

„Jetzt aber seid ihr Gottes Volk“ (1 Petr 2, 10)

Rechtfertigung und sakramentale Kirche

VON WERNER LÖSER S. J.

Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GER) des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit unter den Christen hat eine Diskussion entfacht, wie es sie über theologische Fragen seit langem nicht gegeben hat. In dieser Diskussion geht es um den Sinn und den Rang der Rechtfertigungslehre. Was hier ans Licht kommt, wird wohl auf viele Menschen verwirrend und ernüchternd wirken. In der Tat prallen die Auffassungen, die geäußert werden, hart aufeinander. Der Rang der derzeitigen Diskussion liegt darin, daß mit dem Ringen um das rechte Verständnis der Rechtfertigung des Sünders durch Gottes Gnade der Zentralbereich der Theologie berührt ist. Ist hier eine neue Einigkeit erreicht, so kann es nur eine Frage der Zeit sein, bis daß sich diese Einigkeit auch in allen anderen Bereichen der Theologie und der kirchlichen Praxis auswirkt.

Die meisten katholischen Bischöfe und Theologen, die sich in dieser Diskussion öffentlich geäußert haben, haben sich darauf beschränkt, die GER als wichtigen Schritt auf dem Weg zu einer vertieften Einheit zwischen den Kirchen zu bezeichnen und die Zustimmung zur GER nachdrücklich zu empfehlen¹. Eine inhaltliche Diskussion über die Aussagen der GER ist auf katholischer Seite jedoch kaum wahrnehmbar. Das ist auf evangelischer Seite sehr anders, jedenfalls in Deutschland. Im Umfeld der Beratungen der Synoden der lutherischen Kirchen, von denen der Lutherische Weltbund eine Zustimmung zur GER erhofft, ist es zu heftigen Auseinandersetzungen gekommen – Theologen streiten mit Theologen, und zwischen Theologen und Kirchenleitungen werden unterschiedliche Interessenlagen artikuliert².

Ist die Tatsache zu verstehen, daß es katholischerseits eine der evangelischen Diskussion vergleichbare Diskussion über die GER nicht gibt? Ja und nein. Der wichtigste Gesichtspunkt, der die katholische Diskussionsabstinenz verstehen läßt, dürfte darin liegen, daß die Theologie der Rechtfertigung des Sünders durch Gottes Gnade zumindest vom 16. Jahrhundert an in der katholischen Kirche keine beherrschende Rolle mehr spielte. Dies ist eine Folge der Verurteilung des Bajanismus durch Papst Pius V. in seiner Bulle „Ex omnibus afflictionibus“ aus dem Jahre 1567³. Fortan traten die im tridentinischen Rechtfertigungsdekret vorliegende Theologie und Anthro-

¹ Auf der Frühjahrsversammlung der Deutschen Bischofskonferenz im März 1998 wurde eine entsprechende Stellungnahme veröffentlicht.

² Ein großer Teil der Diskussion ist in inzwischen sieben Heften der epd-Dokumentation festgehalten – Nr. 46/97; 49/97; 1/98; 3/98; 7/98; 11/98 und 15/98.

³ DH 1901–1980.

pologie, die sich im Schema „Sünde – Rechtfertigung“ bewegten, in den Schatten einer an den Thomas-Kommentatoren des 16. Jahrhunderts sich orientierenden Theologie und Anthropologie, die sich im Schema „Natur – Übernatur (Gnade)“ entfalteten. Dieses Denken wurde und blieb im Raum der katholischen Kirche bis heute bestimmend⁴. Von daher ist es auch nicht verwunderlich, daß die Theologie des II. Vatikanums, das sich entschieden den Fragen der Ekklesiologie zugewandt hat, eine Theologie der Rechtfertigung, wie sie nun in der GER vorliegt, nur in schwachen Andeutungen zur Sprache bringt⁵. So erklärt es sich dann auch, daß in den der GER hinzugefügten „Quellen zur GER“ die Dokumente des II. Vatikanums, außer an einer unwichtigen Stelle, nicht erwähnt werden. Offenbar fühlt sich der katholische Christ und Theologe nicht an einem empfindlichen Punkt berührt, wenn er auf sein Verständnis der Rechtfertigung des Sünders durch Gottes Gnade angesprochen wird.

Nicht begreiflich ist jedoch das geringe Maß an Auseinandersetzung katholischer Christen und Theologen angesichts der Tatsache, daß die GER einerseits einen „Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre“ zur Sprache bringt und andererseits doch die kirchlichen Dimensionen des Rechtfertigungsvorgangs weitgehend unberücksichtigt läßt. Hier sind aber doch die spezifischen Belange der katholischen Christen und Theologen unmittelbar betroffen. Die Vertagung der damit angesprochenen Fragen auf spätere Gespräche⁶ war nur möglich um einen doppelten Preis: zum einen besteht er in der vielleicht nicht ausdrücklich beabsichtigten, aber doch faktisch in Kauf genommenen weitgehenden Angleichung an ein Konzept von Rechtfertigung, das sich am neuzeitlichen Subjekt und seinen Anfechtungen und Tröstungen ausrichtet, aber nur sekundär an seinen kirchlichen Dimensionen interessiert ist und das seine ursprüngliche Heimat im Bereich der reformatorischen Kirchen hat⁷; zum anderen liegt er in der faktisch vorausgesetzten Auffassung, die Rechtfertigungslehre sei ein Teilbereich der Theologie, nicht aber die alles formende Mitte der Theologie, wie es die lutherische Theologie entschieden vertritt. Doch das Vertagen wird nicht lange möglich sein. Längst melden sich auf evangelischer Seite, aber auch hier und da unter katholischen Theologen Stimmen, die auf die ekklesiologischen Konsequenzen einer gemeinsamen Behauptung eines „Konsenses in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre“ hinweisen. Sie leiten aus der Feststellung des Konsenses die nachdrückliche Erwartung ab, daß die katholische Kirche nun auch die Kirchlichkeit der evangelischen Kirchen vor-

⁴ Die Geschichte der nachtridentinischen Theologie wurde unter den hier interessierenden Gesichtspunkten breit dargestellt von *H. de Lubac*, *Die Freiheit der Gnade*, Bd. I: *Das Erbe Augustins*, Einsiedeln 1971.

