



Viele Kirchen – ein Petrusdienst?

l Eine evangelische Stellungnahme zu „Communio Sanctorum“

VON WALTER SPARN*

Kontext und Eigenart

Communio Sanctorum (CS) enthält die Ergebnisse des Gesprächs einer seit 1987 arbeitenden Theologengruppe, die im Auftrag der römisch-katholischen Kirche und der evangelisch-lutherischen Kirche in Deutschland eine Vorlage für den weiteren Dialog zwischen beiden Kirchen zu erarbeiten hatte. In CS handelt es sich, wie beim Ergebnis des ersten Gesprächs „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“ (1984, rezipiert 1985 und 1987), um eine auf den bilateralen und nationalen Dialog begrenzte Auftragsarbeit für die kirchliche Diskussion in der Absicht, die beiden deutschen Kirchen in offenen oder strittigen Fragen der Ekklesiologie einander deutlicher wahrnehmbar und gegenseitig als Kirche weitergehend als bisher annehmbar zu machen.

Die doppelte Begrenzung von CS hat Vorteile und Nachteile. Zu den letzteren gehört die mangelnde Vernetzung mit den multilateralen und supranationalen ökumenischen Dialogen, insbesondere mit dem Ergebnisdokument „Die Kirche Jesu Christi“ der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft (1994) von 1995 und dem Studientext des ÖRK „The Nature and the Purpose of the Church“ von 1998. Das könnte Schwierigkeiten verursachen. Die VELKD muss sich prüfen, ob die Verpflichtungen, die sie im Dialog mit der römisch-katholischen Kirche eingeht, vereinbar sind mit den Verpflichtungen, die sie in der LK eingegangen ist. Die reformierten und unierten Kirchen sollten unverzüglich hierüber konsultiert werden. Ferner muss die VELKD sich darüber im Klaren sein, dass ein Text wie CS als solcher die römisch-katholische Bereitschaft nur zu bilateralen Dialogen akzeptiert. Das mag einstweilen sinnvoll sein, darf aber nicht wie selbstverständlich erscheinen. Man würde sonst einen wesentlichen Aspekt der römisch-katholischen Ekklesiologie für fraglos hinnehmen: dass die römisch-katholische Kirche

lwi hile
- mangelnde
- Vernetzung

* Walter Sparn ist Professor für Systematische Theologie an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg.

Tendenz zur problemat. Auffassung,
daß kath. Kirche das (alleinig) historische Kontinuum sei

das historische Kontinuum der Fülle des Christlichen und geistliche Mitte des Gesamtchristentums sei, die anderen Kirchen und „Gemeinschaften“ Abspaltungen von dieser Mitte. Auch CS tendiert gelegentlich zu dieser Sicht – immerhin viel weniger als „Dominus Iesus“, das eine solche Sicht ja prononciert behauptet.

Vorzüge
① weniger komplexe Situation
② größere Nähe zu konkreten Kirchen
③ bessere gegenseitige Kenntnis

Den Nachteilen stehen jedoch Vorzüge gegenüber, die nicht gering geschätzt werden sollten. Zu ihnen gehören die weniger komplexe Situation des in CS dokumentierten Gesprächs, seine größere Nähe zu konkreten Kirchen, zu ihren Institutionen, ihren Frömmigkeitsgestalten und zu ihrer bereits realen ökumenischen Praxis. Von erheblicher Bedeutung ist auch die quantitativ umfänglichere und qualitativ bessere gegenseitige Kenntnis nicht nur in den Inhalten oder Positionen, sondern auch in der Methodik und im Stil theologischen Denkens, Mitteilens und (gemeinsamen) Lernens. Das hat in CS nicht zuletzt die Folge, dass die Theologischen Fakultäten zur Beteiligung am Gespräch über CS aufgefordert werden. Vor allem aber geht die gegenseitige Adaption der beiden Bekenntnistraditionen erstaunlich weit. Allerdings steht sowohl in der sprachlichen Form als auch in der argumentativen Struktur sogar gemeinsamer Aussagen das Vaticanum II recht deutlich im Vordergrund. Auch fällt auf, in welchem Umfang CS statt eigener theologischer, d.h. schriftgemäßer Begründung auf „bereits vorhandene Dialogergebnisse“ zurückgreift, auch wo diese nicht von den Kirchen approbiert sind. Die Begrenzung des ökumenischen Gesprächshorizontes sollte jedoch nicht in die Binnenverständigung ökumenischer Gremien umschlagen.

Wichtig!
Vol II im Vordergrund

Vorteile und Nachteile bedenkend ist CS eine diskussionswürdige ekklesiologische Herausforderung. Stark ist CS darin, dass sie für beide Kirchen eine Fortschreibung ihrer jeweiligen Bekenntnistradition zum Thema „Kirche“ vorschlägt, nach der Maßgabe der ökumenischen Zielsetzung, wie sie mit den Formeln „konziliare Gemeinschaft“ der Kirchen in „versöhnter Verschiedenheit“ bezeichnet ist. CS folgt den Grundsätzen ökumenischer Hermeneutik, die auf einen „differenzierten Konsens“ zielen, wie schon „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ (1994). Diese Zielsetzung will die konfessionellen Unterschiede nicht verdrängen, sondern ausdrücklich nennen, sie jedoch zugleich auf Gemeinsamkeiten im „Anliegen“ und also im Wesentlichen hin neu zu verstehen suchen. Allerdings bleibt die Frage, wie sich ein solcher differenzierter Konsens im Blick auf die Lehre zu dem angegebenen Modell ökumenischer Kirchengemeinschaft (wenn es denn eindeutig ist) und der darin obwaltenden Hermeneutik verhält. Einstweilen mutet CS beiden Kirchen (beide heißen auch „Kirche“) eine ökumenisch und zugleich konfessionell motivierte Arbeit an ihrem jeweiligen Selbstverständnis als Kirche zu.

II. Die neuen Themen

Die Herausforderung, die CS bedeutet, hat die Gestalt dreier Diskussionsangebote. Es handelt sich um drei Themen, die neu in den Dialog eingeführt werden (Vorwort). Alle sind ekklesiologisch bedeutsam, allerdings in recht unterschiedlicher Weise.

