

Evangelische Teilhabe am historischen Episkopat?

Die Promulgation des Ökumenismus-Dekrets des Zweiten Vatikanischen Konzils jährte sich im November 2004 zum 40. Mal und mit ihm die ökumenische Rezeption des „Dialog“-Begriffs. Seltsam, daß man diesem Begriff in den vorausgegangenen Jahrzehnten ökumenischer Bewegung kaum begegnet war! Man redete wohl von „Konferenzen“, „Kommissionen“ und „Unionsverhandlungen“, auch von „Lehrgesprächen“. Aber der Begriff „Dialog“, der in den heutigen theologischen und ökumenischen Lexika ganze Spalten füllt, war damals nur – so ein bekanntes, sechsbändiges theologisches Handwörterbuch¹ – die Bezeichnung für eine „geistlich musikalische Gattung im Drama des Mittelalters“.

Dialog und Konsens

„Dialog“ – das wurde damals nach dem Konzil zu einem der großen ökumenischen Stichworte. Das war nicht nur ein auswechselbares Wort für „Konferenz“, „Kommission“ oder „Verhandlung“. „Dialog“ – das war erheblich mehr. Es war eine *Methode*, ein *methodologisches Programm*. „Dialog als Methode“, so lautete das Thema einer theologisch-philosophischen Konsultation, die zu jener Zeit, 1968, in Straßburg stattfand.

Martin Buber hatte bereits in den 1930er Jahren gezeigt, was „Dialog“ oder „das Dialogische“ sei, freilich ohne damit schon eine breitere Öffentlichkeit zu erreichen. Es war für ihn die primäre Form personaler Kommunikation, der Kommunikation zwischen „Ich“ und „Du“, gekennzeichnet durch eine Handvoll paraphrasierender Begriffe wie „Offenheit“ für den anderen in seinem Anderssein, „Hörbereitschaft“, „Wechselseitigkeit“, „Bereitschaft, sich in Frage stellen zu lassen“, „Achtung“ vor der Überzeugung des anderen verbunden mit der „Treue“ zur eigenen Überzeugung.

Diese Form der Kommunikation schien, damals in den 1960er Jahren, perfekt in die geistige Landschaft des Westens zu passen, in eine pluralistische Welt und Gesellschaft, in der verschiedene weltanschauliche, religiöse und politische Anschauungen nebeneinander existierten, ohne daß eine von ihnen einen privilegierten Status beanspruchen konnte. Was Wunder, daß der Begriff „Dialog“ schnell zu einem Lieblingsbegriff mit einem geradezu magischen Klang wurde. Ich erinnere mich, daß man 1969 wenigstens sieben in verschiedenen Ländern und Sprachen erscheinende Zeitschriften zählen konnte, die dieses Wort in ihrem Namen trugen.

Das Ökumenismus-Dekret des Zweiten Vatikanums war der Text, der diesen Begriff in die ökumenische Bewegung einführte und ihn zugleich dem Ziel dieser Bewegung, der Verständigung und Einheit zwischen den getrennten Kirchen zuordnete. Dabei wurde wie von selbst der Gedanke der bloßen „Kommunikation“ durch den traditionelleren und wohl auch konkreteren Gedanken des *Konsenses* präzisiert, ja ersetzt. Die erste zusammenfassende Darstellung und Analyse der bilateralen ökumenischen Dialoge, die etwa von 1967 an in großer Zahl einsetzten und mit unerwarteter Kraft und Schnelligkeit zu einem breiten Sektor der ökumenischen Bewegung wurden, konstatierte darum kurz und treffend:

„Wie verschieden auch immer die spezifischen Zielsetzungen bilateraler Dialoge sein mögen, so teilen sie doch alle die Überzeugung, daß der Dialog sich darauf richtet, einen *Konsens* zu erarbeiten.“²

Dialog als Suche nach Konsens und Konsens als Voraussetzung und Ermöglichung kirchlicher Einheit – das war eine *ökumenische Methode*. Es war beileibe nicht die einzige. Die ökumenische Bewegung hat auf ihrem Weg stets nach der *Art* dieses Weges gefragt, und es gab eine ganze Reihe verschiedener methodologischer Optionen, die ich hier nicht zu nennen brauche. Aber die Suche nach theologischem Konsens, nach „Lehrkonsens“ war und blieb eine der wichtigsten Optionen, die der Tradition unserer Kirchen entsprach und die von vielen als der ökumenische „Königsweg“ betrachtet wurde, auch wenn es immer wieder zu Bestreitungen dessen kam, wie das heute zumeist abfällig gebrauchte Wort „Konsensökumene“ zeigt.

Dieses Ringen um Konsens ist nicht unfruchtbar und ergebnislos geblieben, sondern hat in der Tat zu beachtlichen Ergebnissen geführt: in der Rechtfertigungsfrage, in der Frage nach dem Verständnis von Abendmahl oder Eucharistie, auch im Amtsverständnis, wenn man von bestimmten Ausformungen des kirchlichen Amtes einmal absieht.

