

Dialektik der Einheit

Die Gemeinschaft der Kirche nach dem Neuen Testament

von Thomas Söding

1. Jerusalemer Handschlag

„Jakobus und Kephas und Johannes, die als Säulen gelten, gaben mir und Barnabas die rechte Hand zur Gemeinschaft, damit wir zu den Heiden, sie aber zur Beschneidung gingen“ – so fasst Paulus im Galaterbrief das für ihn wichtigste Ergebnis des so genannten Apostelkonzils zusammen (Gal 2,9).¹

Heftiger Streit war vorausgegangen zwischen den Protagonisten der Völkermission, die auf die Beschneidung verzichtet haben, um alles auf Glaube, Taufe und Werke der Nächstenliebe zu setzen, und den Kritikern dieses Kurses, die postuliert haben sollen: „Man muss sie beschneiden und anhalten, das Gesetz des Mose zu achten.“ (Apg 15,5).

Im Galaterbrief beschimpft Paulus seine Gegner zwar als „falsche Brüder“, die sich „eingeschlichen“ hätten, „unsre Freiheit“ zu belauern und „uns zu unterjochen“ (Gal 2,4). Aber sie konnten gute Gründe geltend machen: Hatte nicht Abraham nach Gen 17 sich und sein ganzes Haus beschneiden lassen, um so die Zugehörigkeit – von Männern – zum Gottesvolk Israel darzustellen? Und war nicht die Beschneidung in den Kämpfen des Judentums ums theologische und kulturelle Überleben der letzten Jahrhunderte zu einem Symbol des Gottesglaubens wie des Gesetzesgehorsams geworden, geadelt durch das Martyrium der Makkabäer?

Paulus freilich ist überzeugt, bessere Gründe zu haben, die er im Galaterbrief und breiter noch im Römerbrief darstellen

wird: Abraham ist lange vor der Beschneidung auf seinen Glauben hin gerechtfertigt worden; der Geist ist schon in Fülle auf die Getauften herabgekommen, auch wenn sie unbeschnittene Heiden waren; für die Kirche gilt nicht mehr „Jude oder Grieche“, sondern die Einheit in Christus (Gal 3,26ff.); an die Stelle der Beschneidung tritt die Taufe, die gleichermaßen Männern wie Frauen gespendet wird; das Gesetz hebt die Verheißung nicht auf, sondern unterstreicht sie. Jesus Christus selbst zielt nicht auf die Beschneidung und auf Werke des Gesetzes, sondern auf den Glauben; deshalb hat er Paulus als Apostel der Völker berufen.

In Jerusalem wird dieser Konflikt offen ausgetragen. Es steht viel auf dem Spiel: die Effektivität der Völkermission, die Legitimität des paulinischen Aposteldienstes, das Verhältnis der Christen zu den Juden, das Grundverständnis des christologischen Heilsgeschehens. Die Jerusalemer Urgemeinde spielt eine entscheidende Rolle: nicht in dem Sinn, dass sie eine formale Urteilsinstanz wäre, aber doch so, dass sie das Zentrum der Urchristenheit bildet. Paulus selbst schreibt, dass er sich nach Jerusalem – „aufgrund einer Offenbarung“ – gewandt habe, um sicherzustellen, dass er „nicht ins Leere gehe oder gelaufen sei“ (Gal 2,2). In der Urgemeinde wiederum spielen – nicht die Zwölf Apostel, sondern – die drei „Säulen“ Jakobus, Petrus und Johannes die entscheidende Rolle: nicht weil es in Jerusalem bereits einen hierarchischen Instanzenweg kirchlicher Urteilbildung gäbe, sondern weil es sich beim „Herrenbruder“, beim Ersten der Zwölf und beim „Donnersohn“ Johannes um jesuanisches Urgestein handelt. Paulus und Barnabas war diese besondere Stellung vollkommen klar.

Der Handschlag, von dem Paulus nicht ganz ohne Stolz berichtet, ist ein Akt der Anerkennung. Er beruht nach dem Galaterbrief darauf, dass die „Säulen“ bei Paulus nicht anders als bei Petrus das Wirken Gottes erkannt haben – nur

mit dem Unterschied, dass der eine zu den Heiden, der andere zu den Juden gesandt sei. Woran das Wirken Gottes zu erkennen ist, wird von Paulus in seinem kurzen Bericht nicht ausgeführt, lässt sich aber ziemlich sicher erschließen: an der Effektivität und der Authentizität der Verkündigung. Es ist ein theoretisches Argument: die Übereinstimmung in *essentials* der Lehre; und ein praktisches Argument: der Erfolg der Mission, die Zustimmung der Heiden, die zu Hörern des Wortes und zu Gläubigen werden – was Paulus auf das Wirken des Heiligen Geistes zurückführt.

