

## Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis

### Eine Stellungnahme zum Votum der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen

#### *1. Die wahre Kirche und ihre Kennzeichen*

Es gibt keine konfessionsneutrale Ekklesiologie und ebenso wenig ein Ökumenismusprogramm, das von konfessionellen Vorgaben unabhängig wäre. Das wird u. a. dadurch belegt, dass die Lehre von der Kirche und von den Bedingungen ihrer Einheit erst unter der Voraussetzung drohender sowie tatsächlich erfolgter Kirchenspaltung zum Gegenstand förmlicher Definitionen und systematischer Darstellungen wurde. Die Konfessionsbestimmtheit der Ekklesiologie darf indes nicht gleichgesetzt werden mit denominationeller Fixierung, sondern enthält die Aufforderung in sich, die spezifische Erscheinungsgestalt eines jeweiligen Kirchentums in ein geklärtes Verhältnis zu setzen zum dogmatischen Wesen der Kirche, wie es durch die Attribute der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität in gemeinchristlicher Weise umschrieben ist.

Das vom Rat der EKD in Auftrag gegebene, rezipierte und publizierte Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen sucht auf der Basis eines evangelischen Verständnisses der Kirche einen entsprechenden Begriff von Kirchengemeinschaft und eine ökumenische Zielvorstellung zu entwickeln, die reformatorischer Ekklesiologie gemäß ist. „Nach welcher Einheit der Kirche Jesu Christi streben wir? Was verstehen wir unter der ‚sichtbaren Einheit‘ der Kirche? Im Bereich der reformatorischen Kirche ist für die Beantwortung dieser Fragen das theologische Konzept der Kirchengemeinschaft, wie es in der Leuenberger Kirchengemeinschaft praktiziert wird, von zentraler Bedeutung.“<sup>1</sup> So konstatiert es das Vorwort, mit welchem der Vorsitzende des Rates der EKD, Präses Manfred Kock, das von der Kammer für Theologie der EKD unter dem Vorsitz von Dorothea Wendebourg und Eberhard Jüngel vorbereitete Votum am 29. September 2001 im Verein mit einer ein knappes Jahr zuvor beschlossenen Kundgebung der Synode der EKD zum Thema „Eins in Christus – Kirchen unterwegs zu mehr Gemeinschaft“ (vgl. 16–26) der Öffentlichkeit übergeben hat. Zweck und Ziel des Votums ist es demzufolge, ausgehend vom evangelischen Verständnis der Kirche dasjenige Konzept der Kirchengemeinschaft herauszuarbeiten und für die gegenwärtigen Debatten fruchtbar zu machen, welches in der Leuenberger Kirchengemeinschaft verwirklicht ist. Seinem Selbstverständnis nach fungiert das Votum dabei im Sinne einer „Klarstellung des evangelischen Verständnisses von Kirchengemeinschaft“ (5), welche Klarstellung nicht nur im Blick auf ökumenische Dialoge mit anderen Kirchen nötig sei, sondern auch angesichts der namentlich durch die kontroversen

Debatten um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ offenkundig gewordene Tatsache, „dass auch auf evangelischer Seite durchaus unterschiedliche Vorstellungen von einer solchen Kirchengemeinschaft bestehen“ (ebd.). Das Votum versteht sich demgemäß nicht zuletzt bzw., wie ich annehmen möchte, vor allem als ein Beitrag zur innerevangelischen Verständigung. Unter dieser Voraussetzung soll es im Folgenden in erster Linie analysiert werden. Die dabei nach meinem Urteil unvermeidbare Kritik zielt nicht etwa auf eine Infragestellung der Leuenberger Kirchengemeinschaft, sondern problematisiert lediglich bestimmte Aspekte der ekklesiologischen Interpretation, die dieser Kirchengemeinschaft in dem Votum zuteil wird. Auf indirekte Weise wird damit auch ein Beitrag geleistet zur neueren „Diskussion um das Verhältnis der EKD zu ihren Gliedkirchen, aber auch des Lutherischen Weltbundes zu seinen Mitgliedskirchen“ (ebd.), in deren Kontext das Votum nach eigenem Bekunden verstanden werden will.

Als Gemeinschaft des Glaubens ist die Kirche evangelischer Ekklesiologie gemäß durch geistvermitteltes Sein in Christus bestimmt. Mittels Wort und Sakrament als seinen Wirkmedien gewährt der Heilige Geist den Gläubigen durch ihren Glauben Anteil an der Beziehung des menschgewordenen Gottessohnes zum Vater, womit ihr Verhältnis zu Gott, Selbst und Menschenwelt von Grund auf zurechtgebracht wird. Als gerechtfertigte Sünder mit Gott selbst versöhnt und verbunden sind die Gläubigen zugleich in Glaube und Liebe untereinander zusammengeschlossen, wobei Individualität und Sozialität ekklesiologisch in gleichursprünglicher Weise in Geltung stehen. Mit dem Votum zu reden: „Versetzt in die Gemeinschaft mit dem dreieinigen Gott werden sie zu Gliedern des Leibes Christi und bilden als solche seine Gemeinde. In diesem Sinne impliziert der Glaube an den dreieinigen Gott den Glauben an die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“ (6).

Können diese fundamentalekklesiologischen Grundsätze nicht nur im evangelischen Bereich, sondern darüber hinaus mit prinzipieller Zustimmung sowohl von orthodoxer als auch von katholischer Seite rechnen, so wird die Angelegenheit nicht nur in ökumenischer, sondern auch in innerevangelischer Hinsicht schwieriger, wenn es um die Zuordnung von Ursprung, Grund und eigentümlichem Wesen der Kirche einerseits und ihrer Gestalt und Ordnung andererseits geht. Dass diese Unterscheidung, welche eher andeutungsweise mit derjenigen von *opus Dei* und *opus hominis* analogisiert und in eine noch näher zu erörternde Beziehung zu dem Verhältnis von Verborgenheit und Sichtbarkeit der Kirche gebracht wird, nicht als Trennung verstanden werden darf, wird klar und zu Recht gesagt. Wie man sich den differenzierten Zusammenhang von Grund und Gestalt über das ausgesprochene Unterscheidungsgebot und Trennungsverbot hinaus genauer zu denken hat, bleibt hingegen weithin offen. Dieses Präzisionsdefizit, das in vergleichbarer Weise in der – für das Votum in vielfacher Hinsicht grundlegenden – Ekklesiologiestudie der Leuenberger Kirchengemeinschaft begegnet<sup>2</sup>, überrascht umso mehr, als dem differenzierten Zusammenhang von Ursprung, Grund und Wesen der Kirche einerseits und ihrer Gestalt und Ordnung andererseits eine Schlüsselstellung

für die ekklesiologische Gesamtargumentation zukommt. Hier ist erheblicher Diskussionsbedarf gegeben, und die geschwisterliche Bitte kann nur lauten: Um Himmels willen Klarheit.

