

Apostolizität – Sakramentalität – Sichtbarkeit

Bausteine für einen Konsens in Grundwahrheiten der Ekklesiologie

STUDIE EINER ARBEITSGRUPPE, EINBERUFEN DURCH DAS DEUTSCHE NATIONALKOMITEE DES LUTHERISCHEN WELTBUNDS UND DAS JOHANN-ADAM-MÖHLER-INSTITUT FÜR ÖKUMENIK

1. Einleitung

Die Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GER) zwischen dem Lutherischen Weltbund und dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen 1999 hat maßgeblich dazu beigetragen, jene Atmosphäre des wechselseitigen Vertrauens zu schaffen, die es ermöglichte, 2016 in Lund und Malmö das Reformationsgedenken gemeinsam zu begehen. Die Dynamik dieser Ereignisse ermutigte dazu, weitere ökumenische Schritte zu setzen. In verschiedenen Regionen – namentlich in den USA¹ und in Finnland² – sind Studien entstanden, die einen „differenzierten Konsens“ im Blick auf Kirche, Amt und Abendmahl zu artikulieren versuchen. Ungeachtet der Frage, ob diese Ansätze in jeder Hinsicht zu überzeugen vermögen, ist sowohl die Methode des „differenzierten Konsenses“ als auch die Fokussierung auf den Zusammenhang von Ekklesiologie, Amtstheologie und Abendmahlslehre auf breite Zustimmung gestoßen. Komplementär dazu ist in einem gemeinsamen Studiendokument auf Weltebene auch der Ansatz verfolgt worden, ekklesiologische Implikationen der wechselseitigen Taufanerkennung herauszuarbeiten.³

Die hier vorgelegte Studie dokumentiert die Ergebnisse eines Fachdiskurses einer Arbeitsgruppe, die vom Deutschen Nationalkomitee des Lutherischen Weltbunds und dem Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik in Paderborn einberufen wurde. Sie möchte damit einen deutschen Beitrag zu jenen ekklesiologischen Themen anbieten, die im Moment auf Weltebene und in nationalen Dialogen diskutiert werden. Leitend ist dabei die Frage, ob und ggf. wie aus dem „differenzierten Konsens“, den die GER in der Rechtfertigungslehre konstatiert hat, ekklesiologische Konsequenzen gezogen werden können. Lassen sich aus dem in einer zentralen theologischen Lehre erreichten Konsens und der Methode, durch die dieser Konsens erreicht worden ist, Momente eines ekklesiologischen Grundkonsenses ableiten?

¹ Declaration on the Way. Church, Ministry, and Eucharist. Report of the Committee on Ecumenical and Interreligious Affairs of the United States Conference of Catholic Bishops and the Evangelical Lutheran Church in America, Minneapolis 2015.

² Wachsende Gemeinschaft. Erklärung über Kirche, Eucharistie und Amt. Bericht der Lutherisch-Katholischen Dialog-Kommission für Finnland (2017), Leipzig / Paderborn 2019.

³ Baptism and Growth in Communion. Report of the Lutheran-Catholic Commission on Unity, 2022, abrufbar unter: https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/2022-10/baptism_and_growth_in_communion_en_0.pdf.

Diese Frage war schon in „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“ thematisiert worden: Die Unterzeichnung der GER impliziert, dass die römisch-katholische Kirche ein kontinuierliches Bleiben der lutherischen Kirche in der rechten Lehre und damit indirekt das Vorhandensein eines rechten ordinationsgebundenen Amtes anerkenne.⁴ Diese Deutung ist aber gerade in ihrer amts theologischen Zuspitzung in der katholischen Kirche nicht unumstritten. Wenn die katholische Kirche einen Grundkonsens in der Rechtfertigungslehre feststellt und damit implizit Lehrkontinuität im Verständnis der Rechtfertigungslehre bejaht, gleichzeitig aber eine Übereinstimmung im Amtsverständnis noch nicht bestätigen kann, steht sie aber vor der Herausforderung zu klären, wie aus ihrer Sicht die ekklesiologischen Implikationen der GER zu beschreiben sind. Umgekehrt haben lutherische Kirchen die Gültigkeit katholischer Weihen nie grundsätzlich bestritten, die Autorität der Amtsträger aber unter die Bedingung evangeliumsgemäßer Verkündigung gestellt und können jetzt fragen, was der in der GER artikulierte differenzierte Konsens in der für sie zentralen Rechtfertigungslehre im ökumenischen Dialog amts theologisch austrägt.

Ein wichtiges Motiv für die Suche nach weiterreichendem Konsens ist gewiss die Sehnsucht vieler lutherischer und katholischer Christinnen und Christen, in wechselseitiger Gastfreundschaft an den Abendmahls- bzw. Eucharistiefeiern der je anderen Konfession teilnehmen zu können oder gar gemeinsam am Tisch des Herrn versammelt zu sein. In der Erklärung von Lund haben beide Kirchen 2016 versichert, dass sie den drängenden Ruf gehört haben und als Ansporn verstehen, im Bemühen um weitere Verständigung nicht nachzulassen. Einigkeit besteht aber darin, dass die Frage der Abendmahlsgemeinschaft nicht isoliert vom Verständnis des ordinationsgebundenen Amtes und dieses wiederum nur im weiteren Rahmen ekklesiologischer Reflexion behandelt werden kann.⁵

Ohne diesen Zusammenhang aus den Augen zu verlieren, versteht sich die vorliegende Studie primär als Beitrag zu solcher ekklesiologischer Reflexion. Auf dem Weg zu einem vertieften Konsens in Grundwahrheiten der Ekklesiologie sucht sie auf der Grundlage der GER nach Gemeinsamkeiten im Verständnis zentraler ekklesiologischer Grundbestimmungen, nämlich Apostolizität, Sakramentalität und Sichtbarkeit (bzw. „sichtbare Einheit“).

Besonders breit und elaboriert ist bereits die gemeinsame Basis bei der *Apostolizität*. Namentlich in der Studie „Communio Sanctorum“ werden gemeinsame Über-

⁴ Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017. Bericht der Lutherisch / Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, Leipzig / Paderborn 2013 (abgedruckt auch in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bd. 5. 2011-2019, Paderborn / Leipzig 2021, 740-801), Nr. 194.

⁵ Die Frage der wechselseitigen Gastfreundschaft in Eucharistie und Abendmahl hat der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (ÖAK) in seinem „Votum“ „Gemeinsam am Tisch des Herrn“ umsichtig und umfassend reflektiert und damit einen Diskussionsprozess ausgelöst, der noch nicht abgeschlossen ist. Vgl. Gemeinsam am Tisch des Herrn. Ein Votum des ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, Freiburg i.Br. / Göttingen 2020.

zeugungen im Blick auf das Wesen der Kirche vom Gedanken der apostolischen Sendung her entwickelt.⁶

Der Ausdruck *Sakramentalität* in Anwendung auf die Kirche ist der lutherischen Tradition fremd. Wird er aber im weiten Sinne dafür verwendet, dass Gott sich im Sein, in der Sendung und den Vollzügen der Kirche heilsvermittelnd vergegenwärtigt, dann ist es auch aus lutherischer Sicht nicht abwegig, von einer „Sakramentalität der Kirche“ zu sprechen. Geklärt werden müsste dann allerdings, welche Konsequenzen dies für das Verständnis der Kirche und einzelner kirchlicher Vollzüge und Aufgabenübertragungen (Ämter) hätte.

Dies führt zur Dimension der *Sichtbarkeit*. Auch sie gilt gemeinhin als katholisches Proprium, insofern die katholische Kirche die Institutionalität der Kirche im Allgemeinen und das Gegebensein bestimmter kirchlicher Ämter im Besonderen als essentielle Momente des Kircheseins betont und ihre Anerkennung zur Bedingung voller kirchlicher Gemeinschaft gemacht hat. Doch hat auch die Wittenberger Reformation nie einen Zweifel daran gelassen, dass Sichtbarkeit zum *Wesen* der Kirche gehört; wegen der Betonung des geistlichen („verborgenen“) Charakters der Kirche blieb dieser Aspekt theologisch jedoch häufig unterbelichtet. Gefördert durch die ökumenischen Dialoge ist aber das Bewusstsein dafür gewachsen, dass die in Christus vorgegebene Einheit der Kirche auch sichtbarer Ausdrucksgestalten bedarf, die institutionelle Formen einschließen. Dies gilt auch und gerade für den überregionalen Zusammenhalt. Die Sichtbarkeit der Kirche selbst und der inneren Verbundenheit von Kirche(n) darf aus lutherischer Sicht zwar nicht amtstheologisch enggeführt werden; aber natürlich erfüllt das ordinationsgebundene Amt dabei eine wichtige Funktion.

Ausgehend von diesen Überlegungen behandelt die vorliegende Studie in konsequent dialogischer Durchdringung folgende Themenkreise:

Zunächst wird in Kapitel 2 die Ausgangsfrage vertieft angesprochen, was die *Unterzeichnung der GER* für das Selbstverständnis der jeweiligen Konfession und ihre Deutung des Kircheseins der je anderen Konfession bedeutet und welche Konsequenzen für kirchliche Gemeinschaft daraus erwachsen. Aus lutherischer Sicht steht hier die inhaltliche Dimension im Vordergrund, inwieweit die Rechtfertigungslehre als maßstabsetzendes Kriterium und als kritischer Prüfstein auch im Blick auf andere Bereiche normativer Selbstbeschreibung beider Kirchen ausgewiesen werden kann. Aus katholischer Sicht wird gefragt, welche Form ekklesialer Selbstfestlegung der Akt der Unterzeichnung der GER für die katholische Kirche selbst impliziert und was daraus für innerkatholische Reformdynamiken folgt.

Die beiden nächsten Kapitel sind methodologischer Natur. Zunächst reflektiert Kapitel 3 eigens das *Modell des „differenzierten Konsenses“*, das leitend ist für die folgenden inhaltlichen Überlegungen, indem es vorhandene Differenzen nicht nivelliert, wohl aber zu fragen lehrt, ob sie im Licht eines übergreifenden Konsenses noch als kirchentrennend aufgefasst werden müssen. Flankiert wird dies in Kapitel 4 mit Ausführungen zur abgestuften Relevanz der *Bezeugungsinstanzen* („*loci*“)

⁶ Vgl. Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*, Paderborn / Frankfurt a. M. 2000.

kirchlicher Lehrbildung, die helfen können, das Gewicht von konfessionellen Lehrdifferenzen im Einzelfall zu evaluieren und beispielsweise fundamentale von weniger fundamentalen (und daher möglicherweise nicht kirchentrennenden) Differenzen zu unterscheiden.

Auf der Basis dieser hermeneutischen und methodologischen Vorüberlegungen werden nun die drei ausgewählten ekklesiologischen Leitbegriffe diskutiert.

In Kapitel 5 wird gefragt, was die bereits weitreichende Verständigung über die *Apostolizität* als Grundcharakter von Kirche austrägt für ein gemeinsames Verständnis der Sendung der Kirche für die und in der Welt. Erkennbar wird, dass Apostolizität auch aus katholischer Sicht nicht einfach vorhanden und an bestimmten Formen institutioneller Kontinuität festgemacht ist, sondern als dynamisches Geschehen immer neu gewonnen werden muss. Umgekehrt haben die lutherischen Reformatoren zwar bei ihrer Entfaltung von Apostolizität inhaltliche Ursprungstreue kritisch-kriteriell gegenüber institutioneller Kontinuität in Anschlag gebracht, eine sichtbare Kontinuität der apostolischen Kirche in der sichtbaren Gestalt der Kirche aber nie grundsätzlich in Zweifel gezogen. Umstritten blieb, ob für die Apostolizität der Kirche die Kontinuität der Episkopé in Form des Monepiskopats konstitutiv ist. Im Horizont dieser Gesprächskonstellation skizziert die vorliegende Studie Umriss eines „differenzierten Konsenses“. Da in der Apostolizität die diachrone Ursprungstreue der Kirche selbst thematisch wird, diskutiert dieser Abschnitt die neutestamentlichen Quellen und die historischen Entwicklungen besonders ausführlich.

Kapitel 6 untersucht, ob und wie die aus der katholischen Theologie stammende Rede von der *Sakramentalität* der Kirche so gedeutet werden kann, dass sie auch aus lutherischer Sicht als relevante Kategorie für die Wesensbestimmung von Kirche aufgenommen werden kann. Ziel ist es, im Sinne eines differenzierten Konsenses zu zeigen, dass der Kirche in beiden Traditionen eine besondere Rolle in der heilvollen Selbstvergegenwärtigung Gottes und ihrer Bezeugung zugeschrieben wird.

Kapitel 7 zeigt auf, wie bereits in den bisherigen bilateralen Dialogen die Impulse der jeweiligen konfessionellen Lehrtraditionen zur wesentlichen *Sichtbarkeit* der Kirche konstruktiv aufgegriffen worden sind, und identifiziert diesbezüglich weitreichende Annäherungen namentlich im Verständnis der Sakramente Taufe und Abendmahl. Bei der ekklesialen Bedeutung des ordinationsgebundenen Amtes bzw. der Ämterordnung werden die bleibenden Differenzen klar benannt. Zugleich wird gefragt, ob sich nicht in einer geistlichen Reflexion der personalen Berufung ins ordinationsgebundene Amt Gemeinsamkeiten erkennen lassen, die die gängigen kontroverstheologischen Positionierungen übergreifen.

Der *Ausblick* am Ende (Kapitel 8) hebt noch einmal den inneren Zusammenhang von Rechtfertigung und Kirche hervor und ermutigt beide Konfessionen, auf der Basis der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ im Licht der in dieser Studie aufgezeigten Möglichkeiten eines differenzierten Konsenses im Blick auf die Apostolizität, Sakramentalität und Sichtbarkeit der Kirche weitere Schritte einer ekklesiologischen Verständigung zu setzen.

2. Die Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre in ihrer ekklesiologischen Bedeutung

Die Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GER) hat für die beteiligten Kirchen eine große ekklesiologische Bedeutung.⁷ Zwar wird in der „Gemeinsamen Erklärung“ nicht ausgeführt, *welche* ekklesiologischen Konsequenzen aus dem differenzierten Konsens zu ziehen sind, der in der Rechtfertigungslehre festgestellt worden ist. Aber die Unterzeichnung ist in einem Gottesdienst erfolgt. Dieser Gottesdienst ist am 31. Oktober 1999, dem Reformationstag, in Augsburg ökumenisch gefeiert worden. Der Feier haben der damalige Präsident des Lutherischen Weltbundes, Landesbischof Christian Krause, und der damalige Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Edward Kardinal Cassidy, vorgestanden.

Wenn man die Beziehung ernst nimmt, die für unsere Kirchen zwischen Lehre und Liturgie besteht, dann hat die Unterzeichnung der GER in einem Gottesdienst eine eminent performative Bedeutung. Die Unterzeichnung ist ein ekklesialer Akt. In seinem Licht gilt es, den erreichten Konsens im Blick auf seine ekklesiologische Bedeutung neu zu erschließen.

2.1 Ekklesiologische Dimensionen der GER

Die GER überführt einen entscheidenden theologischen Konfliktpunkt der Kirchentrennung des 16. Jahrhunderts in ein neues gemeinsames Verständnis. Damit verändert sie auch das ekklesiologische Selbstverständnis der beiden Kirchen. Denn mit der GER wird deutlich, dass Einsichten und Überzeugungen, die für die jeweils andere Kirche wichtig sind, von der eigenen Position aus als legitime Explikationen des gemeinsamen Glaubens verstanden werden können und die Wahrnehmung des eigenen Glaubens vertiefen.

Die GER hält als Aufgabe fest, dass sich der erreichte Konsens „im Leben und in der Lehre der Kirchen auswirken und bewähren muss“. Die Kirchen stimmen darin überein, „dass die Botschaft von der Rechtfertigung uns in besonderer Weise auf die Mitte des neutestamentlichen Zeugnisses von Gottes Heilshandeln verweist“. Indem sie die kirchliche Verkündigung auf die Mitte des neutestamentlichen Zeugnisses von Gottes Heilshandeln ausrichtet, bildet die Rechtfertigungslehre „ein unverzichtbares Kriterium“ (GER 18) im Verständnis des kirchlichen Zeugendienstes vom Heilshandeln des dreieinen Gottes.

Für die katholische wie für die evangelisch-lutherische Kirche gilt, dass die „Rechtfertigungslehre ... kein Teilstück der christlichen Lehre“ ist, sondern „einen wesentlichen Bezug zu allen Glaubenswahrheiten [hat], die miteinander in einem engeren Zusammenhang zu sehen sind“ (GER 18). In der „Gemeinsamen Offiziellen Feststellung“ und dem Annex halten beide Kirchen „die kriteriologische Bedeutung der

⁷ Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bd. 3. 1990-2001, Paderborn / Frankfurt a.M. 2003, 419-441.