Ökumenischer Konsens als „differenzierter Konsens“

Nun ist dabei freilich von Anfang an spürbar geworden, daß der *abstrakte* Konsens-Begriff zur Bezeichnung oder Charakterisierung des jeweiligen Dialogertrags nicht recht paßte. Er schien sich zu sträuben gegen seine Anwendung auf die erzielten Verständigungen. Denn der abstrakte Konsens-Begriff hat nun einmal ein inneres, ein logisches Gefälle hin zur Uniformität, zur völligen Gleichförmigkeit und Kongruenz der Überzeugungen und Aussagen. Zu solch einem gleichsam monolithischen Konsens war es jedoch in den genannten und auch anderen Problemfeldern fast nie gekommen.

Was aber war dann in den Dialogen erreicht? Waren es bloße „Annäherungen“, bloße „Konvergenzen“? Eine zeitlang gebrauchte man diesen Begriff, etwa im Blick

auf die sogenannten „Lima-Erklärungen“. In anderen Dialogtexten gebrauchte man den Konsens-Begriff nur unter Hinzufügung von Attributen, die ihn näher qualifizierten, und sprach von einem „Konsens in der Sache“, von einer „substantiellen Übereinstimmung“ oder von einem „Grundkonsens“.

In jeder dieser Bezeichnungen ging es darum, daß die erreichte Verständigung oder Übereinstimmung in dem, was man gemeinsam als die eigentliche „Sache“, die „Substanz“, den „Grundgehalt“ einer bislang kontroversen Lehrüberzeugung erachtete, offen blieb und Raum bot für verbleibende Verschiedenheiten: Verschiedenheiten der Lehrgestalt, der Schwerpunktsetzung, der Begrifflichkeit, vorausgesetzt daß diese Verschiedenheiten die erreichte Übereinstimmung in der „Sache selbst“ nicht mehr in Frage stellten. Was innerhalb des Radius einer solchen Verständigung weiterhin an Verschiedenheiten blieb, verlor kraft der Übereinstimmung in der „Sache selbst“ seine trennende Schärfe und wurde zu „legitimer“, „zulässiger“ Verschiedenheit.

Es dauerte einige Zeit, bis dann die Formel vom „differenzierten Konsens“ gebildet wurde und sich ökumenisch einbürgerte³. Als Formel hatte sie gegenüber den anderen erwähnten Bezeichnungen wie „Konsens in der Sache“, „substantielle Übereinstimmung“ oder „Grundkonsens“ den entschiedenen Vorteil, daß sie genau das aussprach, um was es ging: das Zusammen und die Zuordnung von Konsens und Differenz.

Dabei wollte diese Formel vom „differenzierten Konsens“ keineswegs sagen, hier sei die zur Einheit oder zur Gemeinschaft erforderliche Verständigung nur partiell erreicht und müsse darum im Dialog noch bis zu einem vollen und echten, von jeglicher Verschiedenheit entkeimten Konsens weitergetrieben werden. Die Dialoge waren vielmehr der Überzeugung, daß damit der zur Einheit erforderliche Konsens *tatsächlich erreicht* sei und nicht notwendigerweise weitergetrieben werden müsse.

Der Dialog über die Rechtfertigung und die Ausarbeitung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ waren der Ort, an dem sich die Reflexion und auch die Auseinandersetzung über diese Struktur des ökumenischen Konsenses besonders verdichtete. Diese Gemeinsame Erklärung stellte sich ja – bis in ihren Aufbau hinein – als eine lange, siebengliedrige Kette von „differenzierten Einzelkonsensen“ dar, und so war die Gemeinsame Erklärung als ganze ebenfalls der Ausdruck eines „differenzierten Konsenses“, mit den Worten der Erklärung selbst: eines „Konsenses in den Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre ... , in dessen Licht die ... verbleibenden Unterschiede in der Sprache, der theologischen Ausgestaltung und der Akzentsetzung des Rechtfertigungsverständnisses tragbar sind“⁴.

Ich erinnere mich, wie in der Kommission, der die zweimalige Überarbeitung der Gemeinsamen Erklärung oblag, zwei Mitglieder, ein lutherisches und ein katholisches Mitglied, an der Legitimität und Tragfähigkeit eines solchen Konsenses zweifelten. Der katholische Teilnehmer – ausgerechnet der Vertreter der römischen Glaubenskongregation – schien seine Bedenken in seine vatikanische Behörde mit-

genommen zu haben. Bei der nächsten Zusammenkunft machte er dann – zu unser aller Erstaunen – seine Bedenken nicht mehr geltend. Man kann annehmen, ihm war klar geworden, daß auch dem katholischen theologischen Denken die Differenzierung zwischen – abgekürzt gesagt – „res“ und „verba“ („Sache“ und „Worten“) durchaus vertraut war. Deshalb konnten zum Beispiel die wiederholten „Declarationes communes“ der letzten beiden Päpste mit einzelnen monophysitischen Kirchen des Ostens (1971, 1973, 1984) eben einen solchen „differenzierten Konsens“ zum Inhalt haben. Das heißt: Sie erklärten, daß im Blick auf die christologische Frage eine volle Einheit im Glauben bestehe, trotz bleibender Verschiedenheit der theologischen Ausdrucksformen.