Einen Ansatzpunkt nötiger Klärungen können dabei die Erwägungen des Votums zum Verhältnis von verborgener und sichtbarer Kirche bieten. Bemerkenswert ist, dass in Anbetracht möglicher Missverständnisse, zu denen die Unterscheidung von *ecclesia invisibilis* und *visibilis* Anlass geben kann und tatsächlich gegeben hat, in Erinnerung gebracht wird, dass nach Luther und den lutherischen Bekenntnisschriften die wahre Kirche zwar eine verborgene, nicht aber eine ihrem Wesen nach unsichtbare Größe darstellt. Wie der Geist des zur Rechten des Vaters Erhöhten nicht abgelöst werden kann von der österlichen Erscheinung des auferstandenen Gekreuzigten, so hängt das wahre Wesen der Kirche am manifesten Vollzug jener Zeichen, welche die Tradition *notae ecclesiae* nennt. Als ekklesiologisch entscheidend drängt sich von daher die Frage auf, wie es um die Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis der *notae ecclesiae* bestellt ist.

Es ist ein nicht unerheblicher Mangel des Votums, dass es diese Frage nicht präzise beantwortet. Eine entsprechende Antwort lässt sich nur geben, wenn das Verhältnis von Verborgenheit und Sichtbarkeit der Kirche über die Feststellung hinaus, dass Verborgenheit „nicht einfach Unsichtbarkeit“ (6) bedeutet, einer genauen ekklesiologischen Bestimmung zugeführt wird und mit ihr analoge ekklesiologische Verhältnisse wie namentlich dasjenige von innerem Grund, welcher als Gotteswerk nur dem Glauben zugänglich ist, und äußerer Gestalt und Ordnung, welche als Menschenwerk für jedermann wahrnehmbar sind. Einen Ansatzpunkt für erforderliche Reflexionsfortschritte bietet dabei etwa die Feststellung des Votums, wonach „die äußere Gestalt der Kirche nicht etwas von der Verborgenheit der Glaubensgemeinschaft Getrenntes, neben ihr Stehendes (ist). Die Unterscheidung zwischen der verborgenen und der sichtbaren Kirche ist vielmehr so zu verstehen, dass die Selbstvergegenwärtigung des dreieinigen Gottes in der Glaubensgemeinschaft auf eine ihr entsprechende äußere Gestalt drängt, die mitten unter anderen sozialen Gebilden in der Welt durch eine unverwechselbare Sichtbarkeit ausgezeichnet ist“ (6f). Was Sätze wie diese genau bedeuten und welche präzise Bedeutung sie namentlich für die Kennzeichen der wahren Kirche und das Problem der Erkennbarkeit dieser Kennzeichen haben, wäre in Anbetracht der Tatsache, dass die Kennzeichen der wahren Kirche als Kriterien sichtbarer Kircheneinheit zu fungieren haben, in einer im Vergleich zum Votum erheblich gesteigerten Begriffspräzision durchzubuchstabieren. Dabei darf nicht unbedacht bleiben, dass der Grund der Kirche nirgend anders gegeben ist als in der einen und selbigen Persongestalt des Gottmenschen Jesus Christus, welcher kraft des göttlichen Geistes in Wort und Sakrament als er selbst vorstellig wird, um ganz und vorbehaltlos dazusein für uns, damit in der Gemeinschaft des Glaubens, welche die Kirche als der Leib Christi ist, schon jetzt das kommende Reich Gottes in seiner Herrlichkeit zum Vorschein komme.

## 2. Die Einzelkirchen und die Kirche

Obwohl das Votum der EKD die Kennzeichen der wahren Kirche im Zusammenhang der Lehre von Gestalt und Ordnung der Kirche verhandelt, werden die *notae ecclesiae* zugleich dem Begründungszusammenhang der Ekklesiologie zugerechnet, sofern im Anschluss an CA VII – freilich ohne das *pure et recte* in seiner Problemhaltigkeit eigens zu erörtern – die rechte Evangeliumsverkündigung und die evangeliumsgemäße Feier der Sakramente zu Konstitutiva der Kirche erklärt werden: „Durch sie baut sich der Leib Christi auf. Sie allein sind in allem geschichtlichen Wandel die unwandelbaren sichtbaren Züge einer christlichen Kirche ... Ohne sie kann keine kirchliche Ordnung sachgemäß sein“ (7). Letzterem wird kaum ein Ekklesiologe widersprechen. Doch bleibt das Problem, wie die *notae ecclesiae* in ihrer Unwandelbarkeit an sich selbst geordnet sind und wie sie sich in ihrer beständig gültigen Ordnung sachgemäß erkennen lassen. Dieses offene Problem ist mitsamt dem argumentativen Kontext, innerhalb dessen es auftritt, ein weiteres Indiz dafür, dass die den Gang der Argumentation gliedernde – und durch die Gliederung nachhaltig bestimmende – Unterscheidung von Grund und Gestalt der Kirche keineswegs so selbstverständlich ist, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag.