⁵ Vgl. vor allem die Kirchenkonstitution LG 40.

⁶ In Nr. 43 der GER.

⁷ In Nr. 11 der GER findet sich freilich der Satz: „Sie (die Rechtfertigung) geschieht im Empfangen des Heiligen Geistes in der Taufe als Eingliederung in den einen Leib (Röm 8, 1f 9f; 1 Kor 12, 12f)“. Aber er ist für den Duktus der GER nicht charakteristisch.

behaltlos anerkennt und die von ihr bisher noch hochgehaltenen Schranken, die eine uneingeschränkte Wechselseitigkeit der Zulassung zur eucharistischen Kommunion erschweren, niederlegen. Wer solche Forderungen erhebt, ist nicht leicht zurückzuweisen; er kann an das in der katholischen Theologie nicht unbekanntes Motiv des „nexus mysteriorum“ appellieren.

Ist die katholische Kirche zu den angemahnten Schritten in der Lage? Wenn dies nicht der Fall sein sollte – hätte dies seinen Grund möglicherweise darin, daß die katholische Kirche auch in der Rechtfertigungslehre einige Akzente anders zu setzen hätte, als es in der GER geschieht? Die Antwort auf diese Fragen wird im Folgenden gesucht und gegeben über den (Um-)Weg einer Erörterung eines wichtigen Themas der Ekklesiologie; gemeint ist die Frage nach dem Amt in der Kirche, das aber nach katholischer Auffassung immer sogleich auch als ein Gestaltelement der Kirche verstanden werden muß und sich nicht allein von den mit ihm verbundenen Aufgaben – Verkündigung des Wortes Gottes, Spendung der Sakramente, Leitung der Gemeinde – aus erschließt. Von daher steht mit der Frage nach dem Amt in der katholischen Theologie wesentlich auch die Verfaßttheit der Kirche auf dem Spiel. Die evangelische Theologie gewinnt dadurch, daß sie sich bei ihrer Bestimmung des kirchlichen Amtes auf die Benennung der mit ihm verbundenen Aufgaben konzentriert, in allen Fragen der Gestalt der Kirche den Freiraum, dessen sie angesichts der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungsformen bedarf⁸. Da es nicht möglich ist, eine ganze Kirchenlehre und Ämterlehre und die Auswirkungen der Rechtfertigungslehre auf sie darzulegen, sei eine radikale Reduktion und Konzentration auf ein Teilthema erlaubt, bei dessen Behandlung aber dann wieder die ganze Breite des Themenspektrums implizit zur Sprache kommt. Das ausgewählte Teilthema läßt sich in der Form einer Frage so fassen: Muß die Kirche bischöflich verfaßt sein?

I) Muß die Kirche bischöflich verfaßt sein? – Ein Contra und ein zweifaches Pro

A) Ein Contra: Michael Theobalds Beitrag zur Debatte über die GER

Der Tübinger katholische Exeget Michael Theobald hat jüngst unter dem Titel „Rechtfertigung und Ekklesiologie nach Paulus“⁹ Anmerkungen zur „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ veröffentlicht. Sie zielen auf die Aussage, in der GER hätte auch katholischerseits klar ausgesagt werden können und müssen, daß Gott den Sünder nicht nur *sola gratia*,

⁸ Darauf macht die evangelische Theologie auf dem Hintergrund des Art. 7 des „Augsburger Bekenntnisses“ immer wieder aufmerksam. Vgl. dazu die „Leuenberger Konkordie“ von 1973 und ihre Entfaltung in eine entsprechende und umfassende Ekklesiologie hinein, die in der Kirchenstudie der Leuenberger Kirchengemeinschaft vorliegt – „Die Kirche Jesu Christi: der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit“ (= Leuenberger Texte Nr. 1), Frankfurt 1995.

⁹ In: ZthK 95, 1998, 103–117.

nicht nur *solo Christo*, sondern auch *sola fide* rechtfertige. Dies hätte im Sinne einer gut begründeten Auslegung der paulinischen Aussagen im Römerbrief nahegelegen. Er vertritt die These, es „*müßte das sola fide in einen der das gemeinsame Bekenntnis artikulierenden Sätze hinaufrücken, zumal es (als Explikation des solus Christus) im paulinischen Verständnis der Rechtfertigungslehre deren kritisches Potential mitbegründet*“. Er fährt fort: „*Exegetisch besteht überdies Einhelligkeit darin, daß, auch wenn in Röm 3, 28; Gal 2, 16 ein $\mu\acute{o}\nu\omicron\nu$ vor dem $\epsilon\kappa$ $\lambda\acute{\iota}\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$ fehlt, eine Auslegung dieser Sätze in seinem Sinne ... unbedingt sachgemäß ist.*“¹⁰

