologische Wertung des Wortes oder der Verkündigung im Verhältnis zum Sakrament.

Dieses Verhältnis wurde vor Beginn des modernen ökumenischen Gespräches als so gegensätzlich empfunden, daß man die evangelischen Gemeinschaften generell als »Kirche des Wortes«, die katholische Kirche dagegen gänzlich als »Kirche des Sakramentes«³ bestimmte und so das Trennende gleichsam definitorisch festlegte. Bezeichnenderweise wird diese entscheidende Entgegensetzung an einer Stelle des Gesamtwerkes auch noch angenommen und verteidigt in der Aussage: »Hie die Kirche des Wortes, da Kirche des Sakramentes«⁴. Wenn dieser Gegensatz auch heute noch Bestand haben sollte, so wäre um die resignierende Feststellung nicht herumzukommen, daß eigentlich in dieser Frage im neueren ökumenischen Gespräch nichts Entscheidendes geschehen sei und daß viele Entwicklungen auf ihre Ausgangsposition zurückgeworfen wurden.

Freilich darf der oben zitierte Satz des Werkes nicht als Quintessenz der betreffenden Thematik im ganzen ausgegeben werden, die viel differenzierter gehalten ist, als daß sie durch eine so undialektische Feststellung getroffen würde. Ein genaueres Befassen mit der Wortthematik (im Gegenüber zur Sakramentsvorstellung) in diesen Bänden wird hier durchaus Annäherungen feststellen können, denen freilich auch Divergenzen gegenüberstehen.

1) Die Gemeinsamkeiten im Wortverständnis

Schon in dem als »Einleitung« angeführten Dokument wird das Thema berührt und mit der positiven Feststellung bedacht: »So wurde – um zwei für das kirchliche Leben besonders relevante Beispiele herauszugreifen – auf römisch-katholischer Seite die Theologie des Wortes aufgenommen und die Bedeutung der Predigt im

23 (1990) 485-488; Tr. Koch, Ökumenische Verständigung und konfessionelle Differenz, in: Zt. f. Kirchenrecht 37 (1991) 149-163; D. Lange (Hg.), Überholte Verurteilungen? Göttingen 1991.

Katholischerseits u.a. L. Scheffczyk, Das Problem der Aufhebung der Lehrverurteilungen, in: Forum Katholische Theologie 7 (1991) 38-60; Ein Schritt zur Einheit der Kirchen. Können die gegenseitigen Lehrverurteilungen aufgehoben werden? Mit Beiträgen von Wolf-Dieter Hausschild u. a., Regensburg 1986; »Der Schritt zurück als Schritt nach vorn«. Eine ökumenische Tagung zum Thema Lehrverwerfungen, in: Herder Korrespondenz 40 (1986) 312-315; Ph. Schäfer, Eine neue Initiative auf dem Weg zur Einheit, in: Forum Katholische Theologie 4 (1988) 218-232; G. Hintzen – A. Klein – H. J. Urban, Zum Thema »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« Eine katholische Lesehilfe, Paderborn 1988; H. Schütte (Hrsg.), Einig in der Lehre von der Rechtfertigung. Mit einer Antwort an Jörg Baur, Paderborn 1990.

³ Vgl. das Zitat von Kl. Harms (1817) bei K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, Zürich 1955 I/1, 66.

⁴ So W. H. Neuser, Das Heilmittel des Wortes: III, 64. Im folgenden erfolgen die Verweise auf die Bände des Werkes im Text.

Gottesdienst betont, während auf evangelischer Seite die Eucharistie als zentraler Bestandteil des gottesdienstlichen Lebens erkannt und eine entsprechende Neuordnung eingeleitet worden ist.« Diese positive Feststellung bezüglich der gemeinsamen theologischen Wertschätzung des Wortes und der Verkündigung kehrt am Ende in dem »Schlußbericht« der »Gemeinsamen Ökumenischen Kommission« (I, 190) fast wörtlich wieder und ist hier zum Beweis dafür genommen, daß sich im ökumenischen Gespräch wichtige Ansichten der theologischen Wissenschaft durchgesetzt haben und die in der Vergangenheit formulierten Gegensätze in einem neuen Licht erscheinen lassen.

Solche Bekundungen der gemeinsamen Anerkennung der Bedeutung der Verkündigung und des Heilsmediums des Wortes finden sich noch häufig in den »Dokumenten« des ersten Bandes (die bezüglich ihrer repräsentativen Bedeutung höher zu bestimmen sind als die in den folgenden Bänden ausgebreiteten »Materialien« mit ihrem privaten Charakter). Die reformatorische Auffassung vom Predigtamt wird an einer Stelle so hoch veranschlagt (im Zusammenhang mit der »Aufgabe des Bischofs« nach CA 28), daß ihm die Schriftauslegung der theologischen Lehre wie auch die Tätigkeit des Visitationsamtes zu dienen hat (I, 31). Allerdings bleibt »die Verkündigung immer auf das Zeugnis des göttlichen Geistes angewiesen«.

Die gemeinsame Hochschätzung des Wortes in der Kirche kommt grundsätzlich auch in der beiderseitigen Anerkennung des »Schriftprinzips« zum Ausdruck, das nach dem Zweiten Vatikanum so fundamental ist, daß »das Lehramt nicht über dem Worte Gottes ist, sondern ihm dient, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist« (Dei Verbum, 10; I, 29). Entsprechend wird in dem Dokument über das Amt mit beiderseitiger Zustimmung hervorgehoben, daß das Zweite Vatikanum »die fundamentale und herausragende Bedeutung der Verkündigungsaufgabe erneut und besonders betont hat« (I, 159). Ebenso überzeugt wird auf die vom Konzil hervorgehobene Theologie des Wortes hingewiesen (wozu allerdings zu sagen wäre, daß das Konzil eine solche Theologie nicht entwickelt hat und daß die in Dei Verbum vorhandenen Hinweise [etwa n. 2;4;7;8;10] keine förmliche Theologie des Wortes bieten).

Gemeinsam anerkannt ist auch die Bedeutung des Wortgeschehens im Sakrament und beim sakramentalen Vollzug, was katholischerseits als eine, freilich seit langem vorhandene, aber vom reformatorischen Denken neu angeregte Anerkennung auch des Verkündigungscharakters des Sakramentsgeschehens angesehen werden darf. So heißt es im Sinne des katholischen Verständnisses, daß »die Sakramente zusammen mit der Wortverkündigung die konkrete Gestalt« bilden, »in der das rechtfertigende Handeln den Sünder erreicht« (I, 64). Daraus ergibt sich die belangvolle Feststellung, daß »grundsätzlich beide Seiten die konstitutive Bedeutung des Wortes im Sakrament und demgemäß die Verbindung von Wort und nichtverbalen Zeichen in der sakramentalen Handlung betonen« (I, 80).

Eine positiv zu wertende Übereinstimmung zeigt sich auch bei der Erklärung der Eucharistie als eines Verkündigungsgeschehens, die so für Trient und die Reformatoren noch nicht gegeben war und die mit Recht als Ergebnis des ökumenischen Gesprächs ausgegeben wird. Es wird zunächst zutreffend festgestellt, daß die Reformatoren den Einsetzungsbefehl Christi exklusiv im Sinne der Verkündigung der Heils-

tat vom Kreuz verstanden und deshalb die römische Messe als eine Wiederholung des Kreuzesopfers mißdeuteten. Demgegenüber sah das Tridentinum in der reformatorischen Position einen Ausdruck eines bloßen »worthaften Andenkens« an die Heilstat Christi. So rief das eine Extrem das andere hervor. Doch war die Ansicht der Reformatoren zu Recht von der Überzeugung getragen, »daß im Wort die Wirklichkeit des Heilsgeschehens selbst gegenwärtig wird, indem es Christus selbst ist, der da spricht: 'Das ist mein Leib – das ist mein Blut'«. Von den damals obwaltenden Unstimmigkeiten aber wird dann gesagt, daß sie sich heute klären ließen und zwar auf dem Grunde eines rechten gemeinsamen Verständnisses der Kraft des Wortes Jesu: »In der Verkündigung seines Heilstodes mit seinen eigenen Worten beim Nachvollzug seines Mahlhandelns vollzieht sich das 'Gedenken', in dem Jesu Wort und Heilswerk selbst gegenwärtig werden« (I, 91). Das Wort der Verkündigung ist demnach die das Sakrament informierende und es konstituierende Kraft.

