

Konsens und Differenz im Kirchenverständnis

Ein Vergleich zwischen dem Wiener Kirchendokument „Die Kirche Jesu Christi“ und „Lumen gentium“

VON GEORG HINTZEN

Mit dem 1994 von den Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft angenommenen Dokument „Die Kirche Jesu Christi“¹ haben zum ersten Mal in der Geschichte evangelische Kirchen, die aus unterschiedlichen Traditionen der Reformation kommen, ein gemeinsames Kirchenverständnis erarbeitet, das sich zugleich als Richtschnur der ökumenischen Arbeit dieser Kirchen versteht. Wilhelm Hüffmeier stellt das Wiener Kirchendokument (WKD) den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils an die Seite, in denen die katholische Kirche ihr Kirchen- und Ökumeneverständnis niedergelegt hat,² und in der Tat zeigt ein Vergleich zwischen dem WKD und den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils sehr deutlich sowohl Konsens als auch Differenz im derzeitigen Kirchenverständnis der reformatorischen Kirchen und der katholischen Kirche sowie deren unterschiedliche Positionen hinsichtlich der zu erstrebenden kirchlichen Einheit. Die folgende Darstellung will den beim derzeitigen Lehrstand der Kirchen schon bestehenden Konsens erheben und die noch offenen Fragen als Aufgaben des ökumenischen Dialogs benennen. Sie beschränkt sich auf einige ekklesiologische und ökumenische Grundfragen und vergleicht darum die Aussagen des WKD vor allem mit denen der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Lumen gentium“ (LG).

1. Das Wesen der Kirche

Beide Dokumente stellen eine Wesensdefinition der Kirche an den Anfang ihrer ekklesiologischen Ausführungen. Im WKD heißt es: „Die Kirche ist die Gemeinschaft der Heiligen ... die Gemeinschaft der von Gott begnadigten und geheiligten Sünder, wie sie konkret in Gemeinden und Kirchen gelebt wird“ (I Einleitung; 21)³. In LG 1 heißt es: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“ Beide Definitionen enthalten in der Sache mehr Gemeinsamkeiten, als ein erster flüchtiger Blick erkennen läßt. Beide verstehen nämlich Kirche nicht „einlinig“, sondern als eine „in sich differenzierte Einheit“. Kirche hat, so

könnte man sagen, gleichsam eine „Innen-“ und eine „Außenseite“. Oder traditionell gesprochen: Kirche ist unsichtbare und sichtbare Wirklichkeit, ist „unsichtbare“ und „sichtbare Kirche“ zugleich und ineins.

Diese differenzierte Sicht der Kirche wird sowohl im WKD als auch in LG näher entfaltet. Im WKD heißt es: „In der reformatorischen Tradition werden darum *zwei Redeweisen* von der Kirche unterschieden und aufeinander bezogen. Die Kirche ist einerseits *Gegenstand des Glaubens* und andererseits – zugleich – eine *sichtbare Gemeinschaft*, eine soziale Wirklichkeit, die in der Vielzahl der geschichtlichen Gestalten erfahrbar ist“ (I,2.2; 25). Was das WKD als „Gegenstand des Glaubens“ bezeichnet, ist die Innenseite der Kirche, die „Gemeinschaft der Heiligen“. Das WKD sieht sehr wohl, daß diese Gemeinschaft ihren Ursprung und bleibenden Grund in der Gemeinschaft der Menschen mit Gott hat, denn sie entsteht dadurch, daß „Gott den von ihm entfremdeten und ihm widersprechenden Menschen mit sich versöhnt und verbindet, indem er ihn in Christus rechtfertigt und heiligt, ihn im Heiligen Geist erneuert und zu seinem Volk beruft“ (I, 1.1; 22). Durch diese Verbindung mit Gott entsteht die Kirche als die „Gemeinschaft der Heiligen“: „So ist die Kirche das in Christus erwählte Volk Gottes, das vom Heiligen Geist gesammelt und geleitet wird auf dem Weg durch die Zeit bis zur Vollendung im Reiche Gottes“ (ebd.). Die Außenseite der Kirche ist die „sichtbare Gemeinschaft“, die „soziale Wirklichkeit“, die „konkret in Gemeinden und Kirchen gelebt wird“. Sie ist in dieser Welt vorfindbar und für jedermann erkennbar, während sich die Innenseite der Kirche nur dem Glauben erschließt.

In LG 8 heißt es: „Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst.“ LG beschreibt die Innenseite der Kirche als „Leib Christi“, als „geistliche Gemeinschaft“ und als die „mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche“. Und was in der eingangs zitierten Wesensdefinition der Kirche gesagt wird, können wir gleichsam als Inbegriff all dieser Bestimmungen verstehen: Ihrer inneren Wirklichkeit nach ist Kirche „innigste Vereinigung mit Gott“ und „Einheit der ganzen Menschheit“. LG definiert die Kirche dezidiert von der Gemeinschaft der Menschen mit Gott her, aus der die qualitativ neue Gemeinschaft der Menschen untereinander in der Kirche allererst entspringt. „So erscheint die ganze Kirche als das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des

Heiligen Geistes her geeinte Volk“ (LG 4). Die Innenseite der Kirche ist auch für katholisches Denken eine nur im Glauben erfahrbare Wirklichkeit. Das geht schon aus der Überschrift des 1. Kapitels von LG „Das Mysterium der Kirche“ hervor: Kirche ist ein Glaubensgeheimnis. Die Außenseite der Kirche beschreibt LG als „mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft“, als „sichtbare Versammlung“ und als „irdische Kirche“.

Gewiß zeigen die unterschiedlichen Terminologien auch ekklesiologische Differenzen an, auf die wir später eingehen werden, aber in den Grundgedanken stimmen das WKD und LG trotz unterschiedlicher Akzentsetzung und Terminologie überein: Kirche ist sowohl die durch Gottes Versöhnungstat⁴ begründete und nur im Glauben erfahrbare *Gemeinschaft* der Gnade zwischen Gott und den Menschen und einer durch sie begründeten qualitativ neuen Gemeinschaft der Menschen untereinander als auch eine soziale Wirklichkeit, die in Welt und Geschichte als strukturierte Gesellschaft vorfindbar ist.