Damit greift Theobald als katholischer Exeget die Kritik an der GER auf, die von vielen evangelischen Theologen geäußert wurde, und macht sich ihre Auffassung zu eigen. Besonders entschieden begegnet diese evangelische Auffassung in dem „*Votum evangelischer Theologieprofessoren*“, das Ende Januar veröffentlicht wurde und in dem es heißt: „*Kein Konsens wurde erreicht über die für die lutherischen Kirchen entscheidende Einsicht, daß die Rechtfertigung allein aus Gnaden nur dann recht verkündigt wird, wenn dabei zur Geltung kommt, daß 1. der allein aus Gnade am Sünder handelnde Gott allein durch sein Wort und durch die diesem Wort gemäß gereichten Sakramente (Confessio Augustana 7) den Sünder rechtfertigt und 2. der Sünder allein durch den Glauben gerecht wird.*“¹¹ Im Sinne des Artikels 7 des Augsburgischen Bekenntnisses, an den die Verfasser des „*Votums*“ erinnern, kann die Kirche auf verschiedene Weise verfaßt sein, wenn nur gewährleistet ist, daß sie für die rechte Verkündigung des Evangeliums und die rechte Darreichung der Sakramente einsteht. Das *sola fide* und dieser Inhalt des Artikels 7, d. h. die Annahme, daß die Kirche auf verschiedene Weise verfaßt sein kann und das heißt auch, daß die bischöfliche Verfaßtheit der Kirche nur eine unter anderen legitimen Kirchenverfassungen ist, gehören unmittelbar und wesentlich zusammen. Das weiß und anerkennt mit Recht auch Michael Theobald, und so ist es nur folgerichtig, daß er in seinen Anmerkungen zwei Folgerungen zieht, die von entscheidender Bedeutung sind und evangelischerseits immer wieder nachdrücklich eingeklagt werden. Die eine Konsequenz betrifft die bischöfliche Verfassung der Kirche, deren konstitutiven Rang er relativiert sehen möchte und neben der es auch andere gültige Kirchenverfassungen geben sollte. Anknüpfend an entsprechende Aussagen in der Lima-Konvergenzerklärung über das Amt (vor allem Nr. 38) faßt er zusammen: „*Im Licht des Kriteriums der Rechtfertigungslehre löst sich das Kriterium einer juristisch interpretierten ‚apostolischen Sukzession‘ auf, um in ein übergreifendes Konzept von Apostolizität und apostolischer Tradition aufgehoben zu werden.*“¹² Die zweite Folgerung betrifft die Überwindung der bisherigen katholischen Auffassung,

¹⁰ Ebd. 105.

¹¹ Abgedruckt in der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung“ vom 28. Januar 1998.

¹² Ebd. 115.

derzufolge die evangelischen Kirchen nur „kirchliche Gemeinschaften“ sind, nicht aber im vollen Sinn „Kirchen“. Theobald formuliert: „*Ein Konsens in der Rechtfertigungslehre zwischen den Kirchen des Lutherischen Weltbundes und der römisch-katholischen Kirche heute kann im Sinne der paulinischen Rechtfertigungslehre nichts anderes heißen, als daß damit nun auch die volle gegenseitige Anerkennung als ἐκκλησία τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ vollzogen werden kann, ja muß.*“¹³ Theobald beschließt seine Anmerkungen in voller Deutlichkeit: „*Alles andere, vor allem einen Konsens in der Rechtfertigungslehre proklamieren zu wollen, ohne daß die entscheidende ekklesiologische Konsequenz gezogen würde, hieße, das paulinische Erbe der Rechtfertigung unter Wert zu verkaufen.*“¹⁴ Hier wird noch einmal deutlich, daß er der auf lutherischer Seite vertretenen Auffassung folgt, daß es eine strenge kriteriologische Entsprechung zwischen der Rechtfertigungslehre und der Kirchenlehre gibt. Er tut es mit Recht. Von mehreren Kriterien für die Beurteilung theologischer Aussagen und für die Gestaltung kirchlicher Strukturen und Vollzüge zu sprechen – wie es die GER in Nr. 18 tut –, ist in der Tat unbefriedigend.

Von Theobald kann man festhalten: wenn das Rechtfertigungsverständnis nicht nur das *solo Christo* und nicht nur das *sola gratia*, sondern auch das *solo verbo* und das *sola fide* umfaßt, so ergibt sich daraus folgerichtig die grundsätzliche Möglichkeit unterschiedlicher Kirchenverfassungen und – damit verbunden – unterschiedlicher Ausgestaltungen des kirchlichen Amtes.

Würde sich die katholische Kirche und ihre Theologie diese Annahme zu eigen machen, so könnte sie nicht länger ihre Auffassung aufrechterhalten, das Amt in der evangelischen Kirche und von daher folgerichtig auch ihre Verfaßtheit im ganzen seien mit Mängeln behaftet – „*defectus sacramenti Ordinis*“ (Vat. II, UR 22) –, und deswegen hätte die evangelische Kirche „die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysterium nicht bewahrt“ (UR 22). Sie hätte dann nicht nur die Möglichkeit, sondern wäre sicherlich auch verpflichtet, die evangelischen Ämter vorbehaltlos anzuerkennen und die eucharistische Interkommunion zu ermöglichen.

Somit stellt sich die Frage mit großer Dringlichkeit: ist die katholische Kirche im Sinne der Thesen von Michael Theobald in der Lage, ihre bischöfliche Verfaßtheit und damit auch ihre Sakramentalität, die sie bisher für unverfügbar hält – „*ex divina institutione*“ (Vat. II, LG 20), „*statuente Domino*“ (LG 21) –, zu relativieren, um so Raum zu gewinnen für eine Anerkennung der evangelischen Kirche und ihrer Strukturen und Ämter?

Ich kann nicht sehen, daß diese Möglichkeit für die katholische Kirche besteht. Diese Behauptung ist nun zu begründen. Dabei kommen Sachverhalte zur Sprache, die das katholisch-lutherische Gespräch zwar nicht leichter, aber doch wenigstens wahrer sein lassen. Wenn diese Begründung ge-

¹³ Ebd. 114f.

