

Plädoyer für eine nachdenkliche Ökumene

Die Grenzen wahrnehmen und sich selbst besinnen

Heinz Joachim Held¹



Zum Stand der ökumenischen Bewegung

Die ökumenische Bewegung ist keine Erscheinung der Neuzeit. Es hat die „ökumenischen Bewegungen“ zu allen Zeiten gegeben. Das apostolische Gebot, die Einheit der Kirche zu wahren und zu suchen, war immer präsent, wenn es sich auch in verschiedener Weise Bahn brach und nie zur vollen Erfüllung kam. Die neuzeitliche – protestantisch geprägte – ökumenische Bewegung mit ihren Ursprüngen in der Mitte des 19. Jahrhunderts ist durchaus als eine Erfolgsgeschichte zu betrachten. Sie hat die Beziehungen der Kirchen untereinander grundlegend verändert und sie in einen Aufbruch versetzt: von der polemischen Abgrenzung gegeneinander hin zu einer neuen Aufmerksamkeit füreinander und einer vielfachen praktischen Kooperation miteinander.

Der gegenwärtige Stand der zeitgenössischen ökumenischen Bewegung muss freilich als ein Abwarten oder ein Stocken beschrieben werden, wenn man nicht von einem Stillstand oder Rückschritt, oder gar ihrem Ende sprechen will. Jeder hat dazu seine eigene Einschätzung. Keiner aber weiß einen wirklichen Rat für weitere Schritte oder gar einen Durchbruch. Der oft beteuerte Wille zur Ökumene und mancher dabei geäußerte Zweckoptimismus wirken vielfach formelhaft und ohnmächtig. Vielleicht hat das bisherige ökumenische Modell seine Zeit gehabt. Mit ihm scheint es jedenfalls nicht weiter zu gehen. Wir sind an unsere Grenzen gestoßen. Wir müssen sie wahrnehmen. Es geht um einen Abschied von unseren bisherigen Illusionen, vor allem aber um eine neue ökumenische Nachdenklichkeit.

Es muss uns zu denken geben, dass sich wirkliche ökumenische Fortschritte auf kirchliche Einheit hin bisher nur im Bereich der protestantischen Konfessionsfamilie ereignet haben. Als Beispiel möge hier die Leuenberger Konkordie von 1973 und die auf ihr gründende Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) dienen. Schon die Lehrgespräche zwischen der Evangelischen Kirche in

¹ Dr. Heinz Joachim Held, früherer Präsident des Kirchlichen Außenamtes der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) und Auslandsbischof (1975–1993). Von 1983 bis 1991 war er auch Vorsitzender des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Deutschland (EKD) und der Kirche von England, also mit einer bischöflich verfassten Kirche, auf der Basis der Meissener Erklärung von 1988 haben eine Einigkeit über volle Kirchengemeinschaft mit der uneingeschränkten Anerkennung der Ämter (*interchangeability of ministers*) nicht erreichen können.

Es führt nicht weiter, dem anderen ökumenischen Partner den guten Willen abzusprechen. Es gilt zu erkennen, dass das ökumenische ABC auf keiner Seite dasselbe ist. Wir gehen von jeweils anderen Voraussetzungen aus und lassen uns dabei von unterschiedlichen Eckpunkten bestimmen. Tatsächlich haben wir verschiedene ökumenische Modelle.

Die unterschiedlichen ökumenischen Modelle

Das protestantische Modell, das auch dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) zugrunde liegt, sieht alle Kirchen auf demselben Weg aus der Gespaltenheit zur Einheit, als „Teilkirchen“ in gleicher Situation, von gleichem Recht und gleicher Bedürftigkeit. Man kann es als ein Modell der Fortschrittsökumene bezeichnen. Denn von allen werden Fortschritte erwartet und gefordert, damit es zum gemeinsamen Ziel voller Gemeinschaft kommen kann. Dabei geht es vor allem um die Überwindung der Lehrdifferenzen, sodass es zu einer Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums kommt, im „Wort Gottes“, was nach dem unter uns viel beschworenen Artikel 7 der Augsburgischen Konfession (Confessio Augustana = CA) zur wahren Einigkeit genügt. Dabei wird entsprechend demselben Artikel der CA der Bereich der kirchlichen Ordnung als sekundär und für die Einigung der Kirchen als nicht relevant verstanden. Die Frage der Ämter, der Liturgie und der kirchlichen Lebensdisziplin, d. h. die Gestalt der Kirche („*order*“), wird offen gelassen. Damit liegt freilich ein stark spirituelles und gedankliches, letztlich kongregationalistisches und fast geschichtsloses Verständnis von (Gesamt-)Kirche zugrunde. Der Glaube („*faith*“) wird eher individualistisch als kirchlich und gemeinschaftlich begriffen. Die Einheit von *Faith and Order* geht praktisch verloren. Eine konkrete, verbindliche Einheit wird nicht als eigentlich nötig, von vielen oft noch nicht einmal als wünschenswert empfunden.

Das andere ökumenische Modell kann man mit Fug und Recht als eine Rückkehrökumene verstehen. Denn die römisch-katholische Kirche und die orthodoxen Kirchen gehen davon aus, dass es die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche geschichtlich-konkret schon gibt, seit den Tagen der Apostel. Sie ist in ihrer eigenen Lebensgestalt gegenwärtig. Daher sind nicht alle Kirchen einfach gleichberechtigt auf dem Weg zu einer erst zukünftig zu empfangenen Einheit. Alle müssen zurück zur Fülle, die schon gegeben ist, deren ganzer Entfaltung und Verwirklichung auch die katholische und die orthodoxen Kirchen noch bedürfen, die schon alle Voraussetzungen dazu besitzen. Entsprechend verstehen und bezeichnen sie sich unbefangen als „die Kirche“ in theologisch dezidiertem Einzahl, nicht als eine Kirche unter vielen anderen. Für sie gehören die Ordnungsfragen zum Wesentlichen der Kirche, sie haben gleichsam dogmatischen Rang („*faith and order*“). Sie erst authentifizieren die Lehre. Bezeichnend für ihr Christentumsverständnis ist seine grundlegende Kirchlichkeit.

Beiden ökumenischen Modellen liegen unterschiedliche kirchengeschichtliche Urerfahrungen zugrunde, die zugleich die Identität der Kirche und ihr Selbstverständnis prägen. In dem einen Fall ist es die Überzeugung von der unantastbaren Heiligkeit der Kirche und ihrer grundlegenden Bewahrung durch die Jahrhunderte hindurch, durch alle Zeiten der theologischen Verwirrung, politischen Fremdherrschaft und moralischen Schwäche, dank der Konzilien, des päpstlichen Petrusamtes und eines ausgesprochenen Traditionsbewusstseins. Hier waltet ein fast unerschütterliches Grundvertrauen in die Kirche vor, infolgedessen auch ein verpflichtender kirchlicher Korpsgeist, der nicht nur einen Gegenwartsbezug besitzt, sondern auch die ganze Geschichte der Kirche seit den apostolischen Tagen im Blick hat.

Im anderen Falle dominiert ausgehend von den Erfahrungen der geschichtlichen Reformation das Bewusstsein von der stetigen Reformbedürftigkeit der Kirche (*ecclesia semper reformanda*). Damit geht eine tiefe Verunsicherung im Blick auf ihre Verlässlichkeit, ja ihre Notwendigkeit einher. Kennzeichnend für die protestantische Identität ist weniger ein theologischer und liturgischer Traditionalismus als die kritische Bibelorientierung, das Achten auf den Geist der Zeit und die persönliche christliche Glaubwürdigkeit.

