

COMMUNIO SANCTORUM

*Kirche im ökumenischen Dialog**

Von Christoph Böttigheimer

Im Laufe ihrer 2000-jährigen Geschichte ist es der Kirche nicht gelungen, die ihr vorgegebene und aufgetragene Einheit zu wahren. Schon in frühchristlicher Zeit kam es zu gegenseitigen Verwerfungen, Trennungen und Spaltungen; man war überzeugt, gerade um der Kirche willen Exkommunikationen aussprechen zu müssen. Zusehends zerbrach die sichtbare Einheit der Christen, nicht aber die Einzigkeit der Kirche, liegt diese doch allem menschlichen Tun voraus; sie kann von Menschen weder gestiftet noch zerstört werden.

Im 16. Jahrhundert war es die Rechtfertigungsfrage, an der sich letztlich die Einheit der abendländischen Christenheit spaltete. Nach reformatorischer Überzeugung wird der Sünder allein durch Christus, allein aus Gnade, allein durch Glauben gerecht vor Gott – ohne sein eigenes Zutun. Diese Frage nach der Rechtfertigung des Sünders ist für lutherische Theologie keine Glaubenswahrheit neben anderen, sondern eine gewichtige theologische Explikation der christlichen Heilsbotschaft. Dass heute in dem „höchsten fürnehmsten Artikel der ganzen christlichen Lehre“¹ ein Grundkonsens formuliert werden konnte,² ist darum ein bedeutsamer Schritt auf dem Weg zur vollen gegenseitigen Anerkennung der Kirchen bzw. zur sichtbaren Kircheneinheit.³ Mit der Einigung in der Rechtfertigungsbotschaft wurde das ökumenische Bemühen quasi fundiert; die kirchlichen Denominationen trennt heute nicht mehr, was einst ihre Spaltung im Kern verursachte.

Aus der Einigung in der Rechtfertigungsfrage resultiert aber nicht sogleich die Einigung der Kirchen. Zwar wurde ein wichtiger Schritt aufeinander zu getan, doch sind noch nicht alle theologischen Streitfragen überwunden. Welche stehen noch aus? Die Antwort soll im Folgenden durch die ökumenische Erschließung der Kirchenfrage gegeben werden, d.h. wir wollen nach den bereits erzielten Annäherun-

* Bei dem vorliegenden Beitrag handelt es sich um einen erweiterten Vortrag, der am 17. September 2005 auf der Tagung der Luther-Gesellschaft zum Thema: „Ich glaube die heilige christliche Kirche“ in Coburg gehalten wurde; der Vortragsstil wurde beibehalten. Die Ausführungen beziehen sich auf den römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Dialog.

¹ Apol. IV: BSLK 159,4f.

² Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche, 1999: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsens-texte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, 3 Bde., hg. u. eingel. v. H. Meyer u.a. (Paderborn-Frankfurt a.M. 1983-2003) [= DwÜ], hier DwÜ III, 419-441.

³ K. Lehmann / W. Pannenberg (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute = DiKi 4 (Freiburg i.Br.-Göttingen ³1988) 43: „Jeder andere Konsens ist auf Sand gebaut, wenn nicht ein echter Konsens in der Rechtfertigungslehre ihn trägt.“

gen fragen und die noch bestehenden Unterschiede auf ihren kontroverstheologischen Kern zurückführen.

I. Annäherungen: Kirche und Wort Gottes

Bis hinein in das 20. Jahrhundert spielte innerhalb der protestantischen Ekklesiologie der Begriff „Kirche“ eine weit geringere Rolle als der der „Gemeinde“ – Letzterer wurde wiederum katholischerseits bewusst ausgespart. Im evangelisch-theologischen Denken des 19. Jahrhunderts wurden vor allem die Belange des einzelnen Menschen betont, das religiöse Subjekt samt seinen Glaubenserfahrungen stand im Mittelpunkt. Es galt die Losung „Gott und die eigene Seele“; „[d]er religiöse Individualismus ... beherrschte das Feld, gab sich für die rechte protestantische Haltung aus und ließ für ein kirchliches Bewusstsein nur wenig Raum. Ja, es fehlte nicht an Stimmen, die eine prinzipielle ‘Überwindung der Kirche’ forderten.“⁴ Doch nach dem Ersten Weltkrieg entdeckte nicht nur die katholische,⁵ sondern ebenso die evangelische Theologie die Kirche neu,⁶ so dass Otto Dibelius sogar ein „Jahrhundert der Kirche“ ankündigen konnte.⁷ Mit der Kirchwerdung verband sich ein ernsthaftes Ringen um die Kirche und bis heute ist evangelischerseits schwerlich ein einheitliches Kirchenverständnis auszumachen, ganz im Gegensatz zur Aussage Martin Luthers in den Schmalkaldischen Artikeln: „[E]s weiß gottlob ein Kind von 7 Jahren, was die Kirche sei, nämlich die heiligen Gläubigen und ‘die Schäflein, die ihres Hirten Stimme hören’.“⁸

Grundsätzlich gilt für die Kirche dasselbe, was der Apostel Paulus über den Glauben sagt: die Kirche kommt ebenso wie der Glaube vom Hören (Röm 10,14f.). Die Kirche existiert nicht aus sich selbst heraus, sondern aus der Erinnerung, Vergewärtigung und Bezeugung des Wortes Gottes. Ohne das Gotteswort „kann [sie] nicht ... bestehen“,⁹ weshalb umgekehrt der Wittenberger Reformator auch schluss-

folgern kann: „[B]lüht das Wort Gottes, dann blüht alles in der Kirche.“¹⁰ Die Kirche ist folglich „Geschöpf des Wortes“ (ecclesia creatura evangelii bzw. verbi);¹¹ „‘das ganze Leben und Wesen der Kirche’“, so lautet „einer der Schlüsselsätze lutherischer Ekklesiologie“, „‘liegt im Wort Gottes’“¹² oder wie es Dietrich Bonhoeffer ausdrückte: „Weil das Wort ist, gibt es Kirche: weil Kirche ist, gibt es das Wort. Wort Gottes gibt es nur in der Kirche.“¹³

Die katholische Kirche hat das worttheologische Verständnis von Kirche aus der lutherischen Theologie übernommen. Die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils bezeichneten das Wort Gottes als „Macht und Kraft“ („sustentaculum ac vigor“) der Kirche (DV 21); Gottes Wort verleiht der Kirche von innen her Bestand und ist ihre Lebenskraft. Damit ist das Verständnis von Kirche auf den lutherischen Begriff „creatura verbi“ gebracht.¹⁴ Infolgedessen konnten dann auch im Malta-Bericht (1972) die Katholiken zusammen mit ihren lutherischen Dialogpartnern bekennen: „Als creatura et ministra verbi steht sie [die Kirche] ... unter dem Evangelium ... Sie hat ihren Dienst am Evangelium zu tun durch die Verkündigung des Wortes, durch die Spendung der Sakramente sowie durch ihr ganzes Leben.“¹⁵ Das creatura-verbi-Motiv impliziert genau betrachtet eine doppelte ekklesiologische Aussage: das Wort Gottes ist nicht nur der Ursprung der Kirche, es macht auch deren Wesen und Bestand aus. Gottes Wort ist der Kirche so vorgegeben, dass es ihr auch zugleich aufgegeben ist: sie muss es verkünden. Damit ist die Kirche „göttliche Stiftung durch das Wort und menschliche Institution, weil das Wort nicht anders als durch Menschen weitergesagt wird“.¹⁶

Die Kirche ist einerseits göttliche Stiftung und andererseits menschliche Institution, weswegen zwischen der geglaubten, verborgenen Kirche und der sichtbaren, irdisch verfassten Kirche zu differenzieren ist. Schon Augustinus kannte eine Aufteilung des einen Mysteriums Kirche in eine sichtbare und verborgene Kirche¹⁷ und auch das Zweite Vatikanische Konzil lehrt, dass „die sichtbare Versammlung und die

⁴ U. Valeske, *Votum Ecclesiae*, I. Teil: Das Ringen um die Kirche in der neueren römisch-katholischen Theologie. Dargestellt auf dem Hintergrund der evangelischen und ökumenischen Parallel-Entwicklung (München 1962) I. „Im ‘Neuprotestantismus’ verlor der Begriff Kirche weithin seine eigentliche Bedeutung und wurde durch einen ‘unkirchlichen’, religiösen Individualismus ersetzt (A. v. Harnack, E. Troeltsch). Das hat sich nach dem 1. Weltkrieg grundsätzlich geändert.“ (K.E. Skydsgaard, *Kirche. Außerkath. Verständnis: LThK³ VI* [1997] Sp. 183-186, hier 185); A. Nygren, *Christus und seine Kirche* (Göttingen 1956) 12-20.