¹⁴ Ebd. 116f.

lingt, so ergibt sich als Folgerung auch, daß die katholische Kirche und ihre Theologie das *solo verbo* und das *sola fide* für ihr Rechtfertigungsverständnis nicht übernehmen kann. Und es ist dann zu prüfen, ob sie nicht ein anderes Rechtfertigungsverständnis besitzt, von dem allerdings auch gelten muß, daß es Kriterium für alle Theologie und alle Kirchenpraxis ist.

B) Ein zweifaches Pro

Die bischöfliche Verfaßtheit der Kirche ist für die Kirche konstitutiv und kann deshalb nicht relativiert werden. Für diese Auffassung sprechen biblische und dogmatische sowie ökumenische Gründe.

1. Pro 1: Biblische und dogmatische Erwägungen nach LG 19/20

In der Dogmatischen Konstitution „Lumen gentium“ des II. Vatikanischen Konzils findet sich im Blick auf das Bischofsamt in der Kirche die Qualifikation „ex divina institutione“ in einem Satz, der zwei Abschnitte, in denen es um die biblische und urkirchliche Begründung des bischöflichen Amtes geht, abschließt. Der Satz lautet: „Die Heilige Synode lehrt, daß die Bischöfe aufgrund göttlicher Einsetzung an die Stelle der Apostel als Hirten der Kirche getreten sind.“

Die diesem Satz vorhergehenden Überlegungen lassen sich so wiedergeben:
a. Jesus Christus als Ursprung und Grund des kirchlichen Amtes

Eine biblische Rückbesinnung auf die Ursprünge des kirchlichen Amtes hat letztlich bei Jesus von Nazareth, dem Prototypen dessen, was „Amt“ kirchlich bedeutet, anzusetzen.

Jean Calvin hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, daß Jesu Wirken die Wahrnehmung dreier Ämter gewesen ist: er war Prophet, König, Priester¹⁵. In der Tat hat Jesus als Prophet gewirkt und so das Amt der Verkündigung grundgelegt. In Jo 4, 19; 6, 14; 7, 40; 9, 17 wird Jesus als Prophet bezeichnet. Inhalt seiner Verkündigung war die Ankündigung des baldigen Kommens des Reiches Gottes (Eschatologie) und des rechten, darauf bezogenen Handelns (Ethik). Die herausragenden Beispiele der Verkündigung Jesu liegen in den Gleichnissen und in der Bergpredigt. Jesus hat aber auch als König und Hirt gewirkt. Es ging ihm um die Sammlung des neuen Gottesvolkes – vgl. Jo 11, 50–52. Im Verhör vor Pilatus erläutert er den Sinn seines Königtums. In Jesus, dem Hirten und König, ist das spätere „munus pastorale“ grundgelegt. Schließlich war Jesus Priester. Er war es vor allem darin, daß er sein Leben für die Vielen hingab. Er tat es schon auf seinem Weg (vgl. Mt 8, 16 f); es vollendete sich am Kreuz. Kraft seiner Auferstehung und Erhöhung ist Jesus bleibend das Haupt seines Leibes, der Kirche (Kol 1, 18; Eph 1, 22 f), bleibend der Priester des Neuen Bundes (Hebr 7–10). Das

¹⁵ J. Calvin, Institutio II, 14.

(spätere) Amt in der Kirche tritt nicht an die Stelle Jesu, des Herrn der Kirche, sondern weist auf ihn hin, vergegenwärtigt ihn.

b. Einbeziehung der Jünger in den Weg und die Sendung Jesu

Es ist schon vor Ostern kennzeichnend für Jesus, daß er Menschen in seinen Weg und in seine Sendung einbezieht. Er sammelt sie und er sendet sie. Die Jünger bilden den Kreis derer, die Jesus in die engere Nachfolge ruft (Mk 3, 13 ff) und beauftragt, an seinem Werk teilzunehmen. Er sendet sie aus (Mt 10/Lk 9). In der Betonung der „Zwölferzahl“ tritt ansatzweise das Moment „Kollegium“ hervor. Petrus nimmt im Zwölferkreis eine besondere Stelle ein. Die Grundstruktur dessen, was Amt ausmacht, läßt sich am Phänomen der Jünger ablesen: nicht Begabung und Entscheidung sind grundlegend, sondern Berufung und Sendung (Bevollmächtigung).

c. Ostern: die Verwandlung der Jüngerschaft in den Aposteldienst

In Kontinuität und Diskontinuität zur vorösterlichen Jüngerschaft entsteht an Ostern das Apostelkollegium. In der Begegnung mit dem auferstandenen Herrn werden die Apostel gerufen und gesandt. Sie sind nun Zeugen der Auferstehung und zur Verkündigung des Evangeliums beauftragt. Daß nun die Begegnung mit dem auferstandenen Herrn zum wesentlichen Grund für den Aposteldienst geworden ist, zeigen Matthias (Apg 1) und Paulus (Apg 9 und Gal 1, 12). Die Aufgabe der Apostel ist wesentlich die Vergegenwärtigung des erhöhten Herrn in und für seine Kirche.

d. Die Aufgabe der Apostel: der Aufbau und das Leben der Gemeinden, denen das gemeinsame Priestertum zukommt

Der Dienst der Apostel gilt dem Aufbau des Volkes Gottes, das als ein priesterliches Volk bezeichnet wird (Apg 1, 6; 5, 9f; 1 Petr 2, 9). Sie tun dies grundlegend schon dadurch, daß es sie gibt, und dann auch dadurch, daß sie das apostolische Evangelium verkünden und die Gemeinden aufbauen. Im Miteinander von Apostel und Gemeinde liegt der entscheidende Hinweis darauf, daß es die Gemeinde nur gibt, weil der gekreuzigte und auferweckte Christus als ihr κύριος sie gerufen und gesammelt hat.