Beide kirchengeschichtlichen Urerfahrungen haben ihr Recht und ihr Gewicht. Sie sind aber weder exklusiv noch alternativ. Sie sind freilich ökumenisch relevant, weil sie allem Engagement für die Einheit der Kirche so oder so zu Grunde liegen, aber ihrerseits schwer kompatibel sind. Können wir vielleicht lernen, sie gleichsam inklusiv zu verstehen, dialektisch und selbstkritisch? Konkret gefragt: Werden wir bereit sein, unsere eigenen Engführungen zu überwinden, sowohl den protestantischen „Liberalismus“ als auch den katholischen und orthodoxen „Traditionalismus“, einsichtig im Blick auf das eigene „Soll“ und zugleich aufmerksam auf das „Haben“ der anderen?! Es wäre ein enormer ökumenischer Fortschritt, wenn wir die eigenen Grenzen wahrnähmen, anstatt ständig unsere Stärken ins Feld zu führen, wenn wir williger würden, von den anderen Kirchen etwas für uns hinzu zu lernen. Ich plädiere für eine neue ökumenische Nachdenklichkeit.

Plädoyer für eine neue ökumenische Nachdenklichkeit

Als Dietrich Bonhoeffer in der einsamen Grenzerfahrung seiner Tegeler Gefängniszelle im Jahre 1944 über die Gestalt des Christentums für heute und morgen nachdachte, fand er die viel zitierte Formel vom Beten und Tun des Gerechten und – was oft beiseite gelassen wird – vom Warten auf Gottes Zeit, der uns einmal ein neues, vollmächtiges Wort in den Mund legen wird. Ich wage diese drei Stichworte auf die heutige ökumenische Lage der Unsicherheiten, Ungeklärtheiten und Unbeweglichkeiten anzuwenden: Beten, Tun, was der Einheit dienen kann, und Warten auf einen neuen ökumenischen Kairos.

Vom Beten für die Einheit der Kirchen ist derzeit in unserem kirchlichen Raum nicht sehr viel zu spüren. Unser ökumenischer Wille ist aber nur dann von wirkender Kraft, wenn wir die Einigung der Kirchen wirklich „ins Gebet nehmen“. Wir beten in unseren Gottesdiensten wie auch privat für das, worum es uns ernst ist,

und finden dafür eigene, oft bewegende Worte: für das Diakonische, das Politische, das Seelsorgerliche, aber weniger für das eigentlich Kirchliche und Ökumenische. Zwar kommt es im allgemeinen Kirchengebet vor, aber es weckt kaum unsere Leidenschaft. Das ist ein Alarmzeichen! Wenn wir dem Gebet für die Einheit nicht mit Bewusstheit in unseren Gottesdiensten und in unserem persönlichen Gebetsleben eine feste Heimstatt geben, haben wir kein Recht und keine Vollmacht, auf ökumenische Fortschritte zu hoffen, geschweige denn sie einzufordern.

Das Tun des „Gerechten“, in unserem Fall: das Tun des ökumenisch Gebotenen und Fälligen, sehe ich in einem Tun und Denken, das der Einheit dient. Das aber kann nicht darin bestehen, dass wir nur Forderungen an die anderen richten, sondern dass wir die nötigen Aufräumarbeiten für die erhoffte neue ökumenische Stunde in unserem eigenen Bereich leisten, theologisch, kirchlich, praktisch. Wir sollten, wo immer möglich, soviel an uns liegt, der Ökumene den Weg bereiten. Zu dem immer wieder beschworenen ökumenischen Motto des *ut omnes unum sint* hinzu möchte ich stärker noch die paulinische Ermahnung beachtet sehen: „Tut nichts aus Eigennutz [= *per contentionem*, aus Streitsucht] oder um eitelere Ehre willen [= *per inanem gloriam*, aus unnützem Geltungsbedürfnis], sondern in Demut achte einer den anderen höher als sich selbst, und ein jeder sehe nicht auf das Seine, sondern auch auf das, was des anderen ist“ (Phil 2, 3–4).

Auf Gottes Stunde warten bedeutet, die unter uns viel zu wenig gewürdigte neutestamentliche Tugend der Geduld zu üben. Das gehört zu den ökumenischen Geboten unserer Zeit. Es gilt anzuerkennen, dass die Einheit der Kirche uns zwar aufgegeben, dass sie aber nicht in unsere Hand gegeben ist. Sie ist uns wohl geboten, aber bleibt doch in jedem Fall eine göttliche Gabe, eine Verheißung, für deren Erfüllung die Zeitordnung Gottes gilt. So müssen wir ohne Verwunderung wahrnehmen, dass in der ökumenischen Bewegung nicht alle Tage gleich sind, dass ihr Kairos nicht in unserer Macht steht. Sie verläuft weder geradlinig noch in einer stetigen Aufwärtsentwicklung. Gott bleibt ihr Souverän. Doch sollten wir die derzeitige ökumenische Zwischen- oder Wartezeit dazu benutzen, Inventur bei uns selbst zu machen. Ehe wir den Splitter aus des Bruders Auge ziehen, lasst uns erkennen, ob nicht ein Balken in unserem Auge steckt, dem wir zuerst unsere Aufmerksamkeit widmen müssen. Solch eine „Bußfertigkeit“, wie ich die Bereitschaft zur selbstkritischen Einsicht nennen will, ist keineswegs selbstverständlich, erst recht nicht bequem.

Gebotene Schritte der ökumenischen Einkehr

Wenn es derzeit mit der ökumenischen Bewegung auch nicht weiterzugehen scheint, ist sie dennoch nicht am Ende. Ihre bisherige Erfolgsgeschichte kann sich durchaus bei uns fortsetzen, „im Kleinen“ sozusagen, auch wenn sich in der ökumenischen Großwetterlage zurzeit nichts mehr recht zu bewegen scheint. Wenigstens können *wir* uns bewegen lassen. Denn wir haben unsere konfessionellen Engführungen und theologischen Formelhaftigkeiten, um nicht von einem Eigensinn zu sprechen. Sollten wir uns nicht einmal selbst kritisch hinterfragen?! Ich versu-

che das an einigen der bei uns geläufigen Schlagworte zu zeigen, mit denen wir unsere evangelische Identität den anderen Kirchen gegenüber ins Feld führen. Vor allem bei den von uns gern in Anspruch genommenen reformatorischen sola-Formeln fällt ins Gewicht, dass sie Kampfformeln sind und von uns im Grunde noch immer so gebraucht werden. Sie haben einen polemischen Charakter. Daher wirken sie nicht gewinnend, sondern abgrenzend. So frage ich mich, ob sie überhaupt ökumenisch tauglich sind, es sei denn, dass wir sie erheblich abgerüstet haben.

Das sola fide

Bekanntlich hat Martin Luther in seiner Übersetzung von Römer 3,28 das „allein“ eingefügt: „dass der Mensch gerecht werde ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben“. Sachlich war das zweifellos berechtigt. Aber das „allein“ steht eben nicht im Urtext. Warum belassen wir es eigentlich trotz aller Revisionen in unserer Bibel? Aus bloßer Treue dem Reformator gegenüber? Aus polemischen Gründen? Aus Eigensinn? Vor allem wohl, weil es der Klarheit dient, dass die Rechtfertigung das ausschließliche Werk Gottes am Menschen ist, der in diesem Geschehen der rein Empfangende bleibt, dessen eigenes Handeln immer nur auf eine göttliche Initiative folgt und die Antwort darauf ist. Man kann sich denken, welch einen Sturm der Erregung und Verwirrung es hervorrufen würde, wenn bei einer neuen Revision das „allein“ urtextgemäß gestrichen würde.

