

KURT CARDINAL KOCH · ROM

DIE APOSTOLISCHE DIMENSION DER KIRCHE IM ÖKUMENISCHEN GESPRÄCH

Jede menschliche Gemeinschaft ist und bleibt auch im Laufe ihrer Geschichte durch ihren Ursprung bestimmt, gleichsam durch jenes «Gesetz, mit dem sie angetreten ist». Bei der Kirche, insofern sie in ihrem eigentlichen theologischen Wesen zugleich auch eine geschichtliche Wirklichkeit ist, verhält es sich nicht anders. Christen erinnern sich an dieses «Gesetz», mit dem die Kirche angetreten ist, wenn sie sie im Apostolicum als «die eine, heilige, katholische und apostolische» bekennen. Damit stellt sich von selbst die Frage, was unter der Apostolizität der Kirche genauerhin zu verstehen ist und wo diese geglaubte «apostolische Kirche» angesichts eines kaum mehr überschaubaren Pluriversums von christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften konkret wahrnehmbar ist. Darin besteht die spezifisch ökumenische Fragestellung, der die folgenden Überlegungen gewidmet sind.

1. Gesandtheit als grundlegende Kategorie des Christlichen

Bereits in den fünfziger Jahren des vergangenen Jahrhunderts bezeichnete der katholische Ökumeniker Otto Karrer die Apostolizität der Kirche als die «entscheidende Kontroversfrage unter den christlichen Konfessionen»¹. Noch unlängst qualifizierte der evangelische Ökumeniker Harding Meyer die Frage der «apostolischen Amtssukzession» als den bis heute «großen ökumenischen ›Stolperstein‹, an dem die volle evangelisch/katholische Verständigung im Abendmahl und auch in der Amtsfrage bislang nicht gelungen ist»². Es besteht also ökumenischer Konsens, dass die Frage des Amtes, zumal in der Gestalt der apostolischen Sukzession, bis auf den heutigen Tag die eigentliche Crux des ökumenischen Gesprächs ist. Diese Feststellung nährt bei nicht wenigen Christen heute den Eindruck, die ökumenische Verständigung scheitere an etwas rein Formalem und Kirche und Theologie würden bloß um ihre eigenen Strukturen und Institutionen streiten. Von

KURT CARDINAL KOCH, geb. 1950, 1989-1995 Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät in Luzern, 1995-2010 Bischof von Basel, 2007-2009 Präsident der Schweizer Bischofskonferenz, seit 2010 Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen.

daher drängt es sich zunächst auf, den Begriff des Apostolischen, in dem das Wort «Sendung» enthalten ist, von der Etymologie her zu verstehen und ihn für die eigentliche Frage, um die es dabei geht, durchsichtig zu machen.

Als erstes zeigt sich, dass der Begriff der Sendung eine zentrale Kategorie der biblischen Botschaft und damit des Christlichen überhaupt ist. Die Frage, die dabei im Hintergrund steht, präsentiert sich dabei zunächst als eine elementar christologische. Denn in der Heiligen Schrift – vor allem im Johannesevangelium – tritt Jesus Christus als der Gesandte Gottes vor unsere Augen. Der Begriff der Sendung kennzeichnet so sehr die Person und das Wirken Jesu Christi, dass seine gesamte Existenz im «Gesandtsein» besteht. Dies kommt zu besonders deutlichem Ausdruck in der Aussage des johanneischen Christus: «Meine Lehre ist nicht meine Lehre» (Joh 7,16). Dieses charakteristische Wesen des Sohnes, der ganz vom Vater her lebt und ihm nichts Eigenes entgegenstellt, sondern sich als sein Gesandter weiss, wird in den johanneischen Abschiedsreden auf den Heiligen Geist ausgeweitet, von dem es heißt: «Nicht aus sich wird er sprechen, sondern was er hört, wird er sagen» (Joh 16,13).

An dieser Sendung gibt Jesus den Zwölf Anteil. Denn indem Jesus die Zwölf «machte» (Mk 3,14), zeigte er seine Sendung in Israel an, das sich als das Zwölfstämmevolk verstanden und im Blick auf die messianische Heilszeit die Wiederherstellung der zwölf Stämme Israels erhofft hat. Mit der Erwählung der Zwölf brachte Jesus zum Ausdruck, dass seine Sendung darin besteht, die alttestamentliche *qahal* wieder zu sammeln und zum Grundstock seiner Nachfolgegemeinschaft zu machen, so dass man mit dem Neutestamentler Gerhard Lohfink urteilen muss: «Die Person Jesu und die Figur der Zwölf sind das Neue am Neuen Testament.»³ Nach Ostern ist die neue Figur der Zwölf in das Amt der Apostel übergegangen, indem der Auferstandene in seine Sendung auch seine Jünger hinein zog: «Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch» (Joh 20,21). Wie Jesus Gesandter des Vaters ist, so ist der Apostel Gesandter Jesu Christi, so dass das Apostelamt im Zentrum der Christologie verankert ist: «Apostolat erscheint so als ein christologisch fundiertes Amt; wenn Sendung Repräsentation des Sendenden und insofern Vermittlung zum Sendenden hin bedeutet, dann ist dieses zentrale Amt der werdenden Kirche ohne Zweifel als Dienst der Vermittlung qualifiziert.»⁴ Weil solche Vermittlung mit der Selbstlosigkeit des Gesandten steht oder fällt, der nicht sich selbst in den Vordergrund rückt, sondern hinter dem Sendenden und dessen Botschaft zurück steht, muss es für die Jünger damals wie für die Jüngerschaft zu jeder Zeit grundlegend sein, dass auch sie nur im Gesandtsein von Jesus Christus her wirken, deshalb nicht sich selbst verkünden, sondern nur weitergeben können, was sie gehört haben, und deshalb auch bekennen müssen: «Meine Lehre ist nicht meine Lehre».