⁵ Bekannt ist das viel zitierte Wort Romano Guardinis: „Ein religiöser Vorgang von unabsehbarer Tragweite hat eingesetzt: Die Kirche erwacht in den Seelen“ (R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge* [1922], [Mainz 1955] 19).

⁶ P. Althaus, *Das Erlebnis der Kirche* (1919), (Leipzig 1924); P. Schorlemmer (Hg.), *Vom neuen Willen zur Kirche* (Gießen 1924); E. Turneyen, *Die Frage nach der Kirche: ZZ 6* (1926) 470-487, hier 471: „Wir fragen ... wieder nach der Kirche.“

⁷ O. Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche. Geschichte, Betrachtung, Umschau und Ziele* (1925), (Berlin 1928).

⁸ M. Luther, *Schmalk. Art.: BSLK* 459,20-22.

⁹ Ders., *WA* 1,13,38f.

¹⁰ Ders., *WA* 5,131,26.

¹¹ Bei Martin Luther findet sich die Wendung ‘creatura verbi’ nicht, wohl aber Umschreibungen, die diesem Terminus sehr nahe kommen. M. Luther, *WA* 4,189,35; 5,46,32; 547,4; 6,560,33-561,27; 7,721,12; 475,15; 8,419,34.

¹² *Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre. Bericht der Gemeinsamen Röm.-kath./Ev.-luth. Kommission*, 1993: *DwÜ* III, 317-419, hier Nr. 36.

¹³ D. Bonhoeffer, *Das Wesen der Kirche*. Aus Hörschriften zusammengestellt u. hg. v. O. Dudzus (München 1971) 54.

¹⁴ DV 21; LG 20.

¹⁵ Bericht der Ev.-luth./Röm.-kath. Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche“, 1972 („Malta-Bericht“): *DwÜ* I, 248-271, hier Nr. 48.

¹⁶ G. Schneider-Flume, *Grundkurs Dogmatik, Nachdenken über Gottes Geschichte* (Göttingen 2004) 356.

¹⁷ Augustinus unterschied zwischen „communio sacramentorum“ und „communio sanctorum“: *communio sanctorum* meint nicht einfach die Gemeinschaft der Heiligen im Himmel, sondern alle Gerechtfertigten (= ecclesia iustificatorum; ecclesia ab Abel), während die *communio sacramentorum* die sichtbare Kirche als Institution meint, mit ihren Sakramenten etc. Sie umfasst auch Sünder und sündhafte Strukturen und ist darum „in“ der *communio sanctorum* und doch nicht eins mit ihr (Augustinus, CSEL 52 p. 372; 52 p. 110; p. 161; p. 199; 53 p. 24 u.ö.).

geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche ... eine einzige komplexe Wirklichkeit [bilden], die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst“.¹⁸ Die beiden Dimensionen der Kirche, geistlicher Kern und äußere Gestalt, werden dann inkarnationstheologisch miteinander verknüpft: die institutionelle Kirche und die Kirche des Mysteriums sind eins und doch unvermischt. Diese Differenzierung verhindert eine vorschnelle Identifizierung der Kirche Jesu Christi mit der Institution Kirche. Nichtsdestotrotz besteht zwischen beiden eine unaufhebbare Verbindung. Diese wird gemäß Artikel 7 der Confessio Augustana in Wort und Sakrament konkret.¹⁹ Sie sind die „äußerlichen Zeichen“ („externae notae“) der wahren Kirche:²⁰ Wo das Evangelium recht verkündet und die Sakramente stiftungsgemäß gereicht werden, da ist die geglaubte Kirche in der sichtbaren Kirche, da schimmert etwas von dem Besonderen der wahren Kirche in die sichtbare Kirche hinein durch. Die wahrnehmbaren Zeichen (notae) der Kirche lassen die wahre Kirche erkennen und verbürgen deren Einheit.

Im ökumenischen Dialog haben Katholiken eingeräumt, „dass die inhaltlichen Aussagen des Augsburger Bekenntnisses ... als Ausdruck gemeinsamen Glaubens angesehen werden können“, was eine grundlegende, wenn auch nicht umfassende Gemeinsamkeit in der Ekklesiologie begründet: „Kirche ist die Gemeinschaft derjenigen, die Gott durch Christus im Heiligen Geist durch Verkündigung des Evangeliums und Spendung der Sakramente und das dazu von ihm eingesetzte Amt sammelt.“²¹ Auch im lutherisch-katholischen Dialogdokument „Communio Sanctorum“, das teils heftige Kritik erfahren hat, haben die katholischen Partner den Artikel 7 der CA bejaht: „Der Raum, in dem Gott durch Wort und Sakramente den Menschen begegnet und sie zum Glauben führt, ist die Kirche. In diesem Sinn können wir gemeinsam bezeugen: Sie ist die ‘Versammlung aller Gläubigen, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut dem Evangelium gereicht werden’“ (CA 7; Unser Glaube, 64,13).²²

II. Kontroverspunkt: Bedeutung der sichtbaren Kirche

Nach Auskunft von CA 7 sind also schriftgemäße Evangeliumsverkündigung und stiftungsgemäße Sakramentenverwaltung „genug“ („satis est“) für die wahre und

sichtbare Einheit der christlichen Kirche. Offen ist indes bis heute, inwieweit dieses „satis est“ auch das kirchliche Amt mit einschließt; offenbar wird es von der Confessio Augustana nicht als externa nota ecclesiae angeführt. Verschiedentlich wird aber darauf verwiesen, dass CA 7 auch nicht „im Sinne einer erschöpfenden Wesensbestimmung von Kirche“²³ konzipiert ist und „[d]ie Formel ... im Laufe der Zeit immer wieder dazu missbraucht worden [ist], die Bedeutung der organisatorischen Fragen herabzumindern ... Es ist ... offenkundig, dass diese Argumentation immer wieder strukturelle Immobilität gerechtfertigt und gefördert hat.“²⁴ CA 7 will keine „Definition“ sein, vielmehr konzentrieren sich die Aussagen dieses Artikels auf die Kirche unter dem Evangelium und wollen an das vorhandene Kirchentum „kritisch die regulativen Maßstäbe anlegen“ –, nämlich das Evangelium von der Rechtfertigung.²⁵ Vom Rechtfertigungsartikel hat sich die Kirche in ihrer Verkündigung stets leiten zu lassen. Auch katholischerseits besteht kein Zweifel, dass das Wort Gottes der Quellgrund, principium essendi von Christentum und Kirche ist. Kirche ist lebendige Kommunikationsgemeinschaft unter dem Wort Gottes. Sie entsteht aus dem Wort und hat nur durch und im Wort Gottes Bestand; als solche hat sie keine Verfügungsgewalt über das Wort. Davon ist die Ekklesiologie des II. Vaticanums zutiefst geprägt.²⁶

