

Bilaterale Arbeitsgruppe der
Deutschen Bischofskonferenz
und der Kirchenleitung der
Vereinigten Evangelisch-Lutherischen
Kirche Deutschlands

Communio Sanctorum

Die Kirche als Gemeinschaft
der Heiligen

Inhalt

Vorwort	9
I. Die Gemeinschaft der Heiligen nach dem Bekenntnis der Kirche	14
II. Die Kirche nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift	18
1. Die Berufung der Kirche	18
2. Die Lebensgestalt der Kirche	20
3. Die Urkirche – Vorbild und Impuls für die Kirche in der weiteren Geschichte	21
4. Gemeinschaft mit den Engeln und Heiligen ..	22
III. Gemeinschaft der Heiligen in der Liebe des dreifaltigen Gottes	24
1. Die Kirche als Communio	24
2. Die Kirche als das wandernde Volk Gottes ..	25
3. Die Kirche als Leib Christi und Braut Christi ..	26
4. Die Kirche als Tempel des Heiligen Geistes ..	27
IV. Gemeinschaft der Heiligen durch Wort und Sakrament	29
1. Wort Gottes	31
2. Sakramente	45
3. Die Kirche als Zeichen und Werkzeug des Heils	50
V. Gemeinschaft der aus Gnade Geheiligten ..	53
1. Gemeinschaft der gerechtfertigten Sünder ...	53
2. Die biblische Rechtfertigungsbotschaft	54
3. Das gemeinsame Zeugnis von der Rechtfertigung	59
4. Die Bedeutung der Rechtfertigungsbotschaft für Kirche und Welt	61

VI.	Gemeinschaft der zum Dienst Berufenen . . .	64
	1. Gemeinsame Berufung aller Glieder	64
	2. Die besonderen Charismen, Dienste und Ämter nach dem Neuen Testament	70
	3. Gemeinschaft von Gemeinschaften	73
	4. Der Petrusdienst	77
VII.	Gemeinschaft der Heiligen – über den Tod hinaus	100
	1. Das ewige Leben in der vollendeten Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott	100
	2. Das Gebet für die Verstorbenen	108
	3. Die Verehrung der Heiligen	110
	4. Die Verehrung Marias, der Mutter des Herrn	120
VIII.	Schritte auf dem Weg zur vollen Kirchen- gemeinschaft	127

Abkürzungen

AA	Vaticanum II – „Apostolicam actuositatem“
AAS	Acta Apostolicae Sedis
AKf	Arnoldshainer Konferenz
Apol	Apologia Confessionis Augustanae
ASm	Articuli Smalcaldici
BEM	Konvergenzerklärung: Taufe – Eucharistie – Amt (Lima)
BSLK	Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche
CA	Confessio Augustana
can.	canon
CIC	Codex Iuris Canonici
COD	Conciliorum oecumenicorum decreta
CSEL	Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
DH	Denzinger-Hünemann: Enchiridion symbolorum
DV	Vaticanum II – „Dei verbum“
DwÜ	Dokumente wachsender Übereinstimmung
EEK	Evangelischer Erwachsenenkatechismus (VELKD)
FC Ep	Formula Concordiae, Epitome
FC SD	Formula Concordiae, Solida Declaratio
GA	Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission: „Das geistliche Amt in der Kirche“
GE	Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen/Lutherischer Weltbund: „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (1997)
GrKat	Der Große Katechismus Dr. Martin Luthers
H	Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission: „Das Herrenmahl“
KatKK	Katechismus der Katholischen Kirche
KIKat	Der Kleine Katechismus Dr. Martin Luthers
KWS	Bilaterale Arbeitsgruppe: „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“
LG	Vaticanum II – „Lumen gentium“
LK	Leuenberger Konkordie
LV	Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“
LViG	Stellungnahmen der evangelischen Kirchen zu LV: „Lehrverurteilungen im Gespräch“

PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
PO	Vaticanum II – „Presbyterorum ordinis“
SC	Vaticanum II – „Sacrosanctum concilium“
Tract.	Tractatus de potestate et primatu papae
UR	Vaticanum II – „Unitatis redintegratio“
WA	Martin Luther: Werke. Weimarer Ausgabe

Vorwort

Im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) hat die zweite Bilaterale Arbeitsgruppe sich mit dem Thema „Communio Sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen“ befaßt. Sie legt nunmehr das Ergebnis dieses Lehrgesprächs vor, um zu den darin angesprochenen Fragen eine Diskussion in Gang zu setzen, die die Tragfähigkeit der vorgeschlagenen Positionen erweisen oder zu anderen Klärungen führen soll, die von den beteiligten Kirchen akzeptiert werden können.

In diesem Text findet die Fortsetzung des Dialogs zwischen unseren Kirchen ihren Niederschlag, der 1976 mit der Berufung einer ersten Bilateralen Arbeitsgruppe begonnen und 1984 zum Dokument „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“ geführt hatte.¹ Nachdem dieses Dokument mit Zustimmung der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der VELKD veröffentlicht worden war, haben beide Kirchen einen Prozeß der Stellungnahme in Gang gesetzt. Die Stellungnahme der VELKD (1985) und die Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz (1987) wurden 1988 gemeinsam publiziert.² In der Folge des Dokumentes „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“ hat die Kirchenleitung der VELKD festgestellt, daß die reformatorischen Verwerfungen der Messe als „Greuel“ und des Papstes als „Antichrist“ die Lehre der katholischen Kirche nach ihrem gegenwärtigen Stand und die an ihr orientierte Praxis nicht treffen. Diese Feststellung hat ihren Niederschlag bereits in der Ausgabe der lutherischen Bekenntnisschriften für die Gemeinde gefunden.³ Sie ist durch die Stellungnahme der VELKD zum Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ von 1994 bestätigt worden.⁴

¹ „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“ (Paderborn/Hannover 1984) (künftig als KWS bezeichnet).

² Texte aus der VELKD Nr. 36; Arbeitshilfen der Deutschen Bischofskonferenz Nr. 59.

³ Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Ausgabe für die Gemeinde; hg. v. Lutherischen Kirchenamt i.A. der Kirchenleitung der VELKD (Gütersloh ³1991) S. 451f., 466, 515f., 520.

⁴ Texte aus der VELKD Nr. 42 (³1996); siehe auch „Lehrverurteilungen im Gespräch“ (Göttingen 1993) S. 57-160 (künftig als LViG zitiert).

Im Zusammenhang mit dem Rezeptionsprozeß in beiden Kirchen kam es am 1. Oktober 1986 in Hannover zu einer offiziellen Begegnung zwischen Vertretern der Deutschen Bischofskonferenz und der Bischofskonferenz der VELKD. Dabei wurde beschlossen, den Dialog weiterzuführen und hierfür eine neue Bilaterale Arbeitsgruppe zu konstituieren. Diese zweite Arbeitsgruppe wurde 1987 berufen und erhielt den Auftrag, die in den beiden Stellungnahmen angesprochenen offenen Punkte zu behandeln und weitere Klärungen in den Fragen nach dem Wesen der Kirche sowie des Amtes – einschließlich des Papstamtes – herbeizuführen. Schließlich sollten die bislang ausgeklammerten Fragen nach dem Kirchenrecht und der Marien- sowie der Heiligenverehrung zur Sprache kommen.

Das Thema „Communio Sanctorum“ hat sich als geeigneter Rahmen für die Behandlung der ekklesiologischen Fragen erwiesen. Dabei haben wir danach gefragt, wie Aussagen der jeweils eigenen Lehrtradition in ein positives Verhältnis zu Positionen des Partners gebracht werden können. Wir konnten Gemeinsamkeiten feststellen, die die in „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“ gefundenen nicht nur bestätigen, sondern auch über diese hinausführen. Dabei ist aber auch deutlich geworden, daß wir an manche Themen in unterschiedlicher Weise heranzugehen gewohnt sind. Wieweit es sich dabei um gegensätzliche Sichten handelt, ist teilweise noch nicht völlig geklärt worden.

Mit dieser Studie hat die Arbeitsgruppe auch Neuland betreten, insbesondere zu den folgenden Themen:

- das Zusammenwirken der Bezeugungsinstanzen beim Finden und Verkünden der Wahrheit des Evangeliums: Heilige Schrift, Tradition, Glaubenssinn der Gläubigen bzw. Priestertum aller Gläubigen, kirchliches Lehramt, Theologie;
- die Rolle eines Dienstes an der Einheit der Kirche auf universaler Ebene und damit die mit dem Papstamt zusammenhängenden Fragen;
- die Gemeinschaft der Heiligen über den Tod hinaus (Eschatologie, Gebet für die Verstorbenen, Anrufung der Heiligen, Maria – die Mutter des Herrn).

Was die Arbeitsgruppe zu diesem Thema vorlegt, gibt einen bestimmten Stand des Gespräches wieder. Auf seiner Grundlage ist in den Kirchen zu prüfen, ob und wo gemeinsame Zugänge zur Klärung

der Probleme möglich sind. Der Arbeitsgruppe war bewußt, daß manchen der in Aussicht genommenen Zugänge noch große Hindernisse entgegenstehen. So mag vielen die Ziff. 198 eher als Problem-anzeige in der Frage einer Verständigung über den päpstlichen Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit erscheinen, da gegenwärtig nicht erkennbar ist, wie hier Klärung und praktische Umsetzung möglich werden könnten. Die Arbeitsgruppe wollte jedoch – trotz verschiedener Bedenken einzelner Mitglieder – das Thema nicht ausblenden, sondern die Einladung von Papst Johannes Paul II. aufnehmen, über eine zeitgemäße und ökumenisch akzeptable Gestalt des Papstamtes ins Gespräch einzutreten.

Ein großer Teil der Fragen, die sich aus den beiden Stellungnahmen zu „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“ ergeben hatten, konnte im Rahmen des Gesamtthemas „Communio Sanctorum“ behandelt werden:

- Zur Lehre von der Heiligen Schrift (IV.1);
- Begriff und Zahl der Sakramente (IV.2);
- Das Verhältnis zwischen dem Priestertum aller Gläubigen und dem kirchlichen Amt (VI.1).

Andere Fragen aus den Stellungnahmen zu „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“ – wie z.B. das Verhältnis von Sichtbarkeit und Verborgtheit der Kirche, ihre Heiligkeit und Sündhaftigkeit sowie die Stellung des Kirchenrechts – sind im Rahmen des internationalen Dialogs aufgegriffen worden und wurden deshalb von der Arbeitsgruppe nicht zusätzlich behandelt. Wenn die Ergebnisse aus dem internationalen Dialog hier angeführt werden, bedeutet dies nicht, daß diese schon durch die Kirchen rezipiert wären. Es zeigt sich aber, wie die Dialoge auf den verschiedenen Ebenen ineinandergreifen und sich gegenseitig befruchten.

Unter methodologischem Gesichtspunkt ist die Arbeitsgruppe nach den neueren Grundsätzen ökumenischer Hermeneutik vorgegangen. Diesen liegt die Erkenntnis zugrunde, daß die angestrebte Einheit im Glauben nicht Einheitlichkeit bedeutet, sondern eine Vielfalt, in der verbleibenden Unterschieden keine kirchentrennende Kraft zukommt. Entsprechend ist das Ziel des Dialogs nicht ein Konsens im Sinne einer Deckungsgleichheit, sondern ein „differenzierter Konsens“, der zwei unterschiedliche Aussagen beinhaltet:

– die erreichte Übereinstimmung im grundlegenden und wesentlichen Gehalt einer bislang strittigen Lehre;

– eine Erläuterung, daß und warum die verbleibenden Lehrunterschiede als zulässig gelten können und die Übereinstimmung im Grundlegenden und Wesentlichen nicht in Frage stellen.

Die Methode des „differenzierten Konsenses“ wurde schon in der Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ befolgt. Sie erfordert zwei Schritte:

Zunächst ist zu prüfen, ob die Lehre der einen Seite das eigentliche Anliegen der anderen Seite wirklich ausschließt. Ist dies nicht der Fall, muß weiter gefragt werden, ob die Anliegen und Auslegungsschwerpunkte, die der einen Seite in ihrer Lehre vordringlich sind, in der Lehre der anderen Seite so deutlich gewahrt sind, daß sie weder übersehen noch mißverstanden werden können.⁵

Diese Methode hat sich in unserem Dialog, getragen von der wachsenden Vertrautheit und der erfahrenen Gemeinschaft im Glauben, als hilfreich erwiesen.

Die Bilaterale Arbeitsgruppe versteht sich aufgrund ihrer beiderseitigen kirchlichen Beauftragung als nationale Entsprechung zu der internationalen Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission. Sie legt das Dokument „Communio Sanctorum“ vor als einen Beitrag zum Dialog zwischen unseren beiden Kirchen sowohl auf nationaler als auch auf internationaler Ebene. In dem Text werden Aussagen anderer Dialogergebnisse aufgegriffen, bekräftigt, ergänzt und weitergeführt. Dabei hat die Arbeitsgruppe insbesondere von folgenden Dokumenten Anregungen empfangen:

– „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ (evangelisch/katholischer Dialog in Deutschland) und den dazu gehörenden Stellungnahmen;

– „Kirche und Rechtfertigung“ (internationaler lutherisch/katholischer Dialog);

– „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (Lutherischer Weltbund/Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen).

Die Bilaterale Arbeitsgruppe bittet die auftraggebenden Kirchen zu prüfen, wie weit sie sich die im Dokument „Communio Sanctorum“ erreichten Aussagen zu eigen machen können. Sie lädt zugleich die Theologinnen und Theologen der Fakultäten ein, sich kritisch an dem

⁵ Vgl. LV, S. 46, 21-24.

Gespräch zu beteiligen, die dargelegten Zugänge zu prüfen und zu weiterführenden Klärungen beizutragen.

Würzburg/Weißenhaus, 25. Januar 2000

Paul-Werner Scheele

Ulrich Wilckens

Bischof von Würzburg,
Vorsitzender der
Ökumene-Kommission der
Deutschen Bischofskonferenz

Bischof em. von Lübeck,
Catholica-Beauftragter
der VELKD
von 1982-1991

Vorsitzende der Bilateralen Arbeitsgruppe

I. Die Gemeinschaft der Heiligen nach dem Bekenntnis der Kirche

(1) Im Neuen Testament werden die Glaubenden „Heilige“ (1 Kor 1,2; 2 Kor 1,1; Eph 4,12; Kol 1,12) genannt. Die Kirche ist somit die Gemeinschaft oder Versammlung der Heiligen. In diesem Bekenntnis stimmen unsere Kirchen überein. Das Dokument „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“ erklärt: Die Kirche ist Gemeinschaft *durch* Jesus Christus, *mit* Jesus Christus und *in* Jesus Christus. Diese „Gemeinschaft durch, mit und in Jesus Christus ist Gemeinschaft im Heiligen Geist“.⁶

(2) „Ich glaube die Gemeinschaft der Heiligen.“ Mit diesem Satz aus dem Apostolischen Glaubensbekenntnis bekennen wir, daß der Heilige Geist das Lebensprinzip der einen heiligen Kirche ist. Das Apostolische Glaubensbekenntnis hat seinen ursprünglichen Ort in der Tauf liturgie der frühen abendländischen Kirche. Die einzelnen Taufbewerber haben im Lauf der Vorbereitung dessen Wortlaut „empfangen“; vor der Spendung des Sakramentes müssen sie es vor der Gemeinde „zurückgeben“, d.h. erklären, daß sie sich den darin zum Ausdruck gebrachten Inhalt zu eigen machen. Sie bekennen und verkünden somit nachdrücklich ihren eigenen, unvertretbaren Glauben: „Ich glaube.“ Dieser ihr eigener Glaube erweist sich als identisch mit dem Glauben der ganzen Kirche.

Das deutet bereits auf das grundlegende Verhältnis des einzelnen zur Gemeinschaft wie der Gemeinschaft zum einzelnen hin: *Ich* kann immer nur glauben, weil es ein *Wir*, eine Gemeinschaft von Glaubenden gibt, in der ich den Glauben empfangen habe; der Glaube der *Gemeinschaft* aber wird getragen vom Glauben der vielen *einzelnen*, die sich von Gott zur Gemeinschaft haben berufen lassen.⁷ Glaube und Gemeinschaft gehören aufs engste zusammen.

⁶ KWS, Ziff. 2-5.

⁷ Das Zueinander zeigt sich u.a. darin, daß von den altchristlichen gemeinsamen Glaubensbekenntnissen das eine (*Apostolicum*) mit „Ich glaube“, das andere (*Nizaeno-Konstantinopolitanum*) mit „Wir glauben“ anhebt; beide finden liturgisch Verwendung. Das *Apostolicum* ist ein Taufbekenntnis: Hier ist entscheidend die Übernahme des Glaubens durch den einzelnen. Das *Nizaeno-*

(3) Der Glaube des einzelnen Menschen und der Gemeinschaft hat verschiedene Dimensionen. Der Kern des christlichen Glaubens ist der Glaube an Gott, das rückhaltlose und vorbehaltlose Vertrauen, das einzig und allein der dreifaltige Gott verdient. Weil Gott „viele Male und auf vielerlei Weise einst zu den Vätern gesprochen hat durch die Propheten, in dieser Endzeit aber zu uns gesprochen hat durch den Sohn“ (Hebr 1,1f.), hat dieser Glaube einen Inhalt. Gott hat sich mitgeteilt, indem er etwas gesagt und getan hat. Wer an Gott glaubt, glaubt folglich auch etwas, nämlich die Offenbarung Gottes in Wort und Tat.

(4) Die „Gemeinschaft der Heiligen“ ist ein solcher Glaubensinhalt, der sich gemäß dem Apostolischen Glaubensbekenntnis aus dem Glauben an den Heiligen Geist als Lebensprinzip der Kirche ergibt. Der Ausdruck „Gemeinschaft der Heiligen“ findet sich erstmals am Ausgang des 4. Jahrhunderts in einem Taufbekenntnis.⁸ Er bezieht sich zunächst auf die heiligen Gaben, die Gott seiner Kirche schenkt – insbesondere in der Eucharistie. Erst von diesem alles begründenden Geschenk her werden dann auch die Menschen, die es empfangen, zu Heiligen: Die Teilhabe (*koinonia, communio*) an den heiligen Gaben (*sancta*) begründet die Gemeinschaft (*koinonia, communio*) der geheiligten Christen (*sancti*) mit Christus und untereinander. Das geschieht im Heiligen Geist, der die Gabe des Auferstandenen ist.

(5) Weil die Gemeinschaft der Heiligen die Gemeinschaft mit dem Auferstandenen ist, übersteigt sie alle Grenzen und Beschränkungen von Raum und Zeit.

Niketas von Remesiana († 414), der älteste Zeuge für den Ausdruck „Gemeinschaft der Heiligen“, schreibt:

„Was ist die Kirche anderes als die Versammlung (*congregatio*) aller Heiligen? Denn vom Beginn der Welt an sind die Patriarchen Abraham und Isaak und Jakob wie die Propheten und Apostel und Märtyrer oder die übrigen Gerechten, die waren und sind und sein werden,

Konstantinopolitanum als konziliares Bekenntnis dagegen ist ein Lehrbekenntnis: Die ganze Gemeinschaft der Glaubenden übernimmt die Glaubenserkenntnis der Kirchenversammlung.

⁸ DH 19.

die eine Kirche. Weil sie durch den einen Glauben und Wandel geheiligt sind, mit einem Geist gezeichnet, sind sie zu einem Leib gemacht. Daß das Haupt dieses Leibes Christus ist, wird überliefert und steht geschrieben. Ich sage mehr dazu: Auch die Engel, auch die Kräfte und die himmlischen Mächte sind in dieser einen Kirche zusammengeschlossen. Der Apostel hat uns gelehrt, daß 'in Christus alle versöhnt sind, nicht allein, die auf Erden sind, sondern auch die im Himmel' (Kol 1,20). Du glaubst also, daß du in dieser einen Kirche die Anteilhabe am Heiligen – oder: an den Heiligen – (*communio sanctorum*) erlangen wirst. Wisse also, daß es diese eine katholische Kirche ist, die auf dem ganzen Erdball gestiftet ist, deren Gemeinschaft (*communio*) du fest zu bewahren hast.⁹

Wer immer im Sinne des Niketas „gerecht“ ist, gehört der Gemeinschaft der Heiligen an. Sie steht mitten in der Welt und überschreitet zugleich deren Grenzen nach „oben“ hin. Daher hat sie im Dienst an der Welt zu bezeugen, daß diese auf Gott hingebunden ist.

(6) „Ich glaube die Gemeinschaft der Heiligen.“ In diesem Bekenntnis ist vor allem das feste Vertrauen ausgesprochen, daß die Kirche ihr Sein und ihr Wirken nicht sich selber verdankt, sondern daß sie ihren Ort im Schöpfungs- und Erlösungswerk des dreifaltigen Gottes hat. Deshalb ist die Kirche ihrem innersten Wesen nach ein Geheimnis (*mysterium*). Sie existiert in der Geschichte. Damit hat sie teil an deren sichtbaren und auch an deren sündigen Strukturen, doch geht sie darin nicht auf. Sie empfängt ihr Leben aus dem Wort Gottes und den Sakramenten. Zugleich erfährt sie auch ihre Begrenzung: Ihr Begreifen ist Stückwerk (1 Kor 13,9), und ihr Leben aus Gottes Gaben ist bedroht durch menschliche Schwäche und Schuld. Diese Begrenztheit gilt auch für die Gestalt der Kirche, für ihre Dienste und Ämter.

(7) Aus der Spannung zwischen dem Geheimnis der Kirche und ihrer Gestalt in der Welt ergibt sich eine Reihe von Fragestellungen für den Dialog zwischen unseren Kirchen. Viele haben bereits in früheren Dialogen Klärung erfahren, z.B. Fragen des geistlichen Amtes, auch des Bischofsamtes.¹⁰ Neuland betreten wir im Blick auf folgende Themen:

⁹ Niketas v. Remesiana, *Explanatio Symboli* 23 (PL 52,87 B).

¹⁰ GA, DwÜ I, 329ff.; KWS, Ziff. 56-76.

- das Zusammenwirken unterschiedlicher Bezeugungsinstanzen beim Finden und Verkünden der geoffenbarten Wahrheit (Heilige Schrift, Tradition, Glaubenssinn der Gläubigen, Lehramt, Theologie);
- die Rolle eines Dienstes an der Einheit der universalen Kirche („Petrusdienst“);
- die Gemeinschaft der Heiligen über den Tod hinaus (Eschatologie, Gebet für die Verstorbenen, Verehrung der Heiligen, Maria – die Mutter des Herrn).

Das Bekenntnis zur Gemeinschaft der Heiligen hat sich als sinnvoller Rahmen für die Behandlung der genannten Themen erwiesen. Bei einzelnen Themen erschien es nötig, biblische und kirchengeschichtliche Begründungen zu bieten. Auch konnte auf bereits vorhandene Dialogergebnisse zurückgegriffen oder verwiesen und damit ein Beitrag zu deren Rezeption geleistet werden.

II. Die Kirche nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift

1. Die Berufung der Kirche

(8) Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments bezeugt in ihrer Ganzheit wie in ihren Einzelschriften das Handeln Gottes in der menschlichen Geschichte. Gott beruft Israel zu seinem Bundesvolk, weist ihm den Weg und ist inmitten seines Volkes gegenwärtig. In der Sendung Jesu als des Messias Israels bestätigt Gott seine Treue zu seinem Volk und konstituiert es zugleich neu aus Juden und Heiden im Horizont der eschatologischen Heilsverheißung für alle Völker. Die Kirche versteht sich zutiefst von diesem Heilshandeln Gottes her.

(9) Die „Kirche“ begegnet nach dem Zeugnis des Neuen Testaments zunächst in der Gestalt der von Jesus berufenen und ihm nachfolgenden Jünger. Ihre Nachfolge schließt sie zu einer Lebensgemeinschaft mit ihm zusammen. Diese Lebensgemeinschaft ermöglicht ihre Sendung zur Verkündigung des Evangeliums und zur Heilung der Kranken.

(10) Die Gemeinschaft mit Jesus Christus und die Sendung durch ihn bestimmen auch die nachösterlich in Erscheinung tretende Kirche. Sie gründet in dem zentralen Geschehen von Tod und Auferstehung Jesu. In der Taufe empfangen die einzelnen Christen durch den Heiligen Geist die Lebenskräfte, die sie dazu befähigen und bewegen, das Evangelium allen Menschen zu verkündigen und sie in eine neue Gemeinschaft des Gottesvolkes aus Juden und Heiden zu rufen.

(11) In der Kirche verwirklicht sich so auf dem „Grund, der Jesus Christus ist“ (1 Kor 3,11), die Verheißung des „Neuen Bundes“ (Jer 31,31-34). Sie nimmt damit schon in ihrer Zeit an den eschatologischen Gütern dieses Bundes teil, erwartet aber die endgültig offenbar werdende Fülle dieser Güter bei der Wiederkunft Christi. Sie hat die Gestalt des Gottesvolkes „auf dem Wege“. Mit Zuversicht und in Erfüllung ihrer Sendung geht sie ihrem Ziel entgegen.

Die Berufung der Kirche wird in den Schriften des Neuen Testaments, entsprechend den jeweiligen Situationen und Zeitverhältnis-

sen, in unterschiedlicher Sichtweise bezeugt. Einige wichtige Akzente sollen hervorgehoben werden.

(12) Zentral und fundamental ist in der Verkündigung und Lehre des *Apostels Paulus* das Evangelium vom Heilshandeln Gottes in Jesus Christus, das die Menschen zum Glauben ruft und auf das sie als Glaubende antworten. So sehr die Glaubenden einzeln als gerechtfertigte Sünder vor Gott stehen, so sehr werden sie zugleich Glieder der Gemeinschaft der Glaubenden, der Kirche. Durch Glaube und Taufe werden alle, wer und woher sie auch sein mögen, „*einer* in Christus Jesus“ (Gal 3,26-28). Die Kirche am Ort und in ihrer Gesamtheit an allen Orten ist der Leib Christi, der von dem *einen* Geist Gottes durchwirkt und zusammengehalten wird. Sie wird so in ihren Gliedern und in ihrer Gesamtheit zum Zeugnis für die Heilsmacht Gottes in der Welt, zum Anwalt der „neuen Schöpfung“ in der vergehenden alten Welt. Der *Kolosser-* und der *Epheserbrief* (Kol 1,18-20; 2,19; Eph 4,11-16) verstärken diese Sicht von der Kirche als Zeichen und Trägerin des göttlichen Heils für die Welt.

(13) Wie sehr die Kirche mit dem Geschick ihres Herrn Jesus Christus verbunden ist, verdeutlicht der *1. Petrusbrief*. Die Kirche nimmt in den Gemeinden „in der Zerstreuung“ (1 Petr 1,1) auch als ganze an dem Leidensweg ihres Herrn teil. Sie kann dies, weil sie in zuversichtlicher Freude die Vollendung des Heils erwartet. „Laßt euch durch die Feuersglut, die zu eurer Prüfung über euch gekommen ist, nicht verwirren, als ob euch etwas Ungewöhnliches zustoße. Statt dessen freut euch, daß ihr Anteil an den Leiden Christi habt; denn so könnt ihr auch bei der Offenbarung seiner Herrlichkeit voll Freude jubeln“ (1 Petr 4,12f.).

(14) Die *Evangelien* bezeugen auf je besondere Weise die Kirche als die von Jesus berufene Jüngerschaft. Als solche bleibt sie ständig an die Botschaft und das Wirken Jesu verwiesen, dessen Sendung sie weiterführen soll.

(15) Dies hat *Matthäus* nachdrücklich mit dem Wort des auferstandenen Herrn an seine Jünger dargestellt: „Darum geht zu allen Völkern, und macht alle Menschen zu meinen Jüngern; tauft sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes, und lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe. Seid

gewiß: Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt“ (Mt 28,19f.). Die Verkündigung des Evangeliums und der Empfang der Taufe sollen die Menschen zur gelebten Nachfolge Jesu führen, für die besonders die Bergpredigt verbindliche Wegweisung bietet. Im Handeln nach dem Gebot Jesu werden die Jünger, die insgesamt seine „ekklesia“ (Mt 16,18; 18,17) bilden, zum „Licht der Welt“, zu einer „Stadt, die auf einem Berg liegt“, und damit zu einem Zeichen für die Menschen, „damit sie eure guten Werke sehen und euren Vater im Himmel preisen“ (Mt 5,14-16).

(16) *Lukas* hat, vor allem in der Apostelgeschichte, den Weg der Kirche in die Ökumene, d.h. in die ganze Welt, als ihre heilsgeschichtliche Sendung dargestellt. Sie geht diesen Weg unter dem Antrieb des Heiligen Geistes, in der von ihm gewirkten Zuversicht und mit dem Zeugnis, daß der Glaube an Jesus Christus der von Gott eröffnete Weg zum Heil ist. „Denn es ist uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben, durch den wir gerettet werden sollen“ (Apg 4,12).

2. Die Lebensgestalt der Kirche

(17) Bestimmend für die Gestalt der Kirche ist ihre innere Lebendigkeit, die vom Heiligen Geist gewirkt wird. Es ist ein und derselbe Geist, der den einzelnen seine Gabe zuteilt, wie er will, so daß „alle Glieder des Leibes aber, obgleich es viele sind, einen einzigen Leib“ bilden – in Christus (1 Kor 12,11f.). Ihr Leben ist geprägt vom Empfang der Gaben Gottes und vom Lobpreis der Güte Gottes im Gottesdienst. Damit wird die Gestalt der Kirche vom Gottesdienst bestimmt. Der gemeinsame liturgische Dank der Glaubenden in der Eucharistie wirkt sich aus im „Gottesdienst im Alltag“, im Leben und Dienst mit- und füreinander, wie es für das Leben der Urgemeinde bezeugt wird (Apg 2,42-47). So nimmt das Evangelium durch das Lebenszeugnis der Glaubenden seinen Weg in die Welt. Gottesdienst (*leiturgia*), Dienst (*diakonia*) und Zeugnis (*martyria*) gehören zusammen. In ihnen erweist sich die vom Heiligen Geist gewirkte Lebendigkeit der Kirche.

(18) Der *eine* Geist, der die Kirche belebt und ihre Glieder in der Einheit erhält, weckt in ihr auch jene Kräfte, die den einzelnen Gemeinden und der Kirche als ganzer in *besonderer* Weise zu ihrer Auferbauung dienen. So bezeugt es der Apostel Paulus, wenn er die Aufzählung der Gaben des Geistes mit den besonderen Diensten der Apostel, Propheten und Lehrer beginnt (1 Kor 12,28). Die vom Herrn der Kirche geschenkten besonderen Gaben dienen dazu, die Heiligen zur Erfüllung ihres Dienstes zu rüsten für die Auferbauung des Leibes Christi (Eph 4,11f.).

(19) Grundlegend für den Aufbau der Kirche ist das *Apostelamt*. Da die Apostel vom Herrn selbst berufen und gesandt sind, haben sie eine außerordentliche Autorität. Sie tragen Sorge für die Verkündigung des Evangeliums in Wort und Sakrament und für die Gemeinden, die daraus erwachsen. Die Kirche der nachapostolischen Zeit bleibt auf die Überlieferung der Apostel angewiesen. Es bildet sich ein Leitungsamt heraus, das an der Autorität der Apostel teilhat und für die angemessene Weitergabe der apostolischen Tradition sorgt. In diesem ständigen Rückbezug auf die Apostel ist es selbst *apostolisch*. So dient das apostolische Amt der Kontinuität und Identität und damit der Einheit der Kirche.

3. Die Urkirche – Vorbild und Impuls für die Kirche in der weiteren Geschichte

(20) Nach der Darstellung der Apostelgeschichte ist die Kirche des Urchristentums ein *Glaubenszeugnis* für die Welt und ein *Vorbild* für die Kirche auf ihrem weiteren Weg: „Sie hielten an der Lehre der Apostel fest und an der Gemeinschaft, am Brotbrechen und an den Gebeten“ (Apg 2,42). In diesen Worten haben sich die Grunderfahrungen der Urkirche niedergeschlagen.

(21) Von ihren geschichtlichen Anfängen her sind der Kirche die wesentlichen Elemente ihrer Berufung mitgegeben, die sie in der Welt unverwechselbar machen und von jeder anderen Gemeinschaft unterscheiden. Diese ihr ursprünglich gegebene eigene Lebensform

bewahrt sie in ständiger Einübung der Nachfolge Jesu, in der „Prüfung“ und „Unterscheidung der Geister“ (1 Thess 5,21; 1 Kor 12,10; 1 Joh 4,1) und im Vertrauen auf das Wirken des Heiligen Geistes, der „euch an alles erinnern wird, was ich euch gesagt habe“ (Joh 14,26). Aus dieser geistlichen Grundorientierung gewinnt die Kirche die Kräfte der Erneuerung in allen ihren Gliedern und damit auch die erforderliche Offenheit für weitere geschichtliche Entwicklungen und Herausforderungen.

4. Gemeinschaft mit den Engeln und Heiligen

(22) Nach dem Verständnis des Neuen Testaments umgreift die Kirche nicht nur die Gemeinde der Glaubenden auf Erden, sondern auch die große unsichtbare Gemeinde von Engeln und bereits verherrlichten Heiligen. Sie weiß sich dazu berufen, zusammen mit der „großen Schar aus allen Nationen und Stämmen, Völkern und Sprachen“ und mit „allen Engeln“ die von Gott kommende „Rettung“ zu besingen und ihm allein die geschuldete Anbetung zu erweisen (Offb 7,9-12).