Wie konnte es im Konsensbemühen der Dialoge zu einer solchen Abkehr von einem abstrakten, monolithischen Konsensverständnis kommen und sich dieser für Verschiedenheit offene und ihr Raum gebende Konsensbegriff entwickeln? Ohne Zweifel spielte dabei auch die dialogische Methode selbst und als solche eine Rolle: die von ihr geforderte Offenheit für den anderen in seinem Anderssein und die Achtung vor der Überzeugung des anderen verbunden mit der Treue zur eigenen Überzeugung. Aber dahinter stand wiederum eine grundlegende Auffassung von der Einheit der Kirche, die diese Einheit nicht als Gleichförmigkeit begriff, sondern als „Einheit in Verschiedenheit“. „Einheit, nicht Uniformität“ (unity, not uniformity) – das war spätestens seit der Weltkonferenz in Lausanne (1927) eine immer wieder berufene ökumenische Maxime, auch wenn die ökumenischen Bewegung sich lange Zeit schwer tat, dieser Maxime wirklich zu entsprechen.

Diese Maxime hatte, wie sich im Dialog herausstellte, methodologische Implikationen und methodologische Kraft. Das wirkte sich dahingehend aus, daß es im Dialog zu einer *Korrespondenz* zwischen der Art des Einheitsverständnisses und der Weise des Einheitsbemühens kam. Ein Bemühen um monolithischen Konsens wäre einer Einheit in Verschiedenheit inadäquat gewesen und hätte dieses Verständnis von Einheit unterlaufen. Denn: Einheit in Verschiedenheit kann nur durch einen ihr entsprechenden Konsens herbeigeführt werden, also durch einen Konsens, der Raum läßt für Verschiedenheit.

Die Dialoge sind diesem Prinzip gefolgt. Die erzielten Konsense sind, wo es um bislang kontroverse Fragen ging, nahezu allesamt „differenzierte Konsense“. So war es in der Rechtfertigungsfrage. So war es im Dialog über Abendmahl oder Eucharistie mit seinen beiden Schwerpunkten Realpräsenz Christi und Opfercharakter der Messe. So war es auch im Blick auf einzelne Aspekte des Amtsverständnisses, etwa das Verständnis von Amt als göttlicher Stiftung, das Verhältnis von besonderem Amt und allgemeinem Priestertum oder das Verständnis von Ordination.

Der Dialog über die Kirche und über institutionelle kirchliche Gegebenheiten

Aber wie wichtig und dem Wesen kirchlicher Einheit adäquat auch immer das Konzept des differenzierten Konsenses ist, so stellt sich doch im Fortgang des evangelisch-katholischen Dialogs – und besonders je mehr er sich ekklesiologischen Problemen zuwendet – die Frage, ob die Tauglichkeit dieses Konzepts nicht an ihre Grenzen stößt und stoßen muß. Es ist die Frage: Taugt das Konzept des differenzierten Konsenses auch dort, wo es im Dialog nicht mehr nur um *lehrhafte* Fragen, Fragen der theologischen Überzeugung und Auffassung, des gedanklichen Verstehens und Nachvollziehens geht, sondern um gravierende Verschiedenheiten *institutioneller Art*, um Struktur gewordene, zu kirchlichen Gegebenheiten und Realitäten verfestigte Unterschiede? Oder versagt das Konzept, wo es nicht mehr nur um „Gedanken“ in der ihnen eigentümlichen Geschmeidigkeit geht, sondern um „Sachen“, „Sachverhalte“ mit ihrer ganzen Härte? „Leicht beieinander wohnen die *Gedanken*, doch hart im Raume stoßen sich die *Sachen*,“ sagt Schillers Wallenstein.

Ich denke etwa an die Primatsproblematik oder an die ebenfalls ungelöste, aber noch drängendere Frage des Bischofsamtes mit ihren so spürbaren Konsequenzen für die Frage evangelisch-katholischer Abendmahlsgemeinschaft oder für die Anerkennung des vollen Kircheseins der evangelischen Kirchen. Ist das Konzept des differenzierten Konsenses – ja der Konsens-Gedanke überhaupt! – auf die Verschiedenheit solch kirchlich-institutioneller Gegebenheiten, Realitäten und Sachverhalte anwendbar oder nicht?

Gewiß, die Frage des Primats und die des Bischofsamtes liegen durchaus *auch* auf der lehrhaften Ebene. Es gibt – um beim Beispiel des Bischofsamtes zu bleiben – auf katholischer wie auf evangelischer Seite eine theologische Auffassung, eine „Lehre“ vom Bischofsamt oder ganz allgemein von einem über den Ortsgemeinden stehenden kirchlichen Amt der Leitung, der „Episkopé“, wie man gern sagt. Die evangelische und die katholische Auffassung von diesem Amt – seinen Funktionen und Aufgaben, seinem Verhältnis zum Gemeindepfarrer oder -priester usw. – decken sich in mancher Hinsicht, aber sie unterscheiden sich auch in wichtigen Punkten wie beispielsweise im Blick auf die Autorität und Autoritätsausübung dieses Amtes. Diese „Lehre“ vom Bischofsamt kann und muß darum – genauso wie andere Lehrfragen – im Dialog erörtert werden. Und es ist durchaus denkbar, daß es dabei im *Verständnis* jenes Amtes zu so etwas wie einem differenzierten Konsens kommt.

