

Rechtfertigung und Ekklesiologie nach Paulus

Anmerkungen zur »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre«

von

Michael Theobald

Im Mittelpunkt der Kontroverse um die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« (= GER) steht offenkundig deren § 18, der in seiner jüngsten Fassung die »einzigartige« kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre im Blick auf »die gesamte Lehre und Praxis der Kirche« für den katholischen Partner suspendiert mit Hinweis darauf, daß »Katholiken sich von mehreren Kriterien in Pflicht genommen sehen«; welche das sind, verrät der Text nicht. Die folgenden notgedrungen knappen »Anmerkungen« aus exegetischer Perspektive zu Kapitel 1 der GER (»Biblische Rechtfertigungsbotschaft«) (unter 1.) fußen auf einer ekklesiologischen Deutung der paulinischen Rechtfertigungslehre, wie sie sich aus dem Römerbrief ergibt (unter 2.) und die unübersehbar ökumenische Folgen besitzt (unter 3.).

1. Zum Verständnis und zur Kritik der §§ 8–12 der GER¹

1.1 Die »biblische Rechtfertigungsbotschaft« wird unter dieser Überschrift zwar in einem eigenen Kapitel (§§ 8–12) unter Heranziehung einer Fülle von Schriftverweisen und -zitaten dargestellt, doch beziehen sich darüber hinaus auch noch andere Paragraphen des Dokuments auf die Schrift². In Kapitel 1 aber soll das Zitaten-Mosaik dessen Eingangsthese belegen: »Zu diesen neuen Einsichten hat unsere gemeinsame Art und Weise geführt, auf das Wort Gottes in der Heiligen Schrift zu hören« (§ 8). Andererseits erscheinen dann in späteren Paragraphen Schriftverweise oft genug auch in Sätzen, welche die unterschiedlichen konfessionellen Entfaltungen des »gemeinsamen Verständnisses der Rechtfertigung« betreffen, deuten also spezifisch konfessionelle Traditionen der Schriftausle-

¹ Der Text dieses ersten Punktes war Grundlage des Gesprächs in einer mit Prof. Dr. O. Hofius gemeinsam veranstalteten Arbeitsgruppe des Ökumenischen Studententags der beiden Tübinger Theologischen Fakultäten am 9. Dez. 1997.

² § 18: 1Tim 2,5f; § 22: 1Kor 1,30; § 27: Röm 3,27; § 28: Röm 6,12–14; Gal 5,16; Röm 7,7.10; Mt 6,12; 1Joh 1,9; § 29: 1Joh 1,8; Röm 7,17.20; Dtn 6,5; Mt 22,36–40 par; § 30: Röm 8,1; § 31: Röm 3,28; § 36: Mt 16,19; 18,18.

gung an. Das gilt etwa für den Verweis auf Röm 7,17.20 im Kontext des lutherischen »simul iustus et peccator« (§ 29), aber auch für den Verweis ausgerechnet auf Mt 16,19; 18,18 im Kontext der katholischen Sicht der »Heilsgewißheit« (§ 36)³.

1.2 Das Dokument unterscheidet zwischen der »Biblischen Rechtfertigungsbotschaft« und der späteren »Lehre von der Rechtfertigung, die diese Botschaft aufnimmt und entfaltet« (§ 18, vgl. § 17). So begründet und notwendig diese Sprachregelung im Sinne der selbstverständlichen Unterscheidung zwischen dem genuinen Zeugnis der Schrift und späteren systematischen Entfaltungen der Rechtfertigungslehre vor allem im 16. Jahrhundert erscheint, sie verdeckt den besonderen *theologischen* Status der paulinischen Darstellungen in Gal und Röm, welche die Botschaft vom Gnadenhandeln Gottes in Christus auf hohem Reflexionsniveau gegen drohende Mißverständnisse zu sichern suchen. Dies nicht klar genug herauszustellen führt zur Einebnung der paulinischen Theologie in das fiktive Bild einer übergreifenden »Biblischen Rechtfertigungsbotschaft«.

1.3.1 Die Konsequenzen zeigen sich am ausdrücklich *Paulus* gewidmeten § 10, der zwar eine Aneinanderreihung von vielen paulinischen Zitaten bietet (nach einem bestimmten Schema geordnet: Gott – Christus – Menschen [Sünder – Glaubende] ...), aber die eigentlichen Strukturmomente der paulinischen Rechtfertigungslehre, die deren *kritische* Potenz ausmachen, nicht entfaltet. So fehlt in der Zitatensammlung ausgerechnet der paulinische Basissatz Röm 3,28 (vgl. Röm 3,20; Gal 2,16); die Antithese ἐκ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ – οὐκ ἐξ ἔργων νόμου (Gal 2,16; vgl. Röm 9,32) taucht nicht auf. Damit kommt dann aber auch nicht die *ekkesiologische* Relevanz der paulinischen Rechtfertigungslehre in den Blick, denn jene Antithese bot Paulus das Kriterium bei der Klärung der für die

³ Allerdings wäre es überzogen, im Verweis auf Mt 16,19, dem ja der auf Mt 18,18 zur Seite steht, ein »trojanisches Pferd« argwöhnen zu wollen. In »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« heißt es zum Thema »Heilsgewißheit« vergleichbar: »Da Jesus gesagt hat: »Was du auf Erden löst, das wird auch im Himmel gelöst sein.« (Mt 16,19), würde der Glaubende – so Luthers immer wiederholtes Argument – Christus zum Lügner erklären und dadurch allerdings »die Gnade abweisen«, wenn er sich nicht felsenfest auf die in der Lossprechung zugesprochene Vergebung Gottes verlasse, wie auch immer es um die Qualität seiner Werke und auch um die Qualität seiner Buße und Reue bestellt sein mag...« (K. LEHMANN / W. PANNENBERG [Hg.], Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, 1988³, 60, 23–29). Dazu muß man wissen: »Die verbreitetste kirchliche Deutung von V. 19 [= Mt 16,19] ist diejenige auf die Vergebung der Sünden im Bußsakrament bzw., damit verwandt, auf Exkommunikation und Wiederaufnahme in die Kirche. Zu ihr paßte, daß die Ausleger in V. 19 normalerweise eine priesterliche Vollmacht sahen« (U. LÜZ, Das Evangelium nach Matthäus [Mt 8–17] [EKK I/2], 1995², 479f, mit weiteren auslegungsgeschichtlichen Hinweisen).