II.1

Für einen echten Dialog am wenigsten wichtig ist das dritte der Themen, das Kapitel VII „Die Gemeinschaft der Heiligen – über den Tod hinaus“ (210–268). Es hat im Wesentlichen die Aufgabe, Zugänge zur römisch-katholischen Frömmigkeit zu eröffnen, insbesondere die *Heiligen- und Marienverehrung* den evangelisch-lutherischen Christen verständlich und schätzbar zu machen. Dieses Kapitel hat zugegebenermaßen (272) eine andere Sprache und stellt eine andere theologische Gattung dar. So sympathisch dieses Verfahren ist, so verschleift es doch dogmatische Differenzen (etwa bei „Fegefeuer“, 223ff); nicht zuletzt übergeht es die erheblichen Unterschiede zwischen dem (gewiss selbstkritisch) als „katholisch“ Bezeichneten und der Praxis, wie sie etwa im Rom des „Heiligen Jahres“ 2000 wieder zu beobachten war. Verschliffen wird auch der Unterschied zwischen „gedenken“ und „ehren“ einerseits (CA XXI, AC XXI,4; 230, 232) und dem ohne weiteres eingeführten „verehere“ (234f) andererseits. So wird es scheinbar plausibel, den Unterschied zwischen dem „Gedenken der Heiligen im Gebet zu Gott“ und dem Gedächtnis der Heiligen in „Gestalt einer Anrufung“ als auch „nach evangelischem(!) Verständnis nicht kirchentrennend“ anzusehen – geradeswegs gegen ASm II,2 (231, 243).

Im Blick auf *Maria*, die Mutter Jesu, ist die Feststellung richtig, dass sie auch „evangelisch“ ist (258; übrigens: Ist sie auch eine jüdische Fromme?). Die Anrufung Marias ist nach evangelischem Verständnis jedoch ausgeschlossen, gerade weil sie eine Heilige, nämlich die erste Glaubende ist, wie CS richtig sagt („Verkörperung des Rechtfertigungsgeschehens“, 267). CS distanziert sich vom Prädikat „Mittlerin“, wirbt aber für die Akzeptanz der neuen, „zutiefst doxologische(n)“ Mariendogmen (257ff, 265). Es bleibt jedoch unerklärt, warum von Maria dasjenige „in der Zeitform der Vergangenheit“ bekannt wird, was wir erst „als Hoffnung für uns“ bekennen (260). Außer Betracht bleibt auch, dass es sich nicht (nur) um ein „Bekenntnis“, sondern um ein „Dogma“ im römisch-katholischen Verständnis handelt, das nämlich nicht unmittelbar in der Heiligen Schrift verankert zu sein braucht, um „im Einklang mit der Offenbarung stehen“ zu können (257, 265f). Wenn wir Evangelischen aufgefordert werden, um des Ziels der Einheit im Glauben willen das Bemühen der römisch-katholischen Seite zu würdigen, „die Stellung Marias christologisch und ekklesiologisch zu begründen“ (267), dann zeigt der Zusatz „und ekklesiologisch“ die noch bestehende Grenze einer solchen Würdigung an: die Tendenz zur Verschleifung von „Christus“ und „Kirche“.

II.2

Für den evangelischen Leser ist von größerer ekklesiologischer Relevanz das erste der neuen Themen, Kap. IV „Gemeinschaft der Heiligen durch Wort und Sakrament“ (35–89). Es stellt den in nicht wenigem gelungenen Versuch dar, das evangelische *Schriftprinzip* in einen ekklesiologischen Kontext zu stellen und dort mit dem tridentinischen Prinzip der doppelten (schriftlichen und mündlichen) *Tradition* zu versöhnen. Als ekklesiologischer Kontext des Schriftprinzips wird, auch in evangelischer Sicht ganz richtig, die zugleich werthafte und sakramentale Prä-

gung der Kirche namhaft gemacht (37f, mit CA VII). Dies unterstellt, wiederum gut evangelisch, den Zusammenhang von Evangelium und Sakrament als Gestalten der „von außen her und leibhaft die Menschen im Innersten“ treffenden und heilsam verändernden Gegenwart Christi (36, mit CA XIII). Mit dieser Konstellation werden stereotype, aber schiefe Unterscheidungen von vornherein gegenstandslos, als seien die reformatorischen Kirchen solche des Wortes und der Schrift, die römisch-katholische Kirche dagegen die der Tradition und des Sakraments.

Es ist nun durchaus evangelische Überzeugung, dass die *Heilige Schrift* ihre eigentümliche Wirksamkeit „niemals isoliert“ (50), sondern im Zusammenhang mit der gesamten *Überlieferung* der Kirche als einer Zeugnis- und Auslegungsgemeinschaft entfaltet, und dass in ihr mehrere „Erkenntnis- und Bezeugungsinstanzen zusammenwirken“ (45). Die Reihung der fünf Instanzen – Heilige Schrift, kirchliche Tradition, Glaubenssinn der Gläubigen, Lehramt, Theologie – ist in der evangelischen Dogmatik allerdings unüblich, anders als in der römisch-katholischen Fundamentaltheologie. Doch will CS diese Reihe, schon mit Rücksicht auf Vaticanum II (DV 9), nicht additiv verstanden wissen. Die besondere, erste und übergeordnete Stellung der Heiligen Schrift wird vielmehr darin begründet, dass sie für den Christusglauben genugsam hinsichtlich seiner Heilsgewisheit ist und hinsichtlich seiner Wahrheit die letztmaßgebliche, „unüberbietbare und unersetzbare Autorität“ verkörpert (*norma normans non normata*, 46ff, 56, 72.1, 271).