Diese Einsicht bestätigt sich auch im Blick auf die Thematik von Kirche und Einzelkirche. Nach CA VII ist die Kirche „*die Versammlung aller Glaubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden*“: „*Est autem ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta*“ (BSLK 61,4–7; CA VII,1). Prototypische Realisierungsgestalt von Kirche ist diesen Wendungen zufolge die konkrete, um Wort und Sakrament versammelte Gottesdienstgemeinde der Gläubigen. In ihr subsistiert die Kirche Jesu Christi nicht nur, sie ist (est) Kirche im eigentlichen und vollen Sinne des Begriffs. Entsprechendes wird gemeint sein, wenn es im Votum heißt: „Die eine, heilige, apostolische und katholische Kirche existiert geschichtlich in Raum und Zeit. Sie ist als universale Gemeinschaft aller Glaubenden immer die Kirche bestimmter Menschen in bestimmten Ländern und Gebieten. Sie existiert notwendig in Gestalt von einzelnen Gemeinden, die die primäre Verwirklichung der katholischen Kirche sind“ (7f). Damit ist gesagt, dass die Kirche ihr Wesen nicht auf gewissermaßen präexistente Weise hat, sondern stets und nur in Gestalt bestimmter Erscheinung.

Die prototypische Erscheinungsgestalt kirchlichen Wesens ist nach Maßgabe von CA VII die einzelne Gottesdienstgemeinde. Doch ist jede Gottesdienstgemeinde ihrem Wesen nach mit einem universalkirchlichen Bezug unveräußerlich versehen. Die Kirche ist als *congregatio sanctorum* zugleich Gemeinschaft „*aller Glaubigen*“ (BSLK 61,4f). Dabei enthält der universalkirchliche Bezug, der jeder Gottesdienstgemeinde ihrem Wesen nach eigen ist, sowohl einen räumlichen als auch einen zeitlichen Aspekt. Beide Aspekte bedürfen der Berücksichtigung, um zu einem ekklesiologisch angemessenen Verständnis von Kirchengemeinschaft als *communio ecclesiarum* zu gelangen.

Das Votum der EKD nimmt den universalkirchlichen Aspekt evangelischer Ekklesiologie u. a. mit dem Hinweis auf, dass die einzelnen Gemeinden als primäre Verwirklichungsgestalten der universalen Kirche „mit allen christlichen Gemeinden geistlich verbunden (sind). Die einzelnen Gemeinden sind aber auch meist in einer größeren geordneten Gestalt mit anderen verbunden: einer ekklesialen Gestalt, die im Folgenden ‚Einzelkirche‘ genannt wird. Jede Einzelkirche kann darauf vertrauen, dass alle anderen Einzelkirchen, welche die Kennzeichen der wahren Kirche aufweisen, der Gemeinschaft des Leibes Christi zugehören und so geistlich miteinander verbunden sind“ (8). Bevor auf das entscheidende Problem des Aufweises der Kennzeichen der wahren Kirche als der Kriterien der Gemeinschaft der Kirchen sowie auf das Problem des Verhältnisses geistlich-impliziter und explizit geordneter Gestalt solcher Kirchengemeinschaft näher einzugehen ist, seien zunächst einige Erwägungen zum Thema „Einzelkirchen“ angestellt.

Unter Einzelkirchen versteht das Votum im Unterschied zu einzelnen Gemeinden ekklesiale Ordnungsgestalten z. B. von der Art jener Kirchen, wie sie in der Leuenberger Konkordie von 1973 untereinander Kirchengemeinschaft erklärt haben. Aber auch die römisch-katholische Kirche sowie die anglikanischen und orthodoxen Kirchen kommen unter besonderer Berücksichtigung ihrer – beispielsweise autokephalen – Binnenstruktur als Einzelkirchen in Betracht. Zumindest von „einzelnen Kirchen“ (12) ist diesbezüglich explizit die Rede. Die Kategorie „Einzelkirche“ dient sonach, wenn ich es recht sehe, primär der äußeren Bezeichnung gegebener denominationeller Kirchentümer, die je nach ihrem eigentümlichen Profil in mehr oder minder dichten ökumenischen Beziehungen zueinander stehen. Der Gesichtspunkt ekklesiologischer Geltung und Wertigkeit dieser Kategorie tritt demgegenüber vergleichsweise zurück. Das ist in pragmatischer, an der Faktizität gegebener Sachverhalte orientierter Perspektive sicherlich angemessen, darf aber – soll die Macht des Faktischen nicht überhand nehmen und der Status quo tendenziell festgeschrieben werden – nicht übersehen lassen, dass die Kategorie „Einzelkirche“ ekklesiologische Implikationen enthält, die zum Ausdruck zu bringen und zu reflektieren sind. So kann und muss etwa gefragt werden, ob bzw. inwiefern die in Deutschland vertretenen Landeskirchen mehr und anderes sind als kontingente historische Gebilde, an deren Stelle möglicherweise und gegebenenfalls sogar sinnvollerweise andere ekklesiale Ordnungseinheiten treten können. Selbst Bayern wird man, bei aller Liebe, unter ekklesiologischen Gesichtspunkten allenfalls als eine sekundäre oder gar tertiäre Ordnungsgröße betrachten dürfen. Wie auch immer: Was eine Einzelkirche ist, gilt es nicht nur faktisch, sondern auch nach ekklesiologischen Geltungsgründen zu bestimmen.

Eine Bestimmung der Bedeutung von einzelnen Gemeinden strukturell verbindender Einzelkirchen nach ekklesiologischen Geltungsgründen ist nicht zuletzt die Voraussetzung dafür, der institutionellen Gestaltung des jeder Ortsgemeinde wesentlich innewohnenden universalkirchlichen Bezugs jene Aufmerksamkeit zuzuwenden, die ihr sachlich gebührt. Dies ist nicht zuletzt in amtstheologischer Hinsicht und damit hinsichtlich eines zentralen Topos ökumenischen Dialogs in

hohem Maße bedeutsam. Um diesbezüglich nur einige wenige Hinweise zu geben: Weil Gottes Geist den Rechtfertigungsglauben nicht vermittlungslos unmittelbar, sondern durch die Heilsmedien Wort und Sakrament wirkt, hat er „das Predigamt eingesetzt“ (BSLK 58,2): „institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta“ (CA V,1). Zwar sind kraft ihrer Taufe alle Gläubigen gemeinsam dazu bestimmt, von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade um Christi willen durch Glauben Zeugnis zu geben; doch sind öffentliche Predigt und Darreichung der Sakramente denen vorbehalten, die ordnungsgemäß dazu berufen, also ordiniert sind. In diesem Sinne wird in CA XIV „De ordine ecclesiastico“ gelehrt, „quod nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare nisi rite vocatus“. Die spezifische Differenz des ordinationsgebundenen Amtes der Kirche zu dem Priestertum, an dem alle getauften Gläubigen partizipieren, ist damit benannt.

