

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 77 (1987)
Heft: 4

Artikel: Gemeinsames Bekenntnis als Voraussetzung konziliarer Gemeinschaft?
Autor: Stobbe, Heinz-Günther
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404736>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 26.11.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Gemeinsames Bekenntnis als Voraussetzung konziliarer Gemeinschaft?

Eine Thesenreihe und Erläuterungen aus römisch-katholischer Sicht

These I:

Die ökumenische Bewegung befindet sich gegenwärtig in einer krisenhaften, also ambivalenten Situation, die auf weg- und richtungsweisende Entscheidungen hindrängt, deren dogmatischer bzw. systematisch-theologischer Kern in der Notwendigkeit einer substantiellen Übereinstimmung im Kirchenverständnis besteht.

Die Erläuterung dieser These geschieht in Form der

These II:

Die Notwendigkeit eines ekklesiologischen Grundkonsenses resultiert aus dem Fehlen einer gemeinsamen Zielvorstellung der Ökumene, das die ökumenische Bewegung mit einer handlungslähmenden Orientierungskrise bedroht. Sie verleiht der gängigen Rede von der Stagnation der Ökumene ihr begrenztes Recht und erklärt zugleich, weshalb sich der ökumenische Fortschritt verlangsamt hat.

Im Jahr 1978 fand im Ökumenischen Institut Bossey die erste Begegnung im Rahmen des Forums über bilaterale Gespräche statt, angeregt durch die Sekretäre der konfessionellen Weltbünde und durchgeführt in der administrativen Verantwortung des Sekretariats der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Das Ziel dieses Treffens bestand darin, Informationen über den Stand der bilateralen Dialoge auszutauschen und sich über die jeweiligen Vorstellungen bezüglich ihrer besonderen Rolle im Gesamt der ökumenischen Bewegung zu verständigen. Der Bericht über die Diskussion in Bossey, die sich während der ersten Zusammenkunft auf das Thema «Konzeptionen der Einheit» konzentrierte, beginnt mit folgenden beachtenswerten Feststellungen*.

Seit den Anfängen der ökumenischen Bewegung ist immer wieder versucht worden, das gemeinsame Ziel *gemeinsam zu beschreiben*. Diese langwierigen Bemühungen und auch die Diskussionen im Forum zeigen, dass die Kirchen

* Alle Hervorhebungen in den Zitaten stammen von mir.

ernsthafte Anstrengungen machen müssen, um über das Wesen der von uns erstrebten Einheit Übereinstimmung zu erzielen. *Diese Übereinstimmung ist erforderlich, wenn wir gemeinsam vorankommen wollen.* Darum müssen sich die an bilateralen Gesprächen Beteiligten immer wieder um Klärung ihrer Einheitskonzepte bemühen *und sich auf ein grundlegendes Einheitskonzept einigen, von dem sich Kriterien für die Beurteilung von Unionsmodellen herleiten lassen.*¹

Ganz ähnlich formuliert die Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission im Vorwort zu ihrem Anfang 1980 veröffentlichten Dokument «Wege zur Gemeinschaft». Dort heisst es:

Die Gemeinsame Kommission hat im Laufe ihrer Arbeit die Überzeugung gewonnen, *dass ein weiterer Fortschritt in den zwischenkirchlichen Beziehungen Klarheit und ein gewisses Mass an Übereinstimmung sowohl hinsichtlich des Zieles als auch der konkreten Schritte zur Einheit hin verlangt.* Es ist eine Gesamtschau nötig, um zu sehen, wie sich die verschiedenen im Dialog behandelten Themen und die Aufgabenstellungen für eine Zusammenarbeit in das Gesamtbild einpassen, so dass wir nicht in Widersprüchen oder Missverständnissen reden und handeln.²

Das vorgegebene Thema der folgenden Überlegungen ist ohne Zweifel im Kontext dieser notwendigen Klärung angesiedelt, es enthält allerdings insofern eine wichtige Vorentscheidung, als es die Aufmerksamkeit direkt auf ein bestimmtes Konzept kirchlicher Einheit, nämlich das Modell konziliarer Gemeinschaft, lenkt und auf diese Weise einen Referenzrahmen schafft, auf den sich die erbetenen Ausführungen aus römisch-katholischer Sicht beziehen sollen. Dieses Vorgehen versteht sich keineswegs von selbst, denn es wäre durchaus denkbar, die Frage nach dem Stellenwert des Bekenntnisses mit der Frage nach der möglicherweise ja vorhandenen spezifisch römisch-katholischen Vorstellung kirchlicher Einheit zu verbinden, weil nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden kann, dass die römisch-katholische Kirche das Konzept konziliarer Gemeinschaft billigt und unterstützt. Die aufgrund dieser Sachlage erforderliche Begründung für die Wahl dieses Konzepts skizziert die