Beide Dokumente sind sich bewußt, daß es sich bei dieser differenzierenden Beschreibung nicht um eine Unterscheidung zwischen zwei Kirchen, sondern lediglich um den Aufweis von zwei Aspekten ein und derselben Kirche handelt, die „einander zugeordnet“ sind (WKD) und „eine einzige komplexe Wirklichkeit“ bilden (LG). Auch im Verständnis der Zuordnung dieser beiden Aspekte der Kirche stimmen beide Dokumente im Grunde überein. Das WKD sagt, in der Kirche begegne uns Gottes rechtfertigendes Handeln in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist, „der das lebendige Zeugnis von Gottes Rechtfertigung *schafft* und als *sein* Instrument benutzt“ (I, 1.2.; 22), ... „für das er das Handeln der Kirche als sein Instrument gebraucht“ (I, 2.2; 25). „Die Kirche ist bestimmt, als Zeugin des Evangeliums in der Welt Instrument Gottes zur Verwirklichung seines universalen Heilswillens zu sein“ (I, 3.2; 37 f). „So wird die Kirche in das Handeln des dreieinigen Gottes einbezogen“ (I, 2.2; 26). „In ihren geschichtlichen Lebensvollzügen stellt sich die Kirche als Leib Christi dar“ (I, 2.1; 24).

Die Rede von Wort und Sakrament, vom Zeugnis des Evangeliums in der Welt und von den geschichtlichen Lebensvollzügen der Kirche zeigt, daß hier die Kirche in ihrer sichtbaren Gestalt als „soziale Wirklichkeit“ in den Blick genommen ist. Und von dieser sichtbaren Wirklichkeit der Kirche wird gesagt, sie sei *Instrument* des Heiligen Geistes bzw. des dreieinigen Gottes und *Zeichen* ihrer inneren Wirklichkeit als Leib Christi, der sich in ihren geschichtlichen Lebensvollzügen darstellt. Was das WKD hier formuliert, ist der Grundgedanke des sakramentalen Kirchenverständnisses der katholischen Kirche. Kirche als Sakrament verstehen, heißt ja nach LG 1, sie

„in Christus“ als Zeichen und Werkzeug zur Darstellung und Verwirklichung ihrer inneren Wirklichkeit als der „innigsten Vereinigung mit Gott“ und der „Einheit der ganzen Menschheit“ verstehen. Das WKD vermeidet zwar das Wort „Sakrament“, nimmt aber mit den Begriffen „Instrument“ und „Darstellung“ (Zeichen) der Sache nach das auf, was katholischerseits mit der Bezeichnung der Kirche als Sakrament gemeint ist. Darum stimmen das WKD und LG auch in der Zuordnung von innerer und äußerer Wirklichkeit der Kirche der Sache nach überein: Gott verwirklicht die innere Gemeinschaft der Gnade zwischen sich und den Menschen „instrumental“ durch die äußere Wirklichkeit der Kirche als einer sozialen Wirklichkeit mit ihren spezifischen Strukturen (Wort, Sakrament, Amt, Zeugnis und Dienst usw.), so daß die innere Wirklichkeit der Kirche in ihrer äußeren, geschichtlichen greifbaren Wirklichkeit zugleich sichtbar wird und sich darstellt (Zeichen). Darum dürfen wir sagen: In den fundamentalen Grundlinien des Kirchenverständnisses stimmen das WKD und LG überein.

Damit ist ein *Grundkonsens* im Kirchenverständnis erreicht, der die alten Frontstellungen – katholischerseits Konzentration auf die sichtbare Kirche als Institution, evangelischerseits auf die Verborgenheit der Kirche als der Gemeinschaft der wahrhaft Glaubenden – endgültig überwindet. Auch für reformatorische Christen ist die Sichtbarkeit eine unaufgebbare Dimension der Kirche, und für Katholiken ist diese Sichtbarkeit keine nur soziologische Gegebenheit, sondern die Sichtbarkeit eines heiligen – „sakramentalen“ – Zeichens, welches das verborgene Wesen der Kirche anzeigt.

Bei aller Gemeinsamkeit dürfen aber auch die *Unterschiede* nicht übersehen werden, die sich schon in der unterschiedlichen Terminologie andeuten. Ein erster Unterschied liegt im Ansatz des Kirchenverständnisses. Das WKD definiert die Kirche von ihrer inneren Wirklichkeit her als die „Gemeinschaft der Heiligen“. Daß Kirche auch eine äußere Wirklichkeit ist, wird gleichsam nur im Anhang erwähnt: die Gemeinschaft der Heiligen wird „konkret in Gemeinden und Kirchen gelebt“. LG definiert die Kirche dagegen von ihrer äußeren Wirklichkeit her als „Sakrament“: Die Kirche in ihrer geschichtlichen Greifbarkeit als „mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft“, als „sichtbare Versammlung“ und „irdische Kirche“ ist Zeichen und Werkzeug ihrer inneren Wirklichkeit als der „innigsten Vereinigung mit Gott“ und der „Einheit der ganzen Menschheit“.

Katholischerseits bestehen keine grundsätzlichen Bedenken gegen eine Definition der Kirche als der „Gemeinschaft der Heiligen“. Dieser Ansatz findet sich auch in der katholischen Tradition. So wird z.B. in der patristischen Idee der „Ecclesia ab Abel“, in der augustinischen Lehre vom Mysti-

schen Leib Christi und selbst bei Thomas von Aquin, der die Kirchenghörigkeit an der Verbundenheit mit Christus, dem Haupt, und an der Teilhabe an seiner Gnade festmacht, die Kirche vor allem von ihrer inneren Wirklichkeit her gesehen und als die „Gemeinschaft der Gnade“ verstanden. Zum Problem wird dieser Ansatz erst, wenn man wie LG ausdrücklich die Frage nach der Heilsmöglichkeit aller Menschen stellt und sie positiv beantwortet: Auch Nichtchristen steht Gottes Heil grundsätzlich offen (LG 16). Nicht nur Judentum und Islam, sondern auch die übrigen Religionen, „die in Schatten und Bildern den unbekanntem Gott suchen“ (LG 16), können Wege des Heils sein.⁵ Nicht einmal diejenigen, die sich zu keiner Religion bekennen, werden vom Heil ausgeschlossen.⁶

Versteht man die große Gemeinschaft aller in Christus Geretteten – denn wer gerettet wird, ist durch Christi Versöhnungstat gerettet – in so umfassender Weise, dann stellt sich freilich die Frage, woran denn ein wesentlicher Unterschied zwischen der Kirche und den Religionen und Weltanschauungen überhaupt noch festgemacht werden könne. Im Blick auf die Gemeinschaft des Heils und der Gnade besteht ja offenbar kein Unterschied zwischen denen, die in der Kirche und durch sie gerettet werden, und denjenigen, die auf verschiedene Weise außerhalb der Kirche das Heil erlangen. Sie gehören in gleicher Weise zur „Gemeinschaft der Heiligen“. Von der inneren Wirklichkeit der Kirche als der „Gemeinschaft der Heiligen“ her läßt sich dann aber kein wesentlicher Unterschied zwischen der Kirche und den Religionen und Weltanschauungen begründen. Ein wesentlicher Unterschied läßt sich begründet allein von der äußeren Wirklichkeit der Kirche, d.h. von der *besonderen* Qualität ihrer Zeichen- und Mittelfunktion her gewinnen.

