

überhaupt noch? Und: die Erklärung vermeidet den eindeutigen Bezug auf die kirchenrechtlich allein entscheidenden Canones von Trient. Nun hat es sicher keinen Sinn zu fordern, daß diese Canones einzeln aufgerufen werden und eine römisch-katholische Erklärung erwartet wird, durch die sie außer Kraft gesetzt werden. Es muß aber nicht nur für Spezialisten, sondern für das ganze Volk Gottes erkennbar und nachvollziehbar werden, daß die römisch-katholische Kirche diejenigen Instrumente nicht mehr gegen die reformatorischen Kirchen anwendet, durch die sie einst festgelegt hat, daß es mit diesen Kirchen keine Gemeinschaft geben kann.

Sollten die durch die Reformation bestimmten Kirchen in der Endfassung der Erklärung nicht als „Kirche“ bezeichnet und die kirchenrechtliche Distanz gegenüber Grundformeln der Reformation nicht deutlich erkennbar beseitigt werden, dann müßte es wohl bei dem Urteil bleiben: der LWB ist uns – aus welchem Grunde immer – die Erledigung seiner Hausaufgaben schuldig geblieben.

Hans Vorster

Einig in der Rechtfertigungslehre

Reflexionen zum Ergebnis der dritten Phase des katholisch-lutherischen Dialogs

VON PEDER NØRGAARD-HØJEN

Überraschenderweise meinte man bereits am Ende der ersten Phase des Dialogs zwischen dem Vatikan und dem Lutherischen Weltbund, in der Interpretation der Rechtfertigung einen weitreichenden Konsens feststellen zu können.¹ Die Katholiken mochten das Heil an keine menschlichen Bedingungen geknüpft sehen, und umgekehrt waren die Lutheraner bereit, das Rechtfertigungsgeschehen nicht lediglich forensisch-imputativ, sondern auch effektiv zu deuten. Freilich blieben in Malta die Frage nach dem theologischen Stellenwert der Rechtfertigungslehre offen und so ihre metadogmatisch-kriteriologischen und kriteriologisch-applikativen Dimensionen unerörtert.²

Der springende Punkt blieben also das reformatorische Materialprinzip und seine Konsequenzen für Lehre und Leben der Kirche. Die Differenzen in diesem Bereich ließen sich durch in den Folgejahren erreichte, immer spektakulärer werdende Übereinstimmungen in traditionell hochkontroversen Fragen nicht überbrücken.³ Man könnte im Gegenteil fast zu dem Urteil versucht sein, daß die Applikation der Rechtfertigungslehre als hermeneutisches Prinzip desto stärker hervorgehoben zu werden schien, je tiefer und

umfassender die Einheit in anderen bislang strittigen Lehrfragen wurde. Gewiß, man freute sich über die wachsende Annäherung; aber diese konnte – ironisch genug – im Lichte der angeblichen Ablehnung der Rechtfertigungslehre als letztes theologisches Kriterium durch die Katholiken nicht selten von den Lutheranern bagatellisiert und letzten Endes als mehr oder weniger wertlos abgewertet werden. Was bedeutet schließlich Einigkeit in allen möglichen theologischen Einzelfragen, ja selbst im Blick auf das Verständnis der Rechtfertigung, wenn über die kriteriologische Dimension gerade der Rechtfertigungsbotschaft nach wie vor Uneinigkeit besteht? Das Mißtrauen war noch zu groß, als daß man bereit war, die kontroverstheologischen Waffen zu strecken, und den Mut aufbrachte, der wachsenden Verständigung dankbar und aufhorchend zu begegnen.

Irgendwie mußte das Thema also einer erneuten Behandlung unterzogen werden, wollte man die kurz nach Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils gewonnenen Früheinsichten nicht vollends der Vergessenheit anheimgeben und das Potential der übrigen Annäherungen zwischen Katholizismus und Luthertum, hinter die es nach Ansicht maßgeblicher Vertreter beider Kirchen kein Zurück mehr gab, für den weiteren Ausbau der Beziehungen voll ausnutzen. Es war aber wichtig, daß die Rechtfertigung in einer solchen Art und Weise thematisiert wurde, daß sich aus der Erörterung keine bloße Wiederholung der seit Malta festgestellten Übereinstimmung ergeben würde, sondern darüber hinaus eine gezielte Reflexion über den hermeneutischen Stellenwert der Rechtfertigungslehre gesichert war.

Es war dies genau die Situation, vor der sich der Lutherische Weltbund und der Vatikanische Einheitsrat nach Abschluß der zweiten Phase des internationalen katholisch-lutherischen Dialogs und der Veröffentlichung des umstrittenen Dokuments *Einheit vor uns* gestellt sahen^{3a}. Man entschied sich klugerweise für das Thema „Kirche“ (das ohnehin in jenen Jahren in die ökumenische Tagesordnung eindrang), vor allem weil an ihm die hermeneutische Funktion der Rechtfertigungslehre vorbildlich aufgezeigt und die Interaktion von Ekklesiologie und *justificatio* deutlich werden konnte, insbesondere wenn man sich auf die Instrumentalität bzw. Sakramentalität der Kirche oder anders ausgedrückt: die Rolle der Kirche im göttlichen Heilsplan konzentrieren würde. So geschah es, und ab 1986 arbeitete die dritte Dialogkommission des globalen katholisch-lutherischen Gesprächs über die Beziehung von *Kirche und Rechtfertigung*, zu der sie 1993 schließlich ihr Abschlußvotum abgab.⁴ Es geht in diesem Dokument kurz darum, die bisherigen Gesprächsergebnisse in Sachen Rechtfertigung daraufhin zu testen, ob dem vermuteten Konsens im Verständnis der *justificatio* in der Tat auch

eine gemeinsame Sicht der umfassenderen kriteriologischen Perspektive der Rechtfertigungslehre entspricht.

Das Ergebnis

In dem umfangreichen Text nimmt die der Rechtfertigungslehre eigens gewidmete Erörterung nur wenige Seiten in Anspruch. Der größte Teil des Dokumentes besteht aus ekklesiologischen Reflexionen. Dies ist insofern verständlich, als die Dialogteilnehmer mehr oder weniger von vornherein im Verständnis der Rechtfertigung, also in der Unterstreichung des allein von Gott und seiner Gnade abhängigen Heils übereinstimmen (dies ist seit Malta wirklich kein ernsthafter Streitpunkt mehr) und sich deswegen auf die eigentliche Kontroversfrage nach dem theologischen Stellenwert der Rechtfertigungsbotschaft, die dafür sinnvollerweise in eine umfassendere Ekklesiologie eingebettet wird, konzentrieren konnten. Der erwähnte notwendige Test des, wie gesagt, faktisch seit Malta bestehenden Konsensus im Blick auf das Verständnis der Rechtfertigung wäre erfolgreich durchgeführt, wenn nachgewiesen werden könnte, daß Katholiken nicht weniger als Lutheraner der Rechtfertigungslehre eine hermeneutisch-kriteriologische Funktion beimessen.