Mission der frühen Kirche fundamentalen Frage, ob denn aus der heidnischen Welt kommenden Konvertiten zur Heilsgemeinde Jesu *Auflagen* wie die »Beschneidung« gemacht werden dürften oder ob alles am Christus-Glauben als dem bedingungslosen Geschenk Gottes hängt (siehe unter 2.). Die Neufassung des paulinischen Basissatzes in Eph 2,8f, die am Ende von § 10 zitiert wird, enthält dieses Potential eines ekklesiologischen Kriteriums so nicht mehr, denn die Frage von Zulassungsbedingungen war in diesem einen Fall bereits entschieden.

1.3.2 Dem Ausfall des paulinischen »Basissatzes« im biblischen Kapitel entspricht, daß in Kapitel 4 (»Die Entfaltung des gemeinsamen Verständnisses der Rechtfertigung«) das *sola fide* nicht in einem der mit »wir bekennen gemeinsam ...« beginnenden Sätze begegnet, sondern in § 26 als konfessionell-lutherische Besonderheit behandelt wird, was freilich mit Frontstellungen zu tun hat, die sich im 16. Jahrhundert mit dieser Formel verbunden hatten, heute aber überwindbar sind, wie die »Gemeinsame Erklärung« auch zeigt. Gerade deshalb aber müßte das *sola fide* in einen der das gemeinsame Bekenntnis artikulierenden Sätze hinaufrücken, zumal es (als Explikation des *solus Christus*) im paulinischen Verständnis der Rechtfertigungslehre deren kritisches Potential mitbegründet. Exegetisch besteht überdies Einhelligkeit darin, daß, auch wenn in Röm 3,28; Gal 2,16 ein $\mu\acute{o}\nu\upsilon\upsilon$ vor dem $\epsilon\kappa$ $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$ fehlt, eine Auslegung dieser Sätze in seinem Sinne aufgrund ihrer antithetischen Struktur unbedingt sachgemäß ist⁴; Jak 2,24 ($\omicron\upsilon\kappa$ $\epsilon\kappa$ $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$ $\mu\acute{o}\nu\upsilon\upsilon$) bringt das nicht zu Fall, hilft vielmehr bibeltheologisch, den genuinen Sinn der paulinischen Rechtfertigungslehre gegen nachträgliche Verfälschungen zu sichern⁵.

1.4 Der domestizierte »Paulus« von § 10 kommt nach den beiden voranstehenden §§ 8 und 9 nicht unerwartet. Diese beiden Paragraphen haben ihre Pointe in der mehrfach variierten Feststellung, daß die frohe Botschaft »in der Heiligen Schrift *in verschiedener Weise* dargestellt« wird (§ 8), ja daß im Neuen Testament auch »die Themen ›Gerechtigkeit‹ und ›Rechtfertigung‹ *unterschiedlich* behandelt« werden (§ 9) und schließlich bei Paulus selbst »die Gabe des Heils *auf verschiedene Weise* beschrieben« wird (§ 9). Im Hintergrund steht die wichtige exegetische Einsicht in die Pluralität von Theologien und Sprachtraditionen

⁴ Vgl. v.a. O. Kuss, Der Römerbrief. Erste Lieferung (Röm 1,1 – 6,11) (RNT), 1963², 177, zu Röm 3,28: »das ›durch den Glauben‹ ($\pi\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\iota$) trägt ganz deutlich den Ton, und die Hervorhebung durch die deutsche Übersetzung ›*allein* durch den Glauben‹ ist ganz exakt im Sinne des Paulus (s. auch Bardenhewer, Reithmayr, Sickenberger), vorausgesetzt, daß man die paulinische Kontraposition ›*allein* auf Grund von Werken des mosaischen Gesetzes‹ nicht aus dem Auge verliert und daß man nicht heimlich ausklammert, was etwa Röm 6–8. 12–15 noch gesagt werden wird« (zum letzteren vgl. unten Anm. 12).

⁵ Zu erinnern ist hier auch insbesondere an D. BONHOEFFER, Nachfolge, (1937) 1976¹¹, 13–27 (»Die teure Gnade«), mit seiner Auslegung der Bergpredigt (79–173) und der Aussendungsrede Mt 10 (174–193).

in der Heiligen Schrift selbst, die hier aber derart zum Einsatz kommt, daß die spezifische Kontur der paulinischen Rechtfertigungslehre relativiert bzw. einge-ebnet wird, und zwar mittels des simplen harmonistischen Grundsatzes: Die Heilige Schrift sagt überall dasselbe, aber nur je »auf verschiedene Weise«. Sachgemäß wäre es demgegenüber, einerseits etwa auf das spannungsreiche und nicht auflösbare Nebeneinander von Matthäus und Paulus in ein- und demselben Kanon der Heiligen Schrift zu verweisen und andererseits zu zeigen, warum unter bestimmten geschichtlichen Konditionen, die bei Paulus gegeben waren, die sich aber auf anderem Niveau stets wiederholen können und wiederholt haben (Reformation des 16. Jahrhunderts), das Christusbekenntnis die kritische rechtfertigungstheologische Auslegung erfahren hat und erfahren mußte und worin deren bleibendes Sinnpotential besteht.

1.5 Die dem in der Mitte des Kapitels stehenden Paulus-Teil folgenden §§ 11 und 12 sind einerseits einer trinitätstheologischen Auffächerung von Rechtfertigung (§ 11), andererseits einer Darstellung von anthropologischen Aspekten (Liebe; Anfechtung durch Mächte, Begierden etc.) gewidmet. Anstelle des gebotenen Zitatmosaiks wären in Abwehr unsachgemäßer Entgegensetzungen knappe Aussagen zur Verhältnisbestimmung von Wort und Sakrament, Rechtfertigung und Heiligung bei Paulus im Blick auf die folgenden Kapitel hilfreicher gewesen.

1.6 Daß bereits im Kapitel »Biblische Rechtfertigungslehre« die kriteriologische Funktion der paulinischen Explikation des Christusbekenntnisses nicht klar herausgearbeitet wird, vielmehr in einer harmonistischen Gesamtsicht des biblischen Zeugnisses untergeht, hat letztendlich auch Folgen für das Dokument insgesamt (vgl. § 18).

2. Rechtfertigung und die eine Kirche aus Juden und Heiden. Thesen zum Römerbrief⁶

2.1 Wie ein guter Rhetor formuliert Paulus in 1,16f vorweg das *Thema* (= propositio) seines der theologischen Explikation des Evangeliums gewidmeten Briefes: Das Evangelium (als das in der Verkündigung der Kirche lautwerdende Wort Gottes⁷) ist *seine* »Kraft zur Rettung für jeden, der glaubt, für den Juden zuerst und auch den Griechen; denn Gottes Gerechtigkeit wird in ihm (dem

⁶ Alles Nähere bei M. THEOBALD, Römerbrief (SKK.NT 6/1.2), 1992f.

