

VINZENZ PFNÜR

DIE BEDEUTUNG DES BEKENNTNIS-BEZUGES IM KATHOLISCH-LUTHERISCHEN DIALOG

Für den bilateralen katholisch-lutherischen Dialog sind im Kontext des multilateralen Dialogs¹ vor allem drei Dialoggruppen von besonderer Bedeutung: die internationale vom Lutherischen Weltbund und vom Sekretariat/Rat für die Einheit der Christen eingesetzte Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission²; die vom Nationalkomitee des Lutherischen Weltbundes in den U.S.A. und der nordamerikanischen katholischen Bischofskonferenz beauftragte Kommission³ und der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen⁴. Daneben ist für den deutschen Bereich vor allem die

¹ Vgl. bes. ÖKUMENISCHER RAT DER KIRCHEN, KOMMISSION FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG, *Taufe, Eucharistie und Amt* (1982) / *Den einen Glauben bekennen. Auf dem Wege zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens auf der Grundlage des Glaubensbekenntnisses von Nizäa-Konstantinopel* (381) (1987).

² GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCH/EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Das Evangelium und die Kirche* (Malta 1972), in: *Evangelium – Welt – Kirche* (Lembeck/Knecht 1975), *Das Herrenmahl* (Bonifatius/Lembeck 1978) = *The Eucharist* (Genf 1980), *Wege zur Gemeinschaft* (Bonifatius/Lembeck 1980), *Alle unter einem Christus. Stellungnahme zum Augsburgischen Bekenntnis* (1980), in: *Wege zur Gemeinschaft* (Bonifatius/Lembeck 1980, 53-63), *Das geistliche Amt in der Kirche* (Bonifatius/Lembeck 1981), *Martin Luther – Zeuge Jesu Christi* (1983), in: *Einheit vor uns* (Bonifatius/Lembeck 1985, 86-95), *Einheit vor uns* (Bonifatius/Lembeck 1985), *Kirche und Rechtfertigung* (Bonifatius/Lembeck 1994). Alle Texte (ohne Exkurse) auch in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltenebene*, Bd I: 1931-1982, Band II: 1982-1990, hg. und eingel. von H. MEYER, D. PAPANDREOU, H.J. URBAN, L. VISCHER (Bonifatius/Lembeck 1983, 1992).

³ *Lutherans and Catholics in Dialogue* (published jointly by REPRESENTATIVES OF THE USA. NATIONAL COMMITTEE OF THE LUTHERAN WORLD FEDERATION AND THE BISHOP'S COMMITTEE FOR ECUMENICAL AND INTERRELIGIOUS AFFAIRS): I: *The Status of the Nicene Creed as Dogma of the Church* (1965); II: *One Baptism for the Remission of Sins* (1966); III: *The Eucharist as Sacrifice* (1967); IV: *Eucharist and Ministry* (1970); V: *The Papal Primacy and the Universal Church* (1974); VI: *Teaching Authority and Infallibility in the Church* (1976); VII: *Justification by Faith* (1985); VIII: *The One Mediator, the Saints, and Mary* (1992)

⁴ ÖKUMENISCHER ARBEITSKREIS EVANGELISCHER UND KATHOLISCHER THEOLOGEN, *Dialog der Kirchen* (Herder/Vandenhoeck & Ruprecht) Bd 1: *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft. Das Modell des Konzils von Konstantinopel, 381* (1982); Bd 2: *Evangelium, Sakramente, Amt und die Einheit der Kirche. Die ökumenische Tragweite der Confessio Augustana* (1982); Bd

Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der VELKD hervorzuheben⁵. Am 31.10.1999 wurde in Augsburg im Rahmen einer gemeinsamen gottesdienstlichen Feier von Vertretern des Lutherischen Weltbundes und der römisch-katholischen Kirche die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* zusammen mit der *Gemeinsamen offiziellen Feststellung* unterzeichnet⁶. Damit hat der katholisch-lutherische Dialog ein wichtiges Stadium erreicht, den Überschritt von der Theologendiskussion zur kirchlich-bindenden Rezeption. Eine wichtige Voraussetzung dafür ist die Fundierung der Dialogergebnisse im kirchlichen Bekenntnis. Vor allem in der zweiten Dialogphase der internationalen Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission von 1973 bis 1984 wurde dies ausdrücklich reflektiert: „Denn der nachkonziliare Dialog, wie er z.B. in unserer Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission seit 1967 geführt wird, hat nicht mehr den Charakter privater und unverbindlicher Begegnungen. Er vollzieht sich vielmehr im offiziellen Auftrag unserer Kirchen. In dem Maße, wie es diesem offiziellen Dialog gelungen ist, in grundlegenden Fragen Annäherungen und Übereinstimmungen zu erzielen, drängt er zu verbindlicher Annahme seiner Ergebnisse in unseren Kirchen und stellt vor die Frage nach Verwirklichung kirchlicher Gemeinschaft.“

Dieser Dynamik eines kirchlich verantworteten und auf Verwirklichung kirchlicher Gemeinschaft drängenden Dialogs entspricht es zutiefst, daß das für Leben, Lehre und Gemeinschaft der Kirche verbindliche Bekenntnis in besonderem Maße Gegenstand gemeinsamer Aufmerksamkeit und Beschäftigung wird⁷

3: *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahls* (1983); Bd 4-7: *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* (I: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute* (1986) [Dokument] / II: *Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung* (1989) / III: *Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt* (1991) / IV: *Antworten auf kirchliche Stellungnahmen* (1994); Bd 8-10: *Verbindliches Zeugnis* (I: *Kanon – Schrift – Tradition* (1992), II: *Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption* (1995) / III: *Schriftverständnis und Schriftgebrauch* (1998); Bd 11: *Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen* (2001).

⁵ *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament* (Bonifatius / Luth. Verlagshaus 1984) *Communio Sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen* (1998, veröffentlicht: Bonifatius / Lembeck 2001).

⁶ *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Gemeinsame offizielle Feststellung. Anhang (Annex) zur Gemeinsamen offiziellen Feststellung* (Bonifatius / Lembeck 1999); *Einig in der Mitte des Glaubens. Die Botschaft von der Rechtfertigung in ihrer Bedeutung für die Menschen heute. Eine Arbeitshilfe für das ökumenische Gespräch*, hrsg. von der BISTUMSKOMMISSION FÜR ÖKUMENISCHE FRAGEN DER DIÖZESE MÜNSTER, Münster 1999, 118-138. Vgl. auch u. Anm. 30.

⁷ GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE/EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Wege zur Gemeinschaft*, Nr. 8f (Bonifatius/ Lembeck 1980, 56f); vgl. GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE/EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Das Herrenmahl*, Nr. 3: „Der Text des Dokumentes erwuchs aus der Besinnung auf das Zeugnis der Heiligen Schrift und der kirchlichen Traditionen. Insbesondere wurde die liturgische Konkretgestalt in die Überlegungen einbezogen, da zur eucharistischen Wirklichkeit Lehre und Leben, Bekenntnis und liturgische Form, Frömmigkeit und Praxis gehören“.

Nicht zufällig ist der Kernsatz der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*: „Allein aus Gnade im Glauben an die Heilstat Christi, nicht aufgrund unseres Verdienstes, werden wir von Gott angenommen und empfangen den Heiligen Geist, der unsere Herzen erneuert und uns befähigt und aufruft zu guten Werken“ (Nr. 15) der Stellungnahme der internationalen Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission zum Augsburger Bekenntnis (1980) entnommen⁸.

Dieser Bekenntnisbezug ist jedoch nicht unproblematisch, denn Bekenntnis und damit verbunden Konfession lässt zunächst mehr an Trennung als an Gemeinsamkeit denken. In Deutschland ist dieser Bekenntnis-Bezug in besonderer Weise historisch belastet. Dies gilt sowohl für die katholische wie für die evangelische Seite.

1. Die katholische Wertung der Reformation und des reformatorischen Bekenntnisses

Für die katholische Seite bedeutet der im katholisch-lutherischen Dialog betonte Bezug auf das lutherische Bekenntnis eine wichtige Umwertung der Sicht der Reformation. Zu Beginn dieses Jahrhunderts war die katholische Wertung der Reformation durch eine sehr negative Sicht Martin Luthers bestimmt. So heißt es etwa bei Heinrich Denifle: „Der Heros und Höhepunkt des Luthertums dagegen sank besonders seit 1515 und 1516 immer mehr und tiefer herunter auf das Niveau seiner rohen Umgebung, bis er endlich mit ihr im Sumpfe stecken blieb... Sein Ton, seine zotenhafte Sprache waren nur der Ausdruck seines Innern, und er war hierin ebenso der Höhepunkt der Verrohung seines Jahrhunderts, wie er durch seine Lehre bei sich und den Seinen das Maß der vorangehenden und gleichzeitigen niedergehenden Strömung betreffs Glaube und Sitte vollgemacht hat. Nur allzu häufig finden wir denselben Grund und dieselbe Erscheinung. Sich völlig gehen lassen ergab sich als notwendige Folge seines Erfahrungssatzes: Die Begierlichkeit ist vollends unüberwindlich“⁹

Mit Joseph Lortz erfolgte eine wichtige Änderung des katholischen Lutherbildes. Für Lortz ist Luther „vor allen anderen Inhalten, die ihn kennzeichnen mögen, ein religiöser Mensch“, „ein Urphänomen schöpferischer Eigenart und Kraft“, „ein Meer von Kräften, von Trieben und Erkenntnissen und Erlebnissen“¹⁰ Erkauft ist dieser positive Zugang zur Reformation über die religiöse Persönlichkeit Luthers aber mit einer negativen Sicht von Erasmus, Melanchthon, der *Confessio Augustana* und des evangelischen Kirchenwesens: „Die *Confessio Augustana* ist der bedeutendste Versuch des Humanismus in das

⁸ *Alle unter einem Christus*, Nr. 14, in: *Wege zur Gemeinschaft* (a.a.O., 59).

