

Konzepte und Prognosen für die Kircheneinheit: „Welche kirchlich-theologische Einheit streben die Kirchen an?“ Eine evangelisch-lutherische Position

von Gunther Wenz, München

In der Alten Kirche ist ein Papagei berühmt geworden. Er pflegte auf dem Marktplatz zu Antiochia mit krächzender Stimme das Trishagion aufzusagen. Allerdings brachte der seltsame Vogel das Dreimalheilig mit theopaschitischen Zusätzen und damit auf häretische Weise zu Gehör. Doch darauf kommt es hier nicht an. Denn zum rechten Bekenner wäre der antiochenische Papagei auch dann nicht geworden, wenn seine Auslassungen als orthodox und dogmatisch einwandfrei zu gelten hätten: „Denn was der Bekenntnispapagei aufzusagen hat, ist eben ein Papageienbekenntnis, mehr nicht. Der Papagei hat etwas aufzusagen; aber er hat nichts zu sagen.“¹

Ich nehme diese Episode zum Anlass dreier Vorbemerkungen, die für das Verständnis nachfolgender Ausführungen von Wichtigkeit sind: 1. Einheit der Kirchen ist ohne Bekenntnisgemeinschaft nicht zu verwirklichen. Gemeinschaft des Bekenntnisses konstituiert sich indes mitnichten durch eine buchstäbliche, gleichsam papageienartige Wiederholung von Lehrformeln der Vergangenheit. 2. 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. 3. Kirchenleitenden Organen kommt bei der Formulierung von Konzepten und Prognosen über die Kircheneinheit und bei der Beantwortung der Frage, welche

¹ E. Jüngel, Bekennen und Bekenntnis, in: S. Herrmann/O. Söhngen (Hgg.), *Theologie in Geschichte und Kunst*, FS W. Elliger, Witten 1968, S. 94-105, hier: S. 94.

kirchlich-theologische Einheit erstrebenswert ist, eine besondere Bedeutung zu. Das theologische Recht und die theologische Pflicht, sich dazu gegebenenfalls auch kritisch zu verhalten, bleibt davon nach reformatorischem Verständnis unberührt.

Unter dieser Prämisse soll das jüngste Positionspapier der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) zum Thema „Ökumene nach evangelisch-lutherischem Verständnis“² paraphrasiert und kommentiert werden. Das Dokument erörtert drei Basisthemen konfessioneller Selbstverständigung und ökumenischer Positionierung des Luthertums: Zunächst (I.) werden das Verständnis und die Auslegungsgrundsätze von Schrift und Bekenntnis dargelegt, sodann (II.) die Grundzüge der lutherischen Lehre von der Kirche entfaltet und schließlich (III.) Konsequenzen gezogen für eine ökumenische Theorie und Praxis nach lutherischem Verständnis. Eine vom Autor vorliegenden Textes entworfene Skizze evangelisch-lutherischer Amtslehre ist (IV.) beigefügt; sie soll den diesbezüglichen Mangel des VELKD-Dokuments beheben.

I. Das Verständnis und die Auslegungsgrundsätze von Schrift und Bekenntnis

Das Zeugnis, in dem sich der christliche Glaube artikuliert und sprachlichen Ausdruck verschafft, gründet in der „erlebnismäßig zuteilgewordenen Selbsterschließung Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist zum Heil der Welt, durch die Gott Glauben weckt (1a); so steht es zu Beginn des Positionspapiers zu lesen. Das ist zwar nicht ohne weiteres die traditionelle Sprache des lutherischen Bekenntnisses, aber gleichwohl ein richtiger, wenn auch erläuterungsbedürftiger Grundsatz. Erläuterungsbedürftig ist der Grundsatz in offenbarungs- und trinitätstheologischer Hinsicht, wobei die Frage der heilswirksamen Glaubensvermittlung im Namen des Mittlers Jesu Christi besonderes Interesse auf sich ziehen muss, weil sich an der Beantwortung dieser Frage zu entscheiden hat, was man unter demjenigen, von dem gesagt ist, es werde erlebnismäßig zuteil, genau zu verstehen hat. Um nur dieses zu bemerken: Was erlebnismäßig zuteil wird, wenn Gott Glauben wirkt, stellt sich nicht in vermittlungsloser Unmittelbarkeit ein, sondern mittels eines in der Person Jesu Christi inbegriffenen Geschehens, das einer präzisen christologischen und trinitätstheologischen Explikation bedarf. Diese Explikation konnte in dem Ökumenetext der VELKD aus verständlichen Gründen nicht geleistet werden. Sie ist aber nach Maßgabe des Selbstverständnisses der Wittenberger Bekenntnistradition unverzichtbar.

² *Texte aus der VELKD* 132/2004. Die nachfolgenden Seitenverweise im Text beziehen sich hierauf. Dass der Status des Textes als Positionspapier mittlerweile von der Kirchenleitung selbst relativiert wird, zeigt der Bericht des Catholica-Beauftragten der VELKD, Landesbischof Dr. Johannes Friedrich, vor der Generalsynode am 18. Oktober 2004 in Gera. Dort wird unter Verweis auf die Sitzung der Kirchenleitung vom 1./2. Juli 2004 klargestellt, dass es sich bei dem Text nicht um ein Positionspapier handle, „in dem das Ökumeneverständnis der VELKD umfassend beschrieben würde“ (*Texte aus der VELKD* 127 [2004] 12). Es wird zugleich angezeigt, „dass mit der Veröffentlichung die Wirkungen über die Absicht und den ursprünglichen Rahmen weit hinausgegangen sind“ (ebd.). Vgl. ferner Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Ein Beitrag des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD Texte 69). Einen ausführlichen Kommentar hierzu habe ich in epd-Dokumentation 15/2002 vorgelegt: Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Eine Stellungnahme zum Votum der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Wiederabgedruckt in: ÖR 51 (2002) 353-366.