Ähnlich Lukas. Allerdings sagt die Apostelgeschichte, es sei Petrus gewesen, der der antiochenischen Fraktion mit Paulus und Barnabas den Boden bereitet habe, indem er noch einmal an seine eigenen Erfahrungen erinnert habe, dass der Heilige Geist ihn zur Taufe des ersten gottesfürchtigen Nicht-Juden, des Hauptmanns Cornelius, geradezu genötigt habe; und es sei Jakobus gewesen, der das theologische Argument in der Heiligen Schrift gefunden habe: die Prophetie des Amos vom zerfallenen und neu aufgebauten Haus Davids (Apg 15).

Dem Gewicht der Entscheidung entspricht das Gewicht der Begründung. Beides überträgt sich auf das Gewicht der Abmachung. Paulus legt auf das Ereignis größten Wert; Lukas unterstreicht die Bedeutung noch. Der Handschlag, von dem allerdings nur Paulus berichtet, ist ein Schlüsselereignis der frühesten Kirchengeschichte. Ohne ihn wäre die Entwicklung wesentlich anders gelaufen.

2. Korinthische Gemeinschaft

Paulus spricht in Gal 2,9 vom Handschlag der „Gemeinschaft“. Er umfasst seine volle Anerkennung als Apostel gleichen Rechts und Rangs wie Petrus, an dem er sich orientiert, aber er zielt auch auf den Zusammenhalt zwischen

Jerusalem und Antiochia, zwischen Juden- und Heidenchristen.²

Die apostolische Gemeinschaft, die in Jerusalem per Handschlag besiegelt wurde, begründet die Einheit der Kirche. Ohne die Apostel wären die Gemeinden auseinandergefallen, ja noch nicht einmal entstanden. Dass zwischen Petrus und Paulus kein Keil getrieben werden kann, sondern eine theologisch begründete und praktisch folgenreiche Verständigung geschieht, hat das Christentum aller Zeiten geprägt. An der Jerusalemer Versammlung scheitern alle neuzeitlichen Theorien, es habe nie die „eine“ Kirche gegeben, die Reformation z.B. habe nur die immer schon bestehende Spaltung an einer Sollbruchstelle, dem Papsttum und der Amtskirche, sichtbar gemacht. Von allen anachronistischen Rückprojektionen dieser Idee abgesehen, besagen der Galaterbrief und die Apostelgeschichte aber ganz im Gegenteil, dass es in einer tiefen Krise, die den Keim der Spaltung in sich trug, durch eine enorme theologische Anstrengung gelungen ist, Gemeinschaft zu finden – sofern bei Paulus nicht der Wunsch der Vater des Gedankens gewesen ist und Lukas nicht einen eklatanten Fehler begangen hat.

Die Gemeinschaft der Apostel bedeutet allerdings nicht Uniformität, sondern eine – nicht beliebige, aber – bestimmte Vielfalt. Die Vielfalt ist bestimmt durch die gemeinsame Sendung, die grundlegend gerade durch die Apostel geschieht. Die Sendung der Apostel ist vielfältig unter zwei Aspekten: Das Evangelium hat so viele Stimmen, wie es Verkündiger hat; und es schafft so viele Weise der Bejahung, wie es Hörer findet. Solche Vielfalt kann es nur geben, weil es nach dem Neuen Testament nur *ein* Evangelium Gottes, nur *ein* Evangelium Jesu Christi gibt; und zwar nicht deshalb, weil jene Einheit durch eine menschliche Verständigungsarbeit zustandegekommen wäre, sondern weil Gott der eine ist und nicht heute so und morgen so redet, sondern

sein Ohr den menschlichen Klagen, Bitten, Lob- und Dankesängen leiht, aber treu ist in seinem Wort.

Die Idee der Gemeinschaft ist freilich belastet. In Deutschland hat sie sich ausgangs des 19. und eingangs des 20. Jahrhunderts mit antidemokratischen und integralistischen Kräften verbunden, die gegen den offenen Meinungsstreit auf einen natürlichen Zusammenhalt gesetzt haben, wie er durch Volk und Vaterland gestiftet werden.³ Bei Paulus freilich ist von solcher Ideologie nichts zu spüren. Der Begriff der Gemeinschaft ist christologisch geprägt. Er ist gefüllt von der Eucharistie: „Der Kelch des Segens, den wir segnen – ist er nicht Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist es nicht Gemeinschaft des Leibes Christi? Ein Brot ist es, so sind wir vielen ein Leib; denn wir alle haben teil an dem einen Brot“ (1Kor 10,16f.). Die Gemeinschaft der Kirche gründet nach 1Kor 10,16f. in derjenigen Gemeinschaft, die Jesus Christus durch sein Leib und sein Blut stiftet, durch die Hingabe seines Lebens „für euch“ (1Kor 11,23ff.). Darin ist die Einheit begründet der Kirche. Sie zeigt und verwirklicht sich in der „Kommunion“: im Essen des eucharistischen Brotes, im Trinken des eucharistischen Kelches.