Katholischer Glaube versteht das göttliche Heilshandeln insgesamt als „sakramental“. Gott schenkt sein Heil nie unmittelbar, sondern stets vermittelt durch irdische Wirklichkeiten, deren er sich als Zeichen und Mittel seines Heilshandelns bedient. Katholische Theologie unterscheidet zwischen dem „ordentlichen Heilsweg“, dessen Zeichen und Mittel die Kirche ist, und dem „außerordentlichen Heilsweg“, als dessen Zeichen und Mittel wir auch die Religionen und Weltanschauungen verstehen dürfen. Denn wenn sich die Gemeinschaft der Gnade, die „innigste Vereinigung mit Gott“, in der Liebe verwirklicht, diese Liebe aber auch außerhalb der Kirche – freilich „nicht ohne die göttliche Gnade“ (LG 16), wie das Konzil ausdrücklich sagt – gelebt werden kann, dann ist das nur deshalb möglich, weil auch nichtchristliche Religionen und Weltanschauungen in ihrer Weise auf den Weg der Liebe führen können,⁷ so daß gesagt werden darf, daß auch diese Religionen

und Weltanschauungen Gott als „außerordentliche“ Zeichen und Mittel zur Durchsetzung seines universalen Heilswillens dienen können und so als eine Art möglicher Ausdruck der Gemeinschaft der Heiligen und damit gleichsam als analoge Vor- oder Rudimentärformen dessen gewertet werden dürfen, was erst in der Kirche seine volle Ausdrucksgestalt erreicht. Und so spricht das Konzil von verschiedenen Formen der „Hinordnung“ auf das Gottesvolk der sichtbaren Kirche (LG 16).

Gott kennt viele Möglichkeiten zur Vermittlung seines Heils, aber die Zeichen und Mittel seines Heilshandelns haben nicht alle dieselbe *Qualität*. Ihrer Qualität und Dignität nach stehen diejenigen Zeichen und Mittel als die wirksamsten und geeignetsten an der Spitze, die Gott selbst gestiftet und den Menschen in seiner Kirche geschenkt hat. „Von daher empfängt die Kirche, die mit den Gaben ihres Stifters ausgestattet ist..., die Sendung, das Reich Gottes anzukündigen und in allen Völkern zu begründen“ (LG 5). Darum ist der kirchliche Heilsweg der ordentliche Heilsweg, und darum ist es nicht in das Belieben des Menschen gestellt, welchen Heilsweg er gehen will. Der außerordentliche Heilsweg ist nur ein „Ersatzweg“ für den, der den kirchlichen Heilsweg nicht gehen kann, weil er ihn – ohne eigenes Verschulden – nicht kennt. Der außerordentliche Heilsweg ist – menschlich gesprochen – nicht der leichtere, sondern der schwerere Weg, weil die ihm eigenen Medien Gottes Ruf weniger klar und deutlich vernehmbar machen als die Medien des kirchlichen Heilsweges. Nirgendwo in dieser Welt wird Gottes Heil dem Menschen so deutlich erkennbar und wirksam angeboten wie in der Kirche, und darum ist die Kirche *das* Zeichen und Mittel des Heils, zu dem alle Menschen gerufen sind.⁸ Wenn man so dezidiert, wie das Konzil es tut, die Heilsmöglichkeit aller Menschen lehrt, bleibt wohl kein anderer Weg als der, die Kirche von ihrer äußeren Wirklichkeit her als Zeichen und Mittel des Heils zu definieren.

Für das WKD stellen sich derartige Probleme nicht, weil es die Frage nach der *Heilsmöglichkeit außerhalb der sichtbaren Kirche* nicht gestellt hat. Es handelt zwar in einer gewissen Parallele zu LG vom Judentum, von den Religionen und Weltanschauungen, aber unter dem Gesichtspunkt des Dialogs mit ihnen und der rechten Beziehung zu ihnen (II,3; S. 51–54), ohne ihre Heilsbedeutsamkeit und deren ekklesiologische Relevanz zu reflektieren. Hier liegt aus katholischer Sicht ein Defizit des WKD. Eine Aufarbeitung der Frage nach der Heilsmöglichkeit außerhalb der sichtbaren Kirche evangelischerseits würde vielleicht den fundamentalen Grundkonsens im Kirchenverständnis noch deutlicher zum Ausdruck bringen.

Das gilt auch bezüglich der Bezeichnung der Kirche als „Sakrament“, die das WKD nicht verwendet, obwohl es sich damit Gemeinte der Sache nach zu eigen macht. Katholischerseits weiß man sehr wohl um die Befürchtung reformatorischer Theologie, daß eine Betonung des menschlichen Faktors im Gesamt des göttlichen Heilswirkens auf eine Gefährdung des „sola gratia“ unseres Heiles hinauslaufen könne und damit der Rechtfertigungslehre, dem Herzstück reformatorischen Glaubens, widerstreite. Das WKD ist geradezu ängstlich darauf bedacht, die Priorität des göttlichen Handelns vor allem menschlichen Handeln in der Kirche zu wahren: „Gottes Handeln ... kann nach Einsicht der Reformatoren nicht vom Handeln der Kirche stellvertretend wahrgenommen oder weitergeführt werden. Institutionen oder Traditionen der Kirche kann nicht die Autorität Gottes beigemessen werden. Das Bekenntnis zu Gottes Handeln als Grund und Ziel der Kirche erinnert darum die Kirche an *die Grenze allen menschlichen Handelns* – auch in der Kirche“ (I,2.2; 25).

Katholische Theologie sieht dieses – durchaus berechnete – reformatorische Anliegen gerade durch die Bestimmung der äußeren Wirklichkeit der Kirche als „Sakrament“ gewährleistet. Mit dem Begriff des „Sakraments“ soll ja gerade zum Ausdruck gebracht werden, daß die von Menschen vollzogenen Riten Zeichen und Werkzeug des göttlichen Handelns sind und daß der im Sakrament eigentlich Handelnde Gott und nicht der Mensch ist. „Es ist Christus, der tauft“ (In Joan. Tr. 6,7), heißt es bei Augustinus. Katholisches Denken verwendet den Begriff „sakramental“ als einen *analogen* Begriff, der in je verschiedener Weise verstanden werden muß, wenn man ihn auf Christus, die Kirche, die Sakramente, das Wort, das Amt oder auf Zeugnis und Dienst der Kirche anwendet. Durchgehendes Begriffsmerkmal ist die Initiative Gottes, der sich der verschiedenen irdischen Wirklichkeiten in je verschiedener Weise als Zeichen und Mittel *seines* Heilshandelns bedient. Kirche als Sakrament verstehen, heißt daher, sie *von Gott her* verstehen. In der „einzigsten komplexen Wirklichkeit“, die die Kirche ist, ist das „göttliche Element“ das Entscheidende. Das „menschliche Element“ hat als Zeichen und Mittel des göttlichen Handelns nur dienende Funktion: es dient Gottes Wirken in dieser Welt durch Zeichen und Mittel dieser Welt. Nicht die Kirche, nicht ihre Amtsträger oder die durch sie vollzogenen Riten bewirken das Heil, sondern Gott schenkt sein Heil durch die Kirche.