⁷ Vgl. bereits 1Thess 2,13: »Und deshalb auch danken wir Gott unablässig, daß ihr bei der Annahme des Wortes, das ihr von uns zu hören bekam, dieses nicht als Menschenwort, sondern – was es in Wahrheit ist – als Gottes Wort aufgenommen habt, welches in euch, den Glaubenden, auch wirkt«.

Evangelium) offenbar *aus Glauben zum Glauben*, wie geschrieben steht: »Der *aus Glauben* Gerechte wird leben« (vgl. Hab 2,4).« Der »springende Punkt«⁸ dieser in Ober- und Untersatz samt Schriftbeweis gegliederten These ist offenkundig der, daß nun Gottes Gerechtigkeit, die den Menschen (Juden wie Heiden) im Evangelium die Rettung erschließt, an den *Glauben* als das Alpha und Omega menschlicher Ant-Wort gebunden ist (»aus Glauben zum Glauben«)⁹. Dabei entspricht es dem Charakter von 1,16f als *propositio*, wenn hier der Glaube hinsichtlich seiner syntagmatischen Bezüge noch unterdefiniert bleibt; insbesondere fehlen die Opposition »Werke des Gesetzes« sowie die Genitivdefinition »Glaube *Jesu Christi*«¹⁰. Dafür aber deklariert bereits der Obersatz das ekklesiologische Fundamentalprinzip, daß es – unbeschadet des (in den Verheißungen Gottes an Israel gründenden) Vorrangs (πρῶτον) des Juden – für beide, Juden wie Griechen (Heiden), nur *ein* und *denselben* Heilsweg des Glaubens geben kann, worin ihre tiefe Verwiesenheit aufeinander in der *einen* Ekklesia beruht.

2.2 In Röm 3,21–31, der »architektonischen Mitte« des Briefs (O. Kuss), greift Paulus die *propositio* 1,16f wieder auf, um nun den Glauben, das »crinomenon« (vgl. Anm. 8), in der Auseinandersetzung mit den auf die Tora pochenden strengen Judenchristen in Jerusalem und anderswo in das ihn definierende theo- und christologische Beziehungsgeflecht einzubinden. Dabei zeigt sich: Weder ist der Glaube unbestimmtes Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit, vielmehr präzise »Glaube an *Jesus Christus*« (Röm 3,22.26; 4,24f; Gal 2,16.20), kraft dessen Sühnetod Gottes sündentilgende Rechtfertigung den Glaubenden zuteil wird (Röm 3,24–26), noch sind die »Werke«, die aus dem Vorgang der Rechtfertigung ausgeschlossen sind, unbestimmt irgendwelche vom Menschen geforderte Leistungen, vielmehr präzise die »Werke des *Gesetzes*« (Röm 3,20.28¹¹; Gal 2,16); erst

⁸ Diesen vorweg zu benennen entspricht gleichfalls rhetorischen Erfordernissen insbesondere bei apologetischen Reden, vgl. z.B. *Rhetorica ad Herennium* I, 26 (Sammlung Tusculum), 1994, 44f, wo es heißt: Ist der »strittige Punkt« (iudicatio), den die Griechen »crinomenon« nennen, »gefunden, muß man die gesamte Begründung der ganzen Rede darauf ausrichten« (reperta iudicatione omnem rationem totius orationis eo conferrere oportebit). Paulus entspricht dem, wenn man die überragende Bedeutung der Rede vom Glauben in Röm erkennt, was die Zahlen nur unzureichend zum Ausdruck bringen (πίστις 39mal; πιστεύω 20mal; ἀπιστία 4mal; ἀπιστέω 1mal).

⁹ Daß in der Tat die Rede vom »Glauben« die Pointe der *propositio* bildet, ist daran ablesbar, daß sie in allen ihren Gliedsätzen begegnet und sie logisch miteinander verknüpft.

¹⁰ Auch der Zusammenhang von χάρις und πίστις harret damit der Explikation (vgl. dann 3,24; 4,4f.16: ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν).

¹¹ Wenn in 4,2 die Formel des Genitivs τοῦ νόμου entbehrt, dann deshalb, weil bei Abraham vom (sinaitischen) Gesetz noch nicht die Rede sein kann; die mit dem Gesetz verbundene Problematik der »Beschneidung« wird aber an seiner Person in 4,9–12 abgehandelt.

wenn man diese ihre theologische Signatur ernst nimmt, vermag man auch die ekklesiologische Stoßrichtung der paulinischen Rechtfertigungslehre zu erkennen, die in ihrer klassischen Ausgestaltung in Gal und Röm¹² ihre im übrigen in verschiedene ekklesiale Kontexte übersetzbare Tiefenstruktur »aus lauter Gnade in Christus« / »ohn all mein Verdienst«¹³ auf die Frage der Einlaßbedingungen in die Heilsgemeinde Jesu Christi appliziert bzw. erst im Horizont dieser die erste Generation der Kirche erschütternden Frage (Apg 15; Gal 2) in ihrer spezifischen Form von Paulus entwickelt wurde. Daß gerade auch Röm 3,21–31 in diesem Sinne zu lesen ist, zeigt der den proklamatorischen ersten Teil des Textes V. 21–26 auf den Punkt bringende dialogische zweite Teil V. 27–31, in dem Paulus die provozierende Frage stellt: »Ist nun Gott *nur* der Gott *der Juden*? *Nicht auch der Heiden*? Ja, auch der Heiden! Wenn denn gilt: *Einer ist Gott* [vgl. Dtn 6,4], der die Beschneidung *aufgrund von Glauben* und die Unbeschnittenheit *durch den Glauben* rechtfertigt« (V. 29f). Dem *einen* Gott Jesu entspricht also der *eine* Heilsweg des Glaubens, dem *einen* Heilsweg des Glaubens aber die *eine* Ekklesia aus Juden und Heiden¹⁴.