Doch immerhin ist die CA in ihrem Artikel 4 über die Rechtfertigung ohne das *sola fide* ausgekommen. Es findet sich auch sonst in ihr nirgends, es sei denn im Artikel 20 vom Glauben und den guten Werken in der Wendung *tantum fide*. Und doch hat es unsere theologischen Fachleute sehr irritiert, dass die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre aus dem Jahr 1999 das *sola fide* lediglich als Ausdruck des lutherischen Verständnisses von der Sache verzeichnet, während für die katholische Auffassung gesagt wird, dass „auch“ für sie „der Glaube für die Rechtfertigung fundamental“ ist. Ob damit aber wirklich der „Konsens in den Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre“ gefährdet ist? Hängen wir viel zu stark an unseren theologischen Formeln, an unserer Lehrtradition?

Wichtiger als das Vorkommen der Formel ist freilich die Frage, was wir unter dem Glauben verstehen, der allein rechtfertigt. Die kürzlich erschienene BasisBibel erklärt ihn als „das tiefe Vertrauen auf Gott“. Das ist natürlich richtig und entspricht einem landläufigen Glaubensverständnis unter uns. Es steht aber auch in der Linie der klassischen Definition des Glaubens in der altlutherischen dogmatischen Tradition als *notitia, assensus und fiducia*. Zudem entspricht es durchaus dem Anliegen Melancthons, dem so sehr an der Tröstung des angefochtenen Gewissens durch das göttliche Gnadenwort gelegen war, das wir uns im gläubigen Vertrauen von Herzen zu Eigen machen.

Doch mit dieser überstarken Betonung des Vertrauensmoments im Glauben ist der individualistischen und „emotionalen“ Engführung im Glaubensverständnis die Bahn gebrochen worden, mit der wir es heute in der evangelischen Kirche zu tun haben. Die gemeinschaftliche Dimension und das uns in die Pflicht nehmende Mo-

ment des Glaubens an Christus gehören für das evangelische Bewusstsein nicht mehr wesentlich zu seinem Begriff und kommen in der sonntäglichen Predigt kaum noch zur Sprache. Anders gesagt: Die Kirchlichkeit und die Verbindlichkeit des Glaubens sind verloren gegangen. Daher wollen uns die lapidaren Thesen Dietrich Bonhoeffers auch nicht ohne weiteres in den Kopf: „Nur der Glaubende ist gehorsam, und nur der Gehorsame glaubt.“ Und: „Ein neuer Mensch werden, heißt in die Gemeinde kommen.“ Beide Sätze stehen in seinem Buch „Nachfolge“, das bezeichnender Weise nicht nur eine Auslegung der Bergpredigt enthält, sondern in seinem zweiten Teil auch gewichtige Kapitel von der Kirche Jesu Christi gleichsam als dem „Kraftraum“ der Nachfolge. Sie verlieren nicht deswegen ihre provozierende Wahrheitsmacht, weil sie für uns in den Schatten seiner späteren Gedanken in der Ethik und in seinen Gefängnisbriefen geraten sind.

Es ist nicht zu verkennen, dass die Begrifflichkeit der Nachfolge in den Evangelien sachlich ziemlich genau dem entspricht, was ein Leben aus dem Glauben in den Briefen des Apostels Paulus meint: „in Christus Jesus“, soll heißen: unter seiner Hoheit, in der Gemeinschaft seiner Jünger, gebunden an „alles, was ich euch befohlen habe“. Der große Bibelausleger Adolf Schlatter umschrieb den Glauben immer wieder mit der Wendung „Anschluss an Jesus“. Sie besagt mehr als Vertrauen. Sie begreift den Sachverhalt der Nachfolge mit ein und bringt das Moment der Christusgemeinschaft der Jüngerschaft auf den Punkt.

Doch muss man wohl noch weiter gehen und erkennen, dass das *sola fide* bei Paulus in den Zusammenhang des sakramentalen Taufgeschehens gehört. Es meint letztlich das Taufbekenntnis zu dem Christus Jesus und damit einen „bekenne[n]den“ Glauben, mit dem man eine Verbindlichkeit eingeht. In der gewichtigen Stelle Röm 10,9–13 wird der Glaube im Rechtfertigungsgeschehen mit den Wendungen umschrieben: „mit dem Munde bekennen“, „im Herzen glauben“ und „den Namen des Herrn anrufen“. Das deutet auf ein konkretes gottesdienstliches Geschehen hin. Ganz unverkennbar ist diese sakramentale Dimension im Galaterbrief (3,26–28). Dort wird ausdrücklich auf den Taufglauben Bezug genommen, und die vorgegangene dezidierte „Definition“ von der Rechtfertigung „durch den Glauben an Christus und nicht durch Werke des Gesetzes“ (2,16) ist zweifellos nur in diesem Horizont zu verstehen. Dort ist das „Für mich“ des Todes Christi so eng mit dem „Mit Christus“ eines Lebens im Glauben an den Sohn Gottes verbunden, dass der Apostel sagen kann: „Christus lebt in mir“ (2,19–20).

Damit ist eine Christusverbundenheit und -verbindlichkeit des Glaubens zum Ausdruck gebracht, für die ich nur das vielleicht unzureichende Wort „sakramental“ finde. Man mag sie auch „mystisch“ nennen wollen oder im prägnanten Sinn „geistlich“, nämlich vom Heiligen Geist bewirkt. Sie lässt sich nicht auf nur Gedankliches oder lediglich Gefühltes reduzieren. Sie meint eine tatsächliche Ergriffenheit, das Ergriffensein von einer geheimnisvollen Mächtigkeit, gleichsam die „Übermächtigung“ unseres Seins durch Christus, der in uns wirksam ist. Das bloße Verständnis des Glaubens als ein herzliches Vertrauen bringt diese Christus-Orientiertheit, diese bekenntnishafte Verpflichtung auf Christus jedenfalls nicht genügend zur Geltung. Mir kommt in diesem Zusammenhang immer wieder eine Aussage Luthers aus seiner großen Galaterbriefvorlesung von 1535 in Auslegung von

Gal 2,16 in den Sinn, wo er den Glauben zwar auch „eine gewisse Zuversicht des Herzens und ein festes Vertrauen“ nennt, dies dann aber geradezu aktivisch wendet, indem er fortfährt: ein Vertrauen, „durch welches Christus ergriffen wird, so dass Christus der Gegenstand ist, auf welchen sich der Glaube richtet, ja, nicht der Gegenstand, sondern dass ich es so sage: Christus ist im Glauben selbst gegenwärtig“: *In ipsa fide Christus adest*.

Auf diesen Spitzensatz hat mit Nachdruck die finnische Lutherforschung hingewiesen. Er ist der Nachdenklichkeit wert. Denn er könnte uns über die individualistische Engführung des Glaubensverständnisses als einer persönlichen, innerlichen Befindlichkeit hinausführen. Er macht klar, dass Glauben Christusgemeinschaft bedeutet, Christusbestimmtheit, und mehr noch: Christuspräsenz in unserem Leben, was freilich weder der allgemeine noch der kirchliche Sprachgebrauch von Glauben heutzutage zu vermitteln vermag.