Die sprachliche Artikulation des in der Selbstoffenbarung des dreieinigen Gottes in Jesus Christus gründenden Glaubens hat in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments ihre kanonische Gestalt gefunden, die sich der christlichen Kirche als materiale Norm aufgedrängt oder – mit Karl Barth zu reden – imponiert hat, um im Rahmen des kirchlichen Überlieferungsprozesses als solche dann auch formell anerkannt zu werden. Man wird hinzufügen dürfen, dass dies nachgerade deshalb der Fall war, weil im Zeugnis der Schrift dem Glauben sein Grund beständig vorstellig wurde und wird. Die Schrift hat vor allem deshalb als normativer Wahrnehmungsraum des christlichen Glaubens zu gelten, weil in ihr der Glaube nicht nur geschichtlich wandelbaren Glaubenszeugnissen, sondern zugleich dem konstitutiven Grund seiner Ewigkeitsbedeutung und der seines Zeugnisses begegnet ist und fortwährend begegnet.

Wie alle Texte und Zeichenzusammenhänge erschließt sich die Heilige Schrift nur durch Auslegung. Solche Auslegung hat sich, soll sie schriftgemäß sein, nach den Regeln der Auslegungskunst am Literalsinn zu orientieren und darf daher nicht in spiritualistischer Manier vom *verbum externum* abstrahieren. Der Geist wirkt nicht am Buchstaben und den äußeren Zeichen vorbei oder nur aus Anlass derselben, sondern in, mit und unter diesen. Nur unter dieser Voraussetzung lässt sich Schriftauslegung an ihrem Gegenstand verifizieren und gegebenenfalls falsifizieren; nur unter dieser Voraussetzung sind zugleich die Bedingungen gegeben, Differenzen und Gegensätze in der Auslegung der Schrift verständigungsorientiert zu bearbeiten, wobei von der unhintergehbaren Perspektivität und Irrtumsfähigkeit jeder Auslegung auszugehen ist.

Das Selbstverständnis lutherischen Bekenntnisses als einer von der Schrift normierten Norm entspricht diesem Sachverhalt. Normativ und verbindlich ist das Bekenntnis evangelisch-lutherischer Kirche seinem eigenen Begriff zufolge, insofern es dem Zeugnis der Schrift als der Urkunde des Glaubens entspricht. Indem es sachgemäße Anleitung zum Verstehen der Schrift sein will, weiß es sich zugleich als *norma normata* von dieser als ihrer *norma normans* unterschieden und vom literalen Sinn der Schrift abhängig, auf den hin es sich selbst relativiert. Im Übrigen gilt auch für das kirchliche Bekenntnis der hermeneutische Grundsatz, dass es sich zu verstehen gibt nur, wenn es gemäß seinem Literalsinn ausgelegt wird. „Nur unter der Voraussetzung, dass es einen eigenen Sinn der Texte gibt und dieser durch sachgemäße Auslegungsmethoden erfasst werden kann, hat es Sinn, sich an Texten zu orientieren und über ihre Auslegung Verständigung bzw. Einverständnis zu suchen.“ (1g) Das schließt keineswegs aus, sondern im Gegenteil unveräußerlich ein, dass sich Textverständnis nur im Medium hermeneutischer Gewissheit ereignet. Von der Vorstellung einer gewissermaßen subjektlosen bzw. personenunabhängigen Objektivität ist daher Abschied zu nehmen. Verstehen zielt stets auf Gewissheit, die indes nach lutherischem Verständnis nicht den Charakter selbstsicherer, solipsistischer *securitas* hat, sondern denjenigen der *certitudo* als einer nicht in sich gründenden, sondern *extra se fundierten* Gewissheit.

Dass sich die Gewissheit des Glaubens einstellt, dessen Wesen es ist, sich auf Gott zu verlassen und in ihm allein zu gründen, liegt nicht im Vermögen des Menschen, so wahr sich im Glauben die menschliche Bestimmung erfüllt. Der Glaube weiß dies, und dieses Wissen ist mit der ihm eigenen Gewissheit untrennbar verbunden. Er ergreift die Wahrheit Jesu Christi, welche die Heilige Schrift bezeugt und das Bekenntnis der Kirche bezeugt, als ein von dieser Wahrheit ergriffener. Nach Maßgabe des Positionspapiers ist damit die Bedingung aller Wahrheitserkenntnis formuliert, wobei

hinzugefügt wird, dass das „unverfügbare Geschehen der Wahrheitserkenntnis durch Wahrheitsgewissheit“ zu verstehen ist „als Wirken Gottes, genauer als Werk des Heiligen Geistes am und im Herzen derer, die das Evangelium hören“ (1h). Was besagt das Evangelium? Dass der auferstandene Gekreuzigte Jesus von Nazareth der Christus ist, der uns mit Gott versöhnt. Was das präzise heißt, bedürfte einer genauen christologischen Erörterung, ohne welche die inhaltliche Bestimmtheit des Evangeliums und damit dessen evangelischer Sinn nicht zu erfassen ist. Dabei wäre vor allem zu klären, welche christologisch-theologische Bedeutung der leibhaften Erscheinung Jesu Christi als dem, wenn man so sagen darf, *verbum externum* und Buchstaben des Logos zukommt.