¹² Damit seien die Unterschiede zwischen Gal und Röm nicht in Abrede gestellt. Was Röm gegenüber Gal auszeichnet, ist u.a. sein gezielt apologetisches Bemühen, jüdenchristliche Verzerrungen oder Mißverständnisse der »Rechtfertigungslehre«, die in ihr Antinomismus bzw. die Aushöhlung des von der Tora geforderten Ethos witterten, zurückzuweisen. So liegt Paulus in 6,1–8,11 alles daran zu zeigen, daß der Glaube auch eine entsprechende Lebensgestalt aus sich heraus entläßt, ein ἐν καινότητι ζωῆς περιπατεῖν (6,4), das nach 13,8–10 die Gestalt der Liebe als der nun im Geist Christi möglich gewordenen »Erfüllung des Gesetzes« besitzt (vgl. 8,3f.7), oder wie es schon in Gal 5,6 heißt: »der Glaube, der durch die Liebe *wirksam* wird (πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη)«. Insofern sind die Kategorien Passivität und Aktivität des Menschen (vgl. Röm 4,4f) zur Beschreibung des in der »Rechtfertigung allein aus Glauben« gründenden περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα (Röm 8,4) nur bedingt tauglich: Daß der Glaube an Jesus Christus *Gabe*, von Gott geschenkte Möglichkeit ist (was sich konkret-sozial z.B. daran zeigt, daß man sich das Evangelium von anderen Menschen hat *sagen* lassen, der Glaube aus dem *Hören* der Botschaft kommt, Röm 10,17), schließt ja nicht aus, vielmehr ein, daß diese Gabe sich in die Lebensgestalt des Glaubenden auch einzeichnet, sie in der ἀγάπη verändert, woran sich nur die Wirklichkeit der χάρις selbst erweist.

¹³ 1Kor 1,26–30 etwa bietet eine solche Übersetzung dieser Tiefenstruktur in eine bestimmte in Korinth auf der Tagesordnung stehende ekklesiologische Fragestellung hinein, nämlich die, welcher Ort menschlichem Weisheitsstreben angesichts der Torheit des Kreuzes in der Ekklesia überhaupt noch zukommen kann. Zum Problem der Übersetzbarkeit der paulinischen Rechtfertigungslehre in unterschiedliche Kontexte vgl. D. ZELNER, Zur Pragmatik der paulinischen Rechtfertigungslehre (ThPh 56, 1981, 204–217).

¹⁴ Vgl. auch K. KERTELGE, Die paulinische Rechtfertigungsthese nach Röm 3,21–26 (in: DERS., Grundthemen paulinischer Theologie, 1991, 123–129), der den »*ekklesiologischen* Aspekt der paulinischen Rechtfertigungsverkündigung« in diesem Text gut herausarbeitet (aaO 127f). Außerdem: E. GRÄSSER, »Ein einziger ist Gott« (Röm 3,30). Zum christologischen Gottesverständnis bei Paulus (in: »Ich will euer Gott werden«. Beispiele biblischen Redens von Gott [SBS 100], 1981, 177–205), 201–205.

2.3 Der großangelegte Schriftbeweis von Röm 4 mit *Abraham* als der grundlegenden biblischen Identifikationsfigur für Juden *und* Heiden schließt sich dem nahtlos an¹⁵. Identifikationsfigur für *alle* Glaubenden in der Kirche – die aus der jüdischen wie der heidnischen Welt (V. 11f) – ist jener »Stammvater dem Fleisch nach« deshalb, weil »er Gott glaubte, und das wurde ihm zur Gerechtigkeit angerechnet« (Röm 4,3 = Gen 15,6). So ist Abraham als aus der Völkerwelt Herausgerufener Urbild des durch Glauben gerechtfertigten »Gottlosen« (V. 5), gleichzeitig aber auch als derjenige, der die Beschneidung zum »Siegel seiner Glaubensgerechtigkeit« empfangen hat (V. 11), verpflichtende Mahnung an die Adresse der Judenchristen, in der Gemeinschaft mit den Heidenchristen die von Paulus an sich keineswegs negierte Beschneidung nur ja nicht mehr in den *status confessionis* zu erheben.

2.4 Fokussiert Röm 4 die Rede von der Rechtfertigung des Gottlosen in der Präsentation des biblischen Urbildes Abraham auf den *Beginn* des Glaubenswegs, um daran die Bedingungslosigkeit des *Eintritts* des von Gott vorbehaltlos geliebten Sünders in die Heilsgemeinde biblisch zu belegen¹⁶, so dokumentiert Röm 14,1–15,6 in der Paränese an die unterschiedlichen christlichen Lebensformen verpflichteten »Hauskirchen« Roms, die erst auf dem Weg zu der *einen* römischen Kirche sind, wie der grundlegende Konsens im gemeinsamen Glauben an »unseren Herrn Jesus Christus« (15,6; vgl. 14,7–9) sich nun auch auf das *kirchliche Miteinander* auszuwirken hat, und zwar in der Weise gegenseitiger Anerkennung bei durchaus bestehenden Differenzen in untergeordneten Fragen sowohl der Praxis wie der Lehre¹⁷: »*Nehmt einander an, wie auch der Christus euch angenommen hat zur Verherrlichung Gottes!*« (15,7). Diese Weisung, auf die alles zuläuft, argumentiert christologisch, was von dem Abschnitt auch insgesamt gilt¹⁸. Dabei ist das »crinomenon« oder der »strittige Punkt« des

¹⁵ Zum Abraham von Röm 4 als ekklesiologischer Legitimationsfigur vgl. bes. H. MOXNES, *Theology in Conflict. Studies in Paul's Understanding of God in Romans* (NT.S 53), Leiden 1980.

¹⁶ Das ist auch der Grund, warum Röm 4 im Unterschied zu vielen jüdischen Abraham-Bildern (und auch zu Jak 2,21–24) den weiteren Glaubensweg Abrahams, der in seiner »Erprobung« von Gen 22 zur Erfüllung kam, ausblendet; die Perspektive ist streng am Beginn orientiert, weil Paulus an ihm (der als Anfang [= principium] für das Verständnis der ganzen Glaubensbiographie maßgebend bleibt) am besten zeigen kann, was das heißt: Gott spricht in seiner unerfindlichen Gnade den *Gottlosen* von seinen Sünden frei! Der Perspektive von Röm 4 entspricht dann auch der Aorist *δικαιωθέντες οὖν ἐκ πίστεως* von Röm 5,1.

¹⁷ Beides betrifft jüdisches Erbe, nämlich einerseits Fragen z.B. der Sabbatobservanz (14,5f), andererseits solche der Reinheitstora (14,14; vgl. 14,2f.6.15.20f). Über römische »Hauskirchen« als Keimzellen der dortigen Gemeinde sind wir durch Röm 16 informiert. Vgl. H.-J. KLAUCK, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum* (SBS 103), 1981, 21–30.

¹⁸ Vgl. 14,4.6.7–9.14f.18; 15,3.7f.12.