In einem Punkte scheint sich protestantischerseits freilich eine höhere Wertung des Wortes im sakramentalen Bereich abzuzeichnen und eine theologische Überlegenheit über den entsprechenden katholischen Ansatz zu ergeben. Das geschieht anläßlich der Bestimmung des Wesens des Sakramentes, bei der das evangelische Glaubensverständnis ein formelles und distinktes Einsetzungswort Jesu Christi fordert oder eine »direkt belegbare Einsetzung durch Jesus Christus selbst bzw. ein ausdrückliches mandatum Dei (Auftrag Gottes)« als notwendig erachtet (I, 79). Demzufolge kann die von der katholischen Kirche (schon vor dem Tridentinum) angenommene Siebenzahl der Sakramente nach evangelischer Auffassung theologisch nicht begründet werden. So hat sich in der evangelischen Kirche die Auffassung durchgesetzt, »wonach Beichte, Ordination, Firmung, Ehe und Letzte Ölung (Krankensalbung) deswegen nicht als Sakramente gelten können, weil bei ihnen entweder ein ausdrückliches Einsetzungswort Jesu oder das sichtbare Element fehlt bzw. nicht 'von Gott' eingesetzt ist« (I, 79).

Indessen wird im gleichen Zusammenhang doch auch zugegeben, daß diese Forderung nach den Erkenntnissen der neueren Bibelwissenschaft eigentlich nicht mehr erhoben werden kann, weil die Tragweite wörtlicher biblischer Belege relativiert ist und die Exegese damit (soweit sie an der Authentizität der Sakramente festhält) ungewollt dem weiteren mittelalterlichen Einsetzungsbegriff wieder Raum gegeben hat. Dieser machte keine Festsetzung des sakramentalen Zeichens in individuo (also nach dem genauen Wortlaut der Form und allen Einzelheiten des Ritus) erforderlich. Der Rekurs auf eine autoritative Willenskundgabe Christi ist damit nicht überflüssig geworden, aber nicht historisch erweisbar, sondern aus der Analogie des Glaubens zu erschließen.

Die sich hier andeutende Höherbewertung des Wortes in der Forderung nach einem distinkten Einsetzungswort Jesu Christi erweist sich damit als vordergründig und scheinbar. Freilich erscheint es dann nicht konsequent, wenn zum Zwecke der Ablehnung der Siebenzahl der Sakramente das angebliche Fehlen von Einsetzungsworten doch wieder zum Argument gemacht wird.

Dagegen findet die Heilshaftigkeit des Wortes terminologisch uneingeschränkte Anerkennung, wenn von seiten der reformatorischen Theologie gesagt wird, daß im

Wort Christus genauso der letztlich Handelnde ist wie im Sakrament, gemäß der Verheißung: »Wer euch hört, der hört mich« (Lk 10,16). Darum gilt: »Der in Wort und Sakrament eigentlich Handelnde ist Christus selbst durch die Kraft des Heiligen Geistes« (I, 158); denn wenn Christus selbst auch im Wort der minister primarius ist und diese Ursächlichkeit in der Kraft des Heiligen Geistes ausübt, dann ist dem Wort eine Gnadenwirkung zugeschrieben, die eigentlich ähnlich gedacht und gefaßt werden könnte wie die Wirkung des Sakramentes. In diesem Zusammenhang stellt sich dann freilich die Frage nach der Notwendigkeit und dem Sinn der Doppelung der Heilmittel in »Wort und Sakrament«.

Solche Übereinstimmungen bezüglich der theologischen Qualifizierung von Wort und Verkündigung finden sich aber auch, wie bereits angedeutet, in den beiden »Materialbänden«, in denen die Beiträge der Mitarbeiter des »Ökumenischen Arbeitskreises« zu den drei Generalthemen Rechtfertigung, Sakramente und Amt dargeboten werden. So wird katholischerseits ohne Befürchtung zugegeben, daß der Mensch die Rechtfertigung im Glauben nach paulinischer Lehre »im Hören auf das Evangelium« (II, 188)⁵, also in einem Wortgeschehen erlangt. Wenn ein evangelischer Theologe⁶ im Sinne der CA die rechtfertigende Kraft der »viva vox evangelii« hervorhebt (II, 76) und der katholische Theologe⁷ ohne Kritik den »Heidelberger Katechismus« mit seiner Lehre zitiert, wonach »das Evangelium [uns] diesen Mittler« (Christus) bringt (II, 237), dann kommt auch darin die unbestrittene Hochschätzung des Evangeliums als hervorragender Gestalt des Wortes zum Ausdruck. Auch der von dem evangelischen Ökumeniker⁸ aus einem katholisch/lutherischen Dialog zitierte Grundsatz, nach dem die Rechtfertigung »proklamatorisch« geschieht, also auf dem Wege der Verkündigung zur Wirkung gelangt (was sich aus dem ebenfalls legitimen Konnex von Rechtfertigung und Glauben ergibt), ist ein Beweis für die Konsensfähigkeit dieses Satzes; denn in der Tat »tut Gottes Wort, was es verkündigt«, was umso bereitwilliger befürwortet werden kann, wenn hinzugefügt wird, daß »die Gnade Gottes in Wort und Sakrament ... selbst das Heilsereignis ist« (II, 310). (Allerdings wird sich zeigen, daß diese rein additive Zuordnung von Wort und Sakrament unter einem anderen Aspekt, der noch zu erörtern sein wird, Probleme aufwirft und mögliche Differenzen in sich birgt).

Auch in einem katholischen Beitrag zu Fragen der »Allgemeinen Sakramentenlehre«⁹ wird hervorgehoben, daß »die Sendung zur Verkündigung des Wortes des Evangeliums ... der vorrangige Auftrag der Kirche ist« (III, 17) (wobei sich allerdings die Frage stellt, ob das »Vorrangig« als seinshafte und inhaltliche Höherwer-

⁵ So K. Kertelge, Rechtfertigung aus Glauben und Gericht nach den Werken bei Paulus, II, 173-190.

⁶ G. Wenz, Damnamus? Die Verwerfungssätze in den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche als Problem des ökumenischen Dialogs zwischen der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Kirche, II, 68-127.

⁷ K. Lehmann, Zu den Verwerfungen des Heidelberger Katechismus im Blick auf die Rechtfertigungslehre aus katholischer Sicht, II, 230-242.

⁸ Harding Meyer, Der Text »Die Rechtfertigung des Sünders« im Kontext bisheriger ökumenischer Dialogdokumente zur Rechtfertigung, II, 293-325.

⁹ D. Sattler/Th. Schneider, Hermeneutische Erwägungen zur »Allgemeinen Sakramentenlehre«, III, 15-32.

tung verstanden werden soll, oder ob damit im Sinne des Zweiten Vatikanums nur gemeint ist, daß der Dienst der Priester »in der Verkündigung des Evangeliums seinen Anfang nimmt« [Presbyterorum Ordinis, 3; vgl. auch Lumen Gentium, 25, wo vom »hervorragenden Platz« des Verkündigungsamtes der Bischöfe die Rede ist]).

In die gleiche positive Richtung weist die Feststellung, daß »die plakative Trennung in eine (evangelische) 'Kirche des Wortes' und eine (katholische) 'Kirche der Sakramente' überwunden scheint« und daß »einerseits der Verkündigungscharakter der sakramentalen Handlung insgesamt und die konstitutive Funktion des Wortes ('forma sacramenti') innerhalb eines sakramentalen Vollzugs, andererseits der Tat- und Geschehenscharakter der Wortverkündigung« (III, 19) unbestritten seien. Ebenso werden hier die Bemühungen der katholischen Theologie gewürdigt, »die Sakramente vom Wort her zu verstehen«, selbst wenn zugegeben wird, daß die evangelische Theologie der »qualitativ wertenden Stufung der Vollzüge« skeptisch gegenübersteht.

Von seiten der evangelischen Theologie¹⁰ erfolgt dazu eine differenzierte Zustimmung, wenn im Hinblick auf Luther gesagt wird, daß die Evangeliumsverkündigung einen »ganzheitlichen Bezug« besitze, »wie er in den sakramentalen Vollzügen in besonderer Weise zur Geltung kommt« (III, 88). Auf keinen Fall dürfe jedoch, einem urevangelischen Anliegen entsprechend, einer Unterordnung des Wortes unter das Sakrament Vorschub geleistet werden.

So kommen zuletzt bei den Bekundungen der Übereinstimmung in der Auffassung von der theologischen Qualifikation des Wortes gelegentlich doch auch schon divergierende Tendenzen zum Vorschein, die zunächst nur in gewissen Akzentverschiebungen oder in anderen Akzentsetzungen gelegen zu sein scheinen.