Weil CA 7 keine Definition von Kirche bietet, bleibt hier unklar, inwiefern das Amt Bedingung für die Wiedergewinnung von Kircheneinheit ist. Die Amtsfrage wird unter Rückgriff auf CA 5 und dessen Verhältnis zu CA 14 zu klären versucht. Doch die Interpretation dieser beiden Stellen fällt innerhalb der lutherischen Tradition zuweilen höchst unterschiedlich aus, was zu entgegengesetzten Positionen in der präzisen Begründung des ordinationsgebundenen Amtes führen kann, wie dies jüngst die Diskussion um das im November 2004 von der Bischofskonferenz der VELKD als Empfehlung veröffentlichte Papier über „Allgemeines Priestertum, Ordination und Beauftragung nach evangelischem Verständnis“ deutlich gezeigt hat. Die beiden unterschiedlichen Richtungen werden zumeist mit den Stichworten „Stiftungstheorie“ und „Delegations-“ bzw. „Übertragungstheorie“ näher charakterisiert: Ist für die einen das ordinationsgebundene Amt dem Verkündigungsauftrag göttlich eingestiftet, so leiten es andere allein aus der mit Taufe und Glauben gegebenen Bevollmächtigung aller zur Wortverkündigung ab und ordnen es dementsprechend dem menschlichen Recht zu, das die ordentliche Wahrnehmung des

¹⁸ LG 8.

¹⁹ CA 7: BSLK 61,8-12: „[D]ies ist genug zu wahrer Einigkeit der christlichen Kirchen, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakrament dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden.“

²⁰ Apol. VII: BSLK 234, 26-34.

²¹ Alle unter einem Christus. Stellungnahme der Gemeinsamen Röm.-kath./Ev.-luth. Kommission zum Augsburger Bekenntnis, 1980: DwÜ I, 323-328, hier Nr. 16.

²² 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) Nr. 37.

²³ E. Kinder, Kann man von einem „lutherischen Kirchenbegriff“ sprechen?: ThLZ 81 (1956) Sp. 363-368, hier 364.

²⁴ L. Vischer, „... satis est? Gemeinschaft in Christus und Einheit der Kirche“: Christliche Freiheit im Dienst am Menschen. Deutungen der kirchlichen Aufgabe heute. Zum 80. Geburtstag von Martin Niemöller, hg. v. K. Herbert. Mit Beitr. v. E. Bethge u.a. (Frankfurt a.M. 1972) 243-254, hier 253. „Formula satis est non satis est“ (ebd.).

²⁵ E. Kinder, Kirchenbegriff (s. Anm. 23) Sp. 365.

²⁶ Das II. Vaticanum hat sich selbst zum Hörer und Gehorchenden des Wortes Gottes bestimmt. Das Proömium der Offenbarungskonstitution (DV 1) ist eine Funktionsbestimmung für das Konzil und die ganze Kirche: „Dei verbum religiose audiens et fidenter proclamans“ („Gottes Wort ehrfürchtig hörend und getreu verkündigend“).

Priestertums aller Gläubigen regelt.²⁷ In dem genannten VELKD-Papier wird das Amt nun gerade nicht als göttliche Stiftung verstanden und insofern der Ordination eine Beauftragung theologisch zur Seite gestellt; die Bedeutung der Ordination wird nicht mehr gnadentheologisch (1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6) begründet, sondern funktional-soziologisch.²⁸

Wenn das Verhältnis des allgemeinen Priestertums zum ordinierten Amt in einem innerevangelischen Klärungsprozess gegenwärtig neu zur Diskussion steht, so muss doch auf die ökumenische Relevanz dieser Thematik hingewiesen und in Erinnerung gerufen werden, dass in den ökumenischen Gesprächen der letzten dreißig Jahre kirchentrennende Lehrunterschiede in der Ämtertheologie aufgearbeitet und eine weitgehende Konvergenz, wenn nicht gar einen Konsens in den wichtigsten kontroverstheologischen Fragen erzielt werden konnte.²⁹ Als nach wie vor ungeklärt gilt aber die Frage, ob das ordinationsgebundene Amt allein im historischen Bischofsamt seine legitime Gestalt findet, in dem sich nach katholischem Verständnis die sichtbare Seite der Kirche zuspitzt. Eng verknüpft mit der Frage des kirchlichen Amtes ist darum jene nach der Sichtbarkeit der Kirche.

Die Argumentationsführung Luthers und des Augsburger Bekenntnisses konzentrierte sich verstärkt auf die verborgene Kirche. Die Einheit der Kirche wird nicht nur, aber primär als eine spirituelle Wirklichkeit verstanden; die Christen sind geistlich versammelt durch das Evangelium und so kennt nur Gott die Einheit all jener, die ihm angehören. Die Einheit ist vorwiegend Bekenntnis- und Verkündigungseinheit, die in der Abendmahlsgemeinschaft gelebt wird. Damit sind Amt und kirchliche Strukturen zwar nicht überflüssig, wohl aber weniger bedeutsam. Zur Kirche gehören zwar Institutionalisierung und Amt, doch sind die amtlichen Strukturen und Organisationsformen Wort und Sakrament dienend zu- und untergeordnet. Evangeliumsgemäße Wortverkündigung und stiftungsgemäße Sakramentenverwaltung sind hinreichend für die rechte Gestalt und Form von Kirche. Nichtsdestoweniger spricht die Confessio Augustana an anderer Stelle auch von der Not-

wendigkeit des kirchlichen Amtes, da dieses so sehr im Dienst von Wort und Sakrament steht, dass es um ihrer willen unverzichtbar und für die wahre Kirche konstitutiv ist (CA 5; 14).

Demgegenüber unterstrichen katholische Apologeten besonders den institutionellen, sichtbaren Aspekt der Kirche. Nach Robert Bellarmin ist die katholische Kirche als eine Gemeinschaft von Menschen „so sichtbar und greifbar wie die Versammlung des römischen Volkes oder das Königreich Gallien oder die Republik Venedig“.³⁰ Im Anschluss an Bellarmin wurde die so genannte Tria-Vincula-Lehre weithin verbindlich, wonach ein dreifaches Band die Zugehörigkeit zur Kirche Jesu Christi konstituiert³¹ und demnach zur wahren Kirche neben der Lehre der Apostel und den Sakramenten auch das kirchliche Amt gehört. In der Hierarchie, so sagte man, lebe jene Vollmacht fort, die Petrus und den Aposteln übertragen worden sei. Das Sichtbare, Institutionelle wurde demnach in seiner besonderen Akzentuierung auf die Hierarchie enggeführt; sie garantiere die Unvergänglichkeit, Unveränderlichkeit und Unfehlbarkeit der wahren Kirche Jesu Christi.

Manche ekklesiologischen Vereinseitigungen konnten mittlerweile ökumenisch aufgearbeitet werden. So besann sich etwa die katholische Seite wieder verstärkt auf die verborgene Dimension von Kirche: Sie entdeckte u.a. das gemeinsame Priestertum neu,³² besann sich wieder auf den Gedanken der Kirche als Mysterium³³ und nahm damit verbunden wieder eine notwendige Differenzierung zwischen der römisch-katholischen Kirche und der Kirche Jesu Christi vor.³⁴ Doch damit sind noch nicht alle Probleme geklärt. „In der genaueren *Verhältnisbestimmung zwischen der sichtbar institutionellen Gestalt und dem verborgenen, nur im Glauben erfassbaren geistlichen Wesen der Kirche* gibt es in den Traditionen unserer beiden Kirchen freilich deutliche Unterschiede ... Ob es in Zukunft möglich sein wird, die damals zerbrochene Kirchengemeinschaft wieder zu erlangen, hängt gerade auch von der Lösung dieser Kontroversfrage ab.“³⁵ Zwar konnten in der Synthese von geistlicher und sichtbarer Wirklichkeit der Kirche mittlerweile weitere An-

²⁷ U.H.J. Körtner, *Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell* (Göttingen 2005) 163-168.

