

# Die Apostolizität der Kirche

## *Anregungen, Impulse und Herausforderungen des Studiendokuments der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit – einige katholische Thesen\**

JOHANNA RAHNER

„In beinahe zweitausend Jahren der Geschichte der Kirche hat es – entsprechend den sehr unterschiedlichen Kontexten – vielfältige Wandlungen der Gestalt des Bischofs- und Priesteramtes gegeben; sie geben zu einer Unterscheidung zwischen einer Grundstruktur oder auch einer elementaren Aufgabe dieses Amtes und den Gestalten ihrer Ausübung Anlass. Auch sind die unterschiedlichen Auslegungen des Amtes in theologischer und kirchlicher Lehre diesem keineswegs äußerlich, sondern betreffen seine gelebte Wirklichkeit. Die katholische Theologie betont, dass sich in diesem Gestaltwandel die Grundstruktur des Amtes durchgehalten hat. Da aber der geschichtliche Gestaltwandel nicht als Widerspruch zur Grundstruktur des dreigliederten Amtes beurteilt wird, legt sich die Frage nahe, ob es nicht die Möglichkeit gibt, wegen der beschriebenen substanziellen Gemeinsamkeiten die Gestalt des Amtes in den lutherischen Kirchen, die sich in unterschiedlichen Kontexten parallel zur Katholischen Kirche auf eigene Weise entwickelt hat, als gültige Form des öffentlichen Dienstes an Wort und Sakrament anzuerkennen.“<sup>1</sup>

Diese kurze Zusammenfassung, mit der das Studiendokument „Die Apostolizität der Kirche“ am Ende des Abschnitts zur Apostolischen Sukzession und zum ordinationsgebundenen Amt ein Resümee zieht, hat es in sich, wie ich im Folgenden erläutern werde. Ich möchte meine Beobachtungen in Form einiger Thesen samt mehr oder minder kurzen Erläuterungen vorstellen und dabei drei Ebenen unterscheiden: die hermeneutischen Herausforderungen (1), die inhaltlich-strukturellen Desiderate katholischer Ekklesiologie (2) und die ökumenischen Optionen (3). Um es gleich vorweg zunehmen: Letztere scheint mir dabei fast schon als die harmloseste der drei!

### *1. Hermeneutische Herausforderungen*

*These 1: Das Bekenntnis zu einem legitimen geschichtlichen Wandel in der Gestaltung der kirchlichen Ämter stellt die katholische Theologie – auch wenn fest-*

---

\* Vortrag auf der ökumenischen Tagung zum Studiendokument „Die Apostolizität der Kirche“ der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit in Würzburg, Exerzitienhaus Himmelspforten, 7.-8. Februar 2014. Für die Veröffentlichung wurden Vortragsstil wie thetische Struktur beibehalten; der Text ist um Fußnoten und einige vertiefende Erläuterungen ergänzt.

<sup>1</sup> Die Apostolizität der Kirche. Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, in: DwÜ 4, 527-678, Nr. 290.

gestellt wird, dass dieser Wandel mit der „Grundstruktur des Amtes“ vereinbar ist – vor eine grundlegende hermeneutische Herausforderung. Denn die Differenz „zwischen einer Grundstruktur oder auch einer elementaren Aufgabe dieses Amtes und den Gestalten ihrer Ausübung“ ist, gerade weil sie diesem Amt „keineswegs äußerlich“ ist, sondern „seine gelebte Wirklichkeit“ betrifft (Nr. 290), von besonderer ekklesiologischer Brisanz.

Gerade die innerhalb der katholischen Ekklesiologie so geläufig gewordene (Selbst-)Bezeichnung der Kirche als Mysterium/Sakrament wie die typisch katholisch „enge“, d.h. analoge Verhältnisbestimmung von Christusereignis und Kirche machen auf eine gewisse „Eigenart“ katholischer Ekklesiologie aufmerksam: Sie hält auch auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil an der traditionellen christologisch-ontologischen Wesensbestimmung von Kirche und damit der Betonung einer, wenn auch als „realitas complexa“ definierten Einheit der geistigen und der weltlichen Natur von Kirche fest. Kirche im katholischen Sinn ist eben keine platonische Idee, die fein säuberlich zwischen der (ggf. sogar sündigen) Realität und der theologischen Qualität von Kirche unterscheiden könnte. Freilich sind, trotz der formalen Nähe und des inhaltlichen Verweises auf die vorkonziliare Ekklesiologie, wie sie z.B. die Enzykliken „*Satis cognitum*“ Leos XIII. und „*Mystici Corporis*“ Pius' XII. repräsentieren,<sup>2</sup> die Ausführungen der Kirchenkonstitution des Konzils zur jener „nicht unbedeutenden Analogie“ zwischen Inkarnationsereignis und Kirche, die die Einheit von göttlichem und menschlichem Element der Kirche begründet (vgl. LG 8,1), alles andere als eine kritiklose Übernahme des traditionellen ekklesiologischen Positivismus. So versuchen die Konzilsväter hier gerade die dialektische Spannung von geistigen und weltlichen Elementen der Kirche trotz ihrer gegenseitigen Verwiesenheit zu betonen.<sup>3</sup> Daher hebt LG 8,1 den funktionalen Charakter jeglicher Analogie zwischen Christusereignis und kirchlicher Vermittlung hervor: Die sichtbare Körperschaft Kirche steht dann und nur dann in einer der Fleischwerdung des Logos analogen Beziehung zum Geist Christi, wenn sie sich von eben diesem Geist Christi auch und gerade „strukturell“ in Dienst nehmen lässt und sich so zum „Medium“ dieses Geistes macht, indem sie auch in ihrem institutionellen Dasein dem Heil aller Menschen dient. Zugleich wird so etwas wie eine innere Kriteriologie dieses „Sich-in-Dienst-Nehmen-Lassens“ angedeutet: die Selbsthingabe des Sohnes am Kreuz.<sup>4</sup> Allein in seiner Nachfolge kann das sichtbare Gefüge der Kirche die Wirkung des Geistes Christi sakramental gegenwärtigen.

---

<sup>2</sup> Vgl. H. Mühlen, *Una Mystica Persona – Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, München<sup>3</sup>1968, 388.

<sup>3</sup> Vgl. A. Grillmeier, Kommentar zu Kapitel 1 und 2 der dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, in: LThK.E I, 156-207, hier 171f.

<sup>4</sup> Vgl. ebd., 174. D.h., die Christusähnlichkeit der Kirche zeigt sich eben „nicht nur in der Glorie, Leib Christi zu sein, sondern auch in der kenosis, in der Armut, in der Verfolgung, in der Erniedrigung, in der Buße und in der Erneuerung“ (L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welt-erfahrung*, Paderborn 1972 [KKTS 28], 287).

Wird nun aber im Rahmen des Studiendokuments die Unterscheidung zwischen äußerer Gestalt und theologischem Gehalt des Amtes, zwischen Zeichen und Bezeichnetem als hermeneutisch relevante, theologische Größe der Ekklesiologie von beiden beteiligten Konfessionen anerkannt, verschieben sich die Grundkoordinaten jeglicher ekklesiologischen Argumentation. Lange Zeit scheute die katholische Ekklesiologie eine allzu tiefreichende, weil die äußere Gestalt relativierende Unterscheidung von theologischem Gehalt und struktureller Verwirklichung wie der Teufel das Weihwasser. Die Betonung der Sichtbarkeit der Kirche und deren theologischer Valenz gehörte spätestens seit Robert Bellarmin zum Standardrepertoire katholischer Kontroverstheologie gegen die als falsch betrachtete, lutherische Lehre von der unsichtbaren oder besser verborgenen Kirche. Nehmen wir das im Studiendokument Gesagte aber ernst, so verbindet sich mit der Akzeptanz einer theologisch wesentlichen Differenz, also der Unterscheidung von Sein und Schein von Kirche, letztlich eine grundlegende Selbstrelativierung der „real existierenden“ katholischen Kirche. Hier sitzt aus katholischer Perspektive aber das nervöse Zentrum aller Ekklesiologie. Das lässt sich an keiner Debatte besser vorführen als an der Debatte um das berühmteste aller Worte der Kirchenkonstitution, das „subsistit in“.