⁹ H. DENIFLE, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung*, Bd I, Mainz 1904², 851f.

¹⁰ J. LORTZ, *Die Reformation in Deutschland*, Freiburg 1948³, I, 383, 147, 149.

Luthertum einzudringen, ohne es aufzuheben... Das war für den Protestantismus verhängnisvoll. Denn so wurde das Abgründige und die gewaltsame, paradoxe Kraft der Lehre Luthers zu einem sehr viel dünneren und formelhafteren Lutheranismus der Mittelmäßigkeit geschwächt, der sich recht oft auf allzu glatte Formeln zurückzog. Die rauhen Knoten und innern Widersprüche, dafür aber auch das Unverwüstliche an Luthers Aussprüchen, das ungebunden Wachsende, das Nicht-Lehrhafte, kurz das Urtümliche war angetastet. Luthers Freund Baumgärtner meinte, niemand habe in Augsburg dem Evangelium so viel geschadet wie Melanchthon... Eine Wiedervereinigung der beiden Konfessionsgruppen – katholisch, evangelisch – wurde um so unmöglicher, je mehr die neue Religion ihrer tieferen Werte beraubt, das Dogmatische bagatellisiert und damit das Christliche relativiert, die Offenbarung zerstört wurde.

Der Einbruch dieses Bagatellisierens und Relativierens in das lutherische Christentum ist aber mit gekennzeichnet durch die *Confessio Augustana Melanchthons*, des Humanisten¹¹

Es ist im wesentlichen der junge Luther, den Lortz positiv wertet: „Und so wurden die Jahre des Kampfes bis etwa 1516 die Brunnenstube seiner späteren Kraft“¹². „Die Zeit des jungen Luther ist – immer abgesehen von den Fragen des Dogmas – so groß, weil sie sich in Schwierigkeiten bewährt und er durch den Wagemut des Durchbruchs eine neue Ebene für sich erkämpft.

Aber diese Höhenlage des subjektiven Strebens vermochte Luther nicht zu halten. Ein gewisses Ausruhen in der einmal gewonnenen Heilssicherheit gehört hierher. Die religiöse Unruhe zu Gott nimmt beim älteren und alternden Luther zweifellos ab. Die Schwenkung vom Christentum der kleinen Schar, der wirklich christlichen Gemeinde, zur Landeskirche der Fürstenreformation kann man unmöglich als Fortschritt bezeichnen. Ihr entspricht die Verhärtung, die sich ausprägt in einer zunehmenden Unduldsamkeit¹³. „Der jugendliche, heldische Sturm wird, wie schon gesagt, mehr und mehr zur gesättigten oder routinierten Selbstsicherheit auf der einen Seite, zu verhärtetem Haß gegen die Kirche und Blindheit gegenüber der eigenen frühen Vergangenheit anderseits“¹⁴.

Eine positive Wertung evangelischen Kirchenwesens ist bei Lortz in mehrfacher Hinsicht verneint. Luther selbst steht bei Lortz in einer paradoxalen Spannung zwischen einer verbleibenden gewissen Bindung an die alte Kirche¹⁵

¹¹ *Ebd.* II 52f.

¹² *Ebd.* 435.

¹³ *Ebd.* 430.

¹⁴ *Ebd.* 431.

¹⁵ „Luther selbst stand noch im mittelalterlichen Kirchenbegriff oder vielmehr noch (im angegebenen Umfang) in der machtvollen Objektivität der Kirche. Weder wurde die 'Unsichtbarkeit' der Kirche bei ihm absolut, noch wurde die kirchliche Autorität über die Seelen ganz vernichtet. Aber sowohl sein persönlicher Entwicklungsgang zum Reformator (den wir ja auch durch Skrupulosität – eine Grundform des Subjektivismus, da sie praktisch nur die eigene Einsicht gelten läßt – tief gekennzeichnet fanden) wie, dem engst entsprechend, seine Lehre sind primär subjektivistisch und wissen von jener Objektivität nur mehr im besprochenen engen Umkreis“ (*Ebd.* 403).

und einem die Einheit der Kirche und des Christentums zerstörenden „Subjektivismus“, der „in Luthers Struktur kein Beiwerk, sondern Grundelement“ ist¹⁶ und eine „primär subjektivistische Lehre“¹⁷ beinhaltet. Während bei Luther noch ein restlicher Bezug zur Objektivität der Kirche gegeben ist, ist der Subjektivismus das Prinzip des Protestantismus. Zum Beleg verweist Lortz wieder auf die *Confessio Augustana*: „Die *Confessio Augustana* ist vielleicht das Schriftstück, das von den unzähligen privaten und offiziellen Darstellungen am deutlichsten macht, worum es in der religiösen Neuerung ging. Das scheint nach dem Gesagten eine erstaunliche Behauptung gegenüber einer Schrift, die in Leisetreterei, in Verschweigen und Verkleisterung sich so viel Mühe gab, die Ecken und Härten des Luthertums zu verbergen, und klar die Absicht verfolgt, zu beweisen, daß man noch innerhalb der alten christlichen Gemeinschaft stehe! Aber eben hier liegt die Offenbarung. Das Wesen des Neuen lag in einer neuen Art des Glaubens“¹⁸, d.h. in einer „wesentlich undogmatischen Glaubenshaltung“¹⁹

Evangelisches Kirchenwesen, wie es durch die *Confessio Augustana* repräsentiert ist, ist so bei Lortz in doppelter Weise negativ besetzt: Es bedeutet zum einen den Verlust von Luthers paradoxaler Urtümlichkeit und ist zum andern Dokumentation von Luthers Subjektivismus.

Seine Sicht kann Lortz allerdings nur dadurch aufrecht erhalten, daß er Luthers Abgrenzung gegenüber Zwingli und den Täufern als „eine fatale Inkonsequenz Luthers“ hinstellt²⁰. Aber selbst wenn es sich um Inkonsequenz handeln würde, wäre es dennoch nicht gerechtfertigt, Luthers Testament beiseite zu schieben. Ausdrücklich schreibt Luther: „Weil ich sehe, daß des Rottens und Irrens je länger desto mehr wird, und kein Aufhören ist des Tobens und Wütens des Satans, so will ich, damit sich nicht etliche noch zu meinen Lebezeiten oder später nach meinem Tode auf mich berufen, und meine Schriften fälschlicherweise anführen, um ihren Irrtum damit zu stärken, wie die Sakraments- und Taufschwärmer zu tun anfangen, mit dieser Schrift vor Gott und aller Welt meinen Glauben von Stück zu Stück bekennen, bei dem ich bis in den Tod bleiben, in dem ich, so mir Gott helfe, von dieser Welt scheiden und vor unsers Herrn Jesu Christi Richterstuhl kommen will. Und für den Fall, daß jemand nach meinem Tod sagen würde: Wenn der Luther jetzt lebte, würde er diesen oder diesen Artikel anders lehren und halten, denn er hat ihn nicht genügend bedacht, so sage ich jetzt wie dann, und dann wie jetzt, daß ich mit Gottes Gnade alle diese Artikel habe aufs fleißigste bedacht und oftmals durch die Schrift durch und durch gezogen, und daß ich dieselben so gewiss verfechten will, wie ich jetzt das Sakrament des Altars verfochten habe. Ich bin jetzt nicht betrunken noch unbedacht, ich weiß, was ich rede, fühle auch wohl, was es mir gilt im Blick auf

¹⁶ Ebd. 408f.

¹⁷ Ebd. 403.

¹⁸ Ebd. 403.

¹⁹ Ebd. II 57.

²⁰ Ebd. 57.

den Herrn Jesu Christ Kommen am jüngsten Gericht"²¹. Es gibt keine Aussagen Luthers, die er mit größerem Nachdruck gegen verharmlosende Fehldeutungen abgesichert hat, als das im Anschluß daran formulierte Bekenntnis des Glaubens: „Wie das alles bisher sowohl in der Römischen Kirche und in aller Welt bei den christlichen Kirchen gehalten ist“, bekennt Luther „wider die Arianer, Macedonier, Sabellianer und der gleichen Ketzerei“ den trinitarischen und christologischen Glauben der Alten Kirche²². Es ist auch nicht zufällig, daß die neben der Luther-Bibel wirkungsgeschichtlich bedeutsamste Schrift Luthers, Luthers Kleiner Katechismus, bei Lortz keine besondere Beachtung findet.