Dies scheint die These gewesen zu sein, die den Ausgangspunkt der Bemühungen der dritten Dialogkommission bildete. In diesem Sinne geht es ihr darum, den Konnex von Rechtfertigung und Kirche herauszustreichen: der aus Gnade und durch den Glauben um Christi willen gerechtfertigte Sünder wird in der Taufe Mitglied der Kirche (§ 1).⁵ Rechtfertigung und Kirche seien daher fundamentale Glaubensartikel (§ 5); beides sei im Christus- und Trinitätsgeheimnis gegründet und als Werke des dreieinigen Gottes zu betrachten; sie weisen den Menschen, wie reichlich undurchsichtig formuliert wird, „in das Mysterium des dreifaltigen Gottes ein“ und seien „somit Mysterium, Geheimnis des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe“ (ebd.). Rechtfertigung und Kirche versteht der Text als unverdientes Gnadengeschenk, das als solches die Gläubigen zur Mitgestaltung einer gerechteren Welt herausfordert (§ 9).

So sehr all dies als gemeinsame Glaubensüberzeugung dargestellt wird, so sehr wird betont, daß die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders in lutherischer Perspektive traditionell als der *articulus stantis et cadentis ecclesiae* aufgefaßt wird und daß daher ein etwaiger Konsens in der Rechtfertigungslehre sich ekklesiologisch bewähren muß:

„Alles, was über das Wesen der Kirche, über die Heilmittel und über das der Kirche eingestiftete Amt geglaubt und gelehrt wird, muß im Heilsgeschehen selbst begründet und vom Rechtfertigungsglauben als Empfang und Aneignung des Heilsgeschehens geprägt sein. Entsprechend muß auch alles, was über Wesen und Wirkung der Rechtfertigung geglaubt und gelehrt wird, im Gesamtkontext der Aussagen über die Kirche, die Heilmittel und das der Kirche eingestiftete Amt gesehen werden.“⁶

Dies wird nun im großen Abschnitt über „Die Bedeutung der Rechtfertigungslehre für das Verständnis von Kirche“ (§§ 166 ff), der dem umfangreichen Kapitel 4 über die „Kirche als Empfängerin und Vermittlerin des Heils“ eingegliedert ist, im einzelnen ausgeführt. Ihre eigentliche Brisanz erhält die Lehre von der Rechtfertigung erst dann, wenn sie als „die Mitte und zugleich das Kriterium der gesamten Theologie“ (§ 167) verstanden wird und so die Beziehung von *ecclesia* und *justificatio* kritisch durchleuchtet. In katholischer Perspektive erwächst dann gegenüber dem Luthertum die Befürchtung eines ekklesiologischen Reduktionismus und umgekehrt bei den Lutheranern die Besorgnis einer katholischen Verdunkelung des Evangeliums. Diese in der Geschichte schicksalhaft gewesene Alternative läßt sich in der Tat nur durch die Einsicht überwinden, daß der Topos der Rechtfertigung nicht lediglich einer unter vielen anderen Lehrpunkten, sondern auch und allenfalls primär hermeneutisches Prinzip zur Unterscheidung des wahrhaft und notwendig als christlich Anzuerkennenden ist. Daß diese Alternative nunmehr tatsächlich überwunden ist, davon ist die Dialogkommission ohne jeden Zweifel einhellig überzeugt:

„Der weitreichende Konsens im Verständnis der Rechtfertigung, der in diesem und anderen Dialogen zwischen Katholiken und Lutheranern festgestellt wurde, schließt ... den im einzelnen zu bewährenden Konsens über die kritische Bedeutung der Rechtfertigungslehre für das Ganze der kirchlichen Lehre, Ordnung und Praxis mit ein.“⁷

Diese grundlegende Erkenntnis eines gemeinsamen Verständnisses der Rechtfertigung und einer gemeinsamen theologischen Applikation der Rechtfertigungslehre beruht nach Auffassung der Dialogteilnehmer auf indiskutablen gemeinsamen Grundüberzeugungen (§§ 169–172): Zunächst verstehen Katholiken wie Lutheraner das Evangelium seinem Wesen nach als *verbum externum*, das einerseits in die Gemeinschaft der Kirche ruft und von dem diese Gemeinschaft andererseits lebt. Sodann impliziert das beiden Konfessionen gemeinsame Verständnis des Evangeliums als *verbum creativum* das gemeinsame Bekenntnis zur Kirche als *creatura Dei* bzw. in reformatorischer Terminologie *creatura verbi*. Schließlich finden sich Lutheraner und Katholiken in der gemeinsamen Überzeugung, daß bis zur Vollendung die göttliche Treue in den geschichtlichen Strukturen der Kirche konkrete

Gestalt gewinnt und, wenn auch brüchig und unter Umständen untreu, so doch geschichtlich verwirklicht wird, daß also (wiederum reformatorisch formuliert) „una sancta ecclesia perpetuo mansura sit“ (CA 7).

Mit den oben zitierten Formulierungen des § 168 ist unmißverständlich festgehalten, daß *auf allen Ebenen des Kontaktes zwischen Rom und Wittenberg sämtliche Divergenzen in bezug auf den schwierigsten aller Streitpunkte, die Rechtfertigung aus dem Glauben, zumindest nach Meinung dieser und der meisten anderen bedeutenden Dialogkommissionen voll überwunden sind*. Die Kontroverse um die Rechtfertigung, die im 16. Jahrhundert die Kirche aus den Fugen hob und tiefe Wunden im Leib Christi hinterließ, *kann als abgeschlossen betrachtet werden*. Das ist wohl die Botschaft, die die Dialogkommission vermitteln will.

Es ist dies in der Tat eine ebenso erstaunliche wie mutige und spektakuläre (allenfalls die spektakulärste), fast nicht zu glaubende Errungenschaft moderner ökumenischer Geschichte, die kaum *ohne praktische Konsequenzen bleiben kann, sollen ökumenische Bemühungen nicht vollends ihre Glaubwürdigkeit einbüßen*. Wenn aber entsprechende Konsequenzen tatsächlich gezogen werden, ist das Ergebnis des jüngsten Dialoges ganz gewiß ein Ereignis von kirchengeschichtlicher Tragweite.

Implikationen des Ergebnisses

Was aber sind „entsprechende“ Konsequenzen *in concreto*? Formelhaft ausgedrückt hat sich der gewonnene Konsens in allen künftigen Diskussionen dessen zu bewähren, was auch nach dem Schlußbericht *Kirche und Rechtfertigung* noch katholisch-lutherische Kirchengemeinschaft verhindert. Man wird mit der Erklärung der Dialogkommission keine jetzige oder künftige Uneinigkeit im Blick auf die Rechtfertigung ausschließen können. Wichtiger ist jedoch, daß der Text die faktische Lage in unseren Kirchen (nach der die Grenzen zwischen einer angeblich katholischen und lutherischen Sicht der Rechtfertigung quer durch die Konfessionen verlaufen) realistisch widerspiegelt; daß man unter Verweis auf ihn wird behaupten können, daß die Rechtfertigung kein Thema von kirchentrennender Bedeutung mehr darstellt und daß *Kirchen, die sich die Worte der Kommission zu eigen machen können, daher auch keine getrennt nebeneinander lebenden Gemeinschaften bleiben können*.