Daß Gottes Handeln vom Handeln der Kirche stellvertretend wahrgenommen oder weitergeführt wird, daß Institutionen oder Traditionen der Kirche Gottes Autorität beigemessen werden kann, entspricht darum *nicht* katholischer Glaubensüberzeugung. Manche Termini der traditionellen katho-

lischen Lehrformulierungen können zwar diese Interpretation nahelegen, aber heutige katholische Theologie ist bemüht, die Zuordnung von innerer und äußerer Wirklichkeit der Kirche so zur Sprache zu bringen, daß der absolute Vorrang des göttlichen Handelns vor allem menschlichen Handeln in der Kirche gewahrt bleibt. Bei dieser Zuordnung geht es um die theologische Frage, wie Instrumentalität und Zeichenhaftigkeit der Kirche so verstanden und interpretiert werden können, daß die absolute Gnadenhaftigkeit unseres Heils gewahrt bleibt und der Mensch nicht unter der Hand zur Ursache – auch nicht zur „Mitursache“ – seines Heiles gemacht wird. Erinnert sei hier z. B. an Versuche, die Zuordnung von göttlichem und menschlichem Handeln in der Kirche in „dialogisch-personalen“, statt mit den überkommenen aristotelisch-scholastischen Kategorien zu denken, die sich, weil letztlich an der Welt der Dinge orientiert, als wenig geeignet erweisen, die „personale“ Wirklichkeit der Gnade angemessen auf den Begriff zu bringen.⁹ Und für die theologische Interpretation der Zuordnung von innerer und äußerer Wirklichkeit der Kirche sei auch an den Rahnerschen Begriff des Realsymbols erinnert, nach dem jedes Seiende in seinem Selbstvollzug notwendig ein „Äußeres“ als Ausdruck seines „Inneren“ setzt und sich in diesen Ausdrücken selbst verwirklicht.¹⁰ So verstanden ist die äußere Wirklichkeit der Kirche der „Ausdruck“, den die innere Wirklichkeit der Kirche in ihrem Selbstvollzug setzt. Das heißt: Die Gemeinschaft der Menschen mit Gott und untereinander stellt sich im Leben der Kirche, in ihrem Gottesdienst, in ihrem Zeugnis und Dienst usw. dar und verwirklicht sich in diesem Darstellen. Was von den Sakramenten gilt – *significando causant gratiam* – gilt auch von der Kirche. Sie ist Zeichen des Heils; ihre Instrumentalität liegt in ihrer Zeichenfunktion.

Wird die Zeichen- und Mittelfunktion der Kirche von reformatorischer Seite grundsätzlich anerkannt, dann ist die Suche nach geeigneten Denk- und Sprachformen letztlich eine katholischer und reformatorischer Theologie gemeinsam gestellte Aufgabe. Hier bietet sich ökumenischer Theologie die Chance, den Fundamentalkonsens im Kirchenverständnis nun auch in einer gemeinsamen „theologischen Theorie“ zu formulieren. Obwohl der Begriff des Sakraments aus katholischer Sicht durchaus dazu geeignet ist, muß die katholische Seite nicht auf der Übernahme bestimmter Begriffe bestehen, denn es geht nie um Begriffe als solche, sondern immer um die Sache. In der Frage nach der Zuordnung von innerer und äußerer Wirklichkeit der Kirche sollten jedenfalls die noch vorhandenen Unterschiede in der theologischen Betrachtungsweise und Terminologie nicht unüberwindbar sein. Auch wenn noch manche Fragen weiterer theologischer Klärung be-

dürfen, hinsichtlich des Wesens der Kirche stimmen das WKD und LG trotz aller Unterschiede im Detail der Sache nach im Grunde überein.¹¹ *Wirkliche Differenzen im Kirchenverständnis* zeigen sich erst, wenn es um die Frage nach Ordnung und Gestalt der sichtbaren Kirche geht.

2. Die Gestalt der Kirche

Doch auch hier ist zunächst festzuhalten, daß die Gemeinsamkeiten überwiegen; nicht im Grundsätzlichen, sondern erst im konkreten Detail treten Unterschiede zutage. Das WKD betont mit Recht, daß unter den christlichen Kirchen ein breiter Konsens darüber besteht, daß die Gestalt der Kirche „nicht beliebig ist“ (I, Einleitung; 21), sondern daß es bestimmte, von Gott für seine Kirche verbindlich gewollte Strukturelemente gibt, an deren Vorhandensein man die „wahre Kirche“ Jesu Christi erkennen und von allen Fehlformen „falscher Kirche“ unterscheiden kann. „Denn nicht jede Gestalt der Kirche ist tatsächlich wahrer Ausdruck der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche. Die Kirche kann in ihrer konkreten Gestalt durchaus, wenn das ihr aufgetragene Zeugnis durch Wort und Tat verfälscht wird, falsche Kirche werden“ (I, 2.4; 28).

Als die *grundlegenden Strukturelemente der sichtbaren Kirche* bezeichnet das WKD Wort und Sakrament sowie als deren Implikat das ordinierte Amt. „Die elementaren Züge des sichtbaren Lebens der Kirche ... sind nach reformatorischer Überzeugung die reine Predigt des Evangeliums und die einsetzungsgemäße Feier der Sakramente“ (I, 2.4.1; 28). „Dort, wo Kirche ist, bedarf es darum eines ‚geordneten Amtes‘ der öffentlichen Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung“ (I, 2.5.1.2; 34), das „durch die Ordination übertragen wird ... Es beruht auf einem besonderen Auftrag Christi, ist aber auf das allgemeine Priestertum angewiesen“ (ebd.; 35). Die Art und Weise, „wie dieses Amt wahrgenommen und ausgestaltet wird, ist vielfältig. In dieser Vielfalt sind historische Erfahrungen prägend und das jeweilige Verständnis des Amtes leitend ... In diesem Sinne kann sowohl das (historische) Bischofsamt als auch das gegliederte Amt in einer synodal-presbyterialen Ordnung als Dienst an der Einheit gewürdigt werden“ (ebd.; 34).