Dass diese Klärung im Positionspapier nicht hinreichend präzise erfolgt, ist eine Schwäche, die insbesondere im Zusammenhang der Lehre von den Heilmitteln und der Lehre vom Wirken des Heiligen Geistes, näherhin im Zusammenhang der Verhältnisbestimmung beider erkennbar wird bzw. nachwirkt. Immerhin wird gesagt, dass die Konstitution des Glaubens, ohne dessen Verständnis eine evangelische Lehre von der Kirche nicht zu entwickeln ist, unter Vernachlässigung des *verbum externum* von Wortverkündigung und Sakramentsdarreichung, in deren Gestalt das vertrauenerweckende Evangelium Jesu Christi begegnet, nicht zu fassen ist. Das Hören bzw. Empfangen des äußeren Wortes ist daher nötig, um zum Glauben zu gelangen. Was die Reinheit und Klarheit des äußeren Wortes betrifft, so gehört es zu verantwortlicher christlicher Zeugenschaft, diese immer wieder auf ihre Ursprungsgemäßheit und Verständlichkeit zu prüfen. Durch eine Prüfung dieser Art soll verhindert werden, dass ein anderes und verkehrtes Evangelium in der Kirche Einzug hält, welche Möglichkeit nachgerade bezüglich des *verbum externum* nicht einfach von der Hand zu weisen ist. Wie ist das äußere Wort inhaltlich bestimmt, und was ist der Bestimmungsgrund seiner buchstäblichen Bestimmtheit? Das Gewicht dieser Frage darf nicht unterschätzt werden. Ist doch das äußere Wort für die Konstitution des Glaubens und das Leben der Kirche von elementarer Notwendigkeit.

Hat das *verbum externum* als für das Entstehen des Glaubens und der Kirche unveräußerlich notwendig zu gelten, so ist es gleichwohl für sich genommen keine hinreichende Bedingung von deren Genese: „Hinreichende Bedingung für die Entstehung des Glaubens und der Kirche ist erst das Wirken des Heiligen Geistes, der das verkündigte, dargereichte, gehörte und empfangene äußere Wort des Evangeliums in den Herzen der Menschen so klar und überzeugend werden lässt, dass sie der Wahrheit und Heilsamkeit des Evangeliums gewiss werden und sich damit herausgefordert und eingeladen wissen, ihr Vertrauen im Leben und Sterben auf den Gott zu setzen, der sich in Jesus Christus durch den Heiligen Geist zum Heil der Welt geoffenbart hat.“ (2.2, c) Der Glaube ist ein Gnadengeschenk Gottes und insofern für den Menschen nicht verfügbar. Gemäß dem Positionspapier heißt das auch, „dass es kein Verfahren dafür und keinen Anspruch darauf gibt, dass die Bezeugung des Evangeliums als äußeres Wort schon als solches Glauben wecken müsste. Zwar verheißt Gott, dass sein Wort nicht wieder leer zu ihm zurückkommen, sondern tun wird, wozu er es sendet (Jes 55,11), aber das hebt die Freiheit Gottes nicht auf, Glauben zu wirken, wo und wenn er will.“ (2.2, d) Dem ist nicht zu widersprechen; zu vermeiden ist allerdings das Missverständnis, mit der Wendung „ubi et quando visum est Deo“ von CA V, 2 sei theologisch auf einen arbiträren Vorbehalt Gottes bezüglich der Universalität seines Gnadenwillens abgehoben. Nein: Gott will, dass allen Menschen geholfen werde. Nur unter Anerkennung dieser Voraussetzung hat die

ihrerseits gebotene Anerkennung der göttlichen Freiheit und der Unverfügbarkeit des Glaubens für den Menschen die Funktion, ihn nicht nur demütig zu machen, sondern zugleich zu entlasten.

II. Die Grundzüge der lutherischen Lehre von der Kirche

Der Glaube lebt in dem Vertrauen, dass der Grund, auf den er sich verlässt, eine Voraussetzung ist, die sich selbst und von sich aus zu bewähren und als evident zu erweisen vermag. Ohne dieses Grundvertrauen kann es kein rechtes christliches Zeugnis geben; denn dieses ist ohne die Gewissheit der Selbstbezeugungsfähigkeit des in Jesus Christus offenbaren Gottes im Geist nicht zu denken. In diesem Sinne wird im Ökumenepapier zu Recht gesagt, dass die Kirche ebenso wie der Glaube durch das Wirken des Heiligen Geistes konstituiert ist. Weil aber der Glaube und die ihm verbundene Gewissheit der *certitudo* keine der äußeren Erfahrung unmittelbar zugängliche Daten sind, muss entsprechend die wahre Kirche im Sinne der Versammlung der wahrhaft Glaubenden als eine verborgene, nur dem Glauben gewisse, in ihren Grenzen nicht definierbare Größe gelten. Verborgen ist freilich nicht gleichzusetzen mit unsichtbar: Denn da für die Konstitution des Glaubens das äußere Wort unentbehrlich ist, bedarf es zur Glaubensgenese notwendig auch der sichtbaren, für uns abgrenzbaren, institutionell verfassten Kirche, welche die Botschaft von der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist als das Heil der Welt bezeugt und so weiter überliefert (vgl. 2.1, ab).