Wenn dies der realen Situation entspricht, in der sich heute Katholiken und Lutheraner befinden, zumal sie nicht zuletzt auch im Blick auf die hermeneutisch-applikative Funktion der Rechtfertigungslehre wirklich einer

Meinung zu sein behaupten, dann ist in der Tat die Wiederherstellung der zerbrochenen Kirchengemeinschaft möglich, ja aus lutherischer Perspektive mehr noch: sie ist geboten. Wenn die Rechtfertigungslehre, wie die Lutheraner pointieren, den *articulus stantis et cadentis ecclesiae* darstellt und sie sich mit den Katholiken über diesen Artikel nicht nur nicht länger zerstreiten, sondern geeinigt haben, stehen in lutherischer Sicht einer Gemeinschaft von Kirchen, die in diesem Sinne Christus und nur ihn verkündigen, grundsätzlich keine Hindernisse mehr im Wege. Es ist schließlich nicht gleichgültig, daß Katholizismus und Luthertum ein gemeinsames Verständnis der Rechtfertigung erkämpft und Frieden geschlossen haben ausgerechnet im Blick auf die Lehrfrage, die vor fast einem halben Jahrtausend das schicksalhafteste Schisma abendländischer Geschichte veranlaßt hat. Es ist dies ein Ertrag, an dem die Dialogkirchen schlicht nicht vorbei können, ohne ihre ökumenische Glaubwürdigkeit ernsthaft aufs Spiel zu setzen. Man wird unmöglich so tun können, als ob nichts geschehen wäre. Nach fast 30 Jahren intensiver Kontakte ist der sensible Bereich katholisch-lutherischer Begegnung entscheidungsreif geworden.

Gewiß, die traditionellen Kontrahenten sind nach wie vor in vielen anderen Fragen außerordentlich uneinig, und Katholiken wie Lutheraner werden in absehbarer Zeit kaum Schwierigkeiten haben, kirchentrennende Faktoren zu entdecken. Die folgenden Ausführungen des Dokumentes *Kirche und Rechtfertigung* zeigen zur Genüge, wie leidvoll die Dialogteilnehmer sich dessen bewußt geblieben sind und sich insofern nichts vormachen. Man mag nach wie vor von einer Grunddifferenz sprechen; doch diese Rede ist zutiefst uninteressant geworden, denn falls § 168 die gegenwärtige theologische Lage trifft, *kann und muß behauptet werden, daß sämtlichen noch verbleibenden Divergenzen zumindest in lutherischer Perspektive keine kirchentrennende Bedeutung mehr beigemessen werden darf.*

Wenn nämlich der Inhalt von § 168 der wahren Lage der Konfessionen entspricht, stellen allenfalls noch verbliebene Differenzen keine Themen der Kontroverstheologie mehr dar, sondern sind Probleme geworden, die beide Konfessionen gleichermaßen betreffen und deswegen von ihnen *gemeinsam* angegangen werden müssen und – gerade im Rahmen des festgestellten grundsätzlichen Konsensus – auch können. Die zwischen Rom und Wittenberg noch ausstehenden Kontroversfragen erscheinen dann in einem anderen, günstigeren Licht als früher. Die noch bestehende Uneinigkeit erscheint nämlich nunmehr auf dem Hintergrund einer im Grunde noch umfangreicheren Einigkeit und eines noch fundamentaleren und den Dissens überlagernden Konsenses. Es ist dies das eigentlich Neue, Epochale und –

wenn man so will – der eigentliche *ökumenische Durchbruch* der dritten Dialogphase, dem jedes hiernach stattfindende Gespräch, abgesehen auch von jeder kirchlichen Rezeption dieser Tatsache, irgendwie wird Rechnung tragen müssen.

Viel ist aber andererseits davon abhängig, daß und gegebenenfalls wie das Ergebnis von § 168 rezipiert wird; meinem Ermessen nach wird man sicherlich befürchten müssen, daß es nach wie vor rezeptionsunfähig ist und eine Vision wie die oben skizzierte deshalb noch eine Weile unerfüllt bleibt. Wenn nicht alles täuscht, sind die Teilnehmer des Dialogs ihren Kirchen in der Beziehung weit voraus, selbst wenn man die sicher nicht ganz unerhebliche Anzahl von Ungeduldigen besonders auf dem sogenannten *grass root level* mit in Betracht zieht. Feststellungen einer faktischen Übereinstimmung im Glauben und Rezeptionsfähigkeit solcher Feststellungen sind zueinander nicht direkt proportional. Es ist in dem Zusammenhang bedenkenswert, daß die Kommission selber keine ausdrücklichen, der zwischenkonfessionellen Praxis geltenden Konsequenzen zieht, sondern es allein bei der Behauptung und Darstellung des Konsensus bewenden läßt.

Die im Dialog vertretenen Kirchen werden auf das Problem der Rezipierbarkeit unterschiedlich reagieren. Was einerseits in der Theorie den Lutheranern zur Etablierung von Kirchengemeinschaft *genügt*, wird andererseits den Katholiken *zu wenig* sein. Die Behauptung, daß mit dem Ertrag der dritten Dialogphase in lutherischer Perspektive Kirchengemeinschaft möglich geworden sei, mag Befremden hervorrufen, und sie ist denn auch nur in dem Maße wahr, in dem die Einigkeit in der Rechtfertigungslehre Übereinstimmung in bezug auf die *necessaria unitatis* mit einschließt. Lutherisch formuliert: Nur in dem Maße, in dem der erzielte Konsens nicht nur CA 4 und 5, sondern auch CA 7 betrifft. Und dies ist für die Katholiken ganz bestimmt nicht der Fall, denen das reformatorische *satis est* ganz und gar nicht genügt. Dies wiederum schmälert in den Augen der Lutheraner den Gewinn des errungenen Konsenses und macht es schwierig, ihn auszunutzen und positiv zu entfalten. Alles in allem muß daher realistisch damit gerechnet werden, daß beide Konfessionen einander in der festen Überzeugung die Hand reichen, daß das erzielte Ergebnis noch nicht als Grundlage der gesuchten Einheit dienen kann.