Wort, Sakrament und Amt sind auch nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils die grundlegenden Strukturelemente der sichtbaren Kirche. Wohl am prägnantesten wird dies im Ökumenismusekret formuliert: „Jesus Christus will, daß sein Volk durch die gläubige Predigt des Evangeliums und die Verwaltung der Sakramente durch die Apostel und deren Nachfolger, die Bischöfe mit dem Nachfolger Petri als Haupt sowie durch ihre Leitung in

Liebe unter der Wirksamkeit des Heiligen Geistes wachse, und er vollendet seine Gemeinschaft in der Einheit: im Bekenntnis des einen Glaubens, in der gemeinsamen Feier des Gottesdienstes und in der brüderlichen Eintracht der Familie Gottes“ (UR 2). Predigt des Evangeliums, Verwaltung der Sakramente und beides vollzogen durch das Amt – das sind nach katholischer Lehre die Grundelemente der Ordnung der sichtbaren Kirche.¹²

Bei aller Gemeinsamkeit im Grundsätzlichen springt hier sofort ein gravierender Unterschied ins Auge: Die legitime Ausgestaltungsmöglichkeit des kirchlichen Amtes wird katholischerseits nicht als „vielfältig“ verstanden, sondern exklusiv auf das Bischofsamt – einschließlich des Papstamtes – festgelegt. In der episkopalen Verfassung, einschließlich des Papstes als Haupt des Bischofskollegiums, erblickt katholischer Glaube die von Gott für seine Kirche verbindlich gewollte Ordnung des kirchlichen Amtes. Und auch bezüglich der Sakramente besteht der Unterschied, daß das WKD gemäß reformatorischer Tradition allein Taufe und Abendmahl zu den Sakramenten zählt, während LG 11 unter dem Gesichtspunkt der Verwirklichung der Kirche als einer „priesterlichen Gemeinschaft“, also im Kontext der Lehre vom gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen, die in LG 10–12 entfaltet wird, die sieben Sakramente der katholischen Kirche in der Reihenfolge Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, Krankensalbung, Weihe und Ehe behandelt. Nicht im Verständnis des Wesens der Kirche, ja nicht einmal hinsichtlich der grundlegenden Strukturelemente der sichtbaren Kirche, sondern allein in der Frage nach deren *konkreter* Ausgestaltung beziehen das WKD und LG unterschiedliche Standpunkte. Damit ist zugleich *der entscheidende Differenzpunkt* im derzeitigen Kirchenverständnis der reformatorischen Kirchen und der katholischen Kirche benannt: die Frage nach der von Gott gewollten Ordnung des kirchlichen Amtes und der Sakramente.

Aus diesem unterschiedlichen Verständnis von Gestalt und Ordnung der sichtbaren Kirche ergibt sich zwangsläufig ein unterschiedliches Verständnis von kirchlicher Einheit und damit auch ein Unterschied in den ökumenischen Zielvorstellungen.

3. Die Einheit der Kirche

Das WKD stellt mit Recht fest, daß mit dem Kirchenverständnis zugleich das Verständnis von kirchlicher Einheit grundgelegt ist. Für die Einheit der sichtbaren Kirche – denn die Einheit der „unsichtbaren Kirche“ als der Gemeinschaft der Heiligen in der innigsten Vereinigung der Menschen mit Gott und untereinander ist nie verlorengegangen trotz aller Spaltungen in der

sichtbaren Kirche – gilt: Die grundlegenden Strukturelemente der Kirche sind zugleich *die Kriterien* für das, was zur Einheit der Kirche notwendig und hinreichend ist. Und so stellt das WKD mit den Worten der LK fest, daß nach reformatorischem Verständnis „zur wahren Einheit der Kirche die Übereinstimmung in der rechten Lehre des Evangeliums und in der rechten Verwaltung der Sakramente notwendig und ausreichend“ (LK 2) ist (III, 1.1; 55). Und bezüglich des Amtes wird gesagt: „Daß Christus das Amt eingesetzt hat im Dienste der Wortverkündigung und der Sakramentsverwaltung und daß dieses Amt zum Kirchesein hinzugehört, bedarf der vollen Übereinstimmung. Aber die besondere Gestalt sowie die Strukturen dieses Amtes und der Kirche gehören in den Bereich der legitimen geschichts- und ortsbedingten Vielfalt. Diese Vielfalt stellt die Kirchengemeinschaft nicht in Frage“ (III, 1.3; 57).

In *formaler* Hinsicht entspricht dieses Verständnis von kirchlicher Einheit genau dem des Zweiten Vatikanischen Konzils, welches das Kirchesein an das Vorhandensein bestimmter „Elemente oder Güter“ bindet. Man hat die sogenannte Elementenekklesiologie des Konzils gerade von evangelischer Seite oft kritisiert, aber der Sache nach vertritt auch das WKD eine „Elementenekklesiologie“, wenn es die grundlegenden Strukturelemente der Kirche zu Kriterien und Bedingungen von Kirche und Kirchengemeinschaft erklärt. Und ebenso liegt es in der logischen Konsequenz dieses Ansatzes, daß das WKD zwischen „wahrer“ und „falscher“ Kirche und LG zwischen unterschiedlichen Formen in der Verwirklichung von Kirche unterscheidet.

LG entfaltet diesen Gedanken ausdrücklich in dem bekannten „subsistit“: Die „Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht in (subsistit in) der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Das schließt nicht aus, daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind“ (LG 8). Und das Ökumenismuskonkordat sagt ausdrücklich, „daß einige, ja sogar viele und bedeutende Elemente oder Güter, aus denen insgesamt die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt, auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche existieren“ (UR 3); daß „zahlreiche liturgische Handlungen“, die dort vollzogen werden, „ohne Zweifel tatsächlich das Leben der Gnade zeugen können und als geeignete Mittel für den Zutritt zur Gemeinschaft des Heiles angesehen werden müssen“ (ebd.). Aber nur durch die katholische Kirche „kann man Zutritt zu der ganzen Fülle der Heilmittel haben“ (ebd.).

Das WKD konkretisiert den Unterschied zwischen „wahrer“ und „falscher“ Kirche nicht in dieser Weise, aber in der Konsequenz seines Ansatzes könnte

auch das WKD einen dem „subsistit“ von LG 8 vergleichbaren Anspruch formulieren – und der Sache nach ist dieser Anspruch in der Konzeption des WKD von kirchlicher Einheit notwendig enthalten, auch wenn er nicht ausgesprochen wird –, daß die Kirche, „in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet“, in allen Kirchen „verwirklicht“ ist, in denen die reine Predigt des Evangeliums und die einsetzungsgemäße Feier der Sakramente gegeben sind (vgl. LG 8). Und von Kirchen, denen eines dieser Elemente fehlt, die z. B. gar keine Sakramente haben, könnte – und müßte der Sache nach – gesagt werden, sie hätten zwar „Elemente oder Güter, aus denen insgesamt die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt“ (UR 3), aber sie besäßen nicht „die ganze Fülle der Heilmittel“ (ebd.). Wer bestimmte ekklesiale Strukturelemente als Kriterien und Bedingungen des Kircheseins versteht, kommt nicht umhin, zwischen „wahrer“ und „falscher“ Kirche bzw. der vollen Verwirklichung und den mehr oder weniger defizitären Formen der Verwirklichung von Kirche zu unterscheiden.