²⁸ Der einzige Unterschied bestehe darin, „dass die kirchliche Berufung zur öffentlichen Wahrnehmung des kirchlichen Verkündigungsdienstes sich teilweise auf einen uneingeschränkten, teilweise auf einen eingeschränkten Verkündigungsauftrag“ bezieht (Allgemeines Priestertum, Ordination und Beauftragung nach evangelischem Verständnis. Eine Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD = TVELKD 130 [Hannover 2004] Abschn. 4.2, S. 18). Der wesentliche Unterschied besteht nach den Ausführungen des Kammervorsitzenden der EKD, Wilfried Härle, lediglich darin, dass die „einen die Wort- und Sakramentsverwaltung hauptamtlich und die anderen diese Aufgabe ehrenamtlich wahrnehmen“, schließlich seien „alle Getauften ... zum Priesteramt befähigt“ (zit. bei: H. Schütte, „Erneuerung“ oder Neuerung? Die Reformation nicht nachträglich zur Revolution machen KNA-ÖKI Nr. 8 [22.2.2005] 16-19, hier 17).

²⁹ In den ökumenischen Konvergenztexten wie auch der innerprotestantischen Ökumene wurde u.a. eingeräumt, dass das geistliche Amt auf einer weiteren, über die Taufe hinausgehenden Begründung beruht. Ch. Böttigheimer, *Ungelöste Amtsfrage? Seit nunmehr 30 Jahren ökumenische Gespräche um das geistliche Amt: KNA-ÖKI Nr. 45* (11.11.2003), Thema der Woche, 1-7; *Amtsfrage: Angelpunkt ev.-kath. Ökumene. Problembestimmung und Lösungsansätze: KuD 51* (2005) 157-171.

³⁰ R. Bellarmin, *Quarta controversia generalis de conciliis. Quatuor libris explicata: Opera omnia*, Bd. II, hg. v. J. Fèvre (Paris 1870) 187-407, hier 318.

³¹ Die Enzyklika „*Mystici corporis*“ beschrieb die Kirchengliedschaft noch auf der Linie Bellarmins folgendermaßen: „Zu den Gliedern der Kirche sind aber in Wirklichkeit nur die zu zählen, die das Bad der Wiedergeburt empfangen haben und den wahren Glauben bekennen, die sich nicht selbst beklagenswerterweise vom Gefüge des Leibes getrennt haben oder wegen schwerster Vergehen von der rechtmäßigen Autorität abgesondert wurden“ (DH 3802).

³² SC 14; LG 9-11, 34; AA 3; PO 2; AG 15.

³³ LG 1: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“

³⁴ LG 8: Die „einzige Kirche Christi, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen ..., ist verwirklicht [subsistit] in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird“.

³⁵ Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament* (Paderborn-Hannover 1985) 14.

näherungen erzielt werden,³⁶ nach wie vor aber findet die Frage nach der theologischen Relevanz der institutionellen Seite der Kirche vor allem in der theologischen Bewertung des historischen Bischofsamtes eine kontroverstheologische Antwort. Ist die heutige geschichtliche Gestalt des Episkopenamtes für die Kirche wesenskonstitutiv oder lediglich wünschenswert, notwendig oder nur vorteilhaft?

Im Zentrum der Kirchenfrage steht das Problem, wie das ordinierte Amt in die kirchliche Gesamtstruktur einzuordnen ist. Was Ursprung und Aufgabe der Kirche anbelangt, so sind sich die Kirchen wesentlich eins, „aber sie sind uneins über das, was sie von sich selbst und ihren Ämtern glauben“.³⁷ Erschwerend wirkt sich hierbei aus, dass die Frage nach der theologischen Bedeutung der institutionellen, sichtbaren Seite der Kirche nicht rein theologischer Natur ist, da hier immer jene ekklesialen Realitäten mit auf dem Spiel stehen, die sich seit der Reformation de facto ausgebildet haben. Die ekklesiologischen Selbstverständnisse der jeweiligen kirchlichen Erscheinungsgestalten schlagen sich in einer theologischen Bewertung des historischen Bischofsamtes unmittelbar nieder.

III. Rechtfertigungsartikel: einziges Kriterium?

Die Kontroverse um die theologische Gewichtung der institutionellen Seite der Kirche spiegelt sich auch in der theologischen Kriteriologie wider: Der Rechtfertigungsartikel ist nach protestantischer Überzeugung oberster kriteriologischer Maßstab, nach dem sich alle anderen Lehraussagen einschließlich aller kirchlichen Traditionen und Institutionen zu richten haben. Nicht von ungefähr artikuliert die Leuenberger Konkordie ihr „gemeinsame[s] Verständnis des Evangeliums“ mit Hilfe der „Rechtfertigungsbotschaft als [der] Botschaft von der freien Gnade Gottes“,³⁸ so dass diese als gesamtprotestantische Glaubensaussage aufgefasst werden kann.

In den ökumenischen Dialogrunden, in denen bislang die ekklesiologische Thematik Gesprächsgegenstand war, kehrt die Frage immer wieder, welches denn die Kriterien zur Bestimmung der Ursprungstreue kirchlicher Evangeliumsverkündigung sind. Schon im Malta-Bericht (1972)³⁹ wie später auch im Bericht „Rechtfertigung durch den Glauben“ (1983) des Lutherisch/Römisch-katholischen Dialogs in

³⁶ Kirche und Rechtfertigung (s. Anm. 12) Nr. 147: „Katholiken und Lutheraner sind sich darin einig, dass das Heilswirken des dreieinigen Gottes Gläubige durch hörbare und sichtbare Gnadenmittel versammelt und heiligt, die in einer hörbaren und sichtbaren kirchlichen Gemeinschaft vermittelt werden. Sie stimmen zugleich darin überein, dass Christi Heilsgemeinschaft in dieser Welt verborgen ist, weil sie sich als geistliches Werk Gottes der Erkennbarkeit nach irdischen Maßstäben entzieht und weil die Zugehörigkeit zu ihr auf Grund der Sünde, die auch in der Kirche besteht, nicht eindeutig festzustellen ist.“

³⁷ R. Frieling, Der Weg des ökumenischen Gedankens. Eine Ökumenekunde (Göttingen 1992) 256.

³⁸ Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie): DwÜ III, 724-731, hier Nr. 6-12.

³⁹ „Malta-Bericht“ (s. Anm. 15) Nr. 28.

den USA⁴⁰ war die kriteriologische Funktion des Rechtfertigungsartikels ein theologischer Kontroverspunkt. Zwar stimmten Lutheraner und Katholiken überein, dass die Kirche „unter dem Evangelium [steht] und ... in ihm ein übergeordnetes Kriterium“ hat, doch stellte „die rechte Bestimmung des Verhältnisses zwischen diesem der gesamten Kirche aufgetragenen Dienst und dem besonderen kirchlichen Amt ... ein Problem dar ... Beide müssen sich prüfen, wie die kritische Überordnung des Evangeliums in ihrer Praxis wirksam gewährleistet ist.“⁴¹

Die Frage nach der kriteriologischen Relevanz des Rechtfertigungsartikels ist sogar in der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ offen geblieben. Diese hält zwar fest, dass der Rechtfertigungsartikel „in einem wesenhaften Bezug zu allen Glaubenswahrheiten“ steht und darum „ein unverzichtbares Kriterium [ist], das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will“, fügt aber hinzu, dass sich Katholiken in Einklang mit diesem Grundkonsens darüber hinaus „von mehreren Kriterien in Pflicht genommen sehen“.⁴² Diese werden im Text nicht ausdrücklich benannt,⁴³ wohl aber wird erklärt, dass diese Kriterien die besondere kriteriologische Funktion des Rechtfertigungsartikels nicht negieren.⁴⁴ Denn „[d]ie Rechtfertigungslehre ist Maßstab oder Prüfstein des christlichen Glaubens“ und „[k]eine Lehre darf diesem Kriterium widersprechen“,⁴⁵ expliziert sie doch die Mitte des Evangeliums. Die Rechtfertigungslehre ist, so wird bejaht, ein zentrales Kriterium christlicher Orthodoxie und Orthopraxie, sie ist Richtmaß ursprungstreuer Evangeliumsverkündigung. Katholiken sehen aber damit die Frage nach einer theologischen Kriteriologie noch nicht eindeutig beantwortet. Die katholische Seite tut sich grundsätzlich schwer, zusammen mit ihren evangelischen Gesprächspartnern die Rechtfertigungslehre als einziges Kriterium der Orthodoxie und Orthopraxie anzuerkennen.⁴⁶ Die Problematik liegt „in der konkreten

⁴⁰ Rechtfertigung durch den Glauben“ (1983): Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Dokumente und Einführung = ÖkPer 12, hg. v. H. Meyer / G. Gaßmann (Frankfurt a.M. 1987) 107-200, hier Nr. 153f.