Dies muß aber nicht bedeuten, daß nichts geschehen kann, was die Dialogpartner gemeinsam und jeder für sich verantworten können. Eine Zustimmung zu der von dem Lutherischen Weltbund und dem Päpstlichen Einheitsrat abgegebenen *Gemeinsame(n) Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, die z.Zt. den Mitgliedskirchen zur Stellungnahme vorliegt, könnte dabei ein

möglicher Weg sein. Die Erklärung stellt den Konsens dar und erhebt den Anspruch, daß alle allenfalls noch bestehenden Divergenzen im Bereich der Rechtfertigungslehre nicht kirchentrennend seien oder sein sollten. Den Mitgliedskirchen legt sie eine Rezeption dieser Erkenntnis nahe, und zwar in der Form einer Feststellung, daß die beiderseitigen, in der Reformationszeit ausgesprochenen Lehrverurteilungen in bezug auf die Rechtfertigung den heutigen Dialogpartner nicht mehr treffen. Ein solches Verfahren, das beim Zustandekommen der Leuenberger Konkordie erstmalig angewandt wurde, scheint unter den gegebenen Umständen eher selbstverständlich und logisch. Insofern sollte man nicht zögern und dabei auch alle Bedenken theoretischer Natur (hermeneutische Schwierigkeiten, die komplexe Beziehung von *affirmatio* und *damnatio* etc.) im Interesse der Vergegenwärtigung einer wahrlich epochalen Annäherung zurückstellen. In Vergessenheit geraten sollte dabei nicht, daß das Luthertum nicht nur zur katholischen Kirche interkonfessionelle Beziehungen unterhält, sondern auch anderen ökumenischen Partnern gleichermaßen verpflichtet ist. Sollen also die Lehrverurteilungen in Sachen Rechtfertigung aufgehoben werden, müssen die *Verhandlungspartner neben der katholischen Kirche nicht nur das Luthertum, sondern die Leuenberger Kirchengemeinschaft sein*. Nur so kann gewährleistet werden, daß die Lutheraner bei künftigen Erörterungen von Themen, die das Verhältnis zu Rom noch belasten, theologischen Grundsätzen verpflichtet bleiben, die ihren nichtkatholischen Partnern noch zumutbar sind.⁸

Divergenzen im Amtsverständnis

Die Begeisterung über die wiedergefundene Einigkeit gerade an dem Punkt, an dem sich das große abendländische Schisma entzündete, veranlaßt, wie bereits angedeutet, die Dialogkommission zu keinerlei Euphorie. Im Gegenteil bleibt sie sich bei aller berechtigten Freude über das erreichte Ergebnis all der Probleme schmerzlich bewußt, die sich heute noch einer Wiederherstellung der Einheit in den Weg stellen.

(1) Unter solchen *strittigen Fragen* nennt die Dialogkommission zunächst die *institutionelle Kontinuität der Kirche* (§§ 174–181). So sehr die Kirche Produkt des kirchestiftenden Handelns Gottes ist, so sehr bleibt sie auf irdische, geschichtliche und institutionelle Strukturen angewiesen, die aber ihrerseits gerade wegen ihrer Geschichtlichkeit nicht eindeutig zum Wesen der Kirche gehören und deren grundsätzlicher ekklesiologischer Ort deshalb umstritten ist. Obwohl Katholiken und Lutheraner diese letztere Problema-

tik unterschiedlich anpacken, sind sie doch insofern einer Meinung, als sie jene strukturellen Gegebenheiten als geschichtlich und daher nicht als mit der Stiftung der Kirche unmittelbar und explizit gegeben verstehen, die Strukturen aber *trotz* ihrer Geschichtlichkeit als *Träger kirchlicher Kontinuität* (außer der Verkündigung und den Sakramenten vor allem der hier als bevollmächtigt bezeichnete „Dienst der Versöhnung“ [vgl. 2 Kor 5,18–20]) und *wegen* ihrer Geschichtlichkeit als *stets erneuerungsbedürftig* ansehen. Strukturen und Institutionen seien nur in dem Maße Instrumente des Evangeliums, in dem sie das Bleiben der Kirche fördern und der frohen Botschaft dienen.⁹ Die speziell katholische Tendenz, die historisch gewachsenen Strukturen der Kirche so oder so dem *ius divinum* einzuordnen, wird hier ökumenisch überlagert und der reformatorischen und nachkonziliaren Vision der *ecclesia semper reformanda* dienstbar gemacht. Insgesamt wird aber behutsam dafür argumentiert, daß Kirche und Rechtfertigungslehre, so sehr die erstere der letzteren theologisch-kriteriologisch unterworfen bleibt, einander keineswegs entgegengesetzt sind.

(2) Dies gilt auch in der traditionellen Kontroversfrage des *ordinierten Amtes* (§§ 182–204), das die Dialogkommission wesenhaft als den Dienst der Versöhnung bestimmt, durch den die Kirche ihre Kontinuität mit dem apostolischen Ursprung bewahrt. Jedem angeblichen Widerspruch zwischen dem bloßen Vorhandensein eines kirchlichen Amtes und der Rechtfertigungslehre wird damit (übrigens mit ausdrücklichem Verweis auf das Neue Testament [vor allem wiederum 2 Kor 5,20] und die Reformatoren [zumal besonders die Beziehung von CA 4 und CA 5]) grundsätzlich entgegengetreten¹⁰, obschon die Dialogteilnehmer sich selbstverständlich bewußt bleiben, daß der wesenhafte Konnex von Amt und Kirche beide faktisch nicht vor Mißbrauch und Irrlehre schützt und daß in einem solchen Fall dem Evangelium vor der Kirche die Priorität gebührt. Dies sei im übrigen auch gar kein Streitpunkt zwischen Katholizismus und Luthertum (§ 190).

(3) Die Konfessionen gehen dagegen auseinander im Blick auf das Problem der spezifischen Ausgestaltung des ordinierten Amtes, d. h. das Bischofsamt, bzw. das Amt der *episkopé*. Die Kommission unterstreicht, daß die lutherische Reformation sich gegen das überlieferte Bischofsamt so wenig wie gegen andere aus der Tradition herrührenden Institutionen negativ entschied. Nicht das Bischofsamt als solches, das ja auch in vielen lutherischen Kirchen, vor allem in Skandinavien bewahrt wurde, steht kirchentrennend zwischen den Konfessionen. Daß ein Amt der *episkopé* notwendig ist, ist gemeinsame Überzeugung von Lutheranern und Katholiken. Dieses Amt wird erst dann problematisch oder gar kirchentrennend, wenn ihm eine

kirchenkonstitutive Rolle beigemessen wird und das Vorhandensein des Bischofsamtes die Authentizität der Kirche gewährleistet, wenn also das Bischofsamt als zum *esse ecclesiae* und nicht bloß zum *bene esse ecclesiae* erklärt wird.¹¹ Nicht das Bischofsamt als solches, sondern seine Funktion gehört wesentlich zur Kirche.

Das Dokument *Kirche und Rechtfertigung* verschweigt nicht, daß hier der gordische Knoten des lutherisch-katholischen Dialogs sichtbar wird, sondern beschreibt loyal und differenziert die unterschiedlichen Positionen. Angesichts der nicht zuletzt dank der historischen Betrachtungsweise und der mit ihr einhergehenden Relativierung aller absoluten Wahrheiten erzielten Fortschritte im interkonfessionellen Bereich wundert man sich freilich über die immer noch vorkommende Immobilität der katholischen Teilnehmer: „Nach katholischem Verständnis gibt es ein geschichtliches Werden der dann bleibenden Gestalt des ordinationsgebundenen Amtes. Das gilt in besonderer Weise von dessen nachapostolischer Ausgestaltung in ‚Bischöfe, Priester und andere Diener‘, ...“¹².