Die Beschreibung der anderen Bezeugungsinstanzen ist beachtlich, schon die der kirchlichen Glaubensüberlieferung in ihrer Vielgestaltigkeit (51). Für den evangelischen Leser noch bedeutsamer ist die Darstellung des *sensus fidei* aller Gläubigen. Diesem Charisma wird eine eigenständige, aktive aber auch kritische Bedeutung für das rechte Verstehen, für die Vertiefung und für die Bezeugung des Glaubens zugesprochen (57ff). Diese Vaticanum II (Lumen Gentium [LG] 12) neu akzentuierende Funktion könnte vielleicht dem entsprechen, was evangelisch als *magnus consensus* bezeichnet wird, als „Antwort des Glaubens“ (54) auf das Evangelium, eine Antwort, die je und dann in einem *Bekenntnis* als solche festgestellt wird (58). Auch die Einbeziehung der wissenschaftlichen Theologie ist bemerkenswert: Ihre Bedeutung für die Gemeinschaft der Glaubenden wird nicht trotz, sondern wegen ihrer methodisch-rationalen Verfassung, und ebenso nicht bloß wegen ihres konstruktiven, sondern auch wegen ihres kritischen Potentials festgestellt (69f). Allerdings erscheint die Theologie ganz auf ihren normativen Aspekt verengt, und auch dieser bleibt ambivalent. Denn Unterordnung der Theologie unter die *Schrift* und(!) ihre *kirchliche* Bindung beseitigen nicht, sondern stellen erst das konfessionelle Problem. Es besteht darin, dass nach römisch-katholischer Auffassung in jener kirchlichen Bindung, d.h. durch das bischöfliche *Lehramt*, definitiv bestimmt wird, ob Theologie schriftgemäß ist. Nicht zufällig kommt die universitäre, hier: die institutionell von der verfassten Kirche unabhängige (und ihr gerade dadurch dienende) Theologie nicht vor.

Nicht die Eigenständigkeit der fünf Bezeugungsinstanzen, sondern ihr Zusammenwirken ist mithin das eigentliche Problem. Und es fragt sich, ob CS, trotz aller Bemühung, wirklich dem evangelischen *sola Scriptura* gerecht wird. Fairerweise

muss man sagen, dass CS nicht vorgibt, das Verhältnis der Bezeugungsinstanzen schon abschließend geklärt zu haben (45). Für die weitere Klärung wäre aber daran zu erinnern, wie das Schriftprinzip in der Konkordienformel interpretiert wird (Epitome, Summ. Begriff 7; in 47 nicht zitiert!). Es schließt keineswegs ein, dass jene Bezeugungsinstanzen immer „zusammenwirken müssen“, „aufeinander angewiesen“ sind und „sich gegenseitig bedingen“, d. h. dass ihre faktische Interaktion eine „notwendige“ ist (48, 72, 182). Die Reformation fing bekanntlich damit an, dass die Heilige Schrift gegen sämtliche anderen Bezeugungsinstanzen aufgeboten wurde.

Mit ihrer Annahme der materialen Suffizienz und der Letztmaßstäblichkeit der Heiligen Schrift kann CS die Verpflichtung auf die *Tradition* in ihrer doppelten, schriftlichen wie mündlichen Gestalt ökumenisch plausibel interpretieren. Der mögliche Konsens über die *norma normata* endet jedoch bei der Antwort auf die Frage, *wer* die Tradition handhabt und auslegt. Obwohl CS die Tradition nicht auf das kirchliche Lehramt reduziert, sondern mit den Erfahrungen der ganzen Kirche zusammensieht (51, 55), so ist es doch das hierarchische *Lehramt*, das, zwar seinerseits stets dem Wort Gottes untergeordnet, dennoch mit dem Anspruch auf „religiös begründeten Gehorsam“ der Gläubigen (61, 65) diese Tradition authentisch und verbindlich auslegt. Es wirkt daher befremdlich, wenn die Tradition als in der Kirche ausgelegte Schrift zwar als unverzichtbar für deren Verstehen bezeichnet wird, der Unterschied aber zwischen *Bekenntnis* als „Antwort des Glaubens“ und *Dogma* als „zugleich Gestalt der Verkündigung, also Form des Evangeliums“ (54) nivelliert wird: Das verschleiert nur den Anspruch des bischöflichen Lehramts auf letztverbindlich handelnde Autorität.

Umso wichtiger ist es festzuhalten, dass CS den evangelisch richtigen Weg zur Klärung des schriftgemäßen Zusammenwirkens der Bezeugungsinstanzen des Glaubens kennt. CS räumt ein, dass die konfessionelle Kontroverse hinsichtlich der Träger des Lehramtes noch nicht gelöst ist und stellt den Kern des Problems – gehorsamheischende Bischöfe und Papst einerseits, *magnus consensus* der ordinierten und nichtordinierten Gemeindeglieder andererseits – sowie die Kontroverse hinsichtlich der „Unfehlbarkeit“ richtig dar (63ff). Der Vorschlag lautet, die Gegensätze zu entschärfen auf dem Boden der gemeinsamen Überzeugung von der „*Selbstausklegungskraft des Wortes Gottes*“ (68). Aber wie gewiss ist die Überzeugung, dass der Herr der Kirche sich in ihr auf diese Weise, d. h. als er selbst in der Kraft des Heiligen Geistes wirksam vergegenwärtigt? Solange die jetzige Selbstdefinition des römisch-katholischen Lehramts und speziell seiner päpstlichen Unfehlbarkeit gilt, sind da Zweifel angezeigt. In CS heißt es im Blick auf den „Petrusdienst“, dass er „der Treue zum biblischen Wort sowie[!] der verbindlichen Tradition der Kirche verpflichtet“ sei (196) – einer Tradition, die er aber doch selbst letztverbindlich definiert!

II.3

Die wichtigste Herausforderung in CS liegt, wie nun schon deutlich geworden, in der Formulierung einer *ökumenischen Ekklesiologie*, in der das *Lehr- und Lei-*

tungsamt der römisch-katholischen Kirche eine besondere Aufgabe und einen unverzichtbaren Platz hat. Für eine solche Ekklesiologie macht CS eine Reihe von Annahmen stark, die auch in evangelischer Perspektive wesentlich sind. Die wichtigste wird sogleich zu Anfang als gemeinsame Perspektive der Verständigung namhaft gemacht: der im Taufbekenntnis *allen* Getauften zugeeignete Glaube an die „Gemeinschaft der Heiligen“ (1ff; das übrige nur westliche Apostolicum als Taufbekenntnis zu bezeichnen, ist freilich problematisch). So wird der schiefe Gegensatz zwischen der angeblich nur auf den Glauben der einzelnen Gemeindeglieder abhebenden evangelischen („spiritualistischen“) und der angeblich nur auf das Amt, die Sakramente und die Tradition abhebenden katholischen („institutionalistischen“) Normvorstellung für die christliche Kirche von vornherein vermieden. Das ökumenische Datum des Taufbekenntnisses ist sodann die Grundlage einer „*Communio-Ekklesiologie*“, die CS in der frühen Kirche ausgebildet und heute in der Lehre der orthodoxen, römisch-katholischen, anglikanischen und lutherischen Kirchen präsent sieht (23).