Im Unterschied zu Lortz erfolgte im katholisch-lutherischen Dialog eine entscheidende Umwertung. Die katholische Seite nimmt die Selbstaussagen Luthers und der lutherischen Kirchen ernst und geht von den Bekenntnisgrundlagen aus, die die lutherischen Kirchen selbst in ihren Verfassungen anführen. Damit verbunden ist die Anerkennung einer geistlichen Realität lutherischen Kirchenwesens, das weder auf die besondere Persönlichkeitsstruktur eines einzelnen reduziert noch als bloßes Produkt von Fürstenreformation betrachtet werden kann.

Paradigmatisch wurde diese Weichenstellung von Joseph Ratzinger in dessen Vortrag von 1977 *Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus* formuliert: „Die Suche nach Kircheneinheit muss von der Logik der Sache her an die gemeinschaftlich-kirchliche Gestalt anknüpfen, so sehr sie gerade das achten und schätzen wird, was an Quellen einer ganz persönlichen Frömmigkeit, an seelischer Kraft und Tiefe für den Einzelnen vorgegeben ist. Aber wenn nicht von einer Vereinigung zwischen Einzelnen und mit Einzelnen die Rede ist, sondern Kirchengemeinschaft gesucht wird, dann sind Bekenntnis und Glaube der Kirche angefordert, in der der Einzelne mitlebt und zu seiner persönlichen Begegnung mit Gott geöffnet wird. Das heißt: der Bezugspunkt solchen Mühens müssen die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche sein und Privattheologien unmittelbar nur in dem Maß, in dem sie auf solch Gemeinschaftliches hinführen“ Das „bedeutet, daß der Katholik nicht auf die Auflösung der Bekenntnisse und auf die Zersetzung des Kirchlichen im evangelischen Raum setzt, sondern ganz umgekehrt auf die Stärkung des Bekenntnisses und der ekklesialen Wirklichkeit hofft. Unser Interesse, das heißt das Interesse der Ökumene, kann unter dieser Voraussetzung gerade nicht sein, daß das Bekenntnis verschwindet, sondern daß es aus der Abdrängung ins Unverbindliche herausrückt zur vollen Bedeutung verbindlichen gemeinschaftlichen Glaubens in der Kirche. Denn nur wo dies geschieht, ist verbindliche Gemeinschaft auch untereinander möglich, nur so erhält eine Ökumene des Glaubens den nötigen Halt“²³.

²¹ LUTHER, *Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis*, w: Martin Luther. Studienausgabe, hrsg. von H.-U. DELIUS, Bd. 3, 252.

²² *Ebd.*

²³ J. RATZINGER, *Vom Wiederauffinden der Mitte*, Freiburg 1997, 191-194.

Widerspruch gegen diese Umorientierung der Wertung der Reformation kam katholischerseits vor allem von zwei Seiten: Als Wahrer des Erbes von Joseph Lortz sah Peter Manns in dem Projekt einer möglichen katholischen Anerkennung der *Confessio Augustana* eine „Ökumene auf Kosten Martin Luthers“. Umgekehrt sah der Konvertit Paul Hacker in der *Confessio Augustana* das trojanische Pferd, mit dem Luthers Subjektivismus und reflexiver Glaube in die Kirche gezogen würden²⁴.

Trotz dieser Widerstände blieb diese Umorientierung wichtige Weichenstellung im katholisch-lutherischen Dialog und fand kirchliche Bestätigung. In Aufnahme der Anregung der internationalen Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission²⁵ bat die Ökumenische Bistumskommission Münster unter Vorsitz von E. Iserloh am 19. Juni 1974: „Die Deutsche Bischofskonferenz möge die Möglichkeit einer Anerkennung der *Confessio Augustana* von Seiten der katholischen Kirche prüfen. Mit einer derartigen Anerkennung soll erstens die Augsburger Konfession in ihrer historischen und gegenwärtigen Bedeutung als Ausdruck evangelisch-lutherischen Glaubens ernst genommen und gleichzeitig ein katholisches Bild des Luthertums abgebaut werden, das vor allem durch polemisch überspitzte Äußerungen aus der bewegten Umbruchszeit von 1520/21 bestimmt ist, die in Sammlungen ketzerischer reformatorischer Sätze konserviert wurden, auch wenn sie in der Zwischenzeit in der *Confessio Augustana* bereits korrigiert waren. Zweitens soll damit zum Ausdruck gebracht werden, daß die Augsburgische Konfession keine kirchentrennenden Lehren vertritt und als Zeugnis gemeinkirchlichen Glaubens von katholischer Seite bejaht werden kann“²⁶. Als Frucht vielfältigen Bemühens um ein gemeinsames lutherisch-katholisches Verständnis der CA²⁷ würdigten die deutschen Bischöfe im Hirtenwort vom 20.1.1980 und Papst Johannes Paul II in seiner Ansprache in Mainz vom 17.11.1980 die *Confessio Augustana* als Zeugnis gemeinsamen Glaubens: „Freuen wir uns, daß wir nicht nur einen Teilkonsens in einigen Wahrheiten entdecken können, sondern eine Übereinstimmung in zentralen Glaubenswahrheiten“²⁸.

²⁴ Vgl. ÖkRu 27, 1978, 36-47; P. HACKER, *Das Ich im Glauben bei Martin Luther*, Graz 1966; vgl. „Communio“ (1976) 5, 477-478.

²⁵ Vgl. KNA, Ök. Inf. 1974, Nr. 6 (6. Febr.). 10f; „Catholica“ 28(1974), 126.

²⁶ *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses*, hrsg. von H. MEYER, H. SCHÜTTE UND H.-J. MUND, Lembeck/Knecht 1977, 63.

²⁷ Vgl. *Confessio Augustana und Confutatio. Internationales Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum in Augsburg vom 3.-7. September 1979: Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche*, hrsg. von E. ISERLOH in Verbindung mit B. HALLENLEBEN, Münster 1980; *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchungen lutherischer und katholischer Theologen*, hrsg. von H. MEYER UND H. SCHÜTTE, Paderborn - Frankfurt a.M. 1980; *Das katholisch-lutherische Gespräch über das Augsburgische Bekenntnis. Dokumente 1977-1981*, hrsg. von H. MEYER, Genf 1982 = LWB-Report 10.

²⁸ Vgl. *Das katholisch/lutherische Gespräch über das Augsburgische Bekenntnis. Dokumente 1977-1981*, hrsg. von H. MEYER, Genf 1982 = LWB-Report 10, 60; vgl. Ansprache am 450. Jah-

2. Lutherisches Bekenntnis und evangelische Identität

Auch für die lutherische Seite ist der Bekenntnisbezug des katholisch-lutherischen Dialogs nicht unproblematisch. Verschiedene historische Belastungen wirken bis in die Gegenwart nach: Auf der einen Seite stehen gnesiolutheranische Engführungen der Rezeption der Reformation und des lutherischen Bekenntnisses, auf der anderen Seite Relativierung bis hin zu Negierung durch Aufklärung, Neuprottestantismus und existenzialistische Theologie²⁹ Die Auswirkungen zeigen sich in der Gegenwart insbesondere in Deutschland in den Schwierigkeiten der Rezeption der Ergebnisse des katholisch-lutherischen Dialogs, wie sie vor allem in der Auseinandersetzung um die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* zum Ausdruck kamen, und in der aktuellen Diskussion um die Struktur der EKD (Evangelische Kirche in Deutschland).

2.1. Die Kontroverse Diskussion um die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*

In den Jahren 1998 und 1999 war die ökumenische Situation in Deutschland durch eine sehr emotional geführte kontroverse Diskussion um die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*³⁰ bestimmt: Nachdem am 1. Dezember 1997 die kirchenleitenden Organe (Landessynode, Landessynodalausschuss, Landeskirchenrat und Landesbischof) der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern „einstimmig und ohne Enthaltung“ die Zustimmung zur *Ge-*

restag der *Confessio Augustana*: „Der Rückblick auf die historischen Ereignisse vor 450 Jahren und – noch mehr – die folgende Entwicklung erfüllt uns mit Trauer und Schmerz... Der letzte kraftvolle Versuch einer Versöhnung auf dem Reichstag zu Augsburg scheidet. Bald danach kam es zur sichtbaren Trennung. Mit um so größere Dankbarkeit erfahren wir heute mit immer größerer Deutlichkeit, daß damals zwar der Brückenbau nicht gelang, daß aber wichtige Hauptpfeiler der Brücke im Sturm der Zeiten erhalten geblieben sind. Der langjährige intensive Dialog mit den Lutheranern, zu dem das Zweite Vatikanische Konzil aufgefordert und die Wege gewiesen hat, hat uns neu entdecken lassen, wie breit und fest die gemeinsamen Fundamente unseres christlichen Glaubens gegründet sind“ (Ebd. 56f); vgl. GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE/EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Einheit vor uns*, Nr. 51 Bonifatius/Lembeck 1985, 31.