2) Akzentverschiebungen im Wortverständnis und weiterreichende Konsequenzen

Im ganzen ist an den in den »Dokumenten« wie in den Einzelbeiträgen erfolgten Stellungnahmen zur theologischen Qualifikation des Wortes von seiten der evangelischen Theologie kaum zu verkennen, daß es ihnen nicht nur um die Anerkennung der Heilhaftigkeit des Wortes und um seinen Rang als »Heilmittel« geht, sondern daß es dabei (manchmal unmerklich und von den katholischen Gesprächspartnern unbemerkt) zugleich zu einer Vorrangstellung gegenüber dem Sakrament kommt (von dem wegen seiner komplementären Stellung zum Wort niemals abgesehen werden kann). So kann, wie oben angedeutet, auch katholischerseits von einem »vorrangigen Auftrag« der Verkündigung gesprochen werden. Das muß nicht immer im Sinne einer reflektiert vorgenommenen Überordnung gemeint sein, aber es bleibt doch die Frage, ob sich daraus nicht solche Folgerungen ergeben, die bei konsequenter Verfolgung eines Grundansatzes nicht aufzuhalten sind.

¹⁰ G. Wenz, Die Sakramente nach lutherischer Lehre, III, 72-98.

So erwähnt der »Schlußbericht« der Dokumentation, der unter der Verantwortung der evangelischen und katholischen Mitglieder der »Gemeinsamen Ökumenischen Kommission« abgefaßt wurde, in sachlich richtiger Wiedergabe der reformatorischen Position, daß diese im Gegensatz zum ausschließlich vom Opfer her verstandenen Priesteramt »den Vorrang der Aufgabe der Verkündigung betonte« (I, 193), auch wenn dabei die Zuordnung zum Sakrament nicht übersehen wurde. Katholischerseits wird an dieser Position keine Kritik geübt, so daß diesbezüglich eine unausgesprochene Übereinstimmung oder wenigstens eine Neigung zu dieser Position vermutet werden darf. Dem entspricht die im Dokument »Zu den konfessionellen Gegensätzen in der Lehre vom geistlichen Amt« enthaltene zustimmende Feststellung, daß »die Reformatoren den Vorrang der Verkündigung betonten«, wie ebenso in den Reformdekreten des Tridentinums »die Predigtaufgabe betont und ihre Ausübung eindringlich gefordert wurde« (I 168). Es ist nicht ersichtlich, daß dabei katholischerseits eine kritische Nuancierung oder Eingrenzung bezüglich der hier behaupteten Vorrangstellung des Wortes erfolgte.

So ist zu bemerken, daß die sich in der »Dokumentation« nur andeutende Vorrangstellung des Wortes in Einzelbeiträgen evangelischer Autoren zu einer reflektierten theologischen These entwickelt (ohne daß wiederum katholische Autoren dazu Stellung bezogen, was freilich nicht sogleich im Sinne einer Billigung interpretiert werden muß, aber im Sinne eines Übersehens der Wichtigkeit dieses Fragepunktes verstanden werden darf). In seinem Beitrag über »Die Sakramente nach lutherischer Lehre« hebt G. Wenz hervor, »daß Luther keine Heilsgabe kenne, die das Wort vorenthalte, und entsprechend niemals das sakramentale Zeichen neben das Wort treten lasse« (III, 88). Damit werde freilich kein »bloßer Verbismus« vertreten (d.h. die Auffassung, daß die Wortverkündigung das Ein und Alles im individuellen Heilsgeschehen sei), sondern nur der Unterordnung des Wortes unter das Sakrament gewehrt (an deren Stelle eine Nebenordnung zu treten habe).

Was aber dieser Autor noch offen läßt, das wird von W. H. Neuser eindeutig entschieden: nämlich die Auffassung von der Dominanz des »Heilsmittels des Wortes«, die beinahe bis zur Alleingeltung des Wortes gesteigert erscheint. Der Verfasser, der in einer im ökumenischen Gespräch heute selten gewordenen Deutlichkeit und Direktheit zu Werke geht, welche auch mit offener Kritik an der Position des anderen (der katholischen Kirche) nicht spart, versteht sich als Anwalt der genuinen biblischen, von Luther unverfälscht festgehaltenen Lehre, nach der das »Verkündigungswort« das »vorrangige biblische Heilmittel« sei, demgegenüber die »Sakramentsgnade« nur »eine begrenzte biblische Basis« (III, 61) besitze (über deren Bedeutung dann der Verfasser nicht mehr weiter reflektiert).

Die hier beinahe zu einem neuen »solo verbo-Prinzip« gesteigerte Wortauffassung (diese Bezeichnung legt sich jedenfalls nahe in Parallele zum »sola fide« und »sola gratia« und zum »solus Deus«) drückt sich in markanten Sätzen wie in den folgenden aus: »Gnade und Gericht werden in der Schrift durchgehend den Menschen *zugesprochen*« (hervorgehoben von mir), »mit Worten vorgehalten und ihnen zugesichert« (und man darf ohne Überinterpretation hinzufügen: »nicht durch das Sakrament als solchem vermittelt«). Darum gilt auch: »Das Verkündigungswort ist Heils-

wort; Gnade und Gericht sind Gnade durch Zuspruch und Androhung des Gerichts« (III, 61). (Wiederum darf verdeutlichend hinzugefügt werden: Sie sind nicht Gnade durch das Sakrament).

Diese kerygmatische Intransigenz wird besonders auch auf die Eucharistie bezogen und diese vorzüglich als Verkündigungsgeschehen gedeutet, wofür das Lutherwort den Beweis liefert: »Denn obgleich das Werk am Kreuz geschehen und die Vergebung der Sünde erworben ist, so kann sie doch nicht anders denn durch das Wort zu uns kommen ... durch die Predigt oder mündlich Wort« (III 68). Deshalb sind Luther in der Eucharistie »die Einsetzungsworte als Verkündigungsworte die Hauptsache« (nicht die Konsekrationsworte, die er auch kennt). Die Beweisführung gipfelt in dem prägnanten Satz aus Luthers zweiter Psalmvorlesung von 1519: »Verbum solum est vehiculum gratiae« (III, 62).

Mit diesen auf die Alleingeltung des Wortes dringenden Argumenten stellt sich der Verfasser, Mitglied des »Ökumenischen Arbeitskreises«, nicht nur in Gegensatz zu den mühevoll ausgehandelten Konsensformeln bezüglich der Wort- und Sakramentsauffassung, wie sie die »Dokumente« darbieten, er greift auch beherzt die entsprechenden katholischen Positionen an (ohne daß ihm in den Bänden eine Entgegnung geboten würde). So gibt er auch angesichts der Konzilsaussagen über die Wichtigkeit der Predigt (*De sacra Liturgia*, 52, 56, 106) seiner Enttäuschung als Protestant über den geringen Stellenwert der Predigt im katholischen Gottesdienst Ausdruck. Wie einschneidend diese Kritik ausfällt, geht aus dem Umstand hervor, daß schon die Zweiteilung von Wortgottesdienst und Eucharistiefeyer als ein Defekt ausgegeben wird: »Der Gottesdienst besteht aus Wortgottesdienst und Eucharistiefeyer. Die letztere ist jedoch der Höhepunkt des Gottesdienstes« (III 63). Er leitet daraus sogar die Folgerung ab, daß Christus (nach der katholischen Fassung der Eucharistie) nicht im Verkündigungswort gegenwärtig sei und das Konzil »die Reformation ... ausgeschlossen habe«. So wird dem Zweiten Vatikanum auch bestritten, daß es die Verkündigungsaufgabe als fundamental anerkenne.

Mit der Absolutsetzung des Wortes geht dann auch eine Kritik der Kategorie des Sakramentalen überhaupt einher, die sich sowohl gegen die evangelisch-katholischen Übereinstimmungen in den »Dokumenten« als besonders auch gegen die katholische Lehre richtet. Wenn z. B. die »Opferthesen« der »Dokumente« die Reformatoren (unter nur leichter Kritik) in Schutz nehmen, daß sie die Vergegenwärtigung des Kreuzesgeschehens im Zeichen des Mahles nicht hinreichend klar auszudrücken vermochten, so wird dem resolut widersprochen und entgegengehalten, daß dies die Reformatoren gerade bewußt nicht aussagen wollten, weil sie damit das Verkündigungswort als (einziges) Heilmittel entkräftet hätten.