Die wichtigsten Kennzeichen dieser Ekklesiologie sind die folgenden drei. Zum einen und in CS am deutlichsten herausgestellt, die „*Communio-Struktur*“ der Kirche soll den Vorrang haben vor ihren institutionellen und hierarchischen Elementen. ^①Zum zweiten will CS für deren Klärung, d.h. auch für die noch offenen Fragen hinsichtlich des geistlichen Amtes den Ausgangspunkt beim „Priestertum aller Getauften“ und beim „Dienstcharakter der Ämter in der Kirche und für die Kirche“ nehmen (130). ^②Zum dritten besteht eine „Spannung zwischen dem Geheimnis der Kirche und ihrer Gestalt in der Welt“ (7) – aus dieser Spannung und aus dem unterschiedlichen Umgang mit ihr resultieren auch die ekklesiologischen Differenzen, an deren Relativierung zugunsten eines differenzierten Konsens' CS arbeitet. Zumal das letztgenannte Kennzeichen lässt schon sprachlich ahnen, worin die Problematik der Initiative in CS liegt: Eine evangelische Formulierung dieser Spannung würde der irdischen „Gestalt“ der Kirche Jesu Christi vermutlich nicht das „Geheimnis (*mysterium*)“ gegenüberstellen, das die Kirche „ihrem innersten Wesen nach“ ist, sondern würde der „Gestalt“ einer Kirche ihren *Grund* in Erinnerung rufen, Jesus Christus. Die Gestalt von Kirche hätte dann ausschließlich der Wirksamkeit des Evangeliums Jesu Christi zu dienen, und sie wäre stets kritisch zu befragen, ob sie sich nicht, auch in ihrem Vermittlungsdienst, vor Jesus Christus selbst schiebt.

CS versucht, dem evangelischen Umgang mit der Spannung von Gestalt und Geheimnis der Kirche von Anfang an gerecht zu werden. Jede Kirche, die diesen Namen zu Recht führt, gründe im „zentralen Geschehen von Kreuz und Auferstehung Jesu“, ihre Lebensgestalt, ihr Zeugnis und ihr Dienst müsse „vom Gottesdienst bestimmt“ sein, sie sei „apostolisch“ durch ihre Überlieferungstreue (10, 17, 19; 187); das trinitarische Vor- und Urbild der Kirche als *communio* wird nicht spekulativ gewendet, sondern im Medium der biblischen Bilder vom „wandernden Gottesvolk“, von „Leib“ und „Braut Christi“ und vom „Tempel des Heiligen Geistes“ angesprochen (26ff). Stark wird sodann die bleibende Unterordnung der Kirche unter ihren Herrn einerseits, ihre unabschließbare Erneuerungsbedürftigkeit andererseits betont: Sie hat an den sündigen Strukturen der sichtbaren Welt teil und

sie ist die „Gemeinschaft der gerechtfertigten Sünder“ (6, 87 mit LG 8, 89.5, 90f). Gut evangelisch ist es aber auch, die Kirche gleichwohl „als Zeichen und Werkzeug des Heils“ zu verstehen, weil und insofern sie *creatura verbi* ist (37 mit CA VII; 89.1).

Auf dieser Grundlage übernimmt CS, trotz lutherischer Bedenken, den seit Vaticanum II eingeführten analogen Gebrauch des Wortes „Sakrament“ für die Kirche „Grundsakrament“, ganz abhängig vom „Ur-Sakrament“ Jesus Christus (37, 86f). Jenes doppelte Bedenken möchte, dass der Begriff des Sakraments auf die Heilsgabe und allenfalls auf den Geber, also Jesus Christus, angewandt werden sollte, nicht aber auf das bloß vermittelnde Handeln der Kirche, die eben heilig und sündig zugleich ist (88). Auch CS sagt, dass die Kirche nicht über die Wahrheit verfüge, vielmehr die Verheißung habe, in ihr zu bleiben, „wenn sie sich immer wieder zu ihr zurückrufen lässt“ (43; „Stückwerk“ 6, 44). Gleichwohl wird, und zwar als gemeinsame Überzeugung, behauptet, „dass die Kirche als ganze in der Wahrheit bleibt“ (62). Hier hat die Unterscheidung zwischen der Kirche „im einzelnen“ (oder „Gestalt“) und der „als ganzer“ (oder „Mysterium“) die evangelische Unterscheidung zwischen der „sichtbaren Kirche“ und der „verheißenen Wahrheit“ bzw. der „geglaubten Kirche“ semantisch zum Verschwinden gebracht! Nun, laut Vorwort überlässt CS die Fragen des „Verhältnisses von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit der Kirche, ihre Heiligkeit und Sündhaftigkeit“ andern Dialogen ...

Die in CS festgehaltene Unterscheidung der heilsmittlerischen Wirksamkeit der Kirche und der alleinigen Wirksamkeit Jesu Christi in der Teilgabe am Heil (88) gerät vollends ins Zwielficht, wenn das Verhältnis von Christus und Kirche „als Miteinander von Einheit und Unterschiedenheit“ bestimmt wird (89.5). Dieses „Miteinander“ ist ohnedies harmonischer als es die Dramatik von „heilig und sündig“ wäre, auch als die laut CS doch konstitutive „Spannung“ zwischen Mysterium und Gestalt der Kirche. CS tendiert hier zu jener Verschleifung, die neustens in „Dominus Iesus“ wieder formuliert wurde „...dürfen Christus und die Kirche nicht miteinander verwechselt, aber auch nicht voneinander getrennt werden. Sie bilden zusammen[!] den einzigen, ganzen Christus“ (DI 16). In diesem, für eine evangelische Ekklesiologie unannehmbaren Satz tritt der oben bemerkte terminologische Unterschied von „Mysterium“ und „Grund“ als Diskrepanz in der Sache auf.