Hier ist in der Tat die Vergeschichtlichung auf halbem Wege stehen geblieben. Die geschichtliche Entwicklung, die für die Entstehung des kirchlichen Amtes akzeptiert wird, wird, wenn es dem Fortleben dieses Amtes selber gilt, abgelehnt. Gewiß geht es hier um die schwierige hermeneutische Frage, inwiefern in der Geschichte entstandenen Gegebenheiten absolute Gültigkeit zugesprochen werden kann, also um die komplexe Beziehung von geschichtlicher Kontingenz und wesenhafter Notwendigkeit, die in der in der Dialogsituation gebotenen Kürze kaum ausführlich hätte erörtert werden können. Es mag außerdem verständlich anmuten, daß die Dialogteilnehmer sich nicht im postmodernen Gestrüpp von alles relativierenden Reflexionen über die Wahrheit verlieren mochten. Andererseits und trotzdem geht es hier um einen für den erfolgreichen Fortgang der Kontakte außerordentlich wichtigen Problemkomplex, von dessen Erörterung man – nicht zuletzt im Lichte der auch im katholisch-lutherischen Dialog seit Malta erschlossenen Erkenntnisse in Geschichts- und Bibelwissenschaft – bestimmt hätte mehr erwarten dürfen als eine strategische und insofern enttäuschende Wiederholung von Positionen, die gerade diesen Erkenntnissen keine Rechnung trägt. Man hätte mehr Mut von seiten der Dialogkommission gewünscht, zumal längst erschlossene hermeneutische Einsichten solches nicht nur ermöglicht, sondern geboten hätten.

Dieser Eindruck wird auch nicht entscheidend durch den Hinweis auf die relativ hohe Einschätzung des Bischofsamtes im Luthertum¹³ geschwächt, die dieses Amt als sinnvoll, wichtig oder gar wünschenswert erscheinen läßt.

Diese positive Bewertung fußt nämlich nicht auf einer Vorstellung von der grundsätzlichen Unverzichtbarkeit des bischöflichen Amtes, sondern bezieht sich lediglich auf die historischen Erfahrungen, die die *Nützlichkeit*, mitnichten aber die *Notwendigkeit* dieser Amtsordnung erweisen.¹⁴

(4) Man spürt freilich eine Öffnung der traditionellen katholischen Position, wenn die Frage erhoben wird, ob die katholische Behauptung eines *defectus ordinis* und der daraus folgenden, angeblich defizitären Eucharistie lutherischer Kirchen nicht vielleicht doch eine Theologie impliziere, die dem Bischofsamt und der bischöflichen Sukzession Heilsnotwendigkeit zuspricht. Der Hintergrund ist die Unterscheidung der katholischen Dialogteilnehmer zwischen *ekklesialer* Notwendigkeit des Bischofsamtes und *Heilsnotwendigkeit* des Evangeliums. Diese Frage wird mit einem Hinweis darauf beantwortet, daß auch katholische Ekklesiologie „keineswegs Heil schaffende Gegenwart des Herrn im lutherischen Abendmahl leugnen muß“.¹⁵ Es wird leider nicht präzisiert, was die Dialogkommission damit genauer gemeint hat. Vermuten darf man aber, daß damit der katholische Vorwurf des *defectus ordinis* nicht vom Tisch gewischt ist (zumindest ist davon *expressis verbis* nirgends die Rede), und in dem Maße, in dem dies nicht der Fall ist, bleibt das lutherische Abendmahl in katholischer Perspektive zweitrangig.

Auf der anderen Seite ist es wichtig zu erkennen, daß der Satz primär kein Urteil über das lutherische Abendmahl zu äußern beabsichtigt, sondern eine Aussage über die bischöfliche Sukzession machen will. Weil Katholiken ekklesiologisch anders denken als Lutheraner und zwischen dem *ekklesial* Notwendigen und dem *Heilsnotwendigen* unterscheiden¹⁶, haben sie keine Schwierigkeiten, Heilsgegenwart auch außerhalb der hierarchisch und institutionell verfaßten Kirche zu akzeptieren, also auch z.B. im lutherischen Abendmahl. Das lutherische Abendmahlsverständnis hat damit freilich kein katholisches Gütezeichen erhalten, aber die Äußerung des Textes *Kirche und Rechtfertigung* ist andererseits nicht gleichgültig, weil sie das umstrittene Votum des Ökumenismus-Dekrets des Zweiten Vatikanischen Konzils, „[sc. communitates ecclesiales a nobis seiunctas], praesertim propter sacramenti Ordinis defectum, genuinam atque integram substantiam Mysterii eucharistici non servasse“¹⁷, in *bonam partem* und damit positiv weiterführend zu interpretieren vermag. Das Fehlen der „genuina atque integra substantia Mysterii eucharistici“ *schließt offensichtlich die Heilsgegenwart des Herrn nicht aus*. Demgegenüber würde man lutherischerseits freilich anfragen, ob jene „genuina atque integra substantia“ nicht gerade in der Heilsgegenwart des Kyrios vorhanden sei, denn was könnte die Eucharistie

bzw. das Abendmahl neben und abgesehen von seiner Heilspräsenz noch bieten? Wie dem auch sei, steht die hier zur Diskussion stehende Aussage allgemein im Dienst der zwischenkonfessionellen Detente und soll wohl gerade so (theologisch konsistent oder nicht) einer künftigen Einheit den Weg ebnen.

Dasselbe gilt, wenn die Dialogteilnehmer schließlich unterstreichen können, daß

„Die bestehende Differenz in der theologischen und ekklesiologischen Bewertung des in historischer Sukzession stehenden Bischofsamtes ... ihre Schärfe (verliert), wenn lutherischerseits dem Bischofsamt ein solcher Wert beigemessen werden kann, der die Wiedergewinnung der vollen Gemeinschaft im Bischofsamt als wünschenswert erscheinen läßt, und wenn man katholischerseits anerkennt, daß das Amt in den lutherischen Kirchen ... wesentliche Funktionen des Amtes ausübt, das Jesus Christus seiner Kirche eingestiftet hat‘ [mit Hinweis auf das Dialogdokument *Das geistliche Amt in der Kirche*, § 77], und das Kirchesein der lutherischen Kirchen nicht bestritten wird. Dadurch erhält die bestehende Bewertungsdifferenz im Blick auf das historische Bischofsamt eine solche Interpretation, daß in ihr nicht mehr die Rechtfertigungslehre auf dem Spiel steht und folglich auch eine Wiedergewinnung der vollen Gemeinschaft im Bischofsamt theologisch vertretbar ist.“¹⁸

(5) *Ob solches* in der Tat *theologisch vertretbar* ist, ist genau die Frage. Es scheint mir fraglich, wenn nicht unmöglich, dies in lutherischer Perspektive ohne weiteres zu bejahen. Die Formulierungen von § 204 gehören kategorial eher in den Bereich der Kirchendiplomatie als in den der Theologie, und man kann sich des Eindrucks kaum erwehren, daß (freilich salopp ausgedrückt) hier den Lutheranern empfohlen wird, sich das katholische Akzept der Rechtfertigungslehre um den Preis der lutherischen Wiederannahme der bischöflichen Sukzession einzuhandeln. Einer solchen Empfehlung zu folgen wäre nicht ratsam, weil dies bedeuten würde, daß die Lutheraner eine Vorstellung von der Unverzichtbarkeit des Bischofsamtes übernehmen würden, die lutherischen ekklesiologischen Prinzipien nicht nur nicht entspricht, sondern direkt widerspricht.

