

# Eine evangelische Stimme zu Roms Antwort auf Lima

VON GUNTHER WENZ

Im Vorwort der am 12. Januar 1982 in Lima verabschiedeten Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK über Taufe, Eucharistie und Amt wurden alle Kirchen um eine offizielle Stellungnahme zu den vorgelegten Texten gebeten, und zwar „auf der höchsten hierfür zuständigen Ebene der Autorität, sei es nun ein Rat, eine Synode, eine Konferenz, eine Vollversammlung oder ein anderes Gremium“.

Die Antwort der römisch-katholischen Kirche, die zwar nicht Vollmitglied des ÖRK, durch theologische Vertreter aber offiziell an der Kommissionsarbeit von Faith and Order beteiligt ist, liegt inzwischen vor. Die auf den 21. Juli 1987 datierte Stellungnahme wurde vom Einheitssekretariat in Verbindung mit der Glaubenskongregation erarbeitet und im Herbst in Genf eingereicht. Im Folgenden beziehe ich mich auf die von der Deutschen Bischofskonferenz autorisierte Übersetzung des ursprünglich in englischer Sprache verfaßten Textes\*. Dabei sollen weder explizite synoptische Vergleiche mit speziellen Textpassagen des Limadokuments noch detaillierte Einzellexegesen geboten werden. Auch referiere ich nicht alle attestierten Übereinstimmungen und Einwände. Ich konzentriere mich vielmehr sogleich auf strukturelle Basisargumente der Stellungnahme und dabei namentlich auf solche sachkritischen Gesichtspunkte, die in engem Zusammenhang stehen mit jenen drei (ekkesiologisch ausgerichteten) Themenkomplexen, von deren weiterer Behandlung der Vatikan die entscheidenden ökumenischen Fortschritte der künftigen Kommissionsarbeit erwartet: *Sakrament und Sakramentalität*; die *apostolische Tradition* und schließlich die Frage der *Autorität in der Kirche*. „Wenn wir“, so heißt es in der Stellungnahme, „über den Text nachdenken, so meinen wir, daß viele der kritischen Einwände, die man gegen ihn vorbringen kann, sich auf die Begriffe Sakrament (und Sakramentalität), auf das genaue Wesen der apostolischen Tradition und auf das Problem der mit Entscheidungsgewalt ausgestatteten Autorität in der Kirche beziehen. Alle diese Punkte sind Teilaspekte der Ekklesiologie, die ein fortwährendes Anliegen innerhalb der ökumenischen Bewegung sein muß“ (11).

\* Eine katholische Stellungnahme zu den Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen: Taufe, Eucharistie und Amt (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 79). Die folgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf. Eine eigene Übersetzung bietet die Herder-Korrespondenz 42 (1988), 27–43.

Der Wunsch, der Ekklesiologie „eine ernsthaftere Aufmerksamkeit im ökumenischen Dialog“ (9) zu widmen und sie immer mehr in dessen Mittelpunkt zu rücken, bestimmt daher nicht nur die Erwartungen an die zukünftige Kommissionsarbeit; die ekklesiologische Perspektive ist es zugleich, die den Einwänden und Bedenken gegenüber den bisherigen Ergebnissen ihre einheitliche Zielrichtung gibt; nicht zuletzt von daher ist es zu verstehen, wenn nachdrücklich Wert auf die Feststellung gelegt wird, für die katholische Kirche seien die einzelnen Glaubenswahrheiten nicht voneinander getrennt, bildeten vielmehr ein organisches Ganzes (52).

## I.

Die geforderte *ekklesiologische Integration* bringt sich zunächst und im besonderen Maße hinsichtlich des Sakramentsbegriffs zur Geltung, in bezug auf den die Stellungnahme ein klares Konzept vermißt, was nach ihrem Urteil Auswirkungen hat auf alle in den Konvergenzerklärungen verhandelten Themenbereiche (11f). „Hier ist“, so wird lakonisch festgestellt, „noch weitere Arbeit nötig“ (11). In welche Richtung diese Arbeit zu gehen hat, läßt sich unschwer etwa der wiederholten Bemerkung entnehmen, die Kirche sei „in einem realen und wirksamen Sinne . . . eine Ikone der Gegenwart Gottes und seines Reiches in der Welt“ (35). Worum es den Verfassern der Stellungnahme offenbar vornehmlich geht, ist das sakramentale Verständnis der Gesamtkirche (35), von dem her sich, wie man folgern darf, nach Meinung der Autoren u. a. die Wirklichkeit der sog. Einzelsakramente allererst angemessen erfassen läßt.

Nun ist die Rede von der Kirche als Sakrament, welche sich vorher bereits bei einzelnen Theologen finden läßt, seit dem II. Vatikanum bekanntlich fester lehramtlicher Bestandteil römisch-katholischer Ekklesiologie. So befindet die dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“ (Art. 48):

„Christus hat, von der Erde erhöht, alle an sich gezogen . . . Auferstanden von den Toten . . ., hat er seinen lebendigmachenden Geist den Jüngern mitgeteilt und durch ihn seinen Leib, die Kirche, zum allumfassenden Heilssakrament (universale salutis sacramentum) gemacht. Zur Rechten des Vaters sitzend, wirkt er beständig in der Welt, um die Menschen zur Kirche zu führen und durch sie enger mit sich zu verbinden, um sie mit seinem eigenen Leib und Blut zu ernähren und sie seines verherrlichten Lebens teilhaftig zu machen. Die Wiederherstellung also, die uns verheißen ist und die wir erwarten, hat in Christus schon begonnen, nimmt ihren Fortgang in der Sendung des Heiligen Geistes und geht durch ihn weiter in der Kirche,

in der wir durch den Glauben auch über den Sinn unseres zeitlichen Lebens belehrt werden, bis wir das vom Vater uns in dieser Welt übertragene Werk mit der Hoffnung auf die künftigen Güter zu Ende führen und unser Heil wirken . . .“

Die christliche Kirche, wie sie in der römisch-katholischen subsistiert (LG 8), ist demgemäß „in Christus gleichsam das Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug (veluti sacramentum seu signum et instrumentum) für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (LG 1; vgl. 9 und 48f). Entsprechend werden alle liturgischen Handlungen, die auf das Heil der Menschen gerichtet sind, zu „Feiern der Kirche, die das ‚Sakrament der Einheit‘ (unitatis sacramentum) ist“ (SC 26), erklärt. Die Einzelsakramente haben in diesem Sinne als Explikationsgestalten des Grundsakraments der Kirche zu gelten. Demgemäß kann gesagt werden, daß die katholische Kirche in den sakramentalen Vollzügen ihr eigenes Sein vollzieht, dessen Anfang und Grund mit der Taufe gesetzt ist, um in der eucharistischen Feier seine konzentrierteste Gestalt zu erhalten.