III. Universalkirchlicher Petrusdienst und römisches Papstamt

CS lässt klar erkennen, dass die Frage, die den Gang der Ökumene der römisch-katholischen Kirche und der lutherischen Kirchen entscheiden wird, folgende ist: Wie versteht und verhält sich die „Gemeinschaft der Heiligen“, das Zeichen des Heils, im Zusammenhang mit und in der Unterscheidung vom Grund des Heils, Jesus Christus? Wie bezieht die Kirche ihre Aufgabe, das Evangelium zu vermitteln, auf deren Voraussetzung, dass sie selbst Adressatin des Evangeliums ist (44), das sie selbst nicht anders als bloß empfangen kann? CS lässt auch keinen Zweifel daran, dass diese Frage ihren Ort dort hat, wo die Wechselwirkung der Erkenntnis- und Bezeugungsinstanzen des Evangeliums in einer Kirche juristisch-institutionell festgelegt ist und praktisch sich vollzieht. Eben dies ist zwischen den beiden Kir-

chen nach wie vor strittig: Wie kann der Anspruch eines geistlichen Amtes, das sich durch sakramentale Weihe und rechtliche Vollmacht von der Stellung der Laien in der Kirche dem Wesen nach unterscheidet, mit einer Auffassung des geistlichen Amtes zusammenbestehen, die das Bleiben der Kirche in der Wahrheit dieser selbst, Jesus Christus, zutraut und daher auf ein durch Menschen geführtes aber *jure divino* letztentscheidendes Lehramt verzichtet und sich mit dem Zusammenwirken mehrerer verantwortlicher Instanzen, nicht zuletzt der dem geistlichen Wesen nach gleichen Ordinierten und Nichtordinierten, bescheidet?

III.1

Es verdient hohe Aufmerksamkeit, wie entschlossen das Kapitel VI „Gemeinschaft der zum Dienst Berufenen“ (123–199, der umfänglichste Abschnitt) das *gemeinsame Priestertum der Gläubigen* zum gemeinsamen Ausgangspunkt der Klärung offener Fragen im Verständnis des *geistlichen Amtes* macht (123ff). Ebenso ist hervorzuheben, wie klar die Darstellung des geistlichen Amtes der öffentlichen Verkündigung das lutherische Bekenntnis (vor allem CA XIV mit CA V), d. h. ein evangelisches Ordinationsverständnis, zur Geltung bringen kann (132). Die Zustimmung des evangelischen Lesers muss allerdings dort enden, wo CS die spezifische Teilnahme der Laien am Priestertum Christi, wie sie Vaticanum II definiert (LG 10, AA 10), als auch für die lutherischen Kirchen gültig darstellt (131, 135).

Im Unterschied hierzu spricht CS die konfessionelle Differenz klar aus, die hinsichtlich des geistlichen Rangs der *Gemeinde* vor Ort besteht (148ff). Der lutherischen Auffassung, dass die Kirche „ihre elementare Existenzform in der gottesdienstlichen Feier der Gemeinde am Ort (hat), und der Dienst des mit der Ordination übertragenen Amtes ... diesem Geschehen zugeordnet (ist), steht die römisch-katholische Auffassung gegenüber, die unter Ortskirche „die Einheit der Ortsgemeinden unter einem Bischof“ versteht, eine Gemeinschaft, die ihrerseits in Gemeinschaft mit der „Kirche als ganzer“ steht; deren besonderer Ausdruck ist die *communio hierarchica*, die „Gemeinschaft der Bischöfe[!] untereinander und mit dem Papst als ihrem Haupt“ (186f). Die Feststellung der Differenz in Sachen episkopaler und primatialer Struktur der Kirche hindert CS jedoch nicht daran, als gemeinsame Aussage zu behaupten, dass die örtliche Versammlung um Wort und Sakrament „zwar nicht die ganze Kirche, aber ganz Kirche“ sei (152) – ein wohlklingendes Spiel mit „ganz“, das in Wahrheit ein theologisches Problem zum Verschwinden bringt.

Der semantischen Strategie (wenn es denn eine solche und nicht bloße Nachlässigkeit ist) entspricht übrigens eine historische Strategie, die nicht unwidersprochen bleiben darf, gerade weil Historiker und Exegeten evangelischer Konfession in der CS-Arbeitsgruppe beteiligt waren. Sie besteht in der historisch weithin unhaltbaren Zurücktragung des Begriffs „der“ (einen und ganzen) Kirche in die Geschichte derselben, sogar seine Eintragung in das Neue Testament, ja vermittelt über dieses in das Alte Testament, das sonst, sogar beim Begriff des „Volkes Gottes“, so gut wie keine Rolle spielt (was leider nicht verwunderlich ist angesichts von Missgriffen wie der Auslegung von Eph 2,14ff, in der die Begriffe von

Heiden und Judenchristen ohne weiteres auf das Verhältnis von Kirche und Israel übertragen werden, oder in der Auslegung von 1 Petr in der von der „Kirche“ gesprochen wird, 26; 43f, 162 u. a.). Die Eintragung des Kirchenbegriffs in den vorösterlichen Jüngerkreis (9f, 136) dürften sogar römisch-katholische Exegeten nicht für richtig ansehen, ebenso wenig die Vereinheitlichung der Gemeindebilder des NT unter dem Titel „die Urkirche“, was, als „Vorbild und Impuls“ (20f) allenfalls vom lukanischen Ideal gedeckt ist. Die Darstellung der Kirchengeschichte ist, trotz kritisch distanzierender Passagen (170ff), in der Perspektive der späteren Ansprüche des römischen Stuhls auf den Primat in Leitung und Lehre stilisiert. Sie dient, ungeachtet der (korrekt dargestellten) reformatorischen Kritik am Papsttum (176ff), der Behauptung einer mit Petrus beginnenden und auf das römische Papstamt zulaufenden Geschichte der „Ausprägungen des Petrusdienstes“ (164ff).