e. Ämter innerhalb des priesterlichen Volkes Gottes

Bilden sich innerhalb des priesterlichen Volkes Gottes, das aus dem Wirken der Apostel hervorgegangen ist, nach dem Tod der Apostel, also in der nachapostolischen Zeit, neue Ämter aus? Ja, dies ist der Fall. Die neutestamentlichen Pastoralbriefe bezeugen es. Strittig ist die Bewertung dieses Sachverhalts. Haben wir es mit einem („frühkatholischen“, so E. Käsemann¹⁶) ersten Abfall von dem charismatischen Ursprung der Kirche zu tun? Oder bedeuten die nachapostolischen Ämter nur die Fortsetzung der

¹⁶ E. Käsemann, Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in: *Ders.*, Exegetische Versuche und Besinnungen Bd. I, Göttingen 1960, 109–134.

vorhergehenden Ämter – jetzt unter neuen Bedingungen, da die apostolische Zeit im strengen Sinn eine einmalige und begrenzte war? Bei der Urteilsbildung in dieser Frage ist zu beachten, daß auch Paulus selbst Träger eines Amtes war, nicht nur Träger von Charismen. Und Paulus hat Nachfolger und Vertreter eingesetzt – die Apostelschüler, z. B. Timotheus (vgl. 1 Kor 4, 17; Apg 14, 23). Die „Zwölf“ haben Diakone eingesetzt für die Bedürfnisse der Hellenisten (Apg 7). Durch „Einsetzung“ von Nachfolgern und Vertretern gehen die nachapostolischen Ämter aus den apostolischen hervor. Diese Einsetzung geschieht konkret durch Handauflegung und Gebet. Von Handauflegungen wird berichtet in Apg 6, 6; 1 Tim 1, 18; 4, 14; 2 Tim 1, 6; 2, 2; Tit 1, 5. Das gleichzeitige Gebet ist bezeugt in Apg 13, 3; 14, 23. Als Bezeichnungen für die nachapostolischen Ämter setzten sich durch *episcopus*, *presbyterus* und *diaconus*. Diese Bezeichnungen stammen entweder aus dem profanen griechischen oder aus dem jüdischen Sprachgebrauch. Sie gewinnen durch ihre Verwendung im christlichen Kontext allmählich einen christologisch und ekklesiologisch geprägten Sinngehalt. Die nachapostolischen, kirchlichen Ämter, besonders das Bischofsamt, werden ständig auf die apostolischen Ämter zurückbezogen. Innerhalb des Ämtergefüges wird das Petrusamt deutlich herausgestellt¹⁷.

In ihrer bischöflichen Verfaßtheit bleibt die Kirche durch die Zeiten hin ihrem apostolischen und normativen Ursprüngen verbunden. Sie gehört zum Bereich der apostolischen Traditionen.

In dogmatischer Aufbereitung hat das II. Vatikanische Konzil die biblische Begründung der bischöflichen Verfaßtheit der Kirche vertieft und weitergeführt. Zwei Linien kreuzen sich dabei. Die eine betrifft die Sakramentalität der Kirche, die andere die Kollegialität des Bischofsamtes. Die Sakramentalität der Kirche weist sich in dem in LG 8 dargelegten Miteinander von Amt und Gemeinde aus:

„Der einzige Mittler Christus hat seine heilige Kirche, die Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, hier auf Erden als sichtbares Gefüge verfaßt und trägt sie als solches unablässig; so gießt er durch sie Wahrheit und Gnade auf alle aus. Die mit hierarchischen Organen ausgestattete Gesellschaft und der geheimnisvolle Leib Christi, die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche sind nicht als zwei verschiedene Größen zu betrachten, sondern bilden eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst.“

Gemeint und gesagt ist hier dies: In der Struktur der Kirche stellt sich ihr Wesen dar. Das Wesen der Kirche aber ist es, Leib Christi und Bereich des Anwesens seiner Gnade und so das neue Volk Gottes zu sein. Sie vollzieht und begreift sich nicht aus sich selbst, sondern von Christus her, der ihr Haupt ist und bei ihr bleibt bis ans Ende der Zeiten. Eben dies hat seine Ent-

¹⁷ Vgl. dazu z. B. H. Schlier, Neutestamentliche Grundelemente des Priesteramtes, in: Cath(M) 27, 1973, 209–233; H. Schürmann, Auf der Suche nach dem „Evangelisch-Katholischen“ – Zum Thema „Frühkatholizismus“, in: C. Möller / W. Stenger (Hrsg.), Kontinuität und Einheit (= FS Franz Mußner), Freiburg 1981, 340–375.

sprechung darin, daß sich die Kirche, das eine Volk Gottes, in das ‚Gegenüber‘ von Amt und Gemeinde, die nicht dem ‚Grade‘, sondern dem ‚Wesen‘ nach verschieden sind (LG 10), gliedert und im Wechselspiel von Amt und Gemeinde vollzieht. In diesem Sinne liegt schon in der Gestalt der Kirche ein Hinweis auf ihren sie berufenden und begleitenden Herrn, der der auf-erweckte und erhöhte Christus ist und der zur Rechten des Vaters sitzt. Das Amt ist in dieser Sicht als konstitutives Strukturelement der sakramentalen Größe Kirche selbst sakramental und also nicht nur funktional zu verstehen und zu vollziehen.

Aufs engste miteinander verbunden sind die Einheit der Kirche und die Kollegialität des Bischofsamtes. Zum Wesen der Kirche gehört es auch, daß sie der *eine* Leib Christi ist. Eben dies hat seine Entsprechung darin, daß die Kirche auch auf der Ebene ihrer gesellschaftlichen Erfahrbarkeit bei aller internen Vielfalt *eine* Gemeinschaft ist. Dieser *einen* Gemeinschaft ist das eine Amt zugeordnet, das sich unter Rückgriff auf die entsprechende apostolische Tradition (einerseits im Papst als dem Nachfolger des Petrus und andererseits) im *einen* Kollegium der Bischöfe darstellt. Ein Bischof gelangt in sein Amt durch die Weihe, welche grundlegend die Einfügung in das *eine* Bischofskollegium ist.