Aber dann verlagert sich die Frage des Bischofsamtes. Sie „wiederholt“ sich gleichsam auf einer ganz anderen Ebene. Und auf dieser Ebene geht es nicht mehr um das *Verständnis*, die Auffassung, die Lehre vom Bischofsamt, sondern es geht um die *kirchlich-institutionelle Gestalt* dieses Amtes. Es geht um dieses Amt als institutionelle kirchliche Realität und Gegebenheit. Die Frage im Dialog beschränkt sich dann nicht mehr auf die Frage, wie wir dieses Amt *gemeinsam verstehen*. Die

Frage ist jetzt, ob wir dieses Amt *gemeinsam* „haben“: „Haben oder nicht haben, das ist hier die Frage!“ – so könnte man sagen.

Vor genau diese Frage – das hat sich immer wieder gezeigt – führt der Dialog zwischen evangelischen oder protestantischen Kirchen und all jenen Kirchen, zu deren Selbstverständnis es gehört, den „historischen“ Episkopat, d. h. das Bischofsamt in seiner altkirchlichen Gestalt bewahrt zu haben, nicht nur der römisch-katholischen Kirche und den Ostkirchen, sondern ebenso der anglikanischen Kirche. Für keine dieser episkopal strukturierten Kirchen würde es – beim gegenwärtigen Stand der Dinge – genügen, im Dialog mit einer evangelischen Kirche zu einem *gemeinsamen Verständnis* des Bischofsamtes gelangt zu sein. Sie alle erwarten darüber hinaus die *gemeinsame Teilhabe* am historischen Episkopat, wenn es denn zur vollen kirchlichen Gemeinschaft kommen soll. Genau hier liegt nun aber ein ökumenisches Hindernis erster Größenordnung.

Gemeinsamkeit im historischen Bischofsamt?

Immer wieder hat sich gezeigt, wie sehr evangelische oder überhaupt protestantische Kirchen solch einer „Übernahme“ des historischen Episkopats oder einer „Eingliederung“ in diesen Episkopat widerstreben und sie ablehnen. Denn die evangelischen Kirchen haben ihre eigenen Formen des kircheleitenden Amtes, der „Episkopé“ entwickelt. Im deutschen Luthertum zum Beispiel wurde bekanntlich Anfang des letzten Jahrhunderts nach der langen Zeit des landesherrlichen Summe-episkopats das Amt des Bischofs in Gestalt des sogenannten „synodalen Bischofsamtes“ – und *ohne* institutionelle Kontinuität und Sukzession zum altkirchlichen Bischofsamt! – wieder eingeführt. Die meisten der anderen evangelischen Kirchen Deutschlands haben statt dessen das Amt des Kirchenpräsidenten, ohne daß zwischen beidem, dem evangelischen Bischof und dem evangelischen Kirchenpräsidenten, wesentliche Unterschied bestünden. Und diese Form des kircheleitenden Amtes gilt als Teil evangelisch-kirchlicher Identität, die man nicht aufgeben kann und möchte.

Was man sich stattdessen evangelischerseits zumeist als Ziel eines evangelisch-katholischen Dialogs über das kircheleitende Amt bzw. das Bischofsamt vorstellt, würde sich darum auf die Ebene der theologischen Verständigung beschränken und bliebe ganz im Rahmen eines differenzierten Konsenses. Das heißt: Beide Seiten würden sich letztendlich in der Einsicht begegnen, daß der historische Episkopat der katholischen Kirche und das synodale Bischofs- oder Kirchenpräsidentenamt der evangelischen Kirchen – trotz ihrer Verschiedenheit – im Entscheidenden äquivalent sind und sich deshalb als legitime Formen des kircheleitenden Amtes gegenseitig anerkennen können.

Wechselseitige Anerkennung der kircheleitenden Ämter, aber nicht *Teilhabe am*

altkirchlichen Bischofsamt – dies wäre, kurz gesagt, das evangelischerseits zumeist favorisierte Ziel. Und das wird durch einige evangelische Theologen unterstützt mit dem Argument, die Wittenberger Reformation habe – mit dem Neuen Testament und mit Hieronymus – Bischof und Pfarrer als „ein Ding“ (Luther) gesehen⁵, habe ihre Pfarrerordination im Grund wie eine Bischofsordination verstanden und vollzogen und habe so der altkirchlichen Situation entsprochen, in der der Bischof noch der Leiter der Ortsgemeinde war.

Es mag sein, daß auch einzelne katholische Theologen eine solche Lösung der Bischofsfrage für denkbar halten. Aber für die katholische Theologie und Kirche als ganze genommen bliebe eine *wechselseitige Anerkennung* der kircheleitenden Ämter unzureichend. Es muß vielmehr zu einer *Gemeinschaft im Bischofsamt* kommen. Und das gilt – von den Kirchen des Ostens einmal ganz abgesehen – auch für die anglikanische Kirche⁶. Was ist es, das es den evangelischen Kirchen so schwer macht, ja sie daran hindert, sich auf eine Teilhabe am historischen Episkopat einzulassen?