²⁹ Vgl. V. PFNÜR, *Reformationstheorien und konfessionelle Identität*, in: *Ekumenizm na progu trzeciego tysiąclecia*, red. P. JASKÓLA, Opole 2000, 275-288.

³⁰ Die Schlußredaktion der *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* fand vom 15. bis 19. Januar 1997 in Würzburg statt. Veröffentlichung des Textes u.a. in: „Service d'information“, ed. p. Conseil Pontifical pour la Promotions de l'Unité des Chrétiens, Nr. 98, 85-98 (106); ZThK, Beiheft 10: *Zur Rechtfertigungslehre*, 1998; *Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft?*, Bonn 1998 = Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, 19. Vgl. die Dokumentation der Diskussion in epd und KNA. Die Irritationen, die durch die Stellungnahme der Glaubenskongregation vom 25. Juni 1998 auftraten, wurden durch die (insbesondere von Heinz Schütte angeregte) Vermittlungstätigkeit von Kard. Ratzinger und dem lutherischen bayerischen Landesbischof Hanselmann zustande gekommene) *Gemeinsame offizielle Feststellung* und den Anhang dazu ausgeräumt. Vgl. o. Anm. 6.

meinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre beschlossen hatten³¹, wurde am 27.1.1998 den Mitgliedern von Kirchenleitungen und Synoden der Mitgliedskirchen des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes ein im Umkreis von Gerhard Ebeling verfasstes und von 141 evangelischen Theologieprofessoren unterzeichnetes Votum zur *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* zugesandt, das am 29.1.1998 in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung publiziert wurde³². U.a. wird darin ein Konsens in der Frage der Heilsgewissheit, des Sündersein des Gerechtfertigten, der Bedeutung der guten Werke für das Heil und der Funktion der Rechtfertigungslehre als Kriterium für Lehre und Leben der Kirche verneint. Abschließend heißt es: „VII. Aufgrund der vorgetragenen Bedenken fordern wir dazu auf, die GE [*Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*] in der vorliegenden Form abzulehnen. Will man jedoch die GE nicht in jeder Hinsicht ablehnen, dann muss in jedem Fall verneint werden, daß die GE einen Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre darstellt“³³. Besondere Brisanz kam dem Hochschullehrervotum insofern zu, als es ausdrücklich „an die Synoden und Kirchenleitungen der lutherischen Kirchen Deutschlands, die zur Zeit über die *Gemeinsame Erklärung* beraten“³⁴, gerichtet war. So kam es im Blick auf den laufenden Entscheidungsprozeß der Synoden der deutschen lutherischen Landeskirchen – die schließlich alle bis auf eine Ausnahme (Lippe/Detmold), wenn auch mit einschränkenden Zusätzen, die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* akzeptierten – zu heftigen und teilweise persönlich verletzenden Auseinandersetzungen zwischen Gegnern (u.a. Ingolf U. Dalferth, Eilert Herms, Johannes Wallmann, Dorothea Wendebourg) und Befürwortern (u.a. Theodor Dieter, Reinhard Frieling, Ulrich Kühn, Bernhard Lohse, Eduard Lohse, Joachim Mehlhausen, Harding Meyer, Gerhard Müller, Wolfhart Pannenberg, Horst G. Pöhlmann, Gunther Wenz) der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*.

Mit der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* wurde in dem Theologenvotum auch der bisherige Dialogprozess auf Weltebene zwischen dem Lutherischen Weltbund und der katholischen Kirche infrage gestellt: Die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* stelle einen „Baustein innerhalb eines bestimmten ökumenischen Gesamtprogramms“ dar, „dessen Umsetzung erst die volle Anerkennung der evangelischen Christenheit durch die römi-

³¹ Vgl. epd-Dokumentation 7/98, 38-44.

³² Der Text mit den Namen der Unterzeichner ist auch in der epd [Evangelischer Presse Dienst]-Dokumentation 7/98, 1-4 (vgl. *ebd.* 11/98) veröffentlicht.

³³ epd-Dokumentation 7/98, 2. Das theologische Spektrum der Unterzeichner reicht von liberal bis evangelikal. Acht Zusätze zu den Unterschriften weisen auf die unterschiedliche Begründung hin. Die Ablehnung der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* beruht so entweder auf der Überzeugung, daß lutherische und katholische Position grundsätzlich unvereinbar sind, oder umgekehrt, daß die durchaus gegebene Gemeinsamkeit in der Erklärung nur unzureichend begründet und formuliert ist.

³⁴ *Ebd.* 1.

sche Kirche und die volle Gemeinschaft mit ihr bringen soll: Es ist das Programm, das über eine Reihe von Lehrkonsensen hinausläuft auf die Integration auch der evangelischen Amtsträger in das Gefüge der römisch-katholischen Hierarchie. Nur so wird die evangelische Christenheit von römisch-katholischer Seite anerkannt und dann auch Abendmahlsgemeinschaft möglich sein" (Votum, Nr. V). Wie Reinhard Schwarz ausdrücklich feststellt, ist damit insbesondere die Erklärung der internationalen Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission *Einheit vor uns* angezielt³⁵, mit dem die zweite Gesprächsphase zwischen Lutherischem Weltbund und katholischer Kirche von 1973-1984 ihren Abschluss fand.

Die Ablehnung der *Gemeinsamen Erklärung* durch das Theologenvotum beruht zum einen auf einer bestimmten Sicht der Einzelfragen und des Zieles des katholisch-lutherischen Dialogs, zum andern auf der Befürchtung, daß mit der Zustimmung zur Gemeinsamen Erklärung „die Gemeinschaft mit den nicht zum Lutherischen Weltbund gehörenden evangelischen Kirchen Deutschlands" und zur „Leuenberger Gemeinschaft" in Frage gestellt werde (Votum, Abs. IV). Das mit der Diskussion der *Gemeinsamen Erklärung* auch die Frage der Wertung des Lutherischen Bekenntnisses involviert ist, wird u.a. in dem Gutachten vom 17.2.1998 des Prüfungsausschusses der Ev.-Theol. Fak. Tübingen: Einerseits wird die Bedeutung der Konkordienformel, die die Calvinisten als „Sakramentierer" verwirft, relativiert, wenn es unter II 2.3 heißt: «Die VELKD hat sie in ihrer Verfassung ebensowenig zu den lutherischen Bekenntnisschriften gezählt wie der Lutherische Weltbund. Ob die Konkordienformel in der Württembergischen Landeskirche verpflichtende Geltung hat oder ob auch hier „die Verpflichtung auf die Konkordienformel längst in Abgang gekommen" ist, scheint in der Württembergischen Landeskirche selber nicht geklärt zu sein"»³⁶. Andererseits wird dann aber weiter unten zur Begründung, daß in der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* über die Bedeutung der guten Werke keine Einigung erreicht wurde, wieder auf die Konkordienformel

³⁵ Vgl. Leserbrief von Reinhard Schwarz, veröffentlicht in der Frankfurter Allgemeinen Zeitung vom 10.3.1998, wieder abgedruckt in epd-Dokumentation 15/98, 36f: „Das Professorenvotum zur *Gemeinsamen Erklärung* hat bereits manche heftige Reaktion hervorgerufen, weil es als Ziel des hier eingeschlagenen Weges zur Kirchengemeinschaft auf jenes Modell der hierarchisch angliedernden Union hinweist, das für die römisch-katholische Kirche bis heute das einzig akzeptable Modell einer Kirchengemeinschaft darstellt. Den aufgeregten Reaktionen muß man jedoch entgegenhalten, daß eine „Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission" in dem Dokument „Einheit vor uns" (1985) dieses Unionsmodell für eine Kirchengemeinschaft der Lutheraner mit der römisch-katholischen Kirche vorgezeichnet hat, so daß alle Anzeichen dafür sprechen, daß mit der *Gemeinsamen Erklärung* als erstem Schritt genau dieses Ziel angestrebt werde. Die innerprotestantischen Kirchengemeinschaften würden gewiß in ihrem Gefüge nicht unerheblich belastet, wenn in absehbarer Zeit die lutherischen Kirchen – in Deutschland etwa die Hälfte der Landeskirchen – sich in einer Union mit der römisch-katholischen Kirche befänden".

³⁶ Vgl. epd 15/98, 2.

verwiesen³⁷ Die Berufung auf das Lutherische Bekenntnis in der Gestalt der Konkordienformel hat hier so nur noch die Funktion der Abgrenzung gegenüber der katholischen Seite, es begründet hier nicht mehr positive, sondern nur noch negative Identität.