Die *Quaestio disputanda* ist, ob katholische und lutherische Kirche *faktisch* in der apostolischen Sukzession stehen. Daß dies der Fall ist, scheint allmählich von weiten Kreisen beider Konfessionen anerkannt zu sein. Unter diesen Umständen verlagert sich die Konzentration *von den geschichtlich-kontingenten Instrumenten der Apostolizität auf diese Apostolizität selber*, der jede Kirche, will sie christlich bleiben, selbstverständlich bedarf. Ohne apostolische Kontinuität, also ohne daß eine Kirche bemüht ist, die Botschaft der Apostel auch und gerade der Gegenwart zu vermitteln, ist von christlicher Kirche gar keine Rede. Die Kontakte zwischen Rom und Wittenberg haben eindeutig ergeben (falls man es nicht vorher gewußt haben

sollte), daß sowohl die katholische wie die lutherische Kirche in diesem Sinne apostolisch sind. Diese Entdeckung ist das Wichtigste und könnte uns vor einer Fixierung auf – aus vielen Gründen kaum mehr zu verteidigende – historische und dogmatische Überzeugungen bewahren und so den Weg für eine erneute und entspannte Erörterung der Sache öffnen.

Dabei ist zu bedenken, daß ökumenische Theologie nicht der Versuch ist, eine möglichst weite, im Endeffekt bis zur Widersprüchlichkeit reichende Interpretierbarkeit überkommener theologischer Aussagen zu demonstrieren, sondern das leidenschaftliche, gemeinsame, stets aufs neue zu wiederholende Ringen um die Wahrheit auf der Basis der überkommenen Positionen. Im Klartext geht es also darum, daß ein Dialogergebnis so und nicht anders von beiden Dialogpartnern *gemeinsam* ausgelegt wird; mit anderen Worten zu vermeiden, daß die Einheit nur um den Preis zustandekommt, daß die Gesprächspartner ein je verschiedenes Verständnis der Einheitsgrundlage entwickeln.

Mit all dem soll nur gesagt werden: Es hat keinen Zweck zu verdrängen, daß im Bereich des ordinierten Amtes noch schwerwiegende Differenzen bestehen, die in dem Bericht über *Kirche und Rechtfertigung* keiner tieferen Erhellung entgegengeführt wurden und die einer Rezeption des in der Rechtfertigungslehre erreichten Konsensus effektiv im Wege stehen, vor allem da Rom – wie aufgezeigt – darauf besteht, die Anerkennung des dreigliedrigen Amtes, vor allem aber des Bischofsamtes und der apostolischen Sukzession als Voraussetzung der Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft zu beanspruchen, weil diese Amtsordnung als Ausdruck göttlicher Einsetzung gesehen wird.¹⁹ Genau dies hindert wiederum die Lutheraner, trotz der Einigkeit in der Rechtfertigungslehre mit Rom in kirchliche Gemeinschaft zu treten, weil die Römer damit ein Zuviel an Einheitsbedingungen verlangen, das die Lutheraner nicht zu jenen (heils)notwendigen Faktoren (Konsensus in bezug auf die *doctrina evangelii* und die *administratio sacramentorum*, vgl. CA 7) zählen, die ihrer Auffassung nach die Einheit der Kirche sichern.

(6) Was das Dokument *Kirche und Rechtfertigung* noch als belastende Faktoren der katholisch-lutherischen Beziehung aufzählt, gehört zum größten Teil in den Bereich des geistlichen Amtes und dessen Bedeutung für Lehre und Leben der Kirche.²⁰ Es gilt dies zunächst dem Problem der verbindlichen Lehre und der Lehrfunktion des kirchlichen Amtes (KR, §§ 205–222). Das Bleiben der Kirche in der Wahrheit als Gabe und Auftrag zugleich begründet nach der Dialogkommission *die Institution des verbindlichen Lehrens*, das nicht notwendigerweise den Glauben an die Rechtferti-

gung verletzen müsse und das auf die Vermittlung letztgültiger Wahrheit, auf die sich die Gläubigen im Leben und Sterben verlassen können, abziele.

So weit seien sich Katholiken und Lutheraner einig. Getrennte Wege gehen sie allerdings im Blick auf den *Modus der Ausübung kirchlicher Lehrverantwortung*. Während die katholische Kirche Auftrag und Vollmacht kirchlicher Letztentscheidung in erster Linie den ordinierten Inhabern der hierarchischen Ämter, aber dann auch dem Konzil als Träger des gesamtchristlichen Konsensus überlasse, gerate die lutherische Kirche insofern in eine Spannung von Verbindlichkeitsanspruch und Verbindlichkeitsvorbehalt, als das der Kirche aufgetragene verbindliche Lehren stets dem Evangelium untergeordnet und auf die Rezeption und Überprüfung durch das gesamte Volk Gottes angewiesen bleibe und die Hinterfragbarkeit verbindlicher Aussagen somit gewahrt werde. Obwohl ein solches Verfahren nach katholischer Auffassung die Wahrheit zu relativieren drohe, finde sich, wenn auch in differenzierter Form, dieser Vorbehalt auch in der katholischen Zuordnung des bischöflichen Lehramtes zum *sensus fidelium*, zum Glaubenssinn aller Gläubigen, die im Glauben nicht irren können. Gerade an diesem Punkt verweist der Schlußbericht allerdings auf die Notwendigkeit der kritischen Funktion der Rechtfertigungslehre, um die Hinterfragbarkeit aller kirchlichen Entscheidungen und die Priorität des Evangeliums zu gewährleisten.

Insgesamt ist es aber die Intention der Dialogkommission, bei aller Unterschiedlichkeit der Denkmuster die sachliche Parallelität der katholischen und lutherischen Auffassung verbindlicher Lehre aufzuzeigen und die Konfessionen anzuhalten, sich der Aufgabe erneuten Durchdenkens der allenfalls unterbelichteten Aspekte des je eigenen Konzeptes (wie etwa die katholische Versuchung einer nicht mehr hinterfragbaren Usurpation des Evangeliums durch das verbindliche Lehramt oder die lutherische Gefahr einer individualistischen Relativierung der Wahrheit) zu stellen. In Anbetracht der Ergebnisse anderer Dialoge ist dieser Ertrag eher bescheiden und trägt den Eindruck des Déjà-vu. Ähnlich gestrig kommen mir die Ausführungen über die kirchliche Jurisdiktion und die jurisdiktionelle Funktion des kirchlichen Amtes (KR, §§ 223–242) vor. Es bleibt bei der im Grunde selbstverständlichen und seit geraumer Zeit unkontroversen Feststellung: „Keine kirchliche Rechtssetzung (kann) einen Verbindlichkeitsanspruch erheben, der der Heilsnotwendigkeit und damit der Letztverbindlichkeit des Evangeliums, die die Verbindlichkeit der Gnade ist, gleichkäme“.²¹