Als ökumenische Öffnungsklausel differenziert es die Verwirklichung der Kirche Jesu Christi von ihrer äußeren Erscheinungsform in der katholischen Kirche. Wird auch in der nachkonziliaren Lehrentwicklung immer wieder die darin steckende Pluralisierungstendenz des Kircheseins zurückgewiesen, so kommt man doch an der Erkenntnis nicht vorbei, dass sich das Kirchesein der katholischen Kirche selbst damit relativiert. Es verweist nicht nur energisch auf die Wahrnehmung der kirchlichen Existenz der anderen, sondern fordert zugleich – was häufig übersehen wird – zur selbstkritischen Reflexion der eigenen ekklesialen Existenz auf, die, weil potenziell „sündig“, stets der Umkehr und Erneuerung bedürftig ist (LG 8,3). Gerade bezüglich ihrer strukturellen Einzelheiten ist die Existenzform der Kirche eben nicht mehr selbstverständlich, sondern muss theologisch stets neu begründet werden.

Das Studiendokument „Die Apostolizität der Kirche“ exerziert beides eigentlich nur amtstheologisch durch.

*These 2: Mit dem Bekenntnis zum legitimen geschichtlichen Wandel verschiebt sich die Berufung auf Apostolizität methodologisch von der Funktion als legitimatisches Formalprinzip hin zu einer kriteriologischen Norm. Ihre inhaltlich-theologische Bestimmung ist nicht nur nach außen, sondern eben auch nach innen als Maßstab von Kirchlichkeit in Anschlag zu bringen.*

Nicht dass die katholische Kirche dies nicht bereits gewusst hätte. Seit der Feststellung der Nichtigkeit der anglikanischen Weihen durch Leo XIII. im Jahre 1896 musste jedem klar sein, dass apostolische Sukzession kein Formalprinzip, sondern ein inhaltlich näher zu bestimmendes Lehrprinzip der katholischen Kirche darstellt. Rekurierte Leo XIII. damals noch auf den (in den Weiheliturgien sichtbar

werdenden) theologischen Gehalt des Weihesakraments selbst, den die anglikanische Kirche nicht bewahrt hätte,<sup>5</sup> geht das Studiendokument energisch auf dieser Spur weiter und denkt dabei das weiter, was immer schon klar war: Die formale Sukzession der kirchlichen Amtsträger kann immer nur *äußeres Zeichen* eines inneren Gehaltes, *nie* aber äußerlich bleibende *formale Garantie* desselben sein. Apostolizität ist nur als eine inhaltlich-theologisch gefüllte Norm angemessen erfasst.

Damit wechselt aber der epistemologische Status von „Apostolizität“ zu einem kritischen, vor allem aber auch selbstkritischen Maßstab, der die je aktuelle Verwirklichung von Kirche bemessen will und kann. Apostolizität als theologisch inhaltliche Größe, die sich aus verschiedenen theologisch normierenden Gehalten nährt, wird nun zum kritischen Gegenüber der eigenen kirchlichen Selbstwahrnehmung und Selbstdefinition. Auch die römisch-katholische Kirche ist nicht einfach apostolisch, sie hat es zu sein! Ein Automatismus der Zuschreibung verbietet sich von vornherein.

*These 3: Die These von einem legitimen geschichtlichen Wandel berührt die traditionelle Logik der theologischen Begründung des dreigliedrigen Amtes. Die katholische Theologie hat sich dabei stets auf das ius divinum oder zumindest die „göttliche Einsetzung“ bezogen und von dort her die unmittelbare Verbindlichkeit der Ämterstruktur in Anspruch genommen bzw. verteidigt.*

Mit dem Eingeständnis einer Legitimität der historischen Wandelbarkeit, die nicht nur äußerlich, sondern wesentlich ist, ist m.E. eine Neukonstellation von Begriff wie theologischer Dynamik des *ius divinum* notwendig. Dies kann nur im Rahmen der hermeneutischen Wende des Offenbarungsverständnisses geschehen, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Offenbarungskonstitution *Dei verbum* grundgelegt hat. Das *ius divinum* kann im Kontext des dort entwickelten personalen Glaubensverständnisses wie des die Konstitution prägenden kommunikationstheoretischen Offenbarungsverständnisses nur noch den „Charakter eines ‚dogmatischen‘ Prinzips, einer grundlegenden Orientierung, einer grundlegenden Legitimation, einer Meta-Norm“,<sup>6</sup> nicht aber einer positivistisch bindenden Rechtsnorm erhalten. Das aber bedeutet, so Siegfried Wiedenhofer, dass „die ent-

---

<sup>5</sup> Bezüglich dieses Kriteriums benennt z.B. der Brief „Apostolicae curae et caritatis“ Leos XIII. vom 13. September 1896 (zur Ungültigkeit der anglikanischen Weihen) als Maßstab nicht die (in der „Church of England“ formal gepflegte) „Kette“ bischöflicher Handauflegungen, sondern die Wahrung von „Materie und Form“ des Weihesakramentes, d.h. die Annahme der „Form“ des Sakraments durch Worte in demselben Sinn, „den sie im katholischen Ritus haben“ (DH 3317b). Dazu gehören die „Erwähnung des Opfers, der Konsekration, des Priestertums oder der Vollmacht, zu konsekrieren und das Opfer darzubringen“ (DH 3317a). Obgleich die katholische Kirche die mit dem anglikanischen Ritus verbundene innere Gesinnung nicht beurteilen kann, leitet sie dennoch aus der äußeren Veränderung des Ritus die Absicht ab, „einen anderen von der Kirche nicht anerkannten (Ritus) einzuführen und das zurückzuweisen, was die Kirche tut und was aufgrund der Einsetzung Christi zur Natur des Sakramentes gehört“ (DH 3318), und erklärt daher, „dass die im anglikanischen Ritus vollzogenen Weihen völlig ungültig und gänzlich nichtig waren und sind“ (DH 3319).

<sup>6</sup> S. Wiedenhofer, Zur Normativität kirchengeschichtlicher Entwicklungen, in: D. Sattler / G. Wenz, Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge II. Ursprünge und Wandlungen, Freiburg i.Br.-Göttingen 2006 (DiKi 13), 334-355, hier 341.

scheidenden Zeugnisse des Glaubens immer erst ausgelegt werden müssen, damit in ihnen die Offenbarung Gottes, das Wort Gottes, der Wille Gottes, das Evangelium begegnen können und das konkrete Zeugnis der Kirche und die kirchliche Zeichensetzung (bis hin zu den kirchenrechtlichen Normen) sich immer wieder daran ausrichten können.<sup>7</sup> Von zentraler Bedeutung ist dabei die nach Wiedenhöfer unmittelbar zu ziehende Konsequenz: „Mit einer solchen Sicht geraten natürlich auch die mit der Unterscheidung von *ius divinum* und *ius humanum* verbundenen Unterscheidungen von Unveränderlichkeit (Irreversibilität) und Veränderlichkeit, Wesen der Kirche und geschichtlicher Erscheinungsgestalt, Notwendigkeit und Zweckdienlichkeit, Universalität und Partikularität in Bewegung.“<sup>8</sup> Für manchen mag damit die ekklesiologische „Büchse der Pandora“ endgültig geöffnet sein, freilich diene die „Grundunterscheidung von göttlichem und menschlichem Recht“ immer „weniger einer göttlichen Legitimation irdischer Rechtssetzung“ als „der Markierung einer Grenze dieser“,<sup>9</sup> hat also streng kriteriologischen Charakter. Darum gilt wiederum: Die römisch-katholische Kirche ist nicht einfach apostolisch, sie hat es zu sein!

*These 4: Die Ämterstruktur der katholischen Kirche muss in ihrer Geschichtlichkeit und damit auch in ihrer geschichtlichen Variabilität und Veränderlichkeit wahrgenommen werden. Damit verbunden ist die Möglichkeit wie die Notwendigkeit eines selbstkritischen Rückblicks auf die eigene Geschichte. Dazu gehört die Frage der möglichen Akzeptanz von verschiedensten Entwicklungen in historischer Hinsicht ebenso wie die Ehrlichkeit, historische Fehlformen dieser Strukturen (d.i. ihre strukturelle Sündigkeit) zu identifizieren und als solche auch zu bekennen.*

„Kirche soll in all ihren Lebensäußerungen und bis in ihre institutionellen Formen hinein Christi Geist sichtbar machen, bezeugen. Aber daraus darf sie eben nicht den Anspruch ableiten, so, wie sie sich faktisch darstellt, sei sie die authentische Verleiblichung dieses Geistes, weshalb sie auch gar nicht anders sein könne.“<sup>10</sup> So können im Extremfall „das äußere Zeichen und die innere Heilswirklichkeit auch auseinanderfallen. Einerseits kann das äußere Zeichen zum zwar gültigen, aber leeren und unfruchtbaren Zeichen werden; umgekehrt kann die Heilswirklichkeit auch ohne äußeres Zeichen vermittelt werden.“<sup>11</sup> Zwar kann sie nie als Ganze völlig geistlos werden,<sup>12</sup> doch „diese bloße ‚Restanwesenheit‘ des Geistes wäre zugleich das Gericht über eine weithin geistlos gewordene, in religiös-kultischer Routine erstarrte Kirchenorganisation“.<sup>13</sup>

---

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Ebd.