Das Wissen um diese umfassende Gemeinschaft der Heiligen (vgl. Hebr 12,22-24) stärkt und inspiriert die Gemeinde der Glaubenden auf Erden in ihrem Engagement, mit dem sie sich den drängenden gesellschaftlichen Herausforderungen ihrer Zeit zu stellen hat. Auf ihrem irdischen Pilgerweg feiert sie schon das Heil, das sie von Gott erwartet und zu dem die Kirche als umfassende „Gemeinschaft der Heiligen“ am Ende der Zeiten gelangen soll.

III. Gemeinschaft der Heiligen in der Liebe des dreifaltigen Gottes

1. Die Kirche als *Communio*

(23) Das Johannesevangelium bezeugt, daß alle, die zu Jesus gehören, in die innige Gemeinschaft zwischen dem Vater und dem Sohn einbezogen werden: „Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, sollen auch sie in uns sein“ (Joh 17,21). Die innigste Vereinigung der Glaubenden mit Gott besteht demnach darin, daß sie teilhaben an jener innigen Gemeinschaft der Liebe, die in Gott selbst zwischen dem Vater und dem Sohn besteht und an der der Geist Gottes der Kirche Anteil gibt. „Höchstes Vorbild und Urbild dieses Geheimnisses [der Einheit der Kirche] ist die Einheit des einen Gottes, des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist in der Dreiheit der Personen.“¹¹ Dies gilt sowohl für die Gemeinschaft der einzelnen innerhalb der Ortskirche als auch für die Gemeinschaft von Gemeinschaften in der Universalkirche.

(24) Solche Vorstellungen einer „*Communio*-Ekklesiologie“, wie sie in der frühen Kirche ausgebildet worden sind, kennzeichnen heute die Lehre der orthodoxen wie der römisch-katholischen,¹² der anglikanischen wie der lutherischen Kirche.¹³ Sie bestimmen zusehends die Dialoge zwischen ihnen.¹⁴

¹¹ UR 2.

¹² Z.B. LG 23.26.

¹³ Vgl. die Studie des Straßburger Instituts für Ökumenische Forschung von 1990: *Communio/Koinonia: Una Sancta* 46 (1991) 157-176.

¹⁴ Vgl. z.B. das Dokument des internationalen römisch-katholischen/orthodoxen Dialogs: *Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit* (München 1982): DwÜ II, 538 (Ziff. 12): „In einem noch tieferen Sinn ist die eine und einzige Kirche, weil der eine einzige Gott die Gemeinschaft von drei Personen ist, Gemeinschaft von vielen Gemeinden; zugleich ist die Ortskirche Gemeinschaft von Personen. Die eine und einzige Kirche ist identisch mit der Koinonia der Kirchen.“ Vgl. dazu aus dem römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Dialog: *Einheit vor uns*, Ziff. 5-7; auch KWS, Ziff. 30.43.86-88 sowie bereits BEM, Taufe, Ziff. 6; BEM, Eucharistie, Ziff. 19.25.

(25) Im Neuen Testament werden Grund, Sinn und Ziel der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen in einer Fülle von bildhaften Aussagen entfaltet. Drei dieser Aussagen sind hervorzuheben; sie weisen besonders darauf hin, daß die Gemeinschaft der Heiligen in der Liebe des dreifaltigen Gottes begründet ist:

2. Die Kirche als das wandernde Volk Gottes

(26) Die Kirche des Neuen Testaments nimmt für sich den Ehrennamen Israels „Volk Gottes“ in Anspruch (vgl. 1 Petr 2,9f.). Damit wird beides zugleich ausgesprochen: die heilsgeschichtliche Kontinuität der Kirche mit Israel wie auch der Anbruch einer neuen Phase der Heilsgeschichte, in der sich der Glaube an den einen Gott auf den Glauben an Jesus Christus konzentriert und in der sich die Gemeinschaft der Erwählten Gottes auf die Glaubenden aus allen Völkern erweitert hat. Die Frage, wie das Verhältnis zwischen Israel und der Kirche näher zu bestimmen ist, ist im Rahmen dieses Dialogs nicht ausführlicher behandelt worden, doch kann gesagt werden: Einerseits spricht sich im Namen „Volk Gottes“ eine ursprüngliche Zusammengehörigkeit der Kirche mit Israel und Israels mit der Kirche aus; andererseits sind die Völker (die „Heiden“) nicht mehr Gäste und Fremdlinge, sondern Mitbürger der Heiligen und Gottes Hausgenossen (Eph 2,19). Jesus, der Messias, „stiftete Frieden und versöhnte die beiden durch das Kreuz mit Gott in einem einzigen Leib“ (Eph 2,15f.). So ist die Kirche als Gemeinschaft aus Juden und Heiden das neue Volk Gottes.

(27) Ihr ist die Verkündigung des Evangeliums aufgetragen, das sich an alle Menschen richtet, Frauen und Männer in allen Rassen und sozialen Schichten, und sie zu einem Volk zusammenruft (Röm 1,16). So ist die Kirche in ihrer Sendung Vorausdarstellung und Zeichen der verheißenen Einheit der Menschen (Offb 5,9f.).

(28) Wie der Weg des Volkes Israel vierzig Jahre durch die Wüste führte, bevor es in das verheißene Land eintreten konnte, so geht die Kirche als das neue Gottesvolk den Pilgerweg durch die irdische Zeit in der Nachfolge Christi, der ihr vorangegangen ist und sie führt (Hebr 3,15; 5,31; 6,20; 12,2), bis sie am Ende der Zeiten eingehen wird in

die Ruhe, den Frieden und die Freude des Reiches Gottes. In seinem Dienst kämpfen die Seinen gegen die gottwidrigen Mächte und Gewalten, indem sie die Waffen des Geistes gebrauchen, die ihr Herr ihnen gibt (Eph 6,10-16). Mit wachem Geist stehen sie in unaufhörlichem Gebet füreinander ein.

3. Die Kirche als Leib Christi und Braut Christi

(29) Weil Christus für die Seinen gestorben und auferstanden ist, lebt er in ihnen und leben sie in ihm. So sind sie durch die Taufe nicht nur alle zusammen „*ein* Leib in Christus, als einzelne aber Glieder, die zueinander gehören“ (Röm 12,5), sondern in ihrer Gesamtheit ist die Kirche „*der* Leib Christi, und jeder einzelne ist ein Glied an ihm“ (1 Kor 12,27). Wie die verschiedenen Glieder des menschlichen Leibes zusammenwirken, so sollen die Glieder des Leibes Christi durch die verschiedenen Gnadengaben zusammenleben, zusammenwirken und alle Freude und alles Leid miteinander teilen (1 Kor 12,14-27; Röm 12,4f.).

(30) Die Gemeinschaft des Herrn mit seiner Kirche ist eine Gemeinschaft in der Liebe: Christus hat die Kirche zu seiner Braut gemacht; er hat sich für sie hingegeben, um sie herrlich und heilig zu machen (Eph 5,25-32). Als seine Braut wird er sie ewig zu sich nehmen (Offb 19,7; 21,2,9; 22,17). Deshalb sehnt sie sich nach ihrem himmlischen Bräutigam, solange sie noch auf ihrer irdischen Pilgerreise ist, und richtet sich mit all ihren Sinnen auf ihn hin (Kol 3,1-4).

(31) Die Aussagen von der Kirche als dem Leib und der Braut Christi sind Bilder, die zugleich eine sakramentale Wirklichkeit anzeigen: Christus hat sich selbst, seinen eigenen Leib, für uns hingegeben und gibt uns im heiligen Mahl seinen Leib als geistliche Speise: „Nehmt und eßt; das ist mein Leib“ (Mt 26,26). Indem wir an seinem Leib teilhaben (1 Kor 10,16-17), *sind* wir sein Leib (1 Kor 12,27). Da er allein es ist, der die Seinen zu Gliedern dieses Leibes macht, ist er das eine Haupt dieses Leibes (Kol 1,18). In jeder Feier des Herrenmahls ist die ganze Kirche gegenwärtig, weil Christus als das Haupt seines Leibes gegenwärtig ist. Das ganze Leben der Christen als

Glieder seines Leibes ist ein Wachstumsprozeß zu ihm hin (Eph 4,15f.; Kol 2,19; 1 Petr 2,2).

4. Die Kirche als Tempel des Heiligen Geistes

(32) Im Neuen Testament wird auf vielfältige Weise die Kirche als ganze auch mit einem Haus verglichen: Sie ist „geistliches Haus“ (1 Petr 2,5), „Gottes Haus“ (1 Kor 3,9), „Gottes Tempel“ (1 Kor 3,16f.; 2 Kor 6,16; Eph 2,21).

(33) Der Geist ist die entscheidende Gabe der Taufe (Joh 3,5; Apg 2,38; 2 Kor 1,22; 5,5; Eph 1,13f.; Gal 3,2; Röm 5,5; 1 Thess 4,8; 1 Petr 1,2). Deshalb können die Glaubenden auch als einzelne „Tempel des Heiligen Geistes“ (1 Kor 6,19) genannt werden. In den vielfältigen Gaben, die den Getauften als Gliedern der Kirche gegeben sind, wirkt der *eine* Geist (1 Kor 12,4-6; Eph 4,4-6). Und die Geistesgaben müssen sich messen lassen an der Liebe (1 Kor 13). Durch sie dienen die verschiedenen Geistesgaben dem Aufbau der Gemeinde (1 Kor 8,1; 14,12; Eph 4,16). Christus ist es, durch den „der ganze Bau“ zusammengehalten wird und wächst zu einem Tempel im Herrn, zu einer Wohnung Gottes im Geist (Eph 2,21).

(34) Das Fundament ist Christus (1 Kor 3,11). Er ist auch der Schlußstein (Eph 2,20). Gelegt ist das Fundament dadurch, daß die Apostel und Propheten das Evangelium verkündigt haben (Eph 2,20). Auf ihm sollen die Generationen der Kirche weiterbauen. Vollendet wird der Bau in der endzeitlichen Zukunft. Dann wird das neue, himmlische Jerusalem als „Gottes Wohnung bei den Menschen“ vom Himmel herabkommen (Offb 21,1-3). In dieser künftigen Stadt wird es keinen Tempel geben; „denn der Herr, ihr Gott, der Herrscher über die ganze Schöpfung, ist ihr Tempel, er und das Lamm“ (Offb 21,22). Doch ist die Stadt des lebendigen Gottes jetzt schon Gegenwart, wenn die irdische Kirche in ihrem Gottesdienst am Lobpreis der Vollendeten teilnimmt (Hebr 12,22-24).

IV. Gemeinschaft der Heiligen durch Wort und Sakrament

(35) Weil Gott Gemeinschaft mit uns Menschen will, begibt er sich an den Ort, an dem wir zu finden sind: in die Welt. Er ist uns mitten in der irdischen Wirklichkeit nahe. In Jesus Christus ist Gott Mensch geworden und hat sich den Bedingungen unseres Lebens unterworfen. Entsprechend gebraucht der Heilige Geist irdische, vergängliche Mittel, um uns Anteil an der Gemeinschaft mit Gott zu geben: hörbare Worte und sichtbare Zeichen, z.B. Wasser, Brot und Wein. Damit geht der Heilige Geist auch auf Grundformen menschlicher Kommunikation ein.

(36) In seinem Wort und in den mit dem Wort verbundenen Zeichen, den Sakramenten, ist Christus gegenwärtig.¹⁵ Durch sie ruft er die Menschen zum Glauben und wirkt in ihnen den Glauben. So sagt das Zweite Vatikanische Konzil von den Sakramenten: „Den Glauben setzen sie nicht nur voraus, sondern durch Wort und Ding nähren sie ihn auch, stärken ihn und zeigen ihn an ...“¹⁶ – eine Formulierung, die an Confessio Augustana 13 erinnert: „Vom Gebrauch der Sakramente wird gelehrt, ... daß sie Zeichen und Zeugnis sind des göttlichen Willens gegen uns, um dadurch unseren Glauben zu erwecken und zu stärken. Darum fordern sie auch Glauben und werden dann richtig gebraucht, wenn man sie im Glauben empfängt und den Glauben durch sie stärkt.“¹⁷

(37) Der Raum, in dem Gott durch Wort und Sakramente den Menschen begegnet und sie zum Glauben führt, ist die Kirche. In diesem Sinn können wir gemeinsam bezeugen: Sie ist die „Versammlung aller Gläubigen, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut dem Evangelium gereicht werden“.¹⁸

¹⁵ SC 7: „Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den Sakramenten, so daß, wenn immer einer tauft, Christus selber tauft. Gegenwärtig ist er in seinem Wort, das er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden.“

¹⁶ SC 59.

¹⁷ CA 13; Unser Glaube (siehe Anm. 3) 69,19.

¹⁸ CA 7; Unser Glaube, 64,13.

Die Begegnung Gottes mit den Menschen durch Wort und Sakrament ereignet sich regelmäßig im Gottesdienst der versammelten Gemeinde. Weil die Kirche vom Wort und von den Sakramenten lebt, ist sie selbst worthaft und zugleich sakramental geprägt. Hier hat die Rede des Zweiten Vatikanischen Konzils von der Kirche als „Sakrament“¹⁹ ihren Ursprung.

(38) Wort und Sakrament sind eng miteinander verbunden: Das Verkündigungswort ist hörbares Zeichen, die Sakramente sind sichtbares Wort. Auf beide Weisen trifft das Evangelium von außen her und leibhaftig die Menschen im Innersten, bringt sie zum Glauben, rechtfertigt und heiligt sie und vereint sie mit Gott und untereinander.

(39) In den folgenden Abschnitten soll näher entfaltet werden, was die Gemeinschaft der Kirche bestimmt und prägt. Dabei wird vorausgesetzt, was in dem Dokument „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“ schon gesagt ist. Unter dem Thema „Gemeinschaft der Heiligen“ geht es:

1. im Abschnitt „Wort Gottes“ um das Finden und Verkünden der Wahrheit in der Gemeinschaft der Kirche und um die Bezeugungsinstanzen, die hierbei zusammenwirken,
2. im Abschnitt „Sakramente“ um die Bedeutung der Sakramente für die Gemeinschaft der Glaubenden mit Christus und untereinander, und auch um die Zahl der Sakramente.

¹⁹ Vgl. LG 1.

1. Wort Gottes

1.1 Offenbarung und Glaube

(40) Offenbarung ist die Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte, die ihren Höhepunkt und ihre Vollendung in Jesus Christus hat, „... der durch sein ganzes Dasein und seine ganze Erscheinung, durch Worte und Werke, durch Zeichen und Wunder, vor allem aber durch seinen Tod und seine herrliche Auferstehung von den Toten, schließlich durch die Sendung des Geistes der Wahrheit die Offenbarung erfüllt und abschließt ...“²⁰ In der Offenbarung macht Gott seine Herrlichkeit vor aller Welt kund, damit die Menschen zu ihrem Heil an ihr teilhaben: „Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen, Gnade über Gnade“ (Joh 1,16).

(41) In der Offenbarung Gottes in Jesus Christus gründet der christliche Glaube: Der Auferstandene ist inmitten der Seinen gegenwärtig „bis zum Ende der Welt“ (Mt 28,20). Er nimmt alle, die an ihn glauben, in seinen Dienst, um sich durch die Jahrhunderte hindurch in der Geschichte zu bezeugen und immer neu Menschen zum „Gehorsam des Glaubens“ (Röm 14,26; vgl. Röm 1,5; 2 Kor 10,5-6) zu bewegen. „Dieser Glaube kann nicht vollzogen werden ohne die zuvorkommende und helfende Gnade Gottes und ohne den inneren Beistand des Heiligen Geistes ...“²¹ Der Heilige Geist bewirkt, daß der Mensch erkennt: Dies ist wahrlich Gottes Wort. Der Grundgehalt des Glaubens – Gott und seine Heilstat in Jesus Christus – hat eine Grundgestalt: das Zeugnis der Erstzeugen innerhalb der Gemeinschaft der Kirche. Das Bekenntnis zu Jesus Christus – bis zum Martyrium – weckt neuen Glauben.²²

1.2 Die Bezeugung der Offenbarung in der Kirche

²⁰ DV 4.

²¹ DV 5; vgl. Luther, KIKat., 3. Artikel.

²² Vgl. KWS, Ziff. 15.

(42) Die Offenbarung wird durch das bezeugende Wort übermittelt. Dieses wird als das Wort Gottes erfahren: Es spricht dem Menschen vollmächtig zu, worauf er sich ganz und grenzenlos verlassen kann. Indem diejenigen, denen Gott sein Wort zuspricht, dieses Wort im Glauben annehmen, wird über ihr Heil entschieden.²³ Deshalb ist es für den Menschen notwendig, das Wort Gottes zu erkennen als das, was es ist, es anzunehmen und das eigene Leben von ihm bestimmen zu lassen.

(43) Die Kirche lebt aus dem Wort Gottes und ist zugleich in dessen Dienst gestellt. Sie schuldet diesen Dienst allen Menschen – Gläubenden wie Nichtgläubenden. Sie erfüllt ihn, indem sie auf die Wahrheit Christi verweist, auf Christus als die Wahrheit selbst. Die Kirche hat die Verheißung des Heiligen Geistes, der sie in der Wahrheit leitet: „Der Beistand aber, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe“ (Joh 14,26). Der Kirche ist es nicht gegeben, über die Wahrheit zu verfügen. Sie hat die Verheißung, in der Wahrheit zu bleiben, wenn sie sich immer wieder zu ihr zurückrufen läßt.

(44) Insofern die Kirche in diesen Dienst der Bezeugung der Wahrheit genommen ist, spricht sie – „ob man es hören will oder nicht“ (2 Tim 4,2) – in Vollmacht. Sie ist folglich Adressat der Offenbarung und gleichzeitig Trägerin ihrer universalen Vermittlung. Als Vermittlerin steht die Kirche den einzelnen Gläubenden auch gegenüber. Sie hat ihre Vollmacht aber nicht von sich selbst, sondern vom Wort Gottes, das sie verkündigt.²⁴ Die Kirche muß sich der Wahrheit Gottes in Demut und Gehorsam hingeben. Sie ist sich bewußt, daß ihr Erkennen und Bezeugen der Wahrheit Stückwerk bleibt (1 Kor 13,9.12) und daß sie immer wieder neu in die Wahrheit hineingeführt werden muß.

(45) Die Wahrheit Gottes zu empfangen, zu bezeugen und zu vermitteln, gehört wesentlich zum Daseinsgrund der Kirche. Darin stimmen unsere Kirchen überein.

²³ Vgl. KWS, Ziff. 15.

²⁴ Vgl. KWS, Ziff. 13.

Sie stimmen auch darin überein, daß das Empfangen, Erkennen und Bezeugen der Wahrheit Aufgabe der Kirche als ganzer ist und daß hierbei verschiedene Erkenntnis- und Bezeugungsinstanzen zusammenwirken müssen:

- die Heilige Schrift,
- die Überlieferung des Glaubens (*Tradition*),
- das Zeugnis des ganzen Volkes Gottes (*Glaubenssinn der Gläubigen*),
- das kirchliche Amt (*Lehramt*),
- die Theologie.

Die Frage, wie diese Bezeugungsinstanzen im einzelnen zu verstehen sind und einander zugeordnet werden, ist zwischen unseren Kirchen weiter zu klären.

1.3 Die Heilige Schrift

(46) Die Heilige Schrift ist das Ursprungszeugnis der Wahrheit des lebendigen Gottes, die uns in Fülle und Klarheit in Jesus Christus geoffenbart wurde. „Wir nennen gemeinsam die Heilige Schrift *Gottes Wort*, weil in ihr das Zeugnis der Propheten und Apostel, die Gott mit seinem Wort betraut hat, gültig zusammengefaßt ist. Nach dem Glauben der ganzen Christenheit geht es in der Heiligen Schrift in allen ihren Teilen, in Gesetz, Prophetie und im Lobpreis der Psalmen wie im Evangelium der Apostel um Jesus Christus, *das Wort Gottes zur Rettung der Welt*.“²⁵

(47) Gemeinsam können wir sagen, daß die Heilige Schrift „unter dem Anhauch des Heiligen Geistes aufgezeichnet worden“ ist.²⁶ Darum „... ist von den Büchern der Schrift zu bekennen, daß sie sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte.“²⁷ Die Theologie spricht hier von Inspiration und von Inerranz (Untrüglichkeit) der Heiligen Schrift.

²⁵ KWS, Ziff. 12.

²⁶ DV 11; vgl. FC Ep. Von dem summarischen Begriff 1, BSLK 767.

²⁷ DV 11.

(48) Weil die Heilige Schrift das Wort Gottes bezeugt, ist sie die letzte Norm des Glaubens und genießt höchste Verehrung als die Bezeugungsinstanz, die der Offenbarung am nächsten steht. „Wir lehren gemeinsam die unüberbietbare und unersetzbare Autorität der Heiligen Schrift ... Von der ganzen Heiligen Schrift gilt, daß sie nach gemeinsamer Überzeugung die ‘norma normans non normata’ ist“: die normierende, nicht normierte Norm.²⁸ Sie ist dies, weil durch sie Gott selbst seine Wahrheit bezeugt.²⁹

(49) Kraft der in ihr bezeugten Wahrheit Gottes setzt sich die Heilige Schrift von Anbeginn und immer wieder in der Kirche durch. Das dokumentiert sich zuallererst in der Kanonbildung. Durch die Unterscheidung zwischen kanonischen und nichtkanonischen Schriften anerkennt die Kirche die vorgegebene geistgewirkte Autorität, die den Schriften der Bibel zugrundeliegt.³⁰ Letzter Grund der Verbindlichkeit des Kanons ist die Autorität des Wortes Gottes, das die Kirche in diesen Schriften vernimmt.

(50) Somit ist die Heilige Schrift ein Buch der Kirche für die Kirche aller Generationen, „denn Gottes Wort kann nicht ohne Gottes Volk sein, wiederum kann Gottes Volk nicht ohne Gottes Wort sein“.³¹ Die Bibel darf niemals isoliert, sondern sie muß immer auch im Zusammenhang der Glaubens- und Zeugnisgemeinschaft der Kirche befragt werden. Diese muß wiederum an der Heiligen Schrift selber gemessen werden.

1.4 Die Überlieferung (Tradition)

(51) Der Inhalt des Glaubens wurde von Generation zu Generation bis heute weitergegeben. In diesem Sinne ist die Kirche als ganze

²⁸ KWS, Ziff. 12.

²⁹ Vgl. Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition. Hg. v. W. Pannenberg und Th. Schneider (Freiburg/Göttingen 1992).

³⁰ Vgl. KWS, Ziff. 12.

³¹ WA 50,629,34-35.

eine Traditionsgemeinschaft. Überlieferung ist somit der gläubige Lebensvollzug der Kirche in der Dynamik ihrer Geschichte, in allen Äußerungen und Vollzügen des christlichen Glaubens, wie wir sie im Bereich des Gottesdienstes, der Riten und Bräuche, der Kunst und Musik vorfinden. Eine Reduktion der Tradition auf die Theologie oder auf das Lehramt wäre deshalb eine unsachgemäße Verkürzung eines gesamtkirchlichen Vorgangs.

(52) Hierbei ist zu unterscheiden zwischen der Weitergabe der verbindlichen apostolischen Botschaft (*apostolische Tradition*; Singular!) und den unterschiedlichen Entfaltungen, die diese Botschaft in den Lebensäußerungen der Kirche und der einzelnen Christen findet und die nicht allgemein verpflichtend sind (*menschliche Traditionen*; Plural!).

(53) Zwischen unseren Kirchen war die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition lange strittig. Sie kann heute gelöst werden, da von lutherischer Seite anerkannt wird, daß die Heilige Schrift selber aus urchristlicher Tradition hervorgegangen ist und durch die kirchliche Tradition überliefert wurde,³² und da von katholischer Seite trotz der hohen Bewertung der Tradition anerkannt wird, daß die Heilige Schrift die Offenbarung hinreichend enthält, so daß sie nicht ergänzungsbedürftig ist (*materiale Suffizienz*). Schrift und Tradition können somit weder voneinander isoliert noch gegeneinander gestellt werden.

(54) Die Tradition als Strom der Weitergabe des apostolischen Glaubens ist also kein inhaltlicher Zusatz zur Heiligen Schrift; wohl aber ist die Tradition als in der Kirche ausgelegte Schrift unverzichtbar für das Verstehen der Schrift. Das zeigt sich in besonderer Weise in den Bekenntnissen und Dogmen, die „Antwort des Glaubens und zugleich Gestalt der Verkündigung, also Form des Evangeliums“ sind.³³ Gemeinsam bezeugen wir, daß die Tradition eine Norm ist, die von der

³² Vgl. KWS, Ziff. 12b und „Das Evangelium und die Kirche“, Ziff. 16 (DwÜ I, 253).

³³ Vgl. KWS, Ziff. 15; vgl. ebd., Ziff. 10-19.

normativen Heiligen Schrift bestätigt werden muß (d.h. eine *norma normata*).³⁴

(55) Die Überlieferung des Offenbarungszeugnisses ist nicht eine bloße Weitergabe von unveränderlichen Sätzen, Riten und Bräuchen, sie vermittelt vielmehr die Erfahrungen, Erkenntnisse und Entscheidungen, die die Kirche in ihrer Geschichte mit dem Wort Gottes im Denken und im Lebensvollzug gemacht hat. So kann die Überlieferung dazu beitragen, daß sich die Fülle des Wortes Gottes mehr und mehr erschließt. Wachsen und Reifen sind Lebensvorgänge der Kirche und gehören zur lebendigen Tradition der Kirche. Wir wissen aber, daß es in der gelebten Tradition unserer Kirchen immer wieder auch zu Fehlentwicklungen und Verkürzungen gekommen ist und kommen kann.³⁵

(56) Als Entfaltung des Glaubens ist die Tradition in jeder Epoche eng verbunden mit der jeweiligen Kultur, den Denkformen, Empfindungen, Erfahrungen, Herausforderungen und Konflikten, welche ihre konkrete Gestalt mitbestimmen. Das Zeugnis der Heiligen Schrift ist das Kriterium, mit dem zu prüfen ist, ob die Tradition das Wort Gottes richtig und vollständig wiedergibt. Die Tradition bedarf folglich stets der kritischen Auslegung, so sehr sie auch selbst eine kritische Instanz für die Kirche ist: Als Medium des Wortes Gottes ist sie Kritik der gegenwärtigen Kirche; als geschichtliches Medium ist sie kritisch von der Schrift her zu befragen. Dies gilt heute um so mehr, weil unsere beiden Kirchen nicht nur von einer gemeinsamen Tradition leben, sondern auch getrennte Traditionsstränge haben, die sie je für sich als legitime Entfaltungen der ursprünglichen apostolischen Tradition betrachten.

1.5 Das Zeugnis des ganzen Volkes Gottes

(57) Übereinstimmend sind unsere Kirchen der Überzeugung, daß alle Getauften aktiv an der Glaubensweitergabe beteiligt sind. Die Taufe begründet die Teilhabe am priesterlichen, prophetischen und

³⁴ Vgl. FC Ep. Von dem summarischen Begriff 2,7,8, BSLK 767ff. FC SD. Von dem summarischen Begriff 10, BSLK 837f.

³⁵ Vgl. Erklärung „Mysterium ecclesiae“ der Kongregation für die Glaubenslehre (1975) Ziff. 5: Nachkonziliare Dokumentation, Bd. 43 (Trier 1975) 146ff.

königlichen Amt Christi; damit begründet sie das allen Glaubenden gemeinsame Priestertum. Der Gesamtheit der Gläubigen ist verheißen, daß sie durch den Beistand des Heiligen Geistes in der Wahrheit bleibt.³⁶

(58) Im Blick auf die Beteiligung aller Glaubenden an der Weitergabe des Glaubens spricht die katholische Tradition vom „Glaubenssinn der Gläubigen“ (*sensus fidelium*). Sie bezeichnet damit die Wahrnehmung und Bezeugung des Glaubens durch die gesamte Kirche. Die lutherische Theologie kennt diesen Begriff nicht, hat aber eine Analogie hierzu einerseits in der Verantwortung aller Glaubenden, jeweils an ihrem Ort Zeugnis für den Glauben zu geben, und andererseits in dem Recht und der Pflicht, die dargebotene Lehre auf ihre Schriftgemäßheit zu prüfen. Die umfassende Übereinstimmung (*magnus consensus*), die nach lutherischer Auffassung im Bekenntnis gegeben³⁷ und für gemeinsame Entscheidungen in Lehrfragen erforderlich ist, umgreift Amt und Gemeinde auf allen Ebenen. Hierin liegt eine Entsprechung zum Glaubenssinn (*sensus fidei*), der sich in einer allgemeinen Übereinstimmung (*universalis consensus*) äußert.³⁸

(59) Der Glaubenssinn der Gläubigen darf nicht reduziert werden auf die Zustimmung zu den anderen Erkenntnis- und Bezeugungsinstanzen. Als Charisma der inneren Übereinstimmung mit dem Inhalt des Glaubens ist er selbst eine solche Instanz, durch die die Kirche in ihrer Gesamtheit den Inhalt des Glaubens erkennt und im Lebensvollzug bekennt – in ständigem Zusammenspiel mit den anderen Erkenntnis- und Bezeugungsinstanzen.

(60) Die allgemeine Übereinstimmung im Glaubenssinn kann nicht einfach statistisch – wie eine Mehrheitsentscheidung – festgestellt werden. Sie zeigt sich in einem Leben, das in der Gesamtheit seiner Formen und Äußerungen die innere Verbindung mit Christus bezeugt und ihn dadurch bekannt macht (vgl. Joh 17,24-26; 1 Joh 5,20). Die Manifestationen des *sensus fidelium* sind eine Bereicherung, Befruchtung und Vertiefung des Glaubens. Sie haben Rückwirkungen

³⁶ LG 12 und 37.

³⁷ CA 1; Unser Glaube (siehe Anm. 3) 58,7.

³⁸ LG 12.

auf die Theologie und das Amt und können zu deren Korrektiv werden. Andererseits gehört es zur Aufgabe der Theologie und des Amtes, gesunden Glaubenssinn von zeitbedingten Trends, Fehlentwicklungen und Verkürzungen im christlichen Glauben und Leben zu unterscheiden (vgl. Apg 20,29-31).

1.6 Das kirchliche Amt (Lehramt)

(61) Schon mehrfach wurde im lutherisch/katholischen Gespräch gemeinsam festgestellt, daß es eine die Kirche verpflichtende Verbindlichkeit christlicher Lehre gibt und daß es in beiden Kirchen eine Lehrverantwortung des Amtes sowohl auf der gemeindlichen als auch auf der übergemeindlichen Ebene gibt.³⁹ Desgleichen wurde gemeinsam festgestellt, daß die Lehrverantwortung des Amtes eingebunden ist in das Glaubenszeugnis der gesamten Kirche und daß das verbindliche Lehren unter der Norm des Evangeliums steht.⁴⁰ In beiden Kirchen wird dieser Auftrag des verbindlichen Lehrens von hierfür bevollmächtigten Instanzen wahrgenommen. Das durch die Ordination übertragene Amt hat hierbei eine besondere Verantwortung.⁴¹

(62) Übereinstimmung besteht zwischen der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Kirche auch darin, daß die Kirche als ganze in der Wahrheit bleibt: „Wir sind gemeinsam der Überzeugung, daß die Kirche vom Worte Gottes in der Wahrheit gehalten wird, weil ihr der Heilige Geist verheißen ist, der sie in alle Wahrheit leitet.“⁴² Dies schließt jedoch nicht aus, daß es beim Ringen um die Wahrheit auch Irrtum geben kann.

(63) Neben diesen grundsätzlichen Übereinstimmungen besteht aber weiterhin zwischen unseren Kirchen die noch nicht gelöste Kontroverse hinsichtlich der Träger des Lehramtes. Sie „... betrifft die Frage, ob diese der Kirche im ganzen verheißene Untrüglichkeit im Glauben zum Ausdruck kommt und vermittelt wird durch bestimmte Strukturen (Bischofskollegium, Konzil, Papst), die der Kirche durch Christus

³⁹ Vgl. GA, Ziff. 57 (DwÜ I, 348).

⁴⁰ Ebd.; Einheit vor uns, Ziff. 60; KWS, Ziff. 13.

⁴¹ Vgl. KWS, Ziff. 76.