Die evangelischen Vorbehalte gegenüber einer Gemeinschaft im historischen Bischofsamt

Auf gar keinen Fall ist es – zumindest auf lutherischer Seite – eine Geringschätzung des altkirchlichen Bischofsamtes. Wohl kritisierte die Reformation bestimmte Aspekte der Ausübung dieses Amtes. Aber das Bischofsamt als solches wurde – so sagen die lutherischen Bekenntnisschriften mit Nachdruck und „ad omnem posteritatem“ (für alle nachfolgenden Geschlechter) – als etwas „Gutes und Nutzbringendes“ geschätzt, das man „überaus gerne (summa voluntate)“ bewahren würde, wenn denn die Bischöfe die reformatorischen Anliegen duldeten und bereit wären, die evangelischen Pfarrer zu ordinieren⁷. Vielmehr liegt der Grund dafür, eine Teilhabe am altkirchlichen Episkopat abzulehnen, in der Befürchtung, damit werde die theologische Integrität und die Identität der evangelischen Kirchen preisgegeben.

Was bedeutet hier dieser Rekurs auf die evangelische Integrität und Identität genauer? Er bedeutet nicht, die evangelische Gestalt des kircheleitenden Amtes sei den Evangelischen so sehr ans Herz gewachsen, daß diese Gestalt ihres kircheleitenden Amtes als solche inzwischen eine Sache geworden wäre, mit der evangelische Identität steht und fällt. Das ist das „synodale Bischofsamt“ für die evangelischen Kirchen gewiß nicht.

Die evangelischen Bedenken liegen tiefer und reichen tatsächlich bis ins Herz der evangelischen Kirchen. Eine Eingliederung der evangelischen Ämter in das von der katholischen Kirche bewahrte altkirchliche Bischofsamt wird deshalb abgelehnt, weil diese altkirchliche Gestalt des Bischofsamtes katholischerseits als notwendig und unabdingbar für die Kirche und ihr Sein verstanden wird; als notwendig und

unverzichtbar, obwohl diese Gestalt des Bischofsamtes nicht von Anfang an, d.h. mit der Stiftung der Kirche gegeben ist, sondern sich geschichtlich gesehen erst später – eben in der Alten Kirche – entwickelt hat.

Genau hier setzen die evangelischen Bedenken ein. Denn was im Lauf der Geschichte geworden ist, ist, selbst wenn es unter dem Beistand des Heiligen Geistes entstand, nicht ohne das Zutun der Menschen entstanden; und was auch immer unter Zutun der Menschen entsteht oder entstanden ist, kann, wie nutzbringend, gut und wünschenswert es auch sein mag, nicht im strengen Sinn als „notwendig und unabdingbar“ bewertet werden, weder für das Heil der Menschen, noch – und darum geht es beim Bischofsamt – für die Kirche als Gemeinschaft des Heils. Das widerspräche der reinen, von allem menschlichen Tun und Werk unabhängigen Gnadenhaftigkeit von Gottes Heilshandeln in Christus und würde Heil und Kirche vom Denken und Tun der Menschen abhängig machen.

Damit ist eine wichtige Klärung erreicht: Nicht um das altkirchliche Bischofsamt als solches, um dieses Amt als kirchliche Gegebenheit oder kirchlich-institutionelle Realität geht es. Es geht vielmehr um die *Bewertung* dieses Amtes. Der Unterschied ist also keineswegs, daß Katholiken dieses Bischofsamt wollen und Evangelische es nicht wollen. Der Unterschied liegt im Entscheidenden – ich möchte sogar sagen: allein – darin, daß katholischerseits dieser Gestalt des Amtes Notwendigkeit und Unverzichtbarkeit für die Kirche zugesprochen wird, von evangelischen Christen dagegen bei aller Wertschätzung des altkirchlichen Bischofsamtes eine solche Bewertung nicht nachvollzogen werden kann, weil für sie der Glaube an die Rechtfertigung allein um Christi willen – „der Glaubensartikel, mit dem die Kirche steht und fällt“ – dem entgegensteht.

Die Frage der Teilhabe am altkirchlichen Bischofsamt hat es also – nach evangelischer Überzeugung – ganz entscheidend mit der Rechtfertigungslehre zu tun, die als „Lenker und Richter über alle Stücke christlicher Lehre“ (rector et iudex super omnia genera doctrinarum)⁸ darüber wacht, daß die reine Gnadenhaftigkeit des Heils (das „sola gratia“) und das „allein um Christi willen“ (das „propter Christum solum“) ja nicht unterlaufen wird, sondern gewahrt bleibt – auch in der Frage des kircheleitenden Amtes, des Bischofsamtes.