Die so gestaltete Kirche tritt vor allem in der Feier der Eucharistie in Erscheinung. Die immer wieder gefeierte Eucharistie gibt es in der Zeit der Kirche nur, wenn und weil Jesus lebt. Am Kreuz gestorben, wurde er vom Vater auferweckt und zu seiner Rechten erhöht. Kraft dieser Erhöhung bleibt er der Kirche bis ans Ende gegenwärtig – „*Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt*“ (Mt 28, 20). Der österliche Herr lebt und ist da, wo sich die Seinen in seinem Namen versammeln; darum kann er sich in ihrer Mitte auch eucharistisch verleiblichen und vergegenwärtigen. Genau dieser Sachverhalt kommt nun darin zum Ausdruck, daß es eines geweihten und beauftragten Bischofs – oder in seiner Vertretung eines Priesters – bedarf, damit die Eucharistie gefeiert werden kann. Er verweist zunächst dadurch, daß er da ist, und dann auch durch das, was er tut und spricht, auf den gegenwärtigen Herrn und versieht in seinem Namen seinen Dienst. Was er tut, tut er als Repräsentant Christi, er handelt „in persona Christi praesentis“. Jesus hat vor Ostern, genauer gesagt: in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, unmittelbar als er selbst gehandelt. Nach Ostern, in der Zeit der Kirche, handelt er erneut als er selbst, aber nun als der auferweckte und erhöhte, der sich als solcher zu seiner Vergegenwärtigung in Brot und Wein dessen bedient, der „in persona sua“, in seinem Namen, tätig wird, das ist der Bischof oder der Priester. Darum kann das II. Vatikanum in LG 26 sagen: „*Jede rechtmäßige Eucharistiefeier steht unter der Leitung des Bischofs.*“

Aus alldem bleibt festzuhalten: aus dem Miteinander der skizzierten biblischen und dogmatischen Gründe ergibt es sich, daß die katholische Kirche von ihrer bischöflichen Verfassung und von ihrer sakramentalen Gestalt nicht abrücken kann. Aus der Erinnerung an ihren normativen Ursprung ei-

nerseits und aus der Erörterung ihres sich in ihrer Struktur darstellenden Wesens andererseits ergibt sich der konstitutive Charakter ihrer bischöflichen Verfassung.

2. Pro 2: Ökumenische Erwägungen

Aber auch ökumenische Erwägungen lassen es der katholischen Kirche als geraten erscheinen, ihre bischöfliche Verfassung nicht zur Disposition zu stellen.

Die katholische Kirche steht ökumenisch in einem doppelten Schwerefeld: zum einen unterhält sie ökumenische Beziehungen zur Welt der reformatorischen Kirchen, die sich am Beginn der europäischen Neuzeit innerhalb der westlichen Kirche auf einen eigenen Weg begeben haben, zum anderen ist sie schwesterkirchlich mit den altorientalischen bzw. vorchalcedonischen Kirchen und mit den Kirchen der byzantinischen Orthodoxie verbunden. Die altorientalischen und die orthodoxen Kirchen kommen bisher mit der katholischen Kirche darin überein, daß sie bischöflich verfaßt sind. Würde die katholische Kirche daran Zweifel aufkommen lassen, daß sie an ihrer bischöflichen Verfassung unbeirrbar festhält, so hätte dies unweigerlich eine Störung der schwesterkirchlichen Beziehungen zu diesen Kirchen des Ostens zur Folge. Systematisch betrachtet ist die reformatorische Zuspitzung des Rechtfertigungsvorgangs auf das *solo verbo* und *sola fide* eine Sonderentwicklung innerhalb der abendländischen Kirche, die sich unter den Bedingungen der anbrechenden Neuzeit nahelegte. Soll sich die katholische Kirche diesen Optionen zuneigen und darüber selbst reformatorische Züge annehmen? Oder soll sie auf die Bewahrung der Nähe zu den die älteren Traditionen bewahrenden Kirchen des Ostens bedacht bleiben? Die größere Verheißung liegt langfristig in der zweiten Option. Es sei hier im übrigen auch daran erinnert, daß es eine bemerkenswerte Entwicklung in den anglikanischen und lutherischen Kirchen Nordeuropas gibt: auf der Grundlage der „Theologischen Erklärung von Porvoo“¹⁸ haben sie sich in den letzten Jahren unter der Voraussetzung zusammengeschlossen, daß sie gemeinsam die bischöfliche Verfassung der Kirche festhalten oder wiederzugewinnen versuchen. Sie haben sich also auf den Weg einer Annäherung an die Welt der Kirchen des Westens und des Ostens begeben, die eine bischöfliche Verfassung haben. Diese Entwicklung kann als eine Unterstützung der genannten Option gewertet werden¹⁹.

¹⁸ Der ursprüngliche und authentische Text ist in englischer Sprache abgefaßt. Er ist zusammen mit begleitenden Texten veröffentlicht in: *Together in Mission and Ministry. The Porvoo Common Statement with Essays on Church and Ministry in Northern Europe*, London 1993. Die deutsche Übersetzung findet sich in „Die Erklärungen von Meißen und Porvoo“ = epd-Dokumentation Nr. 23/95, 9–27.