Das katholische Festhalten an der Aktualpräsenz des Geschehens vom Kreuz aber wird in die Nähe der antiken Mysterienkulte gerückt, bei denen erlebt wurde, »was der Gott erlebt hat« (III, 68). Die katholische Eucharistieauffassung führt nach Meinung des Verfassers zur Auflösung des Wortes Christi ins Ungeschichtliche und Zeitlose: »Das Werk Christi wird ungeschichtlich und zeitlos« (III, 68). Am Ende ergeht sogar an die katholische Kirche ob ihrer Wortvergessenheit die Frage, ob sie »heute die *notae ecclesiae*« noch besitze (III, 71). Der Katholik wird drüber weder

erstaunt noch verärgert sein. Er wird sich eher darüber freuen, daß sich neben dem mild-säuselnden Zephyrhauch des etablierten ökumenischen Gespräches auch einmal ein forsch-realistischer Wind bemerkbar macht.

3) Das Wort in Rechtfertigung und sakramentaler Begnadung

W. H. Neusers Kritik (sowohl an den Konsenstexten der »Dokumente« als auch an der genuin-katholischen Lehre, die der Autor in eigener Deutung des Tridentinums und des Zweiten Vatikanums vornimmt), dringt aber noch in tiefere Schichten ein, die gleichsam zum Urgestein reformatorischen Denkens hinabführen. In bemerkenswerter Folgerichtigkeit wendet er das Prinzip »solo verbo« auch auf die Rechtfertigungslehre und die Wesensbestimmung der Gnade an, womit er wiederum den in dem Dialog um die LV hergestellten Konsens in Frage stellt.

Man könnte der Ansicht sein, daß der Autor damit innerhalb des »Ökumenischen Arbeitskreises« nur eine Außenseiter-Rolle eingenommen habe, der nicht zuviel Gewicht beizumessen sei. Aber die Art, wie er sich der reformatorischen Tradition versichert und an sie Anschluß findet, erweckt den begründeten Eindruck, daß hier Sachprobleme aufgedeckt und entschieden werden, die in den »Dokumenten« im Hintergrund gehalten und nicht zur Entscheidung gebracht werden. So behauptet W. H. Neuser bezüglich der Rechtfertigungslehre (in der nach allgemeiner Auffassung im wesentlichen Übereinstimmung herrscht), daß die (noch verbleibenden) unterschiedlichen Positionen »nur scheinbar richtig bezeichnet« werden (III, 67). Er vermißt wiederum den Vorrang des verkündeten Wortes und hält es für einen »falschen Satz«, wenn behauptet wird, »die Sakramente (seien) für sie (die Evangelischen) ... zusammen mit der Wortverkündigung die konkrete Gestalt, in der das rechtfertigende Handeln Gottes den Sünder ergreift« (III, 64). Hier sei die in der CA festgelegte Reihenfolge verkehrt, die nur die Sequenz »Predigtamt, Evangelium und Sakramente« (III, 65) kenne. Damit beansprucht Neuser als gemeinsame evangelische Lehre, was die »Dokumente« allein der reformierten Kirche zuschreiben, daß nämlich diese den sakramentalen Charakter der Buße bestritt und die Sündenvergebung durch die Predigt geschehen ließ. Das gelte für das reformatorische Denken insgesamt: »Der Zuspruch der Sündenvergebung geschieht hier primär in der Predigt« und »auch im seelsorglichen Gespräch« (III, 65).

Lenkt man dieses kritische Licht auf die Rechtfertigungsthesen der »Dokumente«, so stellt man fest, daß diese Differenz hier zwar auch vorhanden ist, aber nicht als gravierend angesehen wird (I, 59). Im Grunde setzt sich auch hier evangelischerseits die Dominanz des Wortes in einer Weise durch, die ernste Fragen an die so betont hervorgekehrte Behauptung von der wesentlichen Übereinstimmung in der Rechtfertigungslehre hervorruft.

Hier schon meldet sich auch die Frage nach der Beziehung des Wortes zum Sakrament an, das nach katholischer Lehre das Geschehen der Rechtfertigung und übernatürlichen Begnadung vollendet. Die Aussagen des »Dokumentes« über die

Rechtfertigung vermitteln jedoch den Eindruck, daß bei der entschiedenen Betonung der Rechtfertigung allein durch den Glauben (und damit durch das Wort) die katholische Glaubensüberzeugung von der Notwendigkeit des Sakramentes zur Vollendung der Rechtfertigung in Vergessenheit gerät. Ausdrücklich heißt es, daß der Glaube »die durch das Verheißungswort selbst gewirkte Vergebung« (I, 56) sei, ohne daß der Bezug zum Sakrament erwähnt wäre. Freilich wird im Sakramententeil einmal vermerkt, daß für die Reformatoren Taufe und Eucharistie heils-«notwendig» seien (I, 83). Aber diese Behauptung verliert an Gewicht, wenn nicht erklärt wird, was das Sakrament in sich und über die Verkündigung hinausgehend wirkt. Auch katholischerseits wird in diesem Zusammenhang nicht darauf insistiert, daß nach der Lehre des Tridentinums die Rechtfertigung »nach der Verkündigung des Evangeliums nicht ohne das Bad der Wiedergeburt«, also nicht ohne Sakrament, geschehen könne (DS 1524; vgl. auch DS 1526; 1529). In dem »Schlußbericht« der »Gemeinsamen Ökumenischen Kommission« findet der katholischerseits geforderte Bezug zum Sakrament keine Erwähnung mehr.

Zwar muß beachtet werden, daß das Problem in den »Dokumenten« kurz aufgenommen und der Unterschied markiert wird, der darin besteht, daß katholischerseits die Vermittlung der Rechtfertigungsgnade »durch die Kirche und durch die Sakramente« geschehe, evangelischerseits »durch Christus in seinem Wort kraft seines Geistes mittels des Glaubens« (I, 63). Offenbar, um den Unterschied nicht zu groß erscheinen zu lassen, wird hinzugefügt, daß dieser Vorgang sich »in der Kirche« vollziehe und daß die Bekenntnisschriften die Sakramente sogar als »Mittel« und »Instrumente« bezeichnen können (I, 63), durch die der Heilige Geist gegeben werde. (Man fragt sich allerdings, warum dann die Vermittlung *durch* die Kirche bestritten wird, da ja doch die Kirche irgendwie beteiligt bleibt, allerdings nicht so, daß sie nach evangelischem Glaubensverständnis als *das* Sakrament, als das Ganzsakrament bezeichnet werden könnte).

Um den Unterschied nochmals zu verringern, wird auf die Kirchenlehre verwiesen, daß Gott seine Gnade auch ohne die Sakramente mitteilen könne (I, 64). Hier müßte freilich hinzugefügt werden, daß diese Mitteilung bei der Rechtfertigung nicht ohne das *Votum Sacramenti* zu denken ist, nicht also »ohne den Wunsch« nach dem Sakrament (DS 1524) geschieht, so daß die innere Notwendigkeit des Sakramentempfangs immer erhalten bleibt und das faktische Nicht-empfangen-Können eines Sakramentes die sichtbare sakramentale Ordnung und ihre Notwendigkeit nicht aufhebt.

Bezüglich dieser Ordnung gibt es offenbar einen weiterbestehenden Dissens, der in den »Dokumenten« nur nicht so deutlich hervorgekehrt wird. Dazu trägt auch die eine noch größere Annäherung nahelegende Formel bei, daß »die Sakramente ... zusammen mit der Wortverkündigung die konkrete Gestalt bilden, in der das rechtfertigende Handeln Gottes den Sünder erreicht« (I, 64). Diese Aussage ist oben als Beweis für die theologische Hochschätzung des Wortes und der Verkündigung im evangelischen Christentum herangezogen worden. Aber sie muß an dieser Stelle im Hinblick auf ihre Relevanz für die Sakramentsauffassung kritisch beleuchtet werden.

Dann ergibt sich, daß dem Sakrament zuletzt doch nur die Funktion der Konkretion und der äußeren Gestaltung des Wortes zukommt. Das Wesen der Sache ist das Wort, das Sakrament ist eine Modalität.

Umgekehrt kann deshalb die evangelische Theologie auch nicht sagen, daß die Rechtfertigung, wenn das Evangelium einmal angenommen ist, nicht ohne die Taufe zustande kommen könne, wie auch, daß ein reiner Wortgottesdienst weniger sei als eine Eucharistiefeyer (woraus sich z. B. in der Praxis auch das Drängen nach gemeinsamen Wortgottesdiensten an Sonntagen erklärt). Hieraus ergibt sich auch, im Blick auf außerhalb dieses Dialogs verlautbarte Zeugnisse, die Unsicherheit in der Frage nach dem Grad der Heilsnotwendigkeit der Taufe, die von Zwingli und Calvin abgelehnt wird. So ist denn auch für P. Althaus »die Notwendigkeit des Sakramentes nicht die gleiche, unter unseren irdischen Bedingungen unbedingte, wie die des Evangeliums, dessen das Sakrament eben nur eine besondere Gestalt ist«¹¹.