¹ Zitiert nach: *G. Gassmann/H. Meyer*, Die Einheit der Kirche. Voraussetzungen und Gestalt, Genf 1983 (LWB-Report 15 [1983]), Anhang 2, 35.

² Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, Wege zur Gemeinschaft. Alle unter einem Christus, Paderborn/Frankfurt am Main 1980, 7.

These III:

Im Zusammenhang der ekklesiologischen Debatte über das Ziel der ökumenischen Bewegung kommt dem Konzept konziliarer Gemeinschaft eine besondere Bedeutung zu – und zwar weniger aufgrund seiner inhaltlichen Merkmale, sondern in erster Linie wegen seines historischen und «strategischen» Gewichts, das sich im Rückblick auf den Verlauf der Diskussion erkennen lässt.

Man muss sich, um diese These zu verstehen, wenigstens kurz die Lage des theologischen Gesprächs über die kirchliche Einheit vergegenwärtigen, wie sie sich nach der Gründung des Oekumenischen Rates im Jahre 1948 darstellte, jener Institution der Ökumene also, die der grosse Ökumeniker *E. Schlink* einmal mit gutem Grund als «wohl das paradoxeste Gebilde der bisherigen Kirchengeschichte» bezeichnet hat³. Das Grundparadoxon des Rates lag, auf einen knappen Nenner gebracht, darin, dass seine Väter eine verbindliche Unverbindlichkeit zum Verfassungsprinzip erhoben hatten, ein Geniestreich, ohne den vermutlich alle Pläne und Vorarbeiten blosses Papier geblieben wären. Bereits 1950 allerdings sah sich der Zentralausschuss genötigt, eine offizielle Erklärung, das berühmte Toronto-Statement, zu veröffentlichen, um gewissen Missverständnissen entgegenzuwirken, die deshalb nahe lägen, so der Zentralausschuss damals, weil der Oekumenische Rat der Kirchen der Versuch sei, «das Problem der zwischenkirchlichen Beziehungen in einer Weise anzupacken, die neu und ohne geschichtliches Vorbild ist»⁴. Zu diesem Zweck bringt die Erklärung zunächst, d. h. vor einer positiven Aufgaben- und Wesenbestimmung, eine Reihe von «Negationen» zum Ausdruck, von denen die fünfte, für den hier infragestehenden Zusammenhang interessanteste, folgendermassen lautet:

Wenn eine Kirche Mitglied des Oekumenischen Rates ist, bedeutet das nicht, dass sie damit eine bestimmte Lehre über das Wesen der kirchlichen Einheit annimmt.⁵

Diese Aussage enthielt einen wesentlichen Bestandteil dessen, was *E. Lange* später treffend das «Toronto-Tabu» nennen sollte⁶. Man

³ *E. Schlink*, *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen*. Beiträge zum Gespräch zwischen den getrennten Kirchen, Göttingen 1961, 13.

⁴ Zitat nach: *Die Einheit der Kirche*. Material der ökumenischen Bewegung, hrsg. von *L. Vischer*, München 1965 (Theologische Bücherei Bd. 30), 252.

⁵ A. a. O., 255.

⁶ Zitat nach: Bericht aus Nairobi 1975. Ergebnisse – Erlebnisse – Ereignisse. Offizieller Bericht der Fünften Vollversammlung des Oekumenischen Rates