⁴² KWS, Ziff. 13 und GA, Ziff. 58 (DwÜ I, 348).

eingestiftet sind und darum unter bestimmten Bedingungen unfehlbare Entscheidungen treffen können“.⁴³

(64) Sieht man von allen Mißverständnissen und Vorbehalten in diesem Fragenkomplex ab, so bleibt folgender Kern des Problems:

(65) Nach *katholischer* Theologie und Praxis ist das oberste verbindliche (*authentische*) Lehramt den Bischöfen und dem Papst anvertraut. Dieses Amt dient der Verkündigung des Evangeliums und der Förderung des Glaubens und wird von dieser Aufgabe her bestimmt und begrenzt. Die Träger dieser Ämter haben das Recht und die Pflicht, die von ihnen festgestellte Lehre mit Autorität zu verkündigen. Wegen des Auftrags und dieser Vollmacht gebührt ihnen seitens der Gläubigen ein „religiös begründeter Gehorsam“.⁴⁴

(66) Nach *lutherischer* Auffassung nimmt die Kirche ihre Verantwortung für die Lehre positiv wahr durch schriftgemäßes Lehren und regulativ-kritisch durch das Wachen über deren Reinheit.⁴⁵ Das Lehramt in diesem Sinne wird „in einem vielschichtigen, auf Konsens zielenden Prozeß unter Beteiligung verschiedener Verantwortungsträger“⁴⁶ wahrgenommen: der Bischöfe, deren Aufgabe es ist, „Lehre zu beurteilen und Lehre, die dem Evangelium widerspricht, zu verwerfen“,⁴⁷ der theologischen Lehrer der Kirche, der Pfarrer und Pfarrerrinnen und der Gemeinden, deren Recht und Pflicht es ist, „die ihnen dargebotene Verkündigung darauf zu prüfen, ob sie dem Evangelium gemäß ist“.⁴⁸ Dieses geordnete Zusammenwirken von ordinierten und nichtordinierten Gemeindegliedern zielt auf die umfassende Übereinstimmung (*magnus consensus*), die sich stets auszuweisen hat an der Kontinuität mit der Verkündigungs- und Lehrtradition der Kir-

⁴³ Vgl. KWS, Ziff. 13; auch Ziff. 76.

⁴⁴ LG 25.

⁴⁵ Lehrordnung der VELKD vom 16.6.1956. Erklärung zur Lehrverpflichtung und Handhabung der Lehrgewalt, I: Recht und Verlautbarungen. Hg. v. Martin Lindow (Hannover 1989) Nr. 470.

⁴⁶ Kirchliches Lehren in ökumenischer Verpflichtung. Hg. v. H. Brandt (Stuttgart 1986) 102.

⁴⁷ CA 28,21.

⁴⁸ Lehrordnung der VELKD vom 16.6.1956, a.a.O.; vgl. CA 28,22f.

che. In diesem Sinne haben alle Glieder der Kirche gemäß ihrer jeweiligen Berufung an der Lehrverantwortung Anteil.

(67) Im Zusammenhang mit diesen beiden Auffassungen ist auch die Kontroverse um die „Unfehlbarkeit“ zu sehen.

Nach *katholischer* Überzeugung ist das Lehramt der Bischöfe und des Papstes unter bestimmten genau festgelegten Bedingungen mit der Prägung der Unfehlbarkeit ausgestattet. *Lutherischerseits* sind die Lehrentscheidungen auf Anerkennung durch die Gemeinden (*Rezeption*) angewiesen und grundsätzlich an der Heiligen Schrift überprüfbar. Das Bleiben der Kirche in der Wahrheit ist hier „nicht an ein bestimmtes Verfahren oder eine stets vorgegebene Instanz gebunden“. ⁴⁹

(68) Diese beiden Standpunkte beruhen auf tief verwurzelten Grundüberzeugungen. Für die weiteren Bemühungen um Versöhnung muß das beachtet werden. *Lutheraner* glauben, daß die Heilige Schrift aufgrund der Zusage Gottes selbst die Kraft hat, die Wahrheit Gottes zur Geltung zu bringen und sich auszulegen (*Autopistie*). In der *katholischen* Kirche ist die Authentizität und Irrtumslosigkeit des kirchlichen Lehramtes selber Gegenstand des Glaubens. Keiner der beiden Gesprächspartner kann vom anderen erwarten, daß dieser seinen Glaubensstandpunkt aufgibt. Als gangbarer Weg im Umgang mit den Unterschieden erscheint die Entschärfung der Gegensätze, so daß sie nicht mehr kirchentrennend sind. Dabei wäre von der Selbstausslegungskraft des Wortes Gottes auszugehen, die in modifizierter Form auch Inhalt des katholischen Glaubens ist. ⁵⁰ *Katholischerseits* müßte in Theorie und Praxis gezeigt werden, daß auch das authentische und unter bestimmten Umständen irrumslose Lehramt ein Instrument Gottes ist, ⁵¹ das unter der Leitung des Heiligen Geistes der Durchsetzung seiner Wahrheit in der Kirche dient und somit nicht gegen die Selbstausslegungskraft der Heiligen Schrift steht. Wenn es *lutherischerseits* möglich ist, diese katholische Auffassung als der

⁴⁹ Kirchliches Lehren in ökumenischer Verpflichtung (siehe Anm. 46) 133.

⁵⁰ Vgl. „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ (Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, 23. August 1993): Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 115, Kapitel III, B. 3.

⁵¹ Vgl. DV 1-6, 11 und 21.

Selbstausslegungskraft (*Autopistie*) des Wortes Gottes nicht entgegengesetzt zu verstehen, eröffnen sich weitere Verständigungsmöglichkeiten.⁵²

1.7 Die Theologie

(69) Der Mensch kann seine Glaubensantwort auf das Wort Gottes nur dann geben, wenn er verantwortlich und begründet erkennt: Dieses und kein anderes Wort ist sein Heil. Darum ist das wissenschaftliche Bemühen um ein rationales Verstehen der Offenbarung in ihrer Wahrheit eine wichtige Funktion in der Gemeinschaft der Glaubenden selbst. Aufgabe der Theologie ist es, mit den Mitteln methodisch exakter Argumentation die in sich selbst unverfügbare Begründung des Glaubens so weit wie möglich erkennbar zu machen, den Inhalt des Glaubens für das gegenwärtige Leben zu formulieren und im Zusammenhang darzustellen. In dieser Aufgabe liegt das eigenständige Recht der Theologie als Bezeugungsinstanz des Wortes Gottes. Die Aufgabe der sachgerechten Erkenntnis und der zeitgemäßen Darlegung des Glaubens macht die Theologie notwendig und bedingt gleichzeitig ihre kirchliche Bindung. In ihrer Verantwortung für die rechte Lehre ist die Theologie auf die anderen Bezeugungsinstanzen bezogen und schöpft aus ihnen. Aus der Überordnung der Schrift über die anderen Bezeugungsinstanzen erwächst der Theologie die Aufgabe, diese je neu auf ihre Sachgerechtigkeit am Maßstab der Schrift zu prüfen.

(70) Damit kommt der Theologie eine kritische Rolle in der Kirche zu. Sie hat menschlich bedingte Verkürzungen und Verformungen in der Vermittlung der Offenbarungswahrheit bewußt zu machen und nach Kräften zu korrigieren. Dies soll im Bewußtsein geschehen, daß auch sie selber unter den Bedingungen menschlicher Fehlbarkeit arbeitet und daß folglich Selbstkritik zu ihren Pflichten gehört. Die in der Theologie immer vorhandene Pluralität ist bedingt durch die Vielfalt der biblischen Schriften, die Unterschiedlichkeit der Menschen, ihrer Gaben und ihrer Verstehensbedingungen und dadurch, daß unser Wissen Stückwerk ist.

⁵² Vgl. Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition (siehe Anm. 29) 371-397, hier 392f.

(71) Die Theologie ist nicht nur eine Weitergabe- und Interpretationsinstanz, ihre Aufgabe ist es auch, den Glaubensinhalt zu aktualisieren, wissenschaftlich zu durchdringen und ökumenisch fruchtbar zu machen – in der Freiheit des Glaubens und der Offenheit der Wissenschaft. Zwar kann es zwischen der Theologie und den anderen Bezeugungsinstanzen zu Spannungen und Konflikten kommen, doch bleibt die Theologie in aller Vielgestaltigkeit immer der Einheit des Glaubens in der Kirche verpflichtet.⁵³

1.8 Interaktion der Bezeugungsinstanzen

(72) Jede der genannten fünf Bezeugungsinstanzen hat eine eigenständige und insofern nicht übertragbare und ersetzbare Aufgabe. In der Glaubensgemeinschaft der Kirche sind sie einander zugeordnet und aufeinander angewiesen, sie bedingen sich gegenseitig und wirken ineinander, allerdings jede in der nur ihr gegebenen Eigentümlichkeit:

– Die *Heilige Schrift* ist die erste und grundlegende Bezeugungsgestalt des Wortes Gottes. Sie ist die unüberholbare Norm für Kirche, kirchliche Verkündigung und Glauben. Daher müssen sich auch alle anderen Bezeugungsinstanzen an ihr verbindlich ausrichten, insofern sie sie auslegen, tiefer ergründen, auf die jeweilige Situation beziehen und für das christliche Leben fruchtbar machen.

– Die *Tradition* bewahrt den lebendigen Umgang der Glaubensgemeinschaft mit dem Wort Gottes in der Vergangenheit für die Gegenwart und Zukunft. Als Auslegung des Wortes Gottes steht sie unter der Norm der Schrift, muß jedoch auch zur Kirche heute in Beziehung gebracht werden: zu ihrem Lehramt, zu ihrer Theologie und zum Glaubenssinn der heutigen Glaubenden.

– Der *Glaubenssinn der Gläubigen* dient vor allem der Weitergabe des Evangeliums an kommende Generationen.⁵⁴ Er hat ein eigenes Gewicht. Er erkennt und bekennt den Glauben, dessen Norm die Schrift ist, dessen Gestalt die Tradition geprägt hat, den das Lehramt öffentlich bezeugt und den die Theologie kritisch klärt. Die Bedeutung

⁵³ Vgl. KWS, Ziff. 18; UR 9, auch 5.

⁵⁴ DV 8; LG 12.

des Glaubenssinnes der Gläubigen zeigt sich eindrucksvoll im Zeugnis der Heiligen.

– Das *kirchliche Lehramt* in den verschiedenen Formen, wie es jeweils in unseren Kirchen von den hierfür bevollmächtigten Instanzen wahrgenommen wird, hat die Aufgabe, durch Interpretation und Verkündigung den Gehalt des Wortes Gottes zu bewahren, gegen Irrtümer zu verteidigen und so der Einheit zu dienen. Dieses Lehramt steht unter dem Wort Gottes und darf die Schrift nur auslegen und so die apostolische Tradition weitergeben. Hierzu bedarf das Lehramt der wissenschaftlichen Theologie, der Impulse der Gläubigen und der Aufnahme (*Rezeption*) seiner Entscheidungen durch diese.⁵⁵

– Der *wissenschaftlichen Theologie* kommt die sach- und zeitgerechte methodisch-kritische Durchdringung und Darlegung der Wahrheit von Offenbarung und Glauben zu. Deswegen ist sie als Wissenschaft in besonderer Weise auf das Zusammenspiel mit den anderen Bezeugungsinstanzen angewiesen. Sie hat ihre Inhalte aus Schrift und Tradition, aus dem Zeugnis des Lehramtes und des ganzen Gottesvolkes zu schöpfen und darzulegen. Dabei berücksichtigt sie auch Erkenntnisse aus nichttheologischen Disziplinen und ist offen für den Dialog mit nichtchristlichen Religionen.

(73) Die beschriebene Interaktion der Bezeugungsinstanzen kann nur durch das Wirken des Heiligen Geistes gelingen und ist ohne sein Wirken nicht zu verstehen. „Er selbst wirkt die Verschiedenheit der Gaben und Dienste, indem er die Kirche Jesu Christi mit mannigfaltigen Gaben bereichert ‘zur Vollendung der Heiligen im Werk des Dienstes, zum Aufbau des Leibes Christi’ (Eph 4,12).“⁵⁶ So sind die tatsächlich in der Kirche vorkommenden Interaktionen zahlreicher und vielfältiger, als hier aufgezeigt werden kann. Das ist gemeinsame Überzeugung unserer Kirchen.

Das jeweilige Zusammenspiel der einzelnen Bezeugungsinstanzen bleibt selbst innerhalb der Kirchen nicht ohne Spannungen und Konflikte und bedarf deshalb geordneter Regeln. Dabei sichtbar werdende konfessionelle Zuspitzungen müssen in ihrer Gegensätzlichkeit

⁵⁵ Vgl. DV 10.

⁵⁶ UR 2.

entschärft werden durch den ökumenischen Erfahrungsaustausch und im gemeinsamen Vertrauen auf das Wirken des Geistes.

2. Sakramente

(74) Im Verständnis der Taufe und vor allem der Eucharistie hat der Dialog zwischen unseren Kirchen zu weitgehenden Gemeinsamkeiten geführt.⁵⁷ Im Blick auf die noch offenen Fragen hinsichtlich des Sakramentsbegriffs und der Zahl der Sakramente bietet das Thema „Gemeinschaft der Heiligen“ weiterführende Gesichtspunkte.

2.1 Sakramente als Mittel der Gemeinschaft mit Christus und untereinander

(75) Die Gemeinschaft, die Gott uns Menschen gewährt, ist keine unmittelbare, sondern – wie katholische und lutherische Tradition gemeinsam betonen – eine auf äußerlich-leibhafte Weise vermittelte: durch das Wort und die Sakramente. In den Sakramenten kommt der Gemeinschaftsbezug in spezifischer Weise zum Ausdruck. Dies zeigt sich vor allem darin, daß nach dem Neuen Testament Taufe und Herrenmahl die Eingliederung in den Leib Christi und das Wachstum in ihm bewirken (1 Kor 12,13; 10,17). Die Gemeinschaft der Glaubenden gründet sich also auf die Teilhabe an dem einen Herrn Jesus Christus und nicht auf die Gleichheit der Rasse, des Volkes, des Geschlechtes, der sozialen Herkunft, der Bildung oder der Sympathie. So stellen die Sakramente dar, von welcher Art die Gemeinschaft der Heiligen, die Kirche, ist.

2.2 Die Stiftung der Sakramente

(76) Wir lehren gemeinsam, daß die Kirche die Gnadenmittel nicht aus sich selbst herausgesetzt, sondern von ihrem Herrn empfangen hat und sie treu verwalten soll. Diese Gnadenmittel sind begründet im Wort und im Wirken Jesu Christi, des gekreuzigten und auferstandenen Herrn, wie sie uns im Neuen Testament bezeugt sind. Er, der die Kirche gegründet hat, hat ihr auch die Mittel gegeben, die sie für ihr Leben braucht. Wir lehren gemeinsam, daß die Kirche das, was ihr vom Herrn vorgegeben ist, unter der Wirkung des Heiligen Geistes in ihrem Leben entfaltet.

⁵⁷ H; KWS, Ziff. 24-42; LV, S. 89-124.

2.3 Christus als Spender der Sakramente

(77) Gemeinsam lehren wir, daß Jesus Christus der eigentliche Spender der Sakramente ist. Im stiftungsgemäßen Handeln der Kirche ist der Herr selbst gegenwärtig,⁵⁸ um sich seinem Volk mitzuteilen und ihm seine Gaben zu schenken. Diejenigen, die den Dienst der Verwaltung und Spendung der Sakramente wahrnehmen, handeln hier „in Stellvertretung Christi“.⁵⁹

2.4 Das Wirken des Heiligen Geistes in den Sakramenten

(78) Christus wirkt in der Kirche durch den Heiligen Geist (vgl. Joh 14,26; 16,13f.). Der Heilige Geist ist es, der durch die Sakramente – wie durch das Wort – „die ganze Christenheit auf Erden beruft, sammelt, erleuchtet, heiligt und bei Jesus Christus erhält im rechten einigen Glauben“.⁶⁰ Weil dieses Wirken des Heiligen Geistes „nicht aus eigener Vernunft noch Kraft“⁶¹ des Menschen geschieht, ist es angemessen, um den Heiligen Geist zu beten (vgl. Lk 11,13). Dies findet seinen Ausdruck in der Bitte um den Heiligen Geist, in der Epiklese, die im ökumenischen Dialog unter Rückgriff auf die altkirchliche Tradition – besonders des Ostens – neu entdeckt worden ist.⁶²

2.5 Begriff und Zahl der Sakramente

(79) Den Begriff „Sakrament“ im Sinne des gegenwärtig geläufigen Sprachgebrauchs gibt es im Neuen Testament nicht, wohl aber we-

⁵⁸ Vgl. FC SD VII,76: „Christus selbst konsekriert“; vgl. SC 7: Gegenwärtig ist Christus „mit seiner Kraft in den Sakramenten, so daß, wenn immer einer tauft, Christus selbst tauft“.

⁵⁹ Vgl. Apol 7,28: „Wenn sie das Wort Christi, wenn sie die Sakramente darreichen, reichen sie sie dar in Stellvertretung Christi.“

⁶⁰ KIKat, 3. Artikel.

⁶¹ Ebd.

⁶² In SC 6 wird über die Feier des Gottesdienstes gesagt: „All das aber geschieht in der Kraft des Heiligen Geistes.“ Und in AA 3 wird vom Heiligen Geist ausgesagt, daß er „durch den Dienst des Amtes und durch die Sakramente die Heiligung des Volkes wirkt“. Vgl. H, 21-24.

sentliche Elemente, die sich später mit diesem Begriff verbunden haben. Das griechische Wort *mysterion*, das in den ersten christlichen Jahrhunderten vielfach mit dem lateinischen Wort *sacramentum* wiedergegeben wurde, ist ursprünglich ohne direkten Bezug zu den Zeichenhandlungen, die später Sakramente genannt werden.

(80) Im Sinne eines zusammenfassenden Oberbegriffs christlicher Heilszeichen wird der Sakramentsbegriff erstmalig bei Augustin verwendet: Sakramente sind sichtbare Zeichen einer unsichtbaren Wirklichkeit.⁶³ Eine definitive Festlegung des Begriffs und ihrer Zahl gab es vor der Mitte des 12. Jahrhunderts weder im Abendland noch in der Ostkirche. Erst in der Hoch- und Spätscholastik haben sich die Zählung und Anordnung der Sakramente durchgesetzt,⁶⁴ wie sie schließlich im Tridentinum⁶⁵ vom römisch-katholischen Lehramt gegen die Angriffe der Reformation verteidigt und endgültig definiert worden sind.

(81) Schon der historische Befund legt es nahe, die mit der Zahl der Sakramente verbundenen kontroverstheologischen Fragen dogmatisch nicht überzugewichten. Auch in der reformatorischen Theologie bestand kein ursprüngliches Interesse, eine bestimmte Zahl von Sakramenten festzulegen.

(82) Wenn die *römisch-katholische Kirche* – wie auch die orthodoxen Kirchen – sieben Sakramente zählt, dann ist diese Siebenzahl als Ausdruck der Fülle zu verstehen. In den Sakramenten erreicht Gottes Gnade die Menschen an existentiell bedeutsamen Punkten ihres Lebens. Gleichwohl kennt die katholische Theologie Unterschiede zwischen den einzelnen Sakramenten, und zwar sowohl im Blick auf die Situation, in der sie gefeiert werden, als auch im Blick auf die Gaben, die sie vermitteln. Taufe und Herrenmahl werden als Hauptsakramente (*sacramenta majora*) hervorgehoben. Auf sie sind die übrigen Sakramente (*sacramenta minora*) bezogen, denn in allen

⁶³ Vgl. etwa PL 32,1410; 33,527.

⁶⁴ Die Unionsbulle für die Armenier (1439) auf dem Konzil von Florenz stellt sie eigens heraus. DH 1310.

⁶⁵ Vgl. DH 1601: Taufe (*baptisma*), Firmung (*confirmatio*), Eucharistie (*eucharistia*), Buße (*paenitentia*), Krankensalbung (*extrema unctio*), Weihe (*ordo*) und Ehe (*matrimonium*).

Sakramenten wird das Leben mit Christus entfaltet, das in der Taufe gegründet ist, und dessen Quelle und Mitte die Eucharistie ist.⁶⁶

(83) Die *lutherische Kirche* bejaht und vollzieht entsprechende gottesdienstliche Handlungen in bestimmten Lebenssituationen: Konfirmation, Trauung, Krankensegnung (mit Krankensalbung).⁶⁷ Sie versteht diese als Segenshandlungen. Sie unterscheidet sie von Taufe und Abendmahl und sieht sie zugleich auf Taufe und Abendmahl hingeordnet. Sie hält es für angemessen, die grundlegende Bedeutung von Taufe und Abendmahl durch den Begriff „Sakrament“ hervorzuheben. Auch die Beichte wird wegen des wirksamen Zuspruchs der Vergebung (*Absolution*) im Augsburgischen Bekenntnis⁶⁸ und in der Apologie⁶⁹ zu den Sakramenten gerechnet. Wenngleich sich diese Bezeichnung für die Beichte nicht generell durchgehalten hat, so steht der sakramentale Charakter des Absolutionswortes außer Frage. Darüber hinaus wird in der Apologie die Möglichkeit erwogen, die Bezeichnung „Sakrament“ auch auf andere kirchliche Handlungen, z.B. die Ordination;⁷⁰ anzuwenden. So hat die lutherische Kirche weder den eigenen Sakramentsbegriff abschließend definiert noch andere Auffassungen mit Verwerfungen belegt.⁷¹ Sie sieht es deshalb auch nicht als kirchentrennend an, wenn andere Kirchen die Bezeichnung „Sakrament“ in einem weiter gefaßten Sinne anwenden.

(84) Gemeinsam können wir sagen:

1. Taufe und Abendmahl sind in ihrer grundlegenden Bedeutung für die Heilszueignung und die Gliedschaft am Leibe Christi hervorgehoben.

⁶⁶ LG 11; PO 5.

⁶⁷ Vgl. Agende für lutherische Kirchen und Gemeinden III, hg. v. der Kirchenleitung der VELKD, Teil 2 „Trauung“ (1988), Teil 4 „Dienst an Kranken“ (1994), Teil 6 „Konfirmation“ (1999).

⁶⁸ Vgl. den Zusammenhang von CA 9-13.

⁶⁹ Apol 13,4.

⁷⁰ Apol 13,11-13.

⁷¹ Vgl. Apol 13,17: „Kein kluger Mann wird um die Zahl oder das Wort ‘Sakrament’ streiten, wenn nur jene Riten beibehalten werden, die den Befehl Gottes und Verheißungen haben.“ Vgl. auch Texte aus der VELKD Nr. 42/LViG.

2. Die weiteren gottesdienstlichen Handlungen, die in der römisch-katholischen Kirche als Sakramente gelten, und die entsprechenden liturgischen Handlungen in der lutherischen Kirche sind auf Taufe und Abendmahl hingeordnet.

(85) Die Frage, welches Gewicht der unterschiedliche Gebrauch der Bezeichnungen „Sakrament“ und „Segenshandlung“ hat, bedarf weiterer Reflexion auf der Grundlage der bereits erfolgten Vorarbeiten.⁷² Dabei empfiehlt es sich, von den einzelnen Handlungen auszugehen, von ihrer historischen Entwicklung, ihrer liturgischen Gestalt und ihrem theologischen Verständnis. Auf diesem Wege könnte es zu einem differenzierten Sakramentsbegriff kommen, der konsensfähig ist.

⁷² KWS, Ziff. 20f., 43-51; LV, S. 77-88, 125-156.

3. Die Kirche als Zeichen und Werkzeug des Heils⁷³

(86) Gemeinsam bekennen wir, daß Jesus Christus, wahrer Gott und wahrer Mensch, das Ur-Sakrament ist, in dem sich der lebendige Gott den Menschen mitteilt. Durch die Gnadenmittel, in denen Christus kraft des Heiligen Geistes wirkt, erhalten die Glaubenden Anteil an der Gemeinschaft der Liebe, die in Gott selbst besteht. In diesem Sinne ist die Kirche „das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk“.⁷⁴ Gott will die Kirche gebrauchen, um Menschen aller Zeiten und Räume in die Gemeinschaft mit sich zu ziehen.

(87) Diese Bestimmung der Kirche wird im Zweiten Vatikanischen Konzil so ausgedrückt: „Die Kirche ist in Christus gleichsam das Sakrament, d.h. Zeichen und Werkzeug für die innige Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“⁷⁵ Der Begriff „Sakrament“ wird hier analog gebraucht.⁷⁶ Er soll die radikale Abhängigkeit der Kirche vom dreieinigen Gott und ihre universale Sendung zum Ausdruck bringen. So wird deutlich, daß die Kirche ihren Grund und ihr Ziel nicht in sich selbst hat, daß sie also nicht aus sich und für sich existiert. Nur in und durch Christus, nur im und durch den Heiligen Geist ist die Kirche heilsmittlerisch wirksam.⁷⁷ In diesem Sinn wird in der neueren katholischen Theologie für die Kirche der Begriff „Grundsakrament“ gebraucht. Mit diesem Begriff soll zum Ausdruck kommen, daß die Kirche, obwohl sie der Leib Christi ist, nicht einfach mit Christus, dem „Ur-Sakrament“, identifiziert werden darf. Sie wird von ihm zur Vermittlung des Heils an alle Menschen in Dienst genommen und bedarf der ständigen belebenden Kraft des Heiligen Geistes. Sie muß „immerfort den Weg der Buße und Erneuerung“⁷⁸ gehen.

⁷³ Vgl. Kirche und Rechtfertigung, Ziff. 118-130.

⁷⁴ LG 4.

⁷⁵ LG 1: „gleichsam“ (veluti).

⁷⁶ Hierauf verweist das „veluti“ in LG 1.

⁷⁷ Vgl. KWS, Ziff. 43.

⁷⁸ LG 8; vgl. 48.

(88) Nach *lutherischer* Auffassung ist die Kirche die Gemeinschaft, in der die von Gott eingesetzten Gnadenmittel Wort und Sakrament für die Menschen wirksam werden. Insofern hat die Kirche in einem abgeleiteten Sinn „heilsinstrumentalen“ Charakter: Als Vermittlerin von Wort und Sakrament ist sie das Werkzeug, wodurch der Heilige Geist den Menschen heilig macht. Sie ist „die Mutter, so einen jeglichen Christen zeugt und trägt durch das Wort Gottes“.⁷⁹ Wenngleich das heilschaffende Handeln Gottes und das vermittelnde Handeln der Kirche in diesem Geschehen in eins zusammenfallen, sind sie darin doch deutlich unterschieden: Zwar ist es die Kirche, die den Glaubenden die Heilsteilhabe vermittelt, aber allein Christus, der der Welt das Heil erwirkt hat, schenkt den Glaubenden durch Wort und Sakrament die Teilhabe an diesem Heil. Deshalb entspricht es lutherischer Theologie, den Begriff Sakrament, neben dem Gebrauch für Taufe und Abendmahl, ähnlich wie bei Augustinus,⁸⁰ eher auf Jesus Christus als auf die Kirche anzuwenden. Weil Christus durch die Einzelsakramente die Kirche begründet und erhält, legt lutherische Theologie Wert darauf, daß die katholische Rede von der Kirche als „Sakrament“ deutlich von der Verwendung dieses Begriffes für die einzelnen Sakramente abgehoben werden muß. Außerdem hat die lutherische Theologie das Bedenken, durch die Anwendung des Sakramentsbegriffs auf die Kirche könnte verdunkelt werden, daß die Kirche heilig und sündig zugleich ist.

(89) Gemeinsam können wir folgendes aussagen:

1. Die Kirche ist Geschöpf des Wortes (*creatura verbi*) und zugleich Dienerin des Wortes (*ministra verbi*), das ihr übertragen ist.⁸¹
2. Die Kirche ist durch ihre ganze Existenz Zeichen des Heilswillens Gottes,⁸² der will, „daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“ (1 Tim 2, 4).

⁷⁹ GrKat, 3. Artikel; BSLK 654,50-655,5; vgl. auch Unser Glaube (siehe Anm. 3) S. 688.

⁸⁰ Augustin, Ep. 187, CSEL 57,113; vgl. auch Kirche und Rechtfertigung, Ziff. 128.

⁸¹ KWS, Ziff. 13.

⁸² Vgl. auch LG 1.

3. Die Kirche ist als Vermittlerin von Wort und Sakrament Werkzeug der Gnade.

4. Die Kirche ist durch den Empfang und die Vermittlung von Wort und Sakrament auch selbst in ihrem Wesen geprägt.

5. Die Kirche bleibt stets dem Herrn untergeordnet, und das Heil bleibt auch im Wirken der Kirche Gottes Gabe. In diesem Sinne ist das Verhältnis von Christus und Kirche als Miteinander von Einheit und Unterschiedenheit zu bestimmen.

Wo dies gemeinsam gelehrt wird, ist eine sachliche Übereinstimmung gegeben, auch wenn die analoge Verwendung des Begriffes „Sakrament“ auf die Kirche unterschiedlich beurteilt wird.

V. Gemeinschaft der aus Gnade Geheiligten

1. Gemeinschaft der gerechtfertigten Sünder

(90) Die Gemeinschaft der Heiligen ist die Gemeinschaft der gerechtfertigten Sünder. Unsere Kirchen können heute bezeugen, daß „in der Lehre von der Rechtfertigung des Sünders fundamentale Übereinstimmung besteht“.⁸³ Sie sind auch darin einig, daß diese Lehre ihre Bedeutung nicht nur als Teilstück der christlichen Glaubenslehre hat, sondern daß sie darüber hinaus kritischer Maßstab für die Kirche ist, „an dem sich jederzeit überprüfen lassen muß, ob ihre Verkündigung und ihre Praxis dem, was ihr von ihrem Herrn vorgegeben ist, entspricht“.⁸⁴

(91) Die ökumenische Bedeutung dieser Übereinstimmung wird daraus erkennbar, daß die Lehre von der Rechtfertigung der entscheidende Lehrgegenstand war, an dem die Einheit der Kirche des Westens im 16. Jahrhundert auseinandergebrochen ist. Die Reformatoren erkannten in ihr den Kern der christlichen Lehre im ganzen; deshalb sahen sie in deren Bestreitung durch die herrschende Theologie und Kirche der damaligen Zeit eine „Verdunkelung“ der Ehre Christi und seiner Wohltaten.⁸⁵ Umgekehrt sah das Konzil von Trient in der reformatorischen Rechtfertigungslehre „einen schweren Schaden für die Einheit der Kirche“.⁸⁶

(92) Diese gegenseitigen Verurteilungen haben nach dem Urteil unserer beider Kirchen heute ihre kirchentrennende Wirkung verloren.⁸⁷

⁸³ Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zu LV, S. 9; Stellungnahme der VELKD zu diesem Dokument, Teil: Beschluß, 4.1.1: Texte aus der VELKD Nr. 42 (²1996).

⁸⁴ LV, S. 75,29-31; vgl. auch GE, Ziff. 18.

⁸⁵ Apol 4,2; ASm II,1.

⁸⁶ DH 1520.

⁸⁷ Vgl. GE, Ziff. 41.

2. Die biblische Rechtfertigungsbotschaft

(93) Die fundamentale Übereinstimmung erweist sich vor allem in einem gemeinsamen Verständnis der biblischen Rechtfertigungsbotschaft.

(94) Ihre Wurzeln liegen im *Alten Testament*: Gott schenkt seinem erwählten Volk Israel seine Gerechtigkeit (d.h. seine Bundestreue), indem er sich Israel als ein „barmherziger und gnädiger Gott, langmütig an Huld und Treue“ (Ex 34,6) erweist. Entsprechend soll Israel gerecht sein, indem es ganz und gar bei dem Herrn, seinem Gott, bleibt (Dtn 18,13) und ihn „liebt mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft“ (Dtn 6,5).

(95) *Jesus* hat die Herrschaft dieses Gottes, der sein endzeitlich-ewiges Reich jetzt anbrechen läßt, verkündigt (Mk 1,4). Den Armen, Hungernden, Weinenden und von Feinden Verfolgten spricht er Gottes Heil zu (Lk 6,20-23). Durch seine Verkündigung von Gott, der die Verlorenen sucht (Lk 15), und durch seine Tischgemeinschaft mit „Zöllnern und Sündern“ ruft er Sünder zur Umkehr, gewährt ihnen Gemeinschaft und gibt ihnen damit Anteil am Reich Gottes (Mk 2,17). Entsprechend fordert er von seinen Jüngern ein Leben in einer Gerechtigkeit, die die der Gesetzeslehrer und Gesetzestreuen im damaligen Volk Israel „bei weitem übertrifft“ (Mt 5,20), nämlich radikale und uneingeschränkte Liebe zum Nächsten, ja sogar zum Feind (Mt 5,43-48), eine Liebe, die der Liebe Gottes entspricht (Lk 10,25-37; Mt 25,31-46). Jesus selbst lebt sie seinen Jüngern vor, indem er, ihr Herr, ihnen dient (Lk 22,24-27).

(96) Im Gehorsam gegen Gottes Willen (Mk 14,36) hat Jesus am Kreuz sein Leben zur Erlösung der Menschen von Sünde, Tod und Teufel hingegeben (Mk 10,45; 14,24). Und in seiner Auferweckung aus dem Tod hat Gott dieser rettenden Liebe ewigen Sieg verschafft und ihn zum Herrn über alle erhoben (Phil 2,6-11). Wer an ihn glaubt und auf seinen Namen getauft wird (Mk 16,16), hat teil am Leben des Auferstandenen und darin an Gottes ewigem Heil (Röm 10,9f.; Apg 16,31). Durch die Gabe des Heiligen Geistes (Apg 2,38f.) als der Kraft, durch die Gott Christus von den Toten auferweckt hat (Röm 1,4; 8,11), werden die Getauften von Sünden befreit und für Gott geheiligt (1 Kor 6,11) und zu einem Leben in Heiligung (1 Thess

4,3) und Gerechtigkeit (Röm 6,15) bewegt. Im Mahl des Herrn haben sie teil an Leib und Blut Christi, der sich für sie hingegeben hat und für sie lebt (1 Kor 10,16f.; 15,3-5).