So sehr der Glauben des äußeren Wortes bedarf, um zu sein, was er ist, sowenig kann die verborgene Kirche als die Gemeinschaft der empirisch nicht abgrenzbaren Schar der wahren Gläubigen losgelöst werden von der *ecclesia visibilis*. Diese gehört notwendig zum ekklesiologischen Begriff der wahren Kirche, auch wenn ihr Gegebensein für diese nicht hinreichend ist, weil die Kirche als Gemeinschaft des Glaubens ohne das Glauben schaffende Wirken des Gottesgeistes in, mit und unter der der sichtbaren Kirche aufgetragenen Verkündigung des äußeren Wortes nicht zustande kommt. Die sichtbare Kirche ist wie das äußere Wort notwendig, wenn auch nicht hinreichend für die Konstitution des Glaubens und der Glaubensgemeinschaft. Sowohl notwendig als auch hinreichend für beide ist die im äußeren Wort, welches zu bezeugen der sichtbaren Kirche aufgegeben ist, frei wirkende Wirklichkeit des Geistes Gottes.

Notwendig, aber nicht hinreichend; notwendig und hinreichend zugleich: damit scheinen die Verhältnisse geklärt, um welche die Argumentation des Positionspapiers kreist und deren „wesensmäßige Asymmetrie“ (2.1,b) betont herausgestellt wird. Gleichwohl bleiben Fragen zurück: sie betreffen vor allem die Sichtbarkeit der Kirche und die Externität des der kirchlichen Verkündigung aufgetragenen äußeren Wortes, ohne welches der göttliche Geist unbeschadet seiner Freiheit nicht wirkt und denen deshalb pneumatologisch-ekklesiologische Notwendigkeit zu attestieren ist. Was macht die unveräußerliche Bestimmtheit des äußeren Wortes aus, und welcher Erkennungszeichen bedarf es, um die Sichtbarkeit der sichtbaren Kirche zu gewährleisten? Diese Frage ist schwerer zu beantworten als es scheint. Es gehört nach meinem Urteil zu den verbleibenden Defiziten des Positionspapiers, diese

Schwierigkeit nicht klar genug verdeutlicht zu haben. Die empirische Feststellung des Vorhandenseins wahren Glaubens entzieht sich, das ist wahr, jedem menschlichen Urteil: die in Raum und Zeit als *societas externa* existierende sichtbare Kirche ist ein *corpus permixtum*, die die Grenzen von Raum und Zeit transzendierende Gemeinschaft der wahrhaft Glaubenden eine zwar im Vertrauen auf Gottes Verheißung zu glaubende, aber nicht empirisch feststellbare und definitiv abgrenzbare Größe. Wie aber lässt sich die sichtbare Kirche feststellen und in ihrer Sichtbarkeit dergestalt definieren, damit jene Abgrenzungen ermöglicht werden, die nötig sind, um Kirche erkenntlich von Nichtkirche oder gar Antikirche unterscheiden zu können? Auf dieses Problem wird insbesondere im Zusammenhang der Ausführungen zur wesenhaften Einheit der Kirche und zur Kirchengemeinschaft Bezug genommen, die grundlegend sind für das entwickelte Verständnis ökumenischer Theorie und Praxis.

Was das ekklesiologische Attribut der im einen Herrn, im einen Glauben und in der einen Taufe (Eph 4,5) begründeten Einheit der Kirche betrifft, so ist diese nach Maßgabe des Positionspapiers wie die uns verborgene Gemeinschaft der Glaubenden aller Zeiten und Orte nicht sichtbar, sondern nur im Glauben gewiss. Das Stichwort der Sichtbarkeit hinwiederum wird sogleich mit einem ekklesiologischen Plural und mit der Rede von unterschiedlichen Gemeinden und Kirchen assoziiert, die nicht als Einheit existieren. Das hat damit zu tun, dass sofort an institutionell verfasste Kirchen gedacht ist, wenn von sichtbarer Kirche gesprochen wird. Genauer zu reflektieren wäre, ob die traditionelle Annahme einer *ecclesia visibilis* nicht auf ihre Weise einen Begriff der Einheit im Sinne einheitlicher *notae ecclesiae* impliziert. Sichtbarkeit wäre dann ekklesiologisch nicht nur und nicht in erster Linie auf die als *societas externa* institutionell verfasste Kirche zu beziehen, sondern auf Wort und Sakrament als die Erkennungszeichen der Kirche. Wie müssen die Erkennungszeichen der Kirche beschaffen sein, um als solche gelten zu können? Das Positionspapier antwortet auf diese Frage unter Berufung auf CA VII, 2 mit dem Hinweis, das kirchliche Verständnis des Evangeliums müsse recht, will heißen: die Verkündigung müsse schrift-, der Gebrauch der Sakramente einsetzungsgemäß sein. Dem Prinzip der Schrift- und Einsetzungsgemäßheit kommt also für die Frage der Sichtbarkeit der Kirche eine kriteriologische Zentralfunktion zu und zwar sowohl im Hinblick auf einen einheitlichen Begriff sichtbarer Kirche, der ekklesiologisch unerlässlich ist, als auch im Hinblick auf die Frage sichtbarer Gemeinschaft von Kirchen.