¹⁹ Zur Deutung und Einordnung der „Theologischen Erklärung von Porvoo“ vgl. W. Löser, *Bewegung zwischen den reformatorischen Kirchen in Europa*, in: K. Hillenbrand / B. Nichtweiß (Hrsg.), *Aus der Hitze des Tages. Kirchliches Leben in Momentaufnahmen und Langzeitperspektiven* (= FS K. Lehmann), Würzburg 1996, 177–189.

II) Gibt es ein katholisches Rechtfertigungsverständnis?

Trifft es zu, daß es zwischen dem Verständnis der Kirche einerseits und dem Verständnis der Rechtfertigung des Sünders durch Gottes Gnade andererseits ein enges Band gibt, so folgt – im Sinne der katholischen Theologie – aus der Bestimmung der Stellung und der Gestalt der Kirche, wie sie gegeben wurde, daß sich die Rechtfertigungsgnade dem Menschen dadurch zueignet, daß er sich der einen und bischöflich verfaßten, das heißt: sakramentalen Kirche anschließt – durch Glaube und Taufe – und seine Kirchengliedschaft lebendig vollzieht.

Die katholische Theologie sollte – zusammen mit der evangelischen Theologie – daran festhalten, daß die Rechtfertigungslehre tatsächlich den Kernbereich der Theologie ausmacht und daß sie den Rang eines Formprinzips und Kriteriums für alle Bereiche der kirchlichen Lehre, Praxis und Struktur hat. Von daher sollte auch katholischerseits darauf verzichtet werden zu sagen, „Katholiken sähen sich von mehreren Kriterien in Pflicht genommen“²⁰.

Daß die lebendig vollzogene Kirchengliedschaft den Kern des Rechtfertigungsgeschehens ausmacht, ist in dieser Form in den lehramtlichen Dokumenten der katholischen Kirche bisher nicht gesagt worden. Aber es ließe sich sicherlich aus den theologischen Optionen der Texte des II. Vatikanums erheben. In embryonaler Form ist es sogar schon im tridentinischen Rechtfertigungsdekret wahrnehmbar. Dieses Dekret bindet in auffallender Weise die Rechtfertigung des Sünders an den Taufempfang, dem eine Taufvorbereitung – ein Katechumenat – vorausgeht. Dieser Sachverhalt wird gewöhnlich zu wenig beachtet; aber er verdient eine eigene Aufmerksamkeit.

Die entscheidenden Aussagen zum Zusammenhang zwischen Rechtfertigung und Taufe finden sich im 7. Kapitel des Rechtfertigungsdekrets. Aber auch im 4. Kapitel geht es darum. Dort heißt es beispielsweise nach der Zitation des Tauftextes von Kol 1, 12–14:

„Mit diesen Worten wird die Beschreibung der Rechtfertigung des Gottlosen skizziert, (nämlich) daß sie eine Überführung ist von dem Stand, in dem der Mensch als Sohn des ersten Adam geboren wird, in den Stand der Gnade und ‚der Annahme unter die Söhne‘ (Röm 8, 15) Gottes, durch den zweiten Adam, unseren Erlöser Jesus Christus; diese Überführung kann freilich nach der Verkündigung des Evangeliums nicht ohne das Bad der Wiedergeburt oder den Wunsch danach erfolgen, so wie geschrieben steht: ‚Wer nicht aus dem Wasser und Heiligem Geist wiedergeboren wurde, kann nicht in das Reich Gottes eingehen‘ (Joh 3, 5)“ (Konz. von Trient, Dekret über die Rechtfertigung, Kap. IV, DH 1524).

Selbstverständlich betont auch die evangelische Theologie, daß Gott seine rechtfertigende Gnade in der Taufe schenkt.

„Von der Taufe wird gelehrt, daß sie notwendig ist und daß durch sie Gnade angeboten wird“ (CA 9).

²⁰ So die besonders umstrittene Formulierung in GER 18.

Auch in der GER wird mehrfach gesagt, daß die Rechtfertigung des Sünders durch die Taufe geschieht (z. B. in GER 25; 27; 28 etc.). Doch sowohl in den reformatorischen Bekenntnistexten als auch in der GER steht die Taufe im Schatten des „fide“ oder „sola fide“, das einem „solo verbo“ entspricht. Wenn das Tridentinum die Rechtfertigung in der Taufe geschehen läßt, so leugnet es selbstverständlich nicht, daß die Taufe zutiefst mit dem Glauben verbunden ist. Darum bezeichnet es die Taufe als „sacramentum fidei“ (DH 1529). Was bedeutet hier „fides“? Es ist von grundlegender Bedeutung, daß das tridentinische Rechtfertigungsdekret in seinem ersten Drittel (Abschn. 1 bis 9) ein an einem Erwachsenenkatechumenat ausgerichtetes Gefälle aufweist. Darin kommt zum Ausdruck, daß der Glaube, die „fides“, sich in der gelebten Kirchengliedschaft ausweist. Glaube, Taufe und Kirchengliedschaft sind untrennbar ineinander verwoben. So steht das tridentinische Rechtfertigungsdekret insgesamt für ein grundlegend ekklesial und sakramental konturiertes Verständnis des Rechtfertigungsvorgangs. Das ergibt sich auch daraus, daß das Rechtfertigungsdekret von anderen Dekreten umgeben ist, in denen es um die Sakramente und das kirchliche Amt geht. Diese Dekrete erhellen sich wechselseitig.