<sup>9</sup> Ebd., 342.

<sup>10</sup> J. Werbick, Kirche. Ein ekklesiologischer Entwurf für Studium und Praxis, Freiburg i.Br. 1994, 296.

<sup>11</sup> W. Kasper, Die Kirche als universales Sakrament des Heils, in: ders., Die Kirche Jesu Christi. Schriften zur Ekklesiologie Bd. I, Freiburg i.Br. 2008 (Gesammelte Schriften 11), 306-327, hier 319. Das gilt auch und gerade für das sakramentale Zeichen „Kirche“ (vgl. ebd.).

<sup>12</sup> Vgl. ebd.

<sup>13</sup> J. Werbick, Kirche (Anm. 10), 296.

Angesichts einer langen Phase der gegenreformatorisch-apologetischen Selbstimmunisierung römisch-katholischer Ekklesiologie gegen die in der Ekklesiologie der Reformatoren deutlich werdende, rechtfertigungstheologisch induzierte Anfrage an jede Gestalt von Kirche ist es wohl kaum erstaunlich, dass die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils zwar einen gewissen Umschwung anzeigt,<sup>14</sup> aber dennoch die Kirchenkonstitution selbst die Frage nach der möglichen strukturellen Sündigkeit und damit der Notwendigkeit der Reform der Kirche „nicht in der ausdrücklichen Deutlichkeit, Intensität und Ausführlichkeit behandelt, wie man es erwarten könnte. Es ist aus diesem Thema kein thematischer Abschnitt geworden, ja nicht mal eine Reihe von gewichtigen Sätzen.“<sup>15</sup> Dennoch bietet das Konzil konkrete Ansätze für eine auch strukturelle Neukonstellation. Zentraler Ausgangspunkt des konziliaren Neuansatzes bildet wiederum der achte Artikel der Kirchenkonstitution: „Während aber Christus heilig, schuldlos, unbefleckt war (Hebr 7,26) und Sünde nicht kannte (2 Kor 5,21), sondern allein die Sünden des Volkes zu sühnen gekommen ist (vgl. Hebr 2,17), umfasst die Kirche Sünder in ihrem eigenen Schoße. Sie ist zugleich heilig und stets der Reinigung bedürftig, sie geht immerfort den Weg der Buße und Erneuerung“ (LG 8,3). Nur wenn sich Kirche hier immer auch als sündige und damit stets der Umkehr bedürftige und zur Reinigung aufgerufene versteht, wird sie diesen Aufruf auch als für sie im Innersten wesentlichen Aufruf und damit sich selbst als stets der Gnade Gottes bedürftige verstehen.<sup>16</sup>

In ähnlicher Weise ist nun auch der weitere Horizont der Ekklesiologie der Kirchenkonstitution zu bestimmen: Dazu gehört das Bild der pilgernden Kirche, die

---

<sup>14</sup> Und dieser Umschwung braucht noch Zeit! So übernimmt z.B. der vorkonziliar erarbeitete Entwurf relativ unreflektiert und unkritisch die traditionelle Lehre von der heiligen Kirche, die zwar sündige Glieder in sich birgt, ohne davon in ihrer eigenen, innersten Heiligkeit berührt zu sein und daher die sündigen Glieder durch ihren heiligenden Dienst wieder in den Zustand der Heiligkeit zu versetzen mag: „Horum tamen peccata Ecclesiam quidem offendunt; sed eiusdem sanctitatem essentiali non laedunt; Ecclesia enim sancta est potissimum quia, ut Sponsa Christi, in sanctitate constituta cum sit (cf Eph 5,26-27), sua membra ad sanctitatem gignit, numquam membris sanctitate praestantibus caret, et insuper non modo peccata membrorum reprimat, sed et ipsa membra quae aegrotata sunt suo ministerio in pristinam et aliquando uberiorem reddit sanctitatem“ (Schema 1 Nr. 5). Zur Kritik der Konzilsväter an diesem Entwurf vgl. M. Becht, *Ecclesia semper purificanda*. Die Sündigkeit der Kirche als Thema des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: *Cath(M)* 49 (1995) 218-237; 239-260, hier 224f.

<sup>15</sup> K. Rahner, *Sündige Kirche nach den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: ders., *Sämtliche Werke Bd. 21/1: Das Zweite Vatikanum. Beiträge zum Konzil und seiner Interpretation*. Bearb. v. G. Wassilowsky, Freiburg i.Br. 2013, 553-573, hier 561. Und der Grund dafür? „Man könnte sogar sagen, dass der paränetische Duktus der Texte [...] fast immer vom Guten zum Besseren der Tugend geht, nicht von der Sünde und ihrer Anerkennung zur immer neuen Ergreifung der vergebenden Gnade, was doch auch bei der Voraussetzung der inneren Rechtfertigungsgnade möglich wäre, da ja auch der Gerechtfertigte immer noch ein Sünder bleibt, der der stets neuen Vergebung Gottes bedarf“ (ebd.). Dies gilt auch und gerade für die konziliaren Ausführungen zum Thema Kirche und Sünde, ungeachtet einer stattlichen Zahl der Konzilsväter eine tiefergehende Auseinandersetzung um dieses Thema gewünscht hatte (vgl. ebd., Anm. 21), was freilich zum einen die komplexe Entstehungsgeschichte der Kirchenkonstitution (vgl. ebd., 561f.), zum anderen eine bei vielen Konzilsvätern eher traditionell orientierte „ekklesiologische Mentalität“, die die Brisanz des Themas verdunkelte, im letzten verhinderte (vgl. ebd., 562). Vgl. dazu auch die Vorentwürfe der Kirchenkonstitution (vgl. M. Becht, *Ecclesia semper purificanda* [Anm. 14], 224f.).

<sup>16</sup> Vgl. J. Ratzinger, *Einführung ins Christentum*, München 1968, 286f.

in Armut, Demut und Anfechtungen in der Nachfolge Christi ihrer Vollendung entgegengeht und dabei die Gestalt dieser Welt trägt, die vergeht (vgl. LG 48,3). Diese die Ekklesiologie des Konzils grundlegend prägende Idee des pilgernden Volkes Gottes ermöglicht viel eher ein Nachdenken über die eigene Vorläufigkeit, Sündigkeit und Umkehr. Gerade das viatorische Element stellt daher einen „gewissen Höhepunkt“ der Selbstbescheidung der Kirche dar.<sup>17</sup> So wird in LG 48 deutlich, „dass auch die Kirche als solche in all ihren Dimensionen (,Sakramente und Einrichtungen‘) der Erlösung bedarf“.<sup>18</sup> Damit ist aber „durchaus jenes ‚aktualistische‘ Moment im Sein und Tun der Kirche gegeben, das die protestantische Theologie fälschlicherweise in der katholischen Ekklesiologie vermisst: Auch das ‚Objektivste‘ und ‚Institutionellste‘ in der Kirche wird nur vollzogen und allseitig richtig vollzogen unter der Gnade Gottes.“<sup>19</sup>

Das Studiendokument exerziert die damit verbundene Herausforderung nun an der Frage der theologischen Legitimität der von Martin Luther zur Behebung eines ekklesiologischen Notstandes eingeführten presbyterialen Ordination durch.<sup>20</sup> Angesichts der mittelalterlichen Pluralität amtstheologischer Ansätze (presbyterale oder episkopale Sukzession: geschichtliche Variabilität)<sup>21</sup> wie unter selbstkritischer Wahrnehmung der expliziten Verfehlungen des eigenen apostolischen Anspruches durch die römische Kirche zur Zeit Luthers, gerade was zeitgenössische Formen der Ausübung des Bischofsamtes betrifft (Fürstbischöfe: Sündigkeit), legt sich das Urteil nahe, dass – mit den Worten Otto Hermann Peschs – die „auch für Luther vorgegebene theologische Auffassung, wonach das Wesen der Ordination in der Übertragung der Konsekrationsvollmacht und das Zeichen in der Übergabe der Herrenmahlsgesetze bestehe und somit der Vorrang des Bischofs vor dem einfachen Priester nur auf dem Gebiet der Jurisdiktion liege, zur logischen Folge [hat], dass Luthers Ordinationen ein kirchenrechtlicher Übergriff, aber kein theologischer Unfug waren – Notlösungen, um der Reformation einen Weg in die Zukunft offen zu halten“.<sup>22</sup> In kanonistischer Diktion: Diese Weihen waren zwar verboten, aber aus der Notstandssituation heraus gültig! Dabei hat, wie Pesch weiter ausführt, bereits das „Trienter Konzil [...] trotz aller Reformen diese Auffassung scheinbar festgehalten, in Wahrheit schon damals die überkommenen Selbstverständlichkeiten in Frage gestellt“.<sup>23</sup> Es hat aber bis „zur Mitte des 20. Jahrhunderts [...] gedauert, ehe die alte Auffassung wirksam korrigiert wurde“.<sup>24</sup> Pesch benennt ausdrücklich die entscheidende Konsequenz aus diesem histori-

---

<sup>17</sup> Vgl. K. Rahner / H. Vorgrimler: Kleines Konzilskompendium, Freiburg i.Br. 1966, 120.