Dieser Grundsachverhalt stellt sich im *Votum* nach meinem Urteil nicht anders dar. Auch nach ihm ist das Amt öffentlicher Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament ein göttliches Mandat und somit zum Wesen der Kirche gehörig. Wandelbar ist hingegen die Ausgestaltung dieses Amtes einschließlich der Unterscheidung und Zuordnung der verschiedenen kirchlichen Dienste im Rahmen der äußeren Organisation der Kirche. Zwar soll, wenn ich es recht sehe, die Einheit des ordinationsgebundenen Amtes als solches in gleichsam grundgesetzlicher Geltung stehen; eine Vereinheitlichung der Ausgestaltung dieser Grundordnung wird demgegenüber abgelehnt. Nun wird man freilich erwarten dürfen, dass die differenzierte Ausgestaltung der Ordnung des ordinationsgebundenen Amtes dessen innere Einheit bestätigt und ihr nicht lediglich äußerlich entspricht. Dazu bietet sich folgende Überlegung an: Inbegriff und Vollgestalt von Kirche ist nach CA VII, wie gesagt, die konkret versammelte Gottesdienstgemeinde. Den Prototyp des kirchlichen Amtes stellt dementsprechend das Amt des *pastor loci* dar, wobei *locus* nicht zwangsläufig mit Parochie gleichzusetzen ist. Da indes die Gemeinschaft des Glaubens ihrer Bestimmung nach die Grenzen des Raumes und der Zeit übersteigt und sonach jede Gottesdienstgemeinde einen universalkirchlichen Bezug wesentlich beinhaltet, hat sich die Reformation der geschichtlichen Notwendigkeit institutionell-amtlicher Wahrnehmungsgestalten übergemeindlicher Episkope keineswegs verschlossen.

CA XXVIII anerkennt nicht nur prinzipiell das traditionelle Bischofsamt, sondern erklärt es fernerhin für wünschenswert, die episkopale Ordination unter Wahrung gemeindlicher Mitwirkungsrechte im Regelfall beizubehalten, auch wenn die Möglichkeit presbyteraler Ordinationen notfalls für nicht nur legitim, sondern für geboten erachtet wurde. Dabei ist allerdings zu bedenken, dass in den Reformationskirchen das Bischofsamt von Anfang an nicht die einzige Wahrnehmungsgestalt übergemeindlicher *episkopé* darstellte. Während sich in den Kirchen der Wittenberger Reformation synodale Formen der *episkopé* erst verhältnismäßig spät etablierten, war dies in der reformierten Tradition schon frühzeitig der Fall, so differenziert sich die Gestaltung der Kirchenverfassung in den Denominationen im Ein-

zelen entwickelte. Für die aktuelle evangelische Kirchenverfassungstheorie und -praxis ist die Aufgabe gestellt, die personalen, kollegialen und synodalen Wahrnehmungsformen übergemeindlicher *episcopé* einer präzisen Verhältnisbestimmung zuzuführen. Erfolgreich möglich ist dies nur, wenn *erstens* die spezifische Differenz des ordinationsgebundenen Amtes zu jenem Priestertum, an dem alle Gläubigen kraft ihrer Taufe teilhaben, und *zweitens* das Verhältnis genau bedacht wird, in welchem gemeindliche und übergemeindliche Kirchenleitungsaufgaben und im Verein damit Presbyterat und Episkopat zueinander stehen. Ein gesteigerter Gedankenaufwand in diesen Hinsichten schärft nicht nur das strukturelle Profil evangelischer Kirchen, sondern erhöht zugleich das Maß an ökumenischer Flexibilität.

### 3. Kirche und Kirchengemeinschaft

Kirche im ekklesiologischen Sinne des Begriffs gründet in dem in Jesus Christus, dem auferstandenen Gekreuzigten, offenbaren Gott. Der Geist, der von dem im Sohne offenbaren Gott ausgeht, erwählt und sammelt durch die ihm eingestifteten Wirkmittel realer Christuspräsenz die Gemeinschaft der Glaubenden und bestimmt sie als Gottes Volk des Neuen Bundes zum Zeichen des die Grenzen des Alten Bundes transzendierenden universalen Heils für Menschheit und Welt, damit sie durch Bekenntnis des Glaubens und Tat der Liebe Zeugnis gebe vom Evangelium zur Erbauung des Leibes Christi und zur Beförderung der Hoffnung des kommenden Reiches Gottes, in welchem sich die Sendung der Kirche erfüllt, zu der sie von ihrem Herrn berufen ist. Angemessen zu entsprechen vermag die Kirche ihrer eschatologischen Mission nur in „wahrer Einigkeit“ (BSLK 61,8), wie sie ihr von ihrem ekklesiologischen Begriff her wesentlich ist. Nach Maßgabe von CA VII ist es für die Realisierung solcher Einigkeit und damit für die förmliche Erklärung bzw. Bezeugung von Kirchengemeinschaft ebenso notwendig wie hinreichend, „dass da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakramente dem gottlichen Wort gemäß gereicht werden“ (BSLK 61, 9–12): „Et ad veram unitatem ecclesiae satis est consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramenta“ (CA VII,2). *Communio ecclesiarum* ist Konsensgemeinschaft. Was dies präzise heißt, dürfte eine der interessantesten Fragen ökumenischer Ekklesiologie sein. Der Dissens beginnt in der Regel beim Verständnis von Konsens. Hält man sich an den Gesamtduktus der Augustana, dann wird man um die Feststellung nicht umhin können, dass sie sich selbst für die Explikationsgestalt jenes Konsenses hielt, den sie in ihrem VII. Artikel zur notwendigen und hinreichenden Grundlage von Kirchengemeinschaft erklärte. In diesem Sinne galt für reformatorische Ekklesiologie lange Zeit die Gleichung, dass Kirchengemeinschaft Bekenntnisgemeinschaft sei und umgekehrt mit der Folge, dass die Bekenntnisdifferenz, die sich seit dem 16. Jahrhundert zwischen Lutheranern und Reformierten ausbildete, kirchentrennende Funktion hatte und die Aufhebung der Abendmahlsgemeinschaft bedeutete.