Auch protestantischerseits wird man die eindrucksvolle Weite und Integrationskraft dieses bündigen Argumentationszusammenhangs nicht bestreiten können und die beachtliche Konkretisierung anzuerkennen haben, die der nicht selten sehr abstrakt verwendete Sakramentsbegriff durch seine ekklesiologische Fassung erfährt. Gleichwohl bleiben *offene Fragen*, etwa folgende: Feiert die Kirche in den Sakramenten tatsächlich ihr eigenes Sein, oder hat sie nicht zuvörderst im Empfang der sakramentalen Gabe der Sakramentalität Jesu Christi sich zu vergewissern?

Katholische Theologie wird diese Gegenüberstellung gewiß nicht akzeptieren. Gleichwohl bleibt das Problem, wie der Gedanke einer Selbstbegründung der Kirche sakramentstheologisch eigentlich vermieden werden soll, wenn die sakramentalen Vollzüge, durch die Jesus Christus in der Kraft des göttlichen Geistes sich vermittelt, um seine Gemeinde zu erbauen, zu kirchlichen Selbstvollzügen erklärt werden. Gewiß, die theologische Reflexion bietet nicht unbedeutende Differenzierungsleistungen an: So wird, um im gegebenen Argumentationszusammenhang zu bleiben, die Kirche *Grundsakrament*, Jesus Christus hingegen *Ursakrament* genannt. Diese Unterscheidung zielt zweifellos auf die Einsicht, daß die theologische Fundamentalität der Kirche nicht in sich selbst gründet, sondern auf dem in Jesus Christus gelegten Urgrund basiert; nichtsdestoweniger bleibt die Differenzierung zwischen Ur- und Grundsakrament zu unbestimmt, um genau angeben zu können, wie denn nun Einheit und Unterschiedenheit sakramentstheologisch so zusammengedacht werden sollen, daß beide gleichermaßen zur Geltung kommen. Probleme ergeben sich auch, wenn das Verhältnis von

Ur- und Grundsakrament bzw. Christologie und Ekklesiologie analogisch bestimmt wird; denn die Rede von Analogie ist sinnlos, wenn nicht angegeben werden kann, worin die Identität des *logos analogans* besteht. Selbst der Grundsatz klassischer Analogielehre von der in aller Ähnlichkeit je größeren Unähnlichkeit (vgl. DS 806) entlastet m.E. nicht von solchem Identifizierungszwang und läßt infolgedessen – zugestandenermaßen ganz gegen seinen Wortlaut und seine ursprüngliche Intention – die Unterschiedenheit der Analogate gegenüber ihrer Einheit unbestimmt. Dem Hang zur Univokation kann keine konsequent gedachte Analogielehre entgehen.

Es bleibt also die Frage, ob die Unterscheidung zwischen Ur- und Grundsakrament wirklich hinreichend ist, um den differenzierten Zusammenhang von Christologie resp. Pneumatologie und Ekklesiologie angemessen zum Ausdruck zu bringen. Hiermit aufs engste verbunden ist die weitere Frage, ob nämlich die sog. Einzelsakramente tatsächlich in den Realisierungszusammenhang und nicht doch eher in den Begründungszusammenhang der Kirche gehören. Ich kann und will diese Fragen hier nicht weiter verfolgen, sondern nurmehr unter Bezug auf die zu Taufe und Eucharistie gegebene Stellungnahme einige *Konkretisierungen* vornehmen.

Was die *Taufe* betrifft, so wird mehrfach betont, daß das Limadokument den Glauben der Kirche im wesentlichen angemessen wiedergegeben und sorgfältig dargestellt habe. Indes müsse die ekklesiologische Dimension der Taufe noch deutlicher herausgearbeitet werden (22; vgl. 19 u. a.). Nicht genügend Aufmerksamkeit werde etwa den „Implikationen der Tatsache (gewidmet), daß jemand innerhalb einer bestimmten kirchlichen Gemeinschaft in der gespaltenen Christenheit getauft wird“ (17). Offen bleibe auch das Problem der Heilsnotwendigkeit der Taufe und das mit ihm aufs engste verbundene Problem der Heilsnotwendigkeit der Kirche sowie die Frage, „wie die Taufe Menschen in die Kirche eingliedert . . . und wie die Taufe in einer Gemeinschaft, die man nicht in voller Gemeinschaft mit der Kirche sieht, noch als echte Taufe anerkannt werden kann“ (19).

Das in solchen und ähnlichen Monita erkennbare Interesse an ekklesiologischen Akzenten bestätigt sich, wo es um die Taufpraxis, näherhin um die *Praxis der Kindertaufe* geht. Bemerkenswerterweise wird die Legitimität dieser Praxis im wesentlichen mit ihrer jahrhundertelangen Übung in der Kirche begündet. Zwar geht die gewählte Formulierung, die ständige Praxis der Kirche sei „ein grundlegender Faktor, der die Taufe von Kindern rechtfertigt“ (20), offenbar durchaus vom Vorhandensein weiterer Rechtfertigungsfaktoren aus. Ja, es wird sogar ausdrücklich auf die ständig vorhandene Bereitschaft der Kirche verwiesen, „auf die Schwierigkeiten, die gegen

diese Praxis (sc. der Kindertaufe) vorgebracht wurden, eine Antwort zu geben und Gründe, die für ihre Fortsetzung sprechen, anzugeben“ (20). Indes wird nicht hinreichend klar, wie das Verhältnis solcher möglichen Gründe zur gegebenen kirchlichen Praxis verfaßt sein muß, damit diese wirklich als Basis jener und am Ende nicht doch nur als deren bloße Folge bzw. als deren Implikate und interne Momente in Erscheinung treten. Der zentrale Satz, „im sakramentalen Leben der Kirche drück(e) die Praxis den Glauben aus, und der Glaube w(e)rd(e) auch durch das Nachdenken über die Praxis vertieft“ (20), schafft jedenfalls nicht das sachlich gebotene Maß an Klarheit.