Schreibens, die πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ im Kontext der Gerechtigkeit Gottes, nicht aus dem Blick verloren¹⁹, sondern wird wirksam in der die Anlage der Paränese insgesamt prägenden theologisch fundamentalen Unterscheidung zwischen der allen gemeinsamen Verpflichtung im Glauben auf den κύριος einerseits (vgl. 14,4,6 mit 14,7–9) und den in das Belieben der einzelnen »Hauskirchen« gestellten und von ihren Mitgliedern im Gewissen²⁰ je für sich zu verantwortenden praktischen und theologischen Optionen andererseits. Wenn also Paulus in Röm 14,1–15,6 das Kriterium der Rechtfertigungslehre samt seinen polemischen Entgegensetzungen nicht ausdrücklich in Anschlag bringt²¹, vielmehr das Ergebnis einer »Unterscheidung der Geister« (1Kor 12,10) im Licht jenes Kriteriums in der Platzierung der Fragen wie der nach der Sabbatobservanz und »Rein und unrein« auf den zweiten oder dritten Rang der »Hierarchie der Wahrheiten«²² stillschweigend voraussetzt, dann liegt das entweder daran, daß römische Christen (im Unterschied zur galatischen Situation) ihre spezifische Tora-Treue den anderen Christen nicht als notwendigen Bestandteil ihres Christus-Glaubens aufzudrängen versucht haben, oder aber daran, daß Paulus sich nicht ungehörlich in die Angelegenheiten der von ihm nicht gegründeten Kirche zu Rom hat einmischen wollen.

2.5 Das ökumenische Modell, das Paulus in Röm 14,1–15,6 für Rom im kleinen entwirft, hat (wie die in 15,7–12.13 sich anschließende »Summe« des Briefs²³ zeigt) Bedeutung für die Ökumene auch im großen, sprich: für das partnerschaftliche und auf Gegenseitigkeit beruhende (vgl. Röm 15,27) Miteinander der heidenchristlichen und judenchristlichen Gemeinden mit ihrem Zentrum Jerusalem. So ist der Römerbrief der theologische Kommentar des Paulus zu seiner bevorstehenden Reise nach Jerusalem, wo er sich mit der dankbaren Annahme

¹⁹ Zu beachten ist vor allem die Kapitel 14 abschließende Sentenz V. 23b πάντες δὲ ὁ οὐκ ἐκ πίστεως ἀμαρτία ἐστίν (vgl. auch die Mahnung gleich zu Beginn des Kapitels: »Den Schwachen *im Glauben* nehmt an!«). Zudem steht im Zentrum der Komposition 14,13–23 (vgl. den »Bauplan« in: THEOBALD, Römerbrief, Bd. 2 [s. Anm. 6], 151) der Grundsatz: »Gottes Herrschaft besteht nicht im Essen und Trinken, sondern ist *Gerechtigkeit, Frieden und Freude im heiligen Geist*« (V. 17). Beachtlich ist überdies die Bedeutung, die ἐν τῷ πιστεύειν im abschließenden Segenswunsch Röm 15,13 zufällt (vgl. M. MÜLLER, Vom Schluß zum Ganzen. Zur Bedeutung des paulinischen Briefkorpusabschlusses [FRLANT 172], 1997, 124–126. 227f).

²⁰ Vgl. 14,5.22!

²¹ Vgl. im Kontrast dazu Gal 4,10 im Kontext dieses Briefes!

²² Und das, obwohl Paulus selbst etwa von der Wahrheit des Satzes »nichts ist *an sich* unrein, es sei denn *für den*, der etwas für unrein hält, *für jenen* ist es unrein«, »im Herrn« fest überzeugt ist (14,14).

²³ G. SASS, Röm 15,7–13 – als Summe des Römerbriefs gelesen (EvTh 53, 1993, 510–527).

der in seinen Gemeinden gesammelten Kollekte durch die dortigen Judenchristen die Besiegelung der kirchlichen Koinonia erhofft (Röm 15,30–32).

2.6 So sehr man sich also im Sinne des Paulus um die Einheit der jeweiligen Kirche vor Ort wie die der Kirchen insgesamt zu bemühen hat, für den Apostel ist fundamental, daß diese Einheit jeweils »in Christus« schon vorgegeben ist, also in der gegenseitigen Annahme der einzelnen Mitglieder in einer Kirche bzw. im Konsens der Kirchen untereinander nur nachzuvollziehen ist. Den hierfür entscheidenden Text bietet der Römerbrief mit 12,3–8 (»wir, die vielen, sind *ein Leib in Christus*«), dessen Ekklesiologie nichts anderes als angewandte Rechtfertigungslehre ist²⁴. Das zeigt sich insbesondere daran, daß die Einheit, das ἓν σῶμα εἶναι der Kirche(n) – wenn man das Konzept dieses Textes weiterdenkt²⁵ – weder in deren Institution(en) oder Struktur(en) gründen oder durch sie gewährleistet bzw. garantiert sein kann, vielmehr gnadenhaft »in Christus« vorgegeben ist (ἓν σῶμα ἔσμεν ἐν Χριστῷ), also in ihm ihren Ort besitzt, strikt *Gabe* ist. Daß dies kein Plädoyer für eine rein »unsichtbare Kirche«, eine Kirche der Herzen ist, beweist Paulus selbst zur Genüge, wenn er um die Bedeutung des »Handschlags« (Gal 2,9: δεξιὰς ἔδωκαν), also die Bewahrheitung der Einheit im Konsens weiß und jetzt auch wieder nach Jerusalem zu genau diesem Zweck aufbricht; außerdem wird die Einheit »in Christus« leibhaft erfahrbar in der Feier der Eucharistie, auf die das οἱ πολλοί in Röm 12,5 doch wohl anspielt²⁶. In jedem Fall entlastet das Wissen um die Einheit als *Gabe »in Christus«* und sollte auch heute alle diejenigen zur Gelassenheit anhalten, die in unseren Kirchen für den

²⁴ W. KLAIBER, Rechtfertigung und Gemeinde. Eine Untersuchung zum paulinischen Kirchenverständnis (FRLANT 127), 1982. – Bezeichnenderweise benennt 12,3 (»auf Besonnenheit zu sinnen: jeder nach dem *Maß an Glauben*, das Gott ihm zugemessen«) im Unterschied zur Parallele 1Kor 12 wieder das »crinomenon« aus der *propositio* 1,16f, die πίστις; Unbeschadet der bekennntismäßigen Einheit im Glauben (vgl. V. 6) weiß Paulus um biographisch bedingte *individuelle*, aber auch *gruppenspezifische* Unterschiede in der Glaubensauffassung und kann so auch vom »Wachsen« im Glauben (2Kor 10,15; vgl. auch 1Thess 3,10) oder gar von »Starken« und »Schwachen im Glauben« sprechen (Röm 14,1ff); hier scheint er an den besonderen Ort jedes einzelnen im Ganzen der Ekklesia zu denken, der jedem und jeder im Glauben zufällt. Aufschlußreich: P. VON DER OSTENSACKEN, Charisma, Dienst und Gericht. Zum Ort des einzelnen (hekastos) in der paulinischen Theologie (in: DERS., Evangelium und Tora. Aufsätze zu Paulus [ThB 77], 1987, 103–116).