2.2. Bekenntnisbezug und Struktur der EKD

Die EKD (Evangelische Kirche in Deutschland) ist der 1948 begründete, 1969 auf die BRD beschränkte und 1991 erneuerte Zusammenschluss von 24 Landeskirchen. Davon sind die 8 lutherischen Kirchen (Bayern, Braunschweig, Hannover, Mecklenburg, Nordelbien, Sachsen, Schaumburg-Lippe, Thüringen) in der VELKD (Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands) zusammengeschlossen, 7 unierte Kirche (Anhalt, Berlin-Brandenburg, Pommern, Rheinland, Kirchenprovinz Sachsen, schlesische Oberlausitz, Westfalen – erwachsen aus der früheren Evangelischen Landeskirche Preußens) bilden die EKU (Evangelische Kirche der Union), die zudem als 25. Kirche Mitglied der EKD ist. Daneben gibt es 5 weitere unierte Kirchen (Baden, Bremen, Hessen und Nassau, Kurhessen-Waldeck, Pfalz), 2 weitere lutherische Kirchen (Oldenburg, Württemberg) und zwei reformierte Kirchen (Evangelisch-reformierte Kirche Nordwest-Deutschlands, Lippische Landeskirche). In dieser Aufgliederung zeigen sich zwei Problembereiche: die Frage der Vereinbarkeit von lutherischem und reformiertem Bekenntnis und die Spannung zwischen landeskirchlicher Souveränität und gesamtkirchlichen Anforderungen. Der durch die preußische Union König Friedrich Wilhelms III 1881 vollzogene Zusammenschluss von lutherischen Kirchen und reformierten Gemeinden führte nicht zu einem gemeinsamen Bekenntnis. So liegt in den unierten Kirchen der Bekenntnisstand, d.h. die Entscheidung zwischen Luthers Kleinem Katechismus und dem Heidelberger Katechismus, bei den einzelnen Gemeinden. Indiz des Protestes gegen die Übergehung der Bekenntnisfrage ist u.a. die Existenz zweier kleinerer Kirchen, sowohl auf lutherischer wie auf reformierter Seite: Die Selbständige Evangelisch-Lutherische Kirche (SELK – Altlutheraner) mit Sitz in Hannover und etwa 40.000 Mitgliedern, sowie die Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen mit Sitz in Laar und etwa 7.000 Mitgliedern. Daneben gibt es den „Reformierten Bund“, in dem etwa 450 reformierte Kirchen-Gemeinden, Synoden und Kirchen sowie ungefähr 750 Einzelmitglieder zu einem Dachverband (mit z.Z. etwa 2 Millionen Mitgliedern) zusammengeschlossen sind. Zur Überwindung der kirchentrennenden Wirkung der Bekenntnisunterschiede der Reformationszeit und für ein Verständnis der EKD nicht nur als Kirchenbund sondern als Kirche wurde 1967 die Arnoldshainer Konferenz gegründet. In ihr sind die oben genannten 12 (7+5) unierten und die 2 reformierten Kirchen, sowie die Evangelisch-Lutherische Kirche in Oldenburg zusammengeschlossen.

³⁷ Ebd., 3.

Die Evangelische Landeskirche in Württemberg hat Gaststatus. EKU und Arnoldshainer Konferenz beabsichtigen die Gründung einer Union Evangelischer Kirchen (UEK). Damit verbunden sind Überlegungen zur Reform der EKD. Besonders die von Dr. Eckhart von Vietinghoff, Präsident des Landeskirchenamtes Hannover, am 14.1.2002 veröffentlichten Ausführungen, in denen die Notwendigkeit der EKU, des Reformierten Bundes und der VELKD in Frage gestellt werden, löste heftige Diskussionen aus. Hauptkontroverspunkt ist dabei die Frage der Bedeutung der Bekenntnisbindung der Landeskirchen und der EKD³⁸.

Auch im Bereich der theologischen Fakultäten in Deutschland ist die Frage der Relevanz des Bekenntnisses nicht ausdiskutiert. Einerseits gibt es zwar noch spezielle Lehrstühle für reformierte Theologie, andererseits spielt die Unterscheidung zwischen Lutherisch und Reformiert für evangelische Identität im Bereich der Universitätstheologie im allgemeinen nur noch eine untergeordnete Bedeutung.

In beiden Bereichen, der Kirchenorganisation der EKD und der Universitätstheologie, kann so die ausdrückliche Berufung auf das lutherische Bekenntnis auch als Störung der evangelischen Gemeinschaft gesehen werden.

3. Die Frage der Vereinbarkeit der Bekenntnisse

Die Berufung auf das Bekenntnis zieht die Frage nach der Vereinbarkeit der Bekenntnisse nach sich. Hauptpunkt sind dabei die in den Bekenntnissen ausgesprochenen Verurteilungen. Im Auftrag der nach dem Deutschlandbesuch von Papst Johannes Paul II im Jahre 1980 eingerichteten Gemeinsamen Ökumenischen Kommission ist der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen in den Jahren 1981-1985 mit der Studie *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*³⁹ der Frage nachgegangen, wieweit die im Konzil von Trient und in den Bekenntnissen der Reformation ausgesprochenen Lehrverurteilungen das jeweilige andere Bekenntnis treffen. In der Stellungnahme der deutschen Bischofskonferenz zum Ergebnis dieser Arbeit wird zunächst die differenzierte Fragestellung deutlich: „Leitender Gesichtspunkt der Untersuchung war zunächst die historische Frage, ob die Verwerfungen damals die kirchlich verantwortete Lehre der anderen Seite getroffen haben, oder ob sie nur Positionen von Randgruppen, zeitweilig vertretene Extrempositionen, überspitzte mißverständliche Äußerungen, theologische Schulmeinungen, von der eigenen Fragestellung her gelesene Aussagen einer anderen theologischen Sprachgestalt, Verzerrungen

³⁸ Vgl. Texte aus der VELKD, Nr. 111/2002: Braucht die evangelische Kirche eine neue Struktur? Stellungnahmen und Diskussionsbeiträge aus der VELKD (Hannover August 2002 / Internet: www.velkd.de).

³⁹ ÖKUMENISCHER ARBEITSKREIS EVANGELISCHER UND KATHOLISCHER THEOLOGEN, *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, I: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, hrsg. von K. LEHMANN, W. PANNENBERG, Freiburg – Göttingen 1986; vgl. o. Anm. 4.

und unterstellte Implikationen wiedergegeben haben, die in dieser Weise nicht von der betreffenden Kirche vertreten worden sind. Ebenso wichtig ist in dieser Studie die aktuelle Frage, ob die Lehrverurteilungen heute noch den Partner des ökumenischen Dialogs ganz oder teilweise treffen⁴⁰.

Als wichtiges Ergebnis hält die Deutsche Bischofskonferenz fest: „Überzeugend wird herausgestellt, daß die unüberbrückbar scheinenden Gegensätze zwischen bestimmten Aussagen der reformatorischen Bekenntnisschriften und des Tridentinums nicht in jedem Fall Gegensätze in der Sache selbst sind, sondern sich bei einer tieferen hermeneutischen Reflexion teilweise auch als Unterschiede in der theologischen Sprache und Denkform erschließen, und daß generell zu beachten ist, «daß weder die reformatorischen Bekenntnisschriften noch auch die Dekrete und Canones des Trienter Konzils primär als Texte gelesen werden dürfen, die sich gegen die genuine und kirchlich verantwortete Lehre der anderen Seite richten» (LV [*Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*] 26)⁴¹.

Als Beispiele sei auf die beiden gegen die katholische Seite gerichteten Verwerfungen in Art. 13 und 18 der geschichtswirksamen Fassung der *Confessio Augustana*, der *Editio princeps* von 1531, verwiesen: Nach CA 18 (*Editio princeps*) „verwerfen“ die (lutherischen) Gemeinden „die Pelagianer und die anderen, die lehren, daß wir ohne den Hl. Geist allein durch die Kräfte der Natur Gott über alles lieben und so die Gebote Gottes der Substanz der Akte nach erfüllen können“⁴². Die Verwerfung zielt auf Gabriel Biel, wie aus Luthers Römerbriefvorlesung, Luthers Randbemerkungen zu lib. III dis. 27 des Sentenzenkommentars von Gabriel Biel und der Disputation gegen die scholastische Theologie deutlich wird⁴³. Luther wendet sich gegen die von Biel vertretene schultheologische Position, daß der Mensch ohne die Gnade, d.h. ohne den eingegossenen Habitus der Gnade, das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe der Substanz der Akte nach – wenn auch nicht der Intention des Gesetzgebers nach, da nach der bestehenden Heilsordnung die Gnade für die Verdienstlichkeit erforderlich ist – erfüllen kann. Die Ablehnung einer Rechtfertigung durch den durch die Liebe geformten Glauben (*fide caritate formata*) ist auf diesem Hintergrund zu verstehen: „Verflucht ist dieses Wort formiert, weil es dieses Verständnis erzwingt, daß die Seele vor und nach der Liebe dieselbe ist“⁴⁴. Ähnlich

⁴⁰ Die deutschen Bischöfe, 52, 1994, 3f.