Dieselbe Grundstruktur des apostolischen Amtes und seiner Teilhabe an der Sendung Christi findet sich auch bei Paulus, für den das Apostelamt wesentlich Dienst der Versöhnung ist: «Wir sind also Gesandte an Christi statt, und Gott ist es, der durch uns mahnt. Wir bitten an Christi statt: Lasst euch mit Gott versöhnen!» (2 Kor 5,20). Paulus ist überzeugt, dass Gott mit der entscheidenden Heilstat der Versöhnung zugleich das apostolische Amt der Versöhnung mitgesetzt hat.⁵ Damit ist deutlich, dass sich auch der Gedanke der apostolischen Nachfolge bereits im Neuen Testament findet. Vor allem die Abschiedsrede des Paulus in Milet an die Presbyter von Ephesus (Apg 20,17-38) ist wie eine Art Testament gestaltet, mit dem er in einer förmlichen Weise die Kirche den Presbytern übergibt und seine Verantwortung in einer geradezu beschwörenden Weise auf sie überträgt, so dass man von einer «Einsetzung in die Nachfolge der Apostel» sprechen muss: «Die Verantwortung, die dem Apostel aufgetragen war, geht auf die versammelten Presbyter über.»⁶ Auch beim Gedanken der apostolischen Nachfolge bleibt die Verwurzelung der Sendung der Apostel in der Sendung des Sohnes Gottes konstitutiv. Wenn das Wesen des Apostels und damit auch seines Nachfolgers darin besteht, Gesandter zu sein, muss es sich von selbst verstehen, dass sie nicht im eigenen Namen reden und handeln können, sondern nur im Namen dessen, der sie sendet: Sie sind Repräsentanten dessen, der sie mit ihrer Sendung beauftragt, und Treuhänder seiner Botschaft.

Damit ist bereits im Kern das gegeben, was die spätere Tradition als «Sakrament» bezeichnet hat, so dass die sakramentale Qualifizierung der apostolischen Sendung, die von Christus ausgeht und vom Heiligen Geist vermittelt wird, bis in den inneren Kern der neutestamentlichen Botschaft zurück reicht, wie Papst Benedikt XVI. präzisiert: «Das Weitergehen der Sendung ist ‹Sakrament›, das heißt nicht selbstverfügbares Können und auch nicht von Menschen gemachte Institution, sondern Hineingebundenwerden in das ‹Wort vom Anfang her› (1 Joh 1,1), in die geistgewirkte Gemeinschaft der Zeugen.»⁷

Von daher ist auch die der «apostolischen Sukzession» eigentümliche dreifache Struktur deutlich: Auf der einen Seite bedeutet sie das Weitergehen der Sendung Jesu im Zeugen und auf der anderen Seite die Bindung des Zeugen an den Inhalt des überlieferten Wortes. Die apostolische Sukzession erweist sich deshalb als «konkrete Gestalt, deren normativer Gehalt die Tradition ist»⁸; und die apostolische Sukzession steht ganz im Dienst der apostolischen Tradition. Hinzu kommt, dass der Eintritt in die apostolische Sukzession nicht eine rein private Verbindungslinie des einzelnen Bischofs mit den Aposteln begründet, sondern grundlegend den Eintritt in die *communio* der Bischöfe ist, wie Kardinal Walter Kasper betont: «Der einzelne Bischof steht nicht dadurch in der apostolischen Sukzession, dass er in lückelloser Kette über seine Vorgänger auf einen der Apostel zurückgeht, sondern

dadurch, dass er in der *communio* mit dem gesamten Ordo episcoporum steht, der seinerseits als Ganzes in der Nachfolge des Apostelkollegiums und seiner Sendung steht.»⁹ Die apostolische Sukzession findet einerseits ihr inhaltliches Kriterium in der apostolischen Tradition, weshalb schon seit den frühen Jahrhunderten die Bischofsweihe mit der Ablegung des apostolischen Glaubensbekenntnisses verknüpft gewesen ist. Andererseits hat der einzelne Bischof die apostolische Sukzession nicht einfach in sich, sondern nur dadurch, dass er in das Kollegium der Bischöfe aufgenommen worden ist, weshalb bereits das Konzil von Nikaia 325 vorgeschrieben hat, dass bei der Weihe eines neuen Bischofs zumindest drei Bischöfe als Konsekratoren beteiligt sein müssen. Denn die Übereinstimmung der Bischöfe untereinander wurde als entscheidendes Zeichen der Apostolizität ihrer Glaubensverkündigung betrachtet und folglich Katholizität und Apostolizität als Grundcharakteristika des geweihten Amtes verstanden.¹⁰ Wie die *successio apostolica* mit der *traditio apostolica* unlösbar verbunden ist, so kann sie auch nicht von der kirchlichen *communio* losgetrennt werden.

2. Geschichtliche Vereinseitigung der apostolischen Sukzession

Auf dieses christologisch-ekklesiologisch-ministeriologische Gesamtgefüge von *traditio*, *communio* und *successio* werden wir zurückkommen. Zunächst aber müssen wir der Frage nachgehen, warum im Laufe der Geschichte die «apostolische Sukzession» dennoch immer mehr als etwas rein Formales betrachtet worden ist, nämlich als apostolische Nachfolge im Bischofsamt, die durch Amtsübertragung weiter gegeben wird und deshalb etwas despektierlich als Pipeline-Theorie bezeichnet wurde. Der entscheidende Grund für diese Entwicklung dürfte darin liegen, dass die Frage der apostolischen Sukzession im Bischofsamt immer mehr aus dem aufgezeigten Gesamtgefüge herausgelöst und isoliert betrachtet wurde.