Der Rechtfertigungskonsens als „Grundlage“ für den Dialog über das Bischofsamt

Der katholisch/evangelisch-lutherische „Konsens in den Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre“, der am 31. Oktober 1999 kirchlich-offiziell erklärt wurde, schließt diese umgreifende Kriteriumsfunktion der Rechtfertigungslehre ein⁹. Und am Ende der „Gemeinsamen Erklärung“ wird ausdrücklich gesagt, dies gelte ebenfalls im Blick auf die zwischen unseren Kirchen noch weiter zu klärenden Fragen

wie unter anderem „die Lehre von der Kirche ... (und) vom Amt“ – also auch vom Bischofsamt: Das erreichte gemeinsame Verständnis der Rechtfertigungslehre, so heißt es, biete „eine tragfähige Grundlage“ für die Klärung jener Fragen, und es wird versichert, daß die beiden Kirchen sich weiterhin bemühen, dieses „gemeinsame Verständnis (von Rechtfertigung) ... in der kirchlichen Lehre und im kirchlichen Leben fruchtbar werden zu lassen“¹⁰.

Die Frage ist darum: Wie kann auf der Grundlage dieses Rechtfertigungskonsenses jene katholisch-evangelische Differenz in der Bewertung des altkirchlichen Bischofsamtes, die den evangelischen Kirchen eine Teilhabe am historischen Episkopat verwehrt, so entschärft oder entkräftet werden, daß diese „Bewertungsdifferenz“ nicht mehr die evangelische Teilhabe am historischen Episkopat verhindert? Besitzt der erreichte Rechtfertigungskonsens tatsächlich – wie es heißt – die „Tragfähigkeit“, das zuwege zu bringen? Die Antwort auf diese Frage muß beides einbeziehen, den Inhalt wie die Gestalt des erreichten Rechtfertigungskonsenses:

Inhaltlich gesehen geht es darum, daß die bislang trennenden Gegensätze im Verständnis der Rechtfertigung überwunden und die diesbezüglichen Verwerfungen gegenstandslos geworden sind. Katholiken und Evangelische teilen miteinander die Überzeugung von der reinen Gnadenhaftigkeit der allein um Christi willen geschenkten Gerechtigkeit. Das kann nichts anderes heißen, als daß diese Überzeugung auch katholischerseits grundsätzlich in keinem anderen Bereich der Lehre und kirchlichen Ordnung wieder verleugnet werden kann und darf. Hat die evangelische Seite diesbezügliche Fragen oder Zweifel, so wird die katholische Seite sich bei dem erreichten Rechtfertigungskonsens behaften lassen und Rechenschaft geben müssen. Aufgrund des erreichten Konsenses in der Rechtfertigung muß es darum auch aus katholischer Sicht als prinzipiell berechtigt gelten, wenn angesichts der katholischen Bewertung des altkirchlichen Bischofsamtes als für die Kirche „notwendig und unverzichtbar“ evangelischerseits kritisch gefragt wird, ob und wieweit diese Bewertung nicht dem Rechtfertigungskonsens entgegensteht. Und die katholische Seite wird darauf im Dialog eine Antwort zu geben haben.

Nun hatte aber der Rechtfertigungskonsens zugleich eine bestimmte *Gestalt*: die Gestalt eines differenzierten Konsenses, der Raum läßt für Verschiedenheiten und dennoch ein hinreichender Konsens ist, immer vorausgesetzt daß diese Verschiedenheiten auf einer Ebene liegen, die abgehoben ist von der Ebene gemeinsam vertretener Grundwahrheiten und die deshalb Verschiedenheiten sind, die die gemeinsam bejahten Grundwahrheiten nicht in Frage stellen: Verschiedenheiten „der Sprache, der theologischen Ausgestaltung und der Akzentsetzung“, so heißt es in der Rechtfertigungserklärung¹¹.

Gemeinsame Teilhabe am historischen Bischofsamt als „differenzierte Partizipation“

Wenn man nun diesen Rechtfertigungskonsens sowohl in seinem Inhalt, als auch und gerade in seiner differenzierten und differenzierenden Gestalt zur „Grundlage“ der Verständigungsbemühungen über das Bischofsamt macht, dann stellt sich die entscheidende Frage, ob hier nicht auch zwei Ebenen zu unterscheiden sind: einerseits die Ebene der kirchlichen *Gegebenheit* oder kirchlich-institutionellen *Wirklichkeit* des altkirchlichen Bischofsamtes und andererseits die Ebene der *Deutung, Akzentuierung und Bewertung* dieser Gegebenheit? Kann so differenziert werden? Ist das möglich und legitim? Und wenn das – wie ich meine – legitim ist, ist es dann nicht auch hier so, daß es auf der Ebene der Gegebenheit und Wirklichkeit dieses Bischofsamtes Gemeinsamkeit in Form gemeinsamer Teilhabe geben kann, während auf der Ebene der Deutung, der Akzentuierung und der Bewertung dieses Amtes Verschiedenheiten zulässig sind und bleiben können, die aber die gemeinsame Teilhabe am altkirchlichen Bischofsamt weder verhindern noch in Frage stellen?