Rechtfertigungslehre“ fest und konkretisieren dies dahingehend, dass sie „Maßstab und Prüfstein des christlichen Glaubens [ist]. Keine Lehre darf diesem Kriterium widersprechen“ (GER, Annex zur Gemeinsamen offiziellen Feststellung). Die Kirchen sind daher aufgerufen, dieser Hermeneutik nachzukommen und die Bedeutung der Rechtfertigungslehre in Lehre und Leben der Kirche entsprechend zum Tragen zu bringen.

Weil der Konsens in der Rechtfertigungslehre alle Dimensionen christlichen Glaubens betrifft und weil sich die evangelischen Kirchen wie die katholische Kirche mit der Unterzeichnung auf die GER festgelegt haben, beansprucht die GER eine weitreichende kirchliche Autorität für Lehre und Leben der Kirchen.

Der Konsens in der Rechtfertigungslehre hat Implikationen für das Verständnis des kirchlichen Dienstes beider Kirchen. Die Verkündigung des Evangeliums gehört zu den zentralen Vollzügen des apostolischen Dienstes, wie der Apostel Paulus insbesondere im Römerbrief von seinem Dienst sagt (Röm 10,13-15). Der ordinationsgebundene, durch Handauflegung und Gebet übertragene Dienst der evangelischen Kirchen ist Dienst an der reinen Verkündigung des Evangeliums in Gestalt von Wort und Sakrament (Confessio Augustana, CA 7). Wenn darum aus katholischer Sicht die evangelische Verkündigung des Evangeliums den Kriterien der Rechtfertigungslehre entspricht, wie es in der GER festgehalten wird, dann kann das dafür verantwortliche Amt oder der dafür verantwortliche Dienst an der Verkündigung von dieser Anerkennung nicht losgelöst betrachtet werden. Denn wenn dieses Amt oder dieser Dienst grundsätzlich defizitär wäre, dann müsste das so starke Auswirkungen auch auf die Verkündigung haben, dass von einem differenzierten Konsens in der Rechtfertigungslehre nicht gesprochen werden könnte.

Ist darum dieser Dienst von katholischer Seite grundsätzlich als apostolischer Dienst am Evangelium anzuerkennen, so gilt umgekehrt auch, dass das bischöfliche, priesterliche und diakonische Amt in der katholischen Kirche, einschließlich des Papstamtes, der Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi dienen und in dieser Funktion als Dienst am Evangelium von lutherischer Seite anzuerkennen sind. Entgegen früheren Polemiken ist dies auf lutherischer Seite seit langem weitgehend geschehen. Die GER bestärkt die Begründung für diese Anerkennung.

Aus diesen wechselseitigen Bestätigungen des kirchlichen Amtes, wie sie sich aus der Unterzeichnung der GER ergeben, folgen zugleich große theologische Aufgaben. Für die katholische Ekklesiologie leitet sich aus der GER die Verpflichtung ab, den Primat der Bezeugung des Evangeliums auf allen Ebenen kirchlichen Handelns zum Ausdruck zu bringen. Die evangelische Ekklesiologie ist demgegenüber gefordert, die Bedeutung des ordinationsgebundenen Amtes für die Sendung der Kirche deutlich zu machen. Dabei ist für beide Seiten gleichermaßen festzuhalten, dass die Aufgabe apostolischer Bezeugung und evangeliumsgemäßer Verkündigung vom ganzen Volk Gottes wahrgenommen wird.

2.2 Die Unterzeichnung der GER als kirchlicher Vollzug

Mehr als zwanzig Jahre nach der Unterzeichnung der GER sind zwar Schritte auf dem Weg zu einer differenzierten Form von kirchlicher Gemeinschaft zwischen den evangelisch-lutherischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche auf

unterschiedlichen Ebenen gesetzt worden,⁸ aber ein kirchenverbindender Durchbruch steht weiterhin aus. Nach wie vor gibt es bis auf wenige Ausnahmen keine wechselseitig erklärte Abendmahls- und Eucharistiegemeinschaft. Desto wichtiger ist, dass sich die Unterschriften der Partnerkirchen und ihr Konsens in der ökumenischen Theorie und Praxis als fruchtbar und belastbar erweisen.

Mit der Unterzeichnung der GER haben die Kirchen einen performativen Akt gesetzt. Die Anerkennung eines grundlegenden Konsenses in der Lehre ist in der gemeinsamen Feier eines Gottesdienstes erfolgt. Der liturgische Kontext und die liturgische Präsenz repräsentativer Vertreter der beiden Kirchen zeigen, dass die Unterzeichnung ekklesiologisch hoch relevant ist. Dieser Akt bedeutet: Die Kirchen verhalten sich nicht nur zur Lehre von der Rechtfertigung, sondern bringen ihren Konsens in einer ökumenischen Liturgie zum Ausdruck.

Wenn man diesen liturgischen Kontext ernst nimmt, dann stellt sich die Frage, ob nicht durch den Akt der Unterzeichnung der GER eine *faktische* Anerkennung des evangelisch-lutherischen Partners *als Kirche* durch die römisch-katholische Kirche vorliegt. Die Erklärung „Dominus Iesus“ der Kongregation für die Glaubenslehre⁹ hat diese Frage noch nicht diskutiert. Deshalb kann die Interpretation dessen, was das Zweite Vatikanische Konzil über die Unterscheidung von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die aus der Reformation hervorgegangen sind, sagt, über das Dokument der Glaubenskongregation hinaus geführt werden. Im Licht der GER ist auch neu zu prüfen, welche Rolle das Papstamt in der Zukunft für die Entwicklung der Beziehungen zwischen den lutherischen Kirchen und der katholischen Kirche spielen kann.

Der rechtfertigungstheologische Grundkonsens kann sich über die Frage nach einer wechselseitigen Anerkennung der Ämter hinaus in der konkreten Darstellung *geschwisterlicher* Beziehungen spiegeln. Einen besonderen Stellenwert hat die gemeinsame Feier „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“ am Reformationsfest 2016 in Lund, die von Papst Franziskus und dem Präsidenten des Lutherischen Weltbundes, Bischof Munib Younan, geleitet wurde und bei der weitere Vertreter und Vertreterinnen beider Kirchen mitwirkten.¹⁰ Denn hier wurde – bei allen noch vorhandenen Differenzen – eine gegenseitige Wertschätzung des Amtes schon durch die gemeinsame liturgische Kleidung buchstäblich ins Bild gebracht; dies verlangt erst recht nach einer entsprechenden theologischen Reflexion.

Die GER setzt mit ihrer Unterzeichnung die Methode des differenzierten Konsenses ekklesiologisch in Kraft. Denn auf der Grundlage des gemeinsam geteilten Verständnisses der Rechtfertigungslehre gibt sie unterschiedlichen Ausdeutungen der Rechtfertigungslehre kirchlichen Raum, ohne dass ihnen kirchentrennende Bedeutung zukommt. Diese performative Dimension der Unterzeichnung gilt es bei der weite-

⁸ Vgl. besonders Vom Konflikt zur Gemeinschaft (s. Anm. 4).

⁹ Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung „Dominus Iesus“ über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche. Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche (VApS 148), Bonn 42007.

¹⁰ Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Ökumenischer Gottesdienst zum gemeinsamen Reformationsgedenken 2017. Im Auftrag der Liturgischen Arbeitsgruppe der lutherisch/römisch-katholischen Kommission für die Einheit, Leipzig / Paderborn 2016.

ren Rezeption der GER in kirchlicher Hinsicht zu verdeutlichen. Ihr dienen darum auch die im Folgenden vorgestellten Überlegungen.

3. Differenzierter Konsens

Wie tragfähig ist die Methodik im Blick auf weitere Schritte zur Einheit?

Die Bedeutung der GER besteht nicht allein darin, dass ein Konsens in einer grundlegenden Kontroversfrage erzielt und dieser Konsens in einem feierlichen Akt von Vertretern beider Kirchen unterzeichnet wurde. Vielmehr zeichnet sich die GER über die in ihr formulierten theologischen Einsichten und die mit der Unterzeichnung verbundenen, vorausgehend (in Kapitel 2) beschriebenen performativen Implikationen hinaus auch durch das ihr zugrundeliegende Konsensmodell aus, den sog. „differenzierten Konsens“.

In der Präambel der GER wird der „differenzierte Konsens“, ohne dass er als solcher benannt wird, dahingehend charakterisiert, dass es sich um einen a) im evangelisch-lutherisch / römisch-katholischen Dialog erreichten „Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre“ handelt, der b) weiterhin bestehende, verschiedene („differenzierte“) konfessionelle Entfaltungen dieses Konsenses einschließt, die c) „nicht länger Anlass für Lehrverurteilungen sind“ (GER 40-44).

Die GER entspricht diesem Konsensmodell zunächst in ihrer groben Struktur: Nach der biblischen Grundlegung (Abschnitt 1, GER 8-12) und einer kurzen historischen Überleitung (Abschnitt 2, GER 13) wird der Grundkonsens formuliert (Abschnitt 3, GER 14-18), dem schließen sich die Entfaltung des Grundkonsenses (Abschnitt 4, GER 19-39) und ein sich daraus ergebendes Resümee bezüglich der Lehrverurteilungen (Abschnitt 5, GER 40-44) an. Die Entfaltung des Grundkonsenses folgt ihrerseits dem „differenzierten Konsens“, indem im Einzelnen die erzielten Übereinstimmungen ebenso wie die bleibenden Differenzen benannt werden, die als solche jedoch nicht mehr als kirchentrennend angesehen werden.

Steht die GER aufgrund ihrer konsequenten Anwendung des „differenzierten Konsenses“ paradigmatisch für dieses Konsensmodell und müssen sich andere ökumenische Konsentexte daran messen lassen, so ist der „differenzierte Konsens“ keineswegs, wie die Charakterisierung in der Präambel der GER nahelegen könnte, auf einen bestimmten Dialog und ein bestimmtes Thema zu beschränken, auch hat er nicht notwendig Lehrverurteilungen zur Voraussetzung.

Der lutherische Theologe Harding Meyer, der als einer der wichtigsten Wegbereiter des „differenzierten Konsenses“ gelten kann, hat diesen dementsprechend nicht allein mit der GER verbunden, sondern im Gegenteil herausgestellt, dass sich in den meisten ökumenischen Dialogen eine Form des „differenzierten Konsenses“ herausgebildet hat, auch wenn in den Dialogen selbst „diese besondere Art ökumenischer Konsensbildung, die sie praktizierten, so gut wie nie reflektiert, beschrieben oder auch nur erwähnt“ worden sei. Als Wendepunkt in der Geschichte der Ökumenischen Bewegung sieht er dabei die 60er-Jahre des 20. Jahrhunderts, die mit der Öffnung der Römisch-Katholischen Kirche im Zuge des II. Vatikanischen Konzils (1962-1965) und dem Beginn von bilateralen ökumenischen Dialogen in der Breite zu einer Verabschiedung von dem Modell einer „organischen Union“ und

der Hinwendung zu einem Verständnis von „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ geführt hätten. Konfessionelle Verschiedenheit sei von da an nicht mehr als Widerspruch zu einer ökumenischen Verständigung aufgefasst worden, sondern als deren integraler Bestandteil. So hätten sich „Gedanke und Formel“ des „differenzierten Konsenses“ im Vollzug des Konsensbemühens des bilateralen interkonfessionellen Dialoges ergeben und nach und nach herauskristallisiert. Das Ergebnis war „immer wieder [...] ein besonders strukturierter Konsens, den die Dialoge nicht einfach ‚Konsens‘ nennen konnten, sondern als ‚weitreichenden‘, ‚grundlegenden‘, ‚substantiellen‘ Konsens, als Konsens ‚in der Sache‘ bezeichneten“, ein Konsens, der der Einheit bleibend bekenntnisverschiedener Kirchen Rechnung trägt.¹¹

Der „differenzierte Konsens“ lässt sich über die Rechtfertigungslehre hinaus deshalb auch auf andere Themen anwenden. Dabei wird nicht unbedingt eine gemeinsame Sprache gesucht, konfessionell geprägte Ausdrucksweisen behalten vielmehr weiterhin ihr Recht, auch wenn sie stets kritisch hinsichtlich ihrer Wahrnehmung der Partner und der Notwendigkeit ihrer Aktualisierung befragt werden müssen. Der ökumenische Dialog hat sich die These von sich unterscheidenden Sichtweisen der verschiedenen Traditionen zu Eigen gemacht, die einander nicht auszuschließen brauchen, sondern einander einschließen können. Danach lassen sich die von den verschiedenen Traditionen ausgehenden besonderen sprachlichen Ausgestaltungen und theologischen Schwerpunktsetzungen im Lichte einer neu errungenen Grundüberzeugung der Einheit im Glauben als einander erhellende, ergänzende und begrenzende Denkformen oder Denkfiguren verstehen.

Für den Fall, dass keine ausdrücklichen Lehrverurteilungen vorliegen, sind zunächst die Differenzpunkte zu bestimmen, die als kirchentrennend wahrgenommen werden. Im Verlauf des evangelisch-lutherisch / römisch-katholischen Dialoges haben sich in ekklesiologischer Hinsicht die Themenfelder „Apostolizität“, „Sakramentalität“ und „Sichtbarkeit“ herauskristallisiert. Sie sind auf die Möglichkeit eines „differenzierten Konsenses“ hin genauer zu untersuchen. Die Aufgabe besteht darin, die Differenzpunkte von dem in der GER formulierten Grundkonsens in der Rechtfertigungslehre her zu analysieren und neu einzuordnen.

4. Fundamentaltheologische Explikation Bezeugungsinstanzen (Loci theologici)

Für die Herausarbeitung der *kirchlichen Bedeutung* der GER kann sowohl formal, d. h. im Blick auf die Weise theologischer Erkenntnis, wie auch inhaltlich die Methodologie der *loci theologici* hilfreich sein, wie sie der lutherisch-katholische Dialog in Deutschland im Dokument „Communio Sanctorum“ (CS) in der Darstellung

¹¹ Dazu ausführlicher Harding Meyer, Die Prägung einer Formel. Ursprung und Intention, in: Harald Wagner u. a. (Hg.), Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens“ (QD 184), Freiburg i.Br. 2000, 36-58; vgl. auch Jennifer Wasmuth, Formel, Methode, Ziel!? Der „differenzierte Konsens“ in kritischer Betrachtung, in: Cath(M) 75 (2021) 214-223.

der verschiedenen Bezeugungsinstanzen des Evangeliums aufgenommen und ökumenisch fruchtbar gemacht hat.¹² Dort wird festgehalten:

„Die Wahrheit Gottes zu empfangen, zu bezeugen und zu vermitteln, gehört wesentlich zum Daseinsgrund der Kirche. Darin stimmen unsere Kirchen überein. Sie stimmen auch darin überein, dass das Empfangen, Erkennen und Bezeugen der Wahrheit Aufgabe der Kirche als ganzer ist und dass hierbei verschiedene Erkenntnis- und Bezeugungsinstanzen zusammenwirken müssen:

- die Heilige Schrift,
- die Überlieferung des Glaubens (*Tradition*),
- das Zeugnis des ganzen Volkes Gottes (*Glaubenssinn der Gläubigen*),
- das kirchliche Amt (*Lehramt*),
- die Theologie“ (CS 45).

Diese Bezeugungsinstanzen haben im Prozess der vom Heiligen Geist geleiteten Findung und Bezeugung der Wahrheit des Evangeliums zwar unterschiedliches Gewicht und unterschiedliche Aufgaben, sie wirken aber immer ineinander und sind in diesem Sinne aufeinander angewiesen.

Erweitert man diese Bezeugungsinstanzen noch um die so genannten „Zeichen der Zeit“, die im Licht des Evangeliums wahrgenommen und gedeutet werden sollen (vgl. *Gaudium et spes*, GS 4 und 11; *Presbyterorum ordinis*, PO 9; *Apostolicam actuositatem*, AA 14; *Unitatis redintegratio*, UR 4), dann lässt sich dieses Ineinanderwirken der Bezeugungsinstanzen als geschichtlicher Prozess wahrnehmen, der die Kirchen darum auch immer wieder zu neuen Erkenntnissen führt. Wenn man also davon ausgeht, dass sich das Evangelium bzw. das Wort Gottes im lebendigen Ineinander dieser Instanzen geschichtlich wirksam bezeugt, dann können wir davon ausgehen, dass in jeder unserer beiden Kirchen diese verschiedenen Bezeugungsinstanzen vorhanden sind und wirken, auch wenn ihr genaues Verständnis, ihre Zuordnung sowie ihre theologische Wahrnehmung durchaus unterschiedlich sein können und es faktisch auch sind.

Wendet man diese Methodik auf die GER an, dann lässt sich zum einen in diesen Rahmen auch die Lehre von der Rechtfertigung einordnen. Sie ist dann einerseits für beide Seiten „ein unverzichtbares Kriterium, das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will“ (GER 18). Dieses Kriterium erlaubt aber zugleich eine differenzierte Bewertung *im Konsens*: Denn „(w)enn Katholiken sich von mehreren Kriterien in Pflicht genommen sehen, verneinen sie nicht die besondere Funktion der Rechtfertigungsbotschaft“ (GER 18). Damit ist sowohl die zentrale Bedeutung der Rechtfertigungslehre zum Ausdruck gebracht wie auch ihre Kontextualisierung, insofern sie eingeordnet ist in das Gefüge der anderen Instanzen der Bezeugung des Evangeliums und in diesem Gefüge eine maßstabsetzende Bedeutung hat für alle Bezeugungsinstanzen.