Diese Entwicklung hängt ihrerseits mit einer folgenschweren Verschiebung im Kirchen- und Amtsverständnis in der Folge des Zweiten Abendmahlstreites im 11. Jahrhundert zusammen.¹¹ Während in der frühen Kirche das Amt dem *corpus Christi verum*, der Kirche, im Sinne der Leitungsverantwortung zugeordnet und in diesem Gesamtzusammenhang seine Vorsteherschaft beim *corpus Christi mysticum*, der Eucharistie verortet worden ist, kam es im Mittelalter zu einer eigentümlichen Umdrehung der beiden Wirklichkeiten mit der Behauptung, die Sakramentalität der Kirche komme im *corpus Christi verum*, in der Eucharistie, zum Ausdruck, die Leitungsvollmacht des Amtes hingegen beziehe sich auf das *corpus Christi mysticum*, nämlich die Kirche, und sei rein rechtlicher Art. Als sakramentale Vollmacht galt deshalb allein die Verwandlung von Brot und Wein in das *corpus Christi verum*, währenddem die Leitungsvollmacht über das *corpus Christi*

mysticum als reine Rechtsgewalt betrachtet wurde. Die weitgehende Trennung von Sakrament und Jurisdiktion hatte nicht nur zur Folge, dass die Sakramentalität des Bischofsamtes bestritten und sein Unterschied zum Priesteramt nur als ein «Mehr» an Jurisdiktion – und auch an Würde – innerhalb der Kirche gesehen wurde, sondern dass nun auch die Vollmacht des Amtes überhaupt als eine dem Einzelnen verliehene und ihm übertragene Vollmacht verstanden und im Sinne der absoluten und damit vom Dienst an einer konkreten Ortskirche losgelösten Weihe aus dem kirchlichen Gesamtzusammenhang isoliert wurde. Erst auf diesem Hintergrund stellte sich nun die Frage der *successio apostolica* im Sinne einer persönlichen Amtsübertragungsreihe bis hin zu den Aposteln.

Diesen weitgehenden Verlust des frühkirchlichen sakramentalen Kirchenverständnisses muss man sich vor Augen halten, um die Kritik der Reformatoren in ihrer ganzen Schärfe verstehen zu können. Diese richtete sich nämlich in erster Linie gegen das im Mittelalter verengte und vereinseitigte Weihepriestertum in der katholischen Kirche. Die Reformation Martin Luthers wollte zwar am Zusammenhang mit dem Bischofsamt in der historischen Sukzession festhalten; da jedoch keine Bischöfe zur Verfügung standen, um für die zur Reformation übergetretenen Gemeinden Amtsträger zu ernennen, verließ man unter Berufung auf den Kirchenvater Hieronymus, der Pfarramt und Bischofsamt als prinzipiell gleich gestellt betrachtete, die Form der bischöflichen Sukzession und ging zur Gestalt einer rein presbyteralen Amtssukzession über. Wiewohl man diesen Schritt damals als Notmaßnahme bezeichnet hatte, zeichnete sich jedoch bereits eine viel grundlegendere Differenz ab, indem man eine prinzipielle Überordnung des Evangeliums gegenüber der faktischen Kirche betonte, und zwar in der Überzeugung, das Evangelium werde sich in der Kraft des Geistes von selbst durchsetzen und es sei dabei nicht an bestimmte Ämter gebunden. In der letzten Konsequenz identifizierte man die wahre *successio apostolica* im Evangelium selbst, so dass man die Frage eines Anschlusses an das in apostolischer Sukzession stehende Amt als eine Frage des allein menschlichen Rechts beurteilte. Dabei handelt es sich um eine Position, die seltsamerweise noch heute vom evangelischen Theologen Eberhard Jüngel mit seiner Behauptung vertreten wird, die Auffassung, dass die apostolische Sukzession durch das Bischofsamt garantiert werde, sei «alles andere als biblisch». Denn «Nachfolger der Apostel sind mitnichten die Bischöfe, Nachfolger der Apostel ist der biblische Kanon. In der apostolischen Sukzession steht vielmehr: bewegt sich folglich diejenige und nur diejenige Kirche, die im Problemhorizont der jeweiligen Gegenwart schriftgemäß verkündigt, schriftgemäß lehrt, schriftgemäß handelt, kurz: schriftgemäß lebt.»¹²

Die Tragik dieser geschichtlichen Entwicklung liegt darin, dass nun auch in der Reformation – wie in der mittelalterlichen Kirche – der für die frühe

Kirche wesentliche und innere Konnex von *traditio*, *successio* und *communio* und damit auch der Zusammenhang von Evangelium und konkreter Kirche aufgelöst worden ist. Der Unterschied besteht freilich darin, dass in der mittelalterlichen Kirche die umfassende Frage der apostolischen Sukzession auf die Amtsnachfolge im Weihepriestertum und in der Reformation auf das Evangelium im Sinne eines der Kirche selbständig gegenüber stehenden Wortes fokussiert und damit vereinseitigt wurde. Diese Hypothek ist selbst noch in neueren ökumenischen Konvergenzdokumenten wirksam¹³, von denen das von der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit im Jahre 2009 veröffentlichte Dokument «Die Apostolizität der Kirche» zwar am meisten Annäherungen erzielen konnte, bei dem aber doch noch viele Fragen offen bleiben.¹⁴