Das sola scriptura oder das Schriftverständnis

Als ich für die EKD die Leitung der Dialoge mit den östlichen orthodoxen Kirchen zu übernehmen hatte, schien es mir, dass bei den auf unserer Seite beteiligten Theologieprofessoren zwei Hauptanliegen im Vordergrund standen: (a) ihnen die Reformation und die aus ihr hervorgegangene Theologie verständlich zu machen, und (b) ihnen zu zeigen, was wirkliche Bibelauslegung ist, in diesem Fall, die historisch-kritische, die an unseren Universitäten das Feld beherrscht. Unvergessen ist bei mir die entsetzte Reaktion unserer Dialogpartner auf den rein wissenschaftlichen Umgang mit den heiligen Texten, der ihnen da begegnete. Sie empfanden ihn nicht nur als respektlos und anstößig, sondern sie sahen sich dadurch auch auf einmal gleichsam in einen unkirchlichen Raum versetzt. Für sie ist die Heilige Schrift ein Buch der Kirche und gehört in erster Linie in den Gottesdienst, in dem sie ihre Kraft entfaltet und verstehbar wird, nicht auf das Katheder, von dem herab sie „auseinander genommen“ wird. Was für unsere orthodoxen Freunde ein Schock war, der ihnen unsere pathetische Parole vom *sola scriptura* gewiss nicht näher gebracht hat, war für mich nachhaltiger Denkanstoß. Und zwar in zweierlei Hinsicht.

Zunächst: Ist nicht auch für uns die Bibel ein Buch der Kirche? Nicht nur weil wir sie ihr verdanken, sondern auch weil sie ihren primären Platz in unseren Gottesdiensten hat und nicht einfach „eine Sache eigener Auslegung“ ist. Werden wir ihrem Wesen mit der historisch-kritischen Auslegung eigentlich gerecht? Natürlich kann man sie als ein Dokument der Geistes- und Religionsgeschichte lesen und auslegen. Nur muss man wissen, dass man damit ihrem Geheimnis noch nicht wirklich nahe kommt. Martin Kähler hat sie seinerzeit als „die fortwirkende Urkunde der kirchengründenden Predigt“ bezeichnet. Man kann wohl kaum eine prägnantere Formulierung für ihre Besonderheit finden. Sie ist ein Buch zum Predigen, zur Weckung und Stärkung des Glaubens, zur Wegweisung für die Kirche. Nicht dass ich der wissenschaftlichen Erforschung der biblischen Texte keinen Wert beimesse! Sie ist unentbehrlich, doch darf sie die Auslegung nicht allein bestimmen. Erst recht können ihre – wechselnden – Ergebnisse nicht Gegenstand der Predigt sein,

es sei denn, sie dienen dem, wozu die Heilige Schrift nach dem Apostelwort nütze ist: „zur Lehre, zur Zurechtweisung, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit, dass der Mensch Gottes vollkommen sei, zu allem guten Werk geschickt“ (2 Tim 3,16–17). D. h. kurz gesagt: nicht zu einem genaueren historischen Wissen, sondern zu einem noch besseren Leben nach Gottes Willen.

Sodann: Das kritische Fragen nach dem historischen Ursprungssinn der biblischen Texte hat zweifellos sein Recht. Doch ist es erstens nicht ausgemacht, ob wir seiner gewahr werden, und zweitens muss die Frage gestellt werden, ob das historisch Ursprüngliche einen höheren Wahrheitsanspruch besitzt als spätere Aussagen und Deutungen, die wir als sekundär bezeichnen, was fast schon den Klang eines Verdikts annimmt. Wieso ist das Spätere für den Glauben weniger authentisch und für die Predigt der Kirche allenfalls abgeschwächt relevant? Das wäre rein historisch geurteilt, aber noch nicht ernsthaft theologisch und homiletisch erwogen und geklärt.

Nachdem ich von einem orthodoxen Theologen eine Auslegung des Psalms 130 gehört habe, die er von der gottesdienstlichen Liturgie her und aus der geistlichen Erfahrung der Kirche her gedeutet hat, fern aller historisch-kritischen Einsichten, ist mir vollends klar geworden, dass es neben dem wissenschaftlichen Hören auf die Bibel auch andere höchst authentische Weisen des Bibellesens gibt: die sehr persönliche und nicht zuletzt die gottesdienstlich-kirchliche, der wir in dem Jesus-Buch von Papst Benedikt XVI. begegnen. Man wird sich fragen können, zu welcher Art das Bonhoeffer-Buch über die Nachfolge gehört oder Adolf Schlatters Erläuterungen zum Neuen Testament. In ihnen kommen alle drei Weisen des Hörens auf die Bibel miteinander zur Geltung. Wenn man sie fromm oder erbaulich nennt, hat man es gut getroffen. Nur dass man sich nicht der Provokation entziehen sollte, die darin liegt. Es könnte sein, dass wir hier unerbittlicher unter die Richtschnur des *sola scriptura* genötigt werden als durch die Ergebnisse der historischen Bibelforschung, die unter der Hand allzu leicht zum Maßstab für die biblische Wahrheit werden. Das aber ist weder sachgemäß noch reformatorisch.

Die Rechtfertigungslehre

Sie hat in der Entfaltung der Heilslehre der abendländischen Kirche einen zentralen Platz. Der östlichen Theologie ist die Sache natürlich nicht fremd. Nur verwendet sie dafür die uns nicht geläufige, vielmehr eher verdächtige Begrifflichkeit der „Verherrlichung“ oder der „Vergöttlichung“. Sie tut sich mit der Begriffswelt der Rechtfertigung schwer. Das geht uns im protestantischen Raum ähnlich, freilich aus anderen Gründen. Denn wir wissen die Rechtfertigungslehre heute kaum noch zu vermitteln, so viel von ihr auch unter uns noch die Rede ist. Nicht nur, weil das Wort im gewöhnlichen Sprachgebrauch eher den Gedanken an ein Eintreten für das eigene Recht hervorruft, bei dem man sich ins beste Licht setzen muss. Das ist aber das Gegenteil des theologisch Gemeinten, wonach Gott sein Recht an uns und über uns in Gericht und Gnade zur Geltung bringt. Doch mehr noch, die Rechtfertigung ist unter uns weithin zu einer theologischen Redefigur geworden, die fast

nur noch formelhaft verwandt wird, wobei wir voraussetzen, dass alle wissen, was gemeint ist. Doch das mag man bezweifeln. Die Sache selbst ist schlicht außer Kurs gekommen, und alle Versuche, sie in den Horizont der gegenwärtigen Erfahrungswelt zurück zu holen, sind bislang gescheitert. Am besten wäre es, das Wort Rechtfertigung so weit wie möglich aus unserem theologischen und homiletischen Sprachschatz zu streichen. Die Wendung „gerecht werden“, die Luther häufig in seiner Übersetzung für das entsprechende Verbum benutzt, wie in Röm 3,28, ist klarer und trifft letztlich auch die Sache.

Es kommt erschwerend hinzu, dass die Rechtfertigung zwar weiter als zentrales theologisches Lehrstück unter uns gehandelt wird, dass sie aber ihren Sitz im Leben der Kirche und im Erleben der Gemeinden verloren hat. Sie wurde einst konkret erfahrbar in der Beichte, im Bekenntnis der Sünden und in der Lossprechung aus dem Bann, in den uns Unrecht und Schuld geschlagen haben. Diese „Erlösung“ bedeutete nicht nur die Tröstung des angefochtenen Gewissens durch die wieder gewonnene Heilgewissheit, sondern zugleich die Wiederezulassung zu den Sakramenten, zu dem vollen Leben in der Gemeinschaft der Kirche, vor „Gottes Angesicht“, im „Raum der Gnade“. Dieser wesenhaft kirchliche Bezug der Rechtfertigung ist heute nicht mehr gegenwärtig. Wohl kann man Elemente der Beichte in allgemeiner Form in unseren Gottesdiensten finden, aber die früher übliche gemeinschaftliche Beichtfeier vor dem Abendmahlsgang findet in der Regel nicht mehr statt. Und alle Versuche, die Privatbeichte wiederzuleben, haben bisher zu keinem nennenswerten Erfolg geführt. So ist die Rechtfertigung bei uns praktisch kirchlich heimatlos geworden.