Ecclesia est communio ecclesiarum: Dass Kirchen lokal, regional und gegebenenfalls auch national unterschieden und im Übrigen auch verschieden organisiert sind (vgl. 3.1,a), ist ein empirischer Sachverhalt, der als solcher ekklesiologisch unproblematisch ist, wenn denn der universalkirchliche Bezug, der jeder Einzelgemeinde wesentlich innewohnt, bedacht und etwa die Orientierung an nationalen Ordnungseinheiten aus lediglich pragmatischen Gründen erfolgt. Um ein Beispiel zu geben: Deutschland ist in ekklesiologischer Hinsicht eine Einheitsgröße allenfalls sekundärer oder tertiärer Art; das gilt im Übrigen selbst für Bayern. Problematischer wird die Angelegenheit erst, wenn die Unterschiede sichtbarer Kirchen das Bekenntnis der Kirche betreffen und dessen Gleichheit in Frage stellen oder gar aufheben. In einem solchen Fall haben wir es der Terminologie des Positionspapiers zufolge mit Bekenntnisverschiedenheiten oder Bekenntnisgegensätzen zu tun. Letztere sind dann gegeben, wenn gegensätzliche, miteinander unvereinbare Interpretationen des Evangeliums zu konstatieren sind. In diesem Fall ist Kirchengemeinschaft unmöglich; sie kann nicht nur nicht erklärt, sie muss im

Gegenteil, falls institutionell vorhanden, in erkennbarer Weise und ersichtlichen Formen aufgekündigt werden. In einem solchen Fall muss zwar nicht geleugnet werden, dass sich auch in Gemeinschaften mit verkehrten Bekenntnissen rechte Christen finden können. Der Status einer Kirche wäre solchen Gemeinschaften aber um des Bekenntnisses willen abzuspochen: sie wären nicht nur nicht als Kirchen im eigentlichen Sinne, sondern überhaupt nicht als Kirchen, möglicherweise sogar als Antikirchen zu identifizieren.

III. Ökumenische Theorie und Praxis nach lutherischem Verständnis

Im Unterschied zu Gegensätzen des Bekenntnisses, die Kirchengemeinschaft unmöglich machen, gibt es nach Maßgabe des Dokuments auch konfessionelle Differenzen, die „aus unterschiedlichen Akzentsetzungen bzw. Interpretationen des Evangeliums“ (3.1,b) resultieren. In einem solchen Fall ist es möglich, Kirchengemeinschaft zu üben. Ob die üblich gewordene Rede von einer Kirchengemeinschaft bekenntnisverschiedener Kirchen terminologisch in jeder Hinsicht glücklich ist, darf bezweifelt werden. Denn sie ruft leicht das Missverständnis hervor, Bekenntnisdifferenzen seien ekklesiologisch irrelevant mit der Folge, dass schließlich auch der Sinn des ökumenischen Ringens um Lehrkonsense in Zweifel gezogen werden könnte. Diesem Missverständnis wird im Positionspapier der VELKD entgegengetreten. Die Verschiedenheiten in Kirchengemeinschaft verbundener bekenntnisverschiedener Kirchen dürfen nicht grundsätzlicher Art sein, sondern nur in unterschiedlichen Akzentsetzungen bzw. Interpretationen des Evangeliums bestehen, die das gemeinsame schriftgemäße Verständnis des Evangeliums nicht betreffen. Man kann dann freilich fragen, ob es sich bei Verschiedenheiten von der Art überhaupt um *Bekenntnisverschiedenheiten* und nicht um Unterschiede konfessionstraditioneller Herkunft handelt, die einem expliziten gemeinsamen Bekenntnis nicht nur nicht im Wege stehen, sondern dieses förmlich fordern. Um nämlich glaubhaft und überzeugend zum Ausdruck zu bringen, dass die verbleibende Verschiedenheit lediglich unterschiedliche Akzentsetzungen bzw. Interpretationen beinhaltet, darf man das gemeinsame schriftgemäße Verständnis des Evangeliums nicht nur behaupten, man muss es auch explizieren, was ohne eine Lehrvereinbarung, die zumindest das Nichtvorhandensein von Bekenntnisgegensätzen begründet zum Ausdruck bringt, nicht möglich ist.

Unterschiede im Lehrbekenntnis, das ist wahr, schließen das Gegebensein des gemeinsamen Evangeliumsverständnisses nicht notwendig aus. Aber dass ein gemeinsames Evangeliumsverständnis gegeben ist und die verbleibenden Unterschiede lediglich unterschiedliche Interpretationsakzente betreffen, kann ohne ein gemeinsames Lehrbekenntnis nicht verständlich gemacht werden. Diese Annahme liegt in der notwendigen Konsequenz der Argumentation des Positionspapiers. Man sollte es deshalb als ein Plädoyer für die Fortsetzung der Konsensökumene lesen.