Die verbleibenden Fragen hängen vor allem damit zusammen, dass der in der Reformation erfolgte Bruch nicht in erster Linie in der Unterbrechung der Sukzessionskette bestand, sondern in einem neuen Verständnis der Kirche in ihrem Verhältnis zum Evangelium: Während die reformatorische Tradition die Kirche allein vom «pure et recte» verkündeten Wort Gottes und von der evangeliumsgemäßen Verwaltung der Sakramente her definiert und das Wort Gottes als eine sich selbst zu erkennen gebende Größe und als ein der Kirche und dem kirchlichen Amt gegenüber selbständiges Korrektiv gefasst wird, kennt die katholische Tradition ein derart der konkreten Kirche gegenüber hypostasiertes Wort Gottes nicht, sondern betrachtet die Kirche in ihrem Verhältnis zum Evangelium als eine Beziehung der gegenseitigen Abhängigkeit in dem Sinne, dass die Kirche nicht nur vom Wort Gottes, sondern das Wort Gottes auch in der Kirche lebt, und bezeichnet deshalb zusammen mit Wort und Sakrament auch das Amt als drittes Kriterium des Kircheseins. Von daher legt sich das Urteil von Kardinal Walter Kasper nahe: «In der Frage des Verhältnisses von Evangelium und Kirche und nicht in der Frage der Gültigkeit von Ordinationen durch nichtbischöfliche Amtsträger liegt nach allen inzwischen erreichten oder sich abzeichnenden Gemeinsamkeiten der Kern des verbleibenden Dissenses zwischen den getrennten Kirchen. Es geht um die Frage, ob und inwiefern die konkrete Kirche Ort, Zeichen und Werkzeug des Evangeliums Jesu Christi ist.»¹⁵; Dieses Urteil bedeutet konkret, dass eine ökumenische Verständigung über die Frage der apostolischen Sukzession nur weiterführen kann, wenn sie den Gesamtzusammenhang von *successio*, *traditio* und *communio* wieder ins Auge fasst.

3. Die apostolische Sukzession im kirchlichen Gesamtzusammenhang

Es macht das große Verdienst des Zweiten Vatikanischen Konzils aus, dass es die für die frühe Kirche elementare sakramentale Sicht der Kirche erneuern konnte.¹⁶ Es hat nicht nur die Sakramentalität der Bischofsweihe gelehrt

und im Bischofsamt die Fülle des Priesteramtes wahrgenommen¹⁷, sondern es hat auch die grundlegende Kontinuität zwischen Christus und der Kirche hervorgehoben und sie durch den Heiligen Geist vermittelt betrachtet, der seinerseits das apostolische Wirken trägt und begleitet. Indem es damit den inneren Zusammenhang von *successio*, *traditio* und *communio* wiederhergestellt hat, konnte es auch die Frage der apostolischen Sukzession wiederum im ekklesiologischen Gesamtzusammenhang verorten. Dies hat das Konzil vor allem dadurch erreicht, dass es wesentlich auf die Ekklesiologie der frühen Kirche zurückgegriffen hat. Da die Erneuerung der frühkirchlichen Gesamtkonzeption einen viel verheissungsvolleren Gesamtrahmen für den ökumenischen Dialog über die apostolische Sukzession bietet, soll sie in einem nächsten Schritt in kurzen Zügen in Erinnerung gerufen werden, indem jene vier Grundvorgänge benannt werden, mit denen die Kirche entstanden ist und die – jedenfalls in der Sicht der katholischen Ekklesiologie – zu ihren bleibenden Wesensmerkmalen gehören.

a) *Kanon der Heiligen Schrift*: Der erste Grundvorgang besteht in der Ausbildung des Kanons der Heiligen Schrift, die gegen Ende des Zweiten Jahrhunderts zu einem gewissen Abschluss gekommen ist, sich aber noch weit in die folgenden Jahrhunderte hinein gezogen hat. Der historische Sachverhalt, dass die Literatur, die wir heute «Neues Testament» nennen, aus einer Vielzahl von damals in Umlauf befindlichen literarischen Erzeugnissen ausgewählt und der griechische Kanon der jüdischen Bibel als «Altes Testament» dem «Neuen Testament» zugeordnet wurde und dann zusammen die «Heilige Schrift» bildete, impliziert, dass bereits das Entstehen des Kanons der Heiligen Schrift Ausdruck des Glaubens der Kirche und die Heilige Schrift ein Buch der Kirche ist, das aus der kirchlichen Überlieferung hervorgegangen ist und durch sie weitergegeben wird. Ohne das glaubende Subjekt der Kirche könnte man deshalb gar nicht von «Heiliger Schrift» reden; sie wäre nichts Anderes als eine historische Sammlung von Schriften, deren Entstehung sich durch ein ganzes Jahrtausend hindurch gezogen hat. Aus dieser Literatursammlung ist die Bibel als *ein* Buch, und zwar als Heilige Schrift in ihrer Zwei-Einheit von Altem und Neuem Testament, erst und nur durch das in der Geschichte wandernde Volk Gottes geworden. Die Heilige Schrift präsentiert sich vor allem deshalb als ein einziges Buch, weil sie ganz aus dem Boden des einen Volkes Gottes heraus gewachsen ist und folglich der eigentliche Verfasser der Heiligen Schrift das Gottesvolk selbst ist, nämlich zunächst Israel und dann die Kirche, wie der Neutestamentler Gerhard Lohfink mit Recht hervorhebt: «Die Heilige Schrift ist nicht ein Paket von 73 Büchern, das nachträglich zusammengeschnürt worden ist, sondern sie ist gewachsen wie ein Baum. Am Ende wurden in diesen Baum noch einmal ganz neue Zweige eingepfropft: das Neue Testament. Aber

auch diese Zweige nähren sich von dem Saft des einen Baumes und werden von seinem Stamm getragen.»¹⁸