<sup>18</sup> M. Becht, *Ecclesia semper purificanda* (Anm. 14), 234.

<sup>19</sup> K. Rahner, *Sündige Kirche* (Anm. 15), 571.

<sup>20</sup> Vgl. z.B. V. Leppin, *Zwischen Notfall und theologischem Prinzip. Apostolizität und Amtsfrage in der Wittenberger Reformation*, in: Th. Schneider / G. Wenz (Hg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*, Bd. I. Grundlagen und Grundfragen, Freiburg i.Br.-Göttingen 2004 (DiKi 12), 376-400.

<sup>21</sup> Vgl. dazu P. Walter, *Das Verhältnis von Episkopat und Presbyterat von der Alten Kirche bis zum Reformationsjahrhundert*, in: D. Sattler / G. Wenz, *Das kirchliche Amt* (Anm. 6), 39-96.

<sup>22</sup> O.H. Pesch, *Hermeneutik des Ämterwandels? Kleine Ausarbeitung einer Frage*, in: D. Sattler / G. Wenz, *Das kirchliche Amt* (Anm. 6), 304-327, hier 325.

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> Ebd.

schen Sachverhalt: „Die ökumenische Öffnung, die sich damit in der Frage nach dem Amt ergeben hat, scheint noch nicht hinreichend wahrgenommen zu werden.“<sup>25</sup>

Der in den bisherigen Ausführungen sichtbar gewordene hermeneutische Perspektivenwechsel hat indes nicht nur heuristische Bedeutung, sondern er fordert zugleich vehement eine veränderte ekklesiologische Kriterienlogik ein. Ihre Konsequenzen sollen im Folgenden exemplarisch vorgestellt werden.

## 2. Inhaltlich-strukturelle Desiderate katholischer Ekklesiologie

*These 5: Die katholische Ekklesiologie steht heute vor Aufgabe, die „Zeichen der Zeit“ als Hinweis auf notwendige Veränderungen der Ämterstruktur hin wahrzunehmen und zu prüfen. Daher steht die Zeitgemäßheit der Ämterstruktur der katholischen Kirche hier und jetzt gleichfalls auf dem Prüfstand.*

„Wenn das, was ist, sich ändern lässt, ist das, was ist, nicht alles“ (Theodor W. Adorno). Wo also Veränderlichkeit und Geschichtlichkeit der eigenen kirchlichen Existenz zugestanden wird, ist dies mit der Möglichkeit einer Pluralisierung von Glaubensleben und Gestaltung von Kirche verbunden, die sich auch in einer Pluralisierung der Ämterstruktur wie der Ausübung dieser Ämter auswirken kann. Damit sind wir aber bei den inhaltlichen und vor allem strukturellen Herausforderungen für die katholische Kirche und Theologie angelangt.

Das Zweite Vatikanische Konzil verwendet bekanntlich die Rede von der Kirche als Gemeinschaft/Communio insbesondere dort als *Leitmotiv*, wo die theologische Grunddimension von Kirche für ihre konkreten, strukturellen Gegebenheiten der Kirche relevant wird. Zunächst bezeichnet das Bild eine aus der Leitidee der Kirche als geistig-theologische Größe entwickelte Begründung der Gemeinschaft der Kirche in der Gemeinschaft des dreifaltigen Gottes selbst. Aus dieser theologischen Grundlegung, im Sinne der Teilgabe und Teilhabe am dreifaltigen Leben Gottes, begründet sich die Art und Weise der gemeinsamen Sendung und Beauftragung aller und damit die Teilhabe aller an dieser Sendung. Schließlich können dann auf der Basis dieser gemeinsamen Sendung die Unterschiede der Dienste und Beauftragungen plausibel gemacht werden. Daneben versucht das Konzil mit einem veränderten Nachdenken über das Christusereignis das Phänomen der Teilhabe aller am Dienst der Kirche in Verkündigung und Praxis des Glaubens neu zu bedenken. Dabei betont es den Glauben an Christus als persönlich-existenziellen Akt, ebenso wie es das Verhältnis von Gott und Mensch in den Erfahrungsbegriffen von Anrede und Antwort, von Dialog und Kommunikation/Gespräch umschreibt (vgl. besonders die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum*). Warum aber wird dieser Versuch des Konzils, über die prinzipielle Gleichheit aller nachzudenken und diese Überzeugung auch zum Strukturprinzip von Kirche werden zu lassen, nach dem Konzil so problematisch und ist bis heute ein so brennendes Problem?

---

<sup>25</sup> Ebd.

Dies hängt zum einen mit der komplexen Entstehungsgeschichte der Konzilsdokumente zusammen: Die Kategorie „Volk Gottes“ mit der Idee der gemeinsamen Verantwortung wie der gleichberechtigten Teilhabe aller Glieder der Kirche tritt innerhalb der Diskussionen auf dem Konzil relativ spät auf und zeigt daher, wie einige andere Leitmotive, nicht überall die notwendige Durchschlagskraft. So trifft die Wiederentdeckung der Volk-Gottes-Metapher auf – in Funktion, Stellung und Aufgaben bereits fest umschriebene – Funktionen von Priestertum des Dienstes und Lehramt, die als solche auch nicht mehr infrage gestellt werden, und erleidet „das Schicksal des zu spät gekommenen Gastes, der [...] ‚nehmen muss, was übrigbleibt“.<sup>26</sup> Dies begründet letztlich die scheinbare Wirkungslosigkeit des mit dieser Idee verbundenen, neuen Nachdenkens über Gestalt und Struktur von Kirche und wirft in der Folgegeschichte des Konzils konkret die Frage nach seiner rechtlich-strukturellen Rezeption auf.

Dabei trägt der Ansatz des Zweiten Vatikanischen Konzils eigentlich das Potenzial in sich, die Beschlüsse des Ersten Vatikanischen Konzils (besondere Autorität, insbesondere des päpstlichen Lehramts) in eine am Volk-Gottes-Gedanken und damit an der *Communio*-Struktur orientierten Ekklesiologie wirklich zu integrieren. Denn die Gemeinschaft von Vater, Sohn und Geist ist nicht ungebrochen abbildbar als hierarchisierendes Strukturprinzip, wohl aber in einem dialogischen Miteinander. Diese Spannung erweist sich als die eigentliche Herausforderung des neuen Kirchenverständnisses, wie es im Konzil anzutreffen ist, und diese Herausforderung beginnt schon auf dem Konzil selbst.

Der erste Schritt ist dabei, das nachtridentinisch entwickelte Bild einer hierarchisch geordneten Stände-Kirche in den Grundgedanken der gemeinsamen Berufung aller Glaubenden einzuordnen: die – in Taufe und Firmung begründete – eine Teilhabe aller am dreifachen Amt Christi. D.h., die Konzilsväter sprechen mit der Wieder- oder besser Neuentdeckung des Volk-Gottes-Gedankens als *dem* Kennzeichen von Kirche bewusst das zuerst an, was alle gleichermaßen angeht. Jede nachkonziliare Ekklesiologie muss sich an diesem Grundgedanken messen lassen, ob sie genau das tut: zunächst von dem zu handeln, was alle angeht. Dabei rekurrieren sie zu Recht auf die Breite der theologischen Tradition jenseits mittelalterlicher und gegenreformatorischer Verengungen. Dadurch, dass das Konzil aber versucht, die in einem ganz anderen Horizont entwickelte Amts- und Hierarchietheologie in eine theologisch geweitete Ekklesiologie zu integrieren, sind die Folgeprobleme schon vorprogrammiert.