²⁵ Zur Übertragbarkeit des auf eine Ortskirche bezogenen Konzepts Röm 12,3–8 auf die Kirche als ganze vgl. meine Überlegungen im Anschluß an das wichtige Buch von O. CULLMANN, Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung, 1990², in: Römerbrief, Bd. 2 (s. Anm. 6), 46–61.

²⁶ Damit vgl. 1Kor 10,17. W. SCHMITHALS, Der Römerbrief. Ein Kommentar, 1988, 434–444, betont zudem, daß die ersten vier der sieben Charismen von Röm 12,6–8 um die Gemeindeversammlung kreisen (Prophezie, Dienst an den Tischen, Lehre, Mahnrede).

ökumenischen Prozeß Verantwortung tragen; vor allem aber impliziert dieses Wissen die Entlastung unserer kirchlichen Strukturen, welchen nicht die Aufgabe aufgebürdet werden kann, die Einheit der Kirche(n) zu garantieren oder gar erst zu bewerkstelligen, und die deshalb, unter dem Anruf des heiligen Geistes, um einer stets adäquateren Darstellung der »in Christus« bereits vorgegebenen Einheit willen notwendigerweise auch reformabel bleiben müssen²⁷. Nur dann durchformt das Gnadenprinzip der Rechtfertigungslehre auch die Ekklesiologie.

3. Die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre im gegenwärtigen ökumenischen Gespräch

3.1 Die Geburt der paulinischen Rechtfertigungslehre in Gal und Röm verdankt sich – das wollten die voranstehenden Thesen verdeutlichen – einem ganz bestimmten geschichtlichen Kairos: dem Ringen um eine Gestalt von Kirche, die die Grenzen des Judentums um des Bekenntnisses zu Jesus Christus, dem *einen* universalen *κύριος πάντων* (Röm 10,12), willen in die Völkerwelt hinein überschreitet, aber gleichzeitig beiden, Juden wie Heiden, in sich Raum gibt. Trotz der unverwechselbaren Signatur, welche der paulinischen Rechtfertigungslehre von diesem ihrem konkreten »Sitz im Leben« her zukommt²⁸, wohnt ihr dennoch auch Modellcharakter mit normativer Geltung für analoge Konstellationen inne²⁹, was sich im Verlauf der Kirchengeschichte an ganz unterschiedlichen

²⁷ P. HÜNERMANN, Kirche und Rechtfertigung. Eine kritische Consideratio zur »Umkehr« und »Buße« von Kirche als Institution (ThQ 176, 1996, 355–357), 357, stellt zu Recht für den »Konfliktfall zwischen der Kirche als Congregatio fidelium und der vom Jurisdiktionsträger gesetzten Kirchenordnung« die Forderung auf: »Im Sinne einer Kriteriologie, die sich aus der Rechtfertigungslehre ergibt, müßten kirchliche Rechtsordnungen dann grundsätzlich – auch gegen den Jurisdiktionsträger – appellabel [= anfechtbar] sein. Eine entsprechende Ausgestaltung der katholischen Kirchenordnung gibt es nicht. Lösungsansätze – keine fertige Lösung – böte das Konstanzer Konzil.«

²⁸ Zu erinnern ist nochmals an den Genitiv »Werke *des* Gesetzes«, der schon bald in der Wirkungsgeschichte des paulinischen Basissatzes auf Grund neuer Situationen in den Hintergrund getreten ist (vgl. nur Eph 2,5.8f; 2Tim 1,9; Tit 3,5.7; Jak 2,24; 1Clem 23,4: »nicht durch uns selbst werden wir gerechtfertigt, noch durch unsere Weisheit, Einsicht, Frömmigkeit oder durch Werke, die wir in Heiligkeit des Herzens vollbrachten, sondern durch den Glauben...«; diese Fassung des Basissatzes belegt sehr schön die Möglichkeiten seiner Fortschreibung!).

²⁹ Das ließe sich schon für Paulus selbst zeigen, und zwar an Gal 3,28 (»es gilt nicht mehr Jude oder Grieche, Sklave oder Freier, nicht Mann und Frau, denn ihr alle seid einer in Christus Jesus«), insofern Paulus seine Rechtfertigungslehre am ersten Paar dieser Sentenz (Jude oder Grieche) entwickelt hat, jene ihr kritisches Sinnpotential aber auch für die beiden anderen Paare bereithält (vgl. wenigstens Phlm für das zweite).

geschichtlichen Situationen erwiesen hat; neben Augustinus und der Reformation des 16. Jahrhunderts kann man z.B. auch an die fulminante Auslegung des Römerbriefs durch Karl Barth (1918/1921²) denken, die er zu einer Stunde vorgelegt hat, da es galt, angesichts des Fiaskos des Kulturprotestantismus Kirche wie Theologie aus dem Evangelium heraus zu erneuern. Heute, am Ende des 2. Jahrtausends, stellt sich die Frage, ob es gelingt, über Paulus, an dem die Geister sich schon immer geschieden haben, auch wieder in versöhnter Verschiedenheit zur *Una sancta Ecclesia* zurückzufinden. M.a.W.: Die Rechtfertigungslehre des Paulus verdankt sich nicht nur in ihrer Genese einem bestimmten Kairos, sie bedarf, um ihre kritische Wirkkraft in der Geschichte der Kirche entfalten zu können, gleichfalls je eines bestimmten Kairos, der immer dort gegeben ist, wo die soteriologische Einzigartigkeit Jesu Christi, des Sohnes Gottes, durch alle möglichen, von Menschen für Menschen ersonnenen, angeblich notwendigen Konditionierungen des »Weges« zu Gott (Joh 14,6) verstellt wird. Das aber heißt dann auch, daß die paulinische Rechtfertigungslehre nicht in einem scholastischen System einer abgehobenen Orthodoxie erstarren darf, vielmehr ihren Zeitindex stets neu zu realisieren hat; nur so bleibt sie »Stachel im Fleisch« der Kirche³⁰!