Die nachdrückliche Bejahung dieser Fragen ist der Sinn meiner Überlegungen. Sie warnen davor, sich auf beiden Seiten an Maximalforderungen oder Maximallösungen zu orientieren in dem Sinn, daß die evangelischen Kirchen die katholische Bewertung des altkirchlichen Bischofsamtes übernehmen müßten, oder umgekehrt die katholische Kirche die evangelische. Wofür sie statt dessen plädieren, ist „differenzierte Partizipation“, wie ich es nennen möchte: gemeinsame Teilhabe am Bischofsamt bei verschiedener Deutung, Akzentuierung und Bewertung dieses Amtes.

Es ist ein dem differenzierten Konsens äquivalentes Konzept mit dem Unterschied, daß es sich nicht primär – wie jenes – auf die theologische Verständigung in kontroversen Lehrfragen bezieht, sondern auf die Kontroverse über kirchlich-institutionelle Wirklichkeiten oder Sachverhalte und auf die dabei entscheidende Frage, ob und wie es zur gemeinsamen Teilhabe, zur gemeinsamen „Partizipation“ an diesen institutionellen Wirklichkeiten kommen kann. Das Konzept der differenzierten Partizipation ist in diesem Sinn ein institutionsbezogenes Äquivalent zum differenzierten Konsens, das ähnlich auch auf andere kontroverse kirchlich-institutionelle Gegebenheiten – ich denke zum Beispiel an die Frage des päpstlichen Primats – seine Anwendung finden könnte.

Eine solche differenzierte Partizipation am altkirchlichen Bischofsamt würde es ermöglichen, die von katholischer Seite erwartete, ja geforderte und zu sichtbarer kirchlicher Einheit unerläßliche – bislang aber fehlende – Gemeinschaft im kirchlichen Amt wiederzugewinnen, jedoch in einer Weise, die für die evangelischen Kirchen nicht die Infragestellung ihres Bekenntnisses zur Rechtfertigung und damit die Infragestellung ihrer Integrität und Identität bedeutet.

Ansätze zum Konzept einer differenzierten Partizipation

Ich möchte schließen mit der Versicherung, daß dieses Konzept der differenzierten Partizipation kein bloßes Schreibtischprodukt eines ökumenischen Theologen ist. Vielmehr folgt es Linien, gewissermaßen „Spuren“, die sich in dem Verständigungsbemühen zwischen den verschiedenen Kirchen bereits und wiederholt abzeichnen. Ich will nur drei dieser Spuren in äußerster Kürze nennen.

Da ist zunächst eine sehr alte, aber bedeutsame Spur: Die Apologie der *Confessio Augustana* von 1531, eine der lutherischen Bekenntnisschriften, mit ihrem 14. Artikel „*De Ordine Ecclesiastico*“, zu deutsch: „Vom Kirchenregiment“, wir würden heute sagen: Vom kircheleitenden Amt. Mit großem Nachdruck wird dort – wie schon zitiert – gesagt: „Wir (d.h. die Anhänger der Reformation) sind zum höchsten geneigt (*summa voluntate*), die alte Kirchenordnung und der Bischöfe Regiment zu bewahren“; denn diese Institution ist „gut und nutzbringend (*bonus et utilis*)“. Nur kann diese „alte Kirchenordnung“ für uns nicht als etwas für das Sein der Kirche im strengen Sinn Notwendiges und Unverzichtbares gelten, weil wir in ihr etwas geschichtlich Gewordenes sehen. Das war ein regelrechter, von der Apologie der altgläubigen Seite unterbreiteter „Vorschlag“ und bedeutete nichts anderes als: gemeinsame Teilhabe am altkirchlichen Bischofsamt, aber bei unterschiedlicher Bewertung dieses Amtes.

Das zweite Beispiel ist eine junge und schon recht breite Spur. Ich meine das evangelischerseits oft kritisierte katholisch-lutherische Dialogdokument „Einheit vor uns“ von 1984. Sein letzter und umfangreichster Teil ist der Gemeinschaft im kirchlichen Amt, der „Dienstgemeinschaft“ gewidmet und kreist im Entscheidenden um die Frage einer Gemeinschaft im altkirchlichen Bischofsamt. Der zentrale Gedanke ist, daß sich diese Gemeinschaft in einem „Prozeß“ verwirklichen sollte, der sich über eine längere Zeit erstreckt und in dessen Verlauf die lutherischen Ämter gleichsam hineinwachsen in den altkirchlichen Episkopat. Dennoch, so wird wiederholt und mit Nachdruck gesagt, bleibt dabei „eine gewisse ‚Asymmetrie‘ in der genaueren Bestimmung des theologischen Stellenwertes ... des historischen Bischofsamtes“. Die „Bedeutung des historischen Bischofsamtes für die Kirche – so heißt es weiter – wird von Lutheranern und Katholiken verschieden gewichtet“, oder: „Stellenwert und Bedeutung“ dieses Amtes werden lutherischerseits „in mancher Hinsicht anders akzentuiert als die katholische Auffassung es tut“¹². Auch das läuft eindeutig hinaus auf differenzierte Partizipation.