(97) Nach dem Apostel *Paulus* geschieht unsere Rechtfertigung aufgrund des Todes und der Auferstehung Christi. Gott erweist den Menschen seine Gerechtigkeit, indem er sie kraft des Glaubens an den für sie gekreuzigten und auferweckten Christus gerecht macht (Röm 3,25). Die ganze Heilsbotschaft des Evangeliums Gottes hat darin ihre Mitte (Röm 1,16f.). Die Rechtfertigung des Sünders ist Geschenk der Gnade Gottes. Kein Mensch kann sie durch eigene Werke erlangen (Eph 2,8-10). Durch den Glauben an Christus wird sie dem Sünder zuteil (Röm 3,28). Denn es ist allein Christus, der von Gottes Zorn und der tödlichen Macht der Sünde über das Leben befreit (Röm 8,34; Apg 4,12), und allein Gottes Geist, der zum Leben in Gerechtigkeit ermächtigt (Gal 3,1-5). Christsein ist „neue Schöpfung“ (2 Kor 5,17).

(98) Diese Heilsbotschaft des Evangeliums widerspricht jedem Heilsvertrauen aufgrund von „Werken des Gesetzes“ (Gal 2,16) sowie jeder Art von Selbstruhm vor Gott (1 Kor 1,29; 3,21; 4,7). Das Gesetz ist zwar Gottes Gesetz und als solches „heilig, gerecht und gut“ (Röm 7,12). Aber weil sie Sünder sind, unterliegen alle Menschen (Röm 3,9-20) der Verurteilung durch das Gesetz (Gal 3,13). Niemand kann sich durch Erfüllung der Gebote des Gesetzes selbst von Sünde befreien und aufgrund eigener Werke Gottes Rechtfertigungsurteil beanspruchen (Röm 4,1-8).

(99) Die durch Gottes Gnade in Jesus Christus aus der Sünde gerettet und durch den Glauben an ihn gerecht geworden sind, sollen dieser neuen Realität auch in ihrem Leben entsprechen: Sie können nicht weiter in der Sünde leben (Röm 6,1), sondern sind fähig und verpflichtet zu einem Leben in Gerechtigkeit durch die Kraft des Heiligen Geistes (Röm 8,12f.), eben weil sie nicht mehr unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade leben (Röm 6,15). In Christus Jesus entfaltet der Glaube seine Kraft als „Glaube, der in der Liebe wirksam ist“ (Gal 5,6). Alles Tun und Verhalten von Christen soll so „Frucht des Geistes“ sein (Gal 5,22f.) und darin Erfüllung des Gesetzes (1 Kor 7,19) im Tun des Liebesgebotes (Gal 5,14; Röm 13,8-10).

In diesem Sinne umgreift Rechtfertigung die Heiligung (1 Kor 6-11), erweist sich Glaube im Gehorsam (Röm 1,5), führt Freiheit vom Gesetz zur Erfüllung des Gesetzes (Gal 5,13f.).

(100) Die Rechtfertigung betrifft den einzelnen Menschen so radikal, daß er in seinem innersten Wesen verändert wird (Tit 3,4-7: *Wiedergeburt*). Es ist seine Sünde, die ihm vergeben wird, sein Leben, das in Christus von Grund auf neu wird (Gal 2,19f.). Es ist sein Glaube, in dem er sich zu Jesus als seinem Herrn bekennt (Röm 10,9f.) und mit dem er steht und fällt (2 Kor 4,4). Sein Glaube geht mit seinem Gewissen eine innige Verbindung ein (2 Kor 1,2; Röm 14,2). Eben darin aber, daß Jesus Christus der eine Herr aller Christen ist (Röm 10,12), stellt die Rechtfertigung den einzelnen Glaubenden in die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen hinein. Sein Glaube, den er bei der Taufe bekennt, ist der Glaube aller Christen (1 Kor 15,11). Die Taufe, die er empfangen hat, macht ihn zum Glied am Leib Christi (1 Kor 12,12f.; Eph 4,4-6). Das Mahl des Herrn, an dem er teilnimmt, schenkt ihm durch die gemeinsame Teilhabe am Leib und Blut Christi Gemeinschaft mit allen Christen (1 Kor 10,16f.).

(101) Durch das Evangelium der Rechtfertigung aus Glauben und „unabhängig vom Gesetz“ (Röm 3,21) führt Gott Juden und Heiden in Jesus Christus zur Gemeinschaft der Kinder Gottes zusammen (Gal 4,6f.; Röm 3,14-17). Die bisherige Trennung zwischen Juden und Heiden ist in Jesus Christus überwunden (Röm 1,16; 10,12f.): Alle sind als Kinder Adams Sünder – für sie alle ist der gekreuzigte und auferstandene Christus zum neuen Adam geworden (Röm 5,12-21), der sie durch Glaube und Taufe in seinem Leib vereinigt (Eph 2,13-17). Der eine Geist Gottes wirkt mit seinen vielen verschiedenen Kräften und Gaben so in ihnen allen, daß sie als Glieder des einen Leibes Christi einander dienen (1 Kor 12; Phil 2,1-11). So entsteht durch das eine Evangelium der Rechtfertigung in Jesus Christus die eine Kirche aus Juden und Heiden als Gottes endzeitliche Heilsgemeinde (Eph 3,3-5), die durch das Wirken des einen Geistes Gottes als Gemeinschaft seiner Heiligen zusammenlebt (1 Kor 1,2).

(102) Mit der Rechtfertigungslehre bringt der Apostel Paulus zum Ausdruck, was er als den entscheidenden Inhalt des Evangeliums erkannt hat. Nicht nur im damaligen Judentum hat er damit vielfach Feindschaft auf sich gezogen (1 Thess 2,14-16), sondern auch inner-

halb der Kirche manche Gegnerschaft hervorgerufen (Gal 2,11ff.). Weil aber für ihn die Rechtfertigungsbotschaft als „die Wahrheit des Evangeliums“ entscheidend war (Gal 1,6-9), hat er es für seine apostolische Pflicht gehalten, alles zu tun, um darin zur Übereinstimmung mit den anderen Aposteln zu kommen (Gal 2,2: „daß ich nicht vergeblich laufe oder gelaufen bin“; grundsätzlich 1 Kor 15,11). Die Aufnahme gerade auch seiner streitbaren Briefe in den Kanon des Neuen Testaments erweist, daß die Kirche die Rechtfertigungslehre des Paulus als eine für die gesamte Kirche verbindliche Auslegung des einen Christusevangeliums erkannt hat.

(103) Es gibt im Neuen Testament Schriften, in denen dasselbe Evangelium in anderer Weise verkündigt und ausgelegt wird, so daß dort Aspekte des Glaubens zum Tragen kommen, die bei Paulus nicht so zentral entfaltet worden sind. Vor allem in den vier Evangelien bilden die Verkündigung, die Lehre und das Wirken Jesu sowie die Geschichte seines Leidens die Mitte.

(104) So betont z.B. *Matthäus* das bevorstehende Gericht nach den Werken, dem gerade auch Jesu Jünger entgegengehen und durch das innerhalb der Kirche die Spreu vom Weizen getrennt werden wird (vgl. Mt 13,24-30; 36-43; 21,11-13; 24-25). Der Maßstab dieses Gerichtes wird sein, was wir „den Geringsten unter Jesu Brüdern“ getan oder nicht getan haben (Mt 25,31-46), ob wir einander vergeben oder nicht vergeben haben (Mt 18,21-35; 6,14). Grundsätzlich lehrt Paulus Entsprechendes (vgl. 2 Kor 5,10; 1 Kor 13; Kol 3,13). Doch die Pflicht der Jünger, alle Gebote des Gesetzes zu tun und darin die Pharisäer und Schriftgelehrten zu übertreffen (Mt 5,17-20), sowie die Warnung des Jakobusbriefes vor einem Glauben ohne Werke (Jak 2,14-26) sind bei der Auslegung der Rechtfertigungslehre des Paulus in der Kirche als „Warnlichter“ zu beachten.

(105) *Lukas* hat in seinem Bild von Jesus besonders die Züge hervorgehoben, die ihn als Heiland der Sünder kennzeichnen. Er hat die drei Gleichnisse, die von der rettenden Liebe Gottes zu den Verlorenen sprechen, in Lk 15 unter dem Leitmotiv der Freude im Himmel über jeden Sünder, der zum Reich Gottes umkehrt, zusammengestellt (Lk 15,7.10.24.32). Lukas überliefert das Gleichnis vom Pharisäer und Zöllner (Lk 18,9-14). Er erzählt vom Zöllner Zachäus, bei dem Jesus einkehrt mit dem Wort: „Der Menschensohn ist gekom-

men, zu suchen und zu retten, was verloren ist“ (Lk 19,10). Und er berichtet, daß Simon Petrus bei seiner ersten Begegnung vor Jesus niederfällt mit den Worten: „Herr, geh weg von mir; ich bin ein Sünder!“ (Lk 5,8).

(106) Ein jeweils ganz eigener Zusammenhang theologischer Interpretation des Evangeliums findet sich im Johannesevangelium und im Hebräerbrief. Beide betonen die zentrale Bedeutung der Inkarnation (Joh 1,1-8; Hebr 2,1-18) und der Erhöhung und Verherrlichung Jesu (Joh 17; Hebr 1,3-13; 4,14-16).

(107) Nach *Johannes* sieht der wahre Glaube im Menschen Jesus den von Gott gesandten Sohn, der während seines ganzen Erdenwirkens mit dem Vater eins ist (Joh 10,30; 14,8-11) und in dessen nach-österlich-ewiger Liebesgemeinschaft mit dem Vater seine Jünger durch den Heiligen Geist bleibende Heimat finden (Joh 17,20-26; 14,16f.26; 15,26; 16,7-15). Im Glauben an Jesus und im Bewahren seiner Worte haben seine Jünger bereits in ihrem irdischen Leben am ewigen Leben teil (Joh 3,18; 5,24-27; 6,47f.; 11,25f.).

(108) Nach dem *Hebräerbrief* haben Jesu Leidensgehorsam (Hebr 5,7-10), seine Todesschmach (Hebr 13,13) und sein Gang durch den Kreuzestod hindurch zum himmlischen Thron Gottes priesterliche Bedeutung (Hebr 4,14-16; 9,11-14). Der Weg der Kirche ist Nachfolge auf diesem Weg, den der ewige Hohepriester ihr vorangegangen ist (Hebr 4,14-16, 10,19-25; 12,1f.; 13,9-16). Auf diesem Weg vereinigen sich die Christen mit den Vätern und Müttern Israels als wanderndes Gottesvolk (Hebr 11,1-40). Das Ziel dieser irdischen Pilgerschaft wird die Vereinigung mit der himmlischen Gemeinde aller Heiligen und dem Chor der Engel sein (Hebr 12,18-24).

Dies ist ebenso die große Verheißung der *Offenbarung des Johannes*.

(109) Auch diese Entfaltungen der Christusbotschaft müssen in der Kirche zusammen mit der Rechtfertigungslehre des Paulus zur Wirkung kommen und ihren Glauben und ihr Leben prägen. Um die Schriften des Neuen Testaments in diesem Sinne zusammenzusehen, bedarf die Kirche der ständig neuen Hilfe des Geistes Gottes. Daß dazu die von Paulus verkündigte Rechtfertigung des Sünders aus Gnade aufgrund des Glaubens der entscheidende Schlüssel ist, ist eine Einsicht, die in der Kirche des Westens besonders durch den

Einfluß Augustins zum Tragen gekommen ist. Die Kirche des Ostens hat sich stärker durch die Theologie der johanneischen Schriften und des Hebräerbriefes prägen lassen.

3. Das gemeinsame Zeugnis von der Rechtfertigung

(110) Im Verständnis der biblischen Rechtfertigungsbotschaft besteht zwischen unseren Kirchen heute eine fundamentale Übereinstimmung. Auf dieser Grundlage können heute auch die im 16. Jahrhundert aufgetretenen Gegensätze in der Lehre von Rechtfertigung und Heiligung überwunden werden – trotz weiterhin bestehender Verschiedenheiten. Den Reformatoren lag – angesichts der Erfahrung des bleibenden Sünderseins der Christen – vor allem an der tröstenden Kraft des Evangeliums; sie unterschieden deshalb stärker als Paulus die in der Rechtfertigung zugesprochene Gerechtigkeit von der Heiligung. Die vorherrschende katholische Theologie befürchtete hier eine Vernachlässigung der Heiligung und betonte den wandelnden Charakter der rechtfertigenden Gnade. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen ordnet diese Unterschiede als unterschiedliche Akzente einander zu und bringt so ein gemeinsames Verständnis der Rechtfertigungslehre zum Ausdruck.⁸⁸

Gemeinsam können wir sagen:

(111) Die Rechtfertigung ist schöpferisches Handeln des dreieinigen Gottes. Im Kreuzestod und in der Auferweckung Jesu Christi wirkt Gott aus Gnade allein das Heil der Sünder, welches durch Werke des Menschen nicht erworben oder verdient werden kann, sondern nur im Glauben an Jesus Christus in der Kraft des Heiligen Geistes empfangen und angenommen wird.

(112) Im Heiligen Geist, der im Zuspruch des Evangeliums und im Sakrament der Taufe geschenkt wird, gewinnen die Glaubenden Anteil am Verhältnis des gekreuzigten und auferstandenen Sohnes zum Vater.

⁸⁸ GE, Ziff. 40.

(113) Die Rechtfertigung, die die Vergebung der Sünde bewirkt, wird niemals Vergangenheit; der Glaube nimmt sie im Vertrauen und Gehorsam immer neu an und ist ihrer gewiß. Die Heiligung bleibt immer Wirkung und Gabe der Gnade, sie kommt nicht aus eigenem Vermögen und wird dem Menschen niemals wie ein verfügbarer Besitz zu eigen. Der Glaube ist das persönliche Ja der Christen, das Leben in der Heiligung ihr lebenslanger Gehorsam.

(114) Die Glaubenden bleiben immer durch Sünde, Unglaube, Zweifel und Ängste anfechtbar und angefochten. Christliches Leben geschieht in ständigem geistlichen Kampf. Nur so kann es reifen und wachsen. Christen bedürfen lebenslang immer neu der Vergebung und Heilung. Denn sie können „nach dem Geist“ nur leben und sich der Versuchungen zu einem Leben „nach dem Fleisch“ nur erwehren, indem sie bei Christus Vergebung, Heilung und Halt suchen und sich in Liebe seinem Geist ganz und gar hingeben. In diesem Sinn sind gerechtfertigte und geheiligte Christen „Sünder und gerecht“, unheilig und heilig „zugleich“.

(115) Um in der Heiligkeit zu bleiben und darin zu wachsen, bedarf es immer neu der Buße. Die Möglichkeit des Sündenbekenntnisses und der Lossprechung von den Sünden ist dafür eine wichtige Hilfe. Die Mitte des gerechten und heiligen Lebens ist die Gemeinschaft mit Christus und untereinander im Herrenmahl. Täglich eingeübt wird dieses Leben der Christen im Hören auf das Wort Gottes in der Heiligen Schrift und im Gebet als der Hingabe an den Herrn in Bitte, Lobpreis und Dank.

(116) Von Gott gerechtfertigt, steht der Mensch in einem einzigartigen Verhältnis zu Gott. Zugleich wird er in die Kirche, den Leib Christi, eingegliedert. Nirgend sonst können Menschen so tief und umfassend miteinander verbunden sein wie in Christus und damit in seiner Kirche als der Gemeinschaft der Heiligen. So ist die den einzelnen Christen geschenkte und aufgetragene Heiligung verbunden mit der Heiligung aller Christen, der ganzen heiligen Kirche. An ihr haben sie teil im Leben der Gemeinde an ihrem Ort. Besonders in ihrem Gottesdienst sind sie mit der Gemeinschaft der Heiligen der Kirche aller Orte und Zeiten verbunden.

4. Die Bedeutung der Rechtfertigungsbotschaft für Kirche und Welt

(117) Nach Überzeugung unserer Kirchen hat die Rechtfertigungsbotschaft für die Lehre, das Leben und die Ordnung der Kirchen insgesamt zentrale Bedeutung. Eine grundlegende Übereinstimmung in der Lehre von Rechtfertigung und Heiligung muß sich deshalb auswirken im Verständnis der Kirche als „Gemeinschaft der Heiligen“ und in einer ihm entsprechenden Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen.

(118) Weil die Rechtfertigung durch Gottes Gnade dem ganzen Leben glaubender Menschen eine unerschütterliche Vertrauensgrundlage zu geben vermag, eröffnen sich für unsere Kirchen durch eine grundlegende Übereinstimmung auch neue Möglichkeiten zu gemeinsamem Zeugnis in der Welt.⁸⁹

(119) Je verwirrender die Vielfalt religiöser und pseudoreligiöser Angebote in unserer Welt wird, um so wichtiger ist es, daß unsere Kirchen gemeinsam die Liebe Gottes zu jedem Menschen öffentlich bezeugen. Je mehr sich im Leben unserer Gesellschaft eine Atmosphäre schwindenden Vertrauens zueinander ausbreitet, um so hilfreicher wird es für viele verunsicherte, nach Halt und Hilfe suchende Menschen sein, wenn die Christen in persönlicher Glaubensgewißheit von der unwandelbaren und grenzenlosen Treue Gottes zu seinen Heilszusagen übereinstimmend sprechen.

(120) Die Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums als Botschaft von der Rechtfertigung der Sünder durch Gottes Gnade kann unsere Kirchen dazu befähigen, überzeugend von der befreienden Kraft der Vergebung Gottes zu reden, wo immer in der Öffentlichkeit Schuld tabuisiert wird. Wenn vor Gott auch schwere persönliche Schuld bekannt werden kann, ohne daß Schuldige ihre Personwürde verlieren, dann kann es auch für Menschen in herausgehobenen Stellungen in Politik, Wirtschaft, Medizin, Recht und Medienwelt möglich werden, Fehler und Schuld öffentlich einzugestehen. So wird

⁸⁹ Vgl. Wort des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland: Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit: Gemeinsame Texte 9 (1997).

es auch ein Dienst öffentlicher Seelsorge sein, wenn unsere Kirchen gemeinsam dazu ermutigen, der Frevel, die in der Geschichte unseres Volkes verübt worden sind, auf Dauer redlich zu gedenken.

(121) In einer Zeit, in der vielen Menschen, die sich an wachsenden Wohlstand gewöhnt hatten, ein Zurückstecken eigener Erwartungen und Ansprüche abverlangt wird, vermag der Glaube, sowohl von Überheblichkeit als auch von Selbstvorwürfen frei zu machen, weil Gott den Menschen ihre Würde ohne Ansehen der Person und der Leistungen schenkt. Diese Würde bemißt sich nicht nach den gesellschaftlichen Normen von Lebensstandard und Karriere. Sie geht auch nicht verloren, wenn Menschen aus äußeren Gründen oder durch ihre persönliche Situation in eine schwierige Lage kommen, in der sie soziale Ausgliederung erfahren und dadurch unter einer Verunsicherung ihres Selbstwertgefühls leiden.

(122) In einer Zeit, in der das soziale Gefüge der Gesellschaft zu zerbrechen droht, gewinnt der Appell an das soziale Gewissen an Gewicht. Wenn die Kirche sich als Zeichen für die verheißene Einheit der Menschen versteht, haben Christen eine besondere Verantwortung für den Zusammenhalt in der Gesellschaft. Die Kirchen können ihren besonderen Beitrag dazu um so überzeugender geben, je mehr es ihnen gelingt, die Botschaft von der Liebe Christi einmütig zu bezeugen.

VI. Gemeinschaft der zum Dienst Berufenen

1. Gemeinsame Berufung aller Glieder

(123) Die Gemeinschaft der Heiligen, die aus Gnade durch Wort und Sakrament gerechtfertigt und geheiligt sind, ist zum Dienst für Gott und die Menschen berufen. Das gilt für die Gemeinschaft als ganze wie für jedes einzelne Glied. Durch die heilige Taufe werden Menschen in das Volk Gottes eingegliedert, mit den Gaben des Heiligen Geistes beschenkt und berufen, Gott und ihre Nächsten zu lieben.⁹⁰ „Die Taufe gliedert alle Gläubigen in das Volk Gottes des neuen Bundes ein und macht aus ihnen eine universale Priesterschaft, ein Werkzeug seines liebenden Plans für die ganze Schöpfung.“⁹¹

(124) Die in der Taufe erfolgende Berufung wird im Neuen Testament – im Anschluß an Ex 19,5f. – als Berufung zum Priestertum verstanden. So wurde in der urchristlichen Gemeinde den Neugetauften folgendes Wort zugesprochen: „Laßt euch als lebendige Steine zu einem geistigen Haus aufbauen, zu einer heiligen Priesterschaft, um durch Jesus Christus geistige Opfer darzubringen, die Gott gefallen ... Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein Volk, das sein besonderes Eigentum wurde, damit ihr die großen Taten dessen verkündet, der euch aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat“ (1 Petr 2,5.9).

(125) Das gemeinsame Priestertum aller Getauften umgreift das ganze christliche Leben: den Bereich des Gottesdienstes, wo die Christen Gott „das Opfer des Lobes darbringen, nämlich die Frucht der Lippen, die seinen Namen preisen“ (Hebr 13,15), die Verkündigung der großen Taten Gottes, die Fürbitte für alle Menschen (1 Tim 2,1) sowie das Lebenszeugnis im Alltag. In alledem bringen sie sich selbst „als lebendiges und heiliges Opfer dar, das Gott gefällt“ (Röm 12,1). Dies kann sogar bis zur Hingabe des Lebens im Martyrium führen, wofür es gerade im 20. Jahrhundert in allen Konfessionen zahlreiche

⁹⁰ Vgl. LG 40,1.

⁹¹ Das lutherische Verständnis vom Amt. LWB-Studien (Genf 1983) Nr. 2.

Beispiele gibt. „So wird durch den Dienst der ganzen Kirche Christus für die Welt erfahrbar und greifbar. Priesterlich heißt das Volk Gottes deshalb, weil es von dem Opfer Christi her lebt und in dieses Opfer mit hineingenommen wird. Hingabe an Gott und den Nächsten – das ist der Dienst des Priestertums aller Gläubigen.“⁹²

(126) Um die umfassende Berufung des gesamten Gottesvolkes zu charakterisieren, wird in neueren kirchlichen Dokumenten auf die Teilhabe am dreifachen – priesterlichen, prophetischen und königlichen – Amt Christi hingewiesen.⁹³ In der katholischen Tauf liturgie „salbt der Zelebrant die Neugetauften mit Chrisam; denn wer getauft ist, gehört zu Christus und ist wie er ‘gesalbt’ zum Amt des Priesters, des Königs und des Propheten“.⁹⁴ „Alle sind berufen und gesandt, prophetisch Zeugnis zu geben vom Evangelium Jesu Christi, gemeinsam Gottesdienst zu feiern und den Menschen zu dienen.“⁹⁵ Damit das Evangelium in den unterschiedlichen Lebensbereichen bezeugt werden kann, bedarf es der Lebens- und Glaubenserfahrung vieler Christen.

(127) Die gemeinsame Berufung aller Christen zur „königlichen Priesterschaft“ ist nicht in allen Perioden der Kirchengeschichte deutlich gelehrt worden.⁹⁶ So wurde in der mittelalterlichen Theologie der Unterschied zwischen Klerus und Laien in einer Weise betont, die die Gleichheit aller Gläubigen zurücktreten ließ. Gegen diese Hervorhebung eines privilegierten geistlichen Standes wandte sich die Reformation. In ihrer Lehre vom Priestertum aller Gläubigen betonte sie die gleiche Würde aller Getauften und den unmittelbaren Zugang jedes einzelnen Gläubigen zu Gott. In der Auseinandersetzung zwischen den Konfessionen wurde die Auffassung vom „allgemeinen Priestertum“ als Unterscheidungslehre betrachtet, zuweilen auch als Infragestellung des ordinationsgebundenen Amtes interpretiert, und zwar sowohl von Befürwortern als auch von Gegnern.

⁹² EEK⁵ (1989) 1161.

⁹³ LG 10-12; 31; AA 3.

⁹⁴ Gotteslob, Nr. 48,3.

⁹⁵ GA, Ziff. 13.

⁹⁶ Vgl. KWS, Ziff. 61.

(128) Auf *katholischer* Seite brachte das Zweite Vatikanische Konzil einen Durchbruch in dieser Frage. In seiner Lehre vom „gemeinsamen Priestertum der Gläubigen“ hebt es die gemeinsame Würde aller Christen deutlich hervor: „Eines ist also das auserwählte Volk Gottes: ‘Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe’ (Eph 4,5); gemeinsam die Würde der Glieder aus ihrer Wiedergeburt in Christus, gemeinsam die Gnade der Kindschaft, gemeinsam die Berufung zur Vollkommenheit, eines ist das Heil, eine die Hoffnung und ungeteilt die Liebe.“⁹⁷ Auch das kirchliche Amt ist von dieser Gemeinsamkeit umgriffen: „Wenn auch einige nach Gottes Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse und Hirten für die anderen bestellt sind, so waltet doch unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi.“⁹⁸

(129) Heute können wir diese „wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde“⁹⁹ gemeinsam aussagen. Was die Bezeichnungen für die Berufung des ganzen Gottesvolkes betrifft, so spricht das Zweite Vatikanische Konzil vom „gemeinsamen Priestertum der Gläubigen“.

(130) Auf *evangelischer* Seite wird vom „Priestertum aller Getauften“ oder auch vom „Priestertum aller Gläubigen“ gesprochen: „Weil das Recht, priesterlich vor Gott zu treten, in der Taufe gründet, kann man vom ‘Priestertum aller Getauften’ sprechen; weil dieses Recht im Glauben in Anspruch genommen wird, kann man vom ‘Priestertum aller Gläubigen’ sprechen.“¹⁰⁰

Die gemeinsame Bezeugung dieses Priestertums ist von großer ökumenischer Bedeutung. „In der Lehre vom gemeinsamen Priestertum aller Getauften und vom Dienstcharakter der Ämter in der Kirche und für die Kirche besteht heute für Lutheraner und Katholiken ein *gemeinsamer Ausgangspunkt* zur Klärung der noch offenen Fragen im Verständnis des geistlichen Amtes in der Kirche.“¹⁰¹

⁹⁷ LG 32.

⁹⁸ LG 32.

⁹⁹ LG 32.

¹⁰⁰ EEK⁵ (1989) 1162.

¹⁰¹ GA, Ziff. 15.

(131) Das Verhältnis zwischen dem gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen und dem kirchlichen Amt bedarf einer näheren Bestimmung. Das Zweite Vatikanische Konzil führt hierzu folgendes aus: „Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen aber und das Priestertum des Dienstes, das heißt das hierarchische Priestertum, unterscheiden sich zwar dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach. Dennoch sind sie einander zugeordnet: das eine wie das andere nämlich nimmt je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil.“¹⁰² Damit wird gesagt: Alle Getauften haben am gemeinsamen Priestertum teil. Einige von ihnen werden darüber hinaus zum besonderen priesterlichen Amt berufen, das Christus für die Kirche eingesetzt hat. Dieses Amt stellt nicht eine graduelle Steigerung des gemeinsamen Priestertums dar. Die Rechtfertigungsgnade ist für alle Christen gleich. Wenn von einer Amtsgnade gesprochen wird, dann handelt es sich hierbei um die Berufung und Begnadung für den Dienst an Wort und Sakrament.¹⁰³ „Während das gemeinsame Priestertum der Gläubigen sich in der Entfaltung der Taufgnade, im Leben des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, im Leben gemäß dem Heiligen Geist vollzieht, steht das Amtspriestertum im Dienst dieses gemeinsamen Priestertums. Es bezieht sich auf die Entfaltung der Taufgnade aller Christen. Es ist eines der *Mittel*, durch die Christus seine Kirche unablässig aufbaut und leitet.“¹⁰⁴ Dabei ist die Entfaltung der Taufgnade auch den Ordinierten in ihrem ganzen Leben aufgegeben. Um das Verhältnis zwischen dem besonderen Priestertum und dem gemeinsamen Priestertum auszudrücken, zitiert das Zweite Vatikanische Konzil Augustinus: „Für euch bin ich Bischof, mit euch bin ich Christ. Jenes bezeichnet das Amt, dieses die Gnade, jenes die Gefahr, dieses das Heil.“¹⁰⁵

(132) Im Dokument „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“ wurde das Verhältnis zwischen gemeinsamem Priestertum und besonderem Amt für eine „noch nicht zureichend geklärte Frage“ ange-

¹⁰² LG 10.

¹⁰³ Vgl. GA, Ziff. 20, Anm. 23.

¹⁰⁴ KatKK, S. 418,1547.

¹⁰⁵ LG 32; vgl. Augustinus, Sermon. 340,1: PL 38,1483.

sehen.¹⁰⁶ Die Stellungnahme der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes zum Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ kommt zu einer Aussage, die wir gemeinsam bejahen können: „Während die Verkündigung des Evangeliums untereinander Sache aller Christen ist, setzt die Verkündigung in der Öffentlichkeit der Kirche – d.h. die öffentliche mündliche Verkündigung und die Verwaltung der ihrem Wesen nach öffentlichen Sakramente Taufe und Abendmahl – voraus, daß ein Christ zu diesem Dienst im Auftrag Christi von der Kirche berufen, gesegnet und gesandt wird, was in der Ordination geschieht.“¹⁰⁷ Darin besteht der wesentliche Unterschied des ordinationsgebundenen Amtes gegenüber dem allgemeinen Priestertum. Denn das Amt ist nicht in einer Delegation durch die Gemeinde begründet ...“; es hat seinen Grund „im Verkündigungsauftrag Jesu Christi selbst,¹⁰⁸ der nicht nur auf die Gewinnung einzelner, sondern zugleich auf die Erbauung der Kirche zielt“.¹⁰⁹

(133) Das gemeinsame Priestertum aller Getauften hat sich auch im Alltag zu bewähren: „Wir sind als Glieder am Leibe Christi berufen, ihm zu folgen. Deshalb begeben wir uns, gehorsam in der Nachfolge, in die Strukturen dieser Welt hinein, um den Herrn dort zu bezeugen, wo er schon vor uns ist.“¹¹⁰

(134) Die Verantwortung, die Christen für die Welt wahrnehmen, äußert sich in besonderer Weise im sozialen Tun und im Gebet. „Sie sollen aus ihrer spezifischen Sachkenntnis heraus in eigener Verantwortung als Bürger mit ihren Mitbürgern zusammenarbeiten und überall und in allem die Gerechtigkeit des Reiches Gottes suchen ... Unter den Werken dieses Apostolates ist die soziale Tätigkeit der

¹⁰⁶ KWS, Ziff. 61.

¹⁰⁷ CA 14.

¹⁰⁸ CA 5.

¹⁰⁹ Stellungnahme der VELKD zu LV: Amt, 1.c, in: LViG, S. 142.

¹¹⁰ Bericht des Ausschusses für das Laienreferat der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu Delhi: Neu Delhi 1961. Dokumentarbericht (Stuttgart 1962) 225-230, hier 226.

Christen von besonderer Bedeutung.“¹¹¹ Im Gottesdienst und im persönlichen Gebet, besonders in der Fürbitte, tragen die Christen die Welt und ihre vielfältigen Probleme vor Gott und bitten ihn um Erbarmen. So treten sie priesterlich für andere Menschen ein. Martin Luther sieht darin eine hohe Würde der Christen: „Überdies sind wir Priester, das ist noch viel mehr, denn König sein, darum, daß das Priestertum uns würdig macht, vor Gott zu treten und für andere zu bitten. Denn vor Gottes Augen zu stehen und bitten, gebührt niemand denn dem Priester. Also hat uns Christus erworben, daß wir können geistlich voreinander treten und bitten, wie ein Priester vor das Volk tritt und bittet.“¹¹²

(135) Der Dienst des Priestertums aller Gläubigen vollzieht sich auf vielfältige Weise. „Als Teilnehmer am Amt Christi, des Priesters, Propheten und Königs, haben die Laien ihren aktiven Anteil am Leben und Tun der Kirche. Innerhalb der Gemeinschaften der Kirche ist ihr Tun so notwendig, daß ohne dieses auch das Apostolat der Hirten meist nicht zu seiner vollen Wirkung kommen kann ... sie stärken geistig die Hirten und das übrige gläubige Volk ... Menschen, die vielleicht weit abseits stehen, führen sie der Kirche zu. Angestrengt arbeiten sie an der Weitergabe des Wortes Gottes mit, vor allem durch katechetische Unterweisung.“¹¹³ Was hier für die katholische Kirche gesagt ist, gilt auch für die lutherischen Kirchen. In unseren Kirchen arbeiten ehrenamtliche, nebenamtliche und hauptamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter auf den verschiedenen Ebenen des kirchlichen Lebens mit, auch im Bereich von Gottesdienst und Verkündigung.¹¹⁴

2. Die besonderen Charismen, Dienste und Ämter nach dem Neuen Testament

¹¹¹ AA 7.

¹¹² Luther, WA 7,28.

¹¹³ AA 10.

¹¹⁴ Vgl. Kirche und Rechtfertigung, Ziff. 205.