Das Ziel der Ökumene nach lutherischem Verständnis ist die Erklärung und Praktizierung von Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament auf der Basis eines Bekenntnisgegensätze ausschließenden gemeinsamen Verständnisses des Evangeliums nach Maßgabe der Heiligen Schrift. Der Sinn ökumenischer Gespräche nach lutherischem Verständnis ist durch diese Zielvorgabe eindeutig bestimmt. Sie haben zu

klären, ob zwischen den beteiligten Kirchen das gemeinsame schriftgemäße Verständnis des Evangeliums gegeben ist, das die Erklärung und Praktizierung von Kirchengemeinschaft möglich macht und gebietet. Die Feststellung, dass dies der Fall ist, kann, wie in dem Positionspapier eigens betont wird, „nicht ohne das ordinationsgebundene Amt (*ministerium verbi*)“, aber auch nicht durch dieses allein getroffen werden“ (3.2,c). Beides liegt im Zeugnisauftrag der Kirche begründet, dem die kirchliche Ordnung nur dann entspricht, „wenn sie sowohl das an die Ordination gebundene Lehr- und Verkündigungsamt als auch die Mitverantwortung aller Glaubenden für die Verkündigung des Evangeliums in ihrer je eigenen, aber aufeinander verwiesenen Bedeutung zur Geltung bringt und regelt“ (2.3,c). Dabei soll im Einzelnen folgendes gelten: „Die Notwendigkeit, die Berufung in das kirchliche Verkündigungsamt durch Ordination zu regeln (CA 14), leitet sich daraus ab, dass das von Gott eingesetzte Amt der Verkündigung des Evangeliums (CA 5) nicht nur allen Christenmenschen, sondern auch der Kirche als ganzer übertragen ist. D. h., seine Einrichtung und Ordnung durch Menschen ist ein notwendiges Element der Wahrnehmung des von Gott eingesetzten Amtes der Evangeliumsverkündigung, insofern die Heilmittel Wort und Sakrament nach dem Willen Christi *öffentlich* weiterzugeben sind. So steht die Kirche unter der Notwendigkeit, eine Ämterordnung zu schaffen, deren Zentrum es ist, dem öffentlichkeitsbezogenen Auftrag Christi im ordinationsgebundenen Amt Gestalt zu geben.“ (Ebd.) Was das präzise bedeutet, wird Gegenstand nicht nur ökumenischer, sondern auch künftiger binnenlutherischer Debatten sein müssen.

Letztere sind nicht zuletzt deshalb nötig, weil die Ausführungen des Positionspapiers zum Amtsproblem sowie zur ökumenischen Zentralfrage einer rechten Verhältnisbestimmung von allgemeinem Priestertum und ordinationsgebundenem Amt sehr dünn geraten sind. Weitere amts theologische Aspekte wie etwa die Thematik der Gliederungsformen des ordinationsgebundenen Amtes werden gänzlich ausgeblendet. Das mag mit dem Hinweis darauf entschuldigt werden, dass das Papier primär auf die Klärung hermeneutischer Grundsatzfragen ausgerichtet sein sollte und ausgerichtet ist. Nicht zu entschuldigen ist dagegen, dass ein in einer Anmerkung (2.3,c. Anm. 2) gegebener Hinweis auf CA V und CA XIV sowie auf deren Verhältnis zueinander den aktuellen Diskussionsstand nicht nur verkürzt, sondern auch höchst einseitig wiedergibt. Statt hierauf näher einzugehen, sei eine eigene Skizze evangelischer Lehre vom kirchlichen Amt anhangsweise beigegeben.³

IV. Das kirchliche Amt nach evangelisch-lutherischer Lehre

Weil Gottes Geist den seligmachenden Rechtfertigungsglauben nicht unmittelbar, sondern durch die Medien des Heils wirkt, ist von ihm das Amt der Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament eingesetzt worden (CA V,1: „*institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta*“). Zwar sind

³ Für Einzelheiten verweise ich auf meine Ausführungen zum Amtsverständnis von CA V in seiner heutigen Bedeutung, die ich anlässlich einer Tagung des theologischen Konvents Augsburgischen Bekenntnisses Ende September 2000 in Güstrow vorgetragen habe und die im Jahr darauf im Lutherischen Verlagshaus erschienen sind (R. Rittner [Hg.], In Christus berufen. Amt und allgemeines Priestertum in lutherischer Perspektive, Hannover 2001, hier: S. 80-113). In systematischer Kurzform habe ich Grundzüge einer Lehre vom kirchlichen Amt in evangelischer Perspektive in der Zeitschrift „*Stimmen der Zeit*“ vom Juni 2003 (StdZ 128 [2003] 376-385) zu entwickeln versucht.

kraft ihrer Taufe alle Gläubigen gemeinsam dazu bestimmt, von der Rechtfertigung des Sünders aus Gnade um Christi willen durch Glauben Zeugnis zu geben; doch ist die öffentliche Predigt und die Darreichung der Sakramente der Regel nach denen vorbehalten, die ordnungsgemäß dazu berufen, also ordiniert sind (CA XIV: „nemo debeat in ecclesia publice docere aut sacramenta administrare nisi rite vocatus“).