⁴¹ „Malta-Bericht“ (s. Anm. 15) Nr. 50.

⁴² Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (s. Anm. 2) Nr. 18.

⁴³ D. Sattler, „... Die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren ...“ Zur neueren Diskussion um die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre: Cath(M) 52 (1998) 95-114; Ch. Böttigheimer, Das Heil Gottes und die Rechtfertigung des Menschen. Zur theologischen Relevanz der Rechtfertigungslehre: ÖR 48 (1999) 296-304; ders., Einigung in der Rechtfertigungslehre: AnzSS 108 (1999) 466-472.

⁴⁴ Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (s. Anm. 2) Nr. 18.

⁴⁵ Ebd., Annex Nr. 3. Ähnlich formuliert das Konvergenzpapier „Communio Sanctorum“. Die Heilige Schrift ist die „letzte Norm des Glaubens und genießt höchste Verehrung als die Bezeugungsinstanz, die der Offenbarung am nächsten steht“; sie besitzt „unüberbietbare und unersetzbare Autorität“, ist die „norma normans non normata“ (s. Anm. 22) Nr. 48, die „unüberholbare Norm“, an der sich „alle anderen Bezeugungsinstanzen ... verbindlich ausrichten“ müssen (ebd., Nr. 72).

⁴⁶ Auch unter evangelischen Theologen wächst ein Problembewusstsein in Bezug auf das protestantische Schriftprinzip. U. Luz, Was heißt „Sola Scriptura“ heute? Ein Hilferuf für das protestantische Schriftprinzip: EvTh 57 (1997) 28-35; Ch. Böttigheimer, Einig im Schriftverständnis – Uneins in der Lehre? Die Schwierigkeiten des Schriftprinzips und die ökumenische Herausforderung zum gemeinsamen verbindlichen Lehren: Cath(M) 58 (2004) 235-249.

Anwendung des gemeinsam als Kriterium bejahten Sachanliegens der reformatorischen Rechtfertigungslehre auf Verkündigung und Lehre, auf Leben und Gestalt unserer Kirchen“.⁴⁷ Katholischerseits ist mit dem Verweis auf den Rechtfertigungsartikel die Frage nach der Authentizität kirchlicher Verkündigung und Praxis noch nicht hinreichend beantwortet. Neben dem Rechtfertigungsartikel kennt die katholische Theologie noch weitere regulative Ideen für die Bewahrung des rechten apostolischen Glaubens, u.a. die Bindung des apostolischen Zeugnisses an gesandte und bevollmächtigte Zeugen, gerade so wie bei Jesus Christus selbst Zeugnis und Zeuge eine Einheit bilden. Im Gesandtsein der Zeugen, d.h. in ihrer Unverfügbarkeit, kommt die Unverfügbarkeit des Wortes Gottes zeichenhaft zum Ausdruck und in der historischen Nachfolge der Zeugen die Treue zum Ursprung. In diesem Sinne ist neben der Rechtfertigungslehre auch die Kontinuität im bischöflichen Amt ein unverzichtbares Zeichen für die Wahrung der Identität und Kontinuität des Wortes Gottes in der Kirche; sie ist verbindliche Gestalt „der Apostolizität der Kirche“.⁴⁸ Für die katholische Kirche ist die apostolische Amtssukzession „ein unabdingbares Zeichen für die Vollgestalt der apostolischen Sukzession und der Kirche“.⁴⁹ Die Sukzessionsfolge im Bischofsamt gilt als geistgewirktes Zeichen und Instrument der Übermittlung der apostolischen Überlieferung und ist als solches der Lehrensukzession dienend zugeordnet; sie ist deren konkretes Erkennungszeichen.⁵⁰ Eine solche Position wird evangelischerseits freilich nicht geteilt,⁵¹ vielmehr wird innerhalb der evangelischen Kirche gar kontrovers diskutiert, wer überhaupt Nachfolger des Apostolats ist: das Bischofsamt oder der Kanon? Während etwa für Eberhard Jüngel⁵² wie auch für die Theologische Kammer der EKD Letzteres zutrifft,⁵³ der

Apostolat also für das wesenhafte Sein der Kirche als nicht notwendig erklärt wird, gehört ein übergemeindliches Episkopenamt für verschiedene lutherische Theologen⁵⁴ und verschiedene ökumenische Dokumente zur Apostolizität der Kirche mit hinzu. Im Malta-Bericht (1972) formulieren Lutheraner und Katholiken gemeinsam: „Das Zeugnis des Evangeliums hat als Voraussetzung, dass es Zeugen des Evangeliums gibt“⁵⁵ und im internationalen Dialog zwischen Anglikanern und Lutheranern aus dem Jahre 1972 wird eingeräumt, dass zu den Symbolen der Kontinuität der Kirche neben den kanonischen Schriften auch die „Gabe der Taufe und des Herrenmahls“ zu zählen ist und „[w]as immer ihren Bischöfen und Presbytern an historischer Kontinuität gegeben worden ist, nimmt die Kirche dankbar auf“.⁵⁶ Innerhalb evangelischer Ekklesiologie ist also die theologische Relevanz des Bischofsamtes keineswegs ausdiskutiert. Manche lutherische Kirchen öffnen sich gar wieder gegenüber dem historischen Bischofsamt,⁵⁷ ohne freilich die apostolische Amtssukzession im Sinn der katholischen Kirche als ekklesiologisch konstitutiv zu erachten.⁵⁸

⁴⁷ H. Meyer, Der Text „Die Rechtfertigung des Sünders“ im Kontext bisheriger ökumenischer Dialogdokumente zur Rechtfertigung: Lehrverurteilungen – kirchentrennend? II. Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung, hg. v. K. Lehmann = DiKi 5 (Freiburg i.Br.-Göttingen 1995) 296-325, hier 324.

⁴⁸ Das geistliche Amt in der Kirche. Bericht der Gemeinsamen Röm.-kath./Ev.-luth. Kommission, 1981: DwÜ I, 329-357, hier Nr. 62; H. Schütte, Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer und katholischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche (Düsseldorf 1974) 370: „Da die Bischöfe ex divina institutione an die Stelle der Apostel als Hirten getreten sind (LG 20), gehört das Bischofsamt unaufgebbbar zur Struktur der Kirche.“

⁴⁹ W. Kasper, Ökumenischer Konsens über das kirchliche Amt?: StZ 191 (1973) 219-230, hier 230: „Nach katholischer Auffassung ist die Kontinuität im bischöflichen Amt ein wesentliches Zeichen und Mittel für die Identität des apostolischen Glaubens. Ein *wesentliches* Zeichen, das heißt nur ein *Zeichen*, nicht die Sache selbst, und nur *ein* Zeichen, nicht das einzige Zeichen und Kriterium, also keine ipso facto sichere Garantie. Ein wesentliches Zeichen – das heißt aber auch: ein unabdingbares Zeichen für die Vollgestalt der apostolischen Sukzession und der Kirche.“

⁵⁰ Das geistliche Amt in der Kirche (s. Anm. 48) Nr. 62.