(136) Die Kirche besteht nicht aufgrund eines Beschlusses ihrer ersten Mitglieder, sondern aufgrund der Berufung durch Jesus Christus. Jesus hat in seinem irdischen Wirken Menschen als seine Jünger in seine Nachfolge gerufen. Aus ihnen wählt er die Zwölf aus, damit sie bei ihm seien. Er sendet sie aus, das Evangelium zu verkündigen, und gibt ihnen Anteil an seiner Vollmacht. Als der auferstandene Kyrios erneuert er ihre Sendung. Durch die Mitteilung des Heiligen Geistes werden sie befähigt, als seine Zeugen in alle Welt zu ziehen und den Völkern das Evangelium zu verkündigen. So wird die in die Nachfolge gerufene Jüngerschar zur weltumspannenden Kirche Jesu Christi.

(137) Über das grundlegende Pfingstgeschehen hinaus ist der Weg der Kirche durch eine vielfältige Mitteilung von Geistesgaben bestimmt. Die Kirche baut sich in jeder einzelnen ihrer Gemeinden auf durch die vielfältigen Geistesgaben, die ihre Glieder in Taufe und Glaube empfangen. Das sind nach 1 Kor 12 die *Charismen*, die sich nicht nur in außerordentlichen Fähigkeiten darstellen, sondern vielmehr nach der Weisung des Apostels als „Dienste“ zur Auferbauung der Gemeinde wirksam werden sollen. In dem Zusammenwirken der verschiedenen Glieder soll die Gemeinde als „Leib Christi“ wachsen und gleichsam das Anwesen des Heiligen Geistes im konkreten Lebensraum der Welt sein. Unter den „charismatischen Diensten“ kommt den Ämtern der Apostel, Propheten und Lehrer eine grundlegende Bedeutung zu (1 Kor 12,28).

(138) In Weiterführung der frühen Paulusbriefe tritt im *Epheserbrief* die grundlegende Bedeutung von Ämtern als Dienste für die Kirche und ihre Gemeinden hervor. Die Kirche vollzieht ihre Sendung in gegliederter Form (Eph 4,7-16). Die berufenen Amtsträger (Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer) sind für die Gläubigen da, um sie „zur Erfüllung ihres Dienstes zu rüsten, für den Aufbau des Leibes Christi“ (V. 12).

Die kirchlichen Ämter sind also Gaben (*Charismen*) des erhöhten Christus an seine Kirche. Die Gemeinde hat sie angenommen und gestaltet. Der Epheserbrief bezeugt eine theologisch reflektierte Gemeindeordnung, die den entwickelten Stand der Kirche des späten 1. Jahrhunderts mit den apostolischen Anfängen verbindet. „Auf das Fundament der Apostel und Propheten gebaut“ (2,20), erfüllt die Kir-

che ihre Sendung in ihrer Zeit. Die Pastoralbriefe und die beiden Petrusbriefe lassen zudem erkennen, wie sie dadurch das „apostolische Erbe“ nicht nur bewahrt, sondern auch weiterwirken läßt.

(139) Die Struktur der Kirche in der apostolischen Zeit, auf die sich die nachapostolische Kirche beruft, war vielgestaltiger, als das etwa die Apostelgeschichte erkennen läßt.

In der Anfangszeit haben sich offenkundig zwei verschiedene Typen von Gemeindeordnung herausgebildet:

- im judenchristlichen Bereich Palästinas die Presbyter-Ordnung, in Jerusalem mit Jakobus an der Spitze (vgl. Apg 15);
- im judenchristlich-heidenchristlichen Raum um Antiochien die mehr pneumatologisch begründete Ordnung mit den leitenden Ämtern der Apostel, Propheten und Lehrer (vgl. Apg 13,1-2; 1 Kor 12,28). Eine eigene ortsbezogene Ausformung stellten die in Phil 1,1 erwähnten *episkopoi* und *diakonoi* dar.

(140) Im Überblick über die Entwicklung von Gemeindeordnungen und Ämtern der Anfangszeit ergibt sich das Bild einer gewissen, für die weitere Entwicklung offenen Vielfalt. In den unterschiedlichen Situationen und unter den unterschiedlichen Bedingungen verwirklichen sich die eine Sendung und der eine Dienst. Beides, Sendung und Dienst am Evangelium, gehört zum Selbstverständnis des apostolischen Amtes, wie es besonders Paulus schon in der Frühzeit in seinen Briefen theologisch reflektiert hat.

(141) Vom apostolischen Selbstverständnis des Paulus her ergeben sich auch die Grundelemente einer Theologie des Amtes. Diese zeigen sich besonders deutlich in dem theologischen Profil des Apostelamtes, wie er es in 2 Kor 5,18-20 darstellt:

- Der Dienst des Apostels ist ein „Dienst der Versöhnung“. Als solcher gründet er in der Versöhnung, die Gott in Jesus Christus ein für allemal vollzogen hat. In der Verkündigung des Evangeliums durch den Apostel wird „uns“ und allen Menschen die Versöhnung von Gott her mitgeteilt.
- Der Apostel wird in seiner Berufung mit dem „Wort der Versöhnung“ betraut. Er vollzieht seinen Dienst, zu dem er bestellt ist, „an Christi Statt“: Christus ist es, der durch den Apostel verkündigt und handelt.

– Der Dienst des Apostels wie auch derer, die mit ihm zusammenarbeiten, ist verantwortliches Mitwirken an der Auferbauung der *ekklesia* Gottes auf Erden.

(142) Das Apostelamt wird zum Urbild des Amtes für die Kirche. Daher kommt in der frühen Kirche, aber elementar auch schon im Neuen Testament, der Gedanke der apostolischen Nachfolge (*successio apostolica*) zum Tragen:

– Als Augenzeugen des Auferstandenen haben die Apostel eine einmalige und grundlegende Bedeutung. Sie verkündigen Christus als den „Grund, der gelegt ist“ (1 Kor 3,11) in einer für die Kirche aller Zeiten maßgebenden Weise. Der Dienst der Apostel am Evangelium und an den Gemeinden wird auf Nachfolger übertragen, deren Dienst am Inhalt der grundlegenden Verkündigung der Apostel gemessen wird.

– Die Übertragung des Dienstes an die Nachfolger geschieht durch das biblische Sendungswort, durch Handauflegung und Gebet (Apg 6,6; 1 Tim 4,14ff.; 2 Tim 1,6). Dadurch wird die zur Führung des Amtes befähigende Geistgabe wirksam mitgeteilt. So tritt der zum Dienst Beauftragte in ein besonderes Verhältnis zum Dienstherrn Jesus Christus, das sein ganzes Leben umgreift und prägt.

Dieses Dokument bringt keine eigenständige Lehre über das geistliche Amt der Kirche. Es setzt die in den bisherigen Dialogen erfolgten Klärungen voraus und führt sie weiter im Blick auf die *Communio*-Struktur der Kirche.

3. Gemeinschaft von Gemeinschaften

(143) Die durch Wort und Sakramente vermittelte Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott verwirklicht sich konkret in den Ortskirchen. In ihnen ist die Einheit als Wesensbestimmung der Kirche erfahrbar, indem alle natürlichen trennenden Unterschiede aufgehoben werden in der gemeinsamen Teilhabe an den göttlichen Gütern.

(144) Diese Einheit der Glaubenden und Getauften mit Gott und untereinander ist Grundlage der Universalität (*Katholizität*) der Kirche. Den einzelnen begegnet die *communio* in der eucharistischen Gemeinschaft, in der sie leben und gleichzeitig mit den anderen eucha-

ristischen Gemeinschaften verbunden sind, und die einzelnen tragen ihrerseits zu dieser Gemeinschaft bei. „Dementsprechend sehen Lutheraner und Katholiken die Kirche Gottes auf lokaler, regionaler und universaler Ebene verwirklicht; diese verschiedenen Verwirklichungsformen von Kirche müssen von der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, der *‘Una Sancta’* des Credo, her verstanden werden.“¹¹⁵ Das bedeutet: So wenig die universale Kirche ein nachträglicher Zusammenschluß, eine Addition oder Konföderation der einzelnen (Teil-)Kirchen ist, so wenig sind die Teilkirchen eine nachträgliche administrative Aufteilung der *Una Sancta* in einzelne Regionen und Provinzen.¹¹⁶

(145) In den ersten Jahrhunderten stellt sich die Kirche als *communio ecclesiarum* dar, d.h. als ein durch vielfältige Beziehungen verbundenes Netz einzelner Ortskirchen, deren Einheit darin zum Ausdruck kommt, daß sie mit dem Bischof um den eucharistischen Altar versammelt sind. Mehrere Ortskirchen kristallisieren sich um die apostolischen Sitze und bilden die Patriarchate. Auch wenn in späteren Jahrhunderten, insbesondere im Westen, organisatorische und zentralisierende Tendenzen die communionale Vielfalt eingegrenzt haben, bleibt die *communio* der bischöflich geleiteten Kirchen die grundlegende Seins- und Rechtsgestalt der Kirche.

(146) Gemeinsam sind wir der Überzeugung, daß die in Christus gegebene Gemeinschaft sichtbar werden muß. Aus der Geschichte kennen wir verschiedene Ausdrucksformen der *communio*: Glaubensbekenntnisse, Synodalbriefe, Austausch von Briefen zwischen den Ortskirchen anlässlich von Festen und zur gegenseitigen Information, eucharistische Empfehlungsbriefe, das Gebet füreinander, kollegiale Zusammenkünfte und das kollegiale Zusammenwirken der Bischöfe, insbesondere auf den Konzilien, gegenseitige Besuche und Gastfreundschaft. Kirchenspaltungen fanden darin ihren Ausdruck, daß diese Zeichen der *communio* verweigert wurden. Es ist ein Zei-

¹¹⁵ Kirche und Rechtfertigung, Ziff. 80.

¹¹⁶ Die Kirche: lokal und universal. Studiendokument der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der Römisch-Katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen, 1990: DwÜ II, 732-750.

chen wachsender Gemeinschaft, daß viele dieser Ausdrucksformen heute wieder zwischen unseren Kirchen praktiziert werden.

(147) Daneben haben sich zwischen unseren Kirchen neue Formen entwickelt: gegenseitige Einladungen und Grußworte, die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen und sonstige Formen der Zusammenarbeit, gemeinsames Gebet und gemeinsame Gottesdienste, gemeinsame Einweihungs- und Segnungshandlungen, Tagungen, Miteinander in sozial-diakonischer Arbeit, gemeinsame geistliche Worte und Stellungnahmen zu öffentlichen Themen, Dialoge in Lehrfragen usw. Hier haben sich Formen herausgebildet, die der inzwischen gewachsenen, aber noch nicht vollkommenen ökumenischen Gemeinschaft dienen.

(148) Bei der näheren Bestimmung des Verhältnisses der lokalen und regionalen Kirchen zur Universalkirche zeigen sich jedoch Unterschiede zwischen der lutherischen und der katholischen Ekklesiologie.

(149) Nach *lutherischer Auffassung* ist die Ortsgemeinde in ihrem Gottesdienst die zentrale Verwirklichungsform der Kirche. In der Verkündigung des Wortes und in der Feier der Sakramente sowie in dem Amt, das diesen Vollzügen dient, hat die lutherische Gemeinde das Entscheidende, was sie zur Kirche macht. In diesem Geschehen am Ort ist die „eine, heilige Kirche“ des Glaubensbekenntnisses gegenwärtig. Die in Christus gegebene Gemeinschaft mit allen anderen Glaubenden und Getauften in den Ortsgemeinden findet ihren Ausdruck in der Einbindung der Ortsgemeinden in größere Gemeinschaften auf regionaler, nationaler und universaler Ebene. Die *communio* in diesen größeren Gemeinschaften konkretisiert sich in der Übereinstimmung im Verständnis des apostolischen Glaubens, in der Gemeinschaft in den Sakramenten und in der gegenseitigen Anerkennung der Ämter. Diese Kanzel-, Abendmahls- und Dienstgemeinschaft ist konstitutiv für das lutherische Verständnis von kirchlicher *koinonia* auf allen Ebenen. Ihr dienen verschiedene institutionelle Strukturen, wobei den Bischöfen, der Gemeinschaft der Ordinierten sowie den Synoden miteinander eine besondere Verantwortung für die Einheit zukommt.

(150) Auch nach *katholischem Verständnis* ist in der Ortskirche die ganze Kirche präsent. Jedoch wird unter Ortskirche die Einheit der Ortsgemeinden unter einem Bischof verstanden,¹¹⁷ wobei auch die Ortsgemeinde als örtliche Ausdrucksform der Diözese und der ganzen Kirche anerkannt wird.¹¹⁸ Weil die Gesamtkirche in und aus einzelnen Teilkirchen besteht, sind diese weder Zweigstellen der Gesamtkirche, noch können sie isoliert für sich bestehen. Es gehört zu ihrem Wesen, in Gemeinschaft mit den anderen Ortskirchen wie auch mit der Kirche als ganzer zu stehen. Diese Gemeinschaft findet ihren besonderen Ausdruck in der „*communio hierarchica*“, d.h. in der Gemeinschaft der Bischöfe untereinander und mit dem Papst als ihrem Haupt. So ist der Bischof der Vertreter der Gesamtkirche in seiner Diözese und gleichzeitig der Vertreter seiner Diözese gegenüber allen anderen Diözesen.¹¹⁹

(151) Die Unterschiede machen deutlich, daß das lutherisch/katholische Gespräch über die Kirche in der gemeinsamen Vorstellung der Kirche als *communio* eine Basis hat, aber die klassische Kontroversfrage nach der episkopalen und primatialen Struktur der Kirche aufnehmen muß.

(152) Gemeinsam können wir nunmehr sagen, daß die in der örtlichen Versammlung um Wort und Sakrament sich vollziehende kirchliche Gemeinschaft als Gemeinschaft mit Gott und untereinander zwar nicht die ganze Kirche, aber ganz Kirche ist. So ist sie einbezogen in die universale Kirche als die Gemeinschaft aller Ortskirchen. Im Blick auf diese universale Gemeinschaft ebenso wie im Blick auf die jeweilige Ortskirche spricht das Glaubensbekenntnis von der „*una sancta catholica et apostolica ecclesia*“ als einer geistlichen Wirklichkeit.

¹¹⁷ Vgl. LG 23 und CIC can. 368 und 369.

¹¹⁸ Vgl. LG 28; SC 42; Die Kirche: lokal und universal, Ziff. 18: DwÜ II, 739f.

¹¹⁹ Kirche und Rechtfertigung, Ziff. 91-95.

4. Der Petrusdienst

(153) Der Einheit der Kirche als Gemeinschaft von Gemeinschaften zu dienen, ist eine wesentliche Aufgabe des kirchlichen Amtes.¹²⁰ In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob und in welcher Weise dieser Dienst auch an der universalen Einheit der Kirche wahrgenommen werden muß und wird. Im Neuen Testament wird die besondere Funktion und Aufgabe des Apostels Petrus bezeugt. Deshalb wird der Dienst an der Einheit auch als „Petrusdienst“ bezeichnet. Dieser „Petrusdienst“ hat seit den Anfangszeiten als bleibendes Moment in der Kirche Christi Beachtung und lebendigen Ausdruck gefunden. Jedoch kam es im Lauf der Geschichte zu Kontroversen über die jeweiligen Gestalten und Formen dieses Ausdrucks.

(154) Nach *römisch-katholischer Auffassung* hat die *communio* zwischen den Ortskirchen und ihren Bischöfen „ihren Bezugspunkt in der Gemeinschaft mit der Kirche von Rom und dem Bischof von Rom als dem Inhaber der Kathedra Petri“. ¹²¹ Spätestens seit dem Ersten Vatikanischen Konzil ist der Jurisdiktions- und Lehrprimat des Papstes integraler und seinem Wesen nach, nicht aber in allen seinen konkreten Ausformungen, unaufgebbarer Bestandteil der römisch-katholischen Lehre. Von anderen Kirchen wurde und wird das Papsttum bis heute oft als größtes Hindernis auf dem Weg zur Einheit der Kirche empfunden. Die kritischen Äußerungen der reformatorischen Bekenntnisschriften scheinen jede Verständigung auszuschließen. Papst Paul VI. hat in einer Ansprache vor dem Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen 1967 gesagt: „Der Papst, wir wissen es, ist zweifelsohne das größte Hindernis auf dem Weg der Ökumene.“¹²² In seiner Enzyklika „Ut unum sint“ [1995] hat Papst Johannes Paul II. einerseits die römisch-katholische Auffassung vom Primat bekräftigt, andererseits zu einem offenen Gespräch über die Formen der Ausübung dieses Amtes eingeladen.¹²³

¹²⁰ Vgl. Kapitel VI, bes. Ziff. 143.

¹²¹ GA, Ziff. 69.

¹²² AAS 59 (1967) 498; auch LV, S. 167-169.

¹²³ Johannes Paul II.: Ut unum sint, Ziff. 88-97.

4.1 Das Petrusamt als Gegenstand des Dialogs

(155) Der interkonfessionelle Dialog hat sich zunächst den Themen zugewandt, bei denen eher eine Einigung möglich erschien. Die Erfahrung, daß in kontroversen Themen – z.B. in der Lehre von der Rechtfertigung, vom Herrenmahl, teilweise auch vom kirchlichen Amt – weitgehende Übereinstimmungen möglich waren, hat dazu geführt, daß auf dieser Grundlage nun auch das Amt des Papstes in den Dialog einbezogen wird. Im internationalen evangelisch-lutherischen/römisch-katholischen Dialog ist dies bisher nur im Rahmen anderer Themen geschehen.¹²⁴

(156) Selbständiges Thema ist der Primat zum ersten Mal im evangelisch-lutherischen/römisch-katholischen Dialog in den USA geworden; die Dialoggruppe hat 1974 den Bericht „Amt und universale Kirche“ vorgelegt. Auch in Deutschland sind Aspekte dieses Themas behandelt worden. Sie finden ihren Niederschlag im ersten Bericht der deutschen Bilateralen Arbeitsgruppe „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“¹²⁵ von 1984 und im Dokument „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ von 1985.¹²⁶

(157) In der Überzeugung, daß der Dienst an der universalen Einheit wahrgenommen werden muß und daß eine Verständigung über die Frage des Petrusamtes für die Gemeinschaft unserer Kirchen von großer Bedeutung ist, suchen wir festzustellen, wie weit zur Zeit unsere Übereinstimmung reicht, an welchen Stellen weiterhin Kontroversen bestehen und welches Gewicht diese Kontroversen für unseren künftigen Weg haben.

4.2 Petrus im Neuen Testament

(158) Simon gehört zu den ersten drei Jüngern, die Jesus berufen hat (Mk 1,16-20; vgl. Lk 5,1-10). In der Gruppe der Zwölf kommt ihm eine

¹²⁴ Im Maltabericht von 1972 (Ziff. 66), DwÜ I, 248ff.; in „Wege zur Gemeinschaft“ von 1980, DwÜ I, 296ff.; in „Das geistliche Amt in der Kirche“ von 1981 (Nr. 67-73), DwÜ I, 329ff.; in „Einheit vor uns“ von 1984 (Ziff. 100ff.), DwÜ II, 451ff. und „Kirche und Rechtfertigung“ von 1995 (Ziff. 106).

¹²⁵ KWS, Ziff. 74 und 76.

¹²⁶ LV, S. 167,15-169,20.

herausragende Bedeutung zu, die in dem Beinamen ihren Ausdruck findet, den Jesus ihm gegeben hat: Kephas (aramäisch) = Petrus (griechisch) = „Felsenmann“ (Mk 3,6). Der Sinn dieses Namens wird in dem Wort Mt 16,18f. ausgeführt: Auf sein Bekenntnis „Du bist der Messias, der Sohn des lebendigen Gottes“ antwortet Jesus: „Ich aber sage dir: Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen, und die Mächte der Unterwelt werden sie nicht überwäligen. Ich werde dir die Schlüssel des Himmelreiches geben; was du auf Erden binden wirst, das wird auch im Himmel gebunden sein, und was du auf Erden lösen wirst, das wird auch im Himmel gelöst sein.“

(159) Mit der „Schlüsselgewalt“, die Jesus dem Petrus überträgt, ist die Vollmacht gemeint – die zugleich eine besondere Verantwortung einschließt –, Menschen das Himmelreich zu erschließen (vgl. Mt 23,13). Sie wird veranschaulicht durch das Bild vom Binden und Lösen. In Mt 18,18 ist darunter im Zusammenhang der Gemeindeordnung von Mt 18 die dort allen Jüngern übertragene Vollmacht zu verstehen, innerkirchlich über Verfehlungen gegen Gottes Gebot zu richten und Sünden zu vergeben (Kirchenzucht). Die apostolische Vollmacht und Verantwortung bezieht sich jedoch umfassender auf die Erschließung des Heilsweges Jesu für alle Menschen. Das zeigen Joh 20,23 und in Mt 28,18-20 der Doppelauftrag Jesu an seine Jünger, alle Menschen zu taufen und die Gebote Jesu zu lehren, um ihnen dadurch die Jüngerschaft Jesu zu ermöglichen. Wie der jüdische Hintergrund des Bildes vom Binden und Lösen nahelegt, gehört dazu auch die Vollmacht, über rechte und falsche Lehre zu entscheiden.

(160) Nicht aufgrund menschlicher Qualitäten ist Simon „der Felsenmann“. Zwar ist er seinem Herrn treu nachgefolgt und gehört zu seinen vertrautesten Jüngern (Mk 9,2-8). Er hat auch als erster Jesus als den Messias bekannt (Mk 8,27-30). Noch zu Anfang des Passionsgeschehens war er von der Standfestigkeit seiner Nachfolge überzeugt (Mk 14,29). Bald danach jedoch hat er seine Jüngerschaft dreimal verleugnet (Mk 14,54-62). Daß der Herr trotzdem seine anfängliche Berufung erneuert hat (Joh 21,15-17), ist in der Urkirche als besonderer Erweis der Gnade verstanden worden: Christi Gnade allein ist es, die ihm als dem „Felsen“ seiner Kirche unumstößliche Festigkeit gibt.

(161) Mit seiner Pfingstpredigt (Apg 2,14-36) tritt Petrus als erster Jünger mit der Verkündigung des Evangeliums an die Öffentlichkeit. Ebenfalls nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte hat Petrus als erster Apostel einen Nichtjuden für den Glauben gewonnen und getauft (Apg 10,1-11,18). Eine Zeit lang leitet er zusammen mit Johannes und Jakobus, dem Bruder Jesu, die Urgemeinde in Jerusalem. Auf dem Apostelkonzil hat sein Votum besonderes Gewicht und hat entscheidend zur grundsätzlichen Anerkennung der einen Kirche aus Juden und Heiden beigetragen: „Die Gnade des Herrn Jesus“ läßt alle Christen gemeinsam das eine Heil Gottes erfahren (Apg 15,7-11). Für Paulus war es wichtig, mit Petrus Gemeinschaft zu haben (Gal 1,19; 2,9), und unerträglich, wenn gerade Petrus sich in einer entscheidenden Frage nicht dem Evangelium gemäß verhält (Gal 2,11ff.).

(162) Die synoptischen Evangelien lassen erkennen, wie im Gedächtnis der Kirche Simon Petrus als „Sprecher“ der Zwölf lebendig (Mk 9,5; 10,28; Joh 6,66-68; Mt 17,24) und von Christus zur Stärkung seiner Brüder eigens beauftragt worden ist (Lk 22,31f.). Als „Apostel Jesu Christi“ ist Petrus für eine Reihe von Gemeinden zur zentralen Autorität geworden (besonders 1 Petr/2 Petr).

(163) Petrus hat als Sprecher der Apostel das entscheidende Bekenntnis zu Jesus als dem Christus (d.i. Messias) abgelegt, das für die Kirche aller Zeiten das Fundament ist (vgl. 1 Kor 3,11). Darin und in der Antwort Jesu (Mt 16,17) wird die Bedeutung des Petrus vor Ostern mit der besonderen Bevollmächtigung in eins gesehen, die der Auferstandene in seiner Erscheinung ihm übertragen hat (1 Kor 15,5; Joh 21,15-17). Die neutestamentlichen Aussagen über Petrus zeigen: Die frühe Kirche hat mit der Gestalt des Petrus Funktionen eines Lehr- und Hirtendienstes verbunden, die sich auf die Gesamtheit der Gemeinden beziehen und in besonderem Maße ihrer Einheit dienen. Darin liegt die gegenwärtige Herausforderung, im ökumenischen Miteinander ganz neu über einen gesamtkirchlichen „Petrusdienst“ nachzudenken.

4.3 Ausprägungen des Petrusdienstes in der Theologie- und Kirchengeschichte

(164) Nach der biblischen Grundlegung ist die Vergegenwärtigung der historischen Entwicklung eine weitere Voraussetzung für unseren Dialog, um die ekklesiologische Bedeutung des Petrusdienstes in den Blick zu bekommen. Diese Entwicklung kann in unserem Rahmen freilich nur in den großen Zügen und in höchster Vereinfachung dargestellt werden.

(165) Die Verbindung des Petrus zu Rom ist dadurch gegeben, daß er nach alter kirchlicher Überlieferung (vgl. 1 Clem 5,4) zuletzt in Rom gelebt hat und dort als Märtyrer gestorben ist. Er wird als erster Bischof von Rom angesehen. Der jahrhundertelange Prozeß, in dem sich die Stellung des römischen Bischofs als Repräsentanten des petrinischen Dienstes herausbildete, ist vor allem von drei Momenten beeinflusst worden:

1. *theologisch* vom vorherrschenden Kirchenmodell,
2. *pastoral* vom Verhältnis des Bischofs von Rom zu den anderen Bischöfen in der Kirche,
3. *politisch* von den Konstellationen, in denen die Kirche in Welt und Zeit gerade lebte.

(166) Man kann bis heute drei Perioden unterscheiden, die jeweils charakteristische Züge ins Bild des Petrusamtes eingetragen haben. Sie überlappen sich dergestalt, daß die bestimmenden Momente der früheren Epoche in der oder den nachfolgenden Epochen weiterhin zur Geltung gebracht werden, wenngleich oft in Opposition zur herrschenden Meinung. Im einzelnen kann man gliedern:

1. die nachapostolische Periode bis ins 4. Jahrhundert,
2. die Periode vom 4. Jahrhundert bis zum Ersten Vatikanischen Konzil und dessen Rezeption (Mitte des 20. Jahrhunderts),
3. das Zweite Vatikanische Konzil und die Auseinandersetzung um dessen Dokumente, die bis in die Gegenwart hinein andauert.

(167) Das geltende Kirchenbild der *ersten Periode* ist das Modell der *communio* in Gestalt der prinzipiell gleichberechtigten Ortsgemeinden, die untereinander in geistlichem und organisatorischem Austausch stehen.¹²⁷ Für die Wahrung des rechten Christusglaubens in der Gesamtkirche stellt sich die Notwendigkeit heraus, Fixpunkte der

¹²⁷ Siehe oben Ziff. 145.

Einheit zu finden. Als solche gelten besonders jene Kirchen, an deren Beginn ein Apostel steht (*sedes apostolica*). Die Gemeinde von Rom nimmt unter ihnen eine seit dem 2. Jahrhundert¹²⁸ anerkannte besondere Stellung ein: Sie hütet die Gräber von Petrus und Paulus, hat mithin also eine doppelte Apostolizität. Aus dieser zunächst geistlichen Bedeutung ihres Amtssitzes leiten die römischen Bischöfe seit dem Ende des 2. Jahrhunderts eine gesamtkirchliche Verantwortung ab. Das stößt bei den anderen Kirchen zuerst auf Widerstand (z.B. im Osterfest- und Ketzertaufstreit), doch kann sich Rom spätestens seit dem Anfang des 4. Jahrhunderts als Zentrum der *communio* durchsetzen. Diese exponierte Rolle im Rahmen der gesamtkirchlichen Solidarität wird jedoch nicht juridisch, sondern durch die besondere Autorität des Glaubensurteils eines Inhabers einer *sedes apostolica* begründet, das grundsätzlich aber jedem Mitglied des Bischofskollegiums zukommt.

Faktisch wird die Bedeutung Roms noch dadurch gemehrt, daß es Reichshauptstadt und einziger Apostelsitz im Westen ist.

(168) Die große Zäsur, die die *zweite Periode* einleitet, ist die durch die Kaiser Konstantin [313] und Theodosius [380] vollzogene Einbeziehung der Kirche in das Gefüge des römischen Reiches. Den Bischöfen allgemein und besonders dem Bischof der Hauptstadt des (West-)Reiches wachsen dadurch vielfältige politische und administrative Aufgaben zu, zumal die Einheit des Glaubens als unerlässliches Staatsfundament betrachtet wird. Der Bischof von Rom, der vom 4. Jahrhundert an ebenso wie die Leiter der anderen Patriarchatsitze, seit dem Ausgang der Antike aber zunehmend exklusiv „Papst“ genannt wird,¹²⁹ wird nun vom Garanten der apostolischen Überlieferung mehr und mehr auch zum kirchlichen Gesetzgeber, der nicht mehr nur Autorität (*auctoritas*), sondern auch Macht (*potestas*) beansprucht. Der Anspruch des Bischofs von Rom wird spätestens seit dem Beginn des 5. Jahrhunderts ausdrücklich von der Nachfolge des Apostels Petrus abgeleitet, die dessen Vollmachten nach Mt 16,16-18 einschließt. An die Stelle des Ortsprinzip (*sedes apostolica*) ist ein Personalprinzip (*successor Petri*) getreten. Die hier sichtbar werden-

¹²⁸ Ignatius v. Antiochien, Röm 3,1; 1 Clem.

¹²⁹ Endgültig beansprucht Gregor VII. (1075) im „Dictatus papae“ diesen Titel.

den Strukturmomente werden in den folgenden Jahrhunderten stark ausgebaut. Der theologische Höhepunkt dieser Entwicklung ist das Erste Vatikanische Konzil. Im einzelnen lassen sich folgende Phasen unterscheiden:

(169) In den dogmatischen Streitigkeiten des 4. und 5. Jahrhunderts mit ihren Notsituationen für die Kirche (z.B. im Arianismusstreit) wird die theologische Position Roms mehr und mehr als entscheidend und normativ angesehen; das zeigt sich besonders deutlich am Einfluß des „Tomus Leonis“, eines Briefes Papst Leo des Großen, auf dem Konzil von Chalkedon [451]. Auch der Osten anerkennt, daß gesamt-kirchliche Kontroversen nicht gegen den Papst definitiv gelöst werden können. Allerdings bewies Rom in den schwierigen Fragen, die im Osten zur Sprache kamen, nicht immer hinreichendes Einfühlungsvermögen; dadurch wuchsen affektive Vorbehalte des Ostens gegenüber dem Papst. Der Primatsanspruch des römischen Bischofs auf der einen, die politischen Ansprüche des Patriarchen von Konstantinopel als des Bischofs der nunmehrigen Reichshauptstadt auf der anderen Seite, führten neben anderen Gründen in der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends zur Entfremdung zwischen den Kirchen des Ostens und des Westens und im Jahre 1054 schließlich zur formellen Aufhebung der Kirchengemeinschaft.

(170) Im Westen wird das Papsttum im Mittelalter weithin als Fundament und Ursprung aller Vollmacht in der Kirche angesehen. Dazu tragen unterschiedliche Faktoren bei, z.B.:

- die Überzeugung der germanischen Völker von der überragenden Bedeutung des hl. Petrus als Himmelspförtners, die auf seinen Nachfolger übergeht;
- die Anerkennung der um 850 entstandenen Pseudo-Isidorischen Dekretalen mit ihrer Schwächung der Metropolitangewalt (Zuständigkeit des Papstes für jeden Bischof);
- das Zerfallen der bischöflichen Kollegialität in den ständigen, oft kriegerischen Auseinandersetzungen der adligen Reichs- und Eigenbischöfe untereinander;
- die Konflikte zwischen Bischöfen und Domkapiteln.

In den ekklesiologischen Vorstellungen tritt das Leitbild der *communio* hinter dem des Bildes von der Kirche als „Leib Christi“ zurück. Anders als bei Paulus werden aber darin nicht die horizontalen Elemente

gewürdigt (Eintreten der Leibesglieder füreinander, Unersetzlichkeit jedes Einzelgliedes), sondern vor allem die vertikalen Strukturen herausgehoben: Das wesentliche Glied ist das Haupt, von dem die Lebensströme ausgehen; dieses ist im Himmel Christus, auf Erden aber der Papst. Der Papst legt sich exklusiv den Titel *vicarius Christi* zu,¹³⁰ der zuvor allen Bischöfen, ja sogar dem König zuerkannt worden war. Rom versteht sich nun nicht nur als Zentrum, sondern als Ausgangs- und Ursprungsort (*fons et origo*) aller neu entstehenden Ortskirchen; der Papst tritt damit in ein gewisses Gegenüber zur restlichen Kirche. Diese Entwicklung wird begünstigt durch den Kampf der Gregorianer des 11. Jahrhunderts um die Freiheit der Kirche gegenüber der drohenden „Verstaatlichung“ durch das Reich.¹³¹ Tatsächlich aber sieht sich der Papst nun in Parallele zum Kaiser. Der kaiserlichen Zentralgewalt entspricht der römische Papalismus, der seinen schärfsten Ausdruck in der Bulle „*Unam Sanctam*“¹³² von Bonifaz VIII. (1302) erfährt.