Wenn im gleichen Zusammenhang in den »Dokumenten« von der Instrumentalität der Sakramente (I, 63) gesprochen wird und diese terminologische Konzession an die katholische Theologie gemacht wird, so läßt sich jetzt der Sinn dieser Konzession deutlich erkennen: Sie will und kann nur besagen, daß die mit dem Wort ergehende Gnade durch die »konkrete Gestalt« verdeutlicht und sinnfällig gemacht wird. Die Sakramente können so nur als »Mittel« und »Instrumente« zur Konkretion des Wortes angesehen werden, nicht aber als Mittel der Gnade (zumal, wie sich zeigen wird, eine eigene sakramentale Gnade evangelischerseits nicht angenommen wird).

Es ist verständlich, daß diese einigermaßen verschlungene, mit verbalen Zugeständnissen und doch wieder sachlichen Zurücknahmen vorgehende evangelische Theologie bei einem strenger systematisch denkenden und auf die Unverfälschtheit des reformatorischen Ansatzes achtenden Theologen keine Gegenliebe findet und als Verschleierung der Gegensätze empfunden wird. Darum ist W. H. Neuser rechtzugeben, wenn er eindeutig erklärt, daß »nach evangelischer Lehre die Rechtfertigung ... durch das Verkündigungswort im Auftrag Christi geschieht« (III, 64; man könnte auch hier ein »Allein« hinzufügen). Zwar bleibt auch ihm dann die Aufgabe zu erklären, warum das Wort sich der »Gestalt« des Sakramentes bedient. Eine solche förmliche Erklärung bietet auch er nicht. Der Verweis auf das »nicht-verbale Geschehen durch den Bezug auf Leiblichkeit« im Sakrament kann nicht als Begründung der Notwendigkeit des Sakramentes angesehen werden, wenn zuvor das Gnadengeschehen so strikt auf das Wort konzentriert wurde. In dem Begründungszusammenhang, den die »Dokumente« bieten, ist zu sehen: Es gelingt ihnen nicht, klarzumachen, warum die von ihnen erwähnte Kritik mancher Gruppen der reformatorischen Bewegung an den Sakramenten als »äußerlich [en] Dinge[n]« nicht stichhaltig sein soll.

Freilich liegt in der theologischen Denkweise, welche die Hochschätzung des Wortes unbemerkt zu dessen Alleingeltung steigert, noch ein tiefer liegendes Problem verborgen, das in der kritischen Einstellung W. H. Neusers gegenüber der in den »Dokumenten« harmonisierenden Verfahrensweise deutlicher zum Vorschein

¹¹ P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*. Lehrbuch der Dogmatik, Gütersloh 1959, 546.

kommt. Sein Bemühen um die Wertung der Dominanz des Wortes hat eine gnaden-theologische Zielrichtung. Sie besagt, daß vom Wort her, das im Grunde ein personales, existentielles und aktives Geschehen meint, das ein Akt und nicht ein Sein ist, auch die Eigenart der Gnade erklärt werden soll, die dann freilich an dem rein ereignishaft-personalen Charakter des Wortes auch Anteil haben muß. Von hier aus ergibt sich ein strenger Gegensatz zur inhaltlichen und »dinghaften« Auffassung von der Gnade im katholischen Glaubensverständnis, der von den »Dokumenten« zwar auch gesehen, aber wiederum nicht als wesentlich und trennend erachtet wird. Der kritischen Einstellung W. H. Neusers gilt er dagegen als so wesentlich, daß er nicht ohne Grund als durchgängiger Gegensatz zwischen einem »personalen und worthaften Charakter der Gnade« und der »sakramentalen Vermittlung der Rechtfertigungsgnade« ausgegeben wird (III, 55). Daran schließt sich die harte Frage an: »Wie kann (trotz der Annäherung) der Gegensatz in der Rechtfertigungslehre überwunden sein, wenn der Gnadenbegriff kontrovers ist?« (III, 66).

Das Andersartige dieses Gnadenbegriffes ergibt sich näherhin aus einer strengen Zusammenführung und letztlich aus einer Identifizierung von Gnade und dem aktuell ergehenden Worte selbst, wobei erkennbar wird, daß die so bezeichnete »Gnade« auch keine vom Wort unterschiedene Entität sein kann, sondern im Sinne einer »*gratia externa*« als Anregungsmittel des Glaubens verstanden werden muß. W. H. Neuser stellt jedenfalls die wohl genuin reformatorische Gleichung auf: »*gratia* = *miseri-cordia* = *favor Dei*« (III, 65), deren Elemente sich wohl auch in den »Dokumenten« finden, die aber dann nachfolgend durch eine bestimmte Operation am Gnadenbegriff entschärft werden, in deren Konsequenz die katholische Auffassung von der »*gratia inhaerens*« und von der Gnade als permanenter Qualität oder als Habitus unberechtigterweise mit dem personalen und worthaften Charakter der Gnade in eins gesetzt wird.

Die Begründung weist auf den in der Rechtfertigung erfolgenden »Existenzwandel« und die »Neuorientierung« des Menschen hin. Aber die ontologische Kategorie einer anhaftenden Qualität und einer dauernden Beschaffenheit kann nicht mit dem der modernen Existenzphilosophie entlehnten Begriff des Existenzwandels gleichgesetzt werden. Da die »Dokumente« den Begriff der »Existenz« sicher nicht im traditionellen Sinne der Metaphysik als bloßes Vorhandensein verstehen (in dem es keine Wandlung geben kann), sondern (bei dem deutlichen Gegensatz gegen das ontologische und metaphysische Denken) im modernen Sinne als das subjektive menschliche Selbst- und Weltverhalten, als Intentionalität und Aktualität des Menschen auf sich selbst und auf ein Transzendentes hin auffassen, ist eine Gleichsetzung von »*gratia sanctificans*« und existentieller Wandlung begrifflich und sachlich nicht möglich.

Man könnte eine solche Zusammenführung oder Vermittlung höchstens mit Hilfe des Mittelbegriffes des »Anderswerdens« oder des »Sich-Veränderns« versuchen; denn ein Moment der Veränderung wird tatsächlich auf jeder Seite zugegeben: die Tridentinische Formel von der »Überführung ... von dem Stand, in dem der Mensch als Sohn des ersten Adam geboren wird, in den Stand der Gnade und 'der Annahme unter die Söhne' (Röm 8,15)« Gottes (DS 1524) sagt tatsächlich rein formal eine Än-

derung aus, wie sie im Begriff des Existenzwandels auch ausgesagt wird. Aber es handelt sich im Ergebnis und im Wesen um etwas anderes: dort um eine übernatürliche Vervollkommnung im Sein des Menschen (für die eigentlich der Begriff »Wandlung« nicht besonders treffend ist), hier um einen Wechsel der Intentionalität vom in sich selbst verschlossenen Menschen auf Gott hin, damit »die Person des Menschen wieder in der richtigen Beziehung zu Gott steht« (I, 54). Das geben die »Dokumente« (hier den evangelischen Standpunkt besonders hervorhebend) einmal beiläufig (und vielleicht unbeabsichtigt, aber damit wohl auch ganz aufrichtig) mit dem anspruchslosen Wort der »Neuorientierung« wieder (I 80). Das aber ist etwas anderes als die vom Tridentinum ausgesagte und gemeinte Gerechtigkeit, die wir »ein jeder die seine, in uns aufnehmen nach dem Maß, das der Heilige Geist den einzelnen zuteilt, wie er will« (DS 1529), und in der die Gläubigen auch »wachsen« und »noch mehr gerechtfertigt werden« können (DS 1535), weil es sich eben um eine inhärierende Entität handelt und nicht um eine Richtungs- oder Gesinnungsänderung des Menschen.

Es ist zwar zuzugeben, daß die »Dokumente« auch vom »neuen Sein«, von »Heiligung, Wiedergeburt und Erneuerung« sprechen (I, 56), was aber immer unter dem Vorzeichen ihres Seins- und Existenzbegriffes zu verstehen ist, der »Sein« als geistige Intentionalität, als Akt und Entscheidung meint. Hier führt die Aversion gegenüber ontologischen Begriffen folgerichtig zu einer Preisgabe der Entitäten. Deshalb zieht W. H. Neuser in dankenswerter Offenheit den Schluß: »Die 'rechtfertigende Gnade' oder 'Rechtfertigungsgnade' wird auf evangelischer und katholischer Seite verschieden verstanden« (III, 65).