⁴¹ Die deutschen Bischöfe, 52, 1994, 4f.

⁴² CA 18 (Ed. pr.): „Damnant Pelagianos et alios, qui docent, quod sine spiritu sancto solis naturae viribus possimus Deum super omnia diligere, item praecepta Dei facere quoad substantiam actum“ (BSLK 74 App. zu Z. 12 bzw. Z. 16).

⁴³ V. PFENÜR, *Die Verwerfungen der Confessio Augustana, der Apologie und der Schmalkaldischen Artikel hinsichtlich der Rechtfertigungslehre*, in: *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, II: *Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung*, hrsg. von K. LEHMANN, Freiburg – Göttingen 1989, Bd. 5, 191-209.

⁴⁴ LUTHER, *Römerbriefvorlesung*: „Maledictum vocabulum illud 'formatum' quod cogit intelligere animam esse velut eandem post et ante charitatem ac velut accedente forma in actu operari, cum sit necesse ipsam totam mortificari et aliam fieri, antequam charitatem induat et operetur“ (WA 56,337,16f).

heißt es in der Apologie der CA: „Wenig ist es, was sie diesem habitus zuteilen, da sie wähen, der Willensakt vor und nach jenem habitus sei von einundderselben Art“. Der Habitus bringe lediglich eine Neigung, sodaß die Vernunft das, was sie zuvor schon kann, nur lieber und leichter tue⁴⁵.

In CA 13 (Edition princeps) wird folgende Verwerfung angefügt: „Sie verwerfen diejenigen, die lehren, daß die Sakramente *ex opere operato* durch ihren Vollzug rechtfertigen, und nicht lehren, daß der Glaube, der glaubt, daß die Sünden vergeben werden, beim Empfang der Sakramente erforderlich ist“⁴⁶. Wenn die Apologie der CA *ex opere operato* stereotyp mit *sine bono motu utentis, sine bono motu accipientis, sine bono motu cordis, hoc est sine fide* – „wenn schon das Herz alsdann keinen guten Gedanken hat, wenn schon das Herz gar nicht dabei ist“⁴⁷ verbindet, so ist damit die durch die Brille Biels verstandene Position von Duns Skotus angezielt, wie Luther⁴⁸ aber auch das theologische Lexikon von Altenstaig⁴⁹ ausdrücklich sagen. Zu beachten ist dabei, daß die lutherische Verwerfung das *ex opere operato* mit *rechtfertigen* verknüpft und auf den Empfänger bezieht.

In den beiden angeführten Fällen zielt die lutherische Verwerfung auf eine schultheologisch zugespitzte Position. Die Lehre des Konzils von Trient ist damit nicht betroffen. Im zweiten Fall führte die unterschiedliche (katholischerseits positive und lutherischerseits negative) Wertung des Reizwortes *ex opere operato* zu den weit verbreiteten konfessionellen Vorurteilen: Nach Meinung der Lutheraner wirken die Sakramente für die Katholiken magisch; nach Mei-

⁴⁵ BSLK 162,32ff; vgl. Biel, Coll. lib. I dist. 17 qu. 1 art. 2 concl. 1 lit. C; ebd. lib. IV dist. 27 qu. un art. 3 dub.4 (vgl. LUTHER, *Disputatio contra scholasticam theologiam*, These 92).

⁴⁶ CA 13 (Ed.pr.): „Damnant igitur illos, qui docent, quod sacramenta ex opere operato iustificent, nec docent fidem requiri in usu sacramentorum, quae credat remitti peccata“. (BSLK 68 App. zu Z. 11). Vgl. auch CA 24,29: „Iam si missa delet peccata vivorum et mortuorum ex opere operato, contingit iustificatio ex opere missae, non ex fide, quod scriptura non patitur“ (BSLK 94,10-14).

⁴⁷ Vgl. GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE/EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Das Herrenmahl*, Exkurs: *Die Wirksamkeit der Sakramente sola fide und ex opere operato*, 99 Anm. 29.

⁴⁸ Vgl. LUTHER, *Assertio*: „Quare haeretica sententia est... At talis est eorum qui dicunt, sacramenta novae legis dare gratiam iis, qui non ponunt obicem, quorum autor Scotus est... Obicem autem vocant peccatum mortale vel propositum eiusdem, quale est homicidium, libido et similia, adeo, ut satis sit suscepturo sacramentum, si desinat peccare et propositum deponat, etiam si nullum bonum propositum format. Quidam enim ex eis dicunt nec motum bonum cordis requiri“ (WA 7,102,16-25); vgl. auch WA 57/III,170,4f; WA 1,544,35f; WA 2,13-16, 2,751, 36f; 5,124,20f; 6,85,11f, 91f. Vgl. dazu auch W. SCHWAB, *Entwicklung und Gestalt der Sakramententheologie bei Martin Luther*, Frankfurt a.M. – Bern 1977.

⁴⁹ Vgl. *Vocabularius Theologiae complectens vocabulorum descriptiones / diffinitiones et significatus ad theologiam utilium* (Hagenau 1517, weitere Ausgaben erschienen u.a. 1576 in Antwerpen und 1619 in Köln). Stichwort: Opus operatum: „Et fructus sacramentorum est, ut per ea consequamur gratiam, non solum ex opere operantis, sed ex opere operato (ut scribit Gabriel sermone I de Circumcisione Domini) Sic autem conferunt gratiam ex opere operato, quia ad consequendam gratiam per ea non requiritur secundum Scotum motus bonus interior de congruo sufficiens ad gratiae infusionem, sed sufficit quod suscipiens ea non ponat obicem infidelitatis contrariae voluntatis aut consensus in mortale peccatum commissum vel committendum“.

nung der Katholiken bewirken die Sakramente für die Lutheraner hingegen gar nichts, weil allein alles der Glaube bewirke. Beide Seiten lesen damit die Aussagen der Gegenseite von der eigenen Fragestellung her und beachteten nicht den unterschiedlichen Kontext: Der katholischen Seite ist es wichtig zu betonen, daß das Gnadenangebot Gottes in den Sakramenten nicht von der Würdigkeit des Spenders der Sakramente abhängt. Der lutherischen Seite ist es wichtig, daß die Sakramente zum Heil nur im Glauben empfangen werden. Sieht man ohne die Reizworte auf die Sachaussagen selbst, so zeigt sich die Gemeinsamkeit: Auch das lutherische Bekenntnis lehrt: „Die Sakramente sind wirksam, auch wenn die Priester, durch die sie gereicht werden, nicht fromm sind“ (CA 8)⁵⁰. „Es nimmt den Sakramenten nicht ihre Wirksamkeit, daß sie durch Unwürdige gehandelt werden, denn diese repräsentieren die Person Christi wegen ihrer Berufung durch die Kirche. Sie repräsentieren nicht ihre eigenen Personen, wie Christus bezeugt: Wer euch hört, hört mich. Wenn sie das Wort Christi, wenn sie die Sakramente darreichen, reichen sie sie in Stellvertretung Christi dar“⁵¹. Umgekehrt ist auch für die katholische Seite der Glaube für den Empfang zum Heil notwendig.

Was die Verwerfungen des Konzils von Trient betrifft, so ist es wichtig zu sehen, daß den Konzilsvätern mit den Irrtumslisten nur einzelne aus dem Kontext genommene Sätze vorlagen. Die den Sätzen beigegebenen Stellenangaben aus reformatorischen Schriften sprechen nicht für eine gute Kenntnis reformatorischen Schrifttums durch die Konzilsväter. Eine Überprüfung der Angaben zeigt, daß eine (aus einer vorkonziliaren Irrtumsliste übernommene) eklatante Fehlangabe, an der nichts mehr stimmt, von allen Theologen auf dem Konzil, denen eine gute Lutherkenntnis zugeschrieben wird, übernommen wird.⁵² Im Kontext dieser isolierten Sätze bedeutet *sola fide* für die Konzilsväter: die Sakramente bewirken nichts, die guten Werke bedeuten nichts und die schwerste Sünde schadet nicht. In diesem Sinn, nicht im genuinen Verständnis, wie es in den lutherischen Bekenntnisschriften begegnet, ist das *sola fide* vom Konzil von Trient verurteilt. Zudem ist es wichtig zu sehen, daß die Aufgabe der Konzilsväter ganz bewusst nicht die namentliche Verurteilung von Reformatoren war,

⁵⁰ BSLK 62.

⁵¹ Ap 7,28: „Nec adimit sacramentis efficaciam, quod per indignos tractantur, quia repraesentant Christi personam propter vocationem ecclesiae, non repraesentant proprias personas, ut testatur Christus, Qui vos audit, me audit. Cum verbum Christi, cum sacramenta porrigunt, Christi vice et loco porrigunt“ (BSLK 240,40f).