In Lehre und Leben der katholischen Kirche wäre nun diese auf die Mitte des trinitarischen Heilsglaubens hin orientierende Bedeutung der Rechtfertigungslehre und ihre kriteriologische Bedeutung als „Maßstab und Prüfstein“ für den Zusammen-

¹² *Communio Sanctorum* (s. Anm. 6), Nr. 40-73.

hang der katholischen Lehre als Ganzer und im Zusammenhang der Lehre von der „Hierarchie der Wahrheiten“ zur Geltung zu bringen. So käme die in GER 18 festgehaltene Zuordnung der Rechtfertigungslehre zu mehreren Kriterien, von denen sich Katholiken in die Pflicht genommen sehen, in ihrer grundlegenden, die Vollzüge der Kirche auf das Evangelium als ihre Mitte hin ausrichtende Bedeutung zum Tragen.

Für die Frage nach dem kirchlichen Konsens ergibt sich damit ein methodischer wie ekklesiologischer Gewinn. Denn der *methodologische* Ansatz der Bezeugungsinstanzen setzt zugleich eine entsprechend differenzierte Ekklesiologie frei, die kirchlichen Aushandlungsprozessen Raum gibt. Sie lassen sich an Fragen nach weiteren Konsequenzen festmachen:

So muss sich die katholische Kirche fragen, ob es sich nicht um einen performativen Widerspruch handelt, wenn die (durchaus differenzierte!) Anerkennung von Amt und Kirchesein der evangelisch-lutherischen Kirche von ihrer Seite ausbleibt und man zugleich davon ausgeht, dass es die genannten Bezeugungsinstanzen auch in der evangelisch-lutherischen Kirche gibt. Denn die Anerkennung der GER impliziert dann ein kirchliches Amt als eine solche Bezeugungsinstanz, auch wenn die konkrete Gestalt des Amtes (und damit auch der Kirche als Ganzer) nicht logisch zwingend aus der GER abzuleiten ist. Darum muss sich umgekehrt die evangelisch-lutherische Kirche fragen, was eine solche wechselseitige Anerkennung im Zuge der GER für die Wahrnehmung der katholischen Ekklesiologie und ihre evangelischen Rezeptionsmöglichkeiten bedeutet, etwa im Blick auf das, was mit der „Sakramentalität“ der Kirche gemeint ist.

5. Apostolizität der Kirche

Dass die Kirche apostolisch ist, gehört zum gemeinsamen Credo. Mit dem Begriff „Apostolizität“ wird die Sendung der Kirche erfasst, die in der Offenbarung Jesu Christi als Gottes Heil für die Menschen ihren Grund hat und mit der Kraft des Heiligen Geistes ihr Leben bestimmt. Die Sendung der Kirche und der mit ihr gegebene Auftrag, das Evangelium von Jesus Christus als Heilsbotschaft für alle Menschen zu verkündigen, richtet sich an alle Glieder der Kirche.

Das genaue Verständnis der Apostolizität ist auf evangelisch-lutherischer und römisch-katholischer Seite unterschiedlich. Bei der Ausgestaltung ihres Auftrags, das Evangelium zu verkündigen, haben die Kirchen unterschiedliche Formen ausgebildet, die nach ihrem Selbstverständnis in der Heilsbotschaft von Jesus Christus gründen und in diesem Sinne durch den Herrn der Kirche eingesetzt sind. Diese Differenzen prägen auch das Gesicht der Kirchen. Es kommt in den ökumenischen Beziehungen darauf an, dass diese Unterschiede die Kirchen nicht auseinanderreißen, sondern sie miteinander verbinden. Dies setzt voraus, dass sich die Unterschiede auf einer tragfähigen Grundlage herausbilden, die alle Gläubigen und ihre Kirchen in der Nachfolge Jesu verbindet. Wenn dies der Fall ist, besteht die Möglichkeit, die Unterschiede wechselseitig als legitime Ausgestaltungen der Gemeinsamkeiten zu

erkennen. In der Studie über die „Apostolizität der Kirche“ (2006)¹³ ist die Möglichkeit dieses Nachweises differenziert begründet worden. In einer ökumenischen Studie über „Biblische Grundlagen der Rechtfertigungslehre“ (2012)¹⁴ sind Ansätze zu einer Verankerung des Zeugnisses von der Rechtfertigung in der Bibel, wie sie in der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ begegnen, vertieft und entfaltet worden. In „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“ ist diese Linie weiter ausgezogen worden.

Auf dieser Basis gilt es zu überprüfen, ob von einem differenzierten Konsens auch im Verständnis der Apostolizität gesprochen werden kann, so dass weitergehende Studien zur Sendung der Kirche, die sie in der Kraft des Heiligen Geistes wahrnimmt, darauf aufbauen können.

5.1 Die neutestamentliche Grundlage

Vor der Heranziehung einzelner biblischer Texte zur Begründung ekklesiologischer Reflexionen über einen differenzierten Konsens im Kirchenverständnis steht die sorgfältige Klärung der hermeneutischen Voraussetzungen. Im Blick auf die Apostolizität der Kirche betrifft diese Klärung insbesondere das Verhältnis zwischen der Christusoffenbarung, von der das Neue Testament zeugt, und dem Apostolischen Zeugnis der Kirche, das im Neuen Testament gründet. Das Christusgeschehen ist Gegenstand des apostolischen Zeugnisses und geht den neutestamentlichen Schriften voraus. Es offenbart Gottes Heil und ist als Offenbarung dem Glauben und dem Zeugnis der Kirche vorgegeben. Es ist endzeitlich-gegenwärtig geworden in der Sendung Jesu an Israel und in der Gründung einer Gemeinschaft von Nachfolgern Jesu in Israel. Den Jüngern Jesu wurde die Botschaft von der heilsamen Gegenwart Gottes bei den Menschen zur Weitergabe übergeben (Mt 10,5-7). Im österlichen Bekenntnis zu seinem Heilstod und seiner Auferweckung von den Toten gründet das Evangelium, das den Aposteln als Heilsbotschaft für alle Völker im Glauben an Jesus Christus aufgetragen ist (1 Kor 15,3-11). In Bezug auf dieses Evangelium, das zu verkünden Jesus Christus die Apostel beauftragt und bevollmächtigt hat, liegt die Einheit des apostolischen Christuszeugnisses begründet (Gal 2,7-10).

Weil das Christusgeschehen von Anfang an durch Menschen, grundlegend durch die apostolischen Zeugen, empfangen und weitergesagt worden ist, kann es auch immer nur in der Vielfalt seiner menschlichen Bezeugungen, seiner kerygmatischen, lehrhaften, gemeinschaftsbildenden und lebenspraktischen Entfaltungen erschlossen werden. Die je aktuelle Erschließung der Christusbotschaft von Menschen für Menschen, die im durch die Heilige Schrift bezeugten Christusgeschehen gründet, ist der Kirche als ganzer und allen ihren Gliedern in ihrer gegenseitigen

¹³ Die Apostolizität der Kirche. Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bd. 4. 2001-2010, Paderborn / Leipzig 2012, 527-678.

¹⁴ Biblische Grundlagen der Rechtfertigungslehre. Eine ökumenische Studie zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Im Auftrag des Lutherischen Weltbundes, des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, der Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen und des Weltrates Methodistischer Kirchen vorgelegt von einer Arbeitsgruppe alttestamentlicher, neutestamentlicher und systematischer Theologinnen und Theologen, Leipzig / Paderborn 2012.

Zuordnung aufgetragen. Die Kirche vertraut darauf, in ihrer Geschichte durch den Heiligen Geist geleitet beim apostolischen Ursprungszeugnis, wie es in der Heiligen Schrift bewahrt ist, zu bleiben oder in Umkehr zu ihm zurückgeführt zu werden.

Die vielfältigen Ausprägungen der apostolischen Verkündigung im Zeugnis der Apostel bilden die Grundlage des neutestamentlichen Kanons. Die Apostel als Erstempfänger der Christusoffenbarung und grundlegende Christuszeugen handeln nach neutestamentlichem Zeugnis gemeinschaftlich und stimmen im Kern ihrer Botschaft überein. Sie verkündigen die Botschaft von Jesu Wirken, von seinem Heil schaffenden Tod am Kreuz und von seiner Auferweckung durch Gott. In der Gemeinschaft der Apostel bilden sich die Anfänge der österlichen Christusverkündigung als Ursprung der Kirche auf Erden ab. Die geschichtliche Vielfalt der Zeugnisse des einen Christusgeschehens wird so der Kirche in ihrem Schriftenkanon grundlegend eingestiftet und anvertraut.

Im Zeugnis des Neuen Testaments ist eine große Einheit mit einer großen Vielfalt verbunden. Im neutestamentlichen Kanon, der sich in einem vielschichtigen, historisch komplexen Prozess bis zur zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts herausgebildet hat, sind verschiedene Schriften unterschiedlicher Autoren, die als apostolisch anerkannt wurden, zusammengestellt und strukturiert geordnet. In dieser Gestalt ist das Neue Testament zusammen mit dem Alten Testament der Kirche als Maßstab und Kriterium vorgegeben.

Die Einheit des neutestamentlichen Zeugnisses ist in der Einheit des Evangeliums begründet. Das Neue Testament kennt das Wort „Evangelium“ nur im Singular. In der Einheit des Evangeliums manifestiert sich der eschatologische Heilswille Gottes. Er wird Menschen zugänglich in der Person, im Wirken, Weg und Geschick Jesu von Nazareth in Israel, den die österliche Gemeinde seit seiner Auferweckung von den Toten als Grund, Urheber und Vollender ihres Glaubens und ihrer Hoffnung auf endgültiges Heil für alle Völker bekennt. Der eschatologische Heilswille Gottes ist eindeutig und offenbart sich in Jesus Christus ein für alle Mal (Röm 6,10; Hebr 7,27; 9,12; 10,10). So wie es nur einen Vater gibt, einen Sohn und einen Heiligen Geist (1 Kor 12,4-6), so gibt es auch nur ein Evangelium, eine Taufe, eine Eucharistie und einen Glauben (Eph 4,4-6). Diese Einheit vermittelt sich genuin in einer Vielfalt von menschlichen Stimmen, Gaben und Formen (1 Kor 12,4-6). So gibt es im Kanon das eine Evangelium „nach“ Matthäus, Markus, Lukas und Johannes. Das Evangelium kann durch die Verkündigung des Reiches Gottes (Mk 1,15) wie durch die Verkündigung des Todes und der Auferweckung Jesu (1 Kor 15,3-5) gefüllt sein: Es bleibt das eine Evangelium Gottes, das im Glauben angenommen werden kann, weil Jesus, der die Nähe des Reiches Gottes verkündet hat, mit dem erhöhten Kyrios identisch ist, den Gott von den Toten auferweckt hat.

Um der Verkündigung des Evangeliums willen braucht es Menschen, die von Jesus Christus selbst gesandt und bevollmächtigt sind, in seinem Namen zu wirken. Diese Menschen heißen schon im Rückblick der Evangelien auf ihre vorösterliche Sendung durch Jesus Christus „Apostel“ (Mt 10,2; Mk 3,14; 6,30; Lk 6,13; 9,10; 17,5; 22,14; Joh 13,16). Sie sind Gesandte, Boten, die für Jesus selbst stehen und ihn als Gottes Retter verkünden (Lk 10,16). Auch die nachösterliche Mission ist untrennbar mit der Berufung und Aussendung von Aposteln durch den auferstandenen Jesus

Christus verbunden (Mt 28,16-20; Lk 24,10; Apg 1,2.26; 2,37 u. ö.; 1 Kor 15,1-11; Gal 1,17 u. ö.). Die Christusbotschaft der Kirche gewinnt so weltweite Dimensionen (Mt 28,16-20; Apg 1,8 u. ö.). Sie wahrt zugleich die Verbindung mit dem Volk Israel und mit Jerusalem, von woher das Evangelium ausgeht, und mit den dort weiterhin wirkenden Aposteln (Apg 8,1; 11,1-18), auch im Streit um die Wahrheit des Evangeliums (Gal 2,1-10; Apg 15). Sie bleibt bei Jesus Christus, den Menschen repräsentieren, die er zu diesem Dienst bestimmt hat (2 Kor 5,20f.).

Die Vielfalt des neutestamentlichen Zeugnisses zeigt sich darin, dass von Anfang an viele Menschen mit unterschiedlichen Begabungen und Biographien zum Aposteldienst berufen worden sind. Petrus und Paulus zeigen stellvertretend, wie breit das Spektrum ist. Erst in jüngerer Zeit ist wiederentdeckt worden, dass mit Junia auch eine Frau namentlich unter die Apostel gezählt wird (Röm 16,7). Zur Vielfalt gehört auch, dass sich im Neuen Testament unterschiedliche Konzepte des Apostolates finden. Charakteristisch ist auf der einen Seite Lukas, der im Evangelium wie in der Apostelgeschichte nur in den Zwölf, die Jesus selbst erwählt hat (Lk 6,13-16) und die vor Pfingsten nach dem Ausscheiden des Judas durch Matthias ergänzt worden sind (Apg 1,15-26), Apostel im eigentlichen Sinne sieht, weil nur sie nach Ostern bezeugen können, was Jesus vor Ostern erlebt, gelehrt und erlitten hat. Charakteristisch ist auf der anderen Seite Paulus, der den Apostolat an die österliche Berufung durch den auferstandenen Kyrios bindet und durchaus die grundlegende Bedeutung des Kephas (Petrus) wie der Zwölf würdigt, aber seine eigene Berufung in dieselbe Reihe stellt, wiewohl er bekennt, als früherer Verfolger nicht würdig zu sein, Apostel genannt zu werden (1 Kor 15,5-11). In diesem Sinne scheint Paulus auch Jakobus, den Bruder Jesu, zu den Aposteln rechnen zu können (Gal 1,19), der sich im Präskript seines Briefes zwar nicht Apostel, aber „Sklave Gottes und des Herrn Jesus Christus“ nennt (Jak 1,1; vgl. 2,1), weil er offenbar, ähnlich wie Paulus, durch eine Begegnung mit dem auferstandenen Christus zu seinem Boten geworden ist.

Einheit und Vielfalt des Apostolates werden in den neutestamentlichen Schriften nicht gegeneinander ausgespielt, sondern miteinander vermittelt. Das „Apostelkonzil“ (vgl. Apg 15,1-35) beschreibt Paulus so, dass die Jerusalemer „Säulen“ – Jakobus, Kephas und Johannes – ihm im Konsens über das Evangelium die rechte Hand als Zeichen der „Gemeinschaft“ gereicht haben, weil sie die „Gnade“ und damit die Legitimität seines Apostolates für die Völker erkannt haben (Gal 2,1-10). Unmittelbar im Anschluss berichtet er von einer harten Auseinandersetzung mit Kephas wegen der Tischgemeinschaft zwischen Juden(christen) und Heiden(christen) in Antiochia (Gal 2,11-14), in der er Kephas (Petrus) auf die gemeinsame Überzeugung verpflichtet habe, dass ein Mensch nicht aus „Werken des Gesetzes“, sondern aus dem „Glauben an Jesus Christus“ gerechtfertigt wird (Gal 2,15-16). In der Missionspraxis kann Paulus auf das Beispiel „der übrigen Apostel, der Brüder des Herrn und des Kephas“ verweisen, um verschiedene Methoden und Lebensweisen im Dienst an dem einen Evangelium zu begründen (1 Kor 9,5). Nach der Apostelgeschichte hat Petrus die antiochenische Völkermission, für die Barnabas und Paulus sprechen, mit Verweis auf seine eigenen Erfahrungen in der Verkündigung, die er theologisch reflektiert, nachdrücklich unterstützt (Apg 15,7-11). Nach dem Zweiten Petrusbrief würdigt der Autor, der als „Apostel Jesu Christi“ eingeführt wird (2 Petr 1,1), die

„Weisheit“, die „seinem geliebten Bruder Paulus“ geschenkt sei und die durch gute Deutung vor Fehlurteilen geschützt werden müsse (2 Petr 3,15-16).

Paulus hat seine Aufgabe als Apostel nicht nur in der Verkündigung des Evangeliums und der Gründung von Gemeinden, sondern auch in der pastoralen Sorge für ihr Wachstum gesehen (1 Kor 3,5-17; vgl. 1 Petr 5,2). Es ist für das Urchristentum typisch, dass alle einzelnen Gläubigen und die Gemeinde als Ganze zur Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat berufen und befähigt sind. Paulus hat diesen Auftrag vielfach gekennzeichnet, bis in die missionarische Aufgabe der christlichen Liturgie hinein (1 Kor 14,23-25) und mit hoher Sensibilität für die christliche Ethik als Schnittstelle zur Gesellschaft (1 Thess 4,9-13). Der 1. Petrusbrief zieht die Verheißung für Israel aus dem Exodus (Ex 19,4-6) heran, um die Berufung der christlichen Gemeinde zu begründen, als königliches und priesterliches Gottesvolk „die großen Taten dessen zu verkünden, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht berufen hat“ (1 Petr 2,9).