Um Mißverständnisse zu vermeiden, füge ich hinzu, daß es mir nicht um eine persönliche Bestreitung der Praxis der Kindertaufe geht, von der ich vielmehr glaube, daß sie sich mit guten theologischen Gründen verteidigen läßt. Vermerkt sei ferner, daß ich die vorgetragene Kritik an der irreführenden Unterscheidung, wie der Limatext sie zwischen Kindertaufe und sog. Gläubigentaufe vornimmt, völlig teile. Worauf es mir im entwickelten Argumentationszusammenhang allein ankommt, ist ein fundamentalhermeneutisches Problem von allerdings großer Reichweite, das sich analog etwa anhand des Problems der Verselbständigung des Firmsakraments (21f) namhaft machen ließe oder auch im Rahmen der Frage der Einsetzung der Taufe, wo es in der Stellungnahme heißt: „Daß die Taufe der Weg ist, den er (sc. Christus) angeordnet hat, wird durch das apostolische Zeugnis, wie wir es in der Hl. Schrift und in der Überlieferung der Kirche vorfinden, erkennbar“ (17). Hier bleibt in bezug auf das avisierte Problem des Verhältnisses vom Grund der Kirche und kirchlichem Selbstvollzug vieles – zu vieles, wie ich meine – offen und ungeklärt, namentlich der genaue Zusammenhang von Hl. Schrift und kirchlicher Tradition.

Es entspricht der ekklesiologisch ausgerichteten Gesamttendenz der Stellungnahme, wenn im Blick auf den *Eucharistietext*, dessen Thematik nun ebenfalls in der gebotenen Kürze berücksichtigt werden soll, gefordert wird, die „Beziehung zwischen dem Handeln der Kirche und dem Handeln Christi“ (25) möge noch deutlicher ausgedrückt werden. Ein solcher Wunsch kommt, wie ich meine, einem reformatorischen Grundanliegen prinzipiell durchaus entgegen. War es doch der Vorwurf einer Verwechslung des göttlichen Geisteshandelns in Jesus Christus und menschlichen bzw. kirchlichen Handelns, der die reformatorische Kritik an der Messe, namentlich die Kritik an Theorie und Praxis des Meßopfers provozierte. Bekanntlich verwarf Luther die ihm begegnende Theorie und Praxis des römischen Meßopfers als einen gottlosen Mißbrauch des Altarsakraments, welcher das Innerste

der Glaubenswahrheit verkehrt, indem er, statt den verheißungsvollen Zuspruch der Versöhnung durch Christi Tod sich gefallen zu lassen, einen unseligen Anspruch auf menschliche Selbstrechtfertigung erhebt. Darin fand der Reformator einen fundamentalen und unaufhebbaren Widerspruch gegen seine Grundeinsicht, der gemäß der Mensch allein aus Gnade durch Glauben und nicht durch verdienstliche Werke gerechtfertigt wird. Alle weiteren Verdikte gegen die römische Messe lassen sich im Grunde auf diesen elementaren Vorwurf zurückführen, der in der These seine Bestätigung fand, das Meßopfer widerspreche der Einzigkeit und Vollgenügsamkeit des Kreuzesopfers Jesu Christi, welches einer multiplizierenden Wiederholung ebensowenig bedürfe wie einer additiven Ergänzung.

Nun hat der ökumenische Dialog gerade in der *Meßopferfrage* unleugbar wichtige Verständnisfortschritte gebracht, wofür das Limadokument selbst ein schönes Beispiel gibt. Bleibt nur zu fragen, wieweit die erzielte Verständigung reicht und in welchem theoretischen und praktischen Gesamtkontext sie jeweils ratifiziert wird. Die römisch-katholische Stellungnahme akzentuiert, das ist offensichtlich, mit besonderem Nachdruck das intime Zusammensein von Christus und Kirche im eucharistischen Handlungsvollzug. Man legt nachhaltigen Wert auf die Feststellung, „daß die Kirche in der Eucharistie die Danksagung Jesu Christi aufnimmt und sich als Braut Christi mit ihr vereinigt, um eine gebührende Danksagung für alle Wohltaten Gottes auszudrücken“ (25). Besonders hervorgehoben werden daher jene Formulierungen des Limadokuments, in denen „das enge Verhältnis zwischen dem Geheimnis der Eucharistie und dem Handeln der Kirche“ (26) im Sinne einer „eucharistischen Ekklesiologie“ (27) betont wird. In der Meßopferfrage, genauer gesagt: in der Frage des Verhältnisses von Kreuzesopfer und Meßopfer, kommt es mithin nach Maßgabe der Stellungnahme vor allem darauf an, daß die Kirche „als geistlich und sakramental vereint (gesehen wird) mit der kommemorativen, aktiven Gegenwart des Opfers Christi“ (27). Weitere Beispiele für diese Tendenz, Handeln Christi und Handeln der Kirche in der eucharistischen Feier möglichst eng miteinander zu verbinden, ließen sich unschwer aufzählen. Sie wird im übrigen auch durch die vorgetragene Kritik etwa an dem – den römisch-katholischen Opfergedanken angeblich nur unzureichend erfassenden – Begriff der eucharistischen Fürbitte (27f) belegt.

Gegenüber solch christologisch-ekklesiologischer Vereinigungstendenz hat es protestantische Theologie stets als ihre besondere Aufgabe erachtet, mit Genauigkeit auf die *Unterschiedenheit und Unterscheidbarkeit von Ekklesiologie und Christologie zu achten*. Daß dies nicht bedeuten kann,

das Verhältnis beider im Sinne einer abstrakten Differenz aufzufassen, ist klar. Gerade der neutestamentliche „Mysterion“-Begriff, der in den altlateinischen Bibelübersetzungen dann mit „sacramentum“ wiedergegeben werden sollte, sagt ja zweifellos eine sehr innige Beziehung von Christus und Kirche aus, wie denn auch die sakramentale Feier ohne ekklesiologische Bezüge gar nicht zu denken ist. Gleichwohl wird man theologisch ebensowenig ohne klare Differenzierungen auskommen: Denn so richtig es ist zu sagen, Christus lebe in seiner Kirche und handle durch sie an der Menschheit, so falsch wäre es doch daraus zu folgern, Christus sei gewissermaßen in die Kirche auferstanden, die versammelte Gemeinde sei die einzige Realexistenz seines Leibes. Denn solche Folgerung führt zu nichts anderem als zu einer Auflösung der Faktizität und des Perfekts der Auferstehung, welche besagen, daß Jesus Christus an sich selbst und als solcher lebt, welche Gewißheit zugleich die Bedingung der Möglichkeit des Lebens der Gemeinde ist, wie der Geist sie vermittelt.