Drei Dinge scheinen dabei für eine katholische Ekklesiologie besonders herausfordernd, die nun das Studiendokument im Rahmen seiner Argumentation in ihrer theologischen Qualität für das Thema Apostolizität besonders in den Vordergrund rückt: die These von der prinzipiellen Einheit von Pfarr- und Bischofsamt; die enge Verbindung von gemeinsamem und besonderem Priestertum; die Möglichkeit einer synodalen Ausübung der episkopé, die sowohl Laien als auch Ordinierte umschließt.

---

<sup>26</sup> D. Wiederkehr, „Volk Gottes“. Theologische und kirchliche Hausaufgaben nach Vaticanum II, in: Diak. 23 (1992) 294-303, hier 296.

*These 6: Mit der konziliaren Wiederentdeckung der priesterlichen Würde des ganzen Gottesvolkes und damit der bewussten Wiederaneignung des Begriffs des gemeinsamen Priestertums wird auch in der katholischen Ekklesiologie die traditionelle Verhältnisbestimmung von Klerus und Laien in ein Verhältnis der gegenseitigen Verwiesenheit und Bindung überführt. Die konkrete strukturelle Umsetzung dieser Veränderung wie ihre theologisch konsistente Begründung bleiben aber ein Desiderat.*

In der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Lumen gentium* wird bekanntlich der Glaubenssinn der Gläubigen zum ersten Mal in der Theologiegeschichte ausführlich betrachtet und verbindlich definiert. Er etabliert sich zum regulativen Strukturprinzip des Katholischen. Wie alle am Priestertum wie Königtum Christi teilhaben, nimmt das Volk Gottes auch als Ganzes an seinem prophetischen Amt teil, im lebendigen, durch die Gemeinschaft abgelegten Zeugnis (vgl. LG 12,1).<sup>27</sup> Die Funktion dieses Abschnittes wird durch seine theologiegeschichtliche Einordnung deutlich: „Wird unter dem Stichwort der Teilnahme aller Getauften am priesterlichen Amt Jesu Christi das Verhältnis von Kirche und Sakramenten dargelegt, so unter dem Stichwort von der Teilnahme aller Getauften am prophetischen Amt Christi das Verhältnis von Lehramt und Glaubensbewusstsein.“<sup>28</sup> LG 12 belegt die konziliare Aufnahme des *locus theologicus* vom unfehlbaren, besser: unverirrbar<sup>29</sup> Glaubenssinn der Gemeinschaft der Glaubenden. Er wird hier vom Konzil ausdrücklich und betont ins Recht gesetzt.

Dadurch wird aus einer bisher eher im Hypothetischen verbleibenden „passiven Unfehlbarkeit“ der Kirche als Ganzer ein nun explizites, aktives Medium der Glaubensüberlieferung. Damit ist nun in der Folge das gegenseitige Aufeinander-Verwiesen-Sein, aber auch der potenzielle Antagonismus von hierarchischem Lehramt und Glaubenssinn aller Gläubigen explizit festgeschrieben.<sup>30</sup> Die Kirche, das sind „alle Gläubigen, das ‚Volk Gottes‘, von dem vor der Hierarchie die Rede ist und sein muss. Und überdeutlich formuliert man [...], dass es sich um den Glaubenssinn der Gläubigen ‚von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‘ handelt.“<sup>31</sup> Daher ersetzt das Konzil die bisher übliche „schroffe Hervorkehrung der Ungleichheit“ „durch die Betonung der Gleichheit aller Glieder und Gruppen der Kirche in Bezug auf das Heil und die Gliedschaft in der Kirche“;<sup>32</sup> „Es ist also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht“ (LG 32).

---

<sup>27</sup> Vgl. auch LG 35. Hier wird der geistlich-geistige Dienst der Laien in Kirche und Welt grundgelegt, die die traditionelle Zweiteilung der Sendung von Klerus und Laien grundsätzlich infrage stellt; vgl. auch B.J. Hilberath, *Theologie des Laien. Zu den Spannungen zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Laien-Instruktion*, in: *StZ* 217 (1999) 219-232, hier 224ff.

<sup>28</sup> O.H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil, Vorgeschichte-Verlauf-Ergebnisse-Nachgeschichte*, Würzburg 2001, 183.

<sup>29</sup> Vgl. u.a. B.J. Hilberath, *Theologie des Laien* (Anm. 27), 223.

<sup>30</sup> Vgl. ebd.

<sup>31</sup> O.H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil* (Anm. 28), 185.

<sup>32</sup> A. Grillmeier, *Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion der Gegenwart*, in: *ThPh* 45 (1970) 321-352, hier 350.

Ist daher nach dem Konzil – wie Peter Neuner immer wieder eindrücklich betont – die Rede von Laien in der Kirche aus theologischen Gründen eigentlich hinfällig geworden,<sup>33</sup> schließt sich unmittelbar die Frage an, wie denn dann das priesterliche Dienstamt sich im Verhältnis zum allen gemeinsamen Priestertum der Gläubigen überhaupt noch angemessen konturieren lässt. Das Konzil kassiert die nachtridentinisch sich mitunter in ontologische Höhenflüge verirrende Engführung des Weihepriestertums auf die Konsekrationsgewalt als Alleinstellungsmerkmal fast stillschweigend ein. Doch bleibt es eine positive Füllung des theologischen Gehalts des Weiheamtes, die nicht doch wieder zu einer impliziten Abwertung der sogenannten Laien führt, weitestgehend schuldig. Gemeinsames und besonderes Priestertum stehen zunächst einmal *gleichberechtigt nebeneinander*, indem sie je unterschiedliche Teilhabe an dem einen Priestertum Jesu Christi auf eine je eigene Art sind („dem Wesen nach“; vgl. LG 10), ohne einander dadurch die gleiche Würde, die Gleichursprünglichkeit und die Gleichwertigkeit streitig zu machen („nicht nur dem Grade nach“; vgl. ebenfalls LG 10). Von ihrer je verschiedenen Stellung zu Christus bestimmen sich beide Arten näher. Im Verweis auf Jesus Christus wird auch die gegenseitige (!) Verwiesenheit festgemacht. Das gemeinsame Priestertum kommentiert das Priestertum des Dienstes und umgekehrt. Doch die Idee der gemeinsamen Sendung bleibt „theoretisch“ und wird nicht weiter fruchtbar. Es mangelt bis heute an einer akzeptablen Synthese beider Elemente. Hier kann es dann auch kein Trost sein, dass diese Verhältnisbestimmung auch innerhalb der Kirchen der Reformation, insbesondere zwischen lutherischer und reformierter Tradition gleichfalls bis heute strittig ist. Es gibt also so etwas wie gemeinsame ökumenische Baustellen.

*These 7: Auf der Basis der Neufassung des Verständnisses von Glaube und Überlieferung durch die Offenbarungskonstitution des Konzils ist auch die zeichenhafte Realisierung der Apostolizität der römisch-katholischen Kirche auf Ebene der Bezeugungsinstanzen in ein strukturell wirksames Communio-Konzept von Kirche umzusetzen.*

Wenn wahr ist, was Otto Hermann Pesch einmal so formuliert hat, dass nämlich das „Lehramt“ „grundlegend nicht eine römische Behörde mit angebbarer Adresse in Rom, auch nicht die Dienstpflicht einzelner Amtsträger oder einer Gruppe von Amtsträgern, sondern ein ‚Amt der Gesamtkirche‘“ ist und daher die „Kirche als ganze [...] der Welt das verbindliche Zeugnis ihres Glaubens an das Evangelium“ schuldet, und „das ihr ‚Amt‘ der Lehre“ ist,<sup>34</sup> dann duldet dieses Verständnis von Apostolizität der Kirche nicht jeden Stil seiner Ausübung. Denn dann sind alle aktive Subjekte und Trägerinnen und Träger der bleibenden Wahrheit des Glaubens wie der Apostolizität der Kirche in einer in Taufe und Firmung gründenden gleichen Würde. Konsequenz daraus wäre die strukturelle Realisierung der ver-

<sup>33</sup> Vgl. z.B. P. Neuner, Was ist ein Laie?, in: StZ 210 (1992) 507-518.