Die werdende Kirche hat somit in einem intensiven Ringen in den verschiedenen Büchern den authentischen Ausdruck und den Maßstab ihres eigenen Glaubens gefunden, so dass es ohne den Glauben der werdenden Kirche keinen Kanon geben könnte. Die Definition des biblischen Kanons erweist sich deshalb als ein Werk der frühen Kirche, und die Konstituierung des biblischen Kanons und die Konstituierung der Ordnungsgestalt der frühen Kirche stellen sich im Grunde als zwei Seiten desselben Vorgangs dar. Dies bedeutet, dass das erste Problem, das sich im ökumenischen Gespräch über die apostolische Sukzession stellt, in der Frage nach dem Verhältnis zwischen Heiliger Schrift und Kirche besteht. Der katholische Ökumeniker Heinz Schütte hat mit Recht das protestantische Schriftprinzip im Sinne des *sola scriptura* als «das ökumenische Kernproblem» identifiziert, weil es faktisch auf einer frühkirchlichen Entscheidung beruht und eine solche theoretisch doch gerade ausschließen will.¹⁹ Diese Paradoxie bringt es an den Tag, dass auch und gerade beim ökumenischen Problem der *successio apostolica* das Thema der Kirche als Schöpferin, Tradentin und Exegetin des biblischen Kanons nicht umschifft werden kann, wie es freilich reformierte Theologie – und teilweise auch katholische Exegese – noch immer tun zu können meinen.

b) *Glaubensregel*: Bei der Auswahl jener Schriften, die schließlich von der Kirche als Heilige Schrift anerkannt worden sind, hat die frühe Kirche einen Maßstab verwendet, den sie als *regula fidei*, als Glaubensregel, bezeichnet hat. Dabei handelt es sich um eine kurze Summe der wesentlichen Inhalte des kirchlichen Glaubens, die zunächst nicht bis ins Einzelne festgelegt gewesen sind, die aber in den verschiedenen Taufbekenntnissen der frühen Kirche eine von der Liturgie her geformte Gestalt erhalten und in den verschiedenen konziliaren Definitionen ihre Fortsetzung gefunden haben, in denen das Ringen der frühen Kirche um die Unterscheidung des Christlichen einen verbindlichen Ausdruck gefunden hat. Die grundlegenden Glaubensbekenntnisse der ganzen Christenheit stellen den zweiten Fixpunkt der frühen Kirche dar. Sie bilden «die eigentliche ‹Hermeneutik› der Schrift, den aus ihr gewonnenen Schlüssel, um sie ihrem Geist gemäß auszulegen»²⁰. Es geht dabei um jenes Prinzip, das die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung mit der Anweisung ausgesprochen hat, die Heilige Schrift müsse «in dem Geist gelesen und ausgelegt» werden, «in dem sie geschrieben wurde», weil die rechte Ermittlung des Sinnes der Heiligen Schrift erfordere, «dass man mit nicht geringerer Sorgfalt auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift achtet, unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamt-

kirche und der Analogie des Glaubens»²¹. Weil mit dieser Hermeneutik wiederum das Verhältnis von Heiliger Schrift und Kirche in Frage steht, stellt sie eine weitere Variation des ökumenischen Grundproblems dar, in deren Licht auch die Frage der apostolischen Sukzession zu betrachten ist.

c) *Liturgie der Eucharistie*: Die Lesung der Heiligen Schrift und das Rezitieren des Apostolischen Glaubensbekenntnisses sind in der frühen Kirche in erster Linie gottesdienstliche Akte der um ihren auferstandenen Herrn versammelten Gemeinde gewesen. Die frühe Kirche hat deshalb auch die Grundformen des christlichen Gottesdienstes geschaffen, die nicht nur die bleibende Basis des kirchlichen Lebens darstellen, sondern auch als verbindlicher Bezugspunkt für jede liturgische Erneuerung betrachtet werden müssen. So enthält die früheste Beschreibung der Liturgie der Eucharistie bei Justinus dem Märtyrer in der Mitte des Zweiten Jahrhunderts bereits die wesentlichen Elemente, die in allen großen liturgischen Ritusfamilien die gleichen geblieben sind und uns auch heute noch vertraut sind. Da der Gottesdienst der Kirche der privilegierte Ort ist, an dem das Wort Gottes, das die Kirche aufbaut, erklingt und der Glaube bekannt wird, gehört auch die Liturgie zur apostolischen Tradition der Kirche und stellt einen elementaren *locus theologicus* dar, wie ihn die kirchliche Tradition mit der Weisheit zum Ausdruck gebracht hat, dass das Gesetz des Betens auch das Gesetz des Glaubens ist: *Lex orandi – lex credendi*. Damit scheint eine gottesdienstliche Konzentration des Kirchenverständnisses im Sinne einer eucharistischen Ekklesiologie auf, dass die Kirche in ihrem tiefsten Kern eucharistische Versammlung und Kirche vor allem dort ist, wo Eucharistie gefeiert wird. Kirche ist folglich zu verstehen als Gemeinschaft derer, die sich von Christus zur eucharistischen Versammlung zusammenrufen lassen, und zwar so sehr, dass Kirche und Eucharistie letztlich identisch sind, weil Kirche immer wieder von der Eucharistie her entsteht. Insofern die Liturgie der Eucharistie der umfassende Ort und die dynamische Mitte der Kirche ist, muss auch die Frage der apostolischen Sukzession in ökumenischer Hinsicht in diesem liturgischen Zusammenhang betrachtet werden.