Deshalb ist W. H. Neuser auch mit seiner Behauptung im Recht, daß es im Gnadenverständnis keine Übereinstimmung gebe, daß selbst in der als konsensfähig erachteten Rechtfertigungslehre kein voller Konsens bestehe, obgleich das nicht eine Leugnung jeglichen Konsenses besagen muß (der auch hier nicht bestritten werden soll). Das in der vorliegenden Thematik Bedeutsame an dieser Kritik, die nur das entschieden hervorkehrt, was in den Formulierungen der »Dokumente« verdeckt bleibt, ist aber darin gelegen, daß der Autor dieses reformatorische Gnadenverständnis aus dem noch grundlegenderen Wortverständnis ableitet und mit diesem verbindet.

Grundlegend ist hierfür die Erkenntnis, daß die »Gnade im Wort« (III, 61) ergeht. Aber diese Aussage läßt sich begründet in die noch bestimmtere Behauptung überführen, daß die Gnade *das Wort ist*; denn natürlich kann der Ausdruck »im Wort sein« nach all dem zuvor über die Gnade als Intentionalität Gesagten nicht das eingeschlossenein einer Entität in einem Worte meinen.

Ein solches Inhärieren der Gnade schließen protestantischerseits zunächst auch die »Dokumente« aus, wenn sie von einem »eindeutigen Unterschied« sprechen, der zwischen der Auffassung von Gnade »außerhalb von uns« und der der Seele inhärierenden Gnade besteht (I, 53). Darum wird der reformatorischen Theologie auch Konsequenz attestiert, wenn sie die »Gerechtigkeit Christi extra se« (außerhalb des Glaubenden) betont, den Glaubenden als den »bleibenden Sünder« versteht (»simul iustus et peccator«) und den Kern des Rechtfertigungsgeschehens »in einem einzi-

gen, aber immer neu geschehenden, ganzheitlichen Handeln Gottes sieht« (I, 54). Hierzu kann der Beurteiler nur sagen, daß damit (vor allem auch mit dem »simul iustus et peccator«) eine inhärierende, den Menschen von der Sünde befreiende, ihn heiligmachende Gnade in den Begriffen wie der Sache nach ausgeschlossen ist.

Aber danach behaupten die »Dokumente« dennoch, daß dieser Unterschied durch die neutestamentliche Exegese entkräftet (»entkrampft«) wurde und die evangelische Theologie von »neuem Leben« des Gerechtfertigten spreche und von der »effektiven Rechtfertigung«, so daß (schon nach Luther) die »äußere« Gnade »die Person des Glaubenden selbst betrifft und in Anspruch nimmt« und der Heilige Geist zur »Ausräumung (der Sünde) antreibt« (was mit dem Lutherischen Begriff des »donum« verbunden wird (I, 55). Aber es ist nicht zu erkennen, daß das hier von Luther her eingeführte donum die heiligmachende Gnade sei; denn diese ist nach katholischem Verständnis nicht erfaßt, wenn von einem »Betroffensein« des Menschen gesprochen wird oder vom »In-Anspruch-Genommensein« oder von einem andauernden Ausräumen der Sünde (das offenbar niemals zu einem Ende gelangt) oder von einem Bestimmtwerden der ganzen Lebensführung. Man kann das als »effektiv« (von seiten Gottes) bezeichnen, aber es erbringt nicht das vom katholischen Glauben Gemeinte einer entitativ, übernatürlichen, permanenten (solange der Mensch nicht wieder in die Sünde fällt) Ausstattung der menschlichen Person, die eine »Teilnahme an der göttlichen Natur« darstellt (vgl. 2 Petr 1,4).

Was die evangelische Theologie hier sagt (und was von den katholischen Theologen als Ausgleich der Gegensätze anerkannt wird), trifft in Wirklichkeit nur die aktuelle Gnade, nicht aber das Wesen der habituellen Gnade. Diese ist eben keine bloße »Zuwendung Gottes zum Menschen« (I, 81), die göttlicherseits aus bestimmten Aktionen besteht und menschlicherseits zu entsprechenden gläubigen Reaktionen führt. Dies alles geht nicht über die immer wieder anklingende »Neuorientierung der menschlichen Existenz« hinaus.

Man kann einen solchen Ausgleich auch nicht schaffen, wenn man das Unterschiedene nur auf zwei verschiedene Denk- oder Sprachformen zurückführt und die eine als »ontologisch«, die andere als »personal« ausgibt. Dieser Gegensatz ist für christliches Denken ein unechter, weil das Verständnis der Gnade als der Person zukommender Entität auch personal ist. Wenn aber unter »personal« nur Relationales und Aktuales, nur »Zuwendung Gottes« und »Hinwendung des Menschen« verstanden wird, dann übernimmt man ein Personverständnis, das mit der christlichen Wahrheit im ganzen schwerlich in Verbindung gebracht werden kann.

Die rein aktuelle Auffassung der Gnade, die in ihr keine Entität anerkennen kann, welche die Person des Menschen quantitativ und seinshaft ausstattet und prägt, hängt aber mit der Auffassung vom Wort als (einzigem) wahren Heilmittel zusammen. Das Wort muß tatsächlich zuerst als Akt und als Ereignis verstanden werden. Dies zugegeben, stellt sich die weitere Frage, inwiefern das Wort der Verkündigung »das Mittel« sein kann, »wodurch Gott den Menschen rechtfertigt«, inwiefern es nach Luther »vehiculum gratiae« (II, 62) sein kann. Bezüglich der Beantwortung dieser Frage ist eigentlich ein Vorentscheid schon ergangen: Wenn Gnade nämlich keine Entität ist, kann sie auch mit dem Wort keine entitative Verbindung eingehen. Sie

kann dem Wort nicht als eigene Kraft und Wirklichkeit übernatürlicher Art inne-
wohnen, so daß sie von anderer Realität wäre als das Wort selbst. Sie muß mit dem
natürlichen Wort identisch gesetzt werden.

Daß diese Identifikation tatsächlich statthat, wird aus den verschiedenen Sachan-
gaben erkennbar, mit denen das Wort inhaltlich genauer bestimmt und sein Wesen
verdeutlicht werden soll. Dabei fällt auf, daß das Wort ausschließlich und streng in
seinem Verbal- und Sprachcharakter bestimmt wird als »Freispruch« (I, 54), als
»Verheißungswort« (I, 56), als »Gnadenzusage« (I, 81), als »Zuspruch« (I, 65), als
»Verheißung von Gottes Gnade« (I, 80). Man darf zu diesen Formeln die Frage stel-
len, was dabei eigentlich zugesprochen, zugesagt oder verheißen wird. Nach dem,
was zuvor über den »personalen« Charakter der Gnade gesagt worden ist, kann es
sich nicht um ein Etwas, um eine Entität handeln, so daß nur die Schlußfolgerung
übrigbleibt: Gnade ist das Wort selbst und der Zuspruch als solcher, der mit dem
Glauben die Verheißung der Sündenvergebung bringt, aber (streng genommen) nicht
als dem Gerechten wirklich anhaftende Entität und Realität verstanden werden kann,
sondern nur als eine Folge von dauernden Zusagen Gottes, durch welche die »Aus-
räumung« der Sünde »angetrieben« wird, wobei der Mensch immer »simul iustus et
peccator« bleibt.

Hier geschieht die Identifizierung von Wort, Verheißung und Gnade, die W. H.
Neuser viel eindeutiger als die »Dokumente« feststellt, wenn er sagt: »Die Gnade ist
das Wort, in dem die 'Gunst Gottes' verkündet und zugesprochen wird, d. h., sie ist
Gnade im Wort«. Dabei kann das »Insein« aber nicht als dingliches Enthaltensein der
Gnade im Wort verstanden werden; das Wort hat nur die Bedeutung eines Inzitati-
onsmittels des Glaubens und der sich mit ihm einstellenden Sündenvergebung. Als
eigentliches »Heilmittel« oder »Gnadenmittel« kann das Wort nicht verstanden
werden, weil die Gnade auf diese Weise sofort wieder »verdinglicht« würde. Es ist
eigentlich kein »Heilmittel«, sondern nur ein Weckmittel des Glaubens, der die
Sündenvergebung bringt. Am Ende findet hier, trotz der dauernden Betonung der
Dominanz des Wortes, eine Minderung seiner Bedeutung statt, weil es nur Ver-
heißung von Gnade, nicht aber wie im katholischen Verständnis, das schon das Wort
in bestimmter Hinsicht »sakramental« denkt, die Kraft der Gnade in sich trägt.