Im Corpus Paulinum finden sich Zeugnisse, die ausführen, dass auf dem Fundament, das die Apostel und Propheten gelegt haben (Eph 2,20-21), der Aufbau der Kirche in späteren Zeiten weitergehen muss. Im Epheserbrief werden „Evangelisten, Hirten und Lehrer“ genannt (Eph 4,11), die ihren Dienst leisten sollen, damit alle Gemeindemitglieder mündig werden, ihren Glauben zu bezeugen. In den Pastoralbriefen wird der Dienst des Bischofs (Episkopos) und der Diakone betont (1 Tim 3,1-7.8-13). Aber auch Presbyter haben Verantwortung (Tit 1,5-9; vgl. 1 Tim 5,17-22 sowie 1 Petr 5,1), ohne dass das Verhältnis zu den Episkopen voll geklärt wäre. Hier ist auch von einer Nachfolge der Apostel die Rede – bezogen auf die „Lehre“, in der die Unterweisung stattgefunden hat (1 Tim 4,6). Nachfolge heißt hier: Fortsetzung, die Kontinuität und Innovation miteinander vermittelt. Die Entwicklung, die auf die Herausforderungen neuer Zeiten reagieren soll, ist allerdings mit der Zurückdrängung von Frauen aus dem öffentlichen Raum auch der Kirche und aus der Leitung von Gemeinden verbunden (vgl. 1 Tim 2,9-15).

In unseren Kirchen werden die Pastoralbriefe geachtet, aber unterschiedlich gelesen und gedeutet. Die römisch-katholische Tradition beruft sich auf die Pastoralbriefe, wenn sie die Bischöfe zur Nachfolge im apostolischen Dienst des Glaubens und der rechten Lehre bestellt sieht (1 Tim 4,6-11). Sie erkennt hier auch den Ansatz der Lehre vom dreigliedrigen Ordo. Die evangelisch-lutherische Tradition beruft sich auf dieselben Pastoralbriefe, wenn sie festhält, dass dort der episkopale nicht scharf vom presbyterialen Dienst getrennt werden kann, sondern entscheidende Gemeinsamkeiten mit ihm aufweist (Tit 1,5-9). Die Reflexion dieser Unterschiede bedarf genauerer Verständigungen zum Verhältnis von Schrift und Tradition.

Neben dem Corpus Paulinum und der Apostelgeschichte gibt es in neutestamentlichen Schriften weitere, teils andere, teils ähnliche Konstellationen, die sich anders entwickeln. Matthäus setzt eine Traditionskette von gläubigen Schülerinnen und Schülern voraus, die durch Lernen zum Lehren gefunden haben und immer neue Generationen so zum Lernen bringen, dass die Lehre weitergeht (Mt 28,16-20). Die Johannesbriefe kennen einen „Ältesten“ an der Spitze der Gemeinde (2 Joh 1; 3 Joh 1). Der Jakobusbrief sieht ein Kollegium von Gemeindeältesten am Werk (Jak 5,14). Der Hebräerbrief erwähnt Menschen, die leiten (Hebr 13,24; vgl. Röm 12,8). In der Johannesoffenbarung gehören die „zwölf Apostel“ zum Fundament der Kirche (Offb

21,14), während die Propheten (Off 22,6.9) das gegenwärtig entscheidende Wort sprechen, ohne in eine kirchliche Hierarchie eingebunden zu sein.

Mit der Zusammenstellung der neutestamentlichen Schriften zum Kanon der Kirche wurde ein Apostelbild maßgeblich, das sich aus Elementen der Evangelienüberlieferung, des lukanischen und des paulinischen Apostelkonzepts zusammensetzt. So wurden die zwölf Jünger Jesu als einzelne wie als Gruppe ebenso zu den Aposteln gerechnet wie Paulus und die Herrenbrüder Jakobus und Judas. Der Verfasser der Johannesbriefe und des Johannesevangeliums wurde mit dem Zebedaiden Johannes identifiziert und damit ebenfalls dem Kreis der zwölf Apostel zugerechnet. Auch den Verfassern des Markus- und des Lukasevangeliums, die offenkundig keine Apostel waren, wurde als Schülern des Petrus (Markus) bzw. Paulus (Lukas) mittelbar Apostolizität zugesprochen. Petrus, Paulus, Matthäus, Johannes und Jakobus stehen für die Gemeinschaft aller Apostel und der Kirche als ganzer, die in der Einheit Gottes und des Christusgeschehens begründet ist und in der Verkündigung der Christusbotschaft an Israel und die Völker ihren Ausdruck findet.

5.2 Sinngebung und Ausfaltung in der kirchlichen Überlieferung

Das Apostelamt war einzigartig und grundlegend, obwohl die paulinische und lukanische Apostelkonzeption neben Gemeinsamkeiten auch deutliche Unterschiede kennt. Als Zeugen der Auferstehung, die nach Eph 2,20f zusammen mit den Propheten das Fundament der Kirche am Eckstein Jesus Christus bilden, konnten die Apostel keine Nachfolger haben, die wie sie eine grundlegende Aufgabe für die Kirche hatten. Dennoch lebten wesentliche Aufgaben, die von Aposteln (idealtypisch) erstmalig übernommen worden sind, in den sich ausbildenden und immer stärker institutionalisierenden Dienstämtern fort.

Im Rückbezug auf die Apostel verstanden sich die Gemeinden in nachapostolischer Zeit als „apostolisch“; ebenso sahen sich Träger von Ämtern in den Gemeinden in „apostolischer Nachfolge“. Der Anspruch auf Apostolizität und apostolische Nachfolge hängt am apostolischen Ursprung der Kirche (*apostolicitas originis*). Die Apostel galten als authentische Zeugen des Evangeliums. Die Frohbotschaft von Gottes Heilshandeln am sündigen Menschen in Jesus Christus, der Kern der Lehre von der Rechtfertigung des Sünders, über den zwischen lutherischen und katholischen Christen weitreichende Einigkeit besteht, ist die Grundlage der Kirche, ihre apostolische Lehre (*apostolicitas doctrinae*). So verstanden, folgt aus dem Konsens in der Rechtfertigungslehre ein Konsens über die Apostolizität der Kirche und die Apostolizität des Amtes, das der Botschaft von der Rechtfertigung dient.

Bereits in spätneutestamentlicher Zeit sollte die „Nachfolge der Apostel“ in Lehre, Sendung und Lebenswandel bei aller Einzigartigkeit der apostolischen Vorbilder einerseits Ursprungstreue und andererseits Sendungskontinuität und Einheit bezeugen. Die Paulusbriefe wurden gesammelt, und die Jesusüberlieferung wurde niedergeschrieben; pseudepigraphische Verfasserangaben beanspruchten die Apostelautorität auch für situative Fortschreibungen der Glaubensverkündigung. Verfälschungen der Lehre der Apostel galt es abzuwehren. Dem sollte die sich etablierende Ämterordnung dienen, die sich in der Nachfolge der Apostel sah (vgl. 1 Tim 4,6; 2 Tim 3,10). Für diese ist die Treue zur Lehre der Apostel das zentrale Kriterium.

Handauflegung und Gebet werden zum Zeichen der von Gott geschaffenen Verbindung zu den Aposteln, der Kern der Vorstellung einer apostolischen Sukzession (*apostolicitas successionis*).

Bereits im 1. Klemensbrief (1 Clem. 40-44) und der Didache (Did 15) findet sich der Anspruch, dass Presbyter/Episkopen den Dienst der Apostel fortsetzen. Irenäus von Lyon entwickelt in der Abwehr der Gnosis diesen Gedanken weiter. Die Identität mit dem Glauben der Apostel lässt sich durch die Kontinuität der öffentlichen Glaubensverkündigung nachweisen, die durch das Amt der Episkopen in nachvollziehbarer Kontinuität bis zu den Aposteln gewährleistet wird (Haer. III,3,1 und III,3,3). In der *successio* zu den Aposteln steht primär die Gemeinde (Haer. IV,26,5), in der aber die Episkopen nun jenes Amt ausüben, das vormals die Apostel innehatten, nämlich unverfälscht die ursprüngliche Lehre der Schriften auszulegen (Haer. IV,33,8). Es ist die Apostolizität des Glaubens, die einen synchronen Konsens im Glauben in allen apostolischen Kirchen begründet, der auf einem diachronen Konsens der öffentlichen Verkündigung bis zu den apostolischen Ursprüngen beruht (*regula fidei*, Haer. I,10,1). Dieser gilt für jede apostolische Kirche in gleicher Weise, so dass ihm der Nachweis für Rom als *pars pro toto* genügt (Haer. III,3,2). Auch für Tertullian gründet sich die Apostolizität (im Sinne einer „Blutsgemeinschaft in der Lehre“) auf die Übereinstimmung mit den Aposteln, unabhängig davon, ob sich eine Kirche unmittelbar oder mittelbar auf die Gründung durch einen Apostel berufen kann (Praesc. 32). Die apostolische Einheit der Kirchen aber wird für Tertullian erwiesen durch Frieden, Brüderlichkeit und Gastfreundschaft (Praesc. 20).

Die Lehre von der bischöflichen Amtssukzession wurde in der Antike breit rezipiert (Tertullian, Praesc. 32; Cyprian, ep. 69,3; Optatus von Mileve, De schism. Donat. II,2). Entscheidend war die diachrone Kontinuität bis zu den Aposteln, um den im Schriftkanon überlieferten Heilsglauben rein zu bewahren. Ebenso zentral war deshalb auch der synchrone Konsens der Bischofskirchen, die untereinander in einer *communio* der Einheit und des Friedens standen, da überall derselbe apostolische Glaube und dieselbe Heilige Schrift vorhanden sei und dieselbe Eucharistie gefeiert werde (vgl. Augustinus, c. Faustum 33,9; 38,2; c. ep. Man. 4,5; util. cred. 27,35; c. Cresc. 2,11,13).

Es gab auch andere Formen der Ämterbegründung als die apostolische Sukzession. In den Ignatianischen Briefen repräsentiert die Hierarchie der irdischen Kirche die himmlische Wirklichkeit, so der Bischof Gott/den König und die Presbyter die Apostel, die mit dem Episkopos in Harmonie verbunden sein sollen. Die syrische Didaskalie verfolgt ebenfalls dieses transhistorische Urbild-Abbild-Schema und schärft den Gehorsam gegenüber dem Bischof ein. Auch Ps.-Dionysius Areopagita entfaltet den Gedanken der irdischen Repräsentation der *hierarchia caelestis*.

Ausgesprochen fluide war die Ausgestaltung und Zuordnung der Ämter des Episkopos und des Presbyteros zueinander. Seit dem zweiten Jahrhundert setzte sich der monarchische Episkopat durch, der den Bischof als einzigen *sacerdos* sah, der der Eucharistie vorstand und predigte, während die Presbyter dessen Ratgeber und Gehilfen waren. In der Folgezeit wurden aber auch diese „sacerdotalisiert“ und fungierten als Prediger und Eucharistievorsteher gerade in Landgemeinden. Eine bedeutsame Strömung unter den Vätern (Hieronimus, Ambrosiaster u. a.) bestritt, dass

das apostolische Amt im eigentlichen Sinn nur den Bischöfen zukomme, indem sie gestützt auf die Pastoralbriefe und die Apostelgeschichte von einer ursprünglichen Einheit und Gleichheit von Episkopat und Presbyterat ausgingen. Gemäß dieser Deutungstradition ist die Überordnung von Bischöfen eine spätere Entwicklung, die nur kontingenten, historischen Umständen geschuldet sei.

Seit dem 4. Jahrhundert begann der römische Bischof auf der Grundlage von Anfragen einzelner Bischöfe zunehmend einen universalkirchlichen Anspruch zu erheben. Der römische Stuhl sei als *cathedra Petri* allein die *sedes apostolica*. Dieser Anspruch konnte freilich vor allem in Osten nicht durchgesetzt werden; im Westen sorgte im Frühmittelalter die ängstliche Besorgnis um kultisch-rituelle Korrektheit für die Übernahme der römischen Liturgie und des römischen Kirchenrechts, dazu wirkten vielerorts römisch geprägte Missionare. Die Fortentwicklung des Kirchenrechts bewirkte dann auch eine unhistorische Rückprojektion römischer Ansprüche in die frühen Jahrhunderte der Kirchengeschichte. So kam es im Früh- und Hochmittelalter zu einer Romanisierung der Kirchenvorstellung, innerhalb derer die Schlüsselgewalt neu interpretiert wurde: Sie bestehe in der kirchlichen Jurisdiktion, die allein dem Petrus und dessen Nachfolgern verliehen worden sei und an der die Bischöfe nur Anteil bekommen konnten. Im 11. und 12. Jahrhundert gelang es dem Reformpapsttum weitgehend, diesen Anspruch in der lateinischen Kirche durchzusetzen. Die göttliche *iustitia* verlange den Gehorsam gegenüber der *sedes apostolica* des Bischofs von Rom, dessen Bischofssitz von Christus selbst gegründet worden sei und der allein universaler Bischof genannt werden müsse (Dictatus papae, Nr. 1 und 2). Katholisch könne nur sein, wer mit der römischen Kirche übereinstimmt (ebd., Nr. 26).

Parallel zu dieser Verschiebung der Bedeutung von Apostolizität als einer *successio regiminis*, verstanden als Kirchenregierung durch den römischen Stuhl als *cathedra Petri*, sah die mittelalterliche Theologie im Gefolge des Hieronymus und des Ambrosiasters im Presbyterat die Fülle des *ordo* und damit des Weihesakraments. Der Gipfel des apostolischen Amtes, das ganz sacerdotal, auf die Feier der heiligen Messe (Konsekrationsvollmacht) hingeeordnet, interpretiert wurde, war so das Priesteramt: dem fügte die Bischofsweihe nichts hinzu, außer einer größeren jurisdiktionellen Vollmacht, die aber eben überwiegend als vom Papst abgeleitet betrachtet wurde und nicht schon ipso facto aus der Bischofsweihe selbst floss. Zwar wurden die Weihungen (Ordinationen) in der Regel weiter vom Bischof erteilt – Weihespendungen durch Presbyter mit päpstlicher Vollmacht blieben die seltene Ausnahme – und auch die liturgischen Weihegebete sahen im Bischof den eigentlichen *sacerdos*: Dennoch wurde Apostolizität nun vor allem als Übereinstimmung mit dem römischen Stuhl interpretiert. Das Priestertum (Presbyterat) war jedenfalls der Konstruktionspunkt des geistlichen Amtes.

Daneben gewann die *successio vitae*, das Leben der Apostel als vorbildliche Lebensform, große Bedeutung für das christliche Leben. *Vita apostolica* war zunächst das Leitbild vor allem der Kanonikerbewegung, die zölibatär und in Gemeinschaft leben und als Seelsorger arbeiten wollte. Das Ideal der Wanderpredigt in Armut nach dem Vorbild Christi und seiner Apostel erfasste im Hochmittelalter zahlreiche Männer und Frauen, auch jenseits der traditionellen religiösen Gemeinschaften. Es ist Ausdruck einer Intensivierung, Individualisierung, Ethisierung und Intellektuali-

sierung des Glaubens, der mehr sein sollte, als Anteil zu haben am korrekten rituellen Vollzug des Priesters. Daraus erwachsen überdies neue Formen der Seelsorge und neue religiöse Gemeinschaften; ein erheblicher Teil der Gemeinschaften, die nach einem apostolischen Leben strebten, wurde aber auch aus der Kirche gedrängt und von dieser verfolgt, wobei man vor allem die Laienpredigt unterbinden wollte. Der Franziskanertheologe Wilhelm von Ockham (ca. 1288-1347), der dem Papst Häresie vorwarf, da er sich gegen die *vita apostolica* der Franziskaner als der Lebensform Christi stelle, sah die Apostolizität der Kirche durch die Heilige Schrift und den in der Taufe eingegossenen apostolischen Glauben begründet.