3.2 Paulus so verstehen heißt im Blick auf das übrige Neue Testament nun keineswegs »alle anderen Heilsbegriffe des Neuen Testaments und des Paulus durch einen rechtfertigungstheologischen Vorschaltfilter« pressen³¹. Zwei auf unterschiedlichen Ebenen angesiedelte Problemkreise sind damit angesprochen, die exegetisch zu erörternde Stellung der Rechtfertigungslehre im Gesamt der paulinischen Theologie und deren Bezug zum übrigen Neuen Testament. Beide bedürfen einer bibeltheologischen Reflexion. Zum ersten hat seinerzeit K. Kertelge überzeugend die »zentrale theologische Funktion« der Rechtfertigungslehre für Paulus selbst herausgearbeitet³², wobei er diese freilich von einem

³⁰ Vgl. E. DASSMANN, *Der Stachel im Fleisch. Paulus in der frühchristlichen Literatur bis Irenäus*, 1979.

³¹ So A. KLEIN/H. MEYER/H. G. PÖHLMANN/H. SCHÜTTE/F. G. UNTERGASSMEIR, *Epochemachendes Dokument. Verteidigung der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre«* (KNA – ÖKI 43 vom 28. Oktober 1997, 12f), 12, in ihrer unsachgemäßen Kritik an E. JÜNGEL, *Um Gottes willen – Klarheit! Kritische Bemerkungen zur Verharmlosung der kriteriologischen Funktion des Rechtfertigungsartikels – aus Anlaß einer ökumenischen »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre«* (ZThK 94, 1997, 394–406).

³² K. KERTELGE, »Rechtfertigung« bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs (NTA.NF 3), 1967, 299. Ebd.: »Der Rechtfertigungsbegriff ist zweifellos zunächst von ihm [sc. Paulus] als Kampfbegriff gedacht und geprägt. Er hat sich aber vor allem im Römerbrief dem Apostel als außerordentlich geeignet erwiesen, die »Sache« des Evangeliums umfassend darzustellen.«

»unberechtigten Absolutheitsanspruch« der Rechtfertigungsterminologie unterschieden wissen wollte³³. Zur Frage »Paulus und der Kanon des Neuen Testaments« ist festzuhalten: Die in ihm bezeugte und gewollte Pluralität von Gemeindeformen, Frömmigkeitstypen und Theologien ist ernst zu nehmen und hat gerade heute im Blick auf die ökumenische Zielvorgabe einer *Una sancta* nach dem Modell der »Einheit in Vielfalt« als unschätzbare Gut zu gelten. *Mitte des Neuen Testaments ist Jesus Christus*. Wenn nun diese Mitte bei gegebener Notwendigkeit rechtfertigungstheologisch ausbuchstabiert wird³⁴, dann bedeutet das nicht, daß damit den übrigen Theologien des Neuen Testaments, die sich je eigenen Problemkonstellationen und pastoralen Erfordernissen verdanken, Recht und Legitimität abgesprochen werden; so *mußte* z.B. Matthäus (ganz abgesehen von der Tradition, in der er stand) doch wohl anders denken und sprechen als Paulus, weil er Gemeinden auch in ganz anderer Situation vor sich hatte als dieser; seine Gemeinden, die nicht von einem Streit um die Identität der Kirche Jesu erschüttert wurden, bedurften wohl der ethischen Belehrung und Weisung für die Gestaltung ihres Lebens in der Nachfolge Jesu, die ihnen Matthäus auch zuteil werden ließ, ohne in seinem Konzept des messianischen Lehrers, Gottes- und Menschensohns Jesus dessen einzigartige Heilsbedeutung in Zweifel zu ziehen³⁵. Worauf es ankommt, wäre also einerseits, die in hohem Maße situationsbedingte Pluralität der Theologien etc. im Neuen Testament ernst zu nehmen, als auch andererseits, die Stringenz der paulinischen Rechtfertigungslehre als konsequenter Explikation des *solus Christus* durchzuhalten, die eben da zum Zuge kommt, wo dieses *solus Christus* ekklesiologisch oder wie auch sonst immer in Gefahr gerät, verdunkelt zu werden.

3.3 Ein Konsens in der Rechtfertigungslehre zwischen den Kirchen des Lutherischen Weltbundes und der römisch-katholischen Kirche heute kann im Sin-

³³ Ebd.: »es geht Paulus nicht um eine unveränderliche terminologische Fixierung der kerygmatischen Wahrheit im Rechtfertigungsbegriff, sondern um die *Verkündigung* der Rechtfertigung, die ihrem Aussagegehalt nach immer wieder in neuer Weise verständlich gemacht werden muß«.

³⁴ Zutreffend R. BULTMANN, Die Christologie des Neuen Testaments (in: DERS., Glauben und Verstehen, Bd. I, 1966⁶, 245–267), 262: »Die Rechtfertigungslehre des Paulus ist, so könnte man sagen, seine eigentliche Christologie, denn ›hoc est Christum cognoscere, beneficia eius cognoscere‹.« Folglich kann es bei der Frage nach der Mitte der Schrift keine Konkurrenz zwischen der christologischen und rechtfertigungstheologischen Antwort geben.

³⁵ Ich denke, daß die inzwischen vertiefte dogmatische Reflexion zum Problemfeld »Heilsgewißheit« sowie die Einsicht in die pragmatischen Funktionen von Gerichtsrede und Prophetie es der Exegese erlauben sollten, dem im katholischen Bereich immer schon hochgeschätzten Buch des Matthäus in Offenheit zu begegnen und es nicht reflexhaft an Paulus zu messen. Vorbildlich in dieser Hinsicht ist der überragende Kommentar von U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus (EKK I/1–3), 1997⁴, 1995², 1997 (Mt 1–25).

ne der paulinischen Theologie des Römerbriefs nichts anderes heißen, als daß damit nun auch die volle gegenseitige Anerkennung als ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ vollzogen werden kann, ja muß. Dem steht aber auf römisch-katholischer Seite das für ihr Verständnis des kirchlichen Amtes anscheinend immer noch fundamentale Kriterium einer juridisch interpretierten »apostolischen Sukzession« entgegen, von dem bei der Diskussion um § 18 der GER bislang merkwürdigerweise kaum die Rede war, das aber, besehen im Licht der vielen offiziellen Stellungnahmen des gegenwärtigen Pontifikats³⁶, im redigierten § 18 zweifelsohne mitgemeint ist. Demgegenüber sei hier lediglich an Nr. 38 des vertieft über den Sinn der »Sukzession in der apostolischen Tradition« nachdenkenden Lima-Dokuments erinnert, wo es zum Abschluß der entsprechenden Überlegungen heißt: »Diese Überlegungen ... ermöglichen Kirchen ohne Bischofsamt, die bischöfliche Sukzession als ein *Zeichen*, jedoch *nicht* als eine *Garantie* der Kontinuität und Einheit zu schätzen. Heute erklären sich Kirchen einschließlich solcher, die an Unionsverhandlungen beteiligt sind, bereit, die bischöfliche Sukzession als ein *Zeichen* der Apostolizität des Lebens der ganzen Kirche zu akzeptieren. Gleichzeitig können sie jedoch keinem Vorschlag zustimmen, der darauf hinausläuft, daß das Amt, das in ihrer eigenen Tradition ausgeübt wird, nicht *gültig* sein sollte bis zu dem Augenblick, wo es in eine bestehende Linie der bischöflichen Sukzession eintritt«³⁷. M.a.W.: Im Licht des Kriteriums der Rechtfertigungslehre löst sich das Kriterium einer juridisch interpretierten »apostolischen Sukzession« als kirchentrennendes Kriterium auf, um in ein übergreifendes Konzept von Apostolizität und apostolischer Tradition aufgehoben zu werden.