<sup>34</sup> O.H. Pesch, Die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes. Unerledigte Probleme und zukünftige Perspektiven, in: H. Häring u.a. (Hg.), Hans Küng. Neue Horizonte des Glaubens und Denkens, München 1993, 88-128, hier 116f.

bindlichen Mitwirkungsmöglichkeiten des mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wieder ins ekklesiologische Bewusstsein getretenen Glaubenssinns aller Gläubigen, dem *sensus fidelium*, wie ein verbindlicher struktureller Ausdruck der veränderten Dynamik und Beziehung der verschiedenen Bezeugungsinstanzen der Apostolizität der Kirche. Ebenso gehört dazu eine effektive und effiziente Umsetzung der *Communio*-Struktur der Kirche als *communio ecclesiarum* mit einer entsprechenden Sicherung des Prinzips der Subsidiarität und damit des Eigenrechts der einzelnen Ortskirchen.

Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn man den engen Rahmen der Kirchenkonstitution verlässt. Gerade die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* bietet mit ihrem neureflektierten Glaubensbegriff, aber auch mit dem Rekurs auf die Gemeinschaft der Kirche als alle umfassende Überlieferungsgemeinschaft des Glaubens die Möglichkeit eines vertieften Blicks. Dort, wo Offenbarung nun nicht mehr als die Mitteilung von Wahrheiten, sondern als die in Worten und Werken, ja in Christus selbst bewirkte Heilsgemeinschaft mit Gott bezeichnet wird, da kann die Weitergabe dieser Offenbarung nicht mehr bloß eine autoritäre Überlieferung einer Lehre sein, sondern es ist die bleibende Aktualität dieser Heilsgemeinschaft mit Gott in Leben und Dasein der ganzen Kirche.<sup>35</sup> Das bedeutet aber: „Es kann keine gültige lehramtliche Verkündigung geben, die sich um das Glaubensbewusstsein der Gläubigen nicht kümmert.“<sup>36</sup> Und dort, wo Glaube als kommunialer und kommunikativer Prozess verstanden wird, mit verschiedenen, je unterschiedlich wirksam werdenden, synchron und diachron verteilten Instanzen,<sup>37</sup> kommt die daraus abzuleitende Konsensbindung kirchlicher Lehre nicht nur retrospektiv, sondern auch prospektiv in den Blick. Mit dem Begriff des *sensus fidelium* ist daher auch der Rezeptionsgedanke eng verbunden und trägt diesem Element Rechnung:<sup>38</sup> „Was nicht rezipiert wird, wird nicht wirksam, sondern bleibt wirkungslos und somit unwirklich. Erst durch Rezeption geschieht Aneignung, Einverleibung, Umwandlung.“<sup>39</sup> So etabliert sich der Glaubenssinn als eigene Bezeugungsinstanz und als aktive Eigenschaft der ganzen Kirche: Denn diese Idee hat nur Sinn in einem kirchlichen Gefüge, das nicht von vornherein in eine hörend-gehorchende und eine lehrend-leitende Kirche aufgespalten ist: „Gegen die Verengung des Glaubenssinns zu einem bloßen Reflex der Hierarchie bestehen die Väter des Konzils auf dessen Eigenständigkeit. Es gibt eine echte

---

<sup>35</sup> B. v. Leeuwen, Die allgemeine Teilnahme am Prophetenamt Christi, in: G. Baraúna (Hg.), *De ecclesia* Bd.1, Freiburg i.Br. 1966, 413.

<sup>36</sup> O.H. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil (Anm. 28), 185. Zu dieser Betonung gehört indes der Hinweis: Das „Amt“ gehört allen, wer es aber ausübt, das ist in die Hände der Kirche, also wiederum aller, gelegt, die in ihrer Gesamtheit ja auch als die ins Amt Rufenden verstanden werden.

<sup>37</sup> Vgl. ebd., 60ff.; 64ff.

<sup>38</sup> Zu Begriff und Geschichte vgl. bes. W. Beinert, Der Glaubenssinn der Gläubigen in Theologie- und Dogmengeschichte. Ein Überblick, in: D. Wiederkehr (Hg.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes. Konkurrent oder Partner des Lehramtes?*, Freiburg i.Br. 1994 (QD 151), 66-131, hier 70ff. (und Literatur!); ders., Die Rezeption und ihre Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche, in: Th. Schneider / W. Pannenberg (Hg.), *Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption*, Freiburg i.Br.-Göttingen 1995 (DiKi 9), 193-218, bes. 193ff.; 200ff.

<sup>39</sup> J. Ratzinger, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf <sup>2</sup>1977, 150. Vgl. W. Beinert, *Der Glaubenssinn der Gläubigen* (Anm. 38), passim.

Unfehlbarkeit der Kirche in *credendo*, ja diese scheint sogar als Grundlage der kirchlichen Unfehlbarkeit überhaupt. [...] Der Glaubenssinn steht [...] zwar in Verbindung mit dem Lehramt – eben wegen des einen und gleichen Geistes, der in allen wirkt –, kann aber von diesem nicht aufgesogen oder aufgehoben werden.“<sup>40</sup> Dabei ist die Reziprozität des Verhältnisses von besonderer Bedeutung,<sup>41</sup> auch und gerade für ein angemessenes Verständnis der Apostolizität der Kirche.

Nicht mehr nur Lehramt, Hierarchie, Bischöfe, sondern alle Gläubigen sind Trägerinnen und Träger der Überlieferung des Glaubens (vgl. DV 10). Sie sind dies nicht mehr in passiver Weise, sondern in der aktiven, lebendigen Weise ihres Glaubens- und Lebenszeugnisses. Das Lehramt ist ein wichtiges, aber eben nur ein Element in diesem alle umfassenden, lebendigen Überlieferungsvorgang. „Tradition“ ist das funktionale Prinzip der Vergegenwärtigung der Selbstmitteilung Gottes im Christusereignis durch den Heiligen Geist im Leben der Gemeinschaft der Glaubenden, der Kirche in seinem dreifachen Vollzug: Liturgie – Zeugnis – Dienst an der Welt (*leiturgia-martyria-diakonia*). „Tradition“ und „Apostolizität“ sind daher Lebensvollzüge der ganzen Kirche in all ihren Dimensionen. Und das hat/hätte Konsequenzen.

Indem nämlich das Konzil ein ganzheitliches – „kommunikationstheoretisch“ orientiertes – Offenbarungs- und Glaubensverständnis betont, vertritt es damit auch ein anderes Verständnis vom Miteinander in der Kirche: „Der Stil der Kommunikation in der Kirche und des Umgangs miteinander ist [...] alles andere als beliebig. Der Maßstab dafür ist der Umgang Gottes mit uns, der das Kommen des Reiches damit beginnt, dass er uns wie Freunde anredet und wie mit Freunden mit uns verkehrt, um uns in seine Gemeinschaft einzuladen (DV 2).“<sup>42</sup> Gerade in der rechtlichen Umsetzung dieser dialogisch-kommunikativen Struktur für alle sind je länger je deutlicher die Desiderate spürbar,<sup>43</sup> die auf allen Ebenen der Kirche sichtbar werdenden Mängel an dialogfähigen Kommunikations- und Aktionsstrukturen, verbunden mit der nur ansatzweise gelungenen Umsetzung verbindlicher kirchlicher Rechtsstrukturen nach Leitprinzipien wie Repräsentativität, differen-

---

<sup>40</sup> W. Beinert, *Der Glaubenssinn der Gläubigen* (Anm. 38), 102f. Zur Verortung dieses in LG 12 explizit formulierten Neuansatzes im Ganzen des Konziltextes vgl. ebd. 103ff.; zur inhaltlichen Verbindung mit der Offenbarungskonstitution vgl. D. Wiederkehr, *Sensus vor Consensus. Auf dem Weg zu einem partizipativen Glauben – Reflexionen einer Wahrheitspolitik*, in: ders. (Hg.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes* (Anm. 38), 182-206, hier 182ff.

<sup>41</sup> Vgl. O.H. Pesch, *Schriftauslegung – kirchliche Lehre – Rezeption. Versuch einer ökumenischen Zusammenschau in Thesen*, in: Th. Schneider / W. Pannenberg (Hg.), *Verbindliches Zeugnis III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch*, Freiburg i.Br.-Göttingen 1998 (DiKi 10), 261-287, hier 283f. „Rezeption“ ist [...] ein reziproker Vorgang und hat auf seine Weise teil an der *communio*-Struktur der Kirche [...] Rezeption kirchlicher (lehramtlicher) Verkündigung ist daher in keinem Fall nach dem Modell von Sender und Empfänger zu denken, sondern, idealtypisch, eher nach dem diskurs-theoretischen Modell des ‚herrschaftsfreien Dialogs‘. [...] Wenn reziprok, dann haben nicht nur die Rezipierenden vom (Lehr)Amt zu lernen, sondern ebenso umgekehrt“ (ebd., 285f.).