Ob auch reformatorischerseits von Kirchen, denen grundlegende Strukturelemente von Kirche fehlen, gesagt werden kann, was das Konzil über die nichtkatholischen Kirchen sagt, daß sie aufgrund der Elemente, die sie haben, „ohne Zweifel tatsächlich das Leben der Gnade zeugen können und als geeignete Mittel für den Zutritt zur Gemeinschaft des Heils angesehen werden müssen“ (UR 3), hängt davon ab, wie die Frage nach dem *Zusammenhang von Heil und Kirche* beantwortet wird. Diese Frage stellt sich in der Konsequenz des vom WKD und LG vertretenen Verständnisses von Kirche und kirchlicher Einheit jedenfalls auch im innerekklesiologischen Kontext – und nicht nur im Blick auf die Nichtchristen –, sobald man zwischen wahrer und falscher Kirche bzw. zwischen der vollen Verwirklichung und den mehr oder weniger defizitären Formen der Verwirklichung von Kirche unterscheidet. Aus katholischer Sicht ist es ein Mangel in der Ekklesiologie des WKD, daß es die Frage nach dem Zusammenhang von Heil und Kirche nicht thematisiert. Freilich kann so viel gesagt werden, daß das WKD die Heilmöglichkeit von Gliedern einer „falschen“ Kirche nicht definitiv ausschließt, weil es die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Kirche ausdrücklich auf die *sichtbare* Kirche bezieht (I, 2.4; 28).

Im Kontext einer „Elementenekklesiologie“ beziehen sich alle Differenzierungen hinsichtlich des Kircheseins notwendig nur auf die Verwirklichung der sichtbaren Gestalt und Ordnung der Kirche. Das gilt auch für die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die Rede von der Kirche als verfaßter und geordneter Gesellschaft, die vom Papst in Gemeinschaft mit den Bischöfen geleitet wird, und von den Heilmitteln, aus denen die Kirche

erbaut wird und ihr Leben gewinnt, zeigt, daß das Konzil den Unterschied zwischen der katholischen Kirche und den nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften an der „Verwirklichung“ der *sichtbaren Gestalt* der Kirche festmacht: an ihrer Verfassung (Papst und Bischöfe) und an ihrer sakramentalen Ordnung (Heilmittel). Und wenn – wie es katholische Glaubensüberzeugung ist – z.B. das Bischofsamt oder alle sieben Sakramente zu den von Gott gewollten Strukturelementen der *sichtbaren* Kirche gehören, dann darf gesagt werden, daß in Kirchen, denen diese Elemente ganz oder teilweise fehlen, die *sichtbare Gestalt* der Kirche nicht voll verwirklicht sei, obwohl natürlich auch sie in dem Maße sichtbare Kirche in dieser Welt sind, in dem sie andere Strukturelemente der sichtbaren Kirche haben.

Dagegen räumt das Konzil der katholischen Kirche in bezug auf die Verwirklichung der inneren Wirklichkeit der Kirche als der Gemeinschaft der Heiligen in der innigsten Vereinigung der Menschen mit Gott und untereinander *keinen Vorrang* ein. Es behauptet nicht, daß Katholiken die „heiligeren“ oder „besseren“ Christen wären. Es weiß vielmehr, daß alle Kirchen, einschließlich der katholischen, bei der Verwirklichung der inneren Wirklichkeit der Kirche immer wieder versagen. Das „Volk Gottes bleibt ... während seiner irdischen Pilgerschaft in seinen Gliedern der Sünde ausgesetzt“ (UR 3). Und von der katholischen Kirche heißt es ausdrücklich: „Obgleich nämlich die katholische Kirche mit dem ganzen Reichtum der von Gott geoffenbarten Wahrheit und der Gnadenmittel beschenkt ist, ist es doch Tatsache, daß ihre Glieder nicht mit der entsprechenden Glut daraus leben, so daß das Antlitz der Kirche ... nicht recht aufleuchtet“ (UR 4). Darum ist sie „stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung“ (LG 8). Mit der Frage nach der Verwirklichung von Kirche stellt das Konzil – wie das WKD mit der Unterscheidung von wahrer und falscher Kirche – nicht die Frage nach dem Heil oder der Qualität des Christseins einer Kirche als ganzer oder ihrer einzelnen Glieder, sondern nach der von Gott gewollten Gestalt und Ordnung der Kirche.

Aus dem unterschiedlichen Verständnis der sichtbaren Gestalt der Kirche folgt mit logischer Konsequenz auch ein *unterschiedliches Verständnis der sichtbaren Einheit der Kirche*. Die unterschiedlichen katholisch-reformatorischen Zielvorstellungen bezüglich der kirchlichen Einheit haben ihren Grund in der unterschiedlichen Bestimmung der für die sichtbare Kirche notwendigen und hinreichenden Strukturelemente. Nicht in formaler, sondern nur in *materialer* Hinsicht unterscheiden sich katholisches und reformatorisches Einheitsverständnis voneinander. Weil das WKD lediglich Taufe und Abendmahl zu den Sakramenten zählt und nur das ordinierte Amt

als solches, aber keine bestimmten Amtsformen fordert, setzt es die Bedingungen kirchlicher Einheit gleichsam „niedriger“ an als die katholische Kirche oder auch die orthodoxen Kirchen, die sieben Sakramente und die episkopale Verfassung – katholischerseits einschließlich des Papstes als Haupt des Bischofskollegiums – zu den von Gott für seine Kirche verbindlich gewollten Strukturelementen rechnen. Nach der Konzeption des WKD stünde einer Aufnahme voller Kirchengemeinschaft zwischen den Kirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft und der katholischen Kirche und den orthodoxen Kirchen – die Übereinstimmung in der rechten Lehre des Evangeliums vorausgesetzt – prinzipiell nichts im Wege, da diese Kirchen sowohl Taufe und Eucharistie als auch ein „ordiniertes Amt“ haben. Daß umgekehrt weder die katholische Kirche noch die orthodoxen Kirchen die Bedingungen für die Aufnahme voller Kirchengemeinschaft mit den reformatorischen Kirchen als erfüllt ansehen können, ergibt sich mit logischer Konsequenz aus ihrem Verständnis von Gestalt und Ordnung der sichtbaren Kirche. Darum haben *die Unterschiede in den ökumenischen Zielvorstellungen der Kirchen ihren Grund ausschließlich in deren unterschiedlichen Positionen bezüglich Gestalt und Ordnung der sichtbaren Kirche*. Sie sind dogmatisch, d.h. von der jeweiligen Lehre der Kirchen her, bestimmt; *sie haben nichts mit größerer ökumenischer Offenheit oder Toleranz zu tun. Ein Konsens über die zu erstrebende Einheit der Kirche wird daher erst möglich sein, wenn ein Konsens hinsichtlich der notwendigen und hinreichenden Strukturelemente der sichtbaren Kirche erreicht ist.*