darf bezweifeln, dass von den Autoren der Toronto-Erklärung irgend jemand im Ernst glaubte, die mit ihr aufgerichtete Schutzmauer würde sich für immer aufrechterhalten lassen, trotzdem markierte sie für mindestens zwei Jahrzehnte die klare Grenze der Einheitsdiskussion innerhalb des OeRK und noch 1971, während der Löwener Tagung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, stiess Willem Visser't Hooft auf entschiedenen und einhelligen Widerspruch, als er anregte, darüber nachzudenken, ob es nicht an der Zeit sei, Toronto zu revidieren⁷. – Vor diesem Hintergrund erstaunt es doch einigermaßen, feststellen zu müssen, dass nur wenige Jahre später niemand protestierte, als die Fünfte Vollversammlung des OeRK in Nairobi (1975) eine Verfassungsänderung beschloss, die de facto einen Bruch mit dem Toronto-Tabu bedeutete. Im Abschnitt über «Funktionen und Ziele» des Rates nämlich heisst es in bezug auf den Aufgabenbereich des Rates, es gehöre – an erster Stelle! – zu ihm,

die Kirchen aufzurufen zu dem Ziel *der sichtbaren Einheit im einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft*, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet, und auf diese Einheit zuzugehen, damit die Welt glaube.⁸

Es liegt auf der Hand, dass die beiden wichtigsten Festlegungen dieses Textes, also die Verpflichtung zu sichtbarer Einheit und zu eucharistischer Gemeinschaft, keineswegs mit den ekklesiologischen Vorstellungen aller Mitgliedskirchen zusammenstimmen, der Rat folglich, abweichend von Toronto, von Nairobi an ein eigenes Einheitskonzept vertritt. – Selbstverständlich kam diese Entwicklung nicht über Nacht; es setzte sich darin eine Linie fort und durch, die bereits in Neu-Delhi begonnen hatte, als die Vierte Vollversammlung erstmals eine Einheitsformel zu formulieren wagte⁹. In diesem Sinne völlig konsequent, hat sich auch Nairobi nicht damit begnügt, die Verfassung des Rates zu ändern, sondern fuhr in der Arbeit der Sektion II

der Kirchen, 23. November bis 10. Dezember 1975 in Nairobi/Kenia, hrg. von *H. Krüger/W. Müller-Römheld*, Frankfurt am Main 1976, 327.

⁷ *E. Lange*, Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung? Am Beispiel Löwen 1971: Menscheneinheit – Kircheneinheit, Stuttgart/Berlin 1972, 70.

⁸ Vgl. a. a. O., 68.

⁹ Vgl. dazu den Bericht der Sektion «Einheit» in: Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, hrg. von *W. A. Visser t'Hooft*, Stuttgart 1962, 131–149, bes. 130.

über die Einheit der Kirche fort, ein bestimmtes Modell kirchlicher Einheit zu favorisieren und zu konkretisieren: das Modell konziliarer Gemeinschaft. Ausdrücklich betont der Sektionsbericht, der Begriff «konziliare Gemeinschaft» unterscheide sich nicht vom Begriff der «organischen Einheit», wie ihn die Neu-Delhi-Formel umrissen hatte, sondern diene dazu, diese «näher zu bestimmen». Um den Begriff der konziliaren Gemeinschaft zu erläutern, zitiert der Bericht den einschlägigen Text der Konsultation von Salamanca:

Die eine Kirche ist als konziliare Gemeinschaft von Gemeinden (local churches) zu verstehen, die ihrerseits tatsächlich vereinigt sind. In dieser konziliaren Gemeinschaft hat jede der Gemeinden zusammen mit den anderen volle Katholizität, sie bekennt denselben apostolischen Glauben und erkennt daher die anderen als Glieder derselben Kirche Christi an, die von demselben Geist geleitet werden.¹⁰

Dies vor Augen, muss allerdings unterstrichen werden: «Konziliare Gemeinschaft im eigentlichen Sinne *setzt* die Einheit der Kirche *vor-*aus.»¹¹ Mit anderen Worten: Die Tatsache, dass der Oekumenische Rat der Kirchen das Konzept konziliarer Gemeinschaft verfolgt, hebt die ökumenische Theologie keineswegs von der Pflicht und Notwendigkeit, ein gemeinsames Verständnis kirchlicher Einheit zu erarbeiten. Dies führt zwangsläufig zu

These IV:

Die theologische Auseinandersetzung mit dem Konzept konziliarer Gemeinschaft vollzieht sich naturgemäss stets vom Boden einer bestimmten konfessionellen Tradition aus und muss dabei überdies ihr Verhältnis zu anderen Einheitsvorstellungen berücksichtigen.