Als wir in einem theologischen Gespräch mit der östlichen Orthodoxie das Thema „Rechtfertigung und Verherrlichung als Ausdruck des Heilsgeschehens“ behandelten, wurde mir vollends klar, wie sehr wir mit unserer Rechtfertigungstheologie auf Paulus fixiert sind und den Blick dafür nicht frei haben, auf welch ganz andere Weise das Johannesevangelium von derselben Sache spricht. In ihm waltet nämlich nicht die Terminologie der Rechtfertigung, sondern die Wortfamilie von der Herrlichkeit und Verherrlichung vor. So heißt es in dem programmatischen Kernsatz seines Prologs: „Wir sahen seine Herrlichkeit“ (Joh 1,14). Das meint doch: Wir haben seine Heilsmacht erfahren. Wie Jesus später zu Maria, der Schwester des verstorbenen Lazarus sagt, der schon vier Tage im Grabe liegt: „Habe ich dir nicht gesagt: Wenn du glaubst, wirst du die Herrlichkeit Gottes sehen?“ (Joh 11,40). Das kann nur besagen: Du wirst Gottes Heilshandeln erleben und die göttliche Begabung eines dem Tode verfallenen Menschen mit der Auferstehung in ein neues Leben wahrnehmen.

Ich kann die Einzelheiten hier nicht ausführen, möchte nur auf den Zusammenhang von Glauben und Heilserfahrung hinweisen, der hier ebenso erkennbar wird wie in der Rechtfertigungstheologie bei Paulus. Doch lauert bei Johannes weniger die Gefahr, dass man die Heilsgabe der „Gerechtigkeit“ in einem vorwiegend ethischen oder gar juristischen Sinn auffasst, der natürlich nicht verneint werden soll. Doch der Akzent liegt auf der geheimnisvollen neuen Geburt „aus Wasser und Geist“ (Joh 3,3–6) zu einem Leben der Gemeinschaft mit dem Christus Jesus unter der Regel des neuen Gebotes der Liebe, „wie ich euch geliebt habe“ (Joh 13,34),

wie es in den Abschiedsreden entfaltet wird. Diese Christusgemeinschaft, verdeutlicht in der Bildrede vom Weinstock und den Reben (Joh 15,4–5), lässt sich nicht als etwas nur Gedankliches oder ein „tiefes Vertrauen“ verstehen, auch nicht nur rein ethisch. Hier wird von der Kraftquelle eines neuen Lebens (Jesus, dem Weinstock) gesprochen, von gleichsam göttlichen Energien, die uns von anderswoher zukommen als aus uns selbst (die wir die Reben sind). Wenn man das nicht „sakramental“ nennen mag, wird man es doch ein geistliches Geschehen in einem höchst prägnanten Sinn nennen müssen. Denn der johanneische Christus verheißt die Sendung des Heiligen Geistes, mit dem er selbst in anderer Gestalt wieder zu uns kommt. Er spricht geradezu von seiner Einwohnung in denen oder unter denen, die ihn lieben und sein Wort halten (Joh 14,23). Wenn also Luther sagt: *In ipsa fide Christus adest*, gibt er nur diesen johanneischen Sachverhalt wieder, den auch Paulus kennt (Gal 2,20; Röm 8,10–11).

So können wir nur gewinnen, wenn wir das Rechtfertigungsgeschehen nicht nur von Paulus her, sondern zugleich im Lichte der johanneischen Aussagen verstehen. Dann wird klar werden, dass Gerechtworden nichts Deklaratorisches ist, auch nicht nur ethisch gefasst werden darf, sondern soviel heißt wie „verherrlicht werden“, d. h. der Gottesgemeinschaft würdig und ihrer teilhaftig werden, im tiefsten Sinn „gottesdienstfähig“, dem Ebenbild seines Sohnes gleich, wie ja auch Paulus sagen kann (Röm 8,29–30), Christus also ähnlich, ihm entsprechend, christusgemäß, christushaft, im präzisen Sinn christlich.

Von der Freiheit eines Christenmenschen

Sie wird unter uns sehr häufig beschworen, viel zu viel, wie ich meine, zu formelhaft und – nicht sachgemäß. Denn man verspürt dabei niemals, dass es auch eine christliche Dienstbarkeit gleichen Ranges und gleicher Verpflichtung gibt, wie Martin Luther zu Anfang seines immer wieder lesenswerten Traktats von 1520 lapidar herausstellt. Diese Schrift ist eine im besten Sinne erbauliche, auf die persönliche Frömmigkeit zielende, aber durchaus theologische Darlegung der gelebten Rechtfertigung, ohne dass diese Terminologie in ihr verwandt wird. Die Erhebung zur Freiheit über alle und alles in der Christusgemeinschaft und die Einweisung in die Dienstbarkeit unter alle und alles durch ein Leben in der Christusdisziplin der göttlichen Liebe sind die zwei Seiten ein und derselben Medaille, so sehr das zweite aus dem ersten folgt, wie das letzte Kapitel prägnant hervorhebt: „... dass der Christenmensch nicht in sich selbst lebt, sondern in Christus und seinem Nächsten: in Christus durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe. Durch den Glauben fährt er aufwärts zu Gott, von Gott fährt er wieder abwärts durch die Liebe und bleibt doch immer in Gott und in der göttlichen Liebe ... Sieh, das ist die rechte, geistliche, christliche Freiheit, die das Herz von allen Sünden, Gesetzen und Geboten freimacht. Sie überragt alle andere Freiheit wie der Himmel die Erde. Gott gebe uns, dass wir sie recht verstehen und festhalten. Amen.“

Man kann sich nachdenklich fragen, ob wir im protestantischen Christentum noch diese evangelische Freiheit meinen, wenn wir sie ins Feld führen. Unsere

heutige Rede von dieser Freiheit lässt eher an eine gewissen gemäße Entscheidungsfreiheit in strittigen Fragen, wenn nicht zuweilen an eine subjektive Beliebigkeit denken. Den wesenhaften Zusammenhang von christlicher Freiheit und christlicher Verbindlichkeit hört man nicht mehr mit, von der Christusbestimmtheit dieser Freiheit und der ihr zugeordneten Dienstbarkeit nicht zu sprechen. Freiheit ist heute zu einem – auch politischen – Kampfruf der westlichen Welt geworden, kirchlich gesehen wieder mit einem konfessionell-polemischen Beigeschmack. Andere Kirchen beobachten das besorgt, in Rom und in der orthodoxen Welt, aus ganz verschiedenen Gründen. Man sieht uns dort mit unserem Freiheitsruf als Kirche weithin einem modernen Zeitgeist verfallen. Ob wir damit ökumenische Wege bahnen können?