d) *Bischofsamt*: Das Wort Gottes, das im Sinne der *regula fidei* ausgelegt und im Gottesdienst der Kirche verkündet wird, findet in der Sicht der frühen Kirche schließlich seine primäre Gestalt in der Gegenwart des Wortes im persönlichen Zeugen. Da zur Kirche nicht nur die Gemeinschaftlichkeit der von Gott gewirkten Geschichte seines Volkes gehört, sondern auch die Struktur persönlicher Haftbarkeit und Verantwortung, gehören Wort Gottes und Zeuge in dem Sinne zueinander, dass nicht nur der Zeuge vom Wort Gottes her und für das Wort Gottes lebt, sondern auch das Wort Gottes durch den persönlich verantwortlichen Zeugen lebt: «Das Bekenntnis gibt es nur als persönlich verantwortetes, und daher ist das Bekenntnis an die

Person gebunden»²², wie bereits das «Wir» der Kirche mit dem Namen desjenigen begonnen hat, der in Cäsarea Philippi «namentlich und als Person» zuerst das Christusbekenntnis vorgetragen hat: «Du bist der Sohn des lebendigen Gottes» (Mt 16,16)²³. Aufgrund dieser martyrologischen Dimension des Glaubens hat sich in der frühen Kirche auch die Überzeugung von der apostolischen Sukzession im Bischofsamt herausgebildet, das im Dienst der treuen Überlieferung des Wortes Gottes und der apostolischen Tradition steht. Da die Herausbildung des Kanons ein Werk der kirchlichen Überlieferung gewesen ist und bei diesem Prozess als konstitutives Element die herausragende Bedeutung des römischen Bischofsstuhles eine zentrale Rolle gespielt hat, muss man freilich historisch präziser urteilen, dass die Anerkennung Roms als «Kriterium des rechten apostolischen Glaubens» sogar älter ist «als der Kanon des Neuen Testaments, als «die Schrift»²⁴. Auf jeden Fall muss man die «Herausbildung, theologische Begründung und institutionelle Stärkung des Bischofsamtes» als «eines der wichtigsten Ergebnisse der nach-apostolischen Entwicklung» beurteilen²⁵.

Dafür ist vor allem der Brief des Clemens von Rom an die Korinther ein bereдtes Zeugnis. Es handelt sich dabei um ein Gemeindeschreiben, das im Jahre 96 verfasst worden ist, und zwar in Rom, der bald führenden Gemeinde im Westen, und adressiert gewesen ist an die Gemeinde in Korinth, einer frühen paulinischen Gemeinde, in der dieses Schreiben freudig aufgenommen worden ist. Dieser Brief, der in der Kirche der ersten Jahrhunderte «beinahe kanonischen Rang» erreicht hat und in der Gemeinde von Korinth regelmäßig im Gottesdienst verlesen worden ist²⁶, dokumentiert die erstaunliche Tatsache, dass es bereits kurze Zeit nach dem Tod der Apostel und lange vor dem Abschluss der Kanonbildung in der ganzen Kirche – im Westen wie im Osten – nur noch eine Ordnung der kirchlichen Ämter gegeben hat: Jede Gemeinde hat einen Bischof und, wenn erforderlich, je nach Größe ein Kollegium von Presbytern und Diakonen. In dieser Entwicklung ist es begründet, dass auf der einen Seite die Verkündigung des Wortes Gottes und seine authentische Auslegung an das Bischofsamt gebunden ist, und dass auf der anderen Seite das Bischofsamt aber nicht über dem Wort Gottes steht, sondern ihm zu Diensten zu sein hat, wie die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils ausdrücklich hervorhebt²⁷. Von daher dürfte vollends deutlich sein, dass die Frage der apostolischen Sukzession in ökumenischer Sicht adäquat nur im ekklesiologischen Gesamtkontext erörtert werden kann.

4. Apostolische Sukzession als Kriterium des Kircheseins

Kanon der Heiligen Schrift, Glaubensregel, Grundform des eucharistischen Gottesdienstes und apostolische Sukzession im Bischofsamt sind die vier

Grundgegebenheiten der frühen Kirche, die man nicht voneinander isolieren darf, wenn man einen tragfähigen ökumenischen Konsens bei der Frage der apostolischen Sukzession finden will. Denn ohne Berücksichtigung dieses ekklesiologischen Gesamtzusammenhangs würde die Frage der apostolischen Sukzession wiederum vereinseitigt und als etwas bloß Formales erscheinen. Es ist vielmehr nach dem genauen Verhältnis zwischen dem Wort Gottes, der Glaubensregel, der liturgischen Feier und amtlich beauftragten Zeugen in der Glaubensgemeinschaft der Kirche zu fragen. In dieser Sinnrichtung hat Papst Benedikt XVI. bei seiner ökumenischen Begegnung mit Repräsentanten anderer christlicher Kirchen während seiner Apostolischen Reise nach Köln im September 2005 betont, dass das ekklesiologische Problem, das in der Ökumene ansteht, dasjenige «der Weise der Gegenwart des Wortes in der Welt», genauerhin der «Verflechtung von Wort und Zeuge und Glaubensregel» ist und dass man die spezifisch ministeriologische Frage zugleich als Frage des Gotteswortes, seiner Souveränität und seiner Demut betrachten muss, «in der der Herr es auch den Zeugen anvertraut und Auslegung gewährt, die sich freilich immer an der «regula fidei» und am Ernst des Wortes selbst zu messen hat»²⁸.