Man mag sich fragen, worin angesichts der mit dieser These ange deuteten Sachlage eigentlich der Fortschritt gegenüber dem Stand der Dinge nach Toronto liegen soll. Solche auf den ersten Blick verständliche Skepsis übersieht jedoch einen bedeutsamen Umstand, den heute keine konfessionelle Theologie mehr ignorieren kann oder zumindest dürfte. Theologisches Nachdenken über die Einheit der Kirche vollzieht sich von nun an nicht mehr nur in Verantwortung gegenüber der jeweils eigenen Tradition, sondern auch in Verantwortung gegenüber einer ökumenischen Lehrtradition, die durch den Begriff

¹⁰ Bericht aus Nairobi, a. a. O., 26.

¹¹ A. a. O., 27.

der konziliaren Gemeinschaft repräsentiert wird, so dass keine konfessionelle Theologie sich mehr darauf beschränken kann, von ihrer konfessionellen Basis aus andere konfessionelle Traditionen in den Blick zu nehmen und zu beurteilen; vielmehr muss jede konfessionelle Theologie fortan zugleich ihr besonderes Erbe im Licht jener ökumenischen Tradition reflektieren, die sich im Verlauf der zwischenkirchlichen Lehrgespräche herausgebildet hat. Gewiss kommt dieser Tradition keine formell bindende Autorität zu, doch darf diese richtige Einsicht nicht dazu verleiten, die aus ihr erwachsende moralische und geistliche Verpflichtung zu unterschätzen oder gar zu leugnen, die für römisch-katholische Theologen letzten Endes in dem vom Vatikanum II so klar ausgesprochenen Bekenntnis zum Wirken des Heiligen Geistes in der ökumenischen Bewegung wurzelt. Auch eine gesunde Portion Skepsis gegenüber der Theologie sollte zumindest die Möglichkeit nicht ausschliessen, in ihrer Arbeit den Beistand des Geistes zu erkennen und anzuerkennen.

Kurzum, es lässt sich nur schwer bestreiten, dass sich die ökumenische Gesprächslage ziemlich tiefgreifend verändert hat. Das Geschäft ökumenischer Theologie ist dadurch freilich keineswegs leichter geworden, eher im Gegenteil. Wer, zum Beispiel, die kirchlich-theologische Rezeption der Konvergenztexte von Lima über Taufe, Eucharistie und Amt aufmerksam beobachtet, kann sich unschwer davon überzeugen, wie schwer es offenkundig fällt, von der überkommenen Vorstellung Abstand zu nehmen, allein die jeweils eigene Tradition habe als kritischer Massstab ökumenischer Gesprächsergebnisse zu gelten, und einzuräumen, dass diese Ergebnisse umgekehrt zu kritischen An- und Rückfragen an das jeweilige konfessionelle Erbe nötigen und berechtigen können. Um so wichtiger dürfte es sein, sich gerade im Kontext der Diskussion über die verschiedenen Einheitsvorstellungen auf den bereits bestehenden Konsens zu besinnen und sich an ihm zu orientieren. Was dieser Konsens beinhaltet und was nicht, wird festgehalten in der

These V:

Alle im ökumenischen Dialog der Gegenwart ernsthaft diskutierten Konzeptionen und Modelle kirchlicher Einheit stimmen in ihren Grundprinzipien überein, sie unterscheiden sich lediglich in bezug auf ihre wechselseitige strukturelle Zuordnung.

Geht man von der ziemlich plausiblen Annahme aus, wonach jede

konfessionelle bestimmte Ekklesiologie ein bestimmtes Konzept kirchlicher Einheit impliziert, kann es in Anbetracht der Vielzahl der an der ökumenischen Bewegung beteiligten Kirchen nicht verwundern, dass im ökumenischen Dialog zunächst einmal tatsächlich eine ganze Reihe unterschiedlicher Vorstellungen über das Ziel der Bewegung zur Geltung gebracht wurde. In einer kürzlich publizierten Dissertation hat der amerikanische Theologe *Jude D. Weisenbeck* insgesamt neun unterscheidbare Modelle namhaft gemacht¹². Der Anschein einer unüberwindbaren Vielfalt verschwindet, sobald die verschiedenen Modelle auf die ihnen zugrunde liegenden Prinzipien hin verglichen werden. Das Ergebnis eines solchen Vergleichs wurde im Verlauf einer Konsultation zwischen dem Oekumenischen Rat und Vertretern weltweiter Konfessionsfamilien im Jahre 1978 mit folgenden Worten zusammengefasst:

Im Blick auf Einheitskonzepte und -modelle wurden Übereinkünfte erzielt, die freilich noch nicht abgeschlossen und endgültig sind. Sie erlauben uns jedoch, diese Diskussion weiterzuführen und unsere Aufmerksamkeit auf jene vier Forderungen für die Einheit zu konzentrieren, die im Forum definiert worden sind: a) Beendigung von Vorurteilen und Feindschaft; Aufhebung von Verurteilungen; b) gemeinsame Teilhabe an einem Glauben; c) gegenseitige Anerkennung von Taufe, Eucharistie und Amt; d) Einigung über Wege zu gemeinsamer Beschlussfassung und gemeinsamem Handeln. *Diese Forderungen scheinen uns für jedwede Verwirklichung wahrer kirchlicher Einheit grundlegend zu sein*, ungeachtet der Frage, welchem Einheitsmodell man in einer bestimmten Situation und auf einer bestimmten kirchlichen Ebene den Vorzug geben möchte.¹³

Dass diese Feststellung auf jeden Fall auch für das Konzept konziliarer Gemeinschaft Gültigkeit besitzt, geht aus dem Bericht vom Ersten Forum über bilaterale Gespräche hervor, der eingangs schon einmal zitiert wurde. Er zählt mit Blick auf die Voraussetzung konziliarer Gemeinschaft die genannten vier Prinzipien auf und fügt hinzu: «Diese vier Voraussetzungen sind *trotz unterschiedlicher Auslegung durch die Kirchen* allgemein anerkannt.»¹⁴

Der Hinweis auf die Unterschiede im Verständnis der Prinzipien führt zwangslos zur Darstellung der römisch-katholischen Sicht des Problems und damit zur

¹² Vgl. *J. D. Weisenbeck* S.D.S, *Conciliar Fellowship and the Unity of the Church*, Roma 1986, 62–103.

¹³ Zitiert nach: *Gassmann/Meyer*, a. a. O., 55/56.

¹⁴ Zitiert nach: *Gassmann/Meyer*, a. a. O., 36.

These VI:

In der römisch-katholischen Ekklesiologie stehen die Prinzipien der Einheit im Glauben, in den Sakramenten und im Amt nicht auf der gleichen Ebene nebeneinander, es existiert vielmehr eine spezifische Asymmetrie zwischen den beiden material-konstitutiven Prinzipien der Einheit im Glauben und in den Sakramenten auf der einen und dem formal-konstitutiven Prinzip der Einheit im Amt bzw. der Leitung der Kirche auf der anderen Seite.

Es würde sicherlich zu weit führen, die Begründung dieser These ausführlich anhand der dogmatisch verpflichtenden Lehräußerungen der römisch-katholischen Kirche darzulegen. Stattdessen soll, um sie wenigstens andeutungsweise sichtbar zu machen, ein längerer Abschnitt aus einem Dokument über die Bedingungen der Einheit zitiert werden, das von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem OeRK 1975 vorgelegt wurde und sich eingehend mit dem Verständnis konziliarer Gemeinschaft befasst. Es heisst dort unter anderem:

Wir geben zu bedenken, dass die Erforschung des Konzepts der Konziliarität als eines Aspektes des Lebens der Kirche nach einer korrespondierenden Studie über die Art personaler, pastoraler Sorge verlangt, die am besten die konziliare Entwicklung nähren und stärken kann. Konzile erfordern eine geeignete Leitung. Auf jeder Ebene kirchlichen Lebens bedarf es sowohl des konziliaren Elements wie auch einer Form personaler Aufsicht, die den Beitrag jedes Mitglieds einzubeziehen und zu koordinieren vermag. (...) Dennoch finden wir in der Geschichte und der gegenwärtigen Erfahrung häufig einen Konflikt zwischen den personalen und den korporativen Aspekten der kirchlichen Ordnung, zwischen, beispielsweise, den bischöflichen und synodalen Elementen kirchlicher Leitung. Daher gibt es einen Bedarf an Studienarbeit bezüglich dieser und anderer Themen wie etwa der folgenden: die Rolle des Bischofs in der Kirche; die wechselseitigen Beziehungen und Verantwortlichkeiten eines Bischofs und seiner Synode; die Aufgaben bestimmter Bischöfe inmitten ihrer bischöflichen Mitbrüder auf den verschiedenen Ebenen kirchlichen Lebens, und die unterschiedlichen lehrmässigen Grundlagen, auf denen diese basieren.¹⁵