3.4 In der gegenwärtigen Diskussion um § 18 der GER spielt eine große Rolle der Hinweis auf theologische Problemfelder, die angeblich oder tatsächlich sich im Licht des Rechtfertigungskriteriums einer Entscheidung nicht zuführen lassen. Zur Bekräftigung wird in einzelnen Fällen auf die faktische Geschichte verwiesen³⁸, was aber kein durchschlagendes Argument ist, denn geschichtliche

³⁶ Vgl. zuletzt die »Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester« (1997) oder auch das »Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio*« (1992) oder den »Katechismus der katholischen Kirche« (1993), 772 (Register).

³⁷ In: H. MEYER/H.J. URBAN/L. VISCHER, Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982, 1983, 580f (Hervorhebungen von mir). Vgl. auch LEHMANN/PANNENBERG (s. Anm. 3), 165. Zur Sache vgl. zuletzt: G. NEEBE, Apostolische Kirche. Grundunterscheidungen an Luthers Kirchenbegriff unter besonderer Berücksichtigung seiner Lehre von den *notae ecclesiae*, 1997.

³⁸ So z.B. W. PANNENBERG in seinen für den »Ökumenischen Studententag« in Tübingen formulierten »Thesen zur Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre«, wo es

Irrwege können durch tiefere Einsicht in die Sachzusammenhänge überholt werden. Wenn tatsächlich in einer Streitfrage das Kriterium der Rechtfertigungslehre nicht greift, steht zu vermuten, daß die Lösung einer solcher Frage in der einen oder anderen Richtung freizugeben ist, was als Ausdruck des inneren Reichtums des sehr *unterschiedlich* inkulturierten christlichen Lebens zu gelten hat³⁹. Bei der im katholischen Raum brennenden Frage nach der Frauenordination aber scheint es so zu sein, daß das Kriterium der Rechtfertigungslehre (vgl. Gal 3,28⁴⁰) hier durchaus ein entscheidendes Wörtchen mitzureden hat, zumal, wenn man den ideologischen Charakter der Argumentation gegen ihre Freigabe durchschaut hat⁴¹.

3.5 »Nehmt einander an, wie auch Christus euch angenommen hat zur Verherrlichung Gottes!« (Röm 15,7). Diese Weisung – angesichts des greifbar nahen Konsenses zwischen den Kirchen des Lutherischen Weltbundes und der römisch-katholischen Kirche in der Rechtfertigungslehre wiedergelesen – kann nur bedeuten: Nehmt euch gegenseitig vorbehaltlos als *Kirchen Jesu Christi* an! So allein werdet ihr heute eurer Berufung gerecht. Alles andere, vor allem einen Konsens in der Rechtfertigungslehre proklamieren zu wollen, ohne daß die ent-

in These 9 heißt: »... durch das Kriterium der Rechtfertigungslehre [lassen sich] nicht alle Streitfragen der Lehre entscheiden, wie das die Reformation beim Streit um die Realpräsenz Christi im Abendmahl erfahren mußte.« Aber ist nicht die Realpräsenz Christi im Abendmahl Implikation des das Sakrament konstituierenden *verbum efficax*, in dem Christus, Heil und Rechtfertigung zusprechend, gegenwärtig ist, eine Grundeinsicht, im Vergleich zu der die verschiedenen theologischen Beschreibungen des eucharistischen Geheimnisses nachrangig, also nicht kirchentrennend sind? H. SCHLIER, Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche (in: DERS., Die Zeit der Kirche, 1966⁴, 244–264), 251: »In ihm [sc. dem Herrenmahl] wird ja stets von neuem das ›Gedächtnis‹ Jesu Christi gestiftet, das seiner als des An-wesenden innerwerden läßt.« – Nicht nur exegetisch problematisch ist das von U. KÜHN, Identitätskrise des deutschen Protestantismus? (MD 48, 1997, 101–102), 102, ins Spiel gebrachte »Kriterium der Einsetzung Christi bei der Frage, welche Sakramente es in der Kirche gibt«. Denn da ist es schlecht um die Historizität bestellt sowohl des Taufbefehls Mt 28,19 wie des eucharistischen »Wiederholungsbefehls« Lk 22,19; 1Kor 11,24.25f. – Für die christologische Problematik (Nicäa) sei daran erinnert, daß für die Logik der paulinischen Rechtfertigungslehre das *θεός ἐν Χριστῷ* (2Kor 5,19; vgl. auch Röm 3,25; 5,8 u.ö.) fundamental ist und den späteren dogmatischen Explikationen als Norm vorausgeht. Dabei erweist sich, daß die Rechtfertigungslehre der Christologie inhärent.

³⁹ Vgl. nach wie vor H. FRIES / K. RAHNER, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit (QD 100), 1983.

⁴⁰ Vgl. oben Anm. 29!

⁴¹ Vgl. P. HÜNERMANN, Schwerwiegende Bedenken. Eine Analyse des Apostolischen Schreibens »Ordinatio sacerdotalis« (in: W. GROSS [Hg.], Frauenordination. Stand der Diskussion in der Katholischen Kirche, 1996, 120–127).

scheidende ekklesiologische Konsequenz gezogen würde, hieße, das paulinische Erbe der Rechtfertigungslehre unter Wert zu verkaufen.⁴²

Summary

According to Paul's doctrine of justification, which has an ecclesiological 'Sitz im Leben', the unity of the church consisting of Jews and Gentiles is founded on one way of salvation for all, the way of faith (Rom 3:29f). If this thesis is generally accepted, questions such as those regarding circumcision (Rom 4), the observance of the Sabbath or 'clean and unclean' (Rom 14) are of secondary importance. Thus a current consensus among churches regarding the doctrine of justification assumes their mutual acceptance of one another as churches of Jesus Christ and their mutual respect of one another's traditions which do not lead to a division among them.

⁴² Meinem Mitarbeiter Herrn dipl. theol. H.-U. Weidemann danke ich für seine hilfreiche Durchsicht des Manuskripts.