Die für die Reformation prägende Erfahrung, dass die Bischöfe und besonders das römische Lehramt das Verständnis des Evangeliums, das sich den Reformatoren als schriftgemäß und wahr erschlossen hatte, als häretisch bekämpften, führte sie zu der Einsicht, dass eine formal verstandene *apostolicitas successionis* die Treue zu den apostolischen Ursprüngen (*apostolicitas originis*) nicht als solche bereits zu gewährleisten vermöge. Sie fokussierten daher auf ein an der Heiligen Schrift orientiertes, inhaltlich bestimmtes Verständnis von Apostolizität, die zu beurteilen und zu bewahren der ganzen Kirche aufgegeben ist. Die Lehre vom „allgemeinen Priestertum“ spricht allen Getauften und Gläubigen die durch Christus vermittelte „priesterliche“ Fähigkeit zu, vor Gott fürbittend für die Menschen einzutreten und vor den Menschen bezeugend für das Evangelium einzustehen. Sie begründet auch das Recht und die Pflicht aller Getauften und Gläubigen, Verkündigung und kirchliche Lehre am Evangelium zu prüfen und danach zu beurteilen. Die öffentliche, im Namen der Kirche vollzogene Glaubensverkündigung und Sakramentspendung bedarf jedoch eines spezifischen Amtes, das von Christus eingesetzt ist. Martin Luther ging bereits vor 1517 von der Einheit des einen apostolischen Amtes aus, das zur Wortverkündigung und der Verwaltung der Sakramente von Christus eingesetzt sei. Er knüpfte an die vor allem bei Hieronymus ausgearbeitete und im gesamten Mittelalter vertretene These von der faktischen Identität von Episkopat und Presbyterat an, was den *ordo* angeht. Dieses eine kirchliche Amt wurde von ihm von priesterlich-sacerdotalen Vorstellungen befreit: Die Kategorie des Priestertums im Sinne eines sacerdotalen Opferdienstes ist wegen des einmaligen Opfers Christi, das keiner Ergänzung und Wiederholung bedarf (Hebr), nach Luther keine angemessene Bezeichnung für das kirchliche Amt und sein Verständnis.

Für die Übertragung dieses apostolischen Amtes bedarf es gemäß der Wittenberger Reformation einer „ordnungsgemäßen Berufung“, die die kirchliche Beauftragung für diesen Dienst sichtbar zum Ausdruck bringt (vgl. CA 14 im Zusammenhang mit CA 5). Die konkrete Ausgestaltung des Berufungsaktes war anfangs nicht festgelegt. Ab 1535 wurde in Wittenberg die Zentralordination eingeführt, auch wenn man die Ordination anderweitig Ordiniertes anerkannte. Zeichen war die Handauflegung, mittels derer ein Ordiniertes (1 Tim 3,17) in eine presbyterale Amtssukzession einrückte (vgl. die Schmalkaldischen Artikel, BSELK 774). Über die Einzelgemeinde hinausgehend wusste man um die Notwendigkeit einer überpfarrlichen Episkopé, gerade auch für die Lehraufsicht (vgl. CA 28). Diese erfolgte in der Regel mittels Superintendenten und Konsistorium, in weltlichen Dingen in den meisten Territorien durch den Landesherrn. In den skandinavischen Ländern wurde die Bischofsverfassung beibehalten.

Das Amt hat dem Evangelium Christi zu dienen. Nach lutherischem Verständnis ist allein die *apostolicitas doctrinae* entscheidend (vgl. Martin Luther, Weimarer Ausgabe 39/2, 11,2), die aber wiederum an die Heilige Schrift gebunden ist. Die Apostolizität der Kirche besteht in der Apostolizität von deren Lehre. Eine durch die Ordination begründete inkorporierende Sukzession im Pfarramt (*apostolicitas successionis*) kann Zeichen für sie sein, kann sie aber nicht garantieren.

Die katholische Kontroverstheologie des 16. Jahrhunderts kritisierte dieses Konzept vor allem in dreifacher Hinsicht; a) vom Standpunkt des Papstamtes als Garanten der Apostolizität der Kirchenverfassung; b) vom Standpunkt einer Messopferlehre, die das Darbringen des Opfers Christi und der Kirche als zentrale Aufgabe des Amtes sah; c) vom Standpunkt eines Traditionsprinzips, das sich gegen eine Verfalls- und Verdunkelungsthese richtete, nach der weite Teile der Kirche seit Jahrhunderten im Gegensatz zum Evangelium gestanden hätten. Bezeichnenderweise fehlte der Vorwurf einer mangelnden *apostolicitas successionis* wegen Preisgabe der bischöflichen Sukzession nahezu völlig. Dies ist die Kehrseite bzw. Konsequenz dessen, dass die Apostolizität des Amtes allein von der Verbundenheit mit dem Papst abhängig gemacht wurde und die Konzeption einer presbyteralen Sukzession auch eine römisch-katholische Schuloption war.

Die konfessionellen Theologien seit dem späten 16. Jahrhundert suchten den eigenen Standpunkt in Abgrenzung zum Gegner noch schärfer zu begründen. Katholischerseits entwickelte man die Lehre von den *notae ecclesiae*, an denen man die wahre Kirche schnell und sicher erkennen könne. Auf lutherischer Seite war dafür eine zentrale und hinreichende Bestimmung gegeben, die auch in der Confessio Augustana festgehalten wurde: Entscheidend für das Wesen der Kirche ist es, dass das Evangelium rein gepredigt wird und die Sakramente dem Evangelium gemäß gereicht werden (CA 7). Auf katholischer Seite gehörte zu den Wesensmerkmalen der Kirche neben den drei anderen Merkmalen des Glaubensbekenntnisses eben auch die Apostolizität, die wiederum gerade an der römischen Kirche am schnellsten und sichersten zu erkennen sei. Johann Gerhard (1582-1637) suchte gegen Robert Bellarmin (1542-1621) hingegen zu zeigen, dass auch in Rom eine lückenlose Amtssukzession bis zu den Apostelfürsten nicht vorhanden war, diese aber vor allem – selbst wenn sie vorhanden wäre – ein Abweichen von der Apostolizität der Lehre nicht habe garantieren können. Die externe *successio locorum et personarum* könne höchstens ein veränderliches Akzidenz der allein entscheidenden *apostolicitas doctrinae* sein, während es nach Bellarmin gerade des Papstes als eines *iudex controversiarum* bedürfe, der die sonst niemals auflösbare Ungewissheit, was denn genau die apostolische Lehre der Heiligen Schrift sei, autoritativ entscheide, so dass erst durch das Papstamt der apostolische Glaube sicher bewahrt werden könne.

Die Zuspitzung, dass die fehlende oder ungültige Bischofsweihe die Gültigkeit des Amtes und seiner Sakramente untergrabe, ist hingegen eher jüngeren Datums und entwickelte sich aus den Debatten um die Gültigkeit der anglikanischen Ordinationen, da ab dem 17. und ganz besonders im 19. Jahrhundert die Gültigkeit der Bischofsweihe Matthew Parkers (1504-1575) von 1559, von dem die Sukzession der folgenden anglikanischen Bischöfe abhing, kontrovers diskutiert wurde. Hier wurde nun tatsächlich die Vorstellung einer historisch-diachronen Amtskette bis zu den Zeiten der Apostel auch für den einzelnen Bischof leitend, die gegenüber den patris-

tischen Konzepten einer apostolischen Sukzession eine empirische Präzisierung und zugleich Verengung bedeutete. Dabei wurde die Frage der Bischofssukzession gerade bei eher episkopalistischen Konzeptionen wichtig, die die Bischöfe als Nachfolger der Apostel und Glieder des Apostelkollegiums sahen und ihr Amt nicht völlig aus dem Papstamt ableiteten.

Zwar bedeuteten die Umwälzungen in Europa nach der Aufklärung vielerorts das Ende episkopalistischer Strömungen und leiteten den Siegeszug des Ultramontanismus ein. Dennoch blieb die Frage der Eigenständigkeit der bischöflichen Jurisdiktion gegenüber dem Papst kontrovers. Die Lehre von der Sakramentalität der Bischofsweihe setzte sich sogar weitgehend durch. 1896 erklärte Papst Leo XIII. in der Apostolischen Konstitution „*Apostolicae curae*“ die anglikanischen Weihen für nichtig, doch war und blieb diese Ablehnung in ihren Begründungen umstritten.

Während noch 1943 die Enzyklika „*Mystici corporis*“ die bischöfliche Jurisdiktion allein vom Papstamt ableitete, kam es in der Folge innerhalb der römisch-katholischen Kirche zu einer aufwertenden Neuinterpretation des Bischofsamtes. 1947 wurde in der Enzyklika „*Sacramentum ordinis*“ nicht nur die Handauflegung als das sakramentale Zeichen der Weiheliturgien (anstatt der *traditio instrumentorum*) bestimmt, sondern das höhere Weiheamt dreigliedrig eingeteilt und definiert, nämlich als Episkopat, Presbyterat und Diakonat. Damit war die Lehre von der Sakramentalität der Bischofsweihe in Unterscheidung von der Priesterweihe verbunden. Dies führte dann das II. Vatikanische Konzil fort, nach dem die Bischofsweihe die Fülle des Weihesakraments verleiht (*Lumen gentium*, LG 21), näherhin die Lehr-, Heiligungs- und Leitungsgewalt (LG 25-27). Die Bischöfe stehen – eine alte Lehre aufgreifend – an der Spitze des dreigliedrigen Dienstamtes (LG 28) und rücken an die Stelle und in die Nachfolge der Apostel (LG 20) ein. Sie werden Teil des Bischofskollegiums mit dem Papst als dessen Haupt, das in die Nachfolge des Apostelkollegiums getreten sei (LG 19 und 22). Sie repräsentieren ihre Teilkirche in der Gesamtkirche und die Gesamtkirche in deren Teilkirche (LG 23). Die Bischöfe als Teil des Bischofskollegiums mit dem Papst als Haupt desselben werden so die Garanten der Apostolizität der Kirche. Steht eine Kirche nicht in voller Gemeinschaft mit dieser *communio* von Bischofskirchen, so ist das Sakrament des *ordo* in diesen mit einem *defectus* (Mangel) versehen (UR 22,1), da es keine volle Gemeinschaft begründet. Die Erklärung der Glaubenskongregation „*Dominus Iesus*“ vom 6. August 2000, die kirchlichen Gemeinschaften, „die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt“ haben, seien „nicht Kirchen im eigentlichen Sinn“ (DI 17), ist eine verengende Zuspitzung, die aus dem Konzil nicht abgeleitet werden kann. Das Konzil spricht zwar auch von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, hat aber bewusst vermieden, genau zu sagen, welche der Kirchen unter die jeweiligen Begriffe fallen. Dass diese Offenheit des Konzils nun im Sinn einer Abgrenzung interpretiert wird, ist darum auch von katholischer Seite kritisiert worden.

Obwohl für das Luthertum Kriterium der Apostolizität der Kirche allein die Apostolizität von deren Lehre sein kann, ist es vor allem im 19. Jahrhundert zu grundlegenden Debatten über das Amt in der Kirche gekommen. Dies hatte auch mit einer „neulutherischen“ Selbstvergewisserung zu tun. Diese Debatten hatten einerseits die Frage zum Inhalt, ob das Amt aus dem gemeinsamen Priestertum der Getauften

oder aus einer Stiftung Christi abzuleiten sei, dann aber auch, ob der landesherrliche Summepiskopat die Freiheit der Episkopé der Kirche zu sehr beschneide. Folge waren Verfassungsdebatten, bei denen die Idee einer historischen episkopalen Sukzession kaum eine Rolle spielte, da sie für die Anfangszeit der Kirche ohnehin höchst fraglich sei, die aber zur Implementierung von Superintendenten (Dekanen) und Generalsuperintendenten (Landesbischöfen) führten. Zudem wurden zunehmend Synoden als Organe kirchenleitenden Handelns etabliert und in deren Zusammensetzung wurde auch Nicht-Geistlichen eine Beteiligung zugestanden. In dieser Entwicklung spielte die Auffassung vom allgemeinen Priestertum aller Getauften und Glaubenden die theologisch maßgebliche Rolle. Schon seit dem 18. Jahrhundert gingen Forderungen und Reformen dahin, die Kirchenleitung vom Staat unabhängiger zu machen. Nach 1918 baute man darauf auf. Es blieben die vorherigen Institutionen einer übergemeindlichen Episkopé erhalten, jedoch wuchsen die Leitungsbefugnisse der Generalsuperintendenten bzw. Landesbischöfe. Als die Deutschen Christen in Adaption des staatlichen Führerprinzips die Weisungsbefugnisse der Leitungsämter einseitig erweitern wollten, betonte die „Barmer Theologische Erklärung“ 1934 die strikte Christusbezogenheit aller Ämter, die allein der Evangeliumsverkündigung dienen und so den der gesamten Gemeinde anvertrauten Dienst (These III und IV) ausüben.

Durch die ökumenischen Dialoge und die Dialoge innerhalb des internationalen Luthertums wurde die Frage der Apostolizität des Amtes und seine Bedeutung für die Apostolizität von Verkündigung und Lehre der Kirche im 20. Jahrhundert wieder stärker relevant. In Weiterführung der Leuenberger Konkordie betonten die Neuen-dettelsau-Thesen zur Übereinstimmung in der Frage „Amt und Ordination“ (1982/1986), dass der Dienst der Episkopé der kirchlichen Einheit dienen soll und kein Amt über der Kirche ist. So gilt im Rahmen der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) das Amt, das unter Handauflegung und Gebet durch die Ordination übertragen wird, als Voraussetzung der geordneten öffentlichen Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung und gehört als von Christus eingesetztes Amt konstitutiv zum Sein der Kirche; und ebenso wird die Notwendigkeit des episkopalen Dienstes betont, der in den Kirchen der GEKE in unterschiedlichen Formen wahrgenommen werden kann. Eine solche Vielfalt der Ausgestaltung des kirchlichen Amtes kann nicht als kirchentrennender Unterschied gewertet werden. In den Dialogen mit der römisch-katholischen und der anglikanischen Kirche wird betont, dass das eine Amt auf allen Ebenen, also gestuft, integrales Moment von Kirche ist und dabei in besonderer Weise der bezeugenden Vergegenwärtigung des unverfügbar von außen kommenden Evangeliums dient, das niemand sich selbst zusprechen kann. Eine übergemeindliche Episkopé ist grundlegend, wie „Das geistliche Amt in der Kirche“¹⁵ und das „Lima Dokument“¹⁶ festhalten (GAK 55; Lima-Amt 23). Apostolizität ist primär die Übereinstimmung mit der Lehre der Apostel

¹⁵ Das geistliche Amt in der Kirche. Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission, 1981, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bd. 1. 1931-1982. Paderborn / Frankfurt a.M. 1991, 329-357.

¹⁶ Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen („Lima-Dokument“), in: ebd., 545-585.

(GAK 60f., Lima-Amt 35). Die apostolische Sukzession der Bischöfe könne ein Zeichen sein, diese Kontinuität in der Lehre zu wahren, sie ist aber kein Garant (Lima-Amt [für die Position der lutherischen Seite] 66; Lima-Amt 36 und 38). Die Episkopé wird lutherischerseits allerdings nicht nur mit dem Bischofsamt, sondern auch mit Synoden verbunden, in denen auch Nicht-Geistliche auf der Grundlage des allgemeinen Priestertums der Gläubigen gleichberechtigt das kirchenleitende Handeln mitgestalten. Die „Porvoorer Gemeinsame Feststellung“ (PGF)¹⁷ betont zwischen den Anglikanern und den skandinavischen und baltischen lutherischen Kirchen die Apostolizität des dreigliederten kirchlichen Amtes (PGF 41), unterstreicht aber auch, dass es die *successio fidei* zwar fördern, aber nicht garantieren könne.

Vor dem Hintergrund und mit den Erfahrungen von über 40 Jahren internationaler ökumenischer Dialoge hat der Lutherische Weltbund 2007 in „Das bischöfliche Amt im Rahmen der Apostolizität der Kirche“ (Lund)¹⁸ die zwischen den lutherischen Kirchen bestehenden Gemeinsamkeiten in Lehre und Praxis der Episkopé folgendermaßen zusammengefasst: „Der Reformation ging es zutiefst um die Apostolizität der Kirche in Treue zum Evangelium von der Gnade Gottes in Jesus Christus, getragen durch die Verkündigung des Wortes und durch die Sakramente und empfangen im Glauben. Im Zusammenhang mit dem Amt der Episkopé verfügen die Kirchen der lutherischen Kirchengemeinschaft weltweit über entsprechende Formen der Gestaltung und Praxis, die ihrer gottgegebenen Sendung dienen, und entwickeln solche Formen weiter“ (Lund 64). Genauerhin wird apostolische Sukzession im Sinn der Kontinuitätswahrung der Verkündigung derselben Botschaft wie derjenigen der Apostel verstanden – eine Aufgabe, die der gesamten Kirche zukommt. Daher dürfe die Apostolizität der Kirche nicht auf eine bestimmte Form der Kontinuität, wie z. B. nur auf eine ununterbrochene Kette von Handauflegungen, reduziert werden. Weil das Amt der Episkopé „mit seiner besonderen Verantwortung für Einheit und Wachstum der Kirche, ... in den Kontext der Sendung der Kirche als des ganzen Gottesvolkes gestellt“ ist (Lund 27), werde es im Luthertum nicht nur durch Bischöfinnen und Bischöfe, sondern auch „durch kooperative, synodale Formen der Aufsicht ausgeübt, an denen Laien wie Ordinierte entsprechend festgelegten Regeln und Bestimmungen beteiligt sind“ (Lund 4). Das Bischofsamt wird beschrieben als „eine gemeindeübergreifende Form des ordinationsgebundenen Amtes mit dem Auftrag der geistlichen Unterscheidung und Leitung“ (ebd.). Die Synoden sind dem Bischofsamt nicht als reine Beratungsgremien zu- und untergeordnet, sondern haben neben diesem eine eigenständige Leitungs- und Entscheidungskompetenz.