(171) Gleichwohl kommt es zu keinem Zeitpunkt zu einem geschlossenen Papalsystem in der Kirche. Durch die seit dem 9. Jahrhundert bekannte „Häresieklausel“ wird es theoretisch offen gehalten: Obwohl man auf der einen Seite von der absoluten Stellung des Papstes überzeugt ist („*Prima sedes a nemine iudicatur*“ – der Papst kann von niemandem vor Gericht gezogen werden),¹³³ rechnet man durchaus damit, daß er zum Schismatiker oder Häretiker werden könne („*papa a fide devius*“ – ein vom Glauben abirrender Papst).¹³⁴ Das aber vermag nicht mehr er selbst, sondern nur die übrige Kirche festzustellen. Über das genaue Wie gehen die Meinungen auseinander. Die Notsituation des Abendländischen Schismas im 14. und 15. Jahrhundert mit zeitweilig drei Päpsten hat gezeigt, daß der Bischof von Rom

¹³⁰ Nachweislich seit Innozenz III. (1198-1216).

¹³¹ Investiturstreit, *Dictatus Papae* Gregor VII.

¹³² DH 870-875; im Schlußsatz (DH 875) heißt es, daß es für jedes menschliche Geschöpf unbedingt notwendig zum Heil sei, dem römischen Bischof unterworfen zu sein. Darauf wird in den lutherischen Bekenntnisschriften Bezug genommen; vgl. Traktat über die Gewalt und den Primat des Papstes, 3 und 36; Unser Glaube (siehe Anm. 3) 505.514.

¹³³ CIC can. 1404; vgl. auch *Tract*, Ziff. 50.

¹³⁴ Vgl. dazu auch *Tract*, Ziff. 38.

und die übrigen Bischöfe bleibend aneinander verwiesen sind (Konzil von Konstanz). Endlich ist in Rechnung zu stellen, daß aufgrund der schlechten Kommunikationsmöglichkeiten der Zeit die Differenz zwischen papaler Theorie und ortskirchlicher Eigenständigkeit nicht selten beträchtlich gewesen ist.

(172) In den Kontroversen der Reformation und der Gegenreformation wie auch in den neuzeitlichen Auseinandersetzungen mit dem Säkularismus in allen seinen Formen wird das Papsttum für die römisch-katholischen Christen zum hervorragenden Markierungspunkt der eigenen Identität. Angesichts der wachsenden Verunsicherung wird es zum Garanten des religiösen Sicherheitsbedürfnisses vieler Katholiken, die sich ihm auch emotional verbunden fühlen. In manchen Fällen wird der Papst zum Verteidiger gegenüber Staatsallmacht und Staatswillkür.

(173) Zunächst treten, wenigstens der Intention nach, dem päpstlichen Absolutismus als Gegengewichte verschiedene staats- bzw. nationalkirchliche sowie episkopale Strömungen entgegen. Dabei haben auch Elemente der *Communio*-Ekklesiologie eine Rolle gespielt. Mit dem Zusammenbruch des *Ancien Regime* in der Revolution von 1789 und in Deutschland nach der Säkularisierung fallen diese Gegengewichte aber weg. Die Aufmerksamkeit konzentriert sich in der Folge nicht so sehr auf den bereits weithin unbestrittenen Jurisdiktionsprimat als vielmehr auf den Lehrvorrang des Papstes, kraft dessen er nicht mehr nur als qualifizierter Glaubenszeuge mit dem Dienst der *testificatio fidei*, sondern stärker noch als im Mittelalter als Glaubensrichter mit der Pflicht zur *determinatio fidei* betrachtet wird. Folgerichtig konzentriert sich die Aufmerksamkeit des Ersten Vatikanischen Konzils (1869-1870) auf die genannten Prärogativen des päpstlichen Amtes, die, primär aus äußeren Gründen, aus dem Kontext der Konzilsekklesiologie isoliert und als glaubensverbindliche Dogmen (Jurisdiktionsprimat und Unfehlbarkeit des römischen Papstes) definiert werden. Man darf jedoch nicht übersehen, daß es die Absicht des Konzils bei der Definition der Infallibilität war, den Papst an Glauben und Verkündigung der Gesamtkirche zu binden, ihn aber für den Konfliktfall als Letztinstanz für das Bleiben der Kirche in der

Wahrheit herauszustellen.¹³⁵ In der Folgezeit nehmen innerhalb der katholischen Kirche auf der einen Seite die papalistischen Tendenzen zu, auf der anderen werden vor allem in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen (ca. 1920-1940) durch die Zuwendung zur Gesamttradition der Theologie (über die neuscholastische Sicht vom Mittelalter hinaus) die Momente der *communio*, der kirchlichen Rezeption und des Glaubenssinns der Gläubigen (*sensus fidelium*) neu bedacht.

(174) Im Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-1965) hebt insofern eine *dritte Periode* an, als erstmals und in aller Ausdrücklichkeit die Kirche zum Thema einer Allgemeinen Kirchenversammlung gemacht wird. Die Konstitution „Lumen gentium“ nimmt die Vielzahl der biblischen Bilder für die Kirche auf; dabei wird dem Begriff *Volk Gottes* besondere Bedeutung zugemessen. Damit erfährt auch die altkirchliche *Communio*-Vorstellung mit der Betonung der Ortskirchen und des kollegialen Bischofsamtes eine erneute Aufwertung. Das Leitbild vom Leib Christi wird nicht ausgeschaltet, sondern bleibt gleichberechtigt daneben stehen. Zwei Kirchenbilder, die sich sachlich ergänzen, aufgrund ihrer historischen Befruchtung aber in Spannung zueinander stehen, bekommen nun konziliare Autorität. Das hat Konsequenzen auch für die Papsttheologie: Innerhalb des *Communio-Modells* stehen Papst und Bischofskollegium in prinzipiell vitaler und unaufgebbarer Polarität zu- und miteinander. Innerhalb des *Hierarchie-Modells* bleibt der Papst absoluter Bezugspunkt der Bischöfe; laut der zu den Akten gehörenden „Erläuternden Vorbemerkung“ (Nr. 4) zur Konstitution „Lumen gentium“ kann er „als höchster Hirte der Kirche seine Vollmacht jederzeit nach Gutdünken (*ad placitum*) ausüben, wie es von seinem Amt her gefordert wird“.¹³⁶

(175) Die im Konzil nicht gelöste Problematik hat seither die Diskussion innerhalb der römisch-katholischen Kirche wie auch in der Ökumene angeregt.¹³⁷ Den Befürwortern einer starken Position des Papstamtes ist klar geworden, daß kritische Situationen nicht von der päpstlichen Autorität allein bewältigt werden können, sondern daß es

¹³⁵ Vgl. DH 3069; 3112-3117.

¹³⁶ Vgl. LG 25.

¹³⁷ Vgl. oben Ziff. 156.

des Konsensbemühens der Gesamtkirche bedarf, das nicht notwendig konfliktfrei verläuft, wie die Kirchengeschichte belegt.

4.4 Die Kritik der Reformatoren am Papsttum

(176) In der Reformation war die Frage der Rechtfertigung das theologisch zentrale Thema. Diese Frage ist jedoch in verschiedener Weise mit ekklesiologischen Fragen und also auch mit der Frage nach der Funktion und Vollmacht des Papstes verbunden. In diesem Zusammenhang wurde von Luther und in den lutherischen Bekenntnisschriften vor allem in dreierlei Hinsicht Kritik am Papsttum geübt.

(177) Der Papst habe sich mit seiner Autorität über die Autorität des Wortes Gottes gestellt, wie es die Heilige Schrift bezeugt. Dies kam für Luther zunächst darin zum Ausdruck, daß der Ablasshandel vom Papst gutgeheißen wurde. Es zeigte sich ihm und den anderen Reformatoren jedoch auch an vielen anderen päpstlichen Maßnahmen und Vorschriften. Luther hatte den Eindruck gewonnen, daß der Papst an seiner pastoralen Hirtenpflicht schuldig geworden sei und die Christen in Ungewißheit stürze. Angesichts dieser Erfahrungen wurde von den Reformatoren bestritten, daß der Gehorsam dem Papst gegenüber zum Heile notwendig ist.¹³⁸ Ja, es schien der notgedrungene Widerstand gegen den Papst geboten zu sein.¹³⁹ Noch 1531 konnte Luther jedoch äußern, daß er dem Papst die Füße küssen würde, wenn er das Evangelium von der Gnade Gottes in der Kirche nicht behindere.¹⁴⁰ Wenige Jahre später dominierte dann die von Luther schon 1520 geäußerte Überzeugung,¹⁴¹ daß im Papst der Antichrist nach 2 Thess 2,4 erschienen sei.¹⁴²

(178) Auch vom Wesen der Kirche her ergibt sich für die Reformatoren grundsätzliche Kritik am Papsttum, wie sie es erlebten. So wiesen sie auf die altkirchliche Ordnung hin, derzufolge der Papst nur Bischof von Rom sei, die Bischöfe aber „alle gleich nach dem Amt“ seien und der Papst allenfalls kraft menschlichen Rechtes eine gewisse Vorrangstellung habe.¹⁴³ Daher empfiehlt Melanchthon, daß

¹³⁸ Vgl. ASm 1,4, BSLK 428; Tract 3; 36.

¹³⁹ Vgl. Tract, 38ff.

¹⁴⁰ WA 40 I,181,11.

¹⁴¹ Vgl. WA 6,602 und 605.

¹⁴² ASm 1,4, BSLK 430; Tract, 39.

¹⁴³ ASm 1,4, BSLK 427.430.

„dem Papst ... so er das Evangelium wollte zulassen ... um Friedens und gemeiner Einigkeit willen ... seine Superiorität über die Bischöfe, die er hat jure humano, auch von uns zuzulassen sei“.¹⁴⁴ Aufgrund des Neuen Testaments und vieler kirchengeschichtlicher Zeugnisse kann nach Auffassung der Reformatoren aber eine geistliche Überordnung des Papstes über die anderen Bischöfe nicht begründet werden.¹⁴⁵ Das Bild vom Felsen nach Mt 16,16 wird auf den Glauben des Petrus oder auf sein Bekenntnis gedeutet, was aber gerade nicht eine Überordnung seiner Person einschlieÙe.¹⁴⁶ Luther kann es auch auf Christus beziehen.¹⁴⁷ Das Amt der Schlüssel (Mt 16) und der Auftrag zu weiden (Joh 21) werden als Mandat verstanden, das in Petrus allen Aposteln und damit der Kirche insgesamt übertragen wurde.¹⁴⁸

(179) Schließlich machten die Reformatoren kritisch geltend, daß der Papst neben der geistlichen auch weltliche Gewalt in Anspruch nimmt und damit ebenfalls seinem Auftrag untreu wird. Sie verweisen auf Christus, der nicht auf weltliche Weise regiert, sondern sich vielmehr dem Leiden unterzogen und ein geistliches Reich gegründet hat.¹⁴⁹ Dem in diesen drei Gesichtspunkten sich manifestierenden Anspruch des Papstes stellten die Reformatoren also insbesondere das biblische Zeugnis, aber auch die Geschichte der Alten Kirche entgegen.

(180) Die Entwicklung des nachreformatorischen katholischen Kirchenverständnisses führte dazu, daß das Papsttum zunehmend ein besonders wichtiger Identifikationsfaktor des römisch-katholischen Selbstverständnisses wurde. Diese Entwicklung, die verschiedene Gründe hatte, wurde zwar nicht direkt durch Luthers Verständnis des Evangeliums mitverursacht, wohl aber durch „die kirchlichen und politischen Auswirkungen seines Grundanliegens im Bereich des Ver-

¹⁴⁴ Unterschr. unter die ASm, BSLK 464.

¹⁴⁵ Tract, Ziff. 7ff.

¹⁴⁶ Tract, 16.

¹⁴⁷ WA 10 III,208ff.

¹⁴⁸ Tract, 23f.

¹⁴⁹ Tract, 31.

ständnisses von Kirche, Amt und Lehramt“.¹⁵⁰ Die antipäpstliche Polemik im Protestantismus fühlte sich im 19. Jahrhundert ihrerseits bestätigt durch die Aussagen über das Papstamt auf dem Ersten Vatikanischen Konzil.

4.5 Evangelische Fragestellungen und Überlegungen heute

(181) Für lutherisches Verständnis löst die dogmatische Festlegung des Ersten Vatikanischen Konzils, daß dem Bischof von Rom kraft göttlichen Rechtes die oberste Jurisdiktionsgewalt in der Kirche zukommt, heute die Frage aus, ob es nicht auch andere legitime Formen des Dienstes an der universalen Einheit der Kirche geben könnte. Angesichts der Feststellung der Unfehlbarkeit des Papstes bei „*ex-cathedra*“-Entscheidungen muß die evangelische Seite fragen, ob hier der nach ihrer Auffassung vom Evangelium her notwendige „Verbindlichkeitsvorbehalt“ allen Lehrentscheidungen der Kirche gegenüber noch gewahrt wird, der in der Unverfügbarkeit und Letztverbindlichkeit des Evangeliums begründet ist. In der „dialektischen Spannung zwischen Verbindlichkeitsanspruch und Verbindlichkeitsvorbehalt muß sich nach reformatorischer Auffassung das Lehren der Kirche oder eines kirchlichen Lehramtes vollziehen“.¹⁵¹ In diesem Sinne hat die ekklesiologische Problematik mit dem Artikel von der Rechtfertigung zu tun.

(182) Das Zweite Vatikanische Konzil hat die dogmatischen Festlegungen des Ersten Vatikanischen Konzils bestätigt und sie zugleich in eine umfassendere Sicht der Kirche und ihrer Amtsstruktur als *communio* mit dem Kollegium der Bischöfe hineingenommen. Daß das kirchliche Lehramt nicht über dem Worte Gottes steht, sondern ihm zu dienen hat,¹⁵² ist eine Aussage, die das reformatorische Anliegen der Priorität des biblischen Zeugnisses auch im Hinblick auf das Lehramt des Papstes aufnimmt. Nach evangelischer Auffassung besteht hier jedoch eine Spannung zu der gleichzeitig getroffenen

¹⁵⁰ Wort der evangelischen und katholischen Bischöfe in Thüringen und Sachsen-Anhalt zum 450. Todestag Martin Luthers vom 2. Februar 1996.

¹⁵¹ Kirche und Rechtfertigung, Ziff. 214.

¹⁵² DV 10.

Festlegung, daß nur das Lehramt der Kirche das Wort Gottes verbindlich erklären darf. Ist hier nicht zu befürchten, daß bei der notwendigen „Interaktion der Bezeugungsinstanzen“¹⁵³ das Gewicht einseitig der Autorität des Lehramtes zufällt und daß dieses de facto nicht zureichend eingebunden ist in die ihm zu- und vorgeordneten anderen „Instanzen“, insbesondere das Zeugnis der Heiligen Schrift?

(183) In der gegenwärtigen evangelischen Theologie gibt es neuere Überlegungen zur Frage des Papsttums. Sie sind erleichtert durch Entwicklungen im katholischen Raum, etwa durch die Reduzierung der politischen Macht des römischen Stuhles, durch innerkatholische Diskussionen zur Papstfrage und durch die Weise, wie Päpste ihr Amt ausgeübt haben. Der bisherige Dialog hat dazu geführt, daß die Aussage der Reformatoren, der Papst sei der Antichrist, heute bedauert und nicht mehr aufrechterhalten wird.¹⁵⁴ Die exegetischen Untersuchungen zur Petrusgestalt im Neuen Testament wie auch zur Rolle des Apostels Paulus haben die Bedeutung personaler Verantwortung für die Gemeinschaft und Einheit der Kirche neu ins Blickfeld treten lassen.¹⁵⁵

(184) Schließlich kommen Einsichten hinzu, die das Wesen und die Struktur der Kirche als *communio* betreffen. Neben der ortsgemeindlichen Ebene werden in der evangelischen Theologie auch die regionale und die universale Dimension der Kirche neu wahrgenommen. Es wird darüber nachgedacht, welche Strukturen für den Dienst an der kirchlichen Einheit auf diesen Ebenen nötig sind. Hier werden Ansätze weiterentwickelt, wie sie in den lutherischen Bekenntnisschriften¹⁵⁶ im Blick auf das regionalkirchliche Amt der Bischöfe zu finden sind. Dabei wird gesehen, daß die Kirche geistliche Gemeinschaft und menschliches Sozialgebilde in einem ist, daß zu ihr also institutionelle und rechtliche Momente wesensmäßig hinzugehören.

¹⁵³ Vgl. Kapitel IV, 1.6 und 1.8.

¹⁵⁴ Vgl. KWS, Ziff. 74 und den Beschluß der Kirchenleitung der VELKD sowie deren Brief an die Deutsche Bischofskonferenz, ferner LV I, S. 168 und 194 sowie den Beschluß der VELKD/AKf über die offizielle Stellungnahme zu LV von 1994, 4.1.4: Texte aus der VELKD Nr. 42 (31996).

¹⁵⁵ Vgl. den römisch-katholischen/lutherischen Dialog in den USA.

¹⁵⁶ CA 28; Apol 28; Tract, 60ff.

(185) Die Kritik der Reformatoren ist für die lutherischen Kirchen weiterhin von maßgeblicher Bedeutung. Allerdings sehen sie die Frage des Dienstes für die universale Einheit der Kirche heute unter anderen Bedingungen gestellt als in der Reformationszeit. Die Beschäftigung mit ihr muß die weltweite Gemeinschaft der Kirchen im Ökumenischen Rat und im Lutherischen Weltbund im Blick haben. Sie muß auch die Entwicklung berücksichtigen, die das Papsttum seit der Reformation genommen hat. Und sie muß beachten, daß die evangelischen Kirchen selbst eine Tradition in der Ordnung und Gestalt ihres Kirchenwesens haben.

Zusammenfassend kann lutherischerseits zur Frage des Papsttums heute folgendes gesagt werden:

(186) 1. „Die Kirche verwirklicht sich auf verschiedenen Ebenen: als Kirche am Ort (Gemeinde), als Kirche eines größeren Bezirkes bzw. eines Landes und als Universalkirche. Auf jeder dieser Ebenen ist das ‘In und Gegenüber’ von kirchlichem Amt und kirchlicher Gemeinschaft in je verschiedener Weise wesentlich.“¹⁵⁷ Dabei hat die Kirche „als Versammlung der Gläubigen bzw. Heiligen, die aus dem Wort Gottes und den Sakramenten lebt“,¹⁵⁸ ihre elementare Existenzform in der gottesdienstlichen Feier der Gemeinde am Ort, und der Dienst des mit der Ordination übertragenen Amtes ist diesem Geschehen zugeordnet. In dieser gottesdienstlichen Feier der Kirche am Ort vergegenwärtigt sich die eine Kirche aller Zeiten und Orte.¹⁵⁹

(187) 2. Die Kirche verwirklicht ihre Einheit auf regionaler und auf universaler Ebene in der vollen Gemeinschaft (*communio*) der Ortskirchen bzw. der Regionalkirchen: in Verkündigung und Lehre, in der Feier der Sakramente und im Dienst des mit der Ordination übertragenen Amtes, der diesem Geschehen zugeordnet ist. Dies setzt die volle wechselseitige Anerkennung der Ämter in den Kirchen voraus. Diese Einheit hat ihr Kriterium in der Bewahrung der für die Kirche grundlegenden apostolischen Tradition. Die volle Gemeinschaft der

¹⁵⁷ GA, Ziff. 45.

¹⁵⁸ Kirche und Rechtfertigung, Ziff. 117.

¹⁵⁹ Vgl. Ziff. 149.

Kirchen schließt ihre legitime, in der Geschichte gewachsene Vielfalt (nach Lehrgestalt, Liturgie, Rechtsformen) ein.

(188) 3. Dem dienen notwendigerweise regional- und gesamtkirchliche institutionelle Strukturen. Für solche Strukturen sind folgende Elemente wesentlich:

- die personale Verantwortung einzelner im leitenden Amt,
- die kollegiale gemeinsame Verantwortung der ordinierten Amtsträger,
- die synodale Verantwortung von ordinierten und nichtordinierten Repräsentanten des Volkes Gottes.¹⁶⁰

Für alle bildet die Taufe die Grundlage solcher Verantwortung. Die konkrete Berufung (*vocatio*) zum Amt der öffentlichen Wortverkündigung und der Sakramentsverwaltung erfolgt in der Ordination, die in der Bindung an die Heilige Schrift und die Bekenntnisse der Kirche ein besonderes Zeichen für die Kontinuität und die Gemeinschaft in der apostolischen Nachfolge durch die Zeiten hindurch ist. In dieser Kontinuität steht grundsätzlich die ganze Kirche, sie macht sich aber besonders an dem Amt, zu dem ordiniert wird, fest. Die ordinierten Amtsträger haben kollegiale Verantwortung für die Regional- und für die Gesamtkirche. Die Übertragung der personalen Gesamtverantwortung erfolgt unter Beteiligung von Repräsentanten anderer Regionalkirchen und der weltweiten Gemeinschaft. Synodale Verantwortung wird in der Regel durch Wahl und Verpflichtung übertragen; die Synode repräsentiert die Gemeinschaft von Ordinierten und Nichtordinierten. Ihnen allen kommt Verantwortung für die Einheit der Kirche zu.

(189) 4. Die personale Gesamtverantwortung auf regionaler Ebene liegt in der Regel beim bischöflichen Amt. In Gemeinschaft mit ihm nehmen auch andere kirchenleitende Ämter in ihrem Bereich regionale Verantwortung wahr. In Entsprechung dazu ist dann auch nach lutherischem Verständnis im Blick auf die universale Ebene darüber nachzudenken, ob ein gesamtkirchlicher „Petrusdienst“ angemessen, möglich oder gar notwendig ist. Seine Aufgabe wäre es, Sorge zu tragen für das Bleiben der universalen Kirche in der apostolischen Wahrheit sowie für die weltweite volle Gemeinschaft der Kirchen und

¹⁶⁰ BEM, Amt, Ziff. 26f.

ebenso, die Orts- und Regionalkirchen in Glaube und Dienst zu ermutigen (vgl. Lk 22,32). In diesem Sinne hätte er eine pastorale Aufgabe an allen Kirchen und wäre zugleich ihr Repräsentant.

(190) 5. Die Rechtsform eines solchen gesamtkirchlichen Petrusdienstes kann im einzelnen unterschiedlich gedacht werden. Kriterien müßten u.a. sein: seine Verpflichtung gegenüber den kollegialen und synodalen Verantwortungsstrukturen auf universalkirchlicher Ebene, ebenso die Achtung vor der Vielfalt und relativen Eigenständigkeit der Regionalkirchen. Die gesamtkirchliche Einheit wäre dann eine „konziliare Gemeinschaft“ aller Kirchen in „versöhnter Verschiedenheit“ mit einem dieser Gemeinschaft dienenden Petrusamt. Sie hätte keine zentralistische Rechtsgestalt. Die Lehrverantwortung des gesamtkirchlichen Petrusdienstes, die vor allem in der Sorge für die jeweils in neuen Situationen festzustellende Wahrheit (*determinatio fidei*) besteht, müßte auf der gemeinsamen Wahrheitsverantwortung (*communicatio fidei*) des Volkes Gottes beruhen und auf Rezeption durch das Volk Gottes ausgerichtet sein. In allem muß sie zugleich die Überordnung der biblischen Wahrheit anerkennen.

(191) 6. Die Bindung eines solchen universalen Petrusdienstes an den Bischof von Rom legt sich für die abendländische Christenheit trotz aller Belastungen aus historischen Gründen nahe. Die Frage der Bindung an Rom müßte auch ein Gegenstand des Gesprächs mit den Ostkirchen sein. Deren historische Entwicklung hat sich zwar an anderen Zentren der Christenheit orientiert, ein Ehrenprimat des Bischofs von Rom im Sinne eines „Vorsitzes in der Liebe“¹⁶¹ ist für sie aber grundsätzlich möglich.

4.6 Folgerungen

(192) Aus dem Neuen Testament, aus der Theologie- und Kirchengeschichte sowie aufgrund gegenwärtiger theologischer Überlegungen ergeben sich für eine Verständigung über den Petrusdienst als Dienst an der Einheit der universalen Kirche folgende Grundbedingungen:

¹⁶¹ Ignatius, Ad Rom.

4.6.1 Für die römisch-katholische Seite:

(193) Für eine Einigung bezüglich des Papstamtes ist es erforderlich, aber auch hinreichend, wenn eine Kirche grundsätzlich anerkennen kann:

1. Das Amt der universalkirchlichen Verantwortung für die Einheit der Glaubenden in der Wahrheit des Evangeliums, wie es in der Gestalt des Apostels Petrus in verschiedenen Schichten des Neuen Testaments bezeugt wird, gehört zu den wesentlichen und daher unauflösbaren Strukturen der Kirche im Sinn eines notwendigen Dienstes am heilsnotwendigen Evangelium.¹⁶²
2. Dieses Amt ist seinem Kern nach geschichtlich verwirklicht in Person und Aufgabenstellung des Bischofs von Rom, des römischen Papstes.
3. Zum Kern dieses Amtes gehören alle die Funktionen und Vollzüge, die zur Erfüllung und Sicherung seines universalkirchlichen Auftrags erfordert werden. Das ist vor allem jene letztverbindliche Leitungs- und Lehrkompetenz, ohne welche der Amtsträger die ihm anvertraute Sorge für die Einheit der Kirche in der Wahrheit des Evangeliums nicht wirksam wahrnehmen könnte.

4.6.2 Für die evangelisch-lutherische Seite:

(194) Nach evangelisch-lutherischer Theologie kann zu einem universalen Leitungsamt folgendes gesagt werden:

1. Gegen einen gesamtkirchlichen „Petrusdienst“ als pastoraler Dienst an der weltweiten Gemeinschaft der Kirchen und ihrer gemeinsamen Bezeugung der Wahrheit gibt es keine grundsätzlichen Einwände.
2. Dieser Dienst müsste in Strukturen kollegialer und synodaler Gesamtverantwortung verpflichtend eingebunden sein, und er müsste die Eigenständigkeit der regionalen Teilkirchen – einschließlich ihrer konfessionellen Prägung – achten.

¹⁶² Vgl. Kirche und Rechtfertigung, Ziff. 196: Die Unterscheidung zwischen notwendigen Elementen für den Dienst der Kirche und dem heilsnotwendigen Evangelium begegnet an dieser Stelle im Blick auf Bischofsamt und apostolische Sukzession.

3. In Lehrfragen müßten die Überordnung der Heiligen Schrift sowie die Gesamtverantwortung aller Getauften gewahrt sein.

4.6.3 *Gemeinsam können Katholiken und Lutheraner sagen:*

(195) Ein universalkirchlicher Dienst an der Einheit und der Wahrheit der Kirche entspricht dem Wesen und Auftrag der Kirche, die sich auf lokaler, regionaler und universaler Ebene verwirklicht. Er ist daher grundsätzlich als sachentsprechend anzusehen. Dieser Dienst repräsentiert die gesamte Christenheit und hat eine pastorale Aufgabe an allen Teilkirchen.

(196) Dieser Dienst ist der Treue zum biblischen Wort sowie der verbindlichen Tradition der Kirche verpflichtet. Er ist notwendigerweise eingebunden in Strukturen, in denen die *communio* Gestalt findet. Diese werden geprägt durch Konziliarität, Kollegialität und Subsidiarität.

(197) Solche gemeinsamen Einsichten lassen erheblichen Raum für unterschiedliche Auffassungen hinsichtlich theologischer, historischer und kirchenrechtlicher Einzelfragen. Das betrifft z.B. die Frage, ob der historische Jesus ein Petrusamt gestiftet hat, wann und wie ein solches Amt ausgebildet worden ist oder wie die Funktionen dieses Amtes dem Bischof von Rom zugekommen sind. Offen bleiben können auch die Fragen nach der politischen, kirchenrechtlichen und historisch bedingten Ausgestaltung und Konkretisierung des Petrusdienstes.

(198) Probleme der Verständigung ergeben sich angesichts der Festlegungen des Ersten Vatikanischen Konzils über den *Jurisdiktionsprimat* und die *Unfehlbarkeit* des Papstes:

– Das Prinzip des *Jurisdiktionsprimates* ist für lutherisches Verständnis nicht akzeptabel, wenn nicht seine Ausgestaltung die Einbindung in die *Communio*-Struktur der Kirche rechtlich verpflichtend vorschreibt. Das Prinzip der *Unfehlbarkeit* ist ebenfalls für lutherisches Verständnis nicht akzeptabel, wenn nicht auch „*Ex-cathedra*“-Entscheidungen des Papstes einem letzten Vorbehalt durch die in der Heiligen Schrift gegebene Offenbarung unterliegen.

– Die katholische Seite anerkennt die Berechtigung dieser Bedenken. Sie macht geltend, daß auch nach katholischer Lehre der Jurisdikti-

onsprimat seinen Ort immer nur innerhalb der *Communio*-Struktur der Kirche haben darf.¹⁶³ Überdies ist sie der Überzeugung, daß die päpstliche Unfehlbarkeit lediglich in der absoluten Treue zum apostolischen Glauben (*Heilige Schrift*) ausgeübt werden kann,¹⁶⁴ dergestalt, daß ein Papst, der diese Treue nicht wahrte, eo ipso seines Amtes verlustig ginge.

– Beide Seiten würden es begrüßen, wenn es zu einer offiziellen Interpretation in dieser Richtung kommen könnte.

(199) Eine Versöhnung im Blick auf den „Petrusdienst“ kann nur gedacht werden als Umkehr und Bekehrung, als Neuanfang der universalen Gemeinschaft auf der Grundlage der gemeinsam prägenden Überlieferungen. Diese Aufgabe stellt sich gleichermaßen allen Kirchen. Eine gesamtkirchliche Einheit würde die gegenseitige Anerkennung als Kirchen, die Übereinstimmung im Verständnis des apostolischen Glaubens, die Gemeinschaft in den Sakramenten und die gegenseitige Anerkennung der Ämter, denen Wort und Sakramente anvertraut sind, einschließen. Sie ist auf die Beteiligung aller Kirchen der weltweiten Christenheit ausgerichtet. In diesem Zusammenhang ist dann zu fragen, ob und wieweit die historische Gestalt des Papstamtes den wahren, bleibenden und unverzichtbaren Kern des Petrusdienstes gewahrt hat.

(200) Darüber hinaus ist die Frage zu stellen, ob und wieweit die römisch-katholische Kirche grundsätzlich die Möglichkeit sieht, eine Form der Gemeinschaft der nicht römisch-katholischen Kirchen mit dem Papst zu verwirklichen, in der das Wesen des petrinischen Einheitsdienstes gewahrt wird, in der es aber andere rechtliche Formen gibt als diejenigen, die seit dem Mittelalter und besonders in der Neuzeit als maßgeblich herausgestellt worden sind. Ansätze für die Weiterführung des Gesprächs in dieser Frage könnten sein:

- die Möglichkeit einer Orientierung an der Primatsausübung im ersten christlichen Jahrtausend ungeachtet späterer Entwicklungen;
- die Unterscheidung der Ämter, die die Person des Papstes in sich vereinigt: Bischof von Rom, Hirte der Gesamtkirche, Haupt des Bischofskollegiums, Patriarch des Abendlandes, Primas von Italien,

¹⁶³ Vgl. LG 13.

¹⁶⁴ Vgl. LG 25.

Erzbischof und Metropolit der Kirchenprovinz Rom, Souverän des Staates der Vatikanstadt;

– die Gestalt der Kirche als *communio* von Schwesterkirchen;¹⁶⁵

– die Entwicklung des Verhältnisses zwischen der Kirche von Rom und den mit ihr unierten katholischen Ostkirchen;

– die legitime Vielfalt in Liturgie, Theologie, Spiritualität, Leitung und Praxis.

¹⁶⁵ LG 23.

VII. Gemeinschaft der Heiligen – über den Tod hinaus

1. Das ewige Leben in der vollendeten Gemeinschaft mit dem dreifaltigen Gott

(201) Wie sich die Liebe Gottes in ewiger Treue den Menschen zuwendet, so bleibt auch alles bestehen, was Folge und Gestalt dieser Liebe ist, also auch die Berufung zur Gemeinschaft der Heiligen, die in der Taufe erfolgt ist und durch die der Mensch das „Sein in Christus“ gewinnt (vgl. 1 Kor 12,12f.; 2 Kor 5,17). Es ist daher die Glaubensüberzeugung der Christen, daß der Tod nicht das Ende der „Gemeinschaft der Heiligen“ ist, daß diese vielmehr über diese Weltzeit hinausreicht.

(202) Das *Apostolische Glaubensbekenntnis* spricht im 3. Artikel von der Gemeinschaft der Heiligen und erklärt: „Ich glaube ... die Auferstehung der Toten (wörtlich: 'des Fleisches') und das ewige Leben.“ Auch das Nizaeno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis bringt unsere gemeinsame Hoffnung zum Ausdruck: „Wir erwarten die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt.“ Damit widerspricht das christliche Glaubensbekenntnis der heute verbreiteten Rede, daß mit dem Tod alles aus sei. Ebenso widerspricht die christliche Hoffnung einem Reinkarnationsglauben, der die Läuterung des menschlichen Lebens als Folge einer mehrfachen Wiederverkörperung und als dessen Vollendung schließlich ein namenloses Aufgehen in einer leeren Unendlichkeit erwartet.