Das Votum der EKD teilt die traditionelle Gleichung von Kirchengemeinschaft und Bekenntnisgemeinschaft nicht nur nicht, sondern rechnet explizit mit der Möglichkeit und Tatsächlichkeit einer Kirchengemeinschaft bekenntnisdifferenter Kirchen. Als eine Kirchengemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen wird namentlich die Leuenberger Kirchengemeinschaft und analog zu ihr die EKU oder die EKD qualifiziert. Die VELKD gilt demgegenüber als eine Kirchengemeinschaft von bekenntnisgleichen Kirchen bzw., was dasselbe ist, Kirchen gleichen Bekenntnisstandes. Obwohl sich dieser Sprachgebrauch nicht ohne Grund auf die Leuenberger Konkordie berufen kann, wird man doch auch und gerade in deren Perspektive einige Differenzierungen vorzunehmen haben. Denn zwar bedeutet Kirchengemeinschaft nach den ausdrücklichen Worten der Konkordie, „dass Kirchen verschiedenen Bekenntnisstandes aufgrund der gewonnenen Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums einander Gemeinschaft an Wort und Sakrament gewähren und eine möglichst große Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst an der Welt erstreben“ (LK IV, 29). Doch ist damit noch keineswegs klar, was mit Kirchengemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen im Sinne der Leuenberger Konkordie genau gemeint ist. Um lediglich dieses anzuführen: Die Leuenberger Kirchengemeinschaft hebt bekanntlich die verpflichtende Bekenntnisbindung der ihr zustimmenden Kirchen nicht auf, sondern bestätigt und bekräftigt sie. Das geschieht unter der Voraussetzung, dass die in den reformatorischen Bekenntnissen ausgesprochenen Lehrverurteilungen, ohne dass diese deshalb als ungemäß bezeichnet werden müssten, auf der Basis des erreichten gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums und bei gegebener Zustimmung zu den in Abschnitt III. der Konkordie formulierten Übereinstimmungen den gegenwärtigen Stand der Lehre der Partnerkirche nicht betreffen und daher keine kirchentrennende Bedeutung haben. Daraus folgt, dass die Bekenntnisverschiedenheit der Signatarkirchen nach erfolgter Verständigung, welche die Erklärung der Kirchengemeinschaft ermöglichte, nicht mehr dieselbe ist wie ehemals. Im Unterschied zu einer trennenden Verschiedenheit kann sie als eine versöhnte Verschiedenheit beschrieben werden, die der Einigkeit dienlich ist, statt sie aufzuheben. Der Bekenntnisstand der Signatarkirchen kann daher in gewisser Hinsicht durchaus als einig beschrieben werden. Wenn er zugleich ein unterschiedener zu nennen ist, dann nicht deshalb, um die konfessorische Einigkeit erneut einzuschränken oder gar in Abrede zu stellen, sondern um einem Verständnis Leuenberger Kirchengemeinschaft im Sinne einer konfessionelle Traditionen und ihre Verbindlichkeit gleichschaltenden Vereinheitlichung zu wehren. Die Leuenberger Konkordie ist kein Unionsbekenntnis und will kein Unionsbekenntnis sein, welches evangelische Einheit unter Abstraktion von differenten und ehemals trennenden Konfessionstraditionen herzustellen sucht. Sie ist nicht auf Homogenität angelegt, sondern auf eine differenzierte Sicht des Verhältnisses der Signatarkirchen zueinander und damit auch ihres Verhältnisses zu den Kirchen außerhalb der Leuenberger Kirchengemeinschaft. Es gilt die Maxime, dass evangelischer Einheit nicht durch Egalisierung von Unterschieden, sondern durch deren kommunikative Wahrnehmung gedient ist. Diese Maxime hat, um nur

zwei aus lutherischer Perspektive naheliegende Beispiele zu geben, Auswirkungen nicht nur in Bezug auf das Problem, wie sich die Leuenberger Kirchengemeinschaft etwa zur Porvoo-Übereinkunft zwischen skandinavischen Lutheranern und Anglikanern oder zur Erklärung von Kirchengemeinschaft zwischen der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika und der dortigen Episkopalkirche verhält, sondern auch auf das Verhältnis etwa zwischen EKD und VELKD.