Vor diesem Hintergrund dürfte leicht zu verstehen sein, weshalb die bislang einzige offizielle lehramtliche Äusserung zum römisch-katholischen Verständnis der Konziliarität das Schwergewicht der Definition voll und ganz auf die Einheit der Ortskirchen legt:

¹⁵ In: *What Unity Requires. Papers and report on the unity of the church*, Geneva 1976 (FaO Paper Nr. 77), 14–17, dort 16. Übersetzung von mir.

Die Konziliarität, die für das Leben der katholischen Kirche charakteristisch ist und von Zeit zu Zeit in Ökumenischen Konzilien und Provinzialkonzilien ihren Ausdruck findet, ist begründet auf der vollen Gemeinschaft der Ortskirchen untereinander und mit der Kirche Roms, welche «der ganzen Liebesgemeinschaft vorsteht». Diese Gemeinschaft kommt zum Ausdruck im Bekenntnis des Glaubens, in der Feier der Sakramente, der Ausübung des Amtes und der Annahme der ökumenischen Konzilien.¹⁶

Man sieht, wie leicht selbst ein lehramtlicher Text den irreführenden Eindruck einer blossen Reihung der konstitutiven Prinzipien kirchlicher Einheit erwecken kann; dennoch dürfte das Gefälle hinreichend deutlich hervortreten: Im Vordergrund steht die um und durch den Bischof geeinte Ortskirche, die dank des bischöflichen Amtes zugleich in Gemeinschaft mit allen übrigen Bischofs- bzw. Ortskirchen steht, wobei offenkundig der Kirche Roms noch einmal eine besondere Rolle zugesprochen wird. Die Konsequenz, die aus dieser *Communio*-Ekklesiologie hinsichtlich des Verhältnisses von gemeinsamem Bekenntnis und Kirchengemeinschaft zu ziehen ist, wird in zugespitzter Form herausgestellt durch die

These VII:

Infolge der eigentümlichen Struktur ihres Einheitskonzepts kann die römisch-katholische Kirche grundsätzlich keinem Bekenntnis als solchem und für sich genommen den Charakter einer konstitutiven Voraussetzung von Kirchengemeinschaft zuerkennen.

Es ist zuzugestehen, dass diese These die Sachlage provozierend scharf umreisst, und sie scheint kraft dieser provozierenden Schärfe bestens geeignet, allerlei Ängste und Vorurteile zu bestätigen, denen zufolge die römisch-katholische Ekklesiologie das Lehramt allen anderen Instanzen und Normen kirchlichen Lebens überordnet, seien es nun Bekenntnisse oder sogar die Heilige Schrift. Obschon aus römisch-katholischer Perspektive betrachtet derlei Bedenken letzten Endes als unbegründet erscheinen, muss doch um der Klarheit willen zunächst der strukturelle Vorrang des formal-konstitutiven Prinzips des Amtes behauptet werden. Mit Recht hat daher die ausserordentliche Bischofssynode von 1985 einerseits darauf aufmerksam gemacht, dass

¹⁶ Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen, Die ökumenische Zusammenarbeit auf regionaler, nationaler und örtlicher Ebene, eingeleitet und kommentiert von *W. Becker*, Trier 1976 (Nachkonziliare Dokumentation Bd. 56), 116/117.

die Communio-Ekklesiologie keinesfalls «auf rein organisatorische Fragen oder Probleme» reduziert werden darf, «die lediglich die Gewalten in der Kirche betreffen», auf der anderen Seite aber zugleich betont:

Aber dennoch ist die «Communio»-Ekklesiologie die Grundlage für die Ordnung in der Kirche und besonders für die rechte in ihr bestehende Beziehung zwischen Einheit und Vielfalt.¹⁷