Wenn die GER 1999 in Augsburg einen Konsens im Verständnis des Evangeliums Christi zwischen evangelisch-lutherischer und römisch-katholischer Kirche konstatiert, dann ist damit auch ein derartiger Konsens über die *apostolicitas doctrinae* gegeben, dass verbleibende Differenzen im Verständnis der Rechtfertigung nicht

¹⁷ Die Porvoorer Gemeinsame Feststellung, 1992. Britische und Irische Anglikanische Kirchen und Nordeuropäische und Baltische Lutherische Kirchen, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung 3 (s. Anm. 7), 749-777.

¹⁸ Das bischöfliche Amt im Rahmen der Apostolizität der Kirche. Die Erklärung von Lund 2007 (viersprachige Ausgabe), Genf 2008.

mehr als kirchentrennende Faktoren betrachtet werden müssen. In der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung zur GER verpflichten sich die Unterzeichner, an den in GER 43 aufgeführten offenen Fragen zu Kirche, Amt und Sakramenten weiterzuarbeiten, da die GER Auswirkungen auf das Leben der Kirchen haben müsse. Dies betrifft besonders die Frage nach der Apostolizität der Kirche. Wenn nämlich die konstatierte grundlegende Einigkeit in der Lehre zum Ausdruck kommt, dass das Heil allein aus Gnade im Glauben an das Evangelium Christi besteht, stellt sich die Frage, ob daneben eine derart tiefgehende Divergenz über die Apostolizität von Kirche und Amt zwischen beiden Seiten bestehen kann, dass eine Seite der anderen diese Apostolizität absprechen kann, ohne damit die GER faktisch zu unterlaufen und aufzukündigen.

5.3 Theologische Orientierungen

Der Überblick über die neutestamentlichen Zeugnisse hat gezeigt, dass die Apostolizität der Kirche dort gründet, wo Jesus selbst, der Irdische und der Auferstandene, Menschen berufen, befähigt und gesandt hat, in seinem Namen das Evangelium Gottes zu verkünden, damit zu jeder Zeit und an jedem Ort Menschen zum Glauben kommen können, der sie rechtfertigt und rettet. Der Zugang zu Jesus als Christus ist späteren Generationen grundlegend durch das biblische Zeugnis eröffnet, das im Neuen Testament auf das Wirken der Apostel zurückgeht und im Alten Testament als Verheißung erschlossen wird, die Jesus bejaht (2 Kor 1,20). Die neutestamentlichen Formen und Konzepte, Inhalte und Wirkungen des apostolischen Zeugnisses sind genuin vielfältig; sie finden ihre Einheit in Jesus Christus selbst, seiner Geschichte und seiner Heilswirkung. Die neutestamentlichen Schriften lassen erkennen, wie in der jungen Kirche auf der Grundlage des apostolischen Dienstes neue Ämter entstanden sind, in erster Linie das Bischofsamt, die kraft des Heiligen Geistes beauftragt und befähigt sind, den grundlegenden Dienst der Apostel, der auf Jesus Christus selbst zurückgeht, zu bezeugen und das Evangelium Gottes in seiner befreienden Macht zu verkünden.

Der Durchgang durch die Kirchengeschichte hat Konstanten und mannigfaltige Entfaltungen der Konzeption von der Apostolizität der Kirche herausgearbeitet. Sie soll die Verbindung mit der Kirche der Apostel, die im Bezeugen des Evangeliums Christi das Fundament der Kirche gelegt haben, das nach 1 Kor 3,10-17 Jesus Christus selbst ist, zum Ausdruck bringen. Grundlegend war dabei die Apostolizität der Lehre, der die Apostolizität der Ämtersukzession dienen soll. So vielgestaltig in der Geschichte der Kirche die Ausgestaltung des apostolischen Amtes gewesen ist, die Notwendigkeit eines solchen apostolischen Dienstamtes für die öffentliche Evangeliumsverkündigung und Sakramentenspendung kann nicht strittig sein, auch wenn dessen genaue Ausformung in unseren Kirchen verschieden ist. Dieses kirchliche Amt verbindet die Einzelgemeinde zugleich mit den übrigen Einzelgemeinden und der Gesamtkirche, so dass auch die Ausgestaltung der Episkopé zur Apostolizität der Kirche gehört. Diese Einbindung in die Einheit der Gesamtkirche ist der tiefere Sinn der apostolischen Sukzession, die im Kern die Sukzession im Glauben ist. Die historische Vielgestaltigkeit der Ämterordnungen, Amtstheologien und Ordinationspraktiken lehrt, die konkrete Ausgestaltung von der Grundgestalt der *apostolicitas*

successionis im Dienst der *apostolicitas doctrinae* zu unterscheiden. Die Feststellung eines differenzierten Konsenses im Sinne der GER scheint in dieser Hinsicht auch in der Frage der Apostolizität der Kirche und ihrer Ämter möglich zu sein. Das neutestamentliche Zeugnis, das in der Tradition der Kirche rezipiert und variiert worden ist, trägt in dreifacher Hinsicht zu einer ökumenisch-theologischen Verständigung über die Apostolizität der Kirche bei.

1. Die Apostolizität der Kirche qualifiziert die Kontinuität des Evangeliums und des Glaubens im Wandel der Zeiten von ihrem bestimmenden Ursprung in der Heilssendung Jesu her. Diese Kontinuität besteht nicht im starren Festhalten an Glaubensformeln, sondern in der lebendigen Entwicklung der Glaubenstradition, die immer das „Heute“ des befreienden Gotteswortes vergegenwärtigt (vgl. Lk 4,18-21). Das Evangelium und der Glaube sind keine abstrakten Größen. Es sind immer Menschen, die Gottes Wort verkünden und feiern – keineswegs nur die Apostel, aber die Apostel so, dass sie den Glauben und das Zeugnis anderer fördern und in der einen Kirche Jesu Christi verbinden.
2. Das Bekenntnis zur apostolischen Kirche hält im Gedächtnis, dass es der Berufung und Bevollmächtigung durch Jesus Christus bedarf, damit gläubige Menschen in seinem Namen das Evangelium so verkünden, dass die Kirche als ganze aufgebaut wird. Eine prägende Form der Berufung und Bevollmächtigung, die sich in verschiedenen neutestamentlichen Schriften für die nachösterliche Glaubensgemeinschaft herausgebildet hat, ist die aus alttestamentlicher Überlieferung (vgl. Num 27,22f.; Dtn 34,9) gespeiste Ordination unter Handauflegung durch die Apostel, die Ältesten oder die Gemeinde und mit Gebet (Apg 6,6; 13,3; 1 Tim 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6; vgl. Hebr 6,2). Das Neue Testament kennt kein festes Formular, aber es hält fest, dass niemand sich selbst ordinert. Die Einsetzung in den Dienst stammt vielmehr von Gott (Apg 20,28; 1 Kor 12,28; Eph 4,11), so wie Gott es ist, der die Gnade schenkt, den Dienst zu leisten (1 Kor 12,4-7.11; Eph 4,7-10; 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6). Die Gemeinden sind an der Auswahl geeigneter Personen aktiv beteiligt (vgl. Apg 6,1-6), sie feiern die Ordination (vgl. 1 Tim 4,14) und machen darin deutlich, dass nicht sie selbst das Amt generieren, sondern dass sie es von Gott annehmen.
3. Die apostolische Nachfolge (*sucessio apostolica*) ist um der Nachfolge im Glauben willen (*sucessio fidei*) notwendig, der nachösterlichen Form der Nachfolge Jesu Christi. Diese Nachfolge im Glauben zeigt sich in der Wahrheit und Freiheit der Verkündigung des Evangeliums, im Festhalten am Bekenntnis, in der Feier der Liturgie zur Ehre Gottes, in der Lehre gemäß dem Evangelium und nicht zuletzt im Dienst am Nächsten. Die Nachfolge im Glauben bedarf des Dienstes derer, die fortsetzen, was die Apostel erstmalig getan haben: die Verkündigung des Evangeliums zum Aufbau der Kirche und zum Heil der Welt, und die vergegenwärtigen, was sie einmalig getan haben: die Gründung der Kirche auf dem Fundament, das Jesus Christus selbst ist (1 Kor 3,5-17), und die Orientierung ihres Fundaments an Jesus Christus als Eckstein (Eph 2,20-21). Die Frage, welche konkreten Formen dieser Dienst im Sinn der

apostolischen Nachfolge hat, wird zwischen uns nicht gegensätzlich, aber unterschiedlich beantwortet.

Im Licht von Schrift und Tradition ist zu reflektieren und weiterzuführen, wie ein differenzierter Konsens über die theologische Bedeutung und das theologische Verständnis von Apostolizität die noch offenen Fragen der Ekklesiologie einer Antwort zuführen kann, die sich in der Theologie des Amtes verdichten. Nach *römisch-katholischem Verständnis* braucht die *sucessio apostolica* notwendig den Dienst der Bischöfe, die in ihrer Gemeinschaft dem Hören auf das Evangelium dienen, der Herrschaft Jesu Christi, des Hauptes, und der Einheit der Kirche. Sie sind in ihrem Dienst nicht abgehoben vom Volk der Gläubigen, sondern dienen ihm. In ihrem Leitungsdienst sind sie synodal eingebunden, unbeschadet ihrer spezifischen Verantwortung für das innere und äußere Wachstum des Leibes Christi; deshalb hat der Papst aktuell die katholische Kirche auf einen synodalen Weg eingeladen.¹⁹ Das gesamte Volk Gottes bezeugt den Glauben – mit seinen unterschiedlichen Charismen, in verschiedenen Beauftragungen. Diesem Glaubenssinn (*sensus fidei fidelium*) dient das bischöfliche Leitungsamt, auch indem es ihn orientiert. Denn „die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2,20.27), kann im Glauben nicht irren.“ (LG 12).

Nach *evangelisch-lutherischem Verständnis* besteht die Gemeinschaft der Getauften als Leib Christi im gemeinsamen Verständnis des Evangeliums von Jesus Christus, in gegenseitiger Liebe und Diakonie sowie in der Verkündigung des Evangeliums für alle Menschen, zu der alle Glieder der Kirche in gleicher Weise berufen sind. Die apostolische Nachfolge vollzieht sich entscheidend im Leben der Gläubigen, die um der öffentlichen Verkündigung des Evangeliums willen des Amtes der Verkündigung und Sakramentsverwaltung bedürfen (CA 7). Dieses Amt wird durch Ordination unter Handauflegung und Gebet verliehen. Nach evangelisch-lutherischem Verständnis hilft das Amt der Episkopé, dass die Kirche bei der Wahrheit des Evangeliums bleibt. Es ist in verschiedenen Formen ausgeprägt. Das personal besetzte Bischofsamt hat je nach regionalen Ausprägungen an der Leitung der Kirche teil, die nach synodalen Grundsätzen gestaltet ist.

In weiteren Studien ist zu klären, ob diese Unterschiede kirchentrennende Bedeutung haben oder einen differenzierten Konsens erlauben, wie in der Studie „Lehrverurteilend – kirchentrennend?“ (LV)²⁰ grundgelegt.

6. Sakramentalität der Kirche

Wie der ökumenische Dialog gezeigt hat, setzen sowohl die Frage nach dem gemeinsamen Verständnis von Abendmahl bzw. Eucharistie wie auch die Frage nach

¹⁹ Vgl. Für eine synodale Kirche: Gemeinschaft, Teilhabe und Sendung. Vademecum für die Synode zur Synodalität, abrufbar unter: <https://www.synod.va/content/dam/synod/document/common/vademecum/Vademecum-DE.pdf>.

²⁰ Lehrverurteilungen - kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute. Hg. von Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg (DiKi 4), Göttingen / Freiburg ³1988.

der Rolle und Funktion des ordinations- bzw. weihegebundenen Amtes eine Verständigung über Wesen und Aufgabe der Kirche voraus und damit vor allem eine Verhältnisbestimmung von „sichtbarer“ und „geglaubter/verborgener“ Kirche. Hier wird besonders konkret und – eben deshalb – zugleich strittig, wie Gott sich offenbart und was er in Jesus Christus, dem menschengewordenen Sohn Gottes, endgültig und unüberbietbar deutlich gezeigt hat. Denn Gott offenbart sich in menschlichen Worten und Zeichen, die als solche hörbaren Worte und sichtbaren Zeichen aber nur in dem von seinem Geist gewirkten Glauben als Offenbarung Gottes, als sein Evangelium wahrgenommen und angenommen werden können. Darum kann auch nur aus der Perspektive des Glaubens wahrgenommen werden, dass die Kirche als sichtbare menschliche Gemeinschaft mit ihren Grenzen – und das bedeutet auch: mit ihrem Versagen und ihrer Schuld – dennoch und zugleich das „Zeichen und Werkzeug“ bzw. das „Heilmittel“ (*medium salutis*) ist, in dem und durch das das Evangelium weitergegeben und bezeugt wird.

*6.1 Kirche als sakramentales „Zeichen und Werkzeug“ des Heils:
ein katholischer Impuls*

Vor allem durch den Rückgriff auf die Ekklesiologie der alten Kirche kam die katholische Theologie im 20. Jahrhundert dazu, den Begriff des „Sakraments“ bzw. die Kategorie der Sakramentalität auch auf die Kirche anzuwenden, um das Verhältnis der sichtbaren Kirche zur („geglaubten“, im Glauben erschlossenen) Gemeinschaft der Glaubenden zu charakterisieren. Seit dem II. Vatikanischen Konzil, das diesen Gedanken positiv aufnahm, ist die Rede von der Sakramentalität der Kirche zu einem nahezu selbstverständlichen Topos innerhalb der katholischen systematischen Theologie geworden. Er konnte gerade deshalb positiv aufgenommen werden, weil er, ohne die Verbundenheit auszublenden, die zwischen Christus und seiner Kirche besteht, zugleich auch deren wesensmäßige Unterscheidung auszusagen vermag. Denn gemäß den Worten der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ ist die sakramental verstandene Kirche zwar „Zeichen und Werkzeug“ (LG 1) des Heils; sie vermittelt also – gemäß einer alten Sakramentsdefinition – das Heil, das sie bezeichnet und bezeugt. Sie ist aber nicht unmittelbar identisch mit diesem Heil selbst, das, wie in den Einzelsakramenten, allein durch Gott in Christus geschenkt und nur im Glauben erkannt und angenommen wird. Zugleich hat jedoch gerade die intensive ökumenische Diskussion deutlich gemacht, dass auch diese Begrifflichkeit ihre Grenzen und ihre Gefahren hat und darum erklärungsbedürftig bleibt.

*6.2 Kirche als Heilmittel der Weltzuwendung Gottes:
eine lutherische Interpretation*

In der lutherischen Bekenntnstradition ist diese Anwendung des Sakramentsbegriffs auf die Kirche als Ganze nicht üblich. Doch auch sie kann Gottes Präsenz in der Welt insofern unter der Kategorie der Sakramentalität denken, als sie davon ausgeht, dass Gott sich den Menschen auf menschliche Weise und unter menschlichen Worten und Zeichen authentisch vergegenwärtigt. Elementar gilt das für das (in der Heiligen Schrift gegebene, als Gesetz und Evangelium differenzierte und doch eine)

Wort Gottes, das pointiert als „Verheißung“ verstanden wird, die ihre Erfüllung in sich trägt. Explizit als „Sakrament“ bezeichnet wird diese Grundfigur im Blick auf spezifisch gekennzeichnete „Orte“, d. h., auf bestimmte kirchliche Handlungsvollzüge, nämlich Taufe und Abendmahl, in denen die Glaubenden aufgrund der biblischen Verheißung der heilbringenden Gegenwart Gottes gewiss sein dürfen. Im Licht des biblischen Zeugnisses ist es dann auch aus lutherischer Sicht möglich, die Kirche als ganze als in diesem Sinn wirksames Zeichen des göttlichen Heils unter den Völkern zu verstehen; das trifft sich faktisch mit der katholischen Bestimmung der Kirche als „Zeichen und Werkzeug“ (LG 1). Der Begriff der „Sakramentalität“ ist dann eine (aber selbstverständlich nicht die einzige) bestimmte Weise, eine Verhältnisbestimmung von menschlichem und göttlichem Wirken in der Vermittlung der Offenbarung zum Ausdruck zu bringen, die beides miteinander verbindet, ohne es zu identifizieren, und darin gerade den Primat des göttlichen Handelns bewahrt.