⁵¹ Kirche und Rechtfertigung (s. Anm. 12) Nr. 193: „Es zeigt sich hier zwischen Katholiken und Lutheranern eine deutliche Differenz in der theologischen und ekklesiologischen Bewertung des in historischer Sukzession stehenden Bischofsamtes, die auch im bisherigen katholisch/lutherischen Dialog wiederholt vermerkt worden ist.“

⁵² E. Jüngel, „Credere in ecclesiam“ – Eine ökumenische Besinnung: P. Walter u.a. (Hg.), Kirche in ökumenischer Perspektive (Freiburg i.Br. 2003) 15-32, hier 23; ders., Das Amt in der Kirche nach

evangelischem Verständnis: Ökumene vor neuen Zeiten. Für Theodor Schneider, hg. v. K. Raiser / D. Sattler (Freiburg i.Br. 2000) 267-274, hier 273.

⁵³ Stellungnahme der Kammer für Theologie der EKD zu Communio Sanctorum, Hannover 2002: „Grundlegend für die Kirche ist nach evangelischem Verständnis das Wort Gottes, wie es in einmaliger Weise durch die Apostel bezeugt ist. Dadurch ist der Apostolat zwar notwendig für das geschichtliche Entstehen der Kirche, nicht aber für ihr wesenhaftes Sein. In diesem Sinn ist der Kanon und nicht das Bischofsamt Nachfolger des Apostolats.“ (www.ekd.de/EKD-Texte/communio_sanctorum_2002.html)

⁵⁴ U. Kühn, Gemeinsame Rückkehr zu Christus. Amtsverständnis und Ämteranerkennung – Aufgabe für die Ökumene: KNA-ÖKI Nr. 24 (17.06.2003) 5; ders., Strukturen kirchlicher Einheit – Ein Versuch aus evangelischer Sicht: P. Walter u.a. (Hg.), Kirche (s. Anm. 52) 247-266, hier 250f.; G. Wenz, Das kirchliche Amt in evangelischer Perspektive: StZ 128 (2003) 376-385, hier 380f.; ders., Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Bd. 2 (Berlin-New York 1998) 315-336; D. Wendebourg, Das Amt und die Ämter: ZEvKR 45 (2000) 5-37.

⁵⁵ „Malta-Bericht“ (s. Anm. 15) Nr. 48.

⁵⁶ Bericht der Anglikanisch/Lutherischen Konsultation über Episkopé, 1987 („Niagara-Bericht“): DwÜ II, 62-91, hier Nr. 29.

⁵⁷ Das gilt für die nordeuropäischen, baltischen und US-amerikanischen lutherischen Kirchen. Gemäß der „Porvoor Gemeinsamen Feststellung“ (1992) ist „ein auf persönliche, kollegiale und gemeinschaftliche Weise ausgeübtes Amt der pastoralen Aufsicht (episkopé) erforderlich ... als Zeuge und Beschützer der Einheit und Apostolizität der Kirche“ (Die Porvoor Gemeinsame Feststellung, 1992. Britische und Irische Anglikanische Kirchen und Nordische und Baltische Lutherische Kirchen: DwÜ III, 749-777, hier Nr. 44 k). „Innerhalb der Apostolizität der ganzen Kirche gibt es eine apostolische Sukzession des Amtes, die als ein Brennpunkt der Kontinuität der Kirche in ihrem Leben in Christus und ihrer Treue gegenüber den von den Aposteln übermittelten Worten und Taten Jesu dient und dies auch ist“ (ebd., Nr. 52). „In der apostolischen Sukzession im Bischofsamt konzentriert sich auf sichtbare und persönliche Weise die Apostolizität der ganzen Kirche“ (ebd., Nr. 58). Die VELKD hat sich dieser Einsicht geöffnet und erklärt: Wir „nehmen ... die historische Sukzession ernst und halten sie mit der Porvoor Gemeinsamen Erklärung für ein wichtiges Zeichen“ (Stellungnahme der Kirchenleitung und der Bischofskonferenz der VELKD zur Porvoor Gemeinsamen Feststellung vom 13. Oktober 1992: TVELKD 73 [Hannover 1996] 4-22, hier 19).

⁵⁸ Diese Differenz kommt auch in der Meissener Erklärung zum Tragen: „Obwohl lutherische, reformierte und unierte Kirchen in zunehmendem Maße bereit sind, die bischöfliche Sukzession ‘als ein

Da es bischöfliche Synoden waren, die erst Ende des 4. Jahrhunderts den neutestamentlichen Kanon anerkannt haben, dürfen *successio episcopalis* und *successio fidei* nicht gegeneinander ausgespielt werden. Weil das apostolische Zeugnis des apostolischen Zeugen bedarf, darum sind Amts- und Lehrsukzession unlösbar miteinander verknüpft und aufeinander verwiesen: „Die Nachfolge ist die Gestalt der Überlieferung, die Überlieferung ist der Gehalt der Nachfolge.“⁵⁹ Amts- und Lehrsukzession verhalten sich also wie Außen- und Innenseite; sie bedingen sich gegenseitig. Zur Einheit von *successio* und *traditio* gehört ferner aber auch die *communio*. Die bischöfliche Amtssukzession steht ja für die Eingliederung nicht nur in eine horizontale Tradentenkette, sondern ebenso in den gesamten *ordo episcoporum*, der in der Sendung des Apostelkollegiums steht und als Ganzer dank des Heiligen Geistes in der evangelischen Wahrheit gehalten wird (LG 20; 22; 25). Weil *successio*, *traditio* und *communio* eine innere Einheit bilden, darum ist erst der Konsens des gesamten Bischofskollegiums ein untrügliches Zeichen der Apostolizität kirchlicher Lehre.⁶⁰ „Die Amtssukzession vermag weder in bezug auf einzelne Bischöfe die Weitergabe der unverkürzten apostolischen Lehre zu garantieren, noch an die Stelle der *successio fidei* der gesamten Kirche zu treten; sie ist ein wirksames Zeichen, nicht aber die Sache selbst, der sie dient.“⁶¹ Während also die katholische Kirche als wirksames Zeichen kirchlicher Apostolizität „die sichtbare Kirche in der apostolischen Sukzession des Bischofsamtes“⁶² betont, ist für die evangelische Kirche der Rechtfertigungsartikel einziges Kriterium kirchlicher Ursprungstreue, hinter den die historischen Ausgestaltungen der empirischen Kirche zurücktreten. „Aufgrund der Geschichtlichkeit des Wortes Gottes können nicht bestimmte geschichtlich gewordene Ämterstrukturen als Kriterien für die wahre Kirche gelten.“⁶³ So betonen sie die Identität mit der Lehre der Apostel und heben die Initiative des Wortes Gottes und die Antwort des Glaubens hervor. Damit steht nach wie vor die ungelöste Frage im Raum, ob die episkopale Amtssukzession wirklich zum *esse ecclesiae* gehört. Ist Bedingung sichtbarer Kirchengemeinschaft das ordinationsgebundene Amt, das den historischen Episkopat mit einschließt?

Zeichen der Apostolizität des Lebens der ganzen Kirche' zu würdigen, meinen sie, dass diese besondere Form der episkopé nicht eine notwendige Bedingung für 'volle, sichtbare Einheit' werden sollte" (Die Meissener Gemeinsame Feststellung, 1988. Kirche von England, Bund der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik, Evangelische Kirche in Deutschland: DwÜ III, 732-748, hier Nr. 37).

⁵⁹ J. Ratzinger, Primat, Episkopat und *successio apostolica*: K. Rahner / J. Ratzinger, Episkopat und Primat = QD 11 (Freiburg i.Br. 1961) 37-59, hier 49.

⁶⁰ Ders., Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie (München 1982) 256.