<sup>42</sup> H.-J. Pottmeyer, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, Freiburg i.Br. 1999 (QD 179), 133f. Dieser Umgang ist keineswegs nur eine Frage des Stils, sondern der konkreten rechtlich und strukturell verbindlichen Umsetzung (vgl. ebd., 134).

<sup>43</sup> Vgl. B.J. Hilberath, *Die Wahrheit des Glaubens. Anmerkungen zum Prozess der Glaubenskommunikation*, in: ders. (Hg.), *Dimensionen der Wahrheit. Hans Küngs Anfrage im Disput*, Tübingen 1999 (Kontakte 7), 75.

zierter Entscheidungsbefugnis, geteilter Verantwortung und Subsidiarität. Das bedeutet nicht nur Lernbereitschaft, sondern auch den „Mut“ zu einem auch strukturell wirksam werdenden „Antagonismus in der Kirche, zu einem echten Pluralismus der Charismen, der Aufgaben und Funktionen“.<sup>44</sup> „Checks and Balances“ heißt das magische soziologische Zauberwort, das auch dazu dienen könnte, die konkrete soziologisch-strukturelle Ausgestaltung der Sichtbarwerdung und -machung von „Apostolizität“ neu zu konturieren!

*These 8: Zum Bekenntnis zur Geschichtlichkeit gehört für die katholische Ekklesiology heute eine selbstkritische Reflexion ihrer aktuellen Struktur. Dabei ist ernst zu nehmen, dass die konziliare Differenzierung von Priester- und Bischofsamt in ihrer theologischen Begründung bis heute allenfalls Fragment geblieben ist und dabei theologische Richtigkeit und kirchenpolitisch-strategische Nützlichkeit säuberlich zu unterscheiden wären.*

*These 9: Wenn der legitime geschichtliche Wandel in der Gestaltung der kirchlichen Ämter immer wieder am Grundsinn des Amtes zu überprüfen ist, ist seine Ausgestaltung, wenn sie diese Prüfung besteht, auch ekklesiologisch anzuerkennen. Dann aber hat eine „Kirche, die auf solche Weise ein gemeindebezogenes Predigtamt hat (was die Sakramentsverwaltung einschließt) und darüber hinaus ein übergemeindliches kirchenleitendes Amt, das aber das Gemeindeamt im beschriebenen Sinne einschließt, [...] das, was man in der katholischen Theologie ‚bischöfliche Struktur‘ nennt“.<sup>45</sup>*

Im Konzil zu Trient wird die Frage nach einer theologisch adäquaten Verhältnisbestimmung von Bischofs- und Priesteramt bewusst offen gehalten, weil die eingehende theologische Begründung des Bischofsamtes verbunden wäre mit der notwendigen Klärung des Verhältnisses von bischöflicher und päpstlicher Vollmacht, die aber nicht nur kirchenpolitisch inopportun ist. Das Erste Vatikanische Konzil bleibt notwendig in dieser Spur, wenngleich bereits in den Diskussionen in der Konzilsaula wie im Nachgang zu diesem Konzil jener Ausweg offensichtlich wird, der dann im Zweiten Vatikanischen Konzil explizit beschritten wird: die theologische Aufwertung des Bischofsamtes. Diese Aufwertung ist indes nicht allein der theologischen Richtigkeit geschuldet, sondern – vielleicht sogar vorrangig – strategisch-pragmatischen Gründen: Im Zentrum der ekklesiologischen Reformen des Konzils steht die Neukonstellation der Kräftespiels von Zentrale und Peripherie. Die theologische Qualifikation des Bischofsamtes als höchste Weihestufe kann zusammen mit der Feststellung, dass das Bischofskollegium mit seinem Haupt Träger der höchsten Gewalt der Kirche ist, die notwendige Grenzbereinigung in Sachen Primat und Episkopat leisten, verfehlt aber – was von nicht wenigen Konzilsvätern und Konzilstheologen ausdrücklich bedauert wird – eine theo-

---

<sup>44</sup> K. Rahner, Löscht den Geist nicht aus!, in: ders., Sämtliche Werke Bd. 21/1 (Anm. 15), 23-33, hier 31.

<sup>45</sup> O.H. Pesch, Thesen zu einem ökumenischen Verständnis vom kirchlichen Amt, in: D. Sattler / G. Wenz, Das kirchliche Amt (Anm. 6), 328-333, hier 332.

logisch konsistente Verhältnisbestimmung von Priesteramt und Bischofsamt. Das wohl austarierte universalkirchliche Kräftespiel lässt am Ende das Priesteramt als gehandicappten, weil in der Ausübung seiner Vollmachten beeinträchtigten kleinen Bischof zurück und spricht – wie vor einigen Jahren geschehen und dennoch eine theologische Absurdität – dem Diakonenamt die Zeichenkraft eines Handelns *in persona Christi* ab.

Mit der strategisch erklärbaren Hypertrophierung des theologischen Gehaltes des Bischofsamtes und der theologischen Strapazierung des Bischofskollegiums riskiert man letztlich sogar eine ekklesiologische Aporie. Denn auffallend ist er schon, der völlige Ausfall der zuvor eigens eingeführten communialen Struktur und Dynamik einer Volkes-Gottes-Theologie innerhalb der ämtertheologischen Überlegungen im III. Kapitel von *Lumen gentium*. Die durch das Konzil in Angriff genommene Neugestaltung der Verhältnisbestimmung von Papstamt und Bischofsamt bzw. Bischofskollegium, die theologische Begründung des dreigliedrigen Amtes und damit die Neukonstellation der (Voll)-Macht(s)frage finden letztlich unter Ausschluss des Volkes Gottes statt. Für die theologische Fundierung der höchsten Autorität der Kirche wie für die theologisch konsistente Begründung des Bischofsamtes scheint das Volk Gottes ebenso irrelevant wie für die daraus nun als Abstufungen abgeleiteten, theologischen Begründungsstrategien von Priester- und Diakonenamt. Das ist und bleibt der blinde Fleck in Sachen Amtstheologie auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine solche Begründung ist angesichts der zuvor neugewonnenen theologischen Basis aller Ekklesiologie, nämlich dem egalitären Gedanken der gemeinsamen Würde des ganzen Gottesvolkes, theologisch schlicht insuffizient! Demgegenüber erscheint das nun als weiterführende ökumenische Optionen zu Formulierende geradezu als ein Kinderspiel.

### 3. Ökumenische Optionen

*These 10: Wenn mit dem Stichwort der „apostolischen Sukzession“ und der Handauflegung als deren äußerem Zeichen bezeugt wird, dass die eigene Kirche in der Lehre der Apostel (vgl. Apg 2,42) bleiben will und sie dazu ihre Amtsträger unter Gebet und Anrufung des Heiligen Geistes explizit in Dienst nimmt, ist diese theologische Interpretation für eine Vielfalt konkreter Ausgestaltungen des Amtes offen, wenn „dieser Grundsinn des Amtes gewahrt bleibt, und zwar auch in Gestalt eines übergemeindlichen kirchenleitenden Amtes – um der Katholizität der Kirche willen!“<sup>46</sup>*

*These 11: „Wenn in der – einer – Kirche ein übergemeindliches Amt, gegebenenfalls sogar kollektiv ausgeübt, besteht, das alles und jedes zu tun hat wie das gemeindliche Amt und darüber hinaus zur Demonstration der Katholizität der Kirche Lehrüberwachung (Visitation, Luther: ‚Besuchsdienst‘) und Ordination vornimmt, [...] dann kann die römisch-katholische Kirche ohne theologische Bedenken ein solches Amt auch in einer nicht-katholischen Kirche, also in einer*

---

<sup>46</sup> O.H. Pesch, Hermeneutik des Ämterwandels (Anm. 22), 314.