Mit den zitierten Wendungen aus dem Augsburger Bekenntnis von 1530 ist angezeigt, wie nach evangelischer Lehre das Wesen des kirchlichen Amtes und dessen spezifische Differenz zum gemeinsamen Priestertum aller glaubenden Getauften kritisch und konstruktiv zu begreifen ist. Der Grundsatz lautet, dass das Amt der Kirche seinem besonderen Wesen nach geordneter Öffentlichkeitsdienst an Wort und Sakrament ist. Die reine Verkündigung des Evangeliums und die stiftungsgemäße Verwaltung der Sakramente nach Maßgabe der Hl. Schrift als der kanonischen Urkunde des Glaubens entscheidet sonach über die Rechtmäßigkeit des kirchlichen Amtes und seiner Wahrnehmung, wie es denn auch der Konsensus „de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum“ (CA VII,2) ist, der für die Einheit der Kirche als ebenso notwendig wie hinreichend zu gelten hat. Damit ist eine amtstheologische Grenzmarkierung in zweifacher Hinsicht vorgenommen: Als dem Evangelium dienend zugeordnet ist das ordinationsgebundene Amt der Kirche einerseits nur dessen Gehalt und nicht lediglich dazu verpflichtet, den jeweiligen gemeindlichen Mehrheitswillen zu repräsentieren; in diesem Sinne verdankt sich das besondere Amt der Kirche nicht der Delegation der Gemeinde und steht als Institution nicht in gemeindlicher Verfügungsgewalt. Die Bindung des Amtes an das Evangelium bedeutet aber andererseits ebenso, dass amtliche Autorität niemals unterschiedslos mit der evangelischen Botschaft gleichgesetzt werden darf. Das Amt hat seinen Dienst daher stets inhaltlich zu legitimieren und kann ihn sachgemäß niemals rein formalautoritativ wahrnehmen. Die Gemeinde und jedes ihrer Glieder hat infolgedessen nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, den Dienst des kirchlichen Amtes auf der Basis des Schriftwortes auf seine Angemessenheit hin zu überprüfen.

Das evangelische Verständnis der unter Gebet und Handauflegung vollzogenen Ordination ist dem in Grundzügen skizzierten Verständnis des ordinationsgebundenen Amtes naturgemäß konform. Dabei ist die entscheidende Frage nicht die einer möglichen Sakramentalität der Ordination. Wenn das Amt nicht zum sazerdotalen Priestertum verkehrt wird, welches Gott durch Opfergaben gnädig zu stimmen sucht, anstatt die göttliche Gnadengabe verbindlich zuzusagen, hätte es nach Urteil der Reformatoren „kein Beschwerung, die Ordination ein Sakrament zu nennen“ (BSLK 293,38f; AC XIII,11: „Si autem ordo de ministerio verbi intelligatur, non gravatim vocaverimus ordinem sacramentum.“). Ist doch der Allgemeinbegriff des Sakraments, der in den biblischen Schriften kein Funktionsäquivalent hat und in der Dogmengeschichte des Christentums erst relativ spät seine bis heute gebräuchliche Verwendung fand, nach reformatorischem Urteil lediglich ein heuristischer bzw. nachträglich zusammenfassender Hilfsbegriff, der das Verständnis der einzelnen für das Leben der Kirche elementaren Zeichenvollzüge nicht prädominieren darf, so dass schließlich auch das Problem der genauen Zahl der Sakramente als theologisch sekundär zu betrachten ist. Die unter bestimmten Bedingungen konzidierte Anwendung des Sakramentsbegriffs auf die Ordination kann indes nach reformatorischer Auffassung keinesfalls die Annahme enthalten, als werde durch das ordinatorische Wirkzeichen der Handauflegung ein gesonderter, die Taufgnade steigernder Gnadenstand begründet. Diese Annahme ist vielmehr ebenso

auszuschließen wie der Gedanke einer durch Ordination begründeten Exklusivvollmacht der Christusrepräsentanz bzw. einer Monopolkompetenz authentischer Schriftauslegung und christlicher Wahrheitsvergewisserung. Weit davon entfernt, die Gnadenstandsparität aller Getauften aufzuheben, bestätigt das durch Ordination vermittelte Amt der Kirche nach evangelischem Verständnis vielmehr gerade in seiner Besonderheit die Allgemeinheit des Priestertums aller, insofern der spezifische Dienst des ordinationsgebundenen Amtes gerade darin besteht, durch geordnete Wahrnehmung der Aufgabe öffentlicher Evangeliumsverkündigung Konfusion und Separation zu vermeiden und der Einheit und universalen Sendung aller zu dienen.

Nach Maßgabe des ekklesiologischen Zentralartikels der *Confessio Augustana* ist die Kirche die „*congregatio sanctorum*, in qua evangelium pure docetur et recte administrantur sacramenta“ (CA VII,2). In dieser Verwendung ist zwar der ursprüngliche Sinn der dem Apostolikum eingefügten Formel „*communio sanctorum*“ zweifellos mitenthalten, derzufolge die Kirche die Gemeinschaft derer ist, die durch Teilhabe an den sancta dazu bestimmt sind, sancti zu sein. Doch akzentuiert der Terminus „*congregatio*“ nachdrücklich den konkreten Versammlungscharakter der durch Wort und Sakrament vereinten Christenschar. Inbegriff und Vollgestalt der Kirche ist sonach die Ortsgemeinde. Den Prototyp des kirchlichen Amtes stellt entsprechend das Ortspfarramt des *pastor loci* dar. Da indes die Gemeinschaft des Glaubens ihrer Bestimmung nach die Grenzen des Raumes und der Zeit transzendiert und sonach jede Ortsgemeinde einen universalkirchlichen Bezug wesentlich beinhaltet, hat sich die Reformation der geschichtlichen Notwendigkeit institutionell-amtlicher Wahrnehmungsgestalten übergemeindlicher Episkopé keineswegs verschlossen, wobei der episkopale Dienst als mit dem Auftrag besonderer Sorge um die Identität und Kontinuität christlichen Zeugnisses im Laufe der Zeiten verbunden zu denken ist. CA XXVIII als der umfangreichste Artikel der *Confessio Augustana*, auf welchen die Gesamtargumentation des Augsbургischen Bekenntnisses von Anbeginn ausgerichtet war, anerkannte daher nicht nur prinzipiell das traditionelle Bischofsamt, sondern erklärte es fernerhin als wünschenswert, die episkopale Ordination als deren Regelfall beizubehalten, auch wenn die Möglichkeit presbyteraler Ordinationen in Ausnahmefällen der Not für nicht nur legitim, sondern für geboten erachtet wurde. Nach wie vor sieht das Ordinationsrecht der meisten aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen die Mitwirkung von Trägern übergemeindlicher Leitungsfunktionen bei Ordinationsfeiern vor.