Christologisch ist aber auch die Vielfalt der Kirche begründet. Paulus zeigt sie in 1Kor 12 an den Charismen und am Leibe Christi auf. Der eine Leib Christi hat notwendig viele Glieder; und die vielen Glieder haben notwendig nur einen und denselben Leib. Vielfalt und Einheit wachsen im gleichen Maße. Paulus bezieht dieses Gleichnis auf die Charismen. Hier herrscht dieselbe Logik. Nicht obwohl, sondern weil es nur einen Gott, einen Kyrios und einen Geist gibt, entwickelt sich eine Vielzahl der Charismen, Dienste und Wirkkräfte in der Kirche (1Kor 12,4ff.). Die Dialektik von Einheit und Vielfalt kann nach Paulus nicht auf alles mögliche, sondern nur auf die Kirche Jesu bezogen werden, wie

sie sich vor Ort – z. B. in Korinth – realisiert, aber „an jedem Ort“ ausbreitet, bei „allen, die den Namen unseren Herrn Jesus Christus anrufen“ (1Kor 1,2).

Die Dialektik geht so weit, dass der Apostel in den harten Konflikten, die ausgerechnet beim Mahl des Herrn ausgebrochen sind, urteilt, es müsse unter den Glaubenden „Häresien“ geben, damit offenbar werde, wer sich in der Erprobung bewähre (1Kor 11,19). Paulus formuliert allerdings sehr sorgfältig – so differenziert, dass später das Kirchenrecht seine Unterscheidungen und Beurteilungen auf die paulinische Terminologie projiziert hat. Was Paulus ablehnt (1Kor 11,18), sind „Spaltungen“ (*schísmata*); die Gemeinde soll beisammen bleiben und nicht auseinanderfallen. Aber es ist doch wichtig, dass es „Parteiungen“ gibt, wie das griechische *hairéseis* meist übersetzt wird. Paulus meint die Auseinandersetzungen, die geführt werden müssen, damit nicht Friedhofsruhe in der Kirche herrscht und kein Anpassungsdruck entsteht, sondern die Wahrheit gesucht und gefunden werden kann, an der die Kirche hängt. Das Ziel ist die Versöhnung der Feinde und die Arbeit mit vereinten Kräften am Aufbau der Kirche.

3. Antiochenischer Konflikt

Die Übereinkunft von Jerusalem hat spätere Konflikte nicht ausgeschlossen, sondern provoziert, aber auch lösbar werden lassen. Paulus selbst berichtet im Galaterbrief unmittelbar nach dem „Apostelkonzil“ von einem schweren Konflikt in Antiochia (Gal 2,11–14).⁴ Dort werden die innenpolitischen Konsequenzen der außenpolitisch wegweisenden Entscheidung deutlich. Antiochia ist jene Ortskirche, in der nach der Apostelgeschichte die Christen erstmals Christen genannt worden seien – weil dort erstmals „den Griechen“ gezielt das Evangelium verkündet worden sei (Apg 11,19–26).

Dieses Projekt ist in Jerusalem akzeptiert worden. Aber der dortige Beschluss setzte auf Differenzierung: „wir zu den Heiden, sie zur Beschneidung“ (Gal 2,9). Was aber, wenn beide, Juden und Heiden, als Christen in einer Gemeinde zusammenleben?

Der Streit darüber bricht in Antiochia aus. Nur Paulus berichtet von ihm, nicht Lukas – sei es, weil er den Konflikt verschweigen wollte (wie die Forschung meist annimmt), sei es, weil er ihn nicht so wichtig fand. Paulus ist Partei; sein Bericht ist tendenziös. Aber er ist detailliert genug, dass ein in etwa klares Bild entstehen kann. Danach hat Petrus, als er nach Antiochien kam, zuerst ohne Kautelen an der – eucharistischen – Tischgemeinschaft von Juden- und Heidenchristen teilgenommen. Das ändert sich aber, als „einige von Jakobus“ aus der Urgemeinde kommen. Ihretwegen zieht Petrus sich zurück – und mit ihm alle anderen Judenchristen, selbst Barnabas. Paulus bewertet dies als „Heuchelei“ – als ein Verhalten, das wider besseres Wissen geschieht, und zwar aus Furcht vor „denen der Beschneidung“ (Gal 2,12). Leider gibt Paulus keine näheren Informationen; aber es liegt nahe, an politischen Druck aus der jüdischen Umgebung zu denken, der womöglich von Jerusalem nach Antiochia weitergegeben worden ist.