(7) Unter den künftig zu erörternden Kontroversfragen sucht man vergeblich nach einer Behandlung des *Petrus-Amtes*. Dies ist kein Versehen, son-

dern rührt daher, daß dieses Amt als Einheitsamt im Gesamtduktus des Dokuments *Kirche und Rechtfertigung* seinen Ort im Rahmen der Communio-Ekklesiologie und der Unterscheidung von Partikularkirche und Universalkirche gefunden hat. Die damit getroffene Vorentscheidung gründet in der nicht in Einzelheiten entfalteten Einsicht der Kommission, daß die Primatslehre und die ihr entsprechende Praxis einer *Weiterentwicklung bedarf, die einer notwendig gewordenen, selbstkritischen Distanz Rechnung trägt*. Insofern ist „der katholisch/lutherische Dialog über die Frage eines kirchenleitenden Amtes für die Gesamtkirche ... im Kontext von der Koinonia der Kirche im allgemeinen her sowie vom katholischen Verständnis der Zuordnung von Bischofskollegium und Papstamt im besonderen zu führen“.²² Obwohl die Überlegungen des Schlußberichtes zum Primatsamt nicht all zu spezifisch sind und in ihrem Inhalt kaum über bereits Gesagtes und Erkanntes hinausgehen, bekunden sie den begrüßenswerten Wunsch der Dialogkommission, eines der schwierigsten Themen katholisch-lutherischer Begegnung auf die künftige Tagesordnung zu setzen. Es ist dies eine ungeheure Herausforderung, die man aber nicht allein der katholischen Kirche überlassen, sondern (nicht zuletzt im Lichte des bereits erreichten Konsensus) *der ökumenischen Gemeinschaft in Auftrag geben sollte*.²³

Kurze Schlußfolgerung

Von allen Ergebnissen, die der katholisch-lutherische Dialog in den letzten drei Jahrzehnten gezeitigt hat, ist der vorliegende Schlußbericht bei aller berechtigten Kritik ohne jeden Zweifel am bedeutsamsten. Inhaltlich leistet die Dialogkommission erhebliche Aufräumarbeit und stößt bis zur definitiven Einigung in der Rechtfertigungslehre vor. Freilich kann der Eindruck nicht ausbleiben, daß sie selber überwältigt ist und mitunter kaum den Mut aufbringt, aus der durch den erzielten Konsens entstandenen neuen ökumenischen Situation nun auch wirklich die Konsequenzen zu ziehen. Man hätte sich wünschen können, die Dialogteilnehmer hätten klar zu machen vermocht, daß ausgerechnet diese jüngste Runde des katholisch-lutherischen Gesprächs kategorial anders ist als alle vorausgehenden Kontakte und daß sie eine neue Plattform der Annäherung zwischen Rom und Wittenberg geschaffen hat. Spätestens von jetzt an hat das Gespräch zwischen Luthertum und Katholizismus einen anderen Charakter bekommen. Kirchlich rezipiert oder nicht *ebnen die Erkenntnisse der dritten Dialogphase einer katholisch-lutherischen Gemeinschaft den Weg, innerhalb derer alle künftigen Kontakte stattfinden werden*. In Zukunft begegnen sich Katholiken und

Lutheraner im gemeinsamen Glauben an den allen Menschen gnädig zugewandten Gott, der sie um Christi willen rechtfertigt. *Der römisch-katholische Dialog ist aus einer Zeit der quantitativen Anhäufung von Konvergenzen und Teilkonsensen in die Ära der qualitativen Annäherung getreten.* Daß die Dialogkommission selber vor dieser Tatsache gleichsam zurückschreckt und vor lauter Bäumen den Wald zu übersehen riskiert, in dem wir uns nunmehr gemeinsam befinden, ist unter den gegebenen theologischen, kirchlichen und psychologischen Umständen allenfalls verständlich, schmälert aber in keiner Weise ihre sachliche ökumenische Leistung.

ANMERKUNGEN

¹ Bericht über *Das Evangelium und die Kirche* (der sog. *Malta-Bericht*), 1972, § 26. *Harding Meyer, Hans-Jörg Urban, Lukas Vischer* (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Paderborn/Frankfurt a. M. 1983, S. 255.

² Zur Terminologie siehe *Harding Meyer*, Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Eine Einführung, in: *Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Dokumente und Einführung* (Hg. Harding Meyer und Günther Gaßmann). *Ökumenische Perspektiven* Nr. 12, Frankfurt/M. 1987, S. 12 f.

³ Durchschlagskraft hatte auch nicht die eindeutige und kategorische Erkenntnis des lutherisch-katholischen Dialogs in den USA: „Wir sind dankbar dafür, daß wir nun in der Lage sind, gemeinsam zu bekennen, was unsere katholischen und lutherischen Vorfahren zu bezeugen gesucht haben, als sie auf verschiedene Weise auf die biblische Botschaft von der Rechtfertigung antworteten. Ein Grundkonsens im Blick auf das Evangelium ist erforderlich, um unseren früheren gemeinsamen Erklärungen über die Taufe, die Eucharistie und die Formen kirchlicher Autorität Glaubwürdigkeit zu verleihen. Wir glauben, daß wir einen solchen Konsensus erreicht haben.“ *Lutherisch/Römisch-katholischer Dialog in den USA*, § 164. bei *Harding Meyer*, a. a. O., S. 107 ff, bes. S. 199. Einen wesentlichen und mit großer Energie betriebenen Beitrag zum Thema Rechtfertigung leistete auf nationaler Ebene vor allem auch die deutsche Studie *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*

^{3a} (Anm. d. Schriftleitg.) Siehe dazu den Absatz des Autors in ÖR 1985, 401-427 bzw. v. Heinrich Döhring Ad. 265-287.

⁴ *Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission*, *Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre*, Paderborn/Frankfurt a. M. 1994. Im folgenden abgekürzt KR. Meine hier vorgelegten Reflexionen sind vor allem aus Platzgründen fast ausschließlich auf die Rechtfertigungsfrage ausgerichtet und nur abgeleitet auf die Einzelfragen der Ekklesiologie, die freilich in diesem Zusammenhang unterbelichtet zu werden drohen. Sachlich ist aber auf der anderen Seite festzuhalten, daß das Problem der *justificatio* als Thema des katholisch-lutherischen Dialogs mit KR gewissermaßen einer abrundenden und abschließenden Lösung entgegengeführt wurde, während wir uns im Bereich der ekklesiologischen Fragen noch im *Vorfeld* befinden und mehr oder weniger die Überwindung der diesbezüglichen Divergenzen einer noch nicht absehbaren Zukunft überlassen müssen.