Wahre „Begeisterung“ ist sonach, das gilt auch und gerade für die Kirche und ihre Glieder, immer ein Extra-se-Sein, und entsprechend ist der Zusammenhang von Jesus Christus und Kirche gerade in seiner innigen Einigkeit als differenzierter Zusammenhang zu bestimmen. Kurzum: Kirche ist, was sie ist, nämlich Leib Christi und konkrete Gestalt seiner Geistesgegenwart, wenn sie gleichsam außer sich ist, selbstvergessen bei der Sache, richtiger gesagt: beim Herrn, welchem sie im Glauben zutraut, seine göttliche Wahrheit mittels des Wirkens des Geistes bewähren zu können. Wollte die Kirche hingegen das Wirken des Geistes mit ihrer Wirklichkeit gleichsetzen, um die Wahrheit Christi selbst zu bewähren, müßte sie zwangsläufig dem verkehrten Ungeist der Selbstverschlossenheit, des Unglaubens und der Sünde verfallen. Wahre Kirche gibt es sonach nur im Vertrauen auf die Selbstbezeugung der Wahrheit Jesu Christi im Geist; Verkehrung und Sünde hingegen herrschen dort, wo man den Blick auf sich selbst richtet – und sei es auch, um sich an eigner Heiligkeit zu erbauen. In diesem Sinne gilt auch und gerade für die ecclesia: *iniusta in se, iusta in spe resp. in Christo* bzw. *simul iusta et peccatrix*.

Nun kann man gegen die vorgetragene ekklesiologische Argumentation einwenden, in ihr werde nicht hinreichend unterschieden zwischen der kirchlichen Gemeinschaft der Gläubigen und der Kirche, die den einzelnen Gläubigen ebenso wie ihrer Gemeinschaft immer auch gegenüberstehe, indem sie die *Heilsmedien verwalte*, mittels derer sich der Heilige Geist als wirksam erweise, so daß zu sagen wäre: Wohl sündigen alle Einzelglieder der Kirche, aber nicht die Kirche als ganze und als solche. Diese Feststellung

aber ruft zwangsläufig die Frage hervor, wie die Differenz zwischen heiliger Mutter Kirche und ihren sündigen Kindern eigentlich zu denken ist, ohne in eine Hypostasierung institutioneller Strukturen zu verfallen, derzufolge individuelle Personen nur als marginale Funktionsmomente zu gelten hätten, welche Annahme von der katholischerseits stets bekämpften Idee der Kirche als einer „civitas platonica“ so weit nicht entfernt wäre. Wie dem auch sei: Für protestantische Theologie ist und bleibt die Überzeugung grundlegend, daß wie der einzelne Christ, so auch die verfaßte Kirche allein exzentrisch, also gerade nicht in der Weise stabiler Identität mit Christus im Geiste vereint ist.

Für das sakramentale, namentlich für das eucharistische Handeln der Kirche hat daher zu gelten, daß es nur angemessen bzw. stiftungsgemäß geschieht, wenn es im Bewußtsein sich vollzieht, daß der Bezugspunkt dieses Handelns sich von sich aus zu vergegenwärtigen vermag. Die eucharistische *Anamnese* und *Epiklese* der Kirche vollenden sich mithin in der Einsicht, daß Jesus Christus in der Kraft des göttlichen Geistes sich selbst lebendig in Erinnerung zu bringen und als Subjekt seines Gedächtnisses zu erweisen vermag, um so seiner Gemeinde eine eschatologische Zuversicht zu eröffnen, die – in der Gewißheit des Heils befreit von aller Sorge ums Eigene – als fürsorgliche und opferbereite Liebe sich zu realisieren vermag gemäß der Devise: Man kann für das Reich Gottes *nur*, aber nun auch *gerade deshalb* sinnvoll arbeiten, weil man der Sorge um dessen Kommen gründlich enthoben ist.

Ich muß es bei diesen wenigen Bemerkungen bewenden lassen, ohne ihre Konsequenzen für die Meßfrage, namentlich die Frage des Meßopfers noch genauer ausführen zu können. Ich hebe nur noch einmal hervor, worauf es theologisch im Entscheidenden ankommt: Gottes Dienst an uns und unser Dienst an Gott stehen in einem unumkehrbaren, eindeutig gerichteten Verhältnis, sofern all unser Tun in der Tat Gottes in Jesus Christus, wie der Geist sie erschließt, die Bedingung seiner Möglichkeit hat und sich als gebotene Aufgabe allein vom Zuvorkommen dieser Gabe her begreifen kann.

*Zwei abendmahlstheologisch relevante Verweise* seien nunmehr thetisch angefügt: Was die Frage der Realpräsenz anbelangt, so betont die Stellungnahme zu Recht, daß es sachlich nicht angemessen wäre, den einschlägigen Limatext in dem Sinne zu interpretieren, als würden im eucharistischen Geschehen „die Gaben nur einem Bedeutungswandel unterliegen, der nicht weiter geht als die Herstellung einer äußerlichen Beziehung zwischen den bezeichnenden und der bezeichneten Sache“ (30). In der Tat beinhaltet nicht nur der römisch-katholische, sondern auch der reformatorische

„Glaube an die Realpräsenz . . . , daß wir glauben, daß das Brot und der Wein wirklich der Leib und das Blut Christi werden“ (31 Anm.). In diesem Sinne kann man in Übereinstimmung mit reformatorischer Theologie durchaus sagen, daß „der Gedanke, daß sie (sc. Brot und Wein) zu sakramentalen Zeichen werden, . . . mit der inneren Veränderung verknüpft (ist), die stattfindet, wobei eine Seinseinheit zwischen der bezeichnenden und der bezeichneten Realität zustandekommt“ (30). Fragwürdig bleibt allerdings, was unter *Seinseinheit* näherhin zu verstehen ist und ob der zu ihr führende Wandlungsprozeß notwendig auf den Begriff der „Transsubstantiation“ gebracht werden muß. Denn erstens ist dieser Begriff von philosophischen Denkkategorien abhängig, die nicht mehr ohne weiteres die unseren sind, und zweitens verfügt er, wie die Geschichte seiner kontroverstheologischen Auslegung beweist, keineswegs über die Eindeutigkeit, welche die vatikanische Stellungnahme mit ihm verbindet. Ohnehin wird man sagen dürfen, daß gerade der Eucharistieteil der Stellungnahme die begriffliche Präzision und sachliche Klarheit, die er in einigen Passagen des Limadokuments vermißt, selbst nicht selten schuldig bleibt.