Paulus schreibt jedenfalls, er habe Petrus „ins Angesicht widerstanden, weil er sich ins Unrecht gesetzt hatte“ (Gal 2,11). Sein Vorwurf an Kephas ist, vom Weg der Wahrheit abgewichen zu sein, und auf die Heidenchristen Druck ausgeübt zu haben, „jüdisch“ zu leben, womit (wenigstens) die verpflichtende Übernahme der Speisegebote verbunden gewesen ist. Seine Strategie ist es, Petrus an die gemeinsame judenchristliche Glaubenserkenntnis zu erinnern: „Wir, von Geburt Juden und nicht sündige Heiden, wissend, dass kein Menschen aus Werken des Gesetzes gerechtfertigt wird, sondern aus dem Glauben Jesu Christi, sind auch zum Glau-

ben an Jesus Christus gelangt, damit wir aus dem Christusglauben gerechtfertigt werden und nicht aus Werken des Gesetzes, denn aus Werken des Gesetzes wird kein Fleisch gerechtfertigt“ (Gal 2,15f.). Der Abschnitt ist gattungskritisch schwierig, weil Paulus aus einem Bericht über den antiochenischen Streit in eine These zur Rechtfertigungslehre übergeht, wie er sie in der galatischen Auseinandersetzung braucht. Die 1. Person Plural zeigt aber, dass Paulus das Prinzip der Rechtfertigung nicht als Kontroverse, sondern als Konsens darlegt, den auch Petrus teilt – wiewohl er in Antiochia ihm zuwider gehandelt habe, weil er *de facto* die Heidenchristen auf „Gesetzeswerke“ festlege, wenn er sonst die Tischgemeinschaft mit ihnen verweigere. In die Rechtfertigungsthese ist das archaische Credo „Ich glaube an Jesus Christus“ – „Wir glauben an Jesus Christus“ eingegangen. Die Rechtfertigungsthese reflektiert das Credo. Durch sie wird deutlich, wie ernst es genommen wird: sowohl hinsichtlich der Hoffnung auf Heil als auch hinsichtlich des Lebens in der Kirche.⁵

Wie immer es um die historischen Details bestellt sein mag – der Galaterbrief hat eine überragende ökumenische Bedeutung. Er setzt sich wirklich mit der Gefahr einer Spaltung der Kirche auseinander – und plädiert für die Einheit der Kirche, aber nicht um jeden Preis und nicht auf eine integralistische, sondern entschiedene und differenzierte Weise. An zwei Punkten wird diese Einheit festgemacht: an der Anerkennung aller von Jesus Christus dazu Berufenen als Apostel und an der Anerkennung der Rechtfertigungslehre als Kriterium der Christologie.

An beiden Punkten bricht ein anscheinend unversöhnlicher Konflikt mit den Gegnern des Paulus in Galatien auf, die – wie der Apostel es sieht – ein Anti-Evangelium propagieren (Gal 1,6–9). An beiden Punkten gibt es aber eine – konfliktreiche – Verständigung zwischen Petrus und

Paulus, jedenfalls wenn man dem Galaterbrief folgt. In der Exegese liest man allerdings oft, Paulus habe den Kürzeren gezogen und sei – im Groll – seiner eigenen Wege gegangen. Davon steht aber im Text nichts. Das Verhältnis des Paulus zu Petrus war offensichtlich nicht nachhaltig getrübt (vgl. 1Kor 1,12; 3,22; 9,5; Gal 1,16–21). Auch die Verbindungen nach Antiochia sind im Zuge der selbständigen Missionsarbeit des Paulus nach dem „Apostelkonzil“ nicht abgebrochen, wenn man der Apostelgeschichte Glauben schenkt (Apg 18,22f.).

Selbst wenn man skeptischer urteilt: Der antiochenische Konflikt ist gelöst worden; die Lösung hat die Einheit der Kirche gestärkt, er hat auch idealtypisch die Unterschiede zwischen Petrus und Paulus hervortreten lassen, die beide für die Kirche grundlegende Bedeutung haben.

4. Tübinger Kontroverse

1951 hat Ernst Käsemann die viel zitierte These aufgestellt, der neutestamentliche Kanon begründe „als solcher nicht die Einheit der Kirche“, sondern ... die Vielzahl der Konfessionen“⁶. Nicht ganz so häufig wird der Schluss desselben Aufsatzes zitiert: „Die Spannung von Geist und Schrift ist konstitutiv. Das heißt, dass der Kanon nicht einfach mit dem Evangelium identisch und Gottes Wort nur insofern ist, als er Evangelium ist und wird. Insofern begründet dann auch er die Einheit der Kirche. Denn allein das Evangelium begründet die eine Kirche in allen Zeiten und an allen Orten.“ Entsprechend schränkt Käsemann die Ausgangsthese auch ein: Der Kanon begründe nur „in seiner dem Historiker zugänglichen Vorfindlichkeit“ die Vielfalt der Konfessionen, während er qua Evangelium die Einheit der Kirche begründe.

Die etwas gedrechselten Formulierungen zeigen ein tiefes Problem an. Käsemann variiert die neoprotestantische The-

se, es gäbe eine Diastase zwischen der unsichtbaren Kirche Jesu Christi, die wesenhaft „eine“ sei, wie auch das Credo bekennt, und den geschichtlich sich entwickelnden „Konfessionen“, in denen sich die sichtbaren „Kirchentümer“ darstellten. Diese moderne Unterscheidung bezieht der Bultmann-Schüler auf die Unterschiede zwischen dem zurück, was der Exeget als Historiker erkenne, der die siebenundzwanzig Schriften lese, und als Theologie, der ihnen das Wort Gottes ablausche.