(203) „Ewiges Leben“ bezeichnet an vielen neutestamentlichen Stellen das Leben im zukünftigen „Äon“ (z.B. Mk 10,30 Parr.). An diesem Leben haben die Glaubenden jetzt schon teil (vgl. Joh 3,36), weil sie den Geist Gottes als „Angeld“ und „Erstlingsgabe“ (Röm 8,23; 2 Kor 1,22; 5,5; Eph 1,14) empfangen haben. „Wenn der Geist dessen in euch wohnt, der Jesus von den Toten auferweckt hat, dann wird er, der Christus Jesus von den Toten auferweckt hat, auch euren sterblichen Leib lebendig machen durch seinen Geist, der in euch wohnt“ (Röm 8,11).

(204) Das „ewige Leben“ zu beschreiben, reicht keiner unserer Begriffe aus. Als Leben im neuen Äon geht es über unsere irdische Er-

fahrung hinaus. „Ewigkeit“ bedeutet nicht bloß „unbegrenzte Dauer“, sondern die Vollendung unseres zeitlichen Lebens in der Teilhabe am Leben des dreifaltigen Gottes. „Das ewige Leben, das ein grenzenlos (*sine ullo fine*) glückliches Leben ist, verleiht allein der, der das wahre Glück verleiht.“¹⁶⁶

(205) Inhaltlich gewinnt die christliche Botschaft ihr Verständnis des „ewigen Lebens“ aus der Offenbarung dieses Lebens in Jesus Christus (1 Joh 1,2). In ihm ist das „ewige Leben“ in irdischer Wirklichkeit erschienen und erfahrbar geworden. Dennoch ist es in seiner Endgültigkeit unserem Vorstellungsvermögen entzogen: „Jetzt sind wir Kinder Gottes. Aber was wir sein werden, ist noch nicht offenbar geworden“ (1 Joh 3,2). Weil wir ihm ähnlich sein werden, haben wir die Hoffnung, daß wir „ihn sehen werden, wie er ist“ (ebd.). Die christliche Tradition spricht von „beseligender Gottesschau“ und vom „ewigen Licht“, das denen leuchtet, die zur vollendeten Gemeinschaft mit Christus gelangt sind.

(206) Gegen platonische und gnostische Strömungen in der frühen Christenheit, die lediglich eine Unsterblichkeit der Seele annahmen, bekannte sich die frühkirchliche Theologie mit Nachdruck zur Auferstehung des Fleisches und damit zu einer personalen Identität über den Tod hinaus in einer neuen Leiblichkeit (vgl. 2 Kor 5,1-10; Phil 3,20f.).

(207) In der Sprache des *Alten Testaments* bezeichnet „Fleisch“ den Menschen in seiner Geschöpflichkeit, in seiner Hinfälligkeit und zugleich in seiner Verflochtenheit in die gesamte Menschheit und darüber hinaus die ganze Schöpfung (vgl. Gen 7,21). „Allem Fleisch“ gilt die Verheißung, die Herrlichkeit des Herrn zu schauen (Jes 40,5). Der christliche „Lobpreis des Fleisches“¹⁶⁷ hat seinen Grund darin, daß der Sohn Gottes Fleisch angenommen und – auferstanden von den Toten – dieses menschliche Fleisch in das Leben Gottes hineingenommen hat, uns aber auch sein Fleisch zur Speise gibt (Joh 6,53-56) mit der Verheißung, aufgrund dieser Speise in der Verbundenheit mit ihm das ewige Leben zu haben und am Letzten Tag auferweckt

¹⁶⁶ Augustinus, *De Civitate Dei* 6,12: CSEL 40/I,299.

¹⁶⁷ Tertullian, *De carnis resurrectione* 11: CSEL 47,39.

zu werden. Auch für sein Fleisch gilt, daß es nicht aus sich heraus den Tod überdauert, sondern daß Gottes Geist das neue Leben wirkt (Joh 6,63; 1 Petr 3,18). Doch gibt sich der Auferstandene den Seinen durch die leiblichen Male seiner Leidensgeschichte zu erkennen (Joh 20,20.27; vgl. Offb 5,6).

(208) *Paulus* spricht von einer Verwandlung (1 Kor 15,51) unserer irdisch-leiblichen Existenzweise in den „überirdischen“, „geistlichen“ Leib (1 Kor 15,44) durch die Auferstehung der Toten. Diese Verwandlung bedeutet hier, daß es etwas Bleibendes gibt, unsere personale Identität, und durch eine Neuschöpfung etwas Neues, das sich unseren Vorstellungen entzieht. Paulus bringt als Vergleich das Verhältnis des Samenkorns zu dem, was nach dessen Absterben daraus erwächst (1 Kor 15,35-38). „Auferstehung des Fleisches“ besagt also nicht eine Wiederbelebung des toten Leichnams, sondern eine neue Leiblichkeit des Menschen, in der seine persönliche, von seiner Geschichte geprägte Identität bei Gott aufgehoben ist und in der Gemeinschaft mit dem auferstandenen Christus vollendet wird.

(209) Wie die Heilige Schrift vertritt die gesamte *kirchliche Tradition* die Überzeugung, daß das „Ich“ des Menschen über den Tod hinaus fortbesteht. Sehr oft wurde dies durch den Begriff „Seele“ zum Ausdruck gebracht (vgl. Mt 10,28). Doch sind wir damit nicht auf eine bestimmte Anthropologie festgelegt. Daß mit dem Tod nicht alles aus ist, entspricht durchaus auch anthropologischen Einsichten unserer Zeit. Wir stimmen darin überein, daß der Mensch „Seele“ ist und über den Tod hinaus fortbesteht, weil er von Gottes Wort und Gottes Geist erschaffen worden ist und vor seinem Angesicht steht: „Du hast uns zu dir hin erschaffen, und unruhig ist unser Herz, bis es ruhet in dir.“¹⁶⁸

(210) Um der Vorstellung einer gleichsam natürlichen Unsterblichkeit zu wehren, haben manche evangelische Theologen in neuerer Zeit den Begriff „Seele“ bewußt vermieden. Sie wollen damit unterstreichen, daß der Tod radikal den ganzen Menschen betrifft und daß die Auferstehung der Toten ganz und gar Tat Gottes ist. Dieses Anliegen, den Tod wirklich ernst zu nehmen, nimmt auch die katholische

¹⁶⁸ Augustinus, *Confessiones* 1,1: PL 32,661.

Theologie heute verstärkt wahr. Andererseits betonen auch evangelische Theologen wieder zunehmend die Kontinuität, wie Paulus sie zum Ausdruck bringt, wenn er im Blick auf die Verstorbenen von den in Christus „Entschlafenen“ (vgl. 1 Kor 15,18.51; 1 Thess 4,14) und von ihrer „Verwandlung“ spricht.

Gemeinsam können wir heute sagen, daß der Übergang vom Tod zum Leben Gottes Schöpfertat ist.

(211) Das Leben, zu dem wir schon auf Erden durch den Geist Gottes wiedergeboren sind (vgl. Joh 3,5), reicht über den leiblichen Tod hinaus. Die mit dem leiblichen Tod abgeschlossene Geschichte dieses Lebens ist bei Gott aufgehoben in einer Vollendung, im Vergleich zu der „die Leiden der gegenwärtigen Zeit nichts bedeuten“ (Röm 8,18), in der auch alles Sehnen des Menschen seine – dieses Sehnen selbst unendlich übersteigende – Erfüllung findet. „Selig die Toten, die im Herrn sterben, von jetzt an; ja, spricht der Geist, sie sollen ausruhen von ihren Mühen; denn ihre Werke begleiten sie“ (Offb 14,13). Ihre Namen (vgl. Offb 3,5; Phil 4,3) und ihre Werke (Offb 20,12) sind eingeschrieben in das „Buch des Lebens“. Sie haben, aus der großen Bedrängnis kommend, „ihre Gewänder gewaschen und im Blut des Lammes weiß gemacht“ (Offb 7,14), und „Gott wird alle Tränen von ihren Augen abwischen“ (Offb 7,17).

(212) Der Begriff „Auferstehung“ verbindet in beiden Glaubensbekenntnissen das Schicksal der Toten mit der Glaubensaussage, daß Jesus Christus „auferstanden“ ist und zur Rechten Gottes sitzt. An der „Auferstehung des Fleisches“ und am „ewigen Leben“ haben die Menschen allein „in Christus“ teil: „Wie in Adam alle sterben, so werden in Christus alle lebendig gemacht“ (1 Kor 15,22). Auferstehung zum ewigen Leben gibt es nur in einer Gemeinschaft mit Christus, die auch einschließt, ihm gleich geworden zu sein in seinem Tod (Röm 6,5). Das geschieht durch die Taufe in einem von der Taufe bestimmten Leben.

Unausweichlich müssen alle Menschen, auch die, die in Christus sind, in dem Sinne sterben, daß sie den eigenen Tod als das Ende aller irdischen Lebensmöglichkeiten erfahren, da „es dem Menschen bestimmt ist, ein einziges Mal zu sterben, worauf dann das Gericht folgt“ (Hebr 9,27). Das Apostolische Glaubensbekenntnis sagt vom Sohn Gottes: Er ist „hinabgestiegen in das Reich des Todes“. Damit

wird zum Ausdruck gebracht, daß er den menschlichen Tod in seiner ganzen Tiefe erlitten hat (vgl. Mt 12,40; 26,37-39; 27,46).

Daß der Sohn Gottes hinabgestiegen ist in das Reich des Todes, besagt aber auch: „Für kurze Zeit entschlafen, hat er die im Reich des Todes auferweckt.“¹⁶⁹ Zur Gemeinschaft des ewigen Lebens in Christus gehören darum, „wie bei den heiligen Vätern zu lesen ist, alle Gerechten von Adam an, ‘von dem gerechten Abel bis zum letzten Erwählten’“.¹⁷⁰

(213) In der unausweichlichen Begegnung mit Christus muß „jeder von uns vor Gott Rechenschaft über sich selbst ablegen“ (Röm 14,12). „Denn wir alle müssen vor dem Richterstuhl Christi offenbar werden, damit jeder seinen Lohn empfängt für das Gute oder Böse, das er im irdischen Leben getan hat“ (2 Kor 5,10). Hier entscheidet sich für jeden einzelnen Menschen, ob ihm das „ewige Leben“ zuteil wird, zu dem er ursprünglich bestimmt ist (vgl. 1 Tim 6,12; 2 Petr 1,10). In diesem „Gericht“ werden jedoch nicht nur die guten und bösen Taten der Menschen offenbar werden, sondern vor allem und endgültig „die Güte und Menschenliebe Gottes, unseres Retters“, der uns gerecht macht nicht aufgrund unserer Werke, sondern „aufgrund seines Erbarmens“ (Tit 3,4f.).

(214) So sehr wir der rechtfertigenden und heilschaffenden Gnade Gottes gewiß sein dürfen, so wenig haben wir Recht und Anlaß zur Selbstsicherheit: Jesus warnt immer wieder und eindringlich vor der Gefahr, das Ziel zu verfehlen. Mit der menschlichen Freiheit ist auch die Möglichkeit eines schuldhaften Versagens gegeben, aufgrund dessen wir mit der Möglichkeit ewigen Verderbens zu rechnen haben. Paulus mahnt: „Müht euch mit Furcht und Zittern um euer Heil“ (Phil 2,12). Die neugierige Frage, wieviele „gerettet werden“, beantwortet Jesus mit der Mahnung an die Fragesteller: „Bemüht euch mit allen Kräften, durch die enge Tür zu gelangen“ (Lk 13,24).

(215) Über die zu urteilen, die nach menschlichem Ermessen nicht glauben oder die Umkehr verweigern, steht uns nicht zu. Wir können sie aber im Gebet der Barmherzigkeit Gottes anvertrauen (vgl. Röm

¹⁶⁹ Epiphanius zugeschrieben, Homilia in sancto et magno Sabbato, PG 43, 440; vgl. Mt 27,52; 1 Petr 3,18f.; 4,6.

11,32), dessen Liebe zur Welt so groß ist, daß er „seinen einzigen Sohn hingab“, um die Welt und alle Menschen zu retten (Joh 3,16f.; Tit 2,11).

(216) In der Heiligen Schrift und in den beiden altkirchlichen Glaubensbekenntnissen wird das Gericht über die Lebenden und die Toten mit dem (Wieder-)Kommen des Sohnes Gottes Jesus Christus (in Herrlichkeit) verbunden. Zugleich wird in der Heiligen Schrift bezeugt, daß die Gläubigen unmittelbar nach dem Tod bei Christus sind (Lk 23,43; Phil 1,23). Wie sich persönliche und universale Vollendung zueinander verhalten, wird in der Bibel nicht reflektiert. Die spätere theologische Tradition unterscheidet hier zwischen dem besonderen und dem allgemeinen Gericht.

(217) Im Nachdenken über das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit vertreten evangelische wie katholische Theologen die Auffassung, daß persönliche und universale Vollendung im Bewußtsein der Grenzen des eschatologischen Vorstellungsvermögens als differenzierte Einheit gedacht werden müssen. Der Unterschied zwischen dem „besonderen“ oder „persönlichen“ Gericht im Tode eines jeden Menschen und dem „allgemeinen“ Gericht beim „Erscheinen der Herrlichkeit unseres großen Gottes und Retters Jesus Christus“ (Tit 2,13) darf daher nicht als Trennung mißverstanden werden.

(218) Das Nizaeno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis sagt: „Seiner Herrschaft wird kein Ende sein.“ Herrschaft (*basileia*) bezeichnet hier Herrschaft und Reich Christi (vgl. Lk 23,42; Eph 5,5; Kol 1,13; 2 Petr 1,11). Nach dem Willen Gottes soll der ganze Kosmos, „alles im Himmel und auf Erden“ (Eph 1,10), seine Vollendung finden, wenn Christus „seine Herrschaft Gott, dem Vater, übergibt“ (1 Kor 15,24). Der Sohn Gottes ist nicht nur „der Erstgeborene der Toten“, sondern auch „der Erstgeborene der ganzen Schöpfung“: „In ihm wurde alles erschaffen im Himmel und auf Erden, das Sichtbare und das Unsichtbare ... alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen“ (Kol 1,15ff.).

(219) Die Heilige Schrift kennt zur Charakterisierung der endzeitlichen Lebensgemeinschaft mit Christus auch Bilder – z.B. das Hoch-

¹⁷⁰ LG 2 mit den dort angeführten Stellenangaben.

zeitsmahl (Offb 19,9) und das „neue Jerusalem“ (Offb 21,2-22,5) –, die wie das Bild vom „Leib Christi“ ein Miteinander zum Ausdruck bringen, das zugleich als ein allumfassendes Füreinander konstituiert ist. Jedes nur individualistische Verständnis des „ewigen Lebens“ entspricht nicht der christlichen Botschaft. Darum ist es die Aufgabe der Kirche auf Erden, dafür zu beten und zu arbeiten, daß „die Fülle der ganzen Welt in das Volk Gottes eingehe, in den Leib des Herrn und den Tempel des Heiligen Geistes, und daß in Christus, dem Haupte aller, jegliche Ehre und Herrlichkeit dem Schöpfer und Vater des Alls gegeben werde“.¹⁷¹

(220) Die Kirche feiert ihr tiefstes Geheimnis als Gemeinschaft der Heiligen zentral in der Eucharistie, in der sie „den Tod des Herrn verkündet, bis er kommt“ (1 Kor 11,26). Die eschatologische Bedeutung der Eucharistie wird im *Johannesevangelium* betont: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, hat das ewige Leben, und ich werde ihn auferwecken am Letzten Tag“ (Joh 6,54). In einer stärker am alttestamentlichen Tempelkult orientierten Bildsprache klingt im *Hebräerbrief* an, daß mit der Kirche als der neutestamentlichen Heilsgemeinde auf Erden die endzeitliche Gemeinschaft der Heiligen in dieser Weltzeit schon gegenwärtig ist und im Gottesdienst der Kirche gefeiert wird: „Ihr seid vielmehr zum Berg Zion hingetreten, zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, zu Tausenden von Engeln, zu einer festlichen Versammlung und zur Gemeinschaft der Erstgeborenen, die im Himmel verzeichnet sind“ (Hebr 12,22f.). Ähnliche Bilder finden sich in den Szenen himmlischer Liturgie in der *Offenbarung des Johannes*. Wenn die Kirche in ihrer Liturgie singt: „Heilig, heilig, heilig Gott, Herr aller Mächte und Gewalten. Erfüllt sind Himmel und Erde von deiner Herrlichkeit“, dann stimmt sie damit auf Erden ein in den dankbaren Lobpreis aller Engel und Heiligen im Himmel. Mit ihnen weiß sie sich verbunden im Dank für das Leben, das von Gott ausgeht und in ihm seine Vollendung erfährt.

(221) Von dem neuen Leben in der Gemeinschaft der Heiligen jetzt schon Zeugnis zu geben, gehört wesentlich zur Berufung aller Glieder der Kirche: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“ (1 Petr 3,15). Das Ni-

¹⁷¹ LG 17.

zaeno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis bringt mit der „Erwartung“ der Auferstehung der Toten und des Lebens der kommenden Welt die christliche Hoffnung zum Ausdruck. Sie gibt dem am Evangelium orientierten christlichen Leben in dieser Welt das charakteristische Gepräge (vgl. Apg 23,6; Röm 5,2; 1 Kor 15,19; 1 Thess 4,13f.; 1 Petr 1,3). Tod und Zerstörung haben für die, die durch den Geist jetzt schon zum neuen Leben wiedergeboren und erweckt sind, ihre Endgültigkeit verloren.

(222) Endgültig ist allein das Reich Gottes, und dieses ist „Gerechtigkeit, Friede und Freude im Heiligen Geist“ (Röm 14,17). Geprägt von diesen Gaben ihres Herrn, ist die Kirche auf dem Weg zu ihrer Vollendung im Reiche Gottes. „Bis es aber einen neuen Himmel und eine neue Erde gibt, in denen die Gerechtigkeit wohnt (vgl. 2 Petr 3,13), trägt die pilgernde Kirche in ihren Sakramenten und Einrichtungen, die noch zu dieser Weltzeit gehören, die Gestalt dieser Welt, die vergeht, und zählt selbst so zu der Schöpfung, die bis jetzt noch seufzt und in Wehen liegt und die Offenbarung der Kinder Gottes erwartet (vgl. Röm 8,19-22).“¹⁷² Die Vision des neuen Jerusalem (Offb 21,1ff.), der Neuschöpfung Gottes für sein Volk, in dem die Bäume des Lebens stehen, zeigt auf den Toren der Stadt die Namen der zwölf Stämme der Söhne Israels und auf ihren Grundsteinen die Namen der zwölf Apostel des Lammes, die Signatur der Geschichte des Volkes Gottes in diesem Äon.

2. Das Gebet für die Verstorbenen

(223) Gemeinsam sind wir überzeugt, daß es der Gemeinschaft, in der wir in Christus mit den schon Verstorbenen über ihren Tod hinaus verbunden sind, entspricht, für sie zu beten und sie in liebendem Gedenken der Barmherzigkeit Gottes anzuvertrauen.¹⁷³ Denn alle –

¹⁷² LG 48.

¹⁷³ *Im katholischen Meßbuch: Wir beten für unsere/n verstorbene/n Schwester/Bruder:*

Gib, daß *sie/er*, gereinigt von aller Schuld, zur Fülle des Lebens aufersteht.

Gib *ihr/ihm* Anteil am Erbe deiner Heiligen im Licht (S. 1130).

auch die, welche ein christliches Leben geführt haben – bleiben als Sünder hinter dem Anspruch Gottes zurück und bedürfen der annehmenden Liebe des barmherzigen Gottes.

(224) In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob diese Aufnahme in die Barmherzigkeit Gottes als Vorgang einer Läuterung der Verstorbenen zu verstehen ist. Die katholische Lehre spricht hier vom „Purgatorium“ (*Läuterung, Fegefeuer*). Diese Vorstellung besagt im Kern, daß die Verstorbenen vor dem Angesicht Gottes ihrer Sündhaftigkeit in letzter Tiefe innewerden und ihre Lieblosigkeit angesichts der Liebe Gottes als brennenden Schmerz erfahren. Dadurch werden sie „wie durch Feuer“ (1 Kor 3,15) gereinigt durch die sie umfangende und heilende unendliche Liebe Gottes. Dabei kann nach katholischer Auffassung das Gebet der noch Lebenden fürbittend helfen.

(225) In der Frömmigkeitsgeschichte haben sich mit der Lehre vom „Purgatorium“ räumliche und zeitliche Vorstellungen verbunden. Mißverständnisse und auch Mißbräuche haben den eigentlichen Grundgedanken oft überlagert. Dazu hat auch die Ablasspraxis beigetragen. Das Konzil von Trient schärft den Bischöfen ein, nicht zuzulassen, daß diesbezüglich „Unsicheres bzw. was am Schein der Falschheit krankt, unters Volk gebracht und behandelt wird. Das aber, was zu einer gewissen Neugierde oder zum Aberglauben gehört oder nach schändlichem Gewinn schmeckt, sollen sie als Ärgernis und Anstoß für die Gläubigen verbieten.“¹⁷⁴

(226) Insbesondere an der mit der Vorstellung vom „Fegefeuer“ verbundenen damaligen kirchlichen Praxis hatte sich der Protest der Reformation entzündet. Der inzwischen erreichte Konsens im Ver-

Reinige *sie/ihn* im Blick Christi von *ihren/seinen* Sünden und führe *sie/ihn* voll Erbarmen zur letzten Vollendung (S. 1332).

Läutere *sie/ihn* durch das österliche Geheimnis Christi und laß *sie/ihn* auferstehen zur ewigen Freude (S. 1332).

In der Agende für lutherische Kirchen und Gemeinden, III,5, 1996:

„Erbarm dich über *die Entschlafene/den Entschlafenen*. Nimm *sie/ihn* auf in die Gemeinschaft der Seligen und Vollendeten“ (Nr. 23, S. 174).

„Wir befehlen *unsere Schwester/unseren Bruder* in deine gnädige Hand.

Erbarm dich *ihrer/seiner* um Christi willen und vollende *sie/ihn* nach deiner Güte“ (Nr. 28, S. 179).

¹⁷⁴ DH 1820.

ständnis der Rechtfertigungsbotschaft muß sich deshalb gerade auch hier bewähren.

(227) Gegen die Vorstellung eines zeitlichen Läuterungsprozesses nach dem Tod hat die evangelische Theologie immer auch geltend gemacht, daß der Pilgerstand (*status viatoris*) des Menschen mit seinem Tod definitiv endet. Das ist jedoch ebenso katholische Überzeugung. Unser Gebet für die Verstorbenen in der Gemeinschaft Christi bleibt dennoch sinnvoll, weil es vor Gott nicht an unsere Zeitvorstellungen gebunden ist.

(228) Gemeinsam können wir heute von einer Läuterung im folgenden Sinne sprechen: Die Gemeinschaft in Christus, in die der Mensch berufen wird, bleibt auch in Tod und Gericht erhalten und wird dadurch vollendet, daß er durch den Schmerz über sein Versagen im irdischen Leben hindurch der Liebe Gottes die vollendete Antwort seiner Liebe geben kann. Daß dies geschehe, darum darf die Gemeinschaft der Glaubenden auf Erden auf Grund des allgenugsamen Opfers Christi Gott allezeit bitten. Dieses ihr Gebet ist wie die Verehrung der Heiligen liturgischer Ausdruck ihrer eschatologischen Hoffnung.

3. Die Verehrung der Heiligen

(229) Die Heiligen bilden „eine große Schar aus allen Nationen, Völkern und Sprachen, die niemand zählen kann“ (Offb 7,9). Gleichwohl haben sich dem Gedächtnis der Kirche einige Menschen daraus in besonderer Weise eingepreßt, die als beispielhafte Nachfolgerinnen und Nachfolger Christi in der Glaubensgemeinschaft ihrer Zeit gelebt haben und gestorben sind. Als solche galten zunächst die Blutzegen (*Märtyrer*), später auch Asketen und Bekenner. Heilige in diesem Sinn sind diejenigen Glieder der Kirche, die aus Gnade und Glaube allein die christliche Liebe und die anderen christlichen Tugenden in beispielhafter Weise gelebt haben und deren Lebenszeugnis nach ihrem Tod in der Kirche Anerkennung gefunden hat. Sie alle bilden die „Wolke der Zeugen“ (Hebr 12,1), mit denen sich die Gemeinschaft der Heiligen auf Erden bleibend verbunden weiß.

(230) Die römisch-katholische und die evangelisch-lutherische Kirche stimmen darin überein, „daß man die Heiligen ehren soll“.¹⁷⁵ Sie verstehen unter solcher Ehre den Dank an Gott, der Menschen zur Heiligkeit berufen hat, den Glauben an die Macht seiner Gnade, die mächtiger ist als die Sünde, und das Bekenntnis zu seiner Güte, in der er Mitmenschen als lebendige Vorbilder christlichen Lebens in der Geschichte beruft.

(231) In den Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts entbrannten heftige Kontroversen darüber, ob „man die Heiligen anrufen oder Hilfe bei ihnen suchen soll“. Die Reformatoren lehnten dies ab, weil sie darin die einzige Mittlerschaft Christi gefährdet sahen.¹⁷⁶ Luther bezeichnete das „Heiligen-Anrufen“ als „der endchristlichen Mißbräuche einer“.¹⁷⁷

Das Konzil von Trient wollte dagegen die Überzeugung der katholischen Tradition schützen und erklärte, daß der Heiligenkult rechtmäßig sei und der Schrift entspreche. Er wurde aber nicht als verpflichtend dekretiert, sondern nur als angemessen empfohlen.¹⁷⁸ Im übrigen nahm das Konzil die Kritik der Reformatoren auf, indem es die Bischöfe mahnte, den tatsächlich eingerissenen Mißbräuchen zu wehren und insgesamt den Kult zu kontrollieren.¹⁷⁹ Im heutigen Gesetzbuch der katholischen Kirche heißt es: „Öffentlich verehrt werden dürfen nur die Diener Gottes, die durch die Autorität der Kirche in das

¹⁷⁵ Apol 21,4 (BSLK 317f.): „Denn dreierlei Ehre ist, damit man die Heiligen ehret. Für das erst, daß wir Gott danksagen, daß er uns an den Heiligen Exempel seiner Gnaden hat dargestellt ... Die andere Ehre, so wir den Heiligen tun mügen, daß wir an ihrem Exempel unsern Glauben stärken ... Für das dritte ehren wir die Heiligen, wenn wir ihres Glaubens, ihrer Liebe, ihrer Geduld Exempel nachfolgen, ein jeder nach seinem Beruf.“

¹⁷⁶ CA 21 (BSLK 83b-83d).

¹⁷⁷ ASm II,2 (BSLK 424,10f.).

¹⁷⁸ DH 1821: „Die Heiligen herrschen zusammen mit Christus, sie bringen ihre Gebete für die Menschen Gott dar. Es ist gut und nutzbringend (*bonum atque utile*), sie um Hilfe anzurufen und zu ihren Gebeten, zu ihrer Macht und Hilfe Zuflucht zu nehmen, um von Gott durch seinen Sohn Jesus Christus, unseren Herrn, der allein unser Erlöser und Heiland ist, Wohltaten zu erlangen.“

¹⁷⁹ Der vollständige Text des „Decretum de invocatione, veneratione et reliquiis Sanctorum, et sacris imaginibus“ findet sich COD³ 774,27-776,19. Die Auszüge aus dem Dekret DH 1821-1825 lassen diese Ermahnungen weg.

Verzeichnis der Heiligen und Seligen aufgenommen sind.“¹⁸⁰ Andererseits ist die Voraussetzung für eine Kanonisierung von Heiligen und Seligen, daß diese im christlichen Volk schon eine gewisse Verehrung genießen.

(232) Die historischen Auseinandersetzungen haben bis in die Gegenwart hinein die konfessionellen Standpunkte bestimmt. In ihnen ging es um Anliegen, die für beide Seiten bleibende Bedeutung haben: Die biblische Lehre von der einzigen Mittlerschaft Christi und der Rechtfertigung allein aus dem Glauben, die Einsicht in die stets drohende Gefahr von Mißbräuchen und deren Abwehr, das Festhalten am Bekenntnis, daß die Gemeinschaft der Heiligen im Tod nicht ihre Grenze findet und „daß man der Heiligen gedenken soll, auf daß wir unsern Glauben stärken, so wir sehen, wie ihnen Gnad widerfahren, auch wie ihnen durch Glauben geholfen ist“.¹⁸¹ Angesichts dieser Tatsache ist der Versuch, ein besseres Verständnis der universalen Gemeinschaft der Heiligen auf dem Boden der Heiligen Schrift und der gemeinsamen Glaubensüberlieferung zu erreichen, angezeigt.

(233) Dazu trägt auf katholischer Seite die Neubesinnung auf die ekklesiologische Bedeutung der Heiligen im Zweiten Vatikanischen Konzil bei.¹⁸² Auf evangelischer Seite wird die Tatsache wieder ernst genommen, daß von der Reformation an bis heute die Heiligen ihren festen Ort in der Liturgie und im Gesangbuch haben. In den lutherischen Gottesdienstbüchern stehen seit der Reformationszeit Formulare für die Heiligengedenktage. In den heutigen Agenden und Lektionaren werden liturgische Ordnungen und Texte für die Gedenktage der einzelnen Apostel und Evangelisten, für Märtyrer, Lehrer der Kirche, alle Heiligen und für die biblisch bezeugten Marientage (Darstellung des Herrn im Tempel – „Lichtmeß“, Mariä Verkündigung und Heimsuchung), die als Christusfeste verstanden werden, angeboten. Im Gesangbuch wird der Heiligen vor allem in den Liedern über die Kirche und über das ewige Leben gedacht. Namen einzelner Heiliger werden dabei selten genannt; häufiger ist der Bezug auf die Gemein-

¹⁸⁰ CIC can. 1187.

¹⁸¹ CA XXI (BSLK 83b).

¹⁸² Vaticanum II, SC 8; LG 50ff.

schaft der Vollendeten als ganze oder auf Apostel, Propheten, Patriarchen u.ä.¹⁸³

(234) Gemeinsam bezeugen wir: „In der irdischen Liturgie singen wir dem Herrn mit der ganzen Schar des himmlischen Heeres den Lobgesang der Herrlichkeit. In ihr verehren wir das Gedächtnis der Heiligen und erhoffen Anteil und Gemeinschaft mit ihnen. In ihr erwarten wir den Erlöser, unseren Herrn Jesus Christus, bis er erscheint als unser Leben und wir mit ihm erscheinen in Herrlichkeit.“¹⁸⁴

(235) Die ganze Existenz der Heiligen ist bis in die Wurzeln hinein geprägt und zur Reife gebracht worden durch die Gnade Christi. Ohne diese sind sie für die Kirche ohne Bedeutung, durch sie aber werden sie zu Zeugen der Liebe Gottes zu den Menschen. Dadurch werden sie für unseren Glauben zu helfenden Vorbildern. Weil sie nicht aus eigener Leistung, sondern als Jüngerinnen und Jünger Christi ihre Lebensgestalt gewonnen haben, ist ihre Verehrung stets und vor allem auf die Ehre dessen ausgerichtet, dem sie nachgefolgt sind. Das Lob der Heiligen ist das Lob der Güte des dreifaltigen Gottes, der sich uns durch seinen Sohn, den einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen, geoffenbart hat.

(236) Wenn Glaubende Gott anbeten, dann ehren sie ihn auch in allen seinen Werken. Zu diesen gehört die Gemeinschaft der Heiligen als Werk seiner Gnade. Sie realisiert sich in den Menschen, die in der Jüngerschaft Christi stehen und diese entsprechend den ihnen geschenkten Gaben leben. So gebührt allen Christen Ehre, vornehmlich denen, die ihr Christsein in exemplarischer Weise bis in den Tod hinein gelebt haben.

(237) Nach *katholischer Tradition* stehen Gottes- und Heiligenverehrung in einem Zusammenhang und sind zugleich sorgfältig voneinander unterschieden. Dies wird in folgenden theologischen

¹⁸³ Die Praxis in den Gemeinden ist unterschiedlich. Der Tag des Erzengels Michael und aller Engel wird, wenn er auf einen Sonntag fällt, in vielen Gemeinden gefeiert, andere Tage (z.B. Peter und Paul) werden aufgrund der Tradition in manchen Gegenden begangen, andere Tage wiederum nur in liturgisch besonders geprägten Gemeinden (vgl. Evangelisches Gesangbuch 123,10; 191; 150,4-5).

¹⁸⁴ LG Kapitel V und VII; SC 8.

Begriffen festgehalten: Gott allein kommt Anbetung (*latría, adoratio*) zu, den Heiligen gebührt Verehrung (*dulia, veneratio*).¹⁸⁵

(238) Auch die *evangelisch-lutherische Tradition*, die das beispielhafte Glaubenszeugnis der Heiligen ehrt, sieht einen Zusammenhang zwischen Heiligengedenken und Gottesdienst. So sehr sie betont, daß die Gebetsanrufung allein dem dreieinigen Gott zukommt, hat in ihrem Gebet doch auch das Gedächtnis der Heiligen seinen Ort: In Dank und Fürbitte gedenkt die Kirche des Gnadenhandelns Gottes, das im Leben und Gebet der Heiligen Gestalt gewonnen hat und in Ewigkeit bleibt.

(239) Von diesen Erwägungen her eröffnet sich der Weg zu einer Verständigung über die bisher strittigen Fragen einer Fürsprache der Heiligen und der Möglichkeit ihrer Anrufung.