Es wäre uns dienlich, noch einmal Luthers Freiheitsschrift zu bedenken. In ihr kommt der Reformator wiederum auf das geheimnisvolle „*In ipsa fide Christus adest*“ zu sprechen, indem er sagt, dass Christus mit seinem Wort in uns wohnt. Und: dass der Glaube an Christus und an seinem Wort hängt, in einer solchen Weise, dass es zu einer Gleichförmigkeit kommt, sodass „die Seele dem göttlichen Wort gleich wird“ und „dass Christus und die Seele ein Leib werden“. Das ist wiederum nicht als eine nur gedachte Wirklichkeit zu verstehen. Wir müssen eher aufs Neue an eine vielleicht mystisch zu nennende Realpräsenz Christi im Leben des Christen denken. Luther lässt ferner keinen Zweifel daran, dass zu einem Leben im Glauben auch die Übung der leiblichen Askese durch „Fasten, Wachen und Arbeiten und durch alle maßhaltende Zucht“ gehört. Bekanntlich ruft er weiter dazu auf, dass sich der Christ „willig zu einem Diener machen“ soll, um seinem Nächsten, der in Nöten ist, mit seinen Gütern und Gaben zu helfen: Er soll „so mit ihm umgehen und an ihm handeln, wie Gott an ihm durch Christus gehandelt hat“, also göttlich, gleichsam in „göttlicher Herrlichkeit“, wie Christus, christushaft, christusgemäß. Luther kommt hier zu dem viel beachteten Spitzensatz: „Ich will gegenüber meinem Nächsten auch ein ‚Christ‘ werden, wie Christus es mir geworden ist.“ In der lateinischen Fassung steht: „eine Art Christus“ werden. Der betreffende Satz lautet wörtlich: *Dabo itaque me quendam Christum proximo meo.*

Das wird weithin nur ethisch-diakonisch verstanden werden. Doch Luther gibt dieser Christusberufung des Christenmenschen eine geradezu christologische Fassung, wenn er im Folgenden sagt: „Ich muss sogar meinen Glauben und meine Gerechtigkeit vor Gott für meinen Nächsten einsetzen, um seine Sünden zu decken, und muss diese auf mich nehmen und darf nicht anders tun, als wären sie mein eigen, ebenso wie Christus uns allen getan hat.“ Das zielt auf eine wahrhaft geistliche, glaubensmäßige, ja fast sühnend zu nennende Solidarität des Christenmenschen mit seinem schuldig gewordenen Mitmenschen. Es ist die vielleicht höchste Form der christlichen Freiheit, die nur jemand bejahen und leben kann, der mit Christus eins ist, dem dieser – johanneisch gesprochen (Joh 17,21–14) – seine Herrlichkeit gegeben hat, die ihm selbst vom Vater gegeben worden ist. Von der Verheißung einer solchen christushaften Freiheit zur Schuldübernahme für andere ist bei uns freilich selten die Rede. Wohl finden wir von ihr ein Echo bei Dietrich Bonhoeffer, wenn er in seinem letzten Tegeler Gedicht „Tod des Mose“ – wohl auch im Blick auf sich selbst – sagt:

„Sinkend, Gott, in Deine Ewigkeiten
 Seh mein Volk ich in die Freiheit schreiten.
 Der die Sünde straft und gern vergibt,
 Gott, ich habe dieses Volk geliebt.
 Dass ich seine Schmach und Lasten trug
 Und sein Heil geschaut – das ist genug.“

Gesetz und Evangelium

Martin Luther wollte Gesetz und Evangelium sehr genau unterschieden wissen, die göttlichen Gebote und die göttlichen Verheißungen in der Heiligen Schrift. Ohne Zweifel hat er damit auf einen entscheidenden theologischen Sachverhalt hingewiesen. Er ist auch mir sehr wichtig. Freilich handelt es sich um ein typisches Merkmal lutherischen theologischen Denkens. Es ist den anderen kirchlichen Traditionen fremd, wenigstens nicht in dem Maße geläufig wie uns, wo diese Unterscheidung schon zur Formelhaftigkeit erstarrt ist, zu einer fast nicht hinterfragten Selbstverständlichkeit. Daher war es für mich wie ein Fanfarenruf, als der reformierte Pastor Dr. Allan Boesak aus Südafrika auf der Vollversammlung des ÖRK in Vancouver 1983 in seinem Vortrag sagte: „Man darf sich nicht des Evangeliums bedienen, um den Forderungen des Evangeliums aus dem Wege zu gehen.“

Martin Luther hätte wohl nicht von Forderungen des Evangeliums sprechen können. Aber es gibt sie doch, diese Forderungen, Aufforderungen, Gebote, die Anmutungen und Zumutungen des Evangeliums. Finden wir sie nicht etwa in der Bergpredigt Jesu gesammelt und auch in den paulinischen Paraklesen, die zuweilen wie ihr Widerhall klingen (Röm 12,9–21)? Ist nicht das Evangelium selbst das Wort einer gebieterischen Proklamation, ein Wort, das uns zur Umkehr bewegen will und uns unter eine neue Souveränität stellt, ein Wort, das uns frei macht für eine Wende in unserem Leben, das uns zugleich in Pflicht nimmt? Im Bereich des Evangeliums waltet keine Unverbindlichkeit. Die Gnadenbotschaft ist kein immerwährendes, frei bleibendes Angebot, ein bloßes Vergebungswort, sondern zugleich die Einweisung in die „bessere Gerechtigkeit“.

Diese „bessere Gerechtigkeit“ hat Martin Luther auf seine Weise in seiner Darlegung der christlichen Dienstbarkeit beschrieben und sie keineswegs als unverbindlich hingestellt. Natürlich hat er Recht, wenn er geltend macht: „Die Gebote lehren und schreiben uns mancherlei gute Werke vor, aber damit sind sie noch nicht geschehen. Sie weisen wohl an, sie helfen aber nicht, sie lehren, was man tun soll, geben aber keine Kraft dazu.“ In der Tat, diese Kraft muss woanders her kommen, aus dem Glauben an die Zusagen Gottes, aus der Christusverbundenheit und aus den Christusenergien, die uns daraus erwachsen. Aber bis heute fällt es mir schwer zu glauben, die Gebote seien „nur dazu bestimmt, dass der Mensch daran sein Unvermögen zum Guten sehe und an sich selbst verzweifeln lerne“, und dass sie deswegen allesamt in das Alte Testament gehören. Ich weiß, dass man sich durchaus einen theologischen Reim auf diese Aussagen machen kann, doch bleibt bei mir ein Unbehagen.

Denn Gebote und Gebotserfüllung gehören unbezweifelbar auch ins Neue Testament. Es gibt das uns von Jesus Gebotene, was er seinen Jüngern befohlen hat, damit sie darin auch uns andere unterweisen, sodass wir uns daran halten. Man mag den Begriff „Gesetz“ vermeiden wollen, weil man ihn als zu „gesetzlich“ empfindet. Aber dass Jesus auch der Lehrer der messianischen Thora ist, die uns in die andere Lebensordnung des „Reiches Gottes“ einweist, in einer doch wohl verbindlichen Weise, kann nicht bestritten werden. Darum gefällt mir das Verdikt der „Gesetzlichkeit“ nicht, das in unseren theologischen Debatten immer wieder zu hören ist, auch im Urteil über andere Kirchen, wenn man auf christliche Verbindlichkeit dringt.