⁵² Vgl. V. PFNÜR, *Verwirft das Konzil von Trient in der Lehre von den Sakramenten die reformatorische Bekenntnisposition? Zur Frage der Kenntnis der reformatorischen Theologie auf dem Konzil von Trient. Untersuchung der Irrtumslisten über die Sakramente*; in: *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, III: *Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt*, hrsg. von W. PANNENBERG, Freiburg – Göttingen 1989, 159-186, 6; DERS., *Verworfen und ausgeschlossen wegen der Lehre von der Gnade und der Rechtfertigung*, in: *Einig in der Lehre von der Rechtfertigung! Mit einer Antwort an Jörg Baur*, hrsg. von H. SCHÜTTE, Paderborn 1990, 43-62, hier 53f.

sondern die Beurteilung einzelner Sätze, die gegebenenfalls sogar umformuliert wurden, damit sie als eindeutig falsch qualifiziert werden konnten.⁵³

Die Verurteilungen der can. 5 und 6 des Dekrets des Konzils von Trient über die Rechtfertigung (DS 1555f) zielen auf überspitzte Äußerungen Luthers und Melanchthons aus dem Jahr 1520/1521, die in den Artikeln 18 und 19 der *Confessio Augustana* korrigiert sind und damit nicht das lutherische Bekenntnis trifft⁵⁴.

In can. 19 des Dekrets des Konzils von Trient über die Rechtfertigung (DS 1569) wird u.a. verworfen, wer sagt, „die Zehn Gebote gehen die Christen nichts an“. Im Hintergrund steht eine Äußerung Luthers gegen die Schwärmer⁵⁵, die das AT direkt und buchstäblich übernehmen (etwa mit der Konsequenz des Bilderverbotes und der Einhaltung des Sabbat-Gebotes): Zunächst sei der Dekalog für die Juden formuliert, er gilt aber, wie Luther im folgenden absichert, auch für die Christen, sofern er mit dem natürlichen Sittengesetz und mit dem NT übereinstimmt. Im Kontext gelesen hat der Satz einen guten Sinn. Aus dem Kontext genommen klingt er sehr anstößig. In diesem anstößigen Sinn ist er zu recht verurteilt, aber er trifft weder Luther noch das lutherische Bekenntnis.

Die internationale Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission hat bereits 1984 in ähnlicher Weise herausgestellt: «Theologisch-historische Forschungen und neuere kirchliche Entwicklungen führen uns bereits jetzt zu der Einsicht, daß in wichtigen Fragen die gegenseitigen Lehrverurteilungen die andere Seite nicht oder nicht mehr treffen. So trifft etwa die sachlich notwendige reformatorische Abweisung der „Pelagianer und anderer, die lehren, daß wir ohne den Heiligen Geist allein durch die Kräfte der Natur Gott über alles lieben können und die Gebote Gottes der Substanz der Akte nach erfüllen können“, nicht die kirchlich verantwortete Lehre der katholischen Kirche; umgekehrt trifft die sachlich notwendige katholische Abweisung derer, die sagen, „die Zehn Gebote gingen die Christen nichts an“, oder „der einmal Gerechtfertigte könne nicht mehr sündigen noch die Gnade verlieren“, nicht die Position des lutherischen Bekenntnisses. Ähnlich treffen die reformatorische Verurteilung „derer, die lehren, daß die Sakramente *ex opere operato* rechtfertigen“ „ohne gute Regung im Empfänger“, nicht die katholische Lehre, und umgekehrt die katholische Verwerfung derer, die sagen, „daß durch die Sakramente des Neuen Bundes *ex opere operato* keine Gnade mitgeteilt werde, sondern der Glaube allein zur Erlangung der Gnade der göttlichen Verheißung genüge“, nicht das lutherische Bekenntnis. Auch die reformatorische Verurteilung des Messopfers als Verleugnung des ein für allemal geschehenen Kreuzesopfers trifft nicht die Lehre der katholischen Kirche, ebensowenig wie die katholische Verurteilung derer, die die Realpräsenz Christi im Abendmahl leug-

⁵³ Ebd., 185.

⁵⁴ Vgl. V. PFNÜR, *Zur Verurteilung der reformatorischen Rechtfertigungslehre auf dem Konzil von Trient*, in: *Festschrift für Hubert Jedin, Annuario Historiae Conciliorum* 8, 1976, 407-428, hier 424-426.

⁵⁵ WA 16,373,6f.16-18.

nen oder sie durch Ablehnung der Transsubstantiationslehre in Frage stellen, die lutherische Kirche und ihre Lehre trifft»⁵⁶.

Die Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Studie *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* hält als Resumee fest: «Hinsichtlich der Rechtfertigungslehre hat sich gezeigt, daß die kirchlich rezipierte lutherische Bekenntnisposition nicht von den Verwerfungssätzen des Konzils von Trient betroffen ist, und daß umgekehrt die Verwerfungssätze der lutherischen Bekenntnisschriften nicht die kirchlich rezipierte römisch-katholische Lehrposition treffen, wie sie im Konzil von Trient zum Ausdruck kommt. Die beiderseits ausgesprochenen Verwerfungen behalten dabei „die Bedeutung von heilsamen Warnungen“ (LV 32), die gemeinsame christliche Bekenntnisbasis nicht zu verlassen»⁵⁷.

4. Resumee

Für den katholisch-lutherischen Dialog ist die Frage der Identität von entscheidender Bedeutung. Als Alternative zu einer rein negativen (evangelisch = nicht katholisch, katholisch = nicht protestantisch) oder bloß formalen Identitätsbestimmung (Rechtfertigung als kritisches Prinzip)⁵⁸ kommt dem Bekenntnis eine grundlegende Funktion zu.

Mit dem Modell versöhnter Verschiedenheit setzt der katholisch-lutherische Dialog auf eine gereinigte, offene und positiv bestimmte konfessionelle Identität. Anerkennung und Rezeption sind so gewissermaßen Leitbegriffe für den katholisch-lutherischen Dialog⁵⁹.

⁵⁶ GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE/EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Einheit vor uns* Nr. 68 (Bonifatius / Lembeck 1985, 43f).

⁵⁷ Die deutschen Bischöfe 52, 1994, 22.

⁵⁸ S.o. Anm. 29.

⁵⁹ Vgl. GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE/EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Einheit vor uns* Nr. 49, Anm. 47: „Anerkennung“ meint grundlegend eine theologisch-geistliche Bejahung der anderen Kirche gerade in ihrer Besonderheit, die dieser Kirche – sei es als ganzer, sei es in Einzelementen ihres Glaubens, ihres Lebens, ihrer Gestalt – Legitimität und Authentizität zuerkennt. „Rezeption“ meint grundlegend eine theologisch-geistliche Bejahung der anderen Kirche – sei es als ganzer, sei es in Einzelementen ihres Glaubens, ihres Lebens, ihrer Gestalt – die das Besondere der anderen Kirche entweder als Eigenes oder als Beitrag im Sinne von Korrektur oder Ergänzung erkennt und deshalb annimmt und aneignet. „Anerkennung“ und „Rezeption“ zeigen also ein je spezifisches Bedeutungsgefälle: „Anerkennung“ betont die Besonderheit des anderen stärker in ihrer – der Gemeinschaft fähigen – Eigenständigkeit. „Rezeption“ betont die Besonderheit des anderen stärker als – in das eigene Leben und Denken und in die Gemeinschaft – aufzunehmendes und integrierendes Element. Beim Bemühen um Gemeinschaft zwischen Kirchen muß beides, „Anerkennung“ und „Rezeption“, ineinandergreifen und sich ergänzen: „Rezeption“ kann nicht ohne „Anerkennung“ der Legitimität und Authentizität des anderen sein; „Anerkennung“ drängt zu dem Prozeß, das Besondere des anderen, sofern es einen Beitrag zum eigenen Leben und Denken darstellt und zur Verwirklichung der Gemeinschaft als nötig erachtet wird, auch anzunehmen und anzueignen.

Wichtig ist dabei die Unterscheidung von Schulposition und Bekenntnis. Im Bekenntnis werden die zentrifugalen Schulpositionen (des Spätmittelalters bzw. des Luthertums nach Luthers Tod) wieder auf das gemein-christliche Bekenntnis zurückgebunden. Für das Bekenntnis selbst ist die Abstufung, wie sie etwa in der Konkordienformel zum Ausdruck kommt, zu beachten: Hl. Schrift, Bekenntnisse der Alten Kirche, *Confessio Augustana*, Auslegung der *Confessio Augustana*; *Catalogus testimoniorum*: Verzeichnis der Zeugnisse der Hl. Schrift und der alten reinen Kirchenlehrer. Liturgie und Bekenntnis stehen dabei in besonderer Verbindung. Sowohl die katholische wie die lutherischen Kirchen messen dem Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) besonderes Gewicht zu, indem sie dieses im Gottesdienst sprechen, und dokumentieren damit eine grundlegende Gemeinsamkeit im Bekenntnis.