4. Ergebnis und Ausblick

Jede Vergewisserung über den derzeitigen Lehrstand der Kirchen dient dazu, die Aufgaben des künftigen ökumenischen Dialogs zu bestimmen. Lehrdifferenzen, die aus der Sicht auch nur eines der Dialogpartner als noch *kirchentrennend* verstanden werden, bedürfen der weiteren Diskussion, auch wenn der andere Partner sie anders gewichten sollte. Der Vergleich zwischen dem WKD und der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils hat gezeigt, daß in den ekklesiologischen Grundfragen hinsichtlich des Wesens und der Gestalt der Kirche trotz aller noch bestehenden Unterschiede in Akzentsetzung und Terminologie *in der Sache* ein Konsens besteht, von dem wohl die reformatorischen Kirchen schon sagen könnten, daß er alles umfaßt, was „zur wahren Einheit der Kirche ausreichend“ ist. Aus katholischer Sicht ist jedoch noch die Frage nach der von Gott gewollten Ordnung der Sakramente

und des kirchlichen Amtes zu klären. Ihr wird sich der katholisch-reformatorische Dialog nun gezielt zuwenden müssen.

Im Grunde signalisiert diese Fragestellung einen Fortschritt im ökumenischen Dialog, denn mit der Frage nach der von Gott für seine Kirche verbindlich gewollten Gestalt und Ordnung ist eine *neue* theologische Grundfrage ins Zentrum des Dialogs gerückt: die Frage nach den Bezeugungsinstanzen der göttlichen Offenbarung. Darum könnte man – etwas plakativ formuliert – sagen: Nachdem sich in dem Fragenkomplex „sola gratia“ ein fundamentaler Konsens abzuzeichnen beginnt,¹³ spitzt sich jetzt alles auf den Komplex „sola scriptura“ zu. Der Rechtfertigungslehre kommt im Blick auf die *konkrete* Gestalt und Ordnung der Kirche gewiß eine *kritische* Funktion zu; denn sie vermag zu zeigen, welche Verwirklichungsweisen von Kirche nicht ihrem Wesen entsprechen, weil sie das Evangelium von der radikalen Gratuität der Heilsgabe und der Bedingungslosigkeit des Heilsempfanges in Frage stellen oder nicht zum Zuge kommen lassen. Aber die Rechtfertigungslehre ist nur ein „negatives“ ekklesiologisches Kriterium; sie kann uns nur sagen, wie kirchliche Ordnung *nicht* beschaffen sein darf, aber sie sagt uns nicht positiv, welche Ordnung die Kirche nach Gottes Willen *konkret* haben soll, etwa hinsichtlich der genannten Fragen nach der Ordnung der Sakramente oder des kirchlichen Amtes.

Daß der Rechtfertigungslehre eine „kirchenkritische Funktion“ im genannten Sinne zukommt, wird auch katholischerseits anerkannt; insofern bildet sie ein gemeinsames Kriterium zur Überprüfung kirchlicher Strukturen und Ordnungen.¹⁴ Theoretisch lassen sich im Blick auf die Gestaltung kirchlicher Ordnung wohl mehrere Weisen denken, die weder der Rechtfertigungslehre noch dem Wesen der Kirche als der „Gemeinschaft der Heiligen“ widersprechen, auch wenn es hierbei durchaus Unterschiede im Gelingen solcher Gestaltungen geben mag. Hat Gott deshalb alle kirchliche Ordnung in die Hand der Menschen gelegt oder gibt es diesbezüglich ein *verbindliches* göttliches Mandat und welches?

Ob Gott eine bestimmte Ordnung für seine Kirche gewollt hat und will, das können wir weder allein aus dem Wesen von Gnade und Rechtfertigung noch aus dem Wesen der Kirche als der „Gemeinschaft der Heiligen“ *a priori* deduzieren, das können wir nur *a posteriori* aus der faktischen Kundgabe seines Willens erfahren. Aus dem Wesen der Kirche oder der Rechtfertigungslehre als solcher lassen sich ja nicht einmal Taufe und Abendmahl zwingend als Sakramente der Kirche deduzieren. Theoretisch ließe sich, ohne damit dem Wesen der Kirche oder der Rechtfertigungslehre zu widersprechen, sogar sagen, daß Gott seiner Kirche gar keine Sakra-

mente, sondern nur die bloße Wortverkündigung gegeben habe. Auch eine „sakramentslose Kirche“ widerspräche nicht notwendig dem Wesen der Kirche als der „Gemeinschaft der Heiligen“ oder der Rechtfertigungslehre. Dennoch glauben reformatorische und katholische Christen, daß Gott der Kirche Sakramente gegeben hat. Aber das glauben sie nicht aufgrund theologischer Schlußfolgerungen aus dem Wesen der Kirche oder der Rechtfertigungslehre, sondern aufgrund einer ausdrücklichen Offenbarung Gottes. Gottes Offenbarung umfaßt mehr als das, was wir in den Aussagen über Heil, Gnade und Rechtfertigung oder das Wesen der Kirche als der „Gemeinschaft der Heiligen“ zur Sprache bringen. Nur im Blick auf die ganze Offenbarung Gottes kann die Frage nach Gestalt und Ordnung der Kirche beantwortet werden. Aus der Rechtfertigungslehre allein läßt sich christliche Ekklesiologie nicht entwickeln!

Im Hintergrund der noch offenen Fragen hinsichtlich der Gestalt und Ordnung der Kirche steht darum als Grundfrage die Frage nach der göttlichen *Offenbarung*; näherhin: nach den *Quellen* dieser Offenbarung. Denn weder die Schrift noch die Tradition sind einfach das Wort Gottes, sondern menschliches Zeugnis vom Hören des Wortes Gottes. Was gefordert ist, ist eine Theologie des Wortes Gottes: Wie weist sich *Gottes* Wort im Menschenwort gerade als *Gottes* Wort aus? Es geht mithin konkret um den Fragenkomplex, der mit den Stichworten Schrift, Tradition und kirchliche Lehrautorität in etwa umrissen werden kann.¹⁵ Erst wenn in diesem Fragenkomplex – etwa in der Frage nach der Verbindlichkeit nachneutestamentlicher Entwicklungen in der Kirche – ein Konsens erzielt werden kann, kann auch in den konkreten Strukturfragen kirchlicher Ordnung ein Konsens erzielt werden.