*Kirche der Reformation anerkennen und damit diese Kirche als ‚Kirche im eigentlichen Sinne‘.*<sup>47</sup>

Wer ökumenische Dialogprozesse für ein Glasperlenspiel hält, das man ohne Beeinträchtigung der eigenen konfessionellen Identität entweder tun oder lassen kann und das daher ohne Konsequenzen bleibt, wird sich auch von den im Studiendokument „Die Apostolizität der Kirche“ vorgelegten Ergebnissen eines Beseren belehren lassen müssen. Denn in der ökumenischen Diskussion gerade um die „Apostolizität“ der Kirche treten die innerkatholisch im Gefolge des Konzils nur mangelhaft geklärten Strukturfragen offen zutage. Die nachkonziliar mühsam verdeckten „Baustellen“ katholischer Ekklesiologie sind angesichts der hier aufgeworfenen, prinzipiellen Fragen kaum mehr zu verschleiern. Gerade die kirchenrechtliche Umsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils im und seit dem CIC 1983 erzeugt hier besondere kognitive Dissonanzen. Die Kraft des Faktischen, d.h. des Rechts, entwickelt eine ganz eigene Dynamik, die der eigentlich „zwanglosen Kraft des besseren theologischen Arguments“ mitunter diametral entgegensteht. Doch wären „nicht gerade diese Strukturfragen einer jener Bereiche, wo die römisch-katholische Kirche demütig genug sein sollte, um einzugestehen, dass sie umzukehren – und dabei auch von anderen Kirchen zu lernen hätte?“<sup>48</sup> Die Lösung dieser Strukturfragen ist daher nicht nur eine binnenkatholische Herausforderung, sondern auch ein ökumenisches Desiderat erster Güte.

So hat es gerade mit Blick auf den ökumenischen Perspektivenwechsel des Zweiten Vatikanischen Konzils einiges für sich, diese Strukturfragen auch und gerade von ihrer ökumenischen Verträglichkeit her zu bewerten. Denn das Konzil konstellierte durch seine offenbarungstheologische Perspektivenöffnung zum einen die ekklesiologisch handelnden Subjekte in Sachen Glaube und Glaubensweitergabe neu. Im Gefolge des Konzils bestimmt sich zum anderen aber auch die theologische Doktrin in veränderter Weise, nämlich als eine die verschiedensten Kräfte und theologischen *loci* integrierende Gestalt bzw. Denkform, die von theologischen und ekklesiologischen Faktoren ebenso beeinflusst ist wie von historischen, philosophischen, anthropologischen, soziologischen, liturgischen, pastoralen, politischen und eben auch rechtlichen. Dazu gehört dann aber auch die vom Konzil nachdrücklich eingeforderte, unaufgebbare ökumenische Verpflichtung jeglicher nachkonziliarer Ekklesiologie. Denn die ekklesiale Identität der römisch-katholischen Kirche definiert das Zweite Vatikanische Konzil als eine unaufgebbare ökumenische. Das heißt, das eigene Kirchesein bestimmt sich eben auch aus der Fähigkeit, „die anderen in die eigene Glaubens- und Lebenspraxis aufzunehmen und ihre Stärken zu respektieren“.<sup>49</sup> Ökumene im Sinne des Konzils bedeutet immer auch „das Eigene beim anderen besser zu erkennen“<sup>50</sup> und ist damit ge-

---

<sup>47</sup> Ebd., 323.

<sup>48</sup> E.-M. Faber, Umkehr und Veränderungsbereitschaft als konstitutive Elemente des ökumenischen Weges, in: StZ 230 (2012) 723-734, hier 728.

<sup>49</sup> H.-J. Sander, Der Ort der Ökumene für die Katholizität der Kirche – von der unmöglichen Utopie zur prekären Heterotopie: in: HThKVatII Bd. 5: Theologische Zusammenschau und Perspektiven, Freiburg i.Br. 2006, 186-200, hier 194.

<sup>50</sup> Vgl. L. Lies, Eucharistie in ökumenischer Verantwortung, Graz 1996, 233.

kennzeichnet als „die Profilierung des Eigenen bei gleichzeitiger Anerkennung einer legitimen Pluralität in der Ausprägung des gemeinsamen christlichen Glaubens“. <sup>51</sup> Das gelingt freilich nur, wenn die dazu notwendige ökumenische Hermeneutik „die verschiedenen kirchlichen Traditionen nicht auf das Trennende, sondern auf das Einigende hin liest“. <sup>52</sup>

Eine ökumenisch orientierte, d.h. nach außen blickende Hermeneutik des Eigenen aber macht zwei Dinge deutlich: Einerseits die Verpflichtung, Punkt für Punkt festzuhalten, wieso der Verzicht auf eine exklusivistisch pointierte konfessionelle Position nicht als „Aufgeben“ der Wahrheitsfrage, sondern als recht verstandene Verdeutlichung des Fundamentalen sichtbar werden kann und andererseits dort, wo dies nicht gelingen will, die Forderungen aufzustellen, auf den kirchentrennenden Charakter der Differenz explizit zu verzichten. Eine solche ökumenische Hermeneutik ist daher auch und gerade eine Hermeneutik der Umkehr. <sup>53</sup> *Lumen gentium* 8 hat diese unaufgebbare Verbindung von Identität und Umkehr der katholischen Ekklesiologie bleibend ins Stammbuch geschrieben, und *Unitatis redintegratio* hat die dazu notwendigen methodischen Schritte für den ökumenischen Dialog konkretisierend festgehalten.

Umkehr aber ist keine Floskel für ökumenische Sonntagsreden. Denn „die ... Sprache der Umkehr“ enthält „unübersehbar auch die Momente des Bruches und des Sich-Distanzierens in Absage und Abkehr. [...] Wenn die ekklesialen Selbstaussagen aus UR und UUS zum Thema Umkehr ernst gemeint sind, und wenn – in ökumenischer Hinsicht wie in anderen Hinsichten – ‚Strukturen‘ der Sünde zu überwinden sind, wird auch der Umkehr-Weg der Kirche nicht ohne Diskontinuitäten auskommen.“ <sup>54</sup> Es geht also nicht einfach nur um oberflächliche Schönheitsreparaturen, sondern um einen substanziellen Umbau; eine grundlegende Neuorientierung des Ganzen, dass sich in der ökumenisch gewonnenen veränderten Perspektive begründet. Johannes Paul II. wird in seiner Ökumene-Enzyklika „*Ut unum sint*“ noch deutlicher: „Nicht allein die persönlichen Sünden müssen vergehen und überwunden werden, sondern auch jene sozialen, das heißt die eigentlichen ‚Strukturen‘ der Sünde, die zur Spaltung und ihrer Verfestigung beigetragen haben und beitragen können“ (UUS 27). Gehört zu dieser Überwindung der strukturellen Sünden nicht auch jenes „Opfer für die Einheit“, das Johannes Paul II. am Ende derselben Enzyklika (UUS 102) als ökumenische Option des neuen Jahrtausends ins Auge gefasst hatte? Ein solches „Opfer für die Einheit“ geht über die notwendige Umkehr- und Veränderungsbereitschaft hinaus und wird tatsächlich auch die Möglichkeit des Verzichts auch auf jene Dinge Ernst nehmen, die man selbst für zentral und bedeutsam und daher unaufgebbar erachtet.

*These 12: „Da einer gegenseitigen Anerkennung der Ämter theologisch nichts Entscheidendes mehr im Wege steht, ist ein hauptsächliches Hindernis für die*

---

<sup>51</sup> K. Koch, Wiederentdeckung der „Seele der ganzen ökumenischen Bewegung“ (UR 8). Notwendigkeit und Perspektiven einer ökumenischen Spiritualität, in: *Cath(M)* 58 (2004) 3-21, hier 17.

<sup>52</sup> Ebd.

<sup>53</sup> Vgl. C.E. Clifford, *The Joint Declaration, Method, and the Hermeneutics of Ecumenical Consensus*, in: *JES* 38 (2001) 79-91, bes. 83-86.

<sup>54</sup> E.M. Faber, *Umkehr* (Anm. 48), 725.

*Abendmahlsgemeinschaft überwunden. Wo ein gemeinsamer Glaube an die Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl vorhanden ist, ist eine gegenseitige Zulassung zum Abendmahl möglich“ (Ämtermemorandum 1973, These 23).<sup>55</sup>*

Mit dieser Konsequenz hinsichtlich der Frage der Apostolizität der Kirche, der Anerkennung kirchlicher Ämter und ihrer ekklesiologischen wie sakramententheologischen Folgen hatte das „Ämtermemorandum“ vor über 40 Jahren für reichlich Wirbel gesorgt. Heute wird man sich fragen müssen, ob die Reaktion auf die damalige Forderung angesichts des im Studiendokument als Konsens Erreichten nicht noch einmal neu zu überdenken wäre.

#### SUMMARY

*With the study document on the “Apostolicity of the Church” (published 2009), the Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity develops a new hermeneutics on the theology of ministry. The leading distinction “between a fundamental form or elementary task of this office and the structures within which it is exercised” (cf. no. 290) present new challenges for Catholic ecclesiology. This also opens a new horizon, which might be helpful to resolve the problem of a mutual recognition of ministries.*

---

<sup>55</sup> Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter: ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Universitätsinstitute, München 1973, 25.