Die historische Legitimation späterer normativer Ansprüche ist zumal im Fall des Apostels Petrus fragwürdig. Das gilt schon für die Identifikation der apostolischen Tradition mit einem personalen und urbildlichen „apostolischen Amt“ und für die „historische“ Sukzession seiner Träger (19, 141f; die Differenzierung 139f bleibt folgenlos) – noch für Cyprian sind alle Bischöfe Inhaber der *cathedra Petri*. In der Entwicklung Roms, des einzigen „apostolischen Sitzes“ im Westen, wird die Bedeutung der politischen Machtbildung zugunsten der (noch lange Zeit regional begrenzten) „Autorität des Glaubensurteils“ heruntergespielt (167). Auch exegetisch ist die besondere Funktion, die CS dem *Apostel Petrus* aufgrund Mt 16,17–19 zuschreibt, kaum haltbar (158ff). Die These der Kontinuität von Jüngerkreis und Kirche soll zwar den Anspruch des Bischofs von Rom, Nachfolger Petri zu sein und den Lehr- und Hirtendienst an der universalen Einheit der Kirche innezuhaben (153, 163), als unmittelbar durch Jesus Christus gestiftet, d. h. „göttlichen Rechts“ bestehend erscheinen lassen, doch gibt es im NT keinen „Petrusdienst“, der über die Autorität des Apostels in bestimmten Gemeinden und über seinen Tod hinaus fortgedauert hätte. Der Ausdruck „Petrusdienst“ (ein Ausdruck Otto Karrers aus den fünfziger Jahren, den die Dialoge in den USA aufgenommen haben) scheint für einen gesamtkirchlichen Einheitsdienst daher nicht sehr glücklich.

III.2

Die Fragwürdigkeit des Ausdrucks „Petrusdienst“ sei hier hintangestellt, wie auch die Verwunderung darüber, dass CS sich überhaupt auf die historische Begründung normativer Ansprüche in zeitlichen Ursprüngen versteift – als ob nicht die evangelische Bibelforschung hinreichend die Selbstdemontage solcher Versuche bewiesen hätte. Die Sache ist ökumenisch bedeutsam und herausfordernd genug. Denn CS versucht, die Akzeptanz des römisch-katholischen Papstamtes durch die lutherischen Kirchen zu erreichen im Kontext eines gesamtkirchlichen „Petrusdienstes“; dieses Konzept würde zugleich die evangeliumsgemäße Neugestaltung des historisch gewordenen Papstamtes einschließen. Beiden Kirchen also würde eine erhebliche Fortentwicklung zugemutet. Würde sie verwirklicht, wären lutherische Einwände gegen einen regulierten „pastorale(n) Dienst an der weltweiten Gemeinschaft der Kirchen und ihrer gemeinsamen Bezeugung der Wahrheit“

nicht mehr grundsätzlicher Natur (194). Umgekehrt könnte die römisch-katholische Kirche die reformatorische Kritik am Papstamt konstruktiv aufnehmen: Ein universalkirchlicher „Petrusdienst“ könnte als solcher „in Strukturen kollegialer und synodaler Gesamtverantwortung verpflichtend eingebunden sein“, könnte „die Eigenständigkeit der regionalen Teilkirchen – einschließlich ihrer konfessionellen Prägung – achten“ und könnte in Lehrfragen „die Überordnung der Heiligen Schrift sowie die Gesamtverantwortung aller Getauften“ wahren (194.2f). Zu Recht kennzeichnet CS die ökumenische Versöhnung in dieser Frage als Umkehr und Neuanfang aller christlichen Kirchen. Denn sie würde die „gegenseitige Anerkennung als Kirchen“ gleicher apostolischer Legitimität bedeuten, „die Gemeinschaft in den Sakramenten und die gegenseitige Anerkennung der Ämter, denen Wort und Sakrament anvertraut ist“ (199; 187).

Es spricht sehr für CS, dass nicht der Schein erweckt wird, das römisch-katholische Papstamt sei in seiner dogmatisch und kirchenrechtlich tatsächlich bestehenden Selbstdefinition durch den Jurisdiktionsprimat und das Unfehlbarkeitsdogma evangelischerseits akzeptabel (176ff, 198). Auch wenn evangelische Kirchen nicht mehr von „Antichrist“ sprechen (183), und gerade wenn sie einem gesamtkirchlichen Einheitsdienst zustimmen sollten, müssten sie auch nach CS erhebliche Veränderungen fordern, wenn sie es in die gegenseitige Anerkennung der Ämter einbeziehen können sollen. Das ist zum einen der Verbindlichkeitsvorbehalt der *Heiligen Schrift* gegenüber der (und sei es noch so eng gefassten) Unfehlbarkeit seiner Lehrentscheidungen; zum anderen die verpflichtende Einbindung des Jurisdiktionsprimats in die *Communio-Struktur* der Kirche, die durch „Konziliarität, Kollegialität und Subsidiarität“ geprägt ist (196, 198; vgl. 67f, 181).

CS argumentiert für die Möglichkeit, diese Bedingungen im Rahmen eines universalen „Petrusdienstes“ einzulösen, auf der Grundlage zweier Annahmen. Die eine Annahme: Es *muss* einen gesamtkirchlichen Einheitsdienst geben, weil er „dem Wesen und Auftrag der Kirche (entspricht), die sich auf lokaler, regionaler und universaler Ebene verwirklicht“ (195; vgl. 144, 157). Die andere Annahme: Die „gesamte Christenheit“, die „ganze Kirche“ oder „Universalkirche“ ist eine *communio ecclesiarum*, eine „Gemeinschaft von Gemeinschaften“ oder „Teilkirchen“, die der Repräsentanz und der pastoralen Leitung durch das ordinationsgebundene Amt, hier: durch den „Petrusdienst“, bedarf (23, 143ff, 153, 195). Es ist sehr wichtig, dass CS diese beiden Annahmen deutlich erkennen lässt; gleichwohl sind sie in der Fassung von CS hoch problematisch.