Diese Diastase indes ist künstlich. Sie führt zu einer doppelten Wahrheit und zu einer gespaltenen Existenz. Zwar ist die kanonische Exegese nicht identisch mit der historisch-kritischen. Es herrscht auch immer eine uneinholbare Differenz zwischen der Kirche, wie Jesus Christus sie nach christlichem Glauben gewollt hat, und dem kirchlichen Leben, wie es nach bestem Wissen und Gewissen diejenigen leben, deren Geist zwar willig, deren Fleisch aber schwach ist. Von Schuld und Versagen sind auch die höchsten Amtsträger der Kirche nicht frei. Das hat am 17. Januar 2008 Papst Benedikt in seiner Rede, die er vor der römischen Universität „Sapienza“ zu halten gehindert wurde, eingeräumt, als er, den Fall Galilei im Sinn, formulierte: „Manches, was von den Theologen im Laufe der Geschichte gesagt oder auch von kirchlicher Autorität praktiziert wurde, ist von der Geschichte falsifiziert worden und beschämt uns heute“.

Dennoch übersieht Käsemann Entscheidendes. Der Kanon ist eine geschichtlich gewachsene Größe.⁷ Es gab Streit um einzelne Schriften. Die Kanonbildung hat auch Grenzpfähle zwischen Orthodoxie und Heterodoxie eingeschlagen (um es traditionell zu formulieren). Aber der Kanon selbst treibt die Kirche nicht auseinander, sondern hält sie zusammen, mindestens in ihrer großen Mehrheit. Es ist genau die Funktion von Kanonlisten, der innerkirchlichen Verständigung zu dienen. Im Einzelnen kann es Abweichungen sowohl bei

der Komposition als auch bei bestimmten Büchern geben, ebenso Unterschiede im Lesen und Verstehen der Bibel, obgleich zum Kanon klassisch die *regula fidei* gehört, das Credo als Interpretationsschlüssel. Doch allein die Existenz der Listen zeigt, dass Wildwuchs beschnitten und die Vielfalt in eine einheitliche Form gegossen werden soll, die allerdings eben für – nicht alles, aber – vieles Raum bietet.

Fragt man im Rückblick nach Kriterien der Kanonbildung, ist „Katholizität“ ein wesentliches Prinzip.⁸ Gemeint ist, dass die Schriften – *idealiter* – in allen Gemeinden Anerkennung finden sollten. Das ist in der Universalität der Heilsbedeutung Jesu angelegt, die ihrerseits zurr Universalität der Kirche führt. Die Jünger sollen nach Mt 28,16–20 überall dort die Völker zu Jüngern machen, wo Jesus gegenwärtig ist: bis ans Ende der Welt. Überall wird die eine Taufe „auf den Namen des Vaters und des Sohn und des Heiligen Geistes“ gespendet; überall soll die eine Lehre Jesu Christi zu Glaube und Nachfolge führen.

Entscheidend gegen Käsemanns Diastase von Historie und Theologie spricht aber auch das Zeugnis des Kanons selbst, auf den er sich bezieht. Kanon ist er nur, insofern er, paulinisch gesprochen, die Richtschnur entlang der Wahrheit des Evangeliums ausspannt (Gal 6,16). Die Einheit des Evangeliums, aus der die Einheit der Kirche folgt, wenn sie sich nicht zu dessen Herrin aufschwingen will, wird aber von Käsemann konzediert. Das Evangelium ist jedoch keine ungeschichtliche Größe. Es teilt sich durch Menschen auf menschliche Weise mit. Die Schriftform hilft dem Gedächtnis auf die Sprünge. Der biblische Kanon markiert Unterschiede: zwischen den beiden Testamenten; zwischen den biblischen Büchern; zwischen verschiedenen Autoren und Adressaten; zwischen unterschiedlichen Zeiten und Räumen. Bei weitem nicht alle Angaben halten einer historischen Überprüfung stand. Aber auch wenn sie fiktiv sind,

signalisieren sie die geschichtliche Entstehung der Heiligen Schrift, ihre Vielseitigkeit und ihren Spannungsreichtum. Nur deshalb kann die Bibel von Menschen in ganz unterschiedlichen Zeiten und Zonen, in schier unvereinbaren Situationen und Kulturen als ihre Heilige Schrift entdeckt werden, die sie vor die Wahrheit ihres Lebens, die Wahrheit Gottes stellt, wie sie im Menschenwort zu hören ist, das die Bibel schriftlich aufzeichnet.

5. Römische Unterscheidung

Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben die Väter gerungen, um möglichst positiv über Orthodoxe und Protestanten zu sprechen. Bei der Orthodoxen gelang der Nachweis einer alten Tradition, dass sie als „Kirche“ angesprochen worden sind, und zwar nicht aus Höflichkeit, sondern aus der theologisch begründeten Überzeugung, in der Ekklesiologie wesentlich einig zu sein, auch was ihre Sakramentalität und das dreifache Amt betrifft, wiewohl vielleicht ein „cum Petro“, aber nicht ein „sub Petrum“ anerkannt wird.