⁵ Vgl. die direkte Formulierung in § 4: „Katholiken und Lutheraner bezeugen gemeinsam das allein in Christus und allein aus Gnade geschenkte, im Glauben empfangene Heil.“ Oder in § 9: „Die Rechtfertigungsbotschaft ist Ausdruck des universalen Heilswillens

- Gottes. Sie spricht dem Menschen Heil und Lebensrecht ohne Rücksicht auf Verdienst und Würdigkeit zu. Gott nimmt das sündige Geschöpf aus reinem Erbarmen an und streicht so das Gesetz der Werke und der Leistung als Lebensbasis durch. Damit eröffnet er eine Art des Lebens, die der in der Welt herrschenden zutiefst widerspricht: das Leben der Liebe.“
- 6 KR, § 2.
- 7 KR, § 168.
- 8 Zu diesem Problem siehe die Ausführungen von *Hans Vorster*, Ende gut, alles gut? Zur Rücknahme der reformatorischen Verurteilungen gegenüber der heutigen römisch-katholischen Lehre. ÖR 44 (1995), S. 92 ff.
- 9 Vgl. KR, § 181: „Darum wird ... mit besonderer Sorgfalt darüber zu wachen sein, daß diese Mittel und Zeichen institutioneller Kontinuität der Kirche ihre dienende Zuordnung zum Evangelium nicht verlieren, auch dann nicht, wenn man meint, ihnen kirchliche Unabdingbarkeit und Verbindlichkeit zusprechen zu müssen.“
- 10 Vgl. die Formulierung von KR, § 187: „Diese Hinweise zeigen ..., daß die Befürchtung, schon die Existenz eines ordinierten Amtes als für die Kirche notwendige Institution verdunkle das Evangelium, im Denken der Reformation keinen Anhalt findet.“ Und es wird (KR, § 189) verdeutlichend hinzugefügt: „Die Institution des ordinierten Amtes steht also nicht nur in keinem Widerspruch zum Evangelium, wie die Rechtfertigungslehre es expliziert, sondern sie entspricht ihm und empfängt letztlich aus dieser Entsprechung ihre Unabdingbarkeit für die Kirche.“
- 11 In der Formulierung von KR, § 192 heißt es: „... Lutheraner (können) nicht zustimmen, wenn in (der) geschichtlich gewordenen Ausgestaltung des kirchenleitenden Amtes etwas gesehen wird, dessen Vorhandensein über das Kirchesein mitentscheidet.“
- 12 KR, § 194.
- 13 KR, § 197.
- 14 Das diesbezügliche lutherische Anliegen wird KR, § 200 deutlich ausgesprochen: „Im Rahmen dieses [sc. lutherischen] Verständnisses von Kirche kann allem, was neben dem in Wort und Sakramenten verkündigten Evangelium für die Gemeinschaft der Kirche ‚gut und nützlich‘ [mit Verweis auf Apol 7,34] ist, keine ekklesiale Notwendigkeit im strengen Sinne zugesprochen werden, ohne eben dadurch die alleinige Heilsnotwendigkeit des Evangeliums zu gefährden.“
- 15 KR, § 203. Auskünfte zur Entstehung und Anstöße zur Interpretation dieser schwierigen Stelle verdanke ich Harding Meyer.
- 16 Daraus erhellt, daß ein gegebenes Phänomen (beispielsweise das Bischofsamt) für die Kirche notwendig und insofern für ihre Vollgestalt unerlässlich sein kann, ohne heilsnotwendig zu sein (vgl. unten Anm. 19). Für lutherisches Denken besteht dagegen Identifikation zwischen dem Heilsnotwendigen und dem ekklesial Notwendigen. Diese Betonung eines bisher wenig beachteten Unterschieds ist ohne Zweifel für die lutherisch-katholische Verständigung sehr hilfreich. Daher erklärt sich auch die lutherische Zurückhaltung gegenüber einer zu massiven Einschätzung des bischöflichen Amtes bei der Heilsvermittlung, und von daher wird auch die relativ restriktive lutherische Auffassung des *extra ecclesiam nulla salus* verständlich gegenüber einer großzügigeren katholischen Perspektive für dieses Theologoumenon (z. B. in der Attitüde der katholischen Kirche gegenüber den Religionen), die eine Heilsgegenwart außerhalb der Kirche festzuhalten vermag und den exklusiv kirchlichen Anspruch auf Heilspräsenz geradezu häretisiert.
- 17 Decretum de Oecumenismo, § 22.
- 18 KR, § 204.
- 19 Dies geht deutlich aus KR, § 194 hervor: „Anders als die lutherische Auffassung sieht das katholische Verständnis in der geschichtlich gewordenen Aufgliederung des Amtes eine ‚göttliche Einsetzung‘, d. h. ein von der göttlichen Vorsehung geleitetes, gewolltes und bezeugtes Werden.“ So auch im Zweiten Vatikanischen Konzil, das in seiner Kirchenkonstitution (*Lumen Gentium*, § 28) das dreigliedrige Amt unmißverständlich als *iure divino*

beschreibt: „So wird das aus göttlicher Einsetzung kommende kirchliche Dienstamt in verschiedenen Ordnungen ausgeübt von jenen, die schon seit alters Bischöfe, Priester und Diakone heißen.“ Eine Implikation solchen Denkens ist die Behauptung der grundsätzlichen Notwendigkeit des Bischofsamtes und der bischöflichen Sukzession für das Sein der Kirche: „*Bischofsamt und apostolische Sukzession* als geordnete Weitergabe des ordinationsgebundenen Amtes in der Kirche sind deshalb nach katholischem Verständnis *für die Kirche als Kirche wesentlich und in diesem Sinne notwendig und unverzichtbar*.“ (KR, § 196; hier kursiviert). Das Festhalten an der absoluten Gültigkeit des Bischofsamtes und der apostolischen Sukzession wird höchstens differenziert und keineswegs relativiert durch die Vorstellung, daß das Bischofsamt zwar ekklesial notwendig, aber in bezug auf den einzelnen Gläubigen nicht heilsnotwendig ist. „Aufgrund dieser Differenzierung kann katholischerseits die ekklesiale Notwendigkeit dieses Amtes vertreten werden, ohne daß dadurch der Rechtfertigungslehre widersprochen wird. Das Bischofsamt wird somit in der Kirche als notwendiger Dienst am heilsnotwendigen Evangelium verstanden“ (KR, § 202; vgl. § 196 und oben Anm. 16).

20 Der hier zur Verfügung stehende Raum erlaubt keine ausführliche Erörterung dieser Probleme, die sich im Lichte der umfangreicheren Reflexion über das Hauptproblem der Amtstheologie, die bischöfliche Sukzession, auch gewissermaßen erübrigen dürfte.

21 KR, § 228.

22 KR, § 106.

23 Ein entsprechendes Desiderium hat neuerdings Papst Johannes Paul II. in der Form eines schlichten, aber eindrucksvollen Appells geäußert: „Eine ungeheure Aufgabe [sc. die Findung für die Gesamtkirche geeigneter Formen des Primats], die wir nicht zurückweisen können und die ich nicht allein zu Ende bringen kann. Könnte die zwischen uns allen bereits real bestehende, wenn auch unvollkommene Gemeinschaft nicht die kirchlichen Verantwortlichen und ihre Theologen dazu veranlassen, über dieses Thema mit mir einen brüderlichen, geduldischen Dialog aufzunehmen, bei dem wir jenseits fruchtloser Polemiken einander anhören könnten, wobei wir einzig und allein den Willen Christi für seine Kirche im Sinne haben und uns von seinem Gebetsruf durchdringen lassen: ‚... sollen auch sie eins sein, damit die Welt glaubt, daß du mich gesandt hast‘ (Joh 17, 21)?“ Enzyklika *Ut unum sint*, 1995, § 96.