Das Problem der ersten Annahme besteht darin, dass hier der Umstand, dass sich die Kirche auf *lokaler, regionaler* und *universaler* Ebene „verwirklicht“, als zu Wesen und Aufgabe der Kirche gehörig behauptet wird. In der Tat ist es auch für evangelische Kirchen im Sinne der elementaren Form der gottesdienstlichen Einzelgemeinde notwendig, die regionale und die universale „Dimension“ der Kirche wahrzunehmen und über entsprechende institutionelle und rechtliche Strukturen nachzudenken (184). Aber eine gleichrangige Reihung dieser Ebenen, d.h. ein „muss“ auch für regional- und gesamtkirchliche institutionelle Strukturen (188), gerät in Spannung zum evangelischen Gemeindeprinzip. Das droht erst recht, wenn diese Verwirklichungsformen nicht von der „Una sancta“ des Credo her“ verstan-

den werden, wie CS von sich sagt, sondern doch auch von der zugleich sichtbaren oder sichtbar werden sollenden Universalkirche (144). Vollends muss die *Analogie* der drei Ebenen, die CS ohne weiteres unterstellt, schweren Bedenken begegnen. Gemeint ist nämlich eine bestimmte Analogie: die des jeweiligen „In und Gegenüber“ von kirchlichem Amt und kirchlicher Gemeinschaft“ (186; 187). Dies wird sogar als lutherisches Votum angeführt. Tatsächlich stammt das Zitat aus einem wenig maßgeblichen Kommissionspapier, und es ist weder lutherisch noch überhaupt reformatorisch. Denn jene dreifache Analogie im Verhältnis von Amt und Gemeinschaft impliziert das Verständnis des geistlichen Amtes als einer *Hierarchie* dreier Ämter: Priester, Bischof, Papst. Sie impliziert, dass das Bischofsamt nicht bloß ein kirchenleitender „Dienst“ des einen und einzigen geistlichen Amtes ist (Kirchenverfassungen ELKB und VELKD), sondern ein vom Pfarramt verschiedenes, nämlich das *eigentlich* mit der „Schlüsselgewalt“ betraute und privilegierte „Amt“ (159; 189). Als lutherisches Votum wird zu Recht gesagt, dass für übergemeindliche Strukturen das Zusammenwirken von personaler, kollegialer und synodaler Verantwortung wesentlich ist. Gleichwohl wird das Bischofsamt als Regelfall der personalen Verantwortung auf regionaler Ebene ausgezeichnet: „in Gemeinschaft mit ihm ... auch andere kirchenleitende Ämter“. Damit scheint der Schritt zum „Petrusdienst“ möglich, der „für das Bleiben der universalen Kirche in der apostolischen Wahrheit sowie für die weltweite volle Gemeinschaft der Kirchen“ Sorge zu tragen hätte (187f).

Die auch in CS herangezogene Bemerkung Melanchthons, dass ein das Evangelium zulassender Papst in Superiorität menschlichen Rechts akzeptiert werden könne (178), nennt kein *zureichendes* Argument für einen gesamtkirchlichen Einheitsdienst. Sie reagiert auf die seinerzeit aktuelle (kirchen-)politische Lage im Reich oder im Abendland. Wie heute (vgl. 185) „um Friedens und gemeiner Einigkeit willen“ zu verfahren sei, ist, wenn es dabei um „menschliches Recht“ geht, eine ganz offene Frage und Aufgabe. Von evangelischen Kirchen kann diese Aufgabe mit einem Einheitsdienst, wie ihn CS definiert, verbunden werden, sofern er „menschlichen Rechts“, d. h. Gegenstand kirchlicher Ermessens-, Klugeits- und auch Kompromissentscheidungen ist. CS definiert den petrinischen Einheitsdienst jedoch als von Jesus Christus gestiftet und zum Wesen der Kirche gehörig, d. h. als *göttliches Recht*. Dieser „pastorale Dienst“ ist dementsprechend zugleich ein „universales Leitungsamt“ in der Stellvertretung Christi und in der Weise verantwortlich für das Bleiben der universalen Kirche in der apostolischen Wahrheit, dass er, wie auch CS Vaticanum I interpretiert, „für den Konfliktfall als Letztinstanz“ fungiert (173). Es ist daher notwendig und unaufgebbbar, ausgestattet mit „letztverbindliche(r) Leitungs- und Lehrkompetenz“ (193.3); es ist zuständig für die „jeweils in neuen Situationen festzustellende Wahrheit“: *determinatio fidei* (190; nicht bloß *testificatio*! 173!). Damit erneuert CS im „Petrusdienst“ alle wesentlichen Anstöße der evangelischen Kirchen am Papstamt. Denn diese Kirchen sehen mit Joh 14,16f,26 den ortsungebundenen und auch amtsunverfügbaren Heiligen Geist als Stellvertreter Christi auf Erden an. Wie soll die evangelische Bedingung des Verbindlichkeitsvorbehalts des Evangeliums selbst, auch gegenüber kirchlichen Lehrentscheidungen, damit zusammengehen? Oder will CS die „dialektische

Spannung zwischen Verbindlichkeitsanspruch und Verbindlichkeitsvorbehalt“ *innerhalb* des kirchlichen Lehramtes platzieren? Die „Überordnung der Heiligen Schrift“ reduziert sich jedenfalls im Kontext des „Petrusdienstes“ zur „Treue zum biblischen Wort sowie der verbindlichen Tradition der Kirche“ (195).

CS meint, die Bindung des „Petrusdienstes“ an den Bischof von Rom lege sich „trotz aller Belastungen aus historischen Gründen nahe“ (191). Das erfordert nicht nur, wie eingeräumt, das „Gespräch mit den Ostkirchen“, die ja auf Kollegialität der Repräsentanz bestehen, sondern den Rückgang auf das erste Jahrtausend (vgl. 200,1). Doch dürften es gerade nicht die historischen Gründe sein, die hier zählen, da diese vor allem Gründe der politischen Macht waren; nur die echte (über mediale Attraktivität hinausgehende) religiöse und moralische Autorität würde einen „Vorsitz in der Liebe“ (191) rechtfertigen. CS formuliert als noch zu stellende Frage, „ob[!] und inwieweit die historische Gestalt des Papstamtes den wahren, bleibenden und unverzichtbaren Kern des Petrusdienstes gewahrt hat“ (199). Die „letzverbindliche Leitungs- und Lehrkompetenz“ wurde – als römisch-katholische „Grundbedingung“ – zuvor so beschrieben, dass der vorgeschlagene Petrusdienst „seinem Kern nach geschichtlich verwirklicht (ist) in Person und Aufgabenstellung des Bischofs von Rom, des römischen Papstes“ (193.2). Diese Festlegung stellt fast eine Aporie dar. CS macht hier neuerlich den Vorschlag, die römisch-katholischen und die gesamtkirchlichen Funktionen des Papstes zu unterscheiden (200.2). Das wäre nicht weniger sensationell als die Anerkennung eines Petrusdienstes durch die evangelische Kirche, weil es ein Amt göttlichen und ein Amt menschlichen Rechts in einer Person vereinigen würde. Denn anders als die Unterscheidung zwischen Amt und Person des Papstes ist dies bislang in keiner Weise ein Element des römisch-katholischen Amtsverständnisses.