Was das genaue Verhältnis von Presbyteramt und Amt der Episkopen betrifft, so gilt nach CA XXVIII die *Maxime*, dass deren Unterschied die Einheit des ordinationsgebundenen Amtes nicht auflösen darf. Alle Aufgaben kirchlichen Amtes, welche in der Vollmacht zu öffentlicher Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament enthalten bzw. mitgesetzt sind, sind daher in der differenzierten Einheit von *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* Pfarrern und Bischöfen gemein. Die spezifische Differenz beider bestimmt sich ausschließlich vom geringeren oder größeren Umfang geistlicher Aufsicht und nicht von spirituellen Gradunterschieden hierarchischer Weihestufen her. Zwar schließt dieser Vorbehalt nicht aus, die Ausbildung übergemeindlicher Leitungsämters für ekklesiologisch erforderlich zu erachten; indes wäre es unreformatorisch, das Pfarramt lediglich als Epiphänomen des Bischofsamtes und den Pfarrer als bloßen Bevollmächtigten des Bischofs zu betrachten.

Hinzuzufügen ist, 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 Einzelnen darstellte. Auch was die Verfassung der örtlichen Gemeinde betrifft, zeigen sich Unterschiede nicht nur zwischen lutherischer und reformierter, sondern auch innerhalb der reformierten Tradition: während namentlich im Züricher Kontext in Übereinstimmung mit Wittenberg nur das eine, *iure divino* gesetzte ordinationsgebundene Amt der öffentlichen Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament gelehrt wird, gehen die calvinischen Bekenntnisse in der Regel von drei bzw. vier Ämtern (Pastor, Doktor; Ältester; Diakon) aus, ohne allerdings die innere Einheit des Amtes und die Hinordnung all seiner Funktionen auf das *ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta* zu leugnen.

Neben der Einheit, Heiligkeit und Katholizität der Kirche bekennt reformatorische Ekklesiologie ebenso entschieden deren Apostolizität. Als Kriterium kirchlicher Apostolizität fungiert dabei die Übereinstimmung mit der apostolischen Lehre, welche in der Hl. Schrift beurkundet und vom Bekenntnis des Glaubens, wie es in den altkirchlichen Symbolen exemplarischen Ausdruck gefunden hat, bezeugt wird. Dabei ist selbstverständlich vorausgesetzt, dass von Zeugnis ohne Zeugen aktuell nicht die Rede sein kann. Als apostolisch kann die Zeugenschaft der Zeugen indes nur dann gelten, wenn sie sich, wie anfangs erwähnt, 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 verstanden 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 hindurch 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. In der Regel wird dies sowohl im Anglikanismus als auch in den sonstigen Reformationskirchen, welche das Zeichen der historischen Amtssukzession bewahrt

haben, so gesehen, selbst wenn die Akzentsetzungen im Einzelnen unterschiedlich ausfallen.

Hat die Ausdifferenzierung des ordinationsgebundenen Amtes in das des Pfarrers und das des Bischofs nach reformatorischem Urteil als rechtmäßig zu gelten, so kann der Möglichkeit nach auch mit weiteren Gliederungsformen des besonderen Amtes der Kirche gerechnet werden. Das gilt zum einen für das Diakonenamt, selbst wenn der traditionellen Dreigliederung des Amtes der Status einer theologischen Notwendigkeit nicht zuerkannt werden kann und das Diakonat in reformatorischer Tradition häufig nicht im Kontext der Theologie des ordinationsgebundenen Amtes zu stehen kommt. Neben weiteren Möglichkeiten differenzierter Ausgestaltung des kirchlichen Amtes, wie sie in einer kaum zu beschreibenden Komplexität tatsächlich statthat, ohne im Einzelnen in den theologisch-ekklesiologischen Begriff eingeholt worden zu sein, hält sich die reformatorische Tradition zum anderen auch hinsichtlich institutioneller Wahrnehmungsformen universalkirchlichen Einheitsdienstes grundsätzlich offen. Eine andere Frage ist es, ob bzw. inwiefern dieser Dienst unter Bezug auf die in der biblischen Geschichte hervorgehobene Rolle des Kephas als Petrusdienst zu bestimmen ist, eine wieder andere, ob bzw. inwiefern besagter Petrusdienst mit der Stellung des Bischofs von Rom in Verbindung und mit päpstlichen Vollmachtsansprüchen zum Ausgleich gebracht werden kann. Bevor diese Fragen einer einvernehmlichen Klärung zugeführt sind, werden sich die Reformationskirchen mit dem Hinweis trösten dürfen, dass man, wie das Dokument „Dominus Iesus“ in Bezug auf die orthodoxen Kirchen belegt, nach römisch-katholischer Lehre eine Kirche im eigentlichen Sinne auch dann sein kann, wenn man die päpstliche Stellung des Bischofs von Rom nicht nur nicht anerkennt, sondern dezidiert ablehnt.