Eine zweite Notiz, die ich gerne noch anmerken möchte, betrifft die praktisch so bedeutsame Frage der *gegenseitigen Teilnahme* an der Eucharistie (33). Auch in diesem Zusammenhang unterstreicht die Stellungnahme sogleich die ekklesiologische Dimension des Problems. „Die Katholizität der Eucharistie“, so wird betont, sei „nicht etwas von der Katholizität der Kirche Verschiedenes. Katholizität beinhaltet Offenheit, aber eine Offenheit, die als Vorbedingung die Annahme des ganzen Heilsgeheimnisses Christi und seiner Konsequenzen hat“ (31). Die Einheit im Bekenntnis des Glaubens gilt mithin als „das Herzstück der kirchlichen Gemeinschaft“ (33). Daraus wird gefolgert: „Da die Eucharistiefeier von ihrer eigenen Natur her ein Bekenntnis des Glaubens der Kirche ist, ist es für die katholische Kirche gegenwärtig unmöglich, sich an einer allgemeinen gegenseitigen Teilnahme an der Eucharistie zu beteiligen. Denn aus unserer Sicht können wir erst dann Eucharistiegemeinschaft haben, wenn wir auch volle Gemeinschaft im Glauben haben“ (33). Evangelische Theologie wird demgegenüber in Theorie und Praxis deutlich zu machen haben, daß das Abendmahl nicht nur Objektivation des kirchlichen Glaubens und Ausdruck bestehender kirchlicher Einheit ist, sondern auch und vor allem Konstitutions- und Erhaltungsgrund des Glaubens der Kirche und Möglichkeitsbedingung ihrer Einheit. Das ist der dogmatische Grund für die protestantische Forderung der sog. offenen Kommunion und die Gewährung eucharistischer Gastfreundschaft in den gegenwärtigen evangelischen Kirchen.

## II.

Die betonte Feststellung der Stellungnahme, daß der Vorsteher der eucharistischen Feier ein Priester sein muß, „der das Sakrament der Weihe in der apostolischen Sukzession empfangen hat“ (32) und damit befähigt ist, Christus in einer personalen und sakramentalen Weise zu repräsentieren (38), sowie die ferner erfolgte Erinnerung, daß die Realität „Opfer“, wie es heißt, „wesentlich zum Begriff des geweihten Priestertums gehört“ (39), verweist bereits auf die elementare Sonderstellung, die dem ordinationsgebundenen *Amt* nach römisch-katholischer Lehre im Zusammenhang der Berufung des ganzen Gottesvolkes zukommt. Dabei ist es keineswegs so, wie Protestanten in Unkenntnis der wahren Sachlage nicht selten argwöhnen, daß römisch-katholische Lehre die Berufung des ganzen Volkes Gottes und mithin das Priestertum aller Gläubigen in Abrede stelle. Daß das Gegenteil der Fall ist, bestätigt die Tatsache, daß die vatikanische Stellungnahme dem einschlägigen Eingangsteil des Limapapiers unter Verweis auf entsprechende Ausführungen namentlich der Dogmatischen Konstitution des II. Vatikanum über die Kirche ausdrücklich zustimmt. Schwieriger wird die Problematik erst, wenn man fragt, wie dem Priestertum aller das besondere, ordinationsgebundene Amt der Kirche zuzuordnen ist. Die Stellungnahme hebt bei der Erörterung dieser Frage besonders einen der Aspekte hervor, unter denen das Limadokument die Besonderheit des ordinationsgebundenen Amtes im Unterschied zum Priestertum aller Gläubigen zu bestimmen sucht: den Gesichtspunkt der *Repräsentation*. „Der Begriff ‚Repräsentation‘ ist ein wertvoller Begriff, dessen Wurzeln im theologischen Verständnis der Kirchen liegen, aber er muß“ – so wird hinzugefügt – „im Kontext der formulierten Übereinstimmung näher definiert werden, so daß deutlich wird, daß in Verbindung mit dem Archetypus Christus das ordinierte Amt in der Kirche und für sie eine wirksame und sakramentale Realität ist, durch die der Amtsträger ‚in persona Christi‘ handelt“ (38).

Damit wird unterstrichen und präzisiert, was vorher bereits in universal-ekkesiologischer Perspektive gesagt wurde, daß nämlich der sakramentale Aspekt der Gesamtkirche „sich in einer besonderen Weise im Amt auswirkt, bei seiner Lehraufgabe, bei der Spendung der Sakramente und bei seinem Leitungsdienst“ (35). Offenbar weil er als besonders geeignet erscheint, diesen speziellen „sakramentalen Aspekt, der den Amtsträger vor Gott und vor der Gemeinschaft prägt“ (38), herauszustellen und somit den nicht nur graduellen, sondern wesentlichen Unterschied zwischen dem Amtspriestertum und dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen (39,

unter Verweis auf LG 10) zu verdeutlichen, wird der Repräsentationsbegriff in der gegebenen Weise amtstheologisch favorisiert.

Nun hat, wie etwa Melanchthon in seiner Apologie der *Confessio Augustana* (vgl. AC VII, 28) beweist, der Repräsentationsbegriff auch in *evangelischer Amtstheologie* eine nicht unbedeutende Rolle gespielt. Tatsächlich handeln nach reformatorischem Verständnis die Amtsträger in Ausübung des Auftrags, zu dem sie verordnet sind, nicht im eigenen Namen, sondern in Repräsentanz der Person Christi. Und auch dies wird man protestantischerseits nicht bestreiten müssen und auf der Basis der eigenen Tradition auch nicht bestreiten können, daß zwischen ordinationsgebundenem Amt und allgemeinem Priestertum ein wesentlicher und nicht im Sinne graduel-ler Steigerung faßbarer Unterschied vorliegt. Die Frage ist nur, ob dieser Unterschied in hinreichender Weise primär oder gar exklusiv durch den Repräsentationsbegriff zu bestimmen ist. Denn Repräsentanten Jesu Christi zu sein, dazu sind alle gläubigen Getauften bestimmt, wenn anders sie am allgemeinen Priestertum teilhaben. Trifft dies zu, dann ergibt sich daraus zwingend, daß der Repräsentationsbegriff die Besonderheit des ordinationsgebundenen Amtes im Unterschied zum Priestertum aller Gläubigen nicht hinreichend zu begründen vermag. Nach reformatorischem Verständnis kann der Repräsentationsbegriff mithin nur im Zusammenhang mit anderen Leitbegriffen, namentlich dem Ordnungs- und Öffentlichkeitsgedanken, die Eigenart des kirchlichen Amtes angemessen zum Ausdruck bringen. Einer einseitigen Favorisierung des Repräsentationsbegriffs hingegen droht die Gefahr, die Funktion der Christusvergegenwärtigung derart den Amtsträgern vorzubehalten, daß von einer kritischen, nicht auf bloße Affirmation beschränkten Mitwirkung der Gemeinde an Gestaltung und Leitung der Kirche nicht mehr die Rede sein kann.