ANMERKUNGEN

- ¹ W. Hüffmeier (Hg.), *Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit* = Leuenberger Texte 1 (Frankfurt/M. 1995).
- ² Wie Anm. 1, S. 9.
- ³ Angabe der Seitenzahlen nach dem Text wie Anm. 1.
- ⁴ Beide Dokumente sehen, daß die Kirche ihren Ursprung und bleibenden Grund im göttlichen Heilshandeln hat, auch wenn hier die Akzente unterschiedlich gesetzt werden. Das WKD hebt vor allem auf das rechtfertigende Handeln Gottes ab, das in Menschwerdung, Kreuzigung, Auferstehung und Wiederkunft Christi gründet, während LG in geradezu narrativer Breite unter trinitarischem Aspekt die gesamte göttliche Heilsökonomie entfaltet: von der Schöpfung über den Sündenfall, den Alten Bund, das Christusereignis, die Geistsendung an Pfingsten, die Zeit der Kirche usw. (vgl. I, 1.1 Das rechtfertigende Handeln Gottes [21f] und LG 2–7).
- ⁵ „Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen“ (LG 16).
- ⁶ „Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen“ (LG 16).
- ⁷ Man könnte hier z. B. an die hinduistische Bhakti-Lehre oder an gewisse Formen des Humanismus denken.
- ⁸ Man kann den qualitativen Unterschied zwischen den Zeichen und Mitteln des ordentlichen Heilsweges und denen des außerordentlichen Heilsweges in Analogie zu den Medien verdeutlichen, die in der personalen Kommunikation unter Menschen Verwendung finden, denn auch die Gemeinschaft der Gnade in der „innigsten Vereinigung mit Gott“ darf ja in Analogie zur personalen Kommunikation gedeutet werden. Schon in der personalen Kommunikation unter Menschen gibt es eine große Bandbreite möglicher Medien zur Übermittlung personaler Innerlichkeit, aber nicht alle sind in gleicher Weise dazu geeignet. So werden Liebende z. B. dem direkten, persönlichen und leiblichen Kontakt den Vorrang vor einem bloßen Brief- oder Telefonkontakt geben; dieser ist für sie nur „Ersatz“, wenn ein direkter Kontakt nicht möglich ist. Es gibt einen qualitativen Unterschied unter den Kommunikationsmedien im Hinblick auf ihre Eignung und Tauglichkeit zur Aufnahme und Pflege personaler Beziehung. Das gilt analog auch für die „personale Kommunikation“ mit Gott. Die Medien des von Gott gestifteten kirchlichen Heilsweges sind die geeignetsten. Und wie wahrhaft Liebende mit Selbstverständlichkeit den Weg gehen, der sie am innigsten zueinander führt, so wird auch ein Mensch, der Gott wahrhaft sucht, mit Selbstverständlichkeit den kirchlichen Heilsweg gehen, sofern er ihn als den von Gott gewollten und gestifteten Heilsweg erkannt hat.
- ⁹ Zum Ganzen siehe G. Hintzen, *Wo liegt die evangelisch-katholische Grunddifferenz? Eine Auseinandersetzung mit der These des Comité mixte catholique-protestant en France*: Cath 42 (1988) 274–303.
- ¹⁰ *Zur Theologie des Symbols: Schriften zur Theologie IV* (Einsiedeln – Zürich – Köln 1960) 275–311.
- ¹¹ Das ließe sich auch bei anderen Themen zeigen, z. B. in der Bestimmung der Kirche als der „einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche“ (I, 2,3; 26f) oder in der Beschreibung des Auftrages der Christen als leiturgia, martyria, diakonia und koinonia (I, 3,3; 39–43).
- ¹² Vgl. LG 14.
- ¹³ Aus jüngster Zeit seien beispielhaft genannt aus dem lutherisch-katholischen Dialog in den USA das Dokument „Justification by Faith“ (Deutsch: H. Meyer/G. Gaßmann [Hg.], *Rechtfertigung im ökumenischen Dialog* = ÖkPer 12, Frankfurt/M. 1987, 107–199), die

Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ (Bd. I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute = DiKi 4, Freiburg – Göttingen 1986, 35–73) und vor allem der Entwurf des Lutherischen Weltbundes und des päpstlichen Einheitsrates „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, Genf 1995. Immer deutlicher wird auch die Interdependenz von Rechtfertigungslehre und Ekklesiologie gesehen, z.B. im reformiert-katholischen Dialog „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis von Kirche“, 1990 (DWÜ II, 623–673), im anglikanisch-katholischen Dialog „Das Heil und die Kirche“, 1986 (DWÜ II, 333–348) und im katholisch-lutherischen Dialog „Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre“ (Paderborn – Frankfurt/M 1994).

¹⁴ Vgl. L. Ullrich, Genesis und Schwerpunkte des katholisch-lutherischen Dialogdokumentes „Kirche und Rechtfertigung“: Cath 50 (1996) 1–22.

¹⁵ Vgl. G. Hintzen, Die Selbstbezeugung des Wortes Gottes. Gedanken zu Schrift, Tradition und kirchlichem Lehramt: Cath 44 (1990) 1–25.

Die römische Klarstellung zum Filioque und ihr ökumenischer Kontext

VON HANS VORSTER

1. Der päpstliche Auftrag

Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen hat in der zweiten Jahreshälfte 1995 eine Klarstellung zur griechischen und lateinischen Überlieferung über den Ausgang des Heiligen Geistes herausgegeben.¹ Mit ihr wurde eine Absichtserklärung eingelöst, die Papst Johannes Paul II. am 29. Juni 1995, also dem Gedenktag der Apostel Petrus und Paulus, in Gegenwart des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios I. im Petersdom abgegeben hatte. Der Papst hatte dort sein „Verlangen“ geäußert (und ein solches Verlangen gibt natürlich die Zielstellung vor), „die überlieferte Lehre des Filioque, das sich in der liturgischen Fassung des lateinischen Credo befindet“, sollte geklärt werden, „damit (sic!) seine vollständige Übereinstimmung mit dem, was das Ökumenische Konzil von Konstantinopel im Jahr 381 in seinem Symbolum bekennt, ins Licht gerückt werden kann: der Vater als Quelle der ganzen Dreieinigkeit, einziger Ursprung sowohl des Sohnes als auch des Heiligen Geistes“.

In dieser Weisung ist jedes Wort von Bedeutung:

Der Papst spricht von „überlieferter Lehre“, nicht von Dogma; von „liturgischer Fassung des lateinischen Credo“ im Unterschied zur originalen griechischen; er erwartet von der Klarstellung die Bestätigung, daß sich diese