Was das Verständnis der Evangelischen Kirche in Deutschland anbelangt, wie es im Votum entwickelt wird, so ist diese eine Kirchengemeinschaft im Sinne der Leuenberger Konkordie. Das ist sachgemäß, sofern hinlänglich klar ist, was unter Kirchengemeinschaft im Sinne der Leuenberger Konkordie zu verstehen ist und was nicht. Nach Maßgabe des soeben dargelegten Verständnisses ist die Leuenberger Kirchengemeinschaft und analog zu ihr die EKD nicht eine Unterschiede gleichschaltende und damit zur konfessionellen Indifferenz tendierende bzw. sich durch externe Gegensätze bestimmende Union, sondern eine Vereinigung von Kirchen unterschiedlicher Bekenntnisstradition, deren Verschiedenheit, ohne aufzuhören, ihren trennenden Charakter verloren und daher im Sinne versöhnter Verschiedenheit gemeinsame ekklesiale Gestalt angenommen hat, die zu gemeinsamem Zeugnis bestimmt ist und damit auch eine konfessorisch-konfessionelle Gemeinsamkeit impliziert. Damit ist es ausgeschlossen, die Bekenntnisfrage zu neutralisieren oder sie zu einem lediglich kirchenrechtlichen Problem ohne ekklesiologische Relevanz im strikt theologischen Sinne herabzusetzen. Unter dieser Voraussetzung wäre zu prüfen, was im Einzelnen gemeint ist, wenn es im Votum heißt, die EKD sei als Kirchengemeinschaft zwar kirchenrechtlich nicht eine Kirche, wie ihre Gliedkirchen es sind, da sie z. B. in Lehrfragen nicht deren Kompetenzen besitze, sie müsse aber gleichwohl Kirche nicht erst werden, weil sie es unter der entwickelten Prämisse, dass Kirchengemeinschaft Kirche ist, im theologischen Sinne schon sei. Wie immer man das genau zu verstehen hat: auszugehen ist davon, dass es Kirchengemeinschaft ohne Bekenntnisgemeinschaft nicht geben kann. Das schließt die Wahrung unterschiedlicher Bekenntnisstraditionen keineswegs aus, setzt aber voraus, dass der trennende Charakter der Bekenntnisdifferenz beseitigt und die verbleibenden Bekenntnisunterschiedenheiten für gemeinsames Zeugnis erschlossen sind. Dabei hat zu gelten, was das Votum so sagt: Kirchengemeinschaft „kann nur verantwortlich gestaltet werden, wenn die Kirchen ihr Verständnis des Evangeliums auch im Medium der Lehre gemeinsam darlegen und entfalten. Sie geben damit Rechenschaft über den Grund ihrer Gemeinschaft im Evangelium und arbeiten in Lehrgesprächen an der unerlässlichen Weiterbildung der Lehre in den beteiligten Kirchen“ (9).

Ohne gemeinsames Bekenntnis, das um seiner inhaltlichen Bestimmtheit willen auf das Medium der Lehre angewiesen ist, kann von begründeter Kircheneinheit und damit von einer Gemeinschaft von Kirchen im Sinne einer Kirchengemeinschaft, die theologisch als Kirche zu beurteilen ist, nicht die Rede sein. Zwar ist der Grund der Einheit der Kirche nicht unmittelbar mit dem kirchlichen Bekenntnis und Lehrzeugnis gleichzusetzen, da das Zeugnis der Kirche von der österlich-

pfingstlichen Gewissheit der Selbstbezeugungsfähigkeit des von ihr bezeugten Grundes ihrer Einheit getragen ist und getragen sein muss. Doch kommt das „kirchengründende Wort Gottes“ (9) nicht anders zur Sprache als in, mit und unter kirchlicher Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament, deren rechten Vollzug Bekenntnis und Lehre der Kirche dienend zugeordnet sind. Der Dienst von Bekenntnis und Lehre besteht dabei – um es in Anlehnung an Formulierungen des Votums zu sagen – im Wesentlichen darin, das rechte Verständnis des Evangeliums und die stiftungsgemäße Verwaltung der Sakramente nach Maßgabe des in der Heiligen Schrift beurkundeten göttlichen Mandats festzustellen und damit dem in Wort und Sakrament sich selbst mitteilenden Jesus Christus als den die Einheit der Kirche und ihre Gemeinschaft allein tragenden Grund anzuerkennen. Bedenkt man, dass in Jesus Christus, dem auferstandenen Gekreuzigten, Gottheit und Menschheit auf zwar differenzierte, aber gleichwohl untrennbare Weise zu personaler Selbigkeit vereint sind, damit in der Kraft des Heiligen Geistes durch Wort und Sakrament gottmenschliche Versöhnungsgemeinschaft gestiftet werde, so bleibt zu fragen, ob sich der komplexe Zusammenhang von Einheit des Leibes Christi und seiner kirchlichen Bezeugung ohne weiteres im Sinne eines Verständnisses von Grund und Folge oder einer einfachen Gegenüberstellung von *opus Dei* und *opus hominis* fassen lässt, wie dies im Votum tendenziell der Fall ist.

#### 4. Gemeinschaft christlicher Kirchen

Zwar ist die eine Kirche Jesu Christi mit keinem empirischen Kirchentum unterschiedslos identisch. Doch lässt sich der Unterschied der in Jesus Christus gegründeten Einheit der Kirche zu den gegebenen christlichen Denominationen nicht als Trennung und damit nicht so auffassen, als sei die Einheit der einen Kirche Jesu Christi durch faktische kirchliche Differenzen und Gegensätze gar nicht berührt. Die These, Kirchengemeinschaft sei auch unter der Bedingung kontradiktorischer Verhältnisse möglich und ratsam, ist nach meinem Urteil ekklesiologisch unhaltbar. Daraus folgt zugleich, dass die Methode des sog. differenzierten Konsenses alternativlos ist, wenn es beständige Fortschritte ökumenischer Verständigung mit dem Ziel der Kirchengemeinschaft geben soll. Denn Kirchengemeinschaft kann es auf dauerhafte Weise ohne „Übereinstimmung im Grundlegenden und Wesentlichen“ (3) nicht geben. Dass eine solche Übereinstimmung nicht nur Einzelfragen, sondern im Verein mit ihnen auch das Problem der ökumenischen Zielvorstellungen und damit die Probleme zu umfassen hat, die im Votum der EKD behandelt werden, versteht sich von selbst, wenn die erstrebte Übereinstimmung Übereinstimmung im Grundlegenden und Wesentlichen sein soll. In der Tat lässt sich Kirchengemeinschaft nicht erreichen, wenn darüber, was Kirchengemeinschaft und Einheit der Kirche sowie Grund und Bezugsgestalt kirchlicher Einheit ist, kein differenzierter Konsens besteht. Ein ökumenischer Dialog lässt sich sonach ohne Dialog über ökumenische Zielvorstellungen nicht Erfolg versprechend führen. „Nach welcher Einheit der Kirche Jesu Christi streben wir? Was verstehen wir unter der

„sichtbaren Einheit“ der Kirche?“ (ebd.) Fragen wie diese, unnötig es zu betonen, dürften nicht ausgespart werden. Dies steht außer Zweifel.