Bei den Evangelischen gelang dieser Nachweis nicht. Aus zwei Gründen sprach man stattdessen von „kirchlichen Gemeinschaften“: weil auch katholische Augen bei ihnen eine Vielzahl wesentlicher Elemente des Kircheseins entdecken können und weil man ihnen nicht das katholische Kirchenverständnis ohne weiteres überstülpen wollte, zumal es auf evangelischer Seite viele gäbe, die sich gar nicht als „Kirche“ sähen. Beide Argumente lassen sich nicht von der Hand weisen: Durch die Ökumenischen Dialoge der letzten Jahrzehnte ist der Bestand an Gemeinsamkeiten noch erheblich gewachsen und vertieft worden, ohne dass es allerdings bislang eine angemessene vatikanische Rezeption jener Bemühungen gäbe. In der gesamten Lutherbibel ist das Wort „Kirche“ nicht zu finden; stattdessen hat sich Luther, auch wenn es um die

una sancta geht, für „Gemeinde“ entschieden weil er den Gemeinschaftscharakter der Kirche betonen wollte.

Die Deutung des ‚subsistit‘, in den „Fünf Fragen und Antworten“ der Glaubenskongregation, die im Juli 2007 vorgelegt worden sind, fügt sich insofern in diese Sicht ein, als sie erklärt, die Basis der Anerkennung anderer sei keine Relativierung, sondern eine Affirmation des eigenen Kircheseins. In der Kirchenkonstitution sei deshalb nicht ‚est‘, sondern ‚subsistit‘ geschrieben worden (LG 8), weil so klarer werde, weshalb *Lumen Gentium* auch den Evangelischen „vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit“ zuspreche. Dass in ihr die eine Kirche Jesu Christi „subsistiere“, ist ein Alleinstellungsmerkmal der katholischen Kirche auch gegenüber den Orthodoxen. Den „Gemeinschaften“, die aus der Reformation hervorgegangen seien, fehle allerdings das Weihesakrament. Deshalb seien sie für die katholische Theologie nicht „Kirche im eigentlichen Sinn“ des Wortes.

Darüber ist aber, eingedenk der ökumenischen Dialoge, das letzte Wort noch nicht gesprochen. Es ist richtig, dass aus katholischer – und orthodoxer – Sicht die „apostolische Sukzession im Weiheamt“ ein unverzichtbares Moment des Kircheseins darstellt. In der Sache geht es dabei um die geistgewirkte, personale und diakonale Kontinuität zu den Aposteln und ihrem Evangelium. Das Amt gehört insofern zum Kanon wie der Kanon zum Amt, zumal er die Entwicklung des kirchlichen Amtes dokumentiert und das Amt zur Kanonisierung erheblich beigetragen hat.

Aber sowohl auf internationaler als auch auf nationaler Ebene ist das Thema „Apostolizität“ der Kirche derzeit ein großes Thema.⁹ Hier zeichnet sich eine interessante Konstellation ab. Biblische und historische Studien können die katholische Theologie dahin führen, zwischen presbyterialer und episkopaler Sukzession nicht so strikt zu unterscheiden, wie manche es aus den Texten des Zweiten Vatikanischen

Konzils herauslesen. Dort wird das vorläufige Ende eines langen Weges definiert, ohne dass damit auch schon jede einzelne Etappe abschließend bewertet würde. Mit der Orthodoxie wird es an diesem Punkte durchaus Konflikte geben, weil exegetische und historische Forschungen ihr weniger Anlass zu Differenzierungen des theologischen Urteils geben; doch kann die exegetische und historische Differenzierung die Sakramentalität des Amtes deutlicher hervortreten lassen, heißt: ihre Prägung durch die Herrschaft Christi über die Kirche, ihre Ausrichtung auf die Mündigkeit der Glaubenden und ihre Vollmacht durch die Gabe des Geistes, das Amt im Sinne Christi auszuführen.

Die evangelische Theologie ist deshalb gefragt, ob sie die Theorie des „allgemeinen Priestertums“ tatsächlich so ausbauen will, dass sie das „Amt“ nur als Ordnungsfaktor gelten lässt, der reguliert, wer zum besseren Funktionieren der Gemeinschaft tatsächlich tun darf, was prinzipiell aufgrund der Taufe alle tun können, oder ob sie die Linie der ökumenischen Konsensdokumente fortschreibt, dass die Ordination sakramentalen Charakter hat, ob sie nun so genannt wird oder nicht. Handauflegung und Gebet, wie sie in den Pastoralbriefen – aus jüdischer Tradition – für die Ordination vorgesehen werden, sind jedenfalls nicht nur ein Verwaltungsakt, sondern Bitte an Gott, die erfüllt wird, Dank an Gott, der Grund hat, Segen durch Gott, der wirksam ist.