Erst auf diesem weiteren Hintergrund lässt sich die Frage der apostolischen Sukzession im engeren Sinn betrachten, die auch auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine maßgebliche Rolle gespielt hat, wie bereits der Titel des Dritten Kapitels des Dekrets über den Ökumenismus signalisiert: «Die vom Römischen Apostolischen Stuhl getrennten Kirchen und Kirchlichen Gemeinschaften». Nachdem im Ersten Kapitel festgehalten worden ist, dass «einige, ja sogar viele und bedeutende Elemente oder Güter, aus denen insgesamt die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt» – wie die Heilige Schrift, das Leben der Gnade, Glaube, Hoffnung und Liebe «und andere innere Gaben des Heiligen Geistes und sichtbare Elemente» – auch «außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche existieren können», und dass der Heilige Geist «sich gewürdigt hat», die von der Katholischen Kirche getrennten «Kirchen» als «Mittel des Heils» zu gebrauchen²⁹, stellte sich mit innerer Folgerichtigkeit die Frage, ob diese Kirchen und Gemeinschaften nicht auch als «Kirchen» bezeichnet werden sollten. Im Blick auf die Ostkirchen ergab sich diesbezüglich keine Schwierigkeit, weil in diesen Kirchen das in apostolischer Sukzession stehende Bischofsamt und alle gültigen Sakramente gegeben sind und sie damit über die wesentlichen kirchlichen Elemente verfügen, die sie als Einzelkirchen konstituieren, auch wenn die verbindende Beziehung zum Träger des Petrusamtes als dem hierarchischen Fundament der Einheit aller Einzelkirchen fehlt. Was hingegen die aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften des Westens betrifft, stellte sich das Problem, ob der Begriff Kirche im theologischen Sinn auch dort verwendet werden kann, wo das Bischofsamt in apostoli-

scher Sukzession nicht, jedenfalls nicht mit Sicherheit, gegeben und wo nur ein Teil der Sakramente anerkannt ist. Wie Johannes Feiner in seinem Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus berichtet³⁰, gingen diesbezüglich die Meinungen der Konzilsväter weit auseinander. Während die einen wünschten, dass auch die nichtkatholischen Gemeinschaften des Westens als «Kirchen», freilich in einem analogen Sinn, bezeichnet werden sollten, wandten die anderen ein, dass eine kirchliche Gemeinschaft, in der kein Bischofsamt in apostolischer Sukzession gegeben ist, nicht als «Kirche» bezeichnet werden kann oder diese Bezeichnung nur in einer unvollkommenen Gemeinschaft mit der Katholischen Kirche in Anspruch nehmen kann. Angesichts dieses schwerwiegenden Dissenses schlug Kardinal Franz König von Wien in der konziliaren Debatte vor, man könne und solle diese Gemeinschaften als *communitates ecclesiales* bezeichnen, um auf der einen Seite anzuerkennen, dass ihnen ein kirchlicher Charakter eignet und dass sie bei ihren Gläubigen die Sendung der Kirche wahrnehmen, und um auf der anderen Seite festzuhalten, dass diesen kirchlichen Gemeinschaften in katholischer Sicht zum vollen Kirchesein konstitutive Elemente fehlen. Das Dekret über den Ökumenismus benennt dabei als die wesentlichen Defizite bei den aus der Reformation hervorgegangenen kirchlichen Gemeinschaften das «Fehlen des Weihesakramentes» und in der Folge die Nicht-Bewahrung der «ursprünglichen und vollständigen Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums»³¹.

Das Bischofsamt in apostolischer Sukzession und die Gültigkeit der Eucharistie sind für das Zweite Vatikanische Konzil somit die entscheidenden Kriterien für die Verwendung der Bezeichnung «Kirche» für die von der Katholischen Kirche getrennten Gemeinschaften. Diesen Sachverhalt hat die Kongregation für die Glaubenslehre mit ihrer «Erklärung über die Einzigartigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche» im Jubiläumsjahr 2000 in Erinnerung gerufen, mit der sie die Ostkirchen als «echte Teilkirchen» gewürdigt und über jene kirchlichen Gemeinschaften, «die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Geheimnisses nicht bewahrt haben», geurteilt hat, sie seien «nicht Kirchen im eigentlichen Sinn», die in diesen Gemeinschaften Getauften stünden aber aufgrund der Taufe «in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der Kirche»³². Wenn man diese Erklärung auf dem Hintergrund der Diskussionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil betrachtet, wird man der Einschätzung des Mainzer evangelischen Systematikers Notger Slenczka zustimmen müssen, die Erklärung «Dominus Iesus» rufe im Grunde nur «die einschlägigen Bestimmungen und das Ökumeneprogramm des Vat. II.» in Erinnerung, demgemäß die Eucharistie und die apostolische Sukzession «die Kriterien des Kircheseins» sind³³. Aus Gründen der eigenen Glaubwürdigkeit wird man von der Katholischen

Kirche mit ihrer Glaubensüberzeugung, dass die apostolische Sukzession im Bischofsamt und das eucharistische Geheimnis zum Wesen der Kirche Jesu Christi gehören, nicht erwarten dürfen, dass sie zugleich kirchliche Gemeinschaften, die diese beiden Wirklichkeiten nicht, zumindest nicht im gleichen Sinn, zum Wesen der Kirche zählen, dennoch im gleichen Sinn als Kirchen anerkennen soll. Von daher stellt sich aber erst recht die Frage, wie ein ökumenischer Konsens über die apostolische Sukzession gefunden werden kann.