⁶¹ Ch. Böttigheimer, Apostolische Amtssukzession in ökumenischer Perspektive. Gegenseitige Anerkennung geistlicher Ämter als Bedingung von Eucharistiegemeinschaft: Cath(M) 51 (1997) 300-314, hier 305.

⁶² L. Vischer (Hg.), Die Einheit der Kirche. Material der Ökumenischen Bewegung (München 1995) 85.

⁶³ R. Frieling, Kirche I, evang. Sicht: ÖL² 637-639, hier 638.

Die unterschiedliche Beurteilung der kriteriologischen Funktion der Rechtfertigungslehre hat also unmittelbare Auswirkungen auf Leben und Lehre der Kirche. Insbesondere von evangelischer Seite wurden ekklesiologische Konsequenzen aus der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ angemahnt. Denn diese könne nicht mit einer Ekklesiologie einhergehen, die im sichtbaren, institutionellen Bereich nach wie vor zusätzliche Bedingungen für Kirchengemeinschaft aufstelle. Umgekehrt aber wird von katholischer Seite gefragt, ob die lutherische Einschätzung der kriteriologischen Relevanz der Rechtfertigung nicht die Wirklichkeit und Bedeutung der empirischen Gestalt der Kirche schmälere.

IV. Kirche: Heilsfrucht oder Heilmittel?

Nach reformatorischer Auffassung kommt der sichtbaren Gestalt der Kirche eine theologisch untergeordnete Bedeutung zu; somit ist auch das historische Bischofsamt neben der Rechtfertigungslehre kein weiteres Kriterium christlichen Glaubens. Demgegenüber ist nach katholischem Verständnis das Bischofsamt für die Kirche wesenskonstitutiv; in ihm verdichtet sich gewissermaßen die Sakramentalität der Kirche, womit ein weiterer Kontroverspunkt angesprochen ist: Das spannungsvolle Verhältnis von sichtbarer und verborgener Kirche macht sich nämlich auch in der Frage nach der heilsmittlerischen Funktion der institutionellen Kirche bemerkbar. Die „Kernfrage der katholisch/lutherischen Beziehungen ...: die Rolle der Kirche in Gottes Heilsplan“ wurde insbesondere in der dritten Dialogphase zwischen dem Lutherischen Weltbund und dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen angesprochen.⁶⁴

Evangelischerseits ist die Kirche kein allumfassendes und wirkendes Heilmittel, sondern hauptsächlich Ort des göttlichen Heilshandelns, sie ist Empfängerin des Heils; die Kirche ist nichts anderes, so formulierte es Martin Luther, „als die Gemeinde oder Versammlung der Heiligen und Frommen, der glaubenden Menschen auf der Erde“.⁶⁵ Offenkundig akzentuierte die Reformation das vierfache Allein (*solus Christus, sola scriptura, sola fide, sola gratia*) und damit die personale Prägung so sehr, dass die Kirche als Institution an die zweite Stelle rückte. Das ist ein ekklesiologisches Charakteristikum des Protestantismus, dass für ihn die empirische Gestalt der Kirche nicht das von Gott gesetzte, christologisch strukturierte und deshalb sakramentale Zeichen des endgültig siegreichen Erbarmens Gottes in der Welt ist. Die äußerlich-sichtbare Gestalt ist nicht sakramentales Zeichen der Gegenwart Gottes noch Vermittlerin seines Heils. Vielmehr ist sie lediglich ein „Ort“, der erst im Vollzug der Verkündigung selbst Sinn erhält. Erst aufgrund göttlichen Handelns wird aus der sichtbaren Gestalt die eschatologische Gemeinschaft. So ist die Kirche nach protestantischem Verständnis wesentlich „Zeugniskirche“.

⁶⁴ Kirche und Rechtfertigung (s. Anm. 12) Vorwort, 317.

⁶⁵ M. Luther, WA 7,219; „Congregatio sanctorum et vere credentium“ (CA 7: BSLK 62,1f.).

Die Kontroversen in der Ekklesiologie spitzen sich somit in der katholischen Vorstellung von der Sakramentalität der Kirche zu. Katholiken stimmen mit Lutheranern darin überein, dass die Kirche „Versammlung der Gläubigen bzw. Heiligen [ist], die aus dem Wort Gottes und den Sakramenten lebt“;⁶⁶ sie sehen aber darüber hinaus die Kirche in den Heilsratschluss Gottes, die Welt mit sich zu versöhnen (Kol 1,20), einbezogen. Somit ist sie Teil der göttlichen Heilsökonomie, die das Neue Testament allgemein „Mysterium“ nennt (Kol 1,27; 2,2): sie ist selbst ein Mysterium. Deswegen nahmen die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils den Sakramentsbegriff neu auf und erklärten „die innere Beziehung von äußerer, sichtbarer Struktur und verborgener, geistlicher Wirklichkeit der Kirche“⁶⁷ mittels der Vorstellung der Inkarnation (LG 8). Indem sichtbare und verborgene Kirche wieder deutlich unterschieden wurden, ohne sie voneinander zu trennen, wurde eine apologetische Zuspitzung ekklesiologischer Aussagen abgewehrt.

Aufgrund des ökumenischen Impulses ergaben sich „aus lutherischer Sicht Affinitäten, aber auch Anfragen im Blick auf das neue katholische Verständnis der Kirche als ‘Sakrament’“.⁶⁸ Denn die lutherische Theologie vermied es bislang strikt, den Sakramentsbegriff auf die Kirche anzuwenden. Das Verständnis der Kirche als Sakrament verleihe nämlich das Heil in die Kirche ein, untergrabe dadurch die Gottunmittelbarkeit des einzelnen Menschen und gefährde das reformatorische Prinzip des „solus Christus“.⁶⁹ Freilich kann ein sakramentales Kirchenverständnis in diesem Sinne missverstanden werden,⁷⁰ doch die Intention der Konzilsväter war gerade, solcher Missverständnisse mit Hilfe des Sakramentsbegriffs zu wehren. Denn mit ihm machten sie zum einen deutlich, dass sich die Kirche der Zuwendung Gottes zum Menschen verdankt; sie gründet nicht in ihrer institutionellen Verfassung, sondern, wie es der dritte Artikel des apostolischen Glaubensbekenntnisses besagt, im „Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht“. Die Kirche ist nicht aus eigener Kraft ein universales Zeichen des Heils, vielmehr wird der Heilige Geist, der in ihr lebt, als ihr Lebensprinzip verstanden (LG 48): „Mit dieser Grundlegung in der Pneumatologie sind ekklesiologische Entwürfe legitimiert, die die Gottunmittelbarkeit und damit Gleichheit eines jeden Kirchenglieds stärker betonen als den Gedanken der Unterwerfung unter das Haupt und die hierarchische Autorität, die es vertritt.“⁷¹

⁶⁶ Kirche und Rechtfertigung (s. Anm. 12) Nr. 117.

⁶⁷ Ebd., Nr. 123.

⁶⁸ Ebd., Nr. 128.

⁶⁹ O.H. Pesch, Das katholische Sakramentsverständnis im Urteil gegenwärtiger evangelischer Theologie: E. Jüngel / J. Wallmann / W. Werbeck (Hg.), Verifikationen. FS für G. Ebeling (Tübingen 1982) 317-340, hier 335f.

⁷⁰ Der Catholica-Beauftragte der VELKD zur Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“. Sakramentale Überhöhung der Kirche wenig zustimmungsfähig. Vereinigte Evangelisch-Lutherische Kirche Deutschlands (VELKD) 17. April 2003. (www.ekd.de/aktuell_presse/pm72_2003_velkd_friedrichs_encyklika.html)

⁷¹ P. Neuner, Ekklesiologie – Die Lehre von der Kirche: Glaubenszugänge. Lehrbuch der katholischen Dogmatik, Bd. 2, hg. v. W. Beinert (München 1995) 401-578, hier 515.