6.3 Aussagekraft und Grenzen der Rede von der „Sakramentalität der Kirche“

Ökumenisch tragfähig kann eine Verwendung der Kategorie der „Sakramentalität“ der Kirche, wie gesagt, jedoch nur dann sein, wenn auch deren Grenzen wahrgenommen werden. Denn die Rede von der Kirche als Sakrament steht in einer doppelten Analogie, sowohl zu Jesus Christus als auch zu den einzelnen Sakramenten. Gemäß der klassischen theologischen Lehre von der Analogie (Entsprechung) zwischen göttlichem und geschöpflichem Sein bedeutet dies, dass auch im Blick auf die Kirche die zu konstatierende „Ähnlichkeit“ der irdischen Wirklichkeit zu der sich in ihr erschließenden göttlichen Präsenz verbunden ist mit einer („je größeren“) Unähnlichkeit. Die Kirche ist also in anderer Weise „Sakrament“ als Christus als das „Ursakrament“ auf der einen Seite und die einzelnen Sakramente auf der anderen Seite. Die „Sakramentalität“ der Kirche verdankt sich der „sakramentalen“ Selbstvergegenwärtigung Christi und hängt bleibend ab von ihr, und sie muss zugleich unterschieden werden von der „Sakramentalität“ der ausdrücklich als „Sakramente“ bezeichneten kirchlichen Handlungsvollzüge, in denen sich die Selbstvergegenwärtigung Christi in spezifischer Weise konkretisiert. Wenn man von Christus, von der Kirche oder von den Einzelsakramenten spricht und dabei jeweils den Begriff des Sakraments verwendet, darf bei aller Ähnlichkeit in der Verhältnisbestimmung von menschlichem und göttlichem Wirken die Unähnlichkeit nicht übersehen werden. In diesem Sinne muss vor allem deutlich werden, dass die Kirche nicht in ihrem gesamten Tun und noch weniger in ihrer gesamten Existenz als solches „Sakrament“ verstanden werden darf, sondern nur in ihren konstitutiven Handlungsvollzügen, d. h. in der Verkündigung des Evangeliums und der Feier der Sakramente. Hier erweisen sich zwei Punkte als besonders relevant. Zum einen muss deutlich markiert werden, welche konkreten Vollzüge der Kirche in dem genannten Sinn „sakramentalen“ Charakter haben und welche nicht. Die lutherische Kirche hat hier bewusst engere Grenzen gesetzt als die katholische, um eine „sakramentale“ Überhöhung kirchlicher Strukturen, Riten und Dienstämter zu verhindern. In diesem Zusammenhang könnte ein vertieftes gemeinsames Nachdenken über die Sündigkeit (in) der Kirche weiterführen: Dieser Aspekt wurde im Luthertum immer betont, um die bleibende Angewiesenheit der Kirche auf Christi vergebende und erneuernde

Gegenwart festzuhalten. Zugleich sieht auch das II. Vatikanische Konzil in der Tatsache, dass die Kirche „stets der Reinigung bedürftig“ ist und „immerfort den Weg der Buße und Erneuerung“ (LG 8) geht, die zentrale Differenz zur „Sakramentalität“ des einen und einzigen Heilbringers Jesus Christus. So kann auch katholische Theologie in Aufnahme und Weiterführung dieser Gedanken von der Sündigkeit der Kirche sprechen. Die erschreckende Erkenntnis, wie sehr die Kirchen durch sexuellen, aber auch geistlichen Missbrauch an unzähligen Menschen schuldig geworden sind, muss deshalb auch zu einem vertieften Nachdenken darüber führen, wie sehr die Kirche durch solche Schuld bedroht bleibt, und muss sich darum auch in der Art und Weise widerspiegeln, wie sie über sich selbst spricht und die ehrliche Wahrnehmung solcher Schuld nicht mehr aus ihrem Selbstverständnis ausblendet. Zum anderen dürfen die Rede von der „Sakramentalität“ der Kirche und der damit verbundene Blick auf die sakramentalen Vollzüge der Kirche die Bedeutung der Verkündigung des Evangeliums als der zentralen Aufgabe der Kirche nicht relativieren oder überdecken. Die Suche nach einer gemeinsamen Theologie des Wortes Gottes, das insofern durchaus als „sakramental“ verstanden werden kann, als es Gott und seinen Heilswillen wirksam in der Welt vergegenwärtigt, ist in diesem Sinne weiterzuführen.

Indem sich in diesen Punkten trotz unterschiedlicher Akzentsetzungen von lutherischer und katholischer Seite gemeinsame Grundlagen festmachen lassen, muss das in der katholischen Theologie und Kirche entwickelte Verständnis der Kirche als „Sakrament“ nicht kirchentrennend sein. Entscheidend ist die gemeinsame Überzeugung, dass Gott sein Evangelium durch die Kirche und in der Kirche in vielfältigen Formen heilsam vergegenwärtigt. Diese Überzeugung muss zwar nicht, kann aber durchaus mit dem Begriff der „Sakramentalität“ zum Ausdruck gebracht werden. Insofern evangelisch-lutherische und katholische Theologie in der skizzierten Weise einen „Konsens in Grundwahrheiten“ über Wesen und Aufgabe der Kirche formulieren können, benötigt eine ökumenische Verständigung keine weitergehende Einigung über eine gemeinsame Verwendung des Begriffs der Sakramentalität der Kirche. Denn ein solcher Konsens schließt unterschiedliche Anliegen und Schwerpunkte des ökumenischen Partners ebenso wenig aus wie unterschiedliche sprachlich-terminologische Entfaltungen, wenn und weil „die Anliegen und Auslegungsschwerpunkte, die in der Lehre des Partners vordringlich sind, in der Lehre des anderen immerhin so deutlich gewahrt [sind], dass man sie weder übersehen noch missverstehen kann“ (LV 46).

7. Sichtbare Einheit der Kirche

Dass Kirche sichtbar ist und sein muss, gehört zu den selbstverständlichen Einsichten christlichen Glaubens. Sichtbare Vollzüge gehören zum Wesen der Kirche. Doch welche sichtbaren Vollzüge sind dabei verbindlich und damit auch für die Frage nach der Einheit der Kirche unabdingbar?

Bereits vor fast 40 Jahren wurde im Bericht des internationalen lutherisch-katholischen Dialoges über „Einheit vor uns“²¹ (EvU) zur Einheit der Kirche gemeinsam formuliert: „Die in Christus geschenkte, im dreieinigen Gott wurzelnde Einheit der Kirche verwirklicht sich in der Gemeinschaft im verkündigten Wort, in der Gemeinschaft in den Sakramenten und in der Gemeinschaft in dem von Gott eingesetzten und durch Ordination zu übertragenden Amt. Sie wird gelebt in der Einheit des Glaubens, den wir gemeinsam bezeugen, bekennen und lehren, in der Einheit der Hoffnung und der Liebe, die uns zu voller, verpflichteter Gemeinschaft verbindet. Sie bedarf der äußerlich sichtbaren Gestalt, die zugleich das Element innerer Verschiedenheit und geistlicher Vielfalt wie auch das Element geschichtlicher Wandlung und Entwicklung umfaßt. Diese Gemeinschaft, die sich über alle Orte und Zeiten erstreckt, ist dazu berufen, in Zeugnis und Dienst für die Welt da zu sein“ (EvU 3). Für die Einheit der Kirche ist mithin die Übereinstimmung in der Verkündigung des Evangeliums und in der Feier der Sakramente grundlegend. Ihr hat das kirchliche Amt zu dienen.

Wie diese Einsicht zu sichtbarer Gestalt und Einheit jedoch im Genauen umzusetzen ist, darum ringen Katholiken und Lutheraner im ökumenischen Dialog. Bedeutende theologische Annäherungen konnten gefunden werden. Viele kontroverstheologische Verwerfungen wurden überwunden, andere Fragen konnten trotz Annäherungen noch keiner beide Seiten überzeugenden Lösung zugeführt werden. Im Hinblick auf das gemeinsame Reformationsgedenken haben Lutheraner und Katholiken im Dokument „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“ (KzG) deshalb festgehalten: „Katholiken und Lutheraner sollen sich erneut dazu verpflichten, die sichtbare Einheit zu suchen, sie sollen gemeinsam erarbeiten, welche konkreten Schritte das bedeutet, und sie sollen immer neu nach diesem Ziel streben“ (KzG 241).²² Es gilt also, immer wieder aufs Neue um die noch ausstehenden Fragen auf dem Weg zur sichtbaren Einheit zu ringen und zugleich das ekklesiologisch bereits Erreichte gegenwärtig zu halten.

Dazu gehört die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Mit der Unterzeichnung der GER haben die römisch-katholische Kirche und die evangelisch-lutherischen Kirchen bereits die kirchentrennenden Lehrunterschiede in der Rechtfertigungslehre überwunden und die Grundzüge eines gemeinsamen Verständnisses des *Evangeliums* festgehalten. Damit ist das erste und grundlegende Ziel sichtbarer

²¹ Einheit vor uns. Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission (1984), in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bd. 2. 1982-1990, Paderborn / Frankfurt a.M. 1992, 451-506.

²² „Sichtbare Einheit“ ist nicht nur im lutherisch-katholischen Dialog, sondern auch in der multilateralen internationalen Ökumene ein gemeinsam formuliertes ökumenisches Ziel. Nach der Basisformel der im ÖRK verbundenen Kirchen ist damit die Verpflichtung verbunden, sich „einander zur sichtbaren Einheit in dem einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft aufzurufen, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet, durch Zeugnis und Dienst an der Welt, und auf diese Einheit zuzugehen, damit die Welt glaube.“ Die Charta Oecumenica, in der sich die christlichen Kirchen Europas verständigt haben, bezeugt: „Wir verpflichten uns, ... in der Kraft des Heiligen Geistes auf die sichtbare Einheit der Kirche Jesu Christi in dem einen Glauben hinzuwirken, die ihren Ausdruck in der gegenseitig anerkannten Taufe und in der eucharistischen Gemeinschaft findet sowie im gemeinsamen Zeugnis und Dienst.“

Einheit erreicht. Denn die Übereinstimmung im Evangelium ist Voraussetzung der Einheit im Glauben und darin die Voraussetzung auch für die Einigung in der Frage der Sakramente und des Amtes. Wenngleich die Einheit im Verständnis des Evangeliums bzw. des Glaubens als solche nicht sichtbar werden kann, wurde sie doch in der feierlichen Unterzeichnung der GER sichtbar bezeugt und in den internationalen und nationalen gemeinsamen Gedenkgottesdiensten aus Anlass des Reformationsgedenken sichtbar bekräftigt. Die GER und die theologische Weiterarbeit bildeten die theologische Grundlage für den Gottesdienst zum Reformationsgedenken 2016 in Lund. Im Gottesdienst wurde der beiderseitige Weg vom Konflikt zur Gemeinschaft gefeiert. Abstrakte theologische Formeln, die die Kontroversen der Reformationszeit überwunden haben, wurden so mit liturgischem Leben gefüllt. Dieser und weitere Gottesdienste in Verbindung mit der ökumenischen Gottesdienstpraxis lassen die Gemeinschaft in der Verkündigung und im Glauben sichtbar werden.

Die sichtbare Einheit der Kirche hebt weder das Geheimnis des unsichtbaren Gottes auf, das sich in der unsichtbaren Kirche Jesu Christi darstellt, noch lässt sie sich auf die klassischen Topoi der Kontroverstheologie (z. B. Opfer, Transsubstantiation, Hierarchie) reduzieren, die freilich auch nicht ausgespart bleiben dürfen, sondern entschieden bearbeitet werden müssen. Die sichtbare Einheit der Kirche kommt vorzüglich in der Feier des Gottesdienstes zum Ausdruck, im Zeugnis des Glaubens und im Dienst an den Armen und Bedrängten aller Art (GS 1). Alle dogmatischen und ökumenischen Klärungen müssen dazu dienen, die Liturgie, Martyrie und Diakonie der Kirchen zu stärken.

7.1 Das Verständnis der Sakramente

Im Verständnis der *Sakramente*, insbesondere von Taufe und Herrenmahl, sind weitreichende Übereinstimmungen erzielt worden. Durch die GER werden sie einerseits neu begründet, andererseits bestärkt und vertieft.

Im Verständnis der *Taufe* bestehen keine kirchentrennenden Differenzen, sondern grundlegende und weitreichende Gemeinsamkeiten. In der Taufe mit Wasser im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes zur Vergebung aller Sünden und Wiedergeburt zu einem neuen Leben in Christus wird durch den Wasseritus das Mitsterben und Mitaufstehen mit Christus zeichenhaft vorweggenommen und die Eingliederung in den einen Leib Christi sichtbar vollzogen. Die Taufe wird wechselseitig anerkannt. Im internationalen lutherisch-katholischen Dialog „Baptism and Growth in Communion“ ist diese Gemeinsamkeit differenziert beschrieben und auch von römisch-katholischer Seite trotz geltend gemachter Vorbehalte in den ekklesiologischen Konsequenzen positiv gewürdigt worden.

Im Verständnis des *Herrenmahls* sind grundlegende Übereinstimmungen erzielt worden. Nach gemeinsamer Überzeugung kommt der gemeinsamen Feier des Herrenmahls ein besonderer Stellenwert für die sichtbare Einheit der Kirche zu. In der Feier des Herrenmahls versammelt der gekreuzigte und auferstandene Herr Jesus Christus die Gemeinschaft der Glaubenden an seinem Tisch und vergegenwärtigt sich durch die Zusage der Einsetzungsworte in seinem Leib und Blut in der Mahlfeier unter den Elementen von Brot und Wein. In der gemeinsamen Feier wird die

Gemeinschaft mit Christus und in ihm die Gemeinschaft der Glaubenden untereinander für die feiernde Gemeinschaft wirksam erfahrbar und zeichenhaft sichtbar. Die Feier des Herrenmahls ist die sinnfälligste und unter irdischen Bedingungen nicht überbietbare Darstellung und Erfahrung der Gemeinschaft und Einheit des Leibes Christi. Für das Streben nach sichtbarer Einheit ist es darum von großer Bedeutung, dass die Lehrunterschiede in Bezug auf das Verständnis des Herrenmahls selbst (also: Realpräsenz, Opfercharakter, Laienkelch) als nicht mehr kirchentrennend gelten müssen (vgl. „Das Herrenmahl“²³, KzG 153-161). Übereinstimmung besteht auch, „dass zur Eucharistie die Leitung des kirchlicherseits bestellten Dieners gehört“ (Herrenmahl 65, zitiert nach KzG 161). Ausständig ist eine Übereinstimmung in der Bedeutung der Kirche für das Herrenmahl. Nach katholischer Auffassung ist die Eucharistie wesentlich eine Feier der ganzen Kirche (Sacrosanctum Concilium, SC 7). Eucharistiegemeinschaft setzt Kirchengemeinschaft voraus. In der Diskussion über das „Votum“ des Ökumenischen Arbeitskreises „Gemeinsam am Tisch des Herrn“ ist dieser Aspekt noch einmal stark betont worden. Die ekklesiale Dimension der Abendmahlsfeier ist allerdings auch den lutherischen Kirchen wichtig. Es gilt, in einer Verbindung der Ekklesiologie mit der Eucharistie- und Abendmahlstheologie genau zu prüfen, wie weit die Unterschiede und Gemeinsamkeiten reichen.

In Bezug auf das *Amt* der Evangeliumsverkündigung sind ebenfalls grundlegende Übereinstimmungen erzielt worden. Es bleiben aber noch gravierende Aufgaben zu lösen. Gemeinsam ist die Überzeugung, dass (1) die ordentliche Berufung in der Ordination unter Handauflegung und Gebet der Kirche die Voraussetzung für den Dienst öffentlicher Verkündigung des Evangeliums in Wort und Sakrament ist, dass (2) dieser Dienst ein Dienst an der Einheit des Leibes Christi, d. h. seiner Kirche ist und dass (3) im Vorstehen in der Feier des Herrenmahls Christus repräsentiert wird. Unterschiedlich beantwortet wird die Frage, wie sich das gemeinsame Priestertum aller zum besonderen Priestertum des Dienstes respektive das allgemeine Priestertum zum ordinationsgebundenen Amt verhalten, welchen Stellenwert und welche Autorität das bischöfliche Amt hat und wie der dreifache *ordo*, der für die katholische Kirche wesentlich ist, sich zum lutherischen Verständnis des ordinationsgebundenen Amtes und besonders des episkopalen Dienstes verhält.