Dem Wesen der *Autorität in der Kirche*, auf das auch die Stellungnahme einen entscheidenden Akzent legt, ja in dem sie „ein Schlüsselthema für den Fortschritt des Ökumenismus“ (14) sieht, gebührt von daher besondere Aufmerksamkeit. Zu hören und zu würdigen ist zunächst, daß die Autoren der römischen Antwort den Amtsträger trotz starker Betonung seiner spezifischen Rolle „nicht von der Gemeinschaft trennen und ihn über sie erheben“ (38) wollen; insofern stimmen sie „voll überein mit der engen Verbindung, die das Dokument zwischen dem ordinierten Amt und der Gemeinschaft macht“ (38, unter Verweis auf LA 12). Gleichwohl sei das spezifische Wesen der Autorität in der Kirche in den Limatexten noch nicht befriedigend geklärt. So müsse etwa die in allen ihren Teilen zu beobachtende Methode, Argumenten aus der Frühzeit des Christentums, namentlich aus

der apostolischen Zeit, besonderes Gewicht beizumessen, unterstützt werden „von einer theologischen Reflexion über die normative Kraft solchen Alters“. „Mit anderen Worten: Sie muß ergänzt werden durch die Betrachtung der Rolle einer mit Entscheidungsvollmacht ausgestatteten Autorität, sowohl bei der Beurteilung solcher Entwicklungen in der Vergangenheit als auch im Hinblick auf die gegenwärtigen Erfordernisse der Kirche und die heutige ökumenische Situation“ (36f). Zu klären sei, „wer Entscheidungen trifft, wer Gottes Willen in den verschiedenen Entwicklungen beurteilt und mit welcher Autorität das geschieht“ (37). Dabei wird sogleich hinzugefügt: „Wir glauben in der Tat, daß gewisse Personen in der Kirche mit einer von Gott verliehenen Autorität beauftragt sind, ein solches Amt der Entscheidung auszuüben“ (37).

Nun kann es sicherlich auch unter *evangelischen* Bedingungen nicht zweifelhaft sein, daß es eine spezielle *Lehrautorität* und *Leitungskompetenz* des kirchlichen Amtes gibt. Die Bekenntnistexte des 16. Jahrhunderts bestätigen dies jedenfalls eindeutig. Indes wird man zweifeln dürfen, ob es jemals Aufgabe einer kirchlichen Amtsautorität sein kann, Gottes Willen – wie es in der Stellungnahme heißt – zu beurteilen. Denn ernsthaft kann das kirchliche Amt ja allenfalls die Vollmacht beanspruchen wollen, menschliche Urteile über Gottes Willen beurteilen zu wollen, währenddessen für den göttlichen Willen, wie er an sich selbst ist, insofern Selbstbeurteilungskompetenz anzunehmen ist, als er sich, wenn er denn absoluter Wille ist, keinem externen Urteil unterwerfen läßt, sondern nur aus sich selbst heraus zu beurteilen ist. Weil dies gewiß auch allgemeine römisch-katholische Lehrauffassung ist, sollte man aus der zitierten mißverständlichen Formulierung nicht unstatthafte Schlüsse kontroverstheologischer Polemik, sondern nur die allerdings höchst wichtige Konsequenz differenzierter Argumentation ziehen. Nach evangelischer Auffassung setzt dies voraus, daß zwischen der Autorität Gottes bzw. Jesu Christi und kirchenamtlicher Autorität theoretisch klar unterschieden und die praktische Möglichkeit ihrer Unterscheidbarkeit nicht systematisch entzogen wird. Festzuhalten ist also *zum einen*, daß der Amtsträger seine Autorität angemessen wahrzunehmen und zu realisieren vermag nur im Bewußtsein ihrer Unterschiedenheit von der Autorität Gottes in Jesus Christus sowie in der Gewißheit, daß die Autorität der göttlichen Wahrheit in ihrem Grund und Bestand nicht mit seinem Amt und seiner Person steht und fällt, vielmehr sich selbst und von sich aus zu bewähren vermag. Dieses gläubige Vertrauen ist zugleich die Bedingung dafür, daß der Amtsträger im konkreten Vollzug seines Amtes der christlichen Liebe entspricht. Festzuhalten ist *zum anderen*, daß die

amtstheologische Berufung auf Autorität das kritische Korrektiv der Gemeinde nicht aus-, sondern einzuschließen hat. Die Rede von der wechselseitigen Abhängigkeit von Amt und Gemeinde impliziert somit, wenn sie denn ernst gemeint ist, das gemeindliche Recht und die gemeindliche Pflicht zur konstruktiven und gegebenenfalls auch kritischen Mitverantwortung für die Evangeliumsauslegung und alle Belange der Kirche. In Theorie und Praxis der Kirchenverfassung ist dem dadurch Rechnung zu tragen, daß Gestaltung und auch Leitung des kirchlichen Lebens beiden, Gemeinde und ordinationsgebundenem Amt, *paritätisch zugesprochen* werden. Durch solche gleichberechtigte Beteiligung von Amt und Gemeinde am kirchlichen Leben soll keineswegs die wesentliche Funktionsdifferenz beider und die Unterschiedenheit ihrer Zuständigkeiten geleugnet, wohl aber angezeigt werden, daß beider Differenz, obwohl auf institutioneller Ebene irreduzibel, doch keine absolute ist, daß vielmehr Amt und Gemeinde vermittels ihrer Bezogenheit auf den einen, ihnen beiden zuvorkommenden göttlichen Geist Jesu Christi zu ständiger wechselseitiger Beziehung bestimmt sind, wie sie im Prozeß *kommunikativer Verantwortung* wahrgenommen wird, in einem Prozeß, dessen faktische Unabgeschlossenheit und Unabschließbarkeit seine ideale Vollkommenheit nicht in Zweifel zieht, sondern bestätigt.