Vor diesem Hintergrund bleibt der römisch-katholischen Theologie, um die von nicht-römisch-katholischer Seite gehegten Befürchtungen auszuräumen, kein anderer Weg als der, mit allem Nachdruck zu unterstreichen, dass die besondere Stellung des (Lehr-) Amtes keinem anderen Zweck dient und dienen darf, als der Wahrheit der Offenbarung und, darin einbeschlossen, der Wahrheit der Heiligen Schrift bleibende Geltung zu verschaffen. In paradox anmutender Weise lässt sich deshalb sagen, dass die funktionelle Vor- und Überordnung des Amtes im Gesamt der Einheitsstruktur ausschliesslich darauf abzielt, den absoluten Vorrang von Offenbarung und Schrift zu sichern. Das Vatikanum II hat in der dogmatischen Konstitution «Dei Verbum» diese Zweckbestimmung des Amtes unmissverständlich festgeschrieben:

Die Aufgabe aber, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären, ist nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut, dessen Vollmacht im Namen Christi ausgeübt wird. Das Lehramt *ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes voll Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu auslegt und weil es alles, was es als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt, aus diesem einen Schatz des Glaubens schöpft.*¹⁸

Im Licht dieser Glaubensüberzeugung muss jedes Bekenntnis relativiert, d. h. zur Vorgabe des Glaubens selber in Beziehung gesetzt werden. Die Folge solcher Bezogenheit für den Stellenwert, dem ein gemeinsames Bekenntnis für die Kirchengemeinschaft zukommt, soll festgehalten werden in der abschliessenden

¹⁷ In: Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die ausserordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von *W. Kasper*, Freiburg u. a. 1986, 34/35.

¹⁸ *Δει Φερβυμ* Nr. 10 (zit. nach: *K. Rahner/H. Vorgrimler*, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanum, Freiburg/Breisgau ¹⁷ 1984, 372/373).

These VIII:

Das ekklesiale Gewicht eines Bekenntnisses hängt vollständig davon ab, ob und inwieweit es als sachgerechter Ausdruck des apostolischen Glaubens erkannt und anerkannt werden kann. Um diese Übereinstimmung von Bekenntnis und apostolischem Glauben erkennen zu können, bedarf es einer reflexiven Urteilsbildung – von der römisch-katholischen Ekklesiologie als ordentliche und ausserordentliche Lehrverkündigung bezeichnet –, dessen Subjekt nur das Lehramt sein kann, in dem sich und durch das sich die Gemeinschaft der Kirche selbst gegenübertritt. Die Gemeinsamkeit des Bekenntnisses kann deshalb nur dann und insoweit als materiale Voraussetzung von Kirchengemeinschaft gelten, als der gemeinsame Bekenntnisinhalt definitiv als mit dem apostolischen Glauben übereinstimmend erklärt worden ist. Da es sich bei einem solchen Akt definitiver Erklärung zugleich um die Erkenntnis der geoffenbarten Wahrheit und der Selbsterkenntnis der Gemeinschaft als Kirche handelt, weil und insofern die Kirche in ihrer Existenz vollkommen vom Wort Gottes abhängt, muss das ekklesiale «Wir», das sich im gemeinsamen Bekenntnis ausdrückt, als dem Akt gemeinsamen Bekennens vorgängig gedacht werden. In diesem Sinne schafft das gemeinsame Bekenntnis keine konziliare Gemeinschaft, sondern es verhält sich umgekehrt: die Gemeinschaft schafft ein gemeinsames Bekenntnis, in dem sie sich durch ihre autoritativen Organe als Gemeinschaft im apostolischen Glauben wieder-erkennt.

Es dürfte nicht ganz überflüssig sein, auf die Notwendigkeit hinzuweisen, jede vorschnelle Engführung im Begriff «Bekenntnis» zu vermeiden. Er meint ja ursprünglich weit mehr als nur einen verbalen oder gar nur lehrmässigen Ausdruck des Glaubens. Tatsächlich äussert sich der Glaube, wie die Gemeinsame Arbeitsgruppe in ihrem Studiendokument «Auf dem Weg zu einem Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens» (1980) festgestellt hat,

in verschiedener Weise: liturgisches Leben, katechetische Unterweisung, ausdrückliche Verkündigung des Wortes und Zeugnis vor der Welt sind die wesentlichsten. Denn wirklich zu glauben, schliesst ein Leben in Treue zu Christus ein, d.h. die eigene Existenz ihm zu unterwerfen und jegliche Handlung unter seine Autorität zu stellen. Wo immer Christen im Namen ihres Glaubens gemeinsam Stellung nehmen oder gemeinsam für Werte eintreten, die vom Evangelium empfohlen werden, stellt deshalb eine solche gemeinsame Aktion ein Bekenntnis ihres Glaubens dar.¹⁹