Da Taufe und Abendmahl bzw. Eucharistie sowohl in der römisch-katholischen als auch in der evangelisch-lutherischen Tradition ausdrücklich als Sakramente bezeichnet werden, ist es richtig, dass sich der ökumenische Dialog vor allem auf diese beiden liturgischen Vollzüge konzentriert, zumal sie in der kirchlichen Tradition als die „Hauptsakramente“ gelten. Dennoch kann im Blick auf die sichtbare Einheit der Kirche die Frage nach den anderen von der römisch-katholischen Kirche als Sakramente verstandenen Zeichenhandlungen nicht übergangen werden. Die Unterschiede in der genauen begrifflichen Bestimmung dessen, was ein Sakrament ausmacht, dürfen aber nicht übersehen lassen, dass vor allem im Verständnis der Ordination, aber auch der Beichte weitgehende Übereinstimmungen sowohl im sachlichen Verständnis wie auch in der gottesdienstlichen Praxis bestehen, so dass

²³ Das Herrenmahl. Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission (1978), in: Dokumente wachsender Übereinstimmung 1 (s. Anm. 15), 271-295.

die ausdrückliche Verwendung des Sakramentsbegriffs in gewissem Sinne als sekundär verstanden werden kann. Auch bei der Firmung, der Krankensalbung und der Ehe gibt es keine kontradiktorischen Widersprüche, sondern signifikante Unterschiede, die Annäherungen in der Praxis nicht ausschließen. Die faktische Offenheit des lutherischen Sakramentsbegriffs einerseits (vgl. etwa Luthers Aussagen zur Beichte) wie der Verweis auf die je eigene Gestalt der Sakramente von katholischer Seite andererseits bieten darum Möglichkeiten der Verständigung, die im Dialog weiter behandelt werden müssen. Offen bleibt aber bisher noch die Frage, inwieweit die neben Taufe und Abendmahl von der römisch-katholischen Kirche als Sakramente bezeichneten Handlungen wesensmäßig zur Kirche gehören und damit auch notwendige Bedingungen kirchlicher Einheit sind.

7.2 Das Verständnis der pilgernden Kirche

In Bezug auf die *Sichtbarkeit der Kirche* und damit auch das Verständnis von sichtbarer Einheit der Kirche bestehen wichtige Gemeinsamkeiten, aber auch Unterschiede, die Gegenstand des weiteren Gesprächs sein müssen.

Als pilgernde Kirche ist die Kirche eine *geistliche* Gemeinschaft, die *sichtbar* hervortritt als Gottesdienstgemeinschaft und geordnete Größe. Geistliche und sichtbare Dimension lassen sich nicht trennen. Die Kirche auf Erden ist *pilgernde Kirche*. Sie ist Gemeinschaft der Glaubenden, die untereinander versöhnt sind in Christus. Diese Gemeinschaft wird im Gottesdienst in besonderer Weise sichtbar, erfahrbar und wirksam. Insofern ist die Kirche in ihrer gottesdienstlichen Versammlung Vorzeichen, Vorerfahrung und Vorgeschmack des Reiches Gottes und darin zugleich vom Reich Gottes unterschieden.

Nach gemeinsamer Überzeugung ist die Kirche zwar *corpus permixtum*. Es ist verborgen, wer wahrhaft zum Leib Christi gehört. Aber die Kirche ist keine *civitas platonica*, keine unsichtbare Größe, worauf z. B. Philipp Melanchthon in der Apologie der Confessio Augustana nachdrücklich hinweist (BSELK 407). Denn die Kirche Jesu Christi wird in der gottesdienstlichen Versammlung sichtbar, in der das Evangelium verkündigt wird und die Sakramente gefeiert werden. Davon lässt sich die Verfasstheit der Kirche in ihrer Ordnung nicht abtrennen.

Nach LG 8 hat der einzige Mittler Christus „seine heilige Kirche, die Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, hier auf Erden als sichtbares Gefüge verfaßt“. Dabei sind „die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche ... nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst.“ In CA 7 wird die Kirche als „Versammlung aller gleubigen“ bzw. *congregatio sanctorum* bezeichnet. Dieser grundlegenden Bestimmung werden bestimmte sichtbare Vollzüge zugeordnet, „nämlich die öffentliche Verkündigung des Evangeliums und die Darreichung der Sakramente. Die sichtbaren Vollzüge gehören zum Wesen der Kirche, sind nicht bloß unvermeidliche Notbehelfe, die nur deshalb gebraucht werden, weil die Kommunikation des Evangeliums unter den

Bedingungen von Raum und Zeit eben organisatorischer Strukturen bedarf“.²⁴ Allerdings ist für das Luthertum der Glaube der „gleubigen“ „in bestimmter Hinsicht unanschaulich. Genauer: Glaube artikuliert sich zwar in bestimmten sicht- und hörbaren Handlungen, Aussagen und Bekenntnissen. Aber von diesen lässt sich nicht eindeutig und zweifelsfrei auf das Gegebensein eben des Glaubens zurückschließen ... Die sichtbare Kirche ist also nicht einfach identisch mit der ‚versammlung aller gleubigen und heiligen‘: Sie hat Mitglieder, die nicht wirklich glauben, aber vorgeben (und womöglich selbst der Überzeugung sind), es zu tun“.²⁵ Aus diesem Grund spricht die lutherische Tradition zugleich auch von der Verborgenheit der Kirche. Relevant ist für sie auch die folgende Unterscheidung: In dem Lehrtext „Die Kirche Jesu Christi“ der GEKE wird zwischen Grund, Gestalt und Bestimmung der Kirche unterschieden.²⁶ Der Grund der Kirche besteht im Handeln des dreieinigen Gottes durch sein Wort und in der Kraft des Geistes. Die Bestimmung der Kirche ist es, das Evangelium zu bezeugen und als Gemeinschaft Vorzeichen und Werkzeug des Reiches Gottes zu sein. Die Gestalt der Kirche, ihre Lebensform und Ordnung, hat dem Grund und der Bestimmung der Kirche zu entsprechen. Diese Differenzierung entspricht der Differenzierung zwischen geistlicher und sichtbarer Dimension in LG 8, wie im Konsultationsbericht „Kirche und Kirchengemeinschaft“²⁷ zwischen Vertretern des päpstlichen Einheitsrates und der GEKE festgehalten wird.

7.3 Die Wesensattribute der Kirche

Die *Wesensattribute* der Kirche (Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität) beschreiben die Kirche nicht nur in ihrem unsichtbaren Wesen, sondern sollen im Leben der Kirche in *leiturgia*, *martyria*, *diakonia* und *koinonia* sichtbar werden. Strittig ist, ob und in welcher Weise die Wesensattribute in der Ordnung bzw. *hierarchischen Verfassung* der Kirche und damit verbunden im *Amt* sichtbar werden. Nach römisch-katholischem Verständnis werden die Wesensattribute der Kirche in ihrer sakramentalen Verfasstheit sichtbar, „in Christus gleichsam das Sakrament bzw. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts“ (LG 1) zu sein. Dazu gehört für die volle und konkrete Handlungsfähigkeit und Existenz der Kirche als Orts- und Universalkirche das dreigestaltige Weiheamt in seinem Gefüge. Ohne das Weiheamt und die Eucharistie ist sie nicht Kirche. Kirchen, denen das (Bischofs-)Amt in historisch ausgeprägter apostolischer Sukzession fehlt, haben nach katholischer Auffassung „das ursprüngliche und vollständige Wesen des eucharistischen Mysteriums nicht ge-

²⁴ Bernd Oberdorfer / Oliver Schuegraf (Hg.), Sichtbare Einheit der Kirche in lutherischer Perspektive. Eine Studie des Ökumenischen Studienausschusses, Leipzig 2017, 15.

²⁵ Ebd. 19.

²⁶ Vgl. Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit. Im Auftrag des Exekutivausschusses für die Leuenberger Kirchengemeinschaft (Leuenberger Texte 1), Frankfurt a.M. 32001, 21-44.

²⁷ Vgl. Kirche und Kirchengemeinschaft. Ergebnis einer Konsultationsreihe im Auftrag der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa und des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen, Leipzig / Paderborn 2019.

wahrt“²⁸ und sind deswegen nicht Kirchen im Vollsinn. Doch sind die Wesensattribute weder nur am Amt noch allein im Amt festgemacht, sondern immer auf die Kirche als Kirche bezogen. Die Verfassung der Kirche ergibt sich nach LG 10 aus ihrer Teilhabe an der Sendung Christi, und zwar in voneinander unterschiedener und zugleich aufeinander verwiesener und gegenseitig angewiesener doppelter Form: nämlich in der Gestalt des gemeinsamen Priestertums und des sakramentalen Dienstpriestertums. Diese Verfasstheit der Kirche vollzieht sich in *participatio* und *communio* an, mit und in Christus. Keine der beiden Weisen der Teilhabe gibt es ohne die Kirche, beide gibt es nur in und mit ihr. Keine der beiden Gestalten ist mit der Kirche deckungsgleich oder könnte allein Kirche bilden und darstellen.

Nach evangelisch-lutherischem Verständnis werden die Wesensattribute der Kirche in ihrer Verkündigung des Evangeliums in Wort und Sakrament und in einem dem Evangelium entsprechenden Handeln manifest. Die Verfasstheit der Kirche muss dem Grund und Auftrag der Kirche entsprechen und dienen. Sie ist mithin nicht beliebig. Die Weitergabe des Evangeliums und die Feier der Sakramente konstituieren die Kirche und sind allen Gläubigen aufgegeben, damit die Kirche bei ihrem apostolischen Ursprung bleibt. Damit die Evangeliumsverkündigung und Sakramentsspendung verlässlich stattfinden, gibt es ein öffentliches und ordinationsgebundenes Amt, das diesen beiden notwendig, aber dienend zugeordnet ist. Die Ordnung des Amtes dient der in den Attributen der Kirche bezeichneten Wesensbestimmung der Kirche. Es hat dafür Sorge zu tragen, dass die Ausübung der einheitsstiftenden Heilmittel Wort und Sakrament für die *communio sanctorum* gewährleistet ist. Die Evangeliumsverkündigung des Predigtamtes bindet sich zudem an das im Neuen Testament zusammengestellte apostolische Zeugnis und bringt so den apostolischen Glauben zu Gehör. Die lutherischen Kirchen stimmen zudem darin überein, dass zum ordinationsgebundenen Amt auch der Dienst der Episkopé gehört, das u. a. durch geistliche Leitungsämter (meist Bischof/Bischöfin genannt) personal wahrgenommen wird. Insgesamt sprechen lutherische Kirchen jedoch traditionell von dem einen Amt, welches dann funktional ausdifferenzieren ist und zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten unterschiedlich ausgestaltet werden kann. Einheit und Katholizität werden auch darin deutlich, dass alle in der Kirchengemeinschaft des Lutherischen Weltbundes verbundenen Kirchen sichtbar in Kanzel-, Abendmahls- und Bekenntnisgemeinschaft stehen, die auch die Gemeinschaft im Amt umfasst.

Die Treue der Kirche in Verkündigung und Leben/Handeln und ihre Ordnung in Form der Amtsstruktur sind nicht gegeneinander auszuspielen. Die Ordnung der Kirche in Form des Ämtergefüges dient der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität der Kirche, kann aber die rechte Evangeliumsverkündigung in Wort

²⁸ Vollständig lautet der Satz: *Communitates ecclesiales a nobis seiunctae, quamvis deficiat earum plena nobiscum unitas ex baptisate profluens, et quamvis credamus illas, praesertim propter sacramenti Ordinis defectum, genuinam atque integram substantiam Mysterii eucharistici non servasse, tamen ...* (UR 22). Es geht nicht um ein vollständiges Fehlen des sakramentalen Amtes oder des Abendmahls-sakramentes, sondern um Nichtvollständigkeit der ursprünglichen und vollständigen Substanz/Wesenswirklichkeit des eucharistischen Mysteriums (zu dem auch das Weiheamt gehört). Benannt und erläutert wird die Nichtvollständigkeit, nicht das vollständige Fehlen der Eucharistie oder des Weiheamtes behauptet.

und Sakrament und das entsprechende Lebenszeugnis nicht allein garantieren. Die einzigen Garanten dafür sind Christus und der Heilige Geist.

*8. Ausblick
Ekklesiologische Konsequenzen
aus der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*

Den in dieser Studie vorgetragenen Überlegungen liegt die Überzeugung zugrunde, dass Rechtfertigung und Kirche wesentlich zusammengehören. Soteriologie und Ekklesiologie lassen sich nicht trennen. Dieser Zusammenhang wurde im internationalen lutherisch/römisch-katholischen Dialog bereits im Dokument „Kirche und Rechtfertigung“ ausführlich behandelt.²⁹ Auch der „Bericht über Kirche und Kirchengemeinschaft“ (KuK) der Konsultationsreihe im Auftrag der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa und des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen betont: „Kirche (einschließlich der Sakramente und des Amtes) dient der Unmittelbarkeit des Gottesverhältnisses des Einzelnen und ihrer Gemeinschaft untereinander. Deshalb gehören Kirche und Rechtfertigung unlösbar zusammen und stehen in keiner Weise in Konkurrenz zueinander“ (KuK 42).

Wenn das aber der Fall ist, dann muss ein „Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre“, wie ihn die GER formuliert, explizit auch auf seine ekklesiologischen Folgen hin bedacht werden.

Die GER erschließt ein gemeinsames Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft. Seine Bedeutung erlaubt es, die Bezeugung des Evangeliums im Volk Gottes zu profilieren, indem die verschiedenen Bezeugungsinstanzen seine Bedeutung erschließen. Damit lässt sich die bestimmende Bedeutung der Rechtfertigungsbotschaft ihrerseits als Prozess einer lebendigen Erschließung im Volk Gottes so fassen, dass Rechtfertigung als „unverzichtbares Kriterium“ (GER 18) wirksam wird und zugleich im Vorgang der Auslegung des Evangeliums der „Zusammenhang und die Bedeutung aller Glaubenswahrheiten“ (GER 18) zur Geltung kommt.

Die vorliegende Studie, entstanden in einem intensiven interkonfessionellen Fachdiskurs, hat diese Folgen anhand ausgewählter Fragestellungen exemplarisch zu entfalten versucht. Schon im performativen Akt der Unterzeichnung der GER selbst, zumal im liturgischen Rahmen einer gemeinsamen gottesdienstlichen Feier, konnte eine konstruktive wechselseitige Würdigung des Kircheseins der je anderen Konfession identifiziert werden. Was dies konkret bedeuten kann, wurde an den Themenfeldern Apostolizität, Sakramentalität und Sichtbarkeit der Kirche reflektiert. Methodisch bewährte sich dabei die Orientierung am Modell des „differenzierten Konsenses“, das jeweils zur Suche nach elementaren Gemeinsamkeiten anleitet, in deren Licht verbleibende Differenzen nicht mehr als kirchentrennend betrachtet werden müssen. Für den Umgang mit diesen Differenzen erwies sich ergänzend der Rückgriff auf die Methode der theologischen Bezeugungsinstanzen als hilfreich, da sie

²⁹ Vgl. Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre. Bericht der Gemeinsame Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherische Kommission (1993), in: Dokumente wachsender Übereinstimmung 3 (s. Anm. 7), 317-419.

fundamentale von weniger zentralen Lehrinhalten zu unterscheiden erlaubt und damit die Gewichtung von Lehrdifferenzen erleichtert.

Die Überlegungen dieser Studie fordern beide Seiten, sowohl die römisch-katholische Kirche wie die evangelisch-lutherischen Kirchen, dazu heraus, ihr je eigenes Selbstverständnis im Licht der erreichten Verständigung zu überdenken, und indem sie sichtbar machen, wie tiefe Gemeinsamkeiten im Kirchenverständnis bereits jetzt bestehen, wollen sie Mut machen zu weiteren Schritten hin auf eine Einheit in versöhnter Verschiedenheit. In diesem Sinne regen sie dazu an, auf der Ebene der Ekklesiologie ernst zu nehmen, was 1999 mit der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ begann.

Mitglieder der Arbeitsgruppe

- Prof. Dr. Christine Axt-Piscalar, Universität Göttingen
Prof. Dr. Klaus Fitschen, Universität Leipzig
Prof. em. Dr. Josef Freitag, Universität Erfurt, Studienhaus St. Lambert,
Lantershofen
Prof. Dr. Gregor Maria Hoff, Universität Salzburg
PD Dr. Burkhard Neumann, Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik,
Paderborn
Prof. em. Dr. Karl-Wilhelm Niebuhr, Universität Jena
Prof. Dr. Friederike Nüssel, Universität Heidelberg
Prof. Dr. Bernd Oberdorfer, Universität Augsburg
OKR Dr. Oliver Schuegraf, Deutsches Nationalkomitee des
Lutherischen Weltbundes, Hannover
Prof. Dr. Thomas Söding, Universität Bochum
Prof. Dr. Klaus Unterburger, Universität Regensburg
Prof. Dr. Jennifer Wasmuth, Institut für Ökumenische Forschung Straßburg,
Universität Göttingen

ABSTRACT

The study presented here documents the results of an discourse by a working group convened by the German National Committee of the Lutheran World Federation and the Johann Adam Möhler Institute for Ecumenics in Paderborn. Its aim is to offer a German contribution to the ecclesiological issues currently being discussed at world level and in national dialogues. The guiding question is whether and, if so, how ecclesiological consequences can be drawn from the "differentiated consensus" that the "Joint Declaration on the Doctrine of Justification" has established. The key question is, whether moments of a basic ecclesiological consensus can be derived from the consensus reached in a central theological doctrine and the method by which this consensus was reached. On the way to a deeper consensus on basic truths of ecclesiology, the study seeks common ground in the understanding of central ecclesiological principles, namely apostolicity, sacramentality and visibility (or "visible unity"), on the basis of the JDDC.