Drittens ist ein immer wieder aufgegriffener Gedanke Kardinal Joseph Ratzingers zu erwähnen. Er bezieht sich zwar nicht auf das Bischofsamt, sondern auf den päpstlichen Primat, ist aber durchaus anwendbar auch auf die Frage des altkirchlichen Episkopats. In seinem bekannten Grazer Vortrag von 1976 sagte er über den Primat und die Möglichkeit seiner Anerkennung durch die Kirchen des Ostens: Von katholischer Seite könnten keine „Maximalforderungen“ an die orthodoxen

Kirche gerichtet werden im Sinn einer „Anerkennung“ des Primats „in dem vollen Umfang ..., wie er 1870 definiert wurde“. Sondern: „Rom muß vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde.“¹³ Auch hier geht es also um gemeinsame, aber Verschiedenheiten einschließende Teilhabe an einer kirchlich-institutionellen Gegebenheit. Soweit drei der wichtigeren Spuren, die auf das Konzept der differenzierten Partizipation hinauslaufen.

Nur noch eine – zugegebenermaßen rhetorisch gemeinte – Frage als allerletzte Bemerkung: Geht es bei der „differenzierten Partizipation“ nicht um ein im menschlichen und gesellschaftlichen Leben ganz „normales“ Phänomen?

Leben wir denn nicht alle – gesellschaftlich und politisch – mit der Tatsache, daß wir gemeinsam an Wirklichkeiten oder Gegebenheiten teilhaben, die unsere Gemeinschaft mitkonstituieren und mittragen, und daß wir diese Gegebenheiten dennoch in sehr verschiedener Weise verstehen und bewerten können? Etwa bei unserer gemeinsamen Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk, zu einer Rasse oder zu einem Geschlecht? Geht es hier nicht jedesmal um die gemeinsame Teilhabe an einer Wirklichkeit, die Gemeinschaft stiftet und erhält, die aber persönlich wie gemeinschaftlich verschieden verstanden, bewertet und gelebt werden kann, ohne dadurch aufzuhören, gemeinsame und gemeinschaftsstiftende Teilhabe an dieser Wirklichkeit zu sein?

Das gilt auch in kirchlicher Hinsicht. Wie verschieden ist zum Beispiel in der Gemeinschaft lutherischer Kirchen die Bewertung ihres gemeinsamen Bekenntnisses und das Verständnis von Bekenntnisbindung! Und doch ist die Gemeinsamkeit im Bekenntnis für alle lutherischen Kirchen das eigentliche Band ihrer Gemeinschaft. Oder, und das gehört unmittelbar in die hier erörterte Thematik: Wie verschieden ist in der Anglikanischen Gemeinschaft die ekklesiologische Bewertung des historischen Bischofsamtes, an dessen Wirklichkeit doch alle anglikanischen Kirchen gemeinsam teilhaben und das für sie ein unverzichtbares Band ihrer Gemeinschaft darstellt! Ich denke an die bekannten Differenzierungen in der Bewertung dieses Amtes als zum „esse“, zum „bene esse“ oder zum „plene esse“ der Kirche gehörend – Differenzierungen, von denen man heute zwar weniger zu sprechen scheint, die aber auch weiterhin sehr spürbar existieren.

ANMERKUNGEN

¹ RGG Bd. 2 (Tübingen 1958) 174.

² N. Ehrenström u. G. Gassmann, *Confessions in dialogue* (Geneva 1975) 131 f.

³ Vgl. dazu meinen Aufsatz: Die Prägung einer Formel. Ursprung u. Intention, in: *Einheit – Aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens“* (Freiburg 2000) 36–58.

⁴ Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, Nr. 40; in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Bd. 3 (Frankfurt 2003) 429.

⁵ WA 38, 237, 23. „Episcopi seu pastores“ (Bischöfe oder Pfarrer), so heißt es wiederholt in der Confessio Augustana, Artikel 28 (BSLK 125; 129). Vgl. dazu z. B. W. Pannenberg, Systematische Theologie III (Göttingen 1993) 436–441.

⁶ Das zeigt sogar die oft gerühmte „Porvooer Gemeinsame Erklärung“ von 1992 zwischen den anglikanischen Kirchen Großbritanniens und Irlands und den nordischen und baltischen lutherischen Kirchen. Sie gab sich mit einer bloßen „wechselseitigen Anerkennung“ der jeweiligen Bischofsämter nicht zufrieden, sondern schloß für die lutherischen Kirchen ein, daß sie sich „das Zeichen der historischen apostolischen Sukzession“ – sofern sie es noch nicht haben – „zu eigen machen“ (embrace); (Nr. 52f.; 57), in: Dokumente wachsender Übereinstimmung (A. 4) 773f.

⁷ So die Apologie der Confessio Augustana in ihrem Artikel 14.

⁸ Luther, WA 39 I, 205.

⁹ Die Lehre von der Rechtfertigung „ist ein unverzichtbares Kriterium, das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren will“; Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, Nr. 18, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung (A. 4) 424.

¹⁰ Ebd. Nr. 43.

¹¹ Ebd. Nr. 40.

¹² „Einheit vor uns“, Nr. 94, 97, 98.

¹³ J. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre (München 1982) 207, 209.