4) Die Folgen für das Verhältnis von Wort und Sakrament

Die evangelischerseits dominante Auffassung vom Wort, die aber mit einer defi-
zienten Gnadenauffassung einhergeht, setzt sich folgerichtig auch in der nicht nur für
die Theologie, sondern auch für das ganze kirchliche Leben bedeutsamen Zuord-
nung von Wort und Sakrament durch, die schon in den bisherigen Erwägungen bis-
weilen berührt werden mußte. Auch hier ist evangelischerseits verbal zunächst diese
Zuordnung erhalten, so wenn es heißt, daß die christliche Gemeinde »von Gottes
Wort und den dazugehörigen Sakramenten« lebt (I 86), oder wenn gesagt wird, daß

»Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung dem ordinierten Amtsträger vorbehalten sind« (I 86).

Aber es konnte auch schon klar werden, daß dem Sakrament unter der Dominanz des Wortes nicht die gleiche wesentliche Position eingeräumt werden kann wie dem Wort, erst recht natürlich keine höhere Bedeutsamkeit und Wirkung. W. H. Neuser verdeutlicht diese Auffassung wiederum, wenn er rügt, daß nach katholischer Lehre »der Gottesdienst aus Wortgottesdienst und Eucharistiefeyer besteht« (III 63) und daß hier eine Zwei-Stufen-Ordnung etabliert werde, bei der die Eucharistiefeyer die höhere Stufe bilde (eine, wie sich zeigen läßt, nur im Groben einigermaßen zutreffende Erklärung).

So ist es auch verständlich, daß, obgleich von Wort und Sakrament häufig die Rede ist, eine theologische Zuordnung beider nicht getroffen wird. Das tut auch G. Wenz nicht, der in seinem Beitrag¹² die Thematik »Wort und Sakrament« eigens behandelt, aber im Ergebnis nur feststellt, daß »das Verhältnis von Wort und Sakrament ... als ein wenngleich differenzierter – Zusammenhang zu bestimmen ist« (III 90). Aber nach der Art, nach dem Wesen und der Notwendigkeit dieses Zusammenhanges wird nicht gefragt, sondern nur von einer »Aufgabe« des Sakramentes am Wort gesprochen mit einem (nicht weiter ausgearbeiteten) Hinweis darauf, daß die »Bestimmung des Geschöpfes in der Einheit von Geist und Natur, Seele und Leib sich erfüllt« (III, 90).

Eine förmliche Notwendigkeit des Sakramentes wird hier evangelischerseits nicht begründet (und katholischerseits nicht angemahnt). Das ist umso problematischer, als an anderer Stelle deutlich gesagt wird, daß »die reformatorischen Kirchen die sakramentale Handlung als Verkündigung verstehen« (I, 80), die wieder nur als Inhalt die »Zusage der Sündenvergebung (promissio)« meint und »die Neuorientierung der menschlichen Existenz«. Eindeutiger formuliert hier W. H. Neuser, wenn er erklärt: »Die katholische gratia infusa aber wird« (im Gegensatz zur reformatorischen Auffassung) »sakramental vermittelt«, d. h. sie ist »Sakramentsgnade« (III, 65). Das ist sie offenbar im evangelischen Glaubensdenken nicht.

So stellt sich die Frage, ob die in dem Werk über die LV zur Sprache kommende evangelische Theologie überhaupt eine spezifische Sakramentsgnade anerkennt oder anerkennen kann. Nach W. H. Neuser stehen sich »der personale und werthafte Charakter der Gnade« und »die sakramentale Vermittlung der Rechtfertigungsgnade« unausgeglichen gegenüber (III, 66). Auch G. Wenz, für den der lutherische Sakramentsbegriff überhaupt »eine vergleichsweise geringe theologische Eigenbedeutung hat« (III, 76), kann sich nicht bereifinden, dem Sakrament ein Proprium gegenüber dem Wort zuzubilligen, auch wenn er danach die Sündenvergebung als »sakramentale Gabe« bezeichnet, die aber keine »inhärierende Qualität« ist, sondern nur das effiziente »göttliche Rechtfertigungsurteil« (III, 96). Dem darf aber entgegengehalten werden, daß nach allem über das Wort Gesagten dieses Urteil doch schon in der Verkündigung ergeht und im Glauben angenommen wird, so daß die Hinzunahme des Sakramentes eigentlich eine unbegründete Verdoppelung bedeutet.

¹² Vgl. Anm. 10.

Diese Aporie findet sich auch in den »Dokumenten«, wenn sie auch hier wieder im Hintergrund gehalten wird. Aber offen zutage tritt eine Reserve gegenüber dem Begriff der sakramentalen Gnade, die von der katholischen Seite sogar teilweise übernommen wird. Es wird (auch katholischerseits) behauptet, daß die neuere katholische Lehre »einer zu starken Differenzierung (dergestalt, daß jedes Sakrament eine isolierte Gnadenwirkung hat) wehrt« (d. h. ihr entgegensteht; 181). Hier ist zunächst die Behauptung einer »isolierten Gnadenwirkung« unsachgemäß; denn aus dem Heilswerk Christi und dem Ganzsakrament der Kirche hervorgehend (die Bezeichnung der Kirche als Sakrament ist freilich evangelischerseits nicht annehmbar, sie wird auch an einer Stelle von einem katholischen Autor mit Reserviertheit bedacht¹³; III, 30), handelt es sich hier um höchst organische, aufeinander abgestimmte Wirkungen, die erst in ihrer Einheit die Fülle des Lebens Christi in der Kirche zur Erscheinung bringen. Darüber hinaus bedeutet jeder Angriff gegen die Differenziertheit der sakramentalen Gnaden eine Attacke auf den Sinn einer Mehrzahl von Sakramenten und auf die Ordnung der Sakramente überhaupt.

Was sich hier katholischerseits als gefährvolle Möglichkeit abzeichnet, ist evangelischerseits bestehende Wirklichkeit: die Nichtanerkennung einer jedem Sakrament eignenden »Sakramentsgnade«, deren Existenz überhaupt erst den Sinn einer Mehrzahl von Sakramenten garantiert. Das bestätigt die Aussage: »Nach evangelischer Auffassung besteht der wesentliche Inhalt der Sakramente in der Zusage der Sündenvergebung (promissio) als Hineingenommenwerden der Glaubenden in die Gemeinschaft mit Gott (fides)« (I, 81). Diese Überzeugung wird auch nicht zurückgenommen durch die nachfolgende Konzession, nach der »die evangelische Lehre durchaus Differenzierungen und unterschiedliche Wirkungen« annimmt, »wenn sie bei der Taufe den Stand der Gotteskindschaft und beim Abendmahl die *communio* beschreibt«.

Man kann diese Formulierung, auf dem Hintergrund der voranstehenden Grundaussage betrachtet, nur als verunklarenden Wortschleier ansehen, der den Blick auf das zuvor anerkannte gänzlich andere Wesen der Sache gefällig umhüllen soll; denn die genannten »Beschreibungen« können doch an dem »wesentlichen Inhalt«, der keine sakramentale Gnade besagt, nichts ändern. Auch hier ist die Darlegung des Sachverhaltes durch W. H. Neuser wieder klarer und eindeutig, wenn er (s.o.) als »entscheidende Differenz« angibt: »Die katholische *gratia infusa* aber wird sakramental vermittelt, d. h., sie ist Sakramentsgnade« (I, 65). Diese kann es für die evangelische Theologie nicht geben.

Damit fällt aber nicht nur der Grund für eine Siebenzahl von Sakramenten; auch die Zweizahl ist so schon nicht mehr zu begründen; denn »als Inbegriff der sakramentalen Gabe hat nach lutherischem Verständnis die Sündenvergebung zu gelten« (III, 94). Nach Luthers »Kleinem Katechismus« wirkt »die Taufe Vergebung der Sünden« (III, 94). Aber auch von der Eucharistie gilt nach der (in den Dokumenten beifällig zitierten) »Apologie«, daß »das Abendmahl ... eigentlich zur Vergebung der Schuld gehört« (I, 118). Es gibt demnach auch keinen Unterschied zwischen

¹³ Vgl. Anm. 9.