(240) Der heilige Mensch ist heilig als der Gerechtfertigte, der sein Leben in Glaube und Liebe führt. Er ist eine lebendige Auslegung der Botschaft des Evangeliums. In ihm wird das Gottesheil auch menschlich und geschichtlich konkret. Er ist dergestalt Zeuge Christi geworden, daß uns der Herr in ihm begegnet; denn die Kirche ist sein Leib: So gehen von Christus zum einen alle Lebensströme aus auf die Glieder, so werden zum andern durch ihn alle geistlichen Verbindungen der Glieder vermittelt. Darum leiden alle Glieder, wenn ein Glied leidet, und alle Glieder freuen sich, wenn ein Glied geehrt wird (1 Kor 12,26f.). So bleiben die Christen für immer einander verbunden, auch über die Trennlinie des Todes hinaus. Mit Origenes darf man bekennen, daß die Heiligen im Himmel für uns eintreten in Erfüllung ihrer Nächstenliebe.¹⁸⁶

(241) Die katholische Tradition zieht daraus die Schlußfolgerung, daß es möglich sei, die Heiligen um dieses Gebet zu bitten. Dabei gilt der Vorbehalt jeglichen Betens im Geist Christi: Der Wille Gottes soll in allem geschehen. Anrufung und Fürsprache der Heiligen umgehen also weder die alleinige Mittlerschaft Christi noch mindern sie diese,

¹⁸⁵ Seit dem Mittelalter bezeichnet man die Maria, der Mutter Jesu, zukommende Verehrung als *hyperdulia*. Sie unterscheidet sich absolut von der Anbetung Gottes.

¹⁸⁶ Origenes, *De Orat.* 11,2 (GCS Origenes II,322).

vielmehr sind sie nur deswegen denkbar und für die Glaubenden möglich.

(242) Auch die Reformatoren haben die Annahme einer Fürbitte von Verstorbenen nicht grundsätzlich abgewiesen. So räumt die Apologie der Augsburgischen Konfession ein, daß nicht nur Engel, sondern auch die Heiligen im Himmel für die Kirche beten.¹⁸⁷ Niemals aber dürfen sie zu Versöhnern und damit zu Erlösungsmittlern erklärt werden, als seien sie zugänglicher und versöhnlicher als der Heiland selbst.

(243) Gemeinsam bekennen wir uns zur Gemeinschaft der Heiligen, die im auferstandenen Christus Lebende und Entschlafene umfaßt (Röm 14,7-9). In der Art, wie wir diese Gemeinschaft im gottesdienstlichen und im persönlichen geistlichen Leben zum Ausdruck bringen, gibt es zwischen unseren Kirchen Unterschiede. Nach evangelischem Verständnis vollzieht sich das Gedenken der Heiligen allein im Gebet zu Gott. In der katholischen Kirche kann das Gedächtnis der Heiligen die Gestalt einer Anrufung annehmen, die nur in Christus ermöglicht und von dem Gebet zu ihm unterschieden ist. Sofern diese Bedingungen in Lehre und Praxis eingehalten werden und die alleinige Mittlerschaft Christi nicht beeinträchtigt wird, ist dieser Unterschied nach evangelischem Verständnis nicht kirchentrennend.

(244) Wo die Verehrung der Heiligen mit ihren christologischen, soteriologischen und ekklesiologischen Voraussetzungen und Bedingungen gesehen wird, braucht sie sich also nicht mehr kirchentrennend auszuwirken. Dies setzt jedoch voraus, daß beide Seiten sich bemühen, die theologische Begründung ernst zu nehmen und daraus die Konsequenzen zu ziehen. Für die einen heißt dies, alles zu vermeiden, was zu Mißdeutungen und Mißbräuchen in der Heiligenverehrung führen kann. Für die anderen bedeutet es, die Intenti-

¹⁸⁷ Apol 21,9 (BSLK 318): „Darüber so geben wir ihnen nach, daß die Engel für uns bitten. Denn Zach. am 1. stehet geschrieben, daß der Engel bitt: ‘Herr Zebaoth, wie lang willst du dich nicht erbarmen über Jerusalem?’ Und wiewohl wir nachgeben, daß, gleichwie die lebendigen Heiligen für die ganze Kirche bitten ingemein oder in genere, also mügen für die ganze Kirchen die Heiligen im Himmel bitten ingemein, in genere. Doch hat solchs kein Zeugnis in der Schrift, denn allein den Traum, der genommen ist aus dem andern Buch Maccabaeorum.“

on der Heiligenverehrung in den Blick zu nehmen und sich auch um Verständnis für konkrete und traditionelle Formen dieses Kultes zu bemühen.

(245) Die Verehrung der Heiligen ist eine Form der Liebe. Liebe ist eine Regung des Herzens. Ihre Ausdrucksformen können nicht mit dem Maßstab allzu nüchterner Rationalität bemessen werden, so sehr sie auch theologisch verantwortet sein müssen. Die Heiligenverehrung weist alle Formen und Weisen menschlich-konkreter Liebe auf und ist damit stets zeit- und kulturverhaftet. Sie wird in den Kirchen auf sehr unterschiedliche Weise verwirklicht. Deshalb kann ihre Form weder für alle Christen verpflichtend gemacht, noch von partikularen Traditionen aus grundsätzlich in Frage gestellt werden.

(246) Die Heiligenverehrung ist vor allem eine Form der Gottesverehrung. Christen wenden sich Gott und in Gott *allen* Heiligen zu, wenn sie *einen* oder *eine* von ihnen verehren. Nach katholischem Denken ist es gleichwohl menschlich sinnvoll, bestimmten heiligen Menschen eine besondere Beziehung zu bestimmten Dimensionen unserer Lebenswelt zuzusprechen. Die einzelnen Heiligen haben niemals alle Aspekte des christlichen Lebens verwirklicht, wohl aber bestimmte in vorbildlicher Weise: Wer im Herrn stirbt, den begleiten seine Werke (vgl. Offb 14,13); und er wird zur „Säule im Tempel meines Gottes“ (Offb 3,12). Deshalb haben die Christen manchmal bestimmte Beziehungen zwischen einem Heiligen und einem Sektor der Realität besonders betont: Heilige wurden zu Patronen von Gotteshäusern und Gemeinschaften, von Berufen, Ständen usw. (*patrocinium*). Das soll die Christen ermutigen, ihre je eigenen Gnadengaben für den Aufbau der Kirche fruchtbar zu machen. In diesen Zusammenhang gehört auch der alte Brauch, bei der Taufe den Namen eines oder einer Heiligen zu geben: Die neuen Träger sollen sich diesen als ihren Vorbildern verbunden fühlen. Bei der Allerheiligenlitanei in der katholischen Liturgie der Osternacht können die Kirchen- und Ortspatrone sowie solche Namen der Täuflinge eingefügt werden.

(247) Es ist auch lutherischem Denken vertraut, Kirchenbauten und kirchliche Einrichtungen nach Glaubenszeugen zu benennen. In der Regel wurden die Namen der mittelalterlichen Gotteshäuser beibehalten, neue Kirchen nach allgemein anerkannten Heiligen oder Zeugen des christlichen Glaubens und der christlichen Liebe aus nachre-

formatorischer Zeit benannt. Sie weisen auf den Zusammenhang der Kirche in der Geschichte hin und dienen zugleich als Vorbild für bestimmte Gemeinden oder kirchliche Gruppen. Der „Evangelische Namenskalender“¹⁸⁸ ordnet jedem Tag einzelne Heilige zu. Lebensbeschreibungen stellen ihre Bedeutung heraus. In vielen evangelischen Gotteshäusern befinden sich Kunstwerke aus alter und neuer Zeit, die Heilige darstellen.

(248) Als weitere Form der Zuwendung zu den Heiligen sind die *Wallfahrten* zu erwähnen. In der römisch-katholischen Kirche sind sie besonders verbreitet. Sie haben ihren Grund in dem Wissen um die Pilgerschaft des christlichen Lebens, aber auch in der alten menschlichen Erfahrung von Gottes Nähe an bestimmten Orten. Diese Erfahrung knüpft daran an, daß Gott selber in Jesus Christus an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit unter uns Menschen erschienen ist. Deshalb ist es verständlich, wenn Menschen zu einer Stelle pilgern, an der andere vor ihnen konkrete Glaubenserfahrungen gemacht haben. Mit Augustinus kann man sagen: „Gott ist zwar überall, und er, der alles gemacht hat, wird durch keinen Raum umschlossen oder begrenzt; er muß von den wahren Anbetern im Geist und in der Wahrheit angebetet werden, damit er, der sie im Verborgenen erhört, auch im Verborgenen rechtfertige und kröne. Was nun aber die dem Auge des Menschen sichtbaren Dinge anbetrifft, wer kann da seinen Plan durchschauen, weshalb solche Wunder an dem einen Ort geschehen, an dem anderen aber nicht?“¹⁸⁹

(249) Auch evangelische Christen kennen das Aufbrechen an andere Orte, wo sie Gemeinschaft mit anderen Glaubenden suchen und die Erneuerung ihres persönlichen Glaubens erwarten. So gibt es Fahrten an Orte wie Taizé, zu Lutherstätten oder an Orte, die mit anerkannten Glaubenszeugen verbunden sind. Ebenso wie in der katholischen sind in der evangelischen Kirche Fahrten in das Heilige Land geschätzt. Evangelische Christen pilgern jedoch gewöhnlich nicht zu

¹⁸⁸ Jahrbuch für Hymnologie und Liturgik, Bd. 19 (Hannover 1975); vgl. auch Evangelischer Kirchenjahrkalender, hg. v. der Lutherischen Liturgischen Konferenz Deutschlands für jedes Jahr.

¹⁸⁹ Augustinus, Ep. 78,3 (CSEL 34,2,335).

Orten, die durch bestimmte Heilige und deren Verehrung geprägt sind. Hier wirkt nach, daß gerade im Wallfahrtswesen des späten Mittelalters erhebliche Mißstände zu beklagen waren; diese Klage führten freilich nicht nur die Reformatoren, sondern auch katholische Christen.¹⁹⁰

(250) Die *Reliquienverehrung* ist als eine Form der Heiligenverehrung anzusehen. Sie geht auf die Frühzeit der Kirche zurück. Der zugrundeliegende Gedanke ist die Treue Gottes, die sich zum ganzen Menschen, also auch zu seinem Leib, bekennt. Die Verehrung der Überreste heiliger Menschen ist ihrer innersten Intention nach ein Bekenntnis dazu, daß die ganze Geschichte, auch die des Individuums, bei Gott geborgen ist. Die Reliquienverehrung wurde vor allem im Mittelalter gepflegt; dabei wurden nicht selten die Grenzen gesunder Frömmigkeit überschritten.

(251) Im *katholischen* Raum hat der Reliquienkult auch heute noch seinen Platz. Er findet seinen Ausdruck in dem Brauch, in jedem Altar ein „Reliquiengrab“ anzubringen. Dadurch wird das Glaubenszeugnis der Märtyrer verbunden mit dem lebendigen Zeugnis der Gemeinde, die die Eucharistie feiert (Offb 6,9).

(252) Die liebevolle Aufbewahrung von Erinnerungszeichen an Menschen, die wir ehren, begegnet uns auch im *evangelischen* Bereich. Sofern das ehrende Gedenken und der Dank an Gott dabei leitend sind, wird dagegen nichts eingewendet. Wo aber durch Reliquienverehrung eine Vermittlung der Gnade erwartet würde, gilt heute der gemeinsame Widerspruch.

4. Die Verehrung Marias, der Mutter des Herrn

(253) In der „Wolke der Zeugen“ nimmt seit den Zeiten des Neuen Testaments *Maria* eine besondere Stellung ein. Sie wird allein aus Gottes gnädiger Zuwendung zur Mutter Jesu Christi erwählt; in bei-

¹⁹⁰ Vgl. Nachfolge Christi I,23,25 (Thomas von Kempen, De imitatione Christi. Lat. u. dt., hg. v. F. Eichler [München 1966] lat.: 106, dt.: 107); ASm 2,3 (BSLK 422).

spielhaftem Glauben nimmt sie diese Berufung an (Lk 1,26-56). Zeit ihres Lebens bleibt sie Hörerin des Wortes Gottes und bewegt in ihrem Herzen die Geschehnisse im Leben ihres Sohnes bis hin zum Kreuz. Nach dessen Auferstehung hat sie das Kommen seines Heiligen Geistes über das Volk Gottes „einmütig im Gebet zusammen mit seinen Brüdern“ erwartet (Apg 1,14). In alledem verkörpert sie Berufung und Lebensschicksal der Jüngerinnen und Jünger des Herrn und wird zur Repräsentantin des neuen Bundesvolkes. Dies kommt zum Ausdruck in einer Bezeichnung, die ihr schon in der frühen Kirche zuteil wurde und heute oft aufgegriffen wird: „Schwester im Glauben“. Sie ist „Bild und Anfang der in der kommenden Weltzeit zu vollendenden Kirche“ und „leuchtet ... hier auf Erden in der Zwischenzeit bis zur Ankunft des Tages des Herrn (vgl. 2 Petr 3,10) als Zeichen der sicheren Hoffnung und des Trostes dem wandernden Gottesvolk voran“.¹⁹¹ So hat sie – ebenso wie alle anderen Christen und wegen ihrer besonderen heilsgeschichtlichen Aufgabe zugleich in besonderer Weise – eine unverwechselbare Stellung in der Gemeinschaft der Heiligen: Die Aufgabe, die Gott ihr zugedacht und geschenkt hat, die Mutter seines Sohnes zu sein, hebt sie heraus aus allen Menschen und gibt ihr eine Sonderbedeutung.

(254) In der Geschichte der Kirche sind die neutestamentlichen Ansätze in verschiedener Weise und mit unterschiedlicher Genauigkeit entfaltet worden. Schon in der Alten Kirche hat es sich als theologisch notwendig erwiesen, Maria als Gottesgebärerin und Jungfrau zu erkennen, um den Glauben an Jesus Christus als wahren Gott und wahren Menschen exakt auszusprechen. Das wiederum hat auch die Zuwendung der Christen in Liturgie und Frömmigkeit angeregt. Wenn sie mit heilsgeschichtlicher Folgerichtigkeit ihren Ort in den Geheimnissen von Menschwerdung und Erlösung hat, dann ist ihre Verehrung auch stets und vor allem Verehrung dieser Geheimnisse.

(255) Diese Zusammenhänge werden auch in der Reformation und in der ihr folgenden evangelischen Tradition gelehrt. Mit den altchristlichen Glaubensbekenntnissen haben die Reformatoren den altkirchlichen Glauben an die Gottesmutterchaft und die Jungfräulichkeit

¹⁹¹ LG 68.

Mariens ausdrücklich übernommen.¹⁹² Aus ihrer Gottesmatterschaft aber folgt, so hat Martin Luther gesagt, „alle Ehre, alle Seligkeit, und daß sie im ganzen menschlichen Geschlecht eine einzigartige Person ist über alle, der niemand gleich ist, daß sie mit dem himmlischen Vater ein Kind, und ein solches Kind, hat“.¹⁹³

(256) Nicht immer und überall freilich sind die theologischen Grundlagen der Marienverehrung beachtet und in den konkreten Formen – vornehmlich in der Volksfrömmigkeit – sichtbar gemacht worden. Es kam im Laufe der Zeit immer wieder zur Übertreibung im Inhalt oder in der Form, die zu einer Verfälschung der Lehre führten. Einerseits gab es Tendenzen, „die Gestalt und die Aufgabe Mariens engherzig herabzusetzen“. Andererseits gab es auch „falsche Formen der Frömmigkeit: eitle Leichtgläubigkeit, die sich mehr in äußerlichen Praktiken erschöpft als in einem ernsthaften religiösen Bemühen; oberflächliche Sentimentalität, die dem Geist des Evangeliums, das unablässiges und ernsthaftes Streben erfordert, widerspricht“.¹⁹⁴ Das trifft in besonderer Weise auch für jene marianischen Formen der spätmittelalterlichen Frömmigkeit zu, denen die Reformatoren begegneten. Gegen sie haben sie sich mit Nachdruck und, wie wir heute gemeinsam zu sehen vermögen, mit Recht gewandt. Diese Kritik hat in der nachreformatorischen Zeit dazu geführt, daß Maria zum Zeichen der konfessionellen Trennung geworden ist.

(257) Nicht nur die Marienfrömmigkeit, auch die katholische Entfaltung der Marienlehre war und ist für evangelische Christen fragwürdig. Vor allem erregt Anstoß die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis [1854] und jene der Aufnahme Marias in den Himmel [1950]. Denn beide Aussagen haben keine unmittelbare Verankerung in der Heiligen Schrift.

(258) Der damit beschworene Gegensatz schien bis in unsere Tage hinein so unüberwindlich, daß die Lehre und Verehrung Marias bisher

¹⁹² Die Symbola: BSLK 21; 26. Die Jungfräulichkeit: CA III (BSLK 54); ASm Vorr. I,II,1 (414); FC sol. decl. 8 (1024). Die Gottesmatterschaft: Apol 21 (322); FC Ep. 8 (806); SD 8 (1024).

¹⁹³ Magnificat-Auslegung (1521) WA 7,572.

¹⁹⁴ Paul VI., Apostolisches Schreiben „Marialis cultus“ über die Marienverehrung (2.2.1974), Ziff. 38: Nachkonziliare Dokumentation 45 (Trier 1975) S. 89.

kaum je Gegenstand ökumenischer Dialoge gewesen ist. In den letzten Jahren bahnt sich jedoch ein Wandel in beiden Kirchen an. Er kann in dem betonten Satz des „Evangelischen Erwachsenen-Katechismus“ namhaft gemacht werden: „Maria gehört in das Evangelium. Maria ist nicht nur ‘katholisch’; sie ist auch ‘evangelisch’.“¹⁹⁵

(259) Für *katholisches* Denken ergeben sich die sogenannten „neuen“ Mariendogmen aus dem meditierenden Nachdenken der Kirche über die Jahrhunderte hinweg. Sie antworten auf die Frage: „Wie wirkt Gott im Leben eines Menschen, den er in so einzigartiger Weise zur Mutter seines Sohnes erwählt hat?“ Der Satz von der *Unbefleckten Empfängnis Marias* gründet im glaubenden Wissen von der Treue Gottes, der „alles zum Guten führt bei denen, die nach seinem ewigen Plan berufen sind“ (Röm 8,28). Er besagt, daß die Mutter Jesu vom Augenblick ihrer Zeugung durch ihre Eltern an aus jenem Schuldzusammenhang gelöst war, in dem alle Menschen stehen. Für sie wie für alle Menschen aber gilt Jesu Wort: „Getrennt von mir könnt ihr nichts tun“ (Joh 15,5). Auch sie ist also durch die rechtfertigende Gnade Gottes in Christus erlöst worden. Nur geschah das im Blick auf seinen kommenden Erlösungstod bereits im ersten Augenblick ihres Daseins, während es bei den übrigen Menschen später (bei den Christen in der Taufe) geschieht. Das Dogma verdeutlicht somit die Macht der Gnade Gottes, der in souveräner Freiheit beruft, wen er will und wie er will. Er ist zugleich auch eine Verheißung dafür, daß auch uns Gott ganz und gar in seine Huld ziehen will.

(260) Der Satz von der *Aufnahme Marias in den Himmel* wurzelt in der gleichen schon angeführten Reflexion des Römerbriefes: „Die er (d.h. Gott) aber gerecht gemacht hat, die hat er auch verherrlicht“ (Röm 8,30). Das besagt: Wenn Gott sich einmal einem Menschen erwählend und begnadend zusagt, wenn dieser Mensch im Glauben diese Gnade annimmt und ihr gemäß lebt, dann schenkt ihm Gott ganz (dem Leib wie der Seele) seine beseligende Gemeinschaft (den Himmel). Was wir im letzten Satz der Glaubensbekenntnisse als Hoffnung für uns bekennen, das bekennt dieses Dogma in der Zeitform der Vergangenheit von der Mutter des Herrn: Sie hat erreicht,

¹⁹⁵ EEK^s (1989) 416.

woraufhin wir noch unterwegs sind – die Auferstehung von den Toten und das ewige Leben als Frucht der rechtfertigenden Huld Gottes.

(261) Auch *evangelische* Christen können glauben, daß Gott Maria schon am Anfang ihrer irdischen Existenz wie einst Jeremia (Jer 1,5) und den Täufer Johannes (Lk 1,13-17) zum Werkzeug seiner Gnade bestimmt hat. Sie müssen freilich dem Dogma von der Unbefleckten Empfängnis dann widersprechen, wenn Maria damit aus der schuldverhafteten Menschheit herausgelöst und auf eine Stufe mit dem sündenlosen Christus gestellt werden würde. Denn „es ist hier kein Unterschied: sie sind allesamt Sünder und ermangeln des Ruhmes, den sie bei Gott haben sollten, und werden ohne Verdienst gerecht aus seiner Gnade durch die Erlösung, die durch Christus Jesus geschehen ist“ (Röm 3,22-24). Als durch Tod und Auferstehung ihres Sohnes Erlöste gehört Maria in die Gemeinschaft der Glaubenden und steht nicht über ihr. Das gilt auch für ihre *leibliche Aufnahme in den Himmel*. Evangelische Christen brauchen dem Dogma von 1950 nicht zu widersprechen, wenn damit für Maria die von Paulus ausgesprochene Hoffnung ausgedrückt wird (Phil 1,23), daß sie nach ihrem Tod heimgehen durfte zu ihrem Erlöser. Denn das ist auch unsere Hoffnung für uns selbst und alle, die uns im Glauben vorangegangen sind. Die evangelisch-lutherische Kirche sähe freilich ihren Glauben an den einzigen Mittler Jesus Christus gefährdet, sollte Maria damit aus der Gemeinschaft der Glaubenden herausgehoben und ihrem Sohn – etwa als Mittlerin – an die Seite gestellt werden.

(262) Das Zweite Vatikanische Konzil, die nachkonziliare Neuordnung der Liturgie wie auch manches klärende Wort des katholischen Lehramtes und vieler Theologen haben Anstöße dazu gegeben, daß die Gestalt der Mutter Christi heute in der katholischen Kirche nachdrücklicher als früher von den Quellen des Glaubens her erschlossen wird.¹⁹⁶ So besteht heute die Chance, daß aus einer unbefangenen und offenen Betrachtung der Geschichte das Verständnis für die Schwierigkeiten zunimmt, die im ökumenischen Gespräch das Thema Maria bereitet, aber auch von neuem deutlich wird, daß um der

¹⁹⁶ Vaticanum II, LG Kapitel VIII. Zur nachkonziliaren Entwicklung vor allem Paul VI., Apostolisches Schreiben „*Marialis cultus*“, a. a. O.

vollen Verkündigung des Wortes Gottes aus der Schrift willen dieses Thema neu aufgenommen und erörtert werden kann.

(263) Nach wie vor bleiben jedoch triftige Gründe bestehen, welche Maria als Gestalt *zwischen* den Kirchen erscheinen lassen. Sie sind nicht immer theologischer Natur, sondern – trotz aller Klärungen – sehr oft im Bereich von Emotionen und konfessionellen Traditionen verankert. Wenn eine Annäherung erreicht werden soll, haben Katholiken wie Lutheraner einander in ihren Beweggründen, Anliegen und historischen Bedingtheiten zu respektieren und zu verstehen; sie müssen aber auch Mut und Unbefangenheit aufbringen, um alle jene Barrieren zu überwinden, die um des Glaubens willen nicht stehen zu bleiben brauchen.

(264) Auf dem Wege zu diesem Ziel wird es hilfreich sein, wenn die Katholiken das Bemühen der reformatorischen Tradition sich zu eigen machen, in allem die einzige Mittlerschaft Christi, den Primat von Glauben und Gnade und den Vorrang des Wortes Gottes in der Bibel gerade auch in Beziehung zu Maria zu wahren. Das verhilft zu theologischer Sorgfalt in der Mariologie und zu nüchterner Bedachtsamkeit in der Marienverehrung.

(265) Was die *Marienkunde* angeht, so sollte bedacht werden, daß die für die reformatorische Theologie problematischen Glaubenssätze von der Unbefleckten Empfängnis und der Aufnahme Mariens in den Himmel anders als die altchristlichen Mariendogmen nicht in erster Linie der Verteidigung des Glaubens, sondern dem Lob Gottes dienen wollten. Das bedeutet nicht, daß in ihnen keine Sachaussagen festgehalten sind, wohl aber, daß diese eine zutiefst doxologische Richtung haben: Sie sind Lobpreis der reinen Gnade Gottes. So darf gefragt werden, ob es zur Einheit im Glauben notwendig ist, daß reformatorische Theologie sich diese Mariendogmen zu eigen macht, wenn sie andererseits bereit ist anzuerkennen, daß es sich bei ihnen um Sätze handelt, die grundsätzlich im Einklang mit der Offenbarung stehen.

(266) Die *Marienverehrung* bedarf der ständigen Orientierung an Christus. Sie muß, entsprechend den Weisungen Papst Pauls VI.,

biblisch begründet, liturgisch ausgerichtet, der heutigen Anthropologie entsprechend und ökumenisch geformt sein.¹⁹⁷

(267) Lutherische Christen sollten, um des gleichen Zieles der Einheit im Glauben willen, das Bemühen der katholischen Seite würdigen, die Stellung Marias christologisch und ekklesiologisch zu begründen. Sie sind eingeladen zu bedenken, daß für katholisches Denken die Mutter Christi die Verkörperung des Rechtfertigungsgeschehens allein aus Gnade und durch den Glauben ist. Auch die Mariendogmen des 19. und 20. Jahrhunderts leiten sich daraus ab: Wenn Gott einen Menschen dergestalt erwählt wie Maria, dann erkennt christliches Denken, daß eine solche Berufung den Menschen ganz erfaßt – sie beginnt im ersten Augenblick seines Daseins und gibt ihn niemals wieder auf. Was aber die Anrufung und Verehrung der Mutter Gottes anlangt, so gelten hierfür keine anderen Regeln und Maßstäbe, als sie im Hinblick auf alle Heiligen beschrieben worden sind. Denn Maria gehört, obschon vornehmstes Glied, voll und ganz in ihre Gemeinschaft hinein.

(268) Aus diesem Grunde aber können die Christen in der Gemeinschaft der Heiligen, die noch auf dem Pilgerweg des Glaubens sich befindet, die Mutter Christi nicht vergessen. Denn „sie sieht, daß in allen Dingen Gott allein groß ist ... Sie sieht Gott in allen Dingen, hängt an keinem Geschöpf, bezieht alles auf Gott.“¹⁹⁸ Dies aber ist die Blickrichtung unseres Glaubens.

¹⁹⁷ Paul VI. Apostolisches Schreiben „Marialis cultus“, Ziff. 29-39, a.a.O., S. 71-91.

¹⁹⁸ M. Luther, Predigt zum Fest der Visitatio (1516) WA 1,60f.

VIII. Schritte auf dem Weg zur vollen Kirchengemeinschaft

(269) Das Ergebnis des Gesprächs über „Communio Sanctorum – Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen“ ist ein Beitrag zum gesamten Dialog unserer Kirchen auf unterschiedlichen Ebenen mit dem Ziel, volle Kirchengemeinschaft zu erreichen. Die Geschichte des Dialogs zeigt, daß der Weg zu diesem Ziel ein Wachsen im Konsens ist. Das ist auch durch die Erfahrung der Bilateralen Arbeitsgruppe bestätigt worden.

(270) Der nun vorliegende Text geht inhaltlich über bisherige ökumenische Verständigungen hinaus und zielt im Prozeß der Rezeption auf die Überwindung von Vorbehalten und trennenden Hindernissen. Die Ergebnisse der Arbeitsgruppe konnten nur erreicht werden durch intensive Klärung der Standpunkte, durch die Zuordnung der theologischen Aussagen der anderen Seite zum eigenen Glauben sowie durch die immer wieder bestätigte Erkenntnis, daß wir das gemeinsame Zentrum des Glaubens in Jesus Christus haben, der unser Heil ist und der es in der Kirche für uns und die Welt bewirkt. In diesem Dialog sind theologische Erörterung sowie geistliche Erfahrungen in Gebet, Gottesdienst und geschwisterlichem Ringen um die Wahrheit zusammengekommen.

(271) Eine tragfähige Grundlage für die Verständigung in den schwierigen Fragen war die Übereinstimmung darin, daß die Heilige Schrift als „die unüberholbare Norm für Kirche, kirchliche Verkündigung und Glauben“¹⁹⁹ der grundlegende und entscheidende Maßstab²⁰⁰ für alle übrigen Bezeugungsinstanzen ist und daß diese Instanzen – die Überlieferung (d.h. die „Weitergabe der verbindlichen apostolischen Botschaft ...“²⁰¹), der Glaubenssinn aller Glaubenden (*sensus fidelium*), das kirchliche Lehramt und die wissenschaftliche Theologie – nicht isoliert zu sehen sind, sondern in ihrer Bezogenheit auf die Schrift und aufeinander wahrgenommen werden müssen.

¹⁹⁹ Siehe oben Ziff. 72.

²⁰⁰ Siehe oben Ziff. 56, auch Ziff. 48.

²⁰¹ Siehe oben Ziff. 52.

(272) In den Abschnitten zur „Gemeinschaft der Heiligen über den Tod hinaus“ sowie zur Heiligen- und Marienverehrung ist die Sprachweise, in der die Arbeitsgruppe die von ihr gefundene Gemeinsamkeit ausdrückt, anderer Art als in den vorausgehenden Kapiteln. Hier geht es insbesondere um Fragen der Frömmigkeit, die in die Dynamik des menschlichen Lebens eingebettet ist. Das hat auch die theologische Gattung und den sprachlichen Stil des Textes geprägt. Neben gemeinsamen Grundaussagen werden spezifisch katholische Bereiche der Frömmigkeit dargelegt mit dem Ziel, evangelische Zugänge zu ihnen zu schaffen. Dabei gilt auch für katholisches Verstehen, daß es sich um gewachsene Inhalte und Formen der Frömmigkeit handelt, die von der Theologie aufgegriffen werden, um sie in den Rahmen der grundlegenden und heilsnotwendigen Offenbarungswahrheiten einzuordnen und sie ihnen unterzuordnen. Diese Wechselseitigkeit könnte ein hilfreiches Mittel für die Rezeption sein, nämlich der Weg von der Wirklichkeit des gelebten Glaubens in der Kirche zum Wesen der Kirche und ihrer Sendung durch den auferstandenen Herrn in der von ihm verheißenen Vollmacht.

(273) Zu den weiterführenden Ergebnissen zählt der Konsens in der Beschreibung des gemeinsamen Zieles als einer strukturierten Form der Einheit, in der die Kirchen im Verständnis des Evangeliums übereinstimmen, sich gegenseitig als Kirche Jesu Christi anerkennen, uneingeschränkte Gemeinschaft in den Sakramenten haben und wechselseitig die Anerkennung der Ämter, denen Wort und Sakramente anvertraut sind, praktizieren. Diesem Ziel, das auf die Gemeinschaft der weltweiten Christenheit ausgerichtet ist,²⁰² wissen sich unsere Kirchen verpflichtet. Sie wissen zugleich, daß es nur durch die Hilfe des Heiligen Geistes gefunden und erreicht werden kann. Diese Hilfe hat die Arbeitsgruppe auch selbst während ihrer Arbeit vielfältig erfahren und dankt dem Herrn dafür.

(274) Die in dem von der Bilateralen Arbeitsgruppe geführten Dialog gefundenen Annäherungen müssen sich in Lehre und Praxis unserer Kirchen bewähren. Weil sie zu einem umfassenden gegenseitigen Verstehen und Annehmen beitragen sollen, bedürfen sie der Rezeption auf allen Ebenen kirchlichen Lehrens und Lebens.

²⁰² Vgl. oben Ziff. 199.

Mitglieder der Bilateralen Arbeitsgruppe

Römisch-katholische Mitglieder:

Bischof Prof. Dr. Paul-Werner Scheele, Würzburg [Vorsitzender]
Prof. Dr. Wolfgang Beinert, Regensburg
Prof. Dr. Heribert Heinemann [1987-1989]
Prof. Dr. Karl Kertelge, Münster
Prof. Dr. Rudolf Weigand, Würzburg [ab 1989]
Prof. Dr. Hans Jörg Urban, Paderborn
Pater Dr. Gerhard Voss, Niederaltaich [Schriftführer]

Evangelisch-lutherische Mitglieder:

Bischof Prof. Dr. Ulrich Wilckens, Lübeck/Weißenhaus [Vorsitzender]
Landesbischof D.Dr. Johannes Hanselmann D.D., München/Griesbach [ab 1991]
Kreisdekan OKR Dr. Friedrich Kalb, München [1987-1990]
Prof. Dr. Georg Kretschmar, München [1987]
Bischof Prof. Dr. Gerhard Müller D.D., Braunschweig [1987-1990]
Prof. Dr. Ulrich Kühn, Leipzig [ab 1993]
Prof. Dr. Gunther Wenz, Augsburg/München [1988-1995]
Präsident Friedrich-Otto Scharbau, Hannover
Dekan Dr. Manfred Kießig, Hannover/Aschaffenburg [Schriftführer
1987-1991]
OKR Hans Krech, Hannover [Schriftführer ab 1992]