Die mit der Konfessionalisierung verbundene Herausbildung einer eigenen theologischen Sprachgestalt ist nur dann negativ zu werten, wenn sie in der Weise verabsolutiert wird, daß nur noch die eigene Sprache akzeptiert wird. Der katholisch-lutherische Dialog begegnet dieser Gefahr durch den Wechselbezug von Anerkennung und Rezeption und die Aufforderung zur Übersetzung von einer Sprache in die andere⁶⁰ In diesem Sinn ist etwa die Redeweise von der „Rechtfertigung durch den Glauben allein“ (*sola fide*) richtig verstanden eine legitime, sie ist aber nicht als einzig legitime einzuklagen.

Ein negativer Aspekt der Konfessionalisierung ist der Kommunikationsverlust, sei es des Konzils von Trient mit lutherischer Kirche und Frömmigkeit, oder des Luthertums der Konkordienformel mit katholischer Kirche und Frömmigkeit. Die Folge davon war nicht selten die Tradierung von Feindbildern und die Versuchung der Pflege negativer Identität.

Im langjährigen katholisch-lutherischen Dialog-Prozess ist dem gegenüber ein Klima des Vertrauens gewachsen, in dem die Gemeinsamkeit in der Sache trotz unterschiedlicher Sprache erkannt wird. Auf diesem Weg ist weiter voranzugehen⁶¹

⁶⁰ Vgl. LV, 59: „Übersetzt man von einer Sprache in die andere, dann entspricht einerseits die reformatorische Rede von der Rechtfertigung durch den Glauben der katholischen Rede von der Rechtfertigung durch die Gnade, und dann begreift andererseits die reformatorische Lehre unter dem einen Wort Glaube der Sache nach, was die katholische Lehre im Anschluss an 1 Kor 13,13 in der Dreiheit von ‚Glaube, Hoffnung und Liebe‘ zusammenfaßt“.

⁶¹ Zur Begründung möglicher nächster konkreter Schritte wie der Bereinigung der Frage des Lutherbannes, der Zulassung von Lutheranern zur Kommunion in der Eucharistiefeyer der katholischen Kirche sowie der Versöhnung der Ämter vgl. V. PFNÜR, *Una rinnovata comunione delle chiese*, in: *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, a cura di R. FISICHELLA, Milano 2000, 403-415.

Znaczenie odniesienia do konfesyjnych sformułowań wiary w dialogu katolicko-luterańskim

Streszczenie

Na tle dotychczasowych uzgodnień dialogu katolicko-luterańskiego Autor analizuje znaczenie konfesyjnych wyznań wiary dla osiągniętych porozumień doktrynalnych. To odniesienie wspólnych uzgodnień do kościelnych wyznań wiary nie jest bezproblemowe, gdyż konfesyjne wyznania świadczyły i świadczą raczej o dokonanym podziale, aniżeli o wspólności.

Dla strony katolickiej korzystanie w dokumentach dialogu katolicko-luterańskiego ze sformułowań luterańskich ksiąg wyznaniowych oznacza – zdaniem Autora – przewartościowanie spojrzenia na reformację. Wynika to przede wszystkim z dokonanej w teologii katolickiej zmiany obrazu Lutra. W znaczący sposób przyczynił się do tego J. Lortz, który jako pierwszy z katolickich teologów określił Lutra, mając na uwadze jego wcześniejszy okres życia (tzw. „młody” Luter), jako człowieka religijnego i dysponującego niezwykłą siłą wewnętrzną. Tę pozytywną ocenę Lortz nie odnosił już do Lutra późniejszego okresu. Według Lortza, w tym okresie jest on zaprzeczeniem swej przeszłości, gdyż zatracił wcześniejszą świeżość wiary, popadł w zbyt dużą pewność siebie i nienawiść do Kościoła rzymskiego. Negatywnie oceniał Lortz także Konfesję Augsburską i ewangelickie rozumienie istoty Kościoła, zarzucając im zbyt subiektywizm i niedogmatyczną postawę wiary, co dystansuje je od ujęcia starożytnego Kościoła.

Szersze stanowisko niż Lortz zajmują obecnie przedstawiciele strony katolickiej, uczestniczącej w dwustronnym dialogu doktrynalnym. Poszukując dróg uzgodnienia wiary, za punkt wyjścia często obierają właśnie sformułowania wiary, które przyjmuje Kościół luterański w swych księgach wyznaniowych. Taki sposób postępowania oznacza także akceptację duchowej rzeczywistości Kościoła luterańskiego ze strony katolików. Potwierdzenie słuszności takiego stanowiska wyraził w 1977 r. J. Ratzinger, który w wykładzie dotyczącym przeszłości ekumenizmu zwracał uwagę, że ruch ten zmierza do jedności i wspólnoty Kościołów, a nie tylko pojedynczych chrześcijan. Katolicy nie mogą zatem oczekiwać rozwiązania się innych Kościołów, ale muszą szukać jedności w odniesieniu do treści wiary, wyrażonej w księgach wyznaniowych.

Mimo zgłaszanych nieraz ze strony pojedynczych teologów katolickich sprzeciwów wobec pozytywnego przewartościowania oceny reformacji, fakt nowej oceny znalazł także kościelne potwierdzenie. W 1980 r. zarówno niemiecki episkopat w liście pasterskim, jak i papież Jan Paweł II w swym przemówieniu w Moguncji stwierdzili, że Konfesja Augsburska, jedna z najważniejszych ksiąg wyznaniowych luteranizmu, jest świadectwem wspólnej wiary.

W drugiej części artykułu Autor zauważa, że także dla luterańskiej strony odniesienie dialogu katolicko-luterańskiego do sformułowań wiary wyjętych z ksiąg wyznaniowych nie jest zupełnie bezproblemowe. Związane jest to z ist-

nieniem wielu nurtów w łonie samego luteranizmu. Zdaniem Autora, to zróżnicowanie znajduje swe odbicie zarówno w dyskusji dotyczącej recepcji *Wspólnej Deklaracji na temat usprawiedliwienia*, jak również w aktualnej dyskusji na temat struktury Kościoła Ewangelickiego w Niemczech (EKD). W pierwszym przypadku można było obserwować zróżnicowane podejście strony luterskiej do ustaleń *Deklaracji*, począwszy od jej akceptacji, aż do całkowitej negacji, jako zdrady założeń i intencji reformacji. Szczególnego znaczenia nabrało tu wotum 141 profesorów teologii ewangelickiej, negujących stwierdzone przez *Deklarację* osiągnięcie konsensusu w podstawowych prawdach, mimo iż wcześniej niektóre gremia kościelne jednogłośnie opowiedziały się za przyjęciem i podpisaniem *Deklaracji*. Według Autora, ów dysonans potwierdza, że luterskie księgi wyznaniowe nie wyrażają już żadnej pozytywnej tożsamości, a określają jedynie tożsamość negatywną, tzn. pełnią jedynie funkcję pomocniczą, służącą do podkreślenia swej odrębności wobec katolicyzmu.

Zróżnicowane podejście do znaczenia ksiąg wyznaniowych ujawnia się także w dyskusji nad przyszłością struktury Kościołów ewangelickich w Niemczech. Miarą braku jedności jest wielość zrzeżeń Kościołów, a także istniejące rozbieżności w podejściu do propozycji reform strukturalnych owych zrzeżeń Kościołów ewangelickich. Tłem tych rozbieżności są różnice w ocenie znaczenia wiążącej mocy różnych wyznań wiary dla Kościołów krajowych i Kościołów zrzeszonych w EKD. Jak się okazuje, sformułowane wyznania wiary nie stanowią formuły zgody dla Kościołów ewangelickich, lecz często czynnik podziału, zwłaszcza pomiędzy Kościołami luterskimi i reformowanymi.

W ostatniej części Autor pragnie odpowiedzieć na pytanie o możliwość pojednania różnych wyznań wiary, zwłaszcza w kontekście zawartych w nich potępieniach strony przeciwnej. Pozytywnym przykładem takiej możliwości jest dokument *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* ekumenicznej grupy roboczej ewangelickich i katolickich teologów w Niemczech. W dokumencie tym wyrażono pogląd, że potępienia zawarte w konfesyjnych wyznaniach wiary nie dotyczą dzisiejszego partnera. Stwierdzono także, że zawarte tam nieraz przeciwstawne poglądy nie są przeciwieństwami w istocie rzeczy, lecz jedynie wyrazem innego języka teologicznego lub form myślenia. Potępienia dotyczą zaś często poglądów, które nie odpowiadają w rzeczywistości poglądom strony przeciwnej, lecz są jedynie ich językowym skrajnym przeformułowaniem. W tym duchu wypowiedziała się również Komisja Dialogu katolicko-luterskiego na forum światowym w dokumencie *Jedność przed nami* (nr 68).

Podsumowując, Autor stwierdza, że dla dialogu katolicko-luterskiego kwestia tożsamości wyznaniowej ma decydujące znaczenie. Otwartej i pozytywnej określonej tożsamości wyznaniowej domaga się model pojednanej różnorodności. Należy rozróżniać pomiędzy sformułowaniami skrajnymi oraz teologii szkolnej a sformułowaniami kościelnych wyznań. Wśród nich zaś należy zachować wewnętrzną hierarchię ważności poszczególnych elementów składowych.