Zum andern sollte der Sakramentsbegriff dazu beitragen, die in der romantischen Theologie des 19. Jahrhunderts verbreitete Identifizierung von Kirche und Christus aufzusprengen. Die Kirche ist nicht die Fortsetzung der Inkarnation Jesu Christi, nicht die „*incarnatio continua*“ oder der „*Christus prolongatus*“, der verlängerte Arm Jesu Christi. Die institutionelle Gestalt der Kirche und Jesus Christus sind nicht schlechterdings identisch, vielmehr ist zwischen Christus und der empirischen Kirche eigens zu differenzieren. Wenn die Kirche auch wirksam auf den in ihr wirkenden Geist Gottes verweist, so verfügt sie doch weder über das göttliche Heil noch ist sie das Reich Gottes selbst, vielmehr ist sie (nur) wirksames Zeichen und Werkzeug für das Heilshandeln Gottes und als solches immer auch mit Sünde behaftet und darum stets der kritischen Prüfung, „der Buße und der Erneuerung“ bedürftig (LG 8) – ein Grundanliegen reformatorischer Ekklesiologie.⁷²

Trotz des lutherischen Vorbehalts, den Sakramentsbegriff auf die Kirche anzuwenden, gelang es in den ökumenischen Dialogen dennoch, diesen so zu interpretieren, dass die sakramentale Sicht der Kirche nicht unbedingt kirchentrennend wirken muss.⁷³ Das ist erst dann der Fall, wenn die Aussage von der Sakramentalität der Kirche im Widerspruch zur konziliaren Intention interpretiert wird und so die reformatorischen Vorbehalte untermauert werden. Recht verstanden verbindet sich jedoch mit dieser Terminologie, deren Wurzeln bis in die Alte Kirche zurückreichen,⁷⁴ ein Inhalt, der mit dem Grundanliegen reformatorischer Ekklesiologie in eins geht: Kirche verdankt sich der zuvorkommenden Wirksamkeit Gottes, sie ist von Christus zu unterscheiden, darf darum nicht überhöht werden, vielmehr ist sie immer auch mit Sünde behaftet und nur als Kirche der Sünder ist sie Sakrament. Eine solche Interpretation lässt die Terminologie auch für evangelische Theologen als angemessen erscheinen, sprechen doch auch sie der Kirche „in einem abgeleiteten Sinn einen ‘heilsinstrumentalen’ Charakter“ zu, da in ihr ja die „Heilmittel für den Menschen wirksam werden“.⁷⁵ So gesehen ist die Kirche „Werkzeug und Zeichen des Heils und in diesem Sinne auch [als] ‘Sakrament’ des Heils“ zu bezeichnen,⁷⁶ wobei lutherischerseits alles vermieden wird, was die Christozentrik in der

⁷² Kirche und Rechtfertigung (s. Anm. 12) Nr. 125-129; „Die Kirche bezeugt und feiert Jesus Christus als das eine und einzige Sakrament am eindeutigsten dadurch, dass sie ihre Sünde und Jesus Christus als den Heiligen Gottes bekennt, der sich zum „*peccator peccatorum*“ und die Sünder zu Heiligen macht“ (E. Jüngel, Die Kirche als Sakrament?: ZThK 80 [1983] 432-457, hier 457).

⁷³ P. Neuner, Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen (Darmstadt 1997) 266; Ch. Böttigheimer, Sakramentalität der Kirche im ökumenischen Kontext. Das Wesen der Kirche als ein ökumenisches Grundproblem: AnzSS 109 (2000) 344-348.

⁷⁴ H. Döring, Die sakramentale Struktur der Kirche in katholischer Sicht: Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Referate und Diskussion eines Symposions anlässlich des 25jährigen Bestehens des Johann-Adam-Möhler-Instituts, hg. v. Johann-Adam-Möhler-Institut = KKSMI 15 (Paderborn 1983) 20-125.

⁷⁵ Kirche und Rechtfertigung (s. Anm. 12) Nr. 126.

⁷⁶ Ebd., Nr. 134; Nr. 130; Eucharistie und Amt. Eine lutherisch/römisch-katholische Stellungnahme (1970): H. Meyer, Luthertum und Katholizismus im Gespräch. Ergebnisse und Stand der katholisch/lutherischen Dialoge in den USA und auf Weltebene (Frankfurt a.M. 1973) Nr. 57; G. Gaßmann, Kirche als Sakrament. Die Rezeption dieser ekklesiologischen Perspektive in der ökumenischen Diskussion: Die Sakramentalität der Kirche (s. Anm. 74) 171-201.

Heilslehre, d.h. das Gegenüber Christi zur Kirche verdunkeln könnte. Doch gerade das war ja auch für das Zweite Vatikanische Konzil ein wichtiger Beweggrund, den Sakramentsbegriff in seine Ekklesiologie aufzunehmen, nämlich um der grundlegenden Christusbezogenheit der Kirche Ausdruck zu verleihen; als Grundsakrament wird die Kirche ganz von Christus her verstanden. Nicht die Kirche, sondern Christus ist das Licht der Völker, das sich (lediglich) auf dem Antlitz der Kirche widerspiegelt (LG 1); die Kirche leitet sich ursprünglich und bleibend von Christus ab, was in ihrer institutionellen Verfasstheit realsymbolisch sichtbar wird.

Weil nach dem Epheserbrief Christus der Heilsplan Gottes in Person ist, darum kann die Kirche nur in radikaler Christusbezogenheit wirksames Heilmittel sein: Sie ist nur „in Christus gleichsam das Sakrament“ (LG 1).⁷⁷ Die Kirche ist nicht aus sich, nicht aus eigener Kraft Realsymbol des göttlichen Heilsplans, vielmehr ist sie dies nur dank Jesu Christi, der sich im kirchlichen Handeln kraft des Heiligen Geistes gleichsam selbst darstellt und darbringt.⁷⁸ Damit ist die Kirche zwar sichtbares Zeichen und wirkmächtiges Mittel des unsichtbaren Heils, nicht aber das Bezeichnete selbst; weder ist das Heil in sie integriert noch verfügt sie über Gottes Gnade.

V. Ausblick

Ausgehend vom differenzierten Konsens in der Rechtfertigungsbotschaft fragten wir nach den noch bestehenden Kontroversen in der Kirchenthematik. Diese resultieren allgemein aus einer unterschiedlichen theologischen Gewichtung der Sichtbarkeit der Kirche. Die entscheidende Frage lautet: Wie ist das Verhältnis zwischen den sichtbaren institutionellen Elementen der Kirche und ihrem geistlichen, nur im Glauben erfassbaren Wesen theologisch zu bestimmen?

Zuletzt stellten wir fest, dass sich die ekklesiologische Kontroverse in der katholischen Vorstellung von der Sakramentalität der Kirche zuspitzt. Hier zeichnen sich jedoch durchaus ökumenische Annäherungen ab.

Eine ökumenische Übereinkunft steht in der Frage nach der theologischen Relevanz des historischen Bischofsamtes bzw. der Einordnung des bischöflichen Episkopenamtes in die kirchliche Gesamtstruktur noch aus. Dabei darf aber nicht vergessen werden, dass in der Ökumene bezogen auf die Theologie des kirchlichen Amtes schon hoffungsvolle Ansätze bestehen.⁷⁹ Sollte hinsichtlich des in historischer Sukzession stehenden Episkopats ein differenzierter Konsens gelingen, könnte wohl auch die Frage nach Bedeutung und Gehalt der Sichtbarkeit der Kirche als gelöst gelten.

⁷⁷ SC 5. 26; LG 9. 48. 59; GS 42. 45; AG 1. 5.

⁷⁸ E. Jüngel, *Die Kirche* (s. Anm. 72) 450.

⁷⁹ Ch. Böttigheimer, *Amtsfrage* (s. Anm. 29) 157-171.