Auch ich weiß, dass der Glaube und der Gehorsam des Glaubens – beides bei Paulus als Ziel seiner apostolischen Mission bezeichnet (Röm 1,5; 15,18) – nicht erzwungen werden kann, dass wir nur dazu mahnen, rufen und einladen können, *sine vi humana sed verbo*, wie die berühmte Formel für die Ausübung der bischöflichen Gewalt in CA 28 besagt. Doch wehre ich mich dagegen, dass der Vorwurf der Gesetzlichkeit dazu gebraucht wird, um die Herausforderung zu einem verbindlichen christlichen Lebensvollzug abzuwehren. Ich plädiere daher dafür, ihn aus dem Spiel zu lassen, auch weil man mit diesem Urteil anderen, angeblich „gesetzlicheren“ Kirchen schnell Unrecht tut, während man sich selbst auf der Höhe des Evangeliums glaubt. Von der Frage ganz abgesehen, ob man auf diese Weise die hohe theologische Kunst der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium wirklich beherrscht, an der Luther so sehr gelegen war.

Das allgemeine Priestertum

Mit dem Feldzeichen des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen schmücken wir uns gern in innerkirchlichen und ökumenischen Debatten. Es wieder zur Geltung gebracht zu haben, gilt als ein „Ruhmestitel“ der Reformation. Dabei ist es den anderen Kirchen durchaus nicht unbekannt. Nur dass es bei ihnen nicht das Argument mit der antihierarchischen Spitze ist, als das es meist bei uns – oft unbewusst – auftritt. Die orthodoxen Dialogpartner hatten im Dialog mit uns keine Probleme, es zu bejahen und es auch für sich zu reklamieren, freilich in der Bezeichnung „königliches Priestertum“. Während bei uns ein eher individualistisches Verständnis vorherrscht, das jeden einzelnen als einen Priester – für sich selbst oder für andere – sieht, denken die Orthodoxen hier viel gemeinschaftsorientierter und gottesdienstlicher als wir. Für sie ist die zur Feier der göttlichen Liturgie versammelte Gemeinde die königliche Priesterschaft, wie es genau genommen an der bekannten Stelle im ersten Petrusbrief (1. Petr 2,9) heißt. Dort wird ihr die Aufgabe zugeschrieben, die „Wohltaten Gottes zu verkündigen“. Darunter ist vielleicht auch die Predigt gemeint, gewiss aber das gemeinschaftliche Gotteslob und die Gottesanbetung (vgl. 1. Petr 2,7). Von einer Abgrenzung gegenüber einem besonderen kirchlichen Amt ist nichts zu spüren. Vielleicht sollten wir überhaupt mehr von dem gemeinschaftlichen Priestertum aller Gläubigen sprechen, um der individualistischen Engführung zu begegnen, die eher an viele einzelne Priester denken lässt.

Dieses gemeinschaftliche Priestertum ist in der CA kein eigenes Thema, wohl aber ist dort vom öffentlichen Amt in der Kirche die Rede, das niemand sich selbst nehmen kann, zu dem man vielmehr ordnungsgemäß berufen werden muss (CA 14: *rite vocatus*), und dann von der „Vollmacht der Bischöfe“ (CA 28). So gibt es durchaus eine abgestufte Ordnung der Dienste, die man zwar nicht hierarchisch nennen muss, die aber auch keine allgemeine Einebnung und theologische Egalisierung von Ämtern und Diensten erkennen lässt. Eine solche spiegelt sich auch nicht in den biblischen Texten, wo immer dort von verschiedenen Gaben, Ämtern und „Kräften“ die Rede ist (1. Kor 12,4–7; Röm 12, 6–8; und 1. Petr 4, 10–11). Der Apostel Paulus kennt durchaus eine „Hierarchie“ der Charismen und bringt sie zur Geltung. Tatsächlich kennen auch wir in der evangelischen Kirche eine Hierarchie der Ämter und Dienste, in der das öffentliche Amt der Predigt und Sakramentsverwaltung die zentrale und koordinierende, auch wohl eine orientierende Stellung einnimmt. Insofern ist die evangelische Kirche bei all ihrer betonten synodalen Verfassung in einem wohlverstandenen Sinn eine hierarchisch und keine demokratisch strukturierte Kirche.

Die evangelische Kirche in deutschen Landen ist recht gesehen aber auch eine bischöflich geordnete Kirche. Es gibt in allen Landeskirchen das Amt der bischöflichen Aufsicht, der episkopé, wie immer es auch im Einzelnen gestaltet ist, welchen Namen es auch führt. Unser Kirchenverständnis ist kein kongregationalistisches, es erkennt übergeordnete kirchliche Autoritäten an, die wohl gewählt und durchaus rechenschaftspflichtig sind, denen aber eine „Regierungsgewalt“ über die Gemeinden zusteht. Der damalige Berliner Bischof Martin Kruse hat in einem unserer Gespräche mit der Orthodoxie von einem synodalen Bischofsamt in der evangelischen Kirche gesprochen. Damit hat er einerseits der unvertretbaren persönlichen Verantwortung des Bischofs in seinem Amt und gleichzeitig seiner synodalen Einbindung Rechnung getragen. Vielleicht kann man die Eigenart des bischöflichen Amtes in der evangelischen Kirche nicht besser auf den Punkt bringen.

Dabei müssen wir uns klar machen, dass die Ausgestaltung des evangelischen Bischofsamtes gerade in seiner verwirrenden Vielfältigkeit das Ergebnis und Spiegelbild einer historischen Notsituation ist. Aus sehr kontingenten, also situationsbedingten, auch politischen Gründen konnte zur Reformationszeit in Deutschland die historische Kontinuität in der bischöflichen Kirchenleitung innerhalb der evangelisch gewordenen Gebiete nicht bewahrt werden. Die katholischen Bischöfe versagten sich der Reformation, wohl auch weil sie zugleich Reichsfürsten waren, und kamen damit für die Ordination evangelischer Pastoren nicht in Frage. Eine solche musste gleichsam gegen die bisherige Regel ohne sie erfolgen. Das landesherrliche Kirchenregiment war eine Notlösung, gedacht bis zu einer Gesamtregelung der religiösen Frage auf einem Konzil, die nie stattfand. Es wurde infolgedessen eine Dauereinrichtung bis zum Ende der monarchischen Staatsordnung im Jahre 1918.

Diese komplizierten Ursachen für den Verlust der historischen Sukzession des bischöflichen Amtes im evangelischen Deutschland sind den orthodoxen Gesprächspartnern nur schwer klarzumachen und wohl auch in unseren Reihen kaum immer voll gegenwärtig. Aber die Orthodoxen – wie ja auch die Katholiken – stellen uns diesen Mangel als einen höchst gravierenden, eben als einen „sakramenta-

len“ Bruch in Rechnung, der uns auch bei einer möglichen vollen Übereinstimmung in dogmatischen Lehrfragen das eigentliche volle Kirchesein nimmt. Wir sind deshalb für sie nur „kirchliche Gemeinschaften“, freilich nicht mehr „getrennte Brüder“ oder gar Ketzer wie zuvor. Immerhin!! Leider sind wir geneigt, aus jener historischen Not von damals eine theologische Tugend von heute zu machen, indem wir die Bedeutung der historischen Ämtersukzession für unser Sein als Kirche leugnen oder sie als die Sukzession in der apostolischen Lehre selbstverständlich auch für uns in Anspruch nehmen. Ich kann das alles hier nur sehr holzschnittartig und als in jeder Hinsicht weiter klärungsbedürftig andeuten.