Bezweifelt hingegen darf werden, ob es ökumenisch produktiv und gesprächsförderlich ist, den Einheitskonzepten von Kirchen, mit denen man sich im ökumenischen Dialog befindet, evidente Inkompatibilität mit dem eigenen Begriff von Kirchengemeinschaft zu attestieren. Denn erstens scheint mir der evangelische Begriff von Kirchengemeinschaft auch nach erfolgter Klarstellung durch das EKD-Votum keineswegs so klar, dass darüber nicht weitere innerevangelische Gespräche notwendig wären. Zweitens aber sollte man im Interesse kommunikativer Verständigung methodisch zumindest mit der Möglichkeit einer Kompatibilität bezüglich der Zielvorstellung solcher Verständigung rechnen, statt von gegebener Inkompatibilität als einem ausgemachten Datum auszugehen. Das Votum scheint hier auf den ersten Blick andere Wege einzuschlagen, jedenfalls was die Beziehung zur römisch-katholischen Kirche anbelangt: „Offensichtlich ist die römisch-katholische Vorstellung von der sichtbaren, vollen Einheit der Kirchen mit dem hier entwickelten Verständnis von Kirchengemeinschaft nicht kompatibel“ (13). So lautet der erste Satz der einschlägigen Passage: Zwar werden im Anschluss daran Grundzüge eines Gesprächsprogramms entwickelt in der Absicht einer abschließenden Klärung, ob evangelische und katholische „Vorstellungen von der Einheit des Leibes Christi und der Gemeinschaft der Kirchen in diesem Leib miteinander kompatibel sind“ (ebd.). Doch fragt man sich, wie die Vereinbarkeit ökumenischer Zielvorstellungen offensiv angestrebt werden soll, wenn das Verständigungsbeginnen unter dem defensiven Vorzeichen evidenter Unvereinbarkeit steht.

Um nicht missverstanden zu werden: Ökumenische Verständigung zwischen den christlichen Kirchen kann nur gedeihen, wenn die Unterschiede der Konfessionen nicht verschleiert, sondern möglichst präzise bestimmt werden. Dazu bedarf es erstens eines entwickelten Bewusstseins der eigenen konfessionellen Identität, welches die innere Differenziertheit des Eigenen nicht verdrängt, sondern zu integrieren und damit zu verhindern sucht, das Eigene durch den bloßen, lediglich externen Gegensatz zu Anderem zu bestimmen. Es ist zweitens ebenso sehr ein differenziertes Verständnis der anderskonfessionellen Partnerkirche erforderlich, welches frei ist von projektiven Identitätszwängen und den Partner das sein lässt, was er von sich aus ist und sein will. Kurzum: Es ist ausschließlich der jeweiligen Partnerkirche zu überlassen, den ekklesiologischen Begriff zu formulieren bzw. zu reformulieren, den sie von sich selbst hat. Es wird sich dann möglicherweise rasch zeigen, dass traditionelle konfessionelle Gegensätze nicht ohne weiteres auf die gegenwärtige Situation abbildbar sind. Damit ist keineswegs ausgeschlossen, dass es nach wie vor Sachverhalte geben kann, „denen evangelischerseits widersprochen werden muss“ (13). Aber solcher Widerspruch muss, wenn er denn fällig ist, präzise und von pauschalen Urteilen frei sein.

Um ein konkretes Beispiel zu geben, das nicht lediglich die Beziehung zur römisch-katholischen Kirche, sondern auch diejenige zu den anglikanischen und zu den orthodoxen Kirchen betrifft: das Problem der apostolischen Sukzession.

Evangelische Ekklesiologie affirmiert – unnötig dies zu betonen – die klassische Lehre von den Wesensattributen und damit auch die Lehre von der Apostolizität der Kirche. Als Kriterium kirchlicher Apostolizität fungiert dabei die Übereinstimmung mit der apostolischen Lehre, welche in der Heiligen Schrift bezeugt und vom Bekenntnis des Glaubens, wie es in den altkirchlichen Symbolen exemplarischen Ausdruck gefunden hat, bezeugt wird. Dabei ist selbstverständlich vorausgesetzt, dass ohne Zeugen von Zeugnis aktuell nicht die Rede sein kann. Als apostolisch kann die Zeugenschaft der Zeugen indes nur dann gelten, wenn sie sich im Kontext des kanonisch vorgeschriebenen und im Namen Jesu konzentrierten *verbum externum* bewegt und von der Gewissheit getragen ist, dass sich in, mit und unter dem äußeren Buchstaben des Wortes der Schrift, welche situationsgerecht auszulegen kirchlicher Zeugenschaft aufgetragen ist, der Geist des auferstandenen und zur Rechten Gottes erhobenen Gekreuzigten selbst lebendig zu bezeugen vermag. Neben Mandatstreue ist sonach die Verheißungsgewissheit gegebener Selbstbezeugungsfähigkeit des Bezeugten kennzeichnend für die Apostolizität kirchlicher Zeugenschaft. Das gilt auch und gerade unter amtstheologischen Gesichtspunkten. Daher kann das recht verstandene hilfreiche und schätzenswerte Zeichen der apostolischen Amtssukzession, wie es u. a. in der praktizierten Vorstellung einer ununterbrochenen Kette von Handauflegungen im Zusammenhang von episkopalen bzw. presbyteralen Ordinationsvollzügen zum Ausdruck kommt, unter evangelischen Bedingungen nicht als eine Garantie für die Identität und Kontinuität apostolischer Wahrheit durch die Zeiten gewertet werden. Eine solche Wertung kommt nicht nur deshalb nicht in Frage, weil die Annahme einer bis zu den apostolischen Ursprüngen zurückreichenden ununterbrochenen Kette bischöflicher Handauflegungen eine historische Fiktion darstellt. Sie ist auch und vor allem deshalb ausgeschlossen, weil prinzipielle theologische Gründe dagegen sprechen, mit einer Amtsperson oder einer Gruppe von Amtspersonen den förmlich autorisierten Anspruch infallibler Wahrheitsgewährleistungskompetenz zu verbinden. Trifft dies zu, dann darf die sog. historische Amtssukzession einschließlich der *successio sedis* weder zu einem Konstituens des Kircheseins der Kirche noch zur Bedingung der Möglichkeit von Kirchengemeinschaft erklärt werden, auch wenn sie zum *bene esse* der Kirche zu rechnen ist.<sup>3</sup>