Käsemanns Ausgangsthese hat einen apologetischen Klang. Sie affirmiert den status quo der konfessionellen Spaltung. Käsemanns Schlussthese aber fällt hinter die Ekklesiologie des Neuen Testaments zurück, wie sie der Kanon dokumentiert. Denn die Kirche ist eine oder keine. Sie realisiert sich auf der ganzen Welt vor Ort, in der Geschichte, durch die Menschen, die den Glauben leben. Dieser Glaube führt nicht in die Vereinzelung, sondern in die von Jesus selbst durch Fleisch und Blut gestiftete Koinonia. Die Kirche

geht nie in einer geschichtlichen Gestalt ganz auf, aber sie ist auch keine zeitlose Idee.

Die Unterscheidung zwischen „Kirchen“ und „kirchlichen Gemeinschaften“, die auf dem Konzil *bona fide* getroffen worden ist, ist nicht der Weisheit letzter Schluss. In der Zeit nach dem Konzil hat sie eine neue Funktion erhalten: Sie dient nicht mehr der Anerkennung der evangelischen „kirchlichen Gemeinschaften“ durch die katholische Kirche, sondern der Distanzierung von ihnen. Das führt zu Spannungen mit einer starken Bewegung auf evangelischer Seite, ihr Kirche-Sein deutlicher zu artikulieren. Im Neuen Testament selbst gibt es keinerlei Anhaltspunkt für die vaticanische Terminologie. Sie kann deshalb nur ein Notbehelf sein, der die Diskussion nicht beendet, sondern anstößt auf dem Weg der Suche nach Einheit.

6. Ökumenische Weite

Häufig heißt es in der Ökumene, man solle sich an der „Einheit des ersten Jahrtausends“ orientieren. Das wäre gegenüber vielen Auswüchsen der Kontroverstheologie in Ost und West sicher ein Vorteil. Aber es reicht nicht aus, zumal es im ersten Jahrtausend doch viele problematische Ausgrenzungen gegeben hat, die heute mühsam aufgearbeitet werden.

Wer wirklich Impulse aus der Vergangenheit für eine ökumenische Weite und Tiefe nutzen will, muss besser zurück in die neutestamentliche Zeit, so wie der Kanon sie dokumentiert hat. Denn hier herrscht nicht heile Welt, ist aber die Idee der Kirche als *Communio* lebendig, die christologisch und eucharistisch geprägt ist.

Die paulinische Ekklesiologie, die mit Abstand am besten dokumentiert ist, einschließlich der Briefe aus der Hand seiner Schüler, ist die beste Adresse, um die Dialektik der Einheit zu erkennen. Der Galaterbrief, ein hoch kontroverses Schrei-

ben von Anfang an¹⁰, gibt die entscheidenden Wegmarken vor. Nach ihm müssen zwei Bedingungen für die Einheit der Kirche erfüllt sein: erstens die apostolische Basis, die ihrerseits auf die Sendung durch Christus verweist; zweitens die Übereinstimmung in der Rechtfertigungslehre, die ihrerseits die grundlegende Bedeutung der Christologie sichert.

Im Lichte des Galaterbriefes ist es konsequent, dass der differenzierte Konsens in der Rechtfertigungslehre, der 1999 in Augsburg durch die „Gemeinsame Erklärung“ besiegelt wurde, eine notwendige, aber nicht hinreichende Bedingung der Kircheneinheit darstellt. Wesentlich ist ebenso – und zwar grundlegend – die Übereinstimmung im Verständnis kirchlicher Apostolizität. Darauf muss die künftige Arbeit der Ökumene sich konzentrieren. *Dominus Iesus* ist insofern hilfreich, als das Dokument ja gerade den Primat der Christologie und insofern das *solus Christus* festschreibt, das freilich nicht gegen die Heilsbedeutung der Kirche spricht, da ja Jesus selbst die Nähe der Gottesherrschaft auch durch seine Jünger vermittelt hat und nach Ostern die Apostel zur Verkündigung des Evangeliums wie zur Grundlegung der Kirche ausgesandt hat (1Kor 3,10–17; 15,1–11). Die *ecclesia apostolica* bedarf des Amtes in apostolischer Sukzession, was ökumenischer Konsens nicht nur zwischen Orthodoxen, Katholiken und Anglikanern ist, sondern auch mit Protestanten sein kann, geht aber darin nicht auf, weil es das Amt nur um des Evangeliums und des rechtfertigenden Glaubens willen gibt.