Damit sind zugleich elementare Kriterien einer evangelischen Beurteilung des Problems *der Formen* des ordinationsgebundenen Amtes angesprochen. Mit Recht weist die Stellungnahme in diesem Zusammenhang darauf hin, wie eng die Frage kirchlicher Autorität mit dem Verständnis des dreifachen Amtes und seiner Funktionen zusammenhängt. „Gehört“, so wird gefragt, „das dreifache Amt zum konstitutiven Wesen der Kirche, weil begründet in Gottes Willen für die Kirche, oder gehört es nur zum ökumenischen Wohl (bene esse) der Kirche?“ (14; vgl. 41) Wie immer man die diesbezüglichen Passagen des Limadokuments interpretieren und die gedankliche Praktikabilität der in der Stellungnahme erhobenen Forderung, zwischen dem grundlegenden und konstitutiven Kern des dreifachen Amtes und der veränderbaren gesellschaftlichen Organisationsform der Kirche zu unterscheiden, beurteilen mag, in evangelischer Perspektive hat grundsätzlich folgendes zu gelten: Sosehr dem ordinationsgebundenen Amt wohl eine besondere, wesentliche und unentbehrliche Aufgabe, nicht zuletzt für die Einheit der Kirche zuzuerkennen, zugleich aber jede Form geistlicher, den persönlichen Gnadenstand betreffender Gradunterschiede abzulehnen ist, sosehr ist auch innerhalb des ordinationsgebundenen Amtes durchaus die Notwendigkeit einer gegliederten Ausformung und bestimmten Zuweisung besonderer

Amtsaufgaben anzuerkennen, *nicht hingegen die Vorstellung geistlicher Stufengrade*. Sowenig nämlich das Amt seinen Dienst an der Einheit der Gemeinde dadurch wahrzunehmen vermag, daß es die konkrete Vielfalt ihrer Glieder übergeht, statt auf sie einzugehen, um der Einheit der vielen in der Fülle ihrer Differenziertheit zu dienen, sowenig kann die notwendige personelle und funktionale Vielfalt des ordinationsgebundenen Amtes dadurch vereint werden, daß man innerhalb dieses Amtes eine geistliche Rangfolge und graduelle Stufung einführt, um schließlich zu einem Amte zu gelangen, von dem zu gelten hätte, daß sein Träger die Einheit der Kirche gewissermaßen an sich selbst bzw. in einer von der in der Offenbarung Gottes gegebenen kirchlichen Einheit völlig ununterscheidbaren Weise ist. Daß die römisch-katholische Theorie und Praxis des *Petrusamtes*, das im Limadokument zwar kein Gegenstand der Verhandlung ist, dessen ökumenische Erforschung aber von der Stellungnahme ausdrücklich nahegelegt wird (vgl. 14; 42), einen solchen Anspruch nicht, und zwar *unmißverständlich nicht vertritt*, ist für die Reformationskirchen bei aller gebotenen Flexibilität zweifellos eine unentbehrliche Voraussetzung der Verständigung.

Neben dem Problem der Autorität widmet sich die Stellungnahme u. a. der genaueren Bestimmung des *Wesens der apostolischen Tradition* und ihrer Implikationen. Es läßt sich unschwer erkennen, daß beide Themenbereiche eng zusammenhängen; ist doch die Frage der Wesensbestimmung der apostolischen Tradition nicht zu trennen von der Frage ihrer authentischen Wahrnehmung. Daß es in diesem Zusammenhang noch ökumenische Unklarheiten und Anschauungsdifferenzen gibt, die auch im Limadokument nicht vollständig behoben sind und deshalb weiterer Studien bedürfen, wird mit vollem Recht festgestellt. Dabei wird die These zweifellos allgemeine Zustimmung finden, daß „eine klare Unterscheidung gemacht werden (muß) zwischen der apostolischen Tradition, die uns bindet, weil sie ihre Wurzeln in der Offenbarung hat, und den verschiedenen anderen Traditionen, die sich etwa in den Ortskirchen gebildet haben“ (13). Strittig indes wird im einzelnen sein, wie diese Unterscheidung jeweils konkret vorzunehmen und wie der Sinngehalt der in der Offenbarung gründenden apostolischen Tradition im Fortgang der Zeiten identisch und kontinuierlich zu begreifen ist. Insbesondere am Problem der *Ordination von Frauen* wird dies in der Stellungnahme exemplarisch verdeutlicht. Dabei legt man Wert auf die Feststellung, man sei nicht nur der Meinung, daß – wie es im Limadokument heißt – die Tradition der Kirche in diesem Punkt nicht geändert werden darf, sondern man habe nicht die Autorität, sie zu ändern, da man überzeugt sei, daß sie zur apostolischen Tradition der Kirche ge-

höre (40). Es dürfte nicht ganz leicht fallen, den sachlichen Unterschied beider Beschreibungen präzise zu erfassen; offensichtlich hingegen ist, daß das Problem der apostolischen Tradition mit dem ihrer gegenwärtigen Verbürgung unlösbar verbunden ist.

Für römisch-katholische Theologie kommt dieser Zusammenhang tendenziell überein mit dem von apostolischer Tradition und bischöflicher Sukzession. Entsprechend hat die *bischöfliche Sukzession* als eine Bürgschaft für die Kontinuität und Einheit der Kirche zu gelten. Daß Bürgschaft dabei im sakramentalen Sinne zu verstehen sei, unterstreicht die Stellungnahme durch die Bemerkung, die im vorliegenden Dokument übliche Rede vom *Zeichen* der bischöflichen Sukzession sei weniger angemessen als die in einer früheren Fassung gebräuchliche Wendung, die von einem *wirksamen Zeichen* spreche. Denn dies weise „besser auf die einzigartige Bedeutung der bischöflichen Sukzession für den Aufbau der Kirche durch die Jahrhunderte hin“ (43). Es folgt eine Beschreibung der Bedeutung des Bischofsamtes in der römisch-katholischen Ekklesiologie, die in folgendem Gedanken zusammengefaßt wird: „Durch die bischöfliche Sukzession verkörpert und verwirklicht der Bischof sowohl die Katholizität in der Zeit, d. h. die Kontinuität der Kirche durch die Generationen, als auch die innere Verbundenheit, die in jeder Generation gelebt wird. Die gegenwärtige Gemeinschaft ist daher durch ein personales Zeichen mit dem apostolischen Ursprung, seiner Lehre und seiner Lebensweise verbunden“ (43).