Kurzum: Formalautoritative Exklusivkompetenzen der Wahrheitsgewährleistung sieht evangelische Ekklesiologie nicht nur nicht vor, sondern schließt sie grundsätzlich aus. Wo immer Monopole der Identitätsgarantie christlicher Wahrheit ekklesiologisch-amtstheologisch behauptet werden sollten, ist prinzipieller Widerspruch angesagt. Dies in der nötigen Deutlichkeit zu sagen, ist freilich etwas gänzlich anderes, als den ökumenischen Partner auf möglichst unevangelische Positionen seiner Selbstwahrnehmung zu fixieren, wie das m. E. in dem EKD-Votum tendenziell der Fall ist. Wenn man, um beim Beispiel zu bleiben, das römisch-katholische Verständnis der apostolischen Sukzession einen Sachverhalt nennt, dem evangelischerseits widersprochen werden muss, dann muss auch gesagt werden, warum dies der Fall ist bzw. unter welchen Umständen römisch-katholi-

scher Selbstdeutung dies der Fall ist. Ansonsten gerät man leicht in die Gefahr von Pauschalurteilen, wie sie das Votum m. E. auch in Bezug auf die orthodoxen Kirchen nicht hinreichend vermieden hat. Dass es innerhalb der Orthodoxie Vorstellungen vom Nationalkirchentum gibt, die „in erkennbarer Spannung zur Leuenberger Konkordie“ (13) stehen, trifft wohl zu. Doch zutreffend ist auch, dass diese Vorstellungen keineswegs deckungsgleich sind mit der offiziellen orthodoxen Ekklesiologie. Vergleichbar stellt sich die Angelegenheit bezüglich der beklagten „Nichtanerkennung der Taufe in den westlichen Kirchen durch die orthodoxen Kirchen“ (13) dar: Es gibt solche Fälle und zwar bedauerlicherweise nicht eben wenige; dass eine entsprechende Praxis durch die orthodoxe Lehre „grundsätzlich vertreten“ (ebd.) wird, kann man gleichwohl nicht sagen.

Differenzierung tut Not! Sie ist die Grundlage und der Modus jeder Verständigung. Jenen hohen Grad an Differenzierung, der in Anbetracht der in der Kammer für Theologie versammelten Gelehrsamkeit erwartet werden durfte, kann man dem Votum der EKD leider nicht attestieren. Es enthält zutreffende Beschreibungen bereits existierender Formen der Gemeinschaft christlicher Kirchen und einige wertvolle Anregungen für die weitere Gestaltung des ökumenischen Dialogs; der eigentliche Zweck einer „Klarstellung des evangelischen Verständnisses von Kirchengemeinschaft“ (5) wurde hingegen nicht oder nur bedingt erfüllt. Unklar bleibt insbesondere, wie man sich das Verhältnis der in der Welt, wie es heißt (8), verborgenen Einheit des Leibes Christi und der kirchlichen Bezeugungsgestalten dieser Einheit genau zu denken hat. Hierzu werden lediglich Andeutungen bzw. Grundsätze von eher unspezifischer Allgemeinheit geboten: Grund und Gestalt der Kirche stehen in einem differenzierten Zusammenhang, der zwar Trennungen ausschließt, aber Unterscheidungen nötig macht. Soviel ist deutlich. Doch bedurfte es dazu keiner förmlichen Klarstellung. Denn dass Christus mit seiner Kirche eins und zugleich von ihr verschieden ist, dürfte ökumenisch kaum strittig sein. So kann nach des Votums eigener Maßgabe auch hinsichtlich der evangelischen Beziehung zum römischen Katholizismus „festgehalten werden, dass beide Seiten die Einheit des Leibes Christi und die Gemeinschaft der Kirchen in einem Verständnis des Glaubensgrundes verankert sehen, der in seiner Dynamik über die bisherige und künftige Lehre hinausgeht. Vorrangig muss geklärt werden, wie sich die evangelische Lehre und die römisch-katholische Auffassung vom Grund des Glaubens und von der Selbstvergegenwärtigung des dreieinigen Gottes durch das Zeugnis der Kirche zueinander verhalten“ (13). Das ist zutreffend bemerkt. Doch muss, ehe eine solche Verhältnisklärung erfolgen kann, zuvor verständlich werden, wie sich Glaubensgrund und kirchliches Glaubenszeugnis nach evangelischer Auffassung genau zueinander verhalten. Mangels nötiger Präzision des ekklesiologischen Begriffs leistet das EKD-Votum eine solche Verständigung entgegen eigenem Anspruch nicht. Doch kann es als Aufforderung gelesen werden, sie in gemeinsamer Begriffsanstrengung zu erreichen. Wo solche Aufforderung wahrgenommen wird, hat das Votum trotz Verfehlung seines ursprünglichen Zwecks ein Ziel gewie-

sen, das für die Binnenverhältnisse wie für die ökumenischen Außenverhältnisse evangelischer Kirchen gleichermaßen von Wichtigkeit ist.

Gunther Wenz

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD Texte 69), 3. Die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf.
- <sup>2</sup> Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit. Im Auftrag des Exekutivausschusses für die Leuenberger Kirchengemeinschaft hg. v. W. Hüffmeier, Frankfurt/M. 1995 (Leuenberger Texte Heft 1), bes. 21ff.
- <sup>3</sup> Vgl. dazu u. a. die Präsentationen und Statements, die anlässlich einer Konsultation des Lutherischen Weltbundes in Genf vorgetragen wurden: LWF Office for Ecumenical Affairs, The ecumenical profile of Lutheran churches related simultaneously to churches of episcopal and non-episcopal traditions, Genf 2001.