¹⁹ In: *H. Meyer* u. a., *Dokumente wachsender Übereinstimmung*. Sämtliche

Nicht die Gemeinsamkeit des Bekennens als solche und für sich genommen begründet, wie der Text verdeutlicht, die Gemeinschaft im Glauben, sondern diese findet darin in vielfältiger Form ihren folgerichtigen Ausdruck. Die Gemeinschaft im Glauben aber gründet ihrerseits in der Christus-Treue des Glaubens, und so fährt das Studiendokument mit Recht fort:

Aber sie [sc.: die Christen, HGS] müssen auch wissen, wer derjenige ist, an den sie glauben; wer der Gott ist, von dem er Zeugnis ablegt; was der konkrete Inhalt des Heils ist, das er bringt.²⁰

Da sich also einerseits der apostolische Glaube aufgrund seiner Natur in Wort und Tat öffentlich artikulieren muss, auf der anderen Seite jedoch nicht jede dem Leben der Kirche entspringende Äusserung als sinn- und sachgemässer Ausdruck des Glaubens gelten darf, braucht die Kirche mit innerer Notwendigkeit die Fähigkeit, ihren Glauben in den verschiedenen Bekenntnissen identifizieren zu können, eine Fähigkeit im übrigen, die, obzwar dem Amt verliehen, eben nicht primär eine potestas meint, sondern mit dem Aspekt der Gewalt einzig um der Gemeinschaft willen verbunden ist. Wie das Studiendokument ausführt, ist

der Glaube, der sich in den Symbolen oder konziliaren Erklärungen niederschlägt, auch derjenige, der im Leben der Gemeinschaft zum Ausdruck kommt, sich dort nährt und vertieft. Die Glaubensformeln finden ihre Bedeutung nur, wenn sie mit der Gesamtheit der christlichen Erfahrung verbunden sind. Das ist übrigens der Grund, warum man in der Periode, die wir als die aufbauende bezeichnen, einmütig anerkannt hat, dass die Treue zu Christus im Sinne der eindeutigen Zustimmung zu den dogmatischen Behauptungen par excellence in dem eucharistischen Gedächtnismahl, dem Sakrament der Gemeinschaft am Leib Christi, bekannt wird. Als Hüter des Glaubensgutes hat das apostolische Amt die Funktion, Gewährsmann des Bandes zwischen der eucharistischen Feier jeder Gemeinschaft – und damit auch ihres Glaubens – und derjenigen anderer Gemeinschaften zu sein, und somit auch des Bandes zwischen allen und der apostolischen Gemeinschaft.²¹

Es bleibt demnach aus römisch-katholischer Sicht dabei: Voraussetzung konziliarer Gemeinschaft kann ein gemeinsames Bekenntnis nur dann sein, wenn es durch die «Hüter des Glaubensgutes» als Bekennt-

Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982, Paderborn/Frankfurt am Main 1983, 675–684, dort 676.

²⁰ Ebda.

²¹ A. a. O., 679.

nis der Wahrheit erkannt und bestätigt wird. Daher muss, weil und insofern es bei all diesen Überlegungen um getrennte Kirchen ging und geht, dem Akt gemeinsamen Bekenkens unbedingt ein Akt oder Prozess der Rezeption des gemeinsamen Bekenntnisses folgen, durch den sich die beteiligten Kirchen gegenseitig als Gemeinschaften innerhalb einer sie übergreifenden Gemeinschaft identifizieren, die kein Fortbestehen der Trennung mehr erlaubt. Wie immer eine solche wechselseitige Anerkennung sich konkret vollziehen mag, ihr muss auf jeden Fall irgendein «amtlicher» Charakter eignen, denn nur er verleiht ihr jene bindende Wirkung, kraft deren sich eine Gemeinschaft als ganze verpflichtet. So gesehen markiert die Frage nach dem Amt in der Kirche für die römisch-katholische Theologie nach wie vor genau den Punkt, an dem, wie es *Ernst Lange* einmal schön gesagt hat, aus dem Spiel mit der ökumenischen Möglichkeit der ökumenische Ernstfall wird.

Münster/Westfalen

Heinz-Günther Stobbe