Das katholische, ekklesial und sakramental konturierte Verständnis der Rechtfertigung, das ganz eng mit der Theologie der Taufe verbunden ist, erschließt sich im Rückblick auf grundlegende biblische und heilsgeschichtliche Sachverhalte, konkret: auf die Begründung und Bedeutung der Gliedschaft in der Kirche aus Juden und Heiden. Diesem Volke Gottes zuzugehören und in ihm und mit ihm zu leben, ist die von Gott gewählte Weise der Mitteilung seiner rechtfertigenden Gnade. Gehört der Jude dem Volke Gottes dadurch an, daß er von einer jüdischen Mutter geboren wurde, so ergibt sich per Christum et post Christum diese Zugehörigkeit zum Volke Gottes für die Juden und nun auch für die Heiden durch den Glauben und durch die Taufe. Solche Sachverhalte sind – zumindest faktisch – in den knappen Aussagen des Konzils von Trient aufbewahrt, die davon sprechen, daß die Rechtfertigung der Sünder *baptismo* geschieht. Im Konzil von Trient war es allerdings den Theologen – aus theologiegeschichtlichen Gründen – noch nicht möglich, eine ausgeführte Ekklesiologie vorzulegen. So ist es verständlich, daß die Bedeutung der Taufe, die Gliedschaft im Volk Gottes zu begründen, noch nicht ausdrücklich zur Sprache gebracht wurde.

Im II. Vatikanum kam es dann zu einer breiten Entfaltung der Ekklesiologie. Dabei legte es sich nahe, auch eine Volk-Gottes-Theologie zu artikulieren (vgl. LG 9). In LG 11 wird dann die entsprechende Kennzeichnung der Taufe geboten, derzufolge „die Gläubigen durch die Taufe der Kirche einverleibt werden“. „Jetzt aber seid ihr Gottes Volk“ – ruft der Verfasser des 1. Petrusbriefes den Neugetauften zu (1 Petr 2, 10).

Dies alles bedeutet: die katholische Alternative zu dem evangelischen *sola fide* ist das *esse et vivere in et cum Ecclesia Christi*. Die in der Taufe begründete und durch Glaube, Hoffnung und Liebe lebendig vollzogene Glied-

schaft in der einen, bischöflich verfaßten Kirche ist die Weise, wie – nach katholischer Auffassung – Gottes rechtfertigende Gnade vom Menschen empfangen wird. Bisweilen wird die Taufe als „Tür“ in den größeren Raum der Kirche hinein bezeichnet. Sie ist von der Tendenz bestimmt, sich in eine lebendige Teilhabe am Leben des Gottesvolkes hinein zu entfalten. Sie darf nicht als ein in sich abgeschlossenes Ereignis verstanden werden. Von daher ist die Aussage des II. Vatikanums bedeutsam:

„Die Taufe begründet ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind. Dennoch ist die Taufe nur ein Anfang und Ausgangspunkt, da sie ihrem ganzen Wesen nach hinzielt auf die Erlangung der Fülle des Lebens in Christus. Daher ist die Taufe hingeordnet auf das vollständige Bekenntnis des Glaubens, auf die völlige Eingliederung in die Heilsveranstaltung, wie Christus sie gewollt hat, schließlich auf die vollständige Einfügung in die eucharistische Gemeinschaft“ (UR 22).

So zeigt sich, daß ein innerer Zusammenhang waltet zwischen der Lehre von der Rechtfertigung und der Lehre von der Kirche und ihrer Gestalt und der Lehre von der Taufe²¹.

²¹ Jede Ausformulierung der Rechtfertigungslehre hat sich als sachgemäße Auslegung der biblischen, vor allem der paulinischen Rechtfertigungslehre zu bewähren. Ist der Römerbrief im Sinne eines sakramentalen Rechtfertigungsverständnisses auslegbar? Der soeben erstmals erschienene, aber schon 1925 in einer Bonner Vorlesung vorgetragene Kommentar zum Römerbrief von Erik Peterson – *E. Peterson, Der Brief an die Römer* (= Ausgewählte Schriften Bd. 6), Würzburg 1997 – legt dies nahe. Die entscheidende Einsicht, die Peterson zu seiner Römerbriefdeutung geführt hat, liegt darin, daß das Evangelium primär als Botschaft von der Thronbesteigung Christi bestimmt werden kann und muß und erst dann und von daher auch als Botschaft von der Vergabung der Sünden. Für diese Bestimmung dessen, was bei Paulus Evangelium heißt, spricht auch, daß so eine deutlichere Kontinuität zum vorösterlichen Sinn von Evangelium hervortritt: die durch Jesus angesagte Nähe des Reiches Gottes. Auf S. 84f. führt Peterson aus: „*Εὐαγγέλιον* (Evangelium) heißt ... Botschaft von der Thronbesteigung Christi. Das bedeutet Ende des alten und Anfang des neuen *Ἄωνs*, das bedeutet, daß anstelle eines alten *status* ein neuer *status* getreten ist, daß nicht mehr die *ἁμαρτία* (Sünde), sondern die *δικαιοσύνη θεοῦ* (Gerechtigkeit Gottes) regiert ... Es bedarf keiner allzu umfanglichen Überlegungen, um zu erkennen, daß, wenn wir durch die Taufe in den neuen, von Christus herbeigeführten *Ἄων* versetzt werden, wir durch die Taufe zugleich auch in den *status* versetzt werden, zu dem die Gerechtigkeit Gottes gehört, die Gott für den kommenden *Ἄων* verheißen hat. Das ist aber die Gerechtigkeit, von der der Herr gesagt hat, daß, wenn unsere Gerechtigkeit nicht besser sei denn die der Pharisäer und Schriftgelehrten, wir nicht in das Reich Gottes eingehen werden. Wir können also sagen: Wenn wir durch die Taufe in das Reich eingehen, das heißt in den von Christus inaugurierten neuen *Ἄων* gelangen, dann werden wir auch gerecht. Wir empfangen also die Rechtfertigung in der Taufe, in der sakramentalen Gnade, durch die uns die Gnade des Loskaufs vermittelt wird, durch die wir aus dem *status* des alten *Ἄωνs* in den *status* des neuen *Ἄωνs* übertreten.“