Ich habe hier nicht im einzelnen zu beurteilen, inwieweit diese Bestimmung des Bischofsamtes mit evangelischer Lehre zu vereinbaren ist. Die Grenze solcher Vereinbarkeit wäre sicherlich dann gegeben, wenn das Bischofsamt bzw. die bischöfliche Amtssukzession im Sinne einer Identitätsgarantie christlicher Wahrheit verstanden und gegen mögliche Sachkritik vorweg immunisiert würde. Im übrigen werden evangelische Kirchen auch unter Voraussetzung der Bereitschaft, die episkopale Sukzession im Sinne eines wirksamen Ausdrucks der Kontinuität und Einheit der Kirche zu schätzen, keinem Vorschlag zustimmen können und dürfen, der – um die Formulierungen des Limadokuments aufzugreifen, – „darauf hinausläuft, daß das Amt, das in (der) eigenen Tradition ausgeübt wird, nicht gültig sein sollte bis zu dem Augenblick, wo es in eine bestehende Linie der bischöflichen Sukzession eintritt“ (LA 38). Eine solche Zustimmung verbietet sich übrigens nicht nur und nicht primär aus Respekt vor der Tradition der reformatorischen Väter und ihrer Nachfahren, sondern auch und vor allem aus einem *zukunftsorientierten* und damit eben nicht nur historischen, sondern bleibend sachlichen Grund, der sich auf die Kurzformel

bringen läßt, daß die Ausnahme von der kirchlichen und amtstheologischen Regel auch fernerhin denkbar sein muß, wenn die Kirche reformierbar sein und bleiben soll, was die Voraussetzung dafür ist, daß die „Sache der Reformation“ weitergeht, ihre Geschichte eine Zukunft hat.

Hinzuweisen ist noch darauf, daß die Stellungnahme sich ausdrücklich für einen *episkopalen Ordinationsvorbehalt* ausspricht und die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ausdrücklich bittet, intensiver als bisher „über die ekklesiologische Bedeutung der bischöflichen Sukzession für die Ordination nachzudenken“ (45). Davon, daß neben oder zusammen mit der episkopalen auch eine *presbyteriale* Sukzession akzeptiert werden könnte, ist nichts zu vernehmen; hingegen spricht sich die Stellungnahme mehrmals und nachdrücklich dafür aus, daß das ordinationsgebundene Amt eine sakramentale Weihe durch einen Bischof erfordert, der in der authentischen apostolischen Sukzession steht, welche die sakramentale Verbindung des Amtes mit dem apostolischen Ursprung bezeichnet und bewirkt (45f). Zugleich wird die Klärung der Frage des Spenders der Ordination (die „nicht nur irgendein Zeichen . . ., sondern ein wirksames Zeichen“ (44), mithin ein wirkliches Sakrament (45) sei) zur Voraussetzung ernsthafter Fortschritte auf dem Weg zur gegenseitigen Anerkennung der ordinationsgebundenen Ämter erklärt. Anders als es durch „die unbefriedigende Art, in welcher der Lima-Text das Problem der gegenseitigen Anerkennung des ordinierten Amtes behandelt“ (45), nahegelegt werde, sei es gegenwärtig „noch verfrüht, Aussagen über die Form zu machen, die ein öffentlicher Akt der gegenseitigen Anerkennung der Kirchen und ihrer Ämter haben könnte“. Es sei „vielmehr notwendig, jetzt auf die Einheit im Glauben bezüglich dieses zentralen ekklesiologischen Problems hinarbeiten“ (47).

### III.

Soll der ökumenische Dialog der Christenheit nicht nur zu einem kurzfristigen Einvernehmen führen, sondern *langfristig gelingen*, dann setzt dies voraus, daß er dem Selbstverständnis der beteiligten Kirchen nicht äußerlich bleibt, sondern notwendig und folgerichtig aus ihm hervorgeht. Das wiederum hat zur Voraussetzung, daß die konfessionell-dogmatische Basis, durch welche die jeweiligen Kirchen ihre Identität begründet wissen, unbeschadet der nötigen inhaltlichen Bestimmtheit selbst dialogisch verfaßt oder zumindest für Kommunikation aufgeschlossen ist. Anders und kürzer gesagt: Inhaltliche Bestimmtheit und kommunikative Aufgeschlossenheit

müssen sich – statt einander einzuschränken – wechselseitig hervorrufen, soll ein Dialog verständigungsorientiert und dauerhaft erfolgreich sein. Wie Sprache überhaupt, wenn sie denn auf Verständigung aus ist, stets zugleich als Individuations- und Sozialisationsprinzip fungiert, so daß personale Identität und Intersubjektivität reziprok sich bedingen, so läßt sich auch der ökumenische Diskurs nur im Zugleich von Selbstbeziehung und Beziehung zum anderen angemessen verwirklichen. Es genügt also nicht, unmittelbar, gewissermaßen dialogextern und zeitinvariant, auf der kontinuierlichen Identität des Eigenen zu bestehen. Denn wer sich wirklich auf einen Dialog einläßt, bekundet damit, so sehr es sein Recht und seine Pflicht ist, das Eigene in gleichsam definitiver Präzision zu vertreten, immer auch die Bereitschaft zur Entwicklung, welche Bereitschaft nur dann wirklich gegeben ist, wenn auch die Möglichkeit einer *Veränderung eigener Identität* nicht vorweg und prinzipiell ausgeschlossen wird – einer Veränderung, die zwar die gegebene Identität nicht aufhebt, die sich aber auch nicht vorweg zu einer bloßen Anreicherung oder Modifikation substantieller Identität restringieren läßt.

Roma locuta, causa finita? Das ist nicht anzunehmen. Rom hat zu Lima gesprochen, und es hat dies, wie es seine Art ist, in verbindlicher Form und in sachlich entschiedener Weise getan. Es wird Aufgabe des weiteren ökumenischen Dialogs, zu dessen Alternativlosigkeit sich die vatikanische Stellungnahme ausdrücklich und mehrfach bekannt hat, und insbesondere der an ihm beteiligten *Reformationskirchen* sein, mit derselben Entschiedenheit deutlich zu machen, daß inhaltliche Bestimmtheit und sachliche Entschiedenheit einer Position *nur dann verständigungsorientiert und kommunikationsförderlich sind, wenn sie sich nicht in bloßer Reproduktion gegebener Einsicht erschöpfen, sondern aufgeschlossen erweisen für das, womit die eingenommene Position nicht unmittelbar identisch ist*. Denn solche Aufgeschlossenheit ist die Voraussetzung einer Entwicklungsfähigkeit, ohne welche ökumenischer Fortschritt nicht denkbar ist.