»sacramenta mortuorum« und »sacramenta vivorum«, was sich in der evangelischen Theologie heute auch daran bestätigt, daß die Eucharistie als ein per se sündentilgendes Sakrament verstanden wird.

Wenn das Wesen der im Sakrament (aber nicht in der Weise des »continere gratiam«) ergehenden Gnade die Verheißung der Sündenvergebung ist, dann kann eine Zweiheit von Sakramenten nicht begründet, oder sie muß als unsachgemäße Verdoppelung angesehen werden. Der Grund liegt zuletzt in einem Verständnis von Gnade als werthafter Verheißung, die letztlich eine über die Verheißung der Sündenvergebung hinausgehende weitere Spezifizierung unmöglich macht. So ist alles, was das Sakrament leistet, zuvor schon im Wort geleistet, woraufhin eine Verdoppelung nicht mehr einsichtig wird.

Zur Klärung kann hier das (unabhängig von den LV gesprochene) Wort G. Ebelings dienen: »Das Sakrament verleiht keine andere Gabe als sie das mündliche Wort verleiht«¹⁴.

An der Übermacht des Wortes krankt auch die Verhältnisbestimmung von Wort und Sakrament, die evangelischerseits in ihrer Problematik heruntergespielt und rein verbal gelöst wird etwa mit der Auskunft, daß die Sakramente eine Modalität des Wortes seien. Bei einer solchen rein verbalen Lösung wird man auch der Problemgeschichte nicht gerecht, die in der Neuzeit von E. Troeltsch bis G. Ebeling reicht, nach dem man sich hier »offensichtlich am Knotenpunkt der konfessionellen Differenz befindet«¹⁵. Dabei übersieht man dann auch, wie schwer es der evangelischen Theologie bisweilen geworden ist, bei der drastischen Betonung der Dominanz des Wortes der Neigung zu einer Minderung oder gar Preisgabe des Sakramentes zu widerstehen. Das deutet sich u.a. bei E. Troeltsch († 1923) an, der behauptete, daß das Wort als »das eigentliche Gnadenmittel« zu gelten habe und das Sakrament nur eine »besonders feierliche Wortvertretung« sei¹⁶. Noch drastischer urteilte A. v. Harnack: »Neben Wort und Glaube ist alles andere gleichgültig«¹⁷. Zuletzt hat E. Brunner die Sakramente unter die Mißverständnisse der Kirche eingereiht. Nach ihm bleibt beim Ernstnehmen des Personalismus »kein Raum für sakramentales Denken«¹⁸. G. Ebeling, der nicht so weit geht, aber doch keine Klarheit gewinnt, hat die Hypothese vom möglichen Verlust der Sakramente in den großen christlichen Konfessionen erörtert, mit der im Ergebnis charakteristischen Behauptung, daß die Auswirkung eines Verlustes der Sakramente im Protestantismus »keinesfalls eine wesenerstörende wäre«, während dies für den Katholizismus durchaus zuträfe¹⁹.

Darum ist die katholische Theologie dazu verpflichtet, die Eigenart und das Proprium der Sakramente in ihrer Differenz zum Wort festzuhalten, ohne daß sich dar-

¹⁴ G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens III, Tübingen 1979, 322. Daß diese Gabe durch das Sakrament »anders verliehen« wird, ändert nichts am Wesensbefund.

¹⁵ Ebda., 308.

¹⁶ E. Troeltsch, Glaubenslehre, München 1925, 371, 375.

¹⁷ A. v. Harnack, Wesen des Christentums (1900), (hrsg. von R. Bultmann) Berlin 1950, 174.

¹⁸ E. Brunner, Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung. Dogmatik III, Zürich 1960, 72; vgl. auch: Das Mißverständnis der Kirche, Stuttgart 1951, 64-72.

¹⁹ G. Ebeling, a.a.O., 308.

aus eine Degradierung des Wortes ergibt, (wofür hier nur noch einige grundlegende Gedanken dargeboten werden können²⁰). W. H. Neuser ahnt etwas Richtiges, wenn er als Grundbestimmung dieses Verhältnisses in der katholischen Dogmatik auf die Unterscheidung von Wortgottesdienst und Eucharistiefeyer in der Liturgie hinweist (III, 63). Nur ist es nicht zutreffend, diese Unterscheidung mit dem räumlichen Bild zweier Stufen wiederzugeben und zu kritisieren. In Wirklichkeit handelt es sich im katholischen Verständnis um eine in sich geschlossene dynamische Bewegung, die von einer Anfangsphase zu einer Vollendungsphase führt. Beiden Phasen eignet auf Grund ihrer Zugehörigkeit zum durch die Kirche weitergeführten Heilsgeschehen gnadenhafter, gnadenerfüllter Charakter. Hier erkennt merkwürdigerweise das katholische Glaubensdenken dem Wort, in dem das Heil anfanghaft auf den Empfänger trifft, eine wirkliche innere Heilskraft zu, die nicht nur einen verbalen Zuspruch und eine Verheißung darstellt, sondern Gnade in sich trägt und vermittelt (was allein dem biblischen dynamischen Wortverständnis entspricht; vgl. Jes 55,11; Jer 23,29; Hebr 4,12).

Darum ist dieses Wort schon sakramentsähnlich (wie danach auch das Sakrament als wortähnlich bezeichnet werden kann). Aber es ist kein Sakrament, sondern es strebt in seiner Dynamik dem Sakrament zu und geht in die Vollendungsphase des Sakramentes über, nicht aus psychologischen Gründen (zur Verdeutlichung und »Verleiblichung« der Gnade, obgleich dieser Gedanke als Teilargument gültig bleibt), sondern weil in den Zeichen des Sakramentes das Heilswerk als Christusgeschehen selbst gegenwärtig wird (und nicht nur ein Effekt von ihm, wie ihn das gnadenhafte Wort darstellt).

Hier verkennt die an dem LV beteiligte Theologie beider Seiten die im modernen katholischen Liturgieverständnis gründende Wahrheit, daß die Symbole in den Sakramenten keine bloßen, dünnen Zeichen sind, sondern sinnenhafte Formen, an denen sich das Heil als Kultdrama vollzieht und so erst das Heilswerk als solches gegenwärtig wird, was vom Wort so nicht zu sagen ist. In dieses kultische Drama, das Christus als Ersthändler wirkt (und nicht nur zuspricht), geht auch der das Sakrament empfangende Mensch aktiv-mittuend ein, anders als beim Empfang des Wortes, in dem er wesentlich in der Empfangshaltung verharrt.

So vermittelt erst das Sakrament den letztintendierten Anteil am Sein und am Werk Christi im menschlichen Mitvollzug (der freilich nicht in eigener Kraft und Fähigkeit erfolgt, sondern von der Gnade unterfangen ist). Das Zweite Vatikanische Konzil hat dies am deutlichsten an den beiden höchstrangigen Sakramenten, an Taufe und Eucharistie, demonstriert. Von der Taufe gilt: »So werden die Menschen durch die Taufe in das Pascha-Mysterium eingefügt. Mit Christus gestorben, werden sie mit ihm begraben und mit ihm auferweckt« (Sacr. Conc., 6). Von der Eucharistie heißt es: »In der Teilnahme am eucharistischen Opfer, der Quelle und dem Höhepunkt des gesamten christlichen Lebens, bringen sie das göttliche Opferlamm Gott dar und sich selbst mit ihm« (Lumen gentium, 11).

²⁰ Vgl. L. Scheffczyk, *Das Wort und die Sakramente in der Kirche* (Arbeitshilfen; hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 1985.

Solche Aussagen machen weder die Hl. Schrift noch die Kirche noch die Theologie über das Wort und die Verkündigung. Sie sind dem Sakrament vorbehalten. An ihnen wird eine Verhältnisbestimmung von Wort und Sakrament offenbar, in der das Wort durchaus eine Heilskraft besitzt, die bei Verhinderung des Sakramentsempfanges sogar rechtfertigend und heiligend wirken kann, die aber immer auf das zeichenhaft repräsentierte Heilsgeschehen selbst verweist, das vom Wort nicht vertreten und ersetzt werden kann. Bezüglich dieser Zuordnung besteht auch nach den in mancher Hinsicht aner kennenswerten Arbeit an den LV kein Konsens. Dies festzustellen, bedeutet keinesfalls, sich im ökumenischen Gespräch der Resignation zu überlassen. Diese restriktive Feststellung erbringt im Gegenteil, weil sie der Wahrheitsfrage verpflichtet ist, einen Ansporn zum weiteren Bemühen zur Einheit in der Wahrheit.