Doch möchte ich meine Unzufriedenheit darüber zum Ausdruck bringen, welche Unbeweglichkeiten auf beiden Seiten der Debatte obwalten. Ich frage mich, warum wir evangelischerseits nicht bereit sind, Wege zu suchen, dass wir als Kirchen, nicht als einzelne Amtsträger, wieder den Anschluss an die historische Sukzession gewinnen, und warum wir uns nicht auf die klare Bezeichnung Bischof für unsere geistlichen Leitungsgämeiter einigen können. Beides ist zwar nicht heilsnotwendig, aber doch auch nicht schädlich für das Heil unserer Seelen, vielmehr möglicher Weise hilfreich für ein neues gesamtkirchliches Denken, mit dem wir uns auf eine künftige ökumenische Stunde vorbereiten.

Zum Schluss: Zwei mehr als nur persönliche ökumenische Erfahrungen

Im Jahre 1955 begegnete ich auf einer Besuchsreise nach England einem anglikanischen Landpfarrer, der mich zum ersten Mal mit dem *Lambeth-Quadrilateral* aus dem Jahre 1888 bekannt machte, wonach vier *essentials* bei allen kirchlichen Einigungsbestrebungen berücksichtigt werden müssen: die Heilige Schrift, das nizänische Glaubensbekenntnis, die zwei Sakramente der Taufe und des heiligen Abendmahls und der historische Episkopat. Ich war verduzt, nicht nur weil mir diese ökumenischen „Formeln“ bisher noch nie begegnet waren, sondern auch deswegen, weil neben der Heiligen Schrift und den Sakramenten (also der mir aus CA 7 geläufigen Doppelnorm Wort und Sakrament) auch die altkirchliche Bekenntnistradition und die bischöfliche Sukzession als wesentlich genannt werden. Ich fand das befremdlich, habe es aber gut behalten. Später entdeckte ich in der 1961 trinitarisch erweiterten Basis des ÖRK beides wieder, sowohl das evangelische Schriftprinzip als auch die dogmatische Bindung an die Lehrentscheidungen der alten Kirche.

Mir wurde dann im Laufe der Jahre meiner Mitwirkung in der ökumenischen Bewegung klar, wie sehr wir Protestanten in unserem kirchlichen Bewusstsein auf die Reformation fixiert sind, fast traumatisch. Wir berufen uns zwar auf die Bibel in der apostolischen Zeit, aber dann reißt es irgendwie ab. Wir springen in unserem Kirchenbewusstsein gleichsam von dort über die ganze dazwischen liegende Geschichte der Kirche hinweg zu Luther und Calvin, als habe sie keine Relevanz oder sei nur als ein Niedergang anzusehen. Die wirkliche Gottesgeschichte der Kirche endet gleichsam mit dem Tod des letzten Apostels und geht erst wieder mit der Reformation weiter. Natürlich karikiere ich. Worauf ich verweisen will, ist die Tatsache, dass uns ein positives historisches Gesamtbewusstsein von Kirche abgeht, das

alle Jahrhunderte bis zu den apostolischen Anfängen hin umfasst. Vielleicht würde die Wiedergewinnung des historischen Bischofsamtes eine Hilfe gegen diesen Mangel sein, sodass auch wir uns wieder als eine „katholische“ Kirche verstehen und das im Credo sagen lernen wie die Anglikaner, eine Kirche, die evangelisch erneuert ist, aber geschichtlich doch auf die Apostel zurückgeht, nicht nur in der Lehre, sondern auch in der geschichtlichen Wirklichkeit. Auch darum sollten wir mit dem Nizänum, dem eigentlichen Glaubensbekenntnis der Kirche, nicht länger „fremdeln“, sondern es wieder voll in unseren Gottesdiensten heimisch machen.

Und mein zweites anekdotisches Erlebnis. Im Jahre 1987 führten wir einen Dialog mit der Russischen Orthodoxen Kirche über das Thema: *Das königliche Priestertum und das apostolische Amt in der Kirche*. In der Aussprache tat einer der orthodoxen Teilnehmer eine eher beiläufige Äußerung, die bei mir unvergessen ist. Es ging um die besondere sakramentale Weihe zum Priesteramt, mit der wir uns in der evangelischen Kirche im Banne unserer Überzeugung vom allgemeinen Priestertum nicht recht befreunden mögen. Da sagte der inzwischen verstorbene Erzbischof Michail Mudjugin sinngemäß: Wie könnte ich es denn wagen, an den Altar zu treten und die heilige Handlung zu vollziehen, wenn ich nicht persönlich dazu geweiht und bevollmächtigt wäre! Mir kam sofort die Berufungsgeschichte Jesajas in den Sinn, der sich angesichts seiner unerwarteten Begegnung mit dem dreimal heiligen Gott im Tempel seiner Unreinheit bewusst wird und von einem Engel mit einer glühenden Kohle vom Altar entsühnt, d. h. geheiligt werden muss, damit er in die Gegenwart Gottes treten, den Ruf hören und zum Prophetenamnt beauftragt werden kann. Zugleich war ich tief berührt von dem heiligen Ernst seines Amtsverständnisses, der sich auf einmal auch meiner bemächtigte. Es beschämte mich, weil ich mir bisher nicht derart klar gemacht hatte, dass auch bei uns der Dienst auf der Kanzel und am Altar einer solchen „Heiligung“ bedürftig ist, wenn er in göttlicher Vollmacht geschehen soll. Man kann ihn nicht einfach so ausüben.

Damit wurde mir auch besser verständlich, warum Melancthon der Ordination in der Apologie der CA einen sakramentalen Charakter zuerkennt. Diese Auffassung hat sich in der evangelischen Kirche nicht durchgesetzt. Aber das hat eher mit der dogmatischen Definition des Sakraments zu tun als mit einer theologischen Abwertung der Ordination. Vielleicht täten wir gut daran, der sakramentalen Dimension unseres ordinierten geistlichen Amtes eine stärkere Aufmerksamkeit zu widmen. Es wird bei uns gern das Predigtamt genannt und als ein solches verstanden. Doch darf dabei die einzigartige Vollmacht und Würde nicht vergessen werden, die der Predigt nach CA 5 verheißt ist. Nicht nur, dass das „Predigtamt“ (*ministerium ecclesiasticum*) gleichermaßen und gleichrangig Wortverkündigung und Austeilung der Sakramente (*verbum et sacramenta*) umfasst. Vielmehr wird die Predigt hier ausdrücklich zu den „Heilmitteln“ gerechnet, durch die Gott (*tamquam per instrumenta*) den heiligen Geist gibt, der den rechtfertigenden Glauben in denen bewirkt, die die Predigt hören, wann und wo Gott will (*ubi et quando visum est Deo*).

Damit hat die Reformation die Predigt des Evangeliums an göttlicher Vollmacht und Heilmächtigkeit den Sakramenten gleich gestellt und also selbst in einem sakramentalen Sinn verstanden, als ein *medium salutis*. Das war bis dahin in der

theologischen Tradition der Kirche nicht der Fall und wird noch bis heute von den orthodoxen Kirchen und wohl auch im Katholizismus nicht in der gleichen Weise gesehen. Die Predigt ist nach urevangelischer Auffassung nicht nur eine Rede zur Unterrichtung und Belehrung der Gemeinde, auch nicht allein eine bloße Vorbereitung auf das eigentliche sakramentale Geschehen in der Eucharistie. Sie ist selbst ein sakramentaler Vorgang mit dem Potenzial, den Glauben zu wecken und das Heil zu schenken. Es würde vielleicht einem neuen Kairos der ökumenischen Bewegung den Weg ebnen helfen, wenn die katholischen und orthodoxen Kirchen uns in der evangelischen Kirche diesen sakramentalen Ernst in der Auffassung und im Vollzug von Ordination und Predigt abspüren könnten.