Die Problematik der zweiten der oben genannten Annahmen in CS herauszustellen, soll nicht die höchst anerkennenswerte Leistung verkleinern, dass CS das Selbstbild beider Kirchen des Dialogs in der „*Gemeinschaft der Heiligen*“ zentriert. Denn obwohl wichtige Elemente der *Communio*-Ekklesiologie gut evangelisch sind und ökumenisch in Geltung stehen, sind sie auch in den lutherischen Kirchen, zumal in den etatistisch gefährdeten Landeskirchen, keineswegs schon voll verwirklicht. Doch auch in CS bleibt diese Ekklesiologie an einem wesentlichen Punkt problematisch. Der Begriff der *communio* wird nämlich, und dies ziemlich verschleiert, in zweierlei Bedeutung gebraucht. Einerseits bedeutet er die gemeindliche „*Gemeinschaft der Heiligen*“, wesentlich verknüpft mit dem gemeinsamen, jedem Einzelnen in gleichem Maße geschenkten Priestertum (mit allen Folgen für Gestalt und Recht der Kirche). Andererseits steht er für die „*Gemeinschaft der Kirchen*“, was sowohl historisch als auch dogmatisch die „*communio* der bischöflich geleiteten Kirchen“ bedeutet (145, 182). Natürlich sind beide Bedeutungen möglich und sinnvoll; aber die enge Verbindung ihrer Unterschiedlichkeit im Kernkonzept von CS wird nicht zureichend begründet, zum Teil sogar verdeckt, um das geistliche Amt auch als regionales und universales Leitungsamt zu nezzessitieren. Daher ist die so einladend klingende Formel „*Gemeinschaft der Gemeinschaften*“ (23 u. ö.) noch nicht wirklich ökumenisch; sie bezeichnet erst eine Aufgabe, noch nicht deren Lösung.

Angesichts des Unterschieds zwischen der gottesdienstlichen „Ortsgemeinde“ und der bischöflichen „Ortskirche“ als Einheit mehrerer Ortsgemeinden muss, wie CS richtig feststellt, die „klassische Kontroversfrage nach der episkopalen und primatialen Struktur der Kirche“ wieder aufgenommen werden (151). Doch tritt die wesentliche Differenz zwischen dem evangelischen und dem römisch-katholischen Gemeindeverständnis in den Hintergrund, so schon in der Verschleifung von „Gaben“ und „Gabe“ (152; vgl. die undiskutierte Begründung der Gemeinschaft der Heiligen, *sancti*, in der Teilhabe an den heiligen Gaben, *sancta*, 4; zur Identifikation der apostolischen Tradition mit einem apostolischen Amt s. o.). Vor allem die Strittigkeit der sakramental-hierarchischen Ämter wird übergangen; sie aber ist entscheidend. Denn eine gültige Eucharistie erfordert in römisch-katholischer Sicht zwingend die Anwesenheit des kanonisch geweihten Priesters, und sie schließt eucharistische Gemeinschaft mit anderen Kirchen, ja sogar die Gastfreundschaft gegenüber evangelischen Christen aus! Möglicherweise war es daher eine Fehlentscheidung, die CS-Arbeitsgruppe mit der Ämterfrage zu betrauen statt mit den schmerzlicheren Problemen der nichtgewährten eucharistischen Gemeinschaft oder der noch nicht konfessionsverbindenden Ehen.

Richtig wird als lutherische Auffassung bezüglich der Struktur der *communio* in den größeren Gemeinschaften wie den Landeskirchen festgehalten, dass die Bischöfe, die Gemeinschaft der Ordinierten und die Synoden, d. h. ordinierte und nichtordinierte Repräsentanten des Volkes Gottes besondere personale, kollegiale und synodale Verantwortung für die Einheit der Kirche tragen (149, 188). Unklar bleibt nach wie vor, wie diese Strukturen mit der römisch-katholischen *communio hierarchica* (150) verbunden werden sollen. Wie kann zumal das Papstamt, auch als „Petrusdienst“, in eine *Communio*-Struktur eingebunden werden (Nr. 198), zu der auch die evangelische *Communio*-Struktur, d. h. der Einheitsdienst von „Laien“, also von kirchenleitenden Nichtordinierten, konstitutiv gehört? CS übergeht bedauerlicherweise die synodalen Möglichkeiten des gesamtkirchlichen Einheitsdienstes. Nichtsdestoweniger gibt CS eine gute Antwort, die freilich so unrealistisch scheint, dass sie auch dort nur als „Problemanzeige“ und als zukünftige „Frage“ mit vielen (ehrevollen) Konjunktiven formuliert wird: gegenseitige Anerkennung als „Kirchen“, d. h. Anerkennung der Ämter bzw. des jeweiligen „Priestertums aller Gläubigen“. Dies würde die römisch-katholische Anerkennung des evangelischen Verständnisses von „Gemeinde“ und „Amt“ einschließen, und zwar als dem eigenen Kirchenverständnis zugeordnet, – es würde eine erhebliche Modifikation des kanonischen Rechts erfordern. Aber sie ist nicht weniger gut möglich als die Anerkennung eines gesamtkirchlichen Einheitsdienstes durch die evangelischen Kirchen, dem die römisch-katholische Vision des „Petrusdienstes“ zugeordnet werden könnte (nicht umgekehrt, wie es der bayerische Landesbischof gutgemeint, aber etwas unbedacht wollte). So gesehen ist die „*communio* von Schwesterkirchen“ doch eine realistische Hoffnung.