Auf katholischer Seite müssten mindestens drei Gründe zu einer neuen Initiative führen, über das Kirche-Sein evangelischer Glaubens„gemeinschaften“ neu nachzudenken: erstens der neutestamentliche Befund, dass die Pastoralbriefe, die sehr nahe an das katholische Kirchenbild mit dem Amt des Bischofs, der Presbyter und der Diakone herankommen, nicht schon das ganze Neue Testament absorbieren und

nie für das Ganze der paulinischen Ekklesiologie gestanden haben, sondern nie ohne Kenntnis der anderen Apostelbriefe, z.B. der korinthischen Korrespondenz mit ihrer Charismenlehre; zweitens die historische Beobachtung, dass auch die katholische Kirche erhebliche Entwicklungen in der Ausgestaltung des Amtes kennt, die nicht einfach als „embryonale“ Entwicklungsphasen abgetan werden können und heute eine genauere Verhältnisbestimmung zwischen dem sakramentalen *ordo* und dem kirchlichen *ministerium* fordern; drittens die Anerkennung einer essentiellen Übereinstimmung – bei allen Unterschieden – in Sachen Rechtfertigung, die sich nicht nur auf den gemeinsamen vorreformatorischen Glaubensschatz, sondern ausdrücklich auf die Entwicklung in und nach der Reformation bezieht, was nicht ohne Auswirkung auf die Kirchlichkeit der protestantischen „Gemeinschaften“ bleiben kann. Umgekehrt muss sich die evangelische Theologie dem Anspruch des gesamten Kanons einschließlich der Pastoralbriefe und dem Prozess der Kanonisierung stellen; sie muss den neuzeitlichen Funktionalismus in der Amtstheologie überwinden, um dem neutestamentlichen Diakonia-Denken gerecht zu werden; und sie muss erklären, ob sie eineinhalb Jahrtausende gemeinsamer Kirchengeschichte in der Amtstheologie nur als Missverständnis betrachtet, das Luther aufgeklärt hätte, oder als Pfund, mit dem ökumenisch zu wuchern wäre.

Die Ökumenische Theologie wird sich im Kreise drehen, wenn sie nur die eigenen Konsense fortschreibt. Sie braucht den harten Kontakt mit der Realität und die Kritik anderer theologischer Disziplinen. Sonst blüht ihr das Schicksal eines theologischen Mauerblümchens. Sie muss aber zu neuer Stärke finden, weil die Konfessionen gar nicht hoffen können, im Wettbewerb der Religionen unter dem massiven Säkularisierungsdruck zu bestehen, wenn sie ihre internen Konflikte nicht beilegen können.

Die Exegese, wenn sie bei den Texten und ihrer Sache bleibt, wird die Suche nach Einheit fördern – und deren Dialektik aufdecken, die im Grundgedanken der Koinonia steckt: Vielfalt durch Einheit – Einheit durch Vielfalt.

Anmerkungen

- ¹ Im Folgenden führe ich Gedanken weiter aus meiner Monographie: *Einheit der Heiligen Schrift? Zur biblischen Theologie des Kanons* (QD 211), Freiburg–Basel–Wien 2005. Außerdem beziehe ich mich auf meinem Beitrag: *Ekklesia und Koinonia. Grundbegriffe paulinischer Ekklesiologie*, in: *Catholica* 57 (2003) 107–123.
- ² Vgl. zur ökumenischen Relevanz F. Hahn, *Die Bedeutung des Apostelkonvents für die Einheit der Christenheit* (1982), in: ders., *Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch*, Göttingen 1986, 95–115.
- ³ Vgl. K. Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik*, München 1962.
- ⁴ Zu den kontroverstheologischen und ökumenischen Bestrebungen der Exegese vgl. A. Wechsler, *Geschichtsbild und Apostelstreit. Eine forschungsgeschichtliche und exegetische Studie über den antiochenischen Zwischenfall* (BZNW 62), Berlin 1991.
- ⁵ Diesen Punkt markiert J. Ratzinger, *Wie weit trägt der Konsens über die Rechtfertigungslehre?*, in: *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 29 (2000) 424–437.
- ⁶ *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?* (1951), in: ders. (Hg.), *Das Neue Testament als Kanon*, Göttingen 1970, 124–133, hier 131.
- ⁷ Vgl. H. van Lips, *Der neutestamentliche Kanon* (ZGB), Zürich 2004.
- ⁸ Vgl. Johanna Rahner, *Gotteswort in Menschenwort. Die Bibel als Urkunde des Glaubens*, in: Susanne Gillmayr-Bucher – Johanna Rahner – Thomas Meurer – Thomas Söding – Alexander Weihs, *Bibel verstehen. Schriftverständnis und Schriftauslegung* (Theologische Module 5), Freiburg–Basel–Wien 2008, 7–35, hier 28.
- ⁹ *The Apostolicity of the Church. Study Document of the Lutheran-Roman Catholic Commission for Unity*, Minneapolis 2006 (deutsche Version in Vorbereitung); Dorothea Sattler – Gunther Wenz (Hg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge I–II*, Freiburg–Basel–Wien 2004. 2006. Ein dritter Band mit einem „Abschließenden Bericht“ wird voraussichtlich noch 2008 erscheinen.
- ¹⁰ Näheres in meinem Artikel: *Die Rechtfertigungslehre des Galaterbriefes im Streit der Interpretation*, in: *Theologische Literaturzeitung* 131 (2006) 1003–1020.