5. Auf dem Weg zu einer Verständigung über die apostolische Sukzession

Wenn das Zweite Vatikanische Konzil von einer Defizienz des eucharistischen Mysteriums aufgrund des «Fehlens des Weihesakramentes» bei den protestantischen kirchlichen Gemeinschaften, die in der Reformation eingetreten sind, spricht und es bei dieser Feststellung bleiben muss, wird ein ökumenischer Konsens über die apostolische Sukzession unmöglich sein. Denn es gibt nun einmal keinen Weg, diese Defizienzen, die im 16. Jahrhundert eingetreten sind, heilen zu können – es sei denn, man beurteile die reformatorische Abweichung von der traditionellen Regel der bischöflichen Ordination als in der damaligen Situation unausweichlich gewordenen Notstand und anerkenne die Ordinationspraxis seit der Reformationszeit unter Ausdehnung der mittelalterlichen theologischen Anschauungen über die Nottaufe und die Notbeichte auch auf die Ordination als «Notstandsweihe». In dieser Richtung hat sich bereits früh der katholische Ökumeniker Otto Karrer ausgesprochen, indem er zugleich eingeschärft hat, eine Notstandsordnung dürfe sich nie in einem Dauerprinzip verfestigen. Er hat deshalb seinen ökumenischen Gesprächspartnern gegenüber nie verschwiegen, dass die katholische Einheitshoffnung auch das Wiedergewinnen der christusgemäßen Gestalt der Kirche bei den reformatorischen Kirchen einschließe, wobei er zu dieser auch das apostolische Bischofs- und Petrusamt zählte. In ähnlicher Stoßrichtung hält auch der evangelische Ökumeniker Wolfhart Pannenberg eine Anerkennung des Amtes bei den aus der Reformation hervorgegangenen kirchlichen Gemeinschaften durch die katholische Kirche nur unter der Voraussetzung für möglich, «dass die evangelischen Kirchen ihre Ordinationspraxis im Sinne der lutherischen Bekenntnisschriften als Ausdruck eines Notrechts verstehen und nicht etwa auf das allgemeine Priestertum der Gläubigen als Quelle einer durch Delegation begründeten Amtsvollmacht zurückführen; denn dadurch würden sie ein alternatives Konzept von Amt und Ordination entwickeln, das mit der in dieser Sache durch die römisch-katholisch repräsentierte Tradition nicht vereinbar ist.»³⁴

Bei dieser anvisierten Lösung stellt sich freilich zunächst die Frage, ob die reformatorischen Gemeinschaften diese katholische Zumutung annehmen werden, sich auf die Bedeutung und den kirchlichen Stellenwert der Ordi-

nation und auch auf ihre konkrete Gestalt, nämlich auf das uralte und ehrwürdige Zeichen der bischöflichen Handauflegung als das sichtbare und wirksame Zeichen der Einbindung in die gesamtkirchliche Tradition, zurückzubedenken und beispielsweise die vielfach eingeführte Praxis der Ersetzung der Ordination durch eine bloße Beauftragung zur Abendmahlsfeier oder gar der Erteilung der Ordination durch Nicht-Ordinierte zu beenden. Das viel grundlegendere Problem besteht aber darin, ob die Beurteilung der Situation in der Reformationszeit als Notordnung auf Zeit dem historischen Sachverhalt wirklich entspricht oder ob in der Reformationszeit nicht nur die apostolische Sukzession im Sinne eines isolierten Teilproblems in Frage gestellt worden ist, sondern die sakramentale Gesamtschau der Kirche überhaupt, so dass man mit Walter Kasper urteilen muss: «So geschah der Bruch also nicht primär durch die Unterbrechung der Sukzessionskette, sondern durch ein neues Verständnis der Kirche in ihrem Verhältnis zum Evangelium vom Heil in Jesus Christus.»³⁵. Dieses Urteil aber impliziert, dass eine ökumenische Verständigung über die apostolische Sukzession nur im Rahmen einer ökumenischen Grundsatzdiskussion über das Wesen der Kirche Aussicht auf Erfolg haben kann.

Am weitesten in die Richtung der von Otto Karrer und Wolfhart Pannenberg angezeigten Richtung einer Problemlösung vorgestoßen sind zweifellos einige Repräsentanten der hochkirchlichen Bewegung, die in Teilen des Protestantismus bereits im 19. Jahrhundert eingesetzt hat und in der sich evangelische Amtsträger die Handauflegung von Bischöfen beschafft haben, die in einem Handlungszusammenhang mit der katholischen Kirche stehen, um auf diesem Weg eine formale Legitimität der apostolischen Sukzession beanspruchen zu können. Hinter dieser Entscheidung stehen gewiss zunächst das Empfinden eines Ungenügens bei kirchlichen Gemeinschaften, die nicht in die Zeit des Anfangs der Kirche zurückreichen, und das sensible Bedürfnis, die Zugehörigkeit zur Kirche aller Zeiten auch sichtbar darstellen zu wollen. Da solche Weihen aber ohne ekklesiale Konsequenzen statthaben, stehen sie in der großen Gefahr, die apostolische Sukzession wiederum zu isolieren und damit das eigentliche Wesen der bischöflichen Handauflegung eher zu verkennen als zu revitalisieren. Solchen Entwicklungen gegenüber hat Kardinal Joseph Ratzinger mit Recht geurteilt, dass eine bischöfliche Handauflegung, die nicht zugleich Eintreten in den Traditions- und Lebenszusammenhang der Kirche ist, keine kirchliche Handauflegung sein kann, sondern eher als «apokryphe apostolische Sukzession» bezeichnet werden muss: «In Wahrheit ist die Handauflegung mit dem Gebet um den Heiligen Geist nicht ein von der Kirche isolierbarer Ritus, durch den man sich gleichsam seinen privaten Kanal zu den Aposteln an der Gesamtkirche vorbei graben könnte; sie ist vielmehr Ausdruck der Kontinuität der Kirche, die in der Gemeinschaft der Bischöfe der Raum der

Überlieferung, des einen Evangeliums Jesu Christi ist.»³⁶ Damit drängt sich erneut der Schluss auf, dass der eigentliche Dissens zwischen der katholischen Kirche und den reformatorischen Gemeinschaften nur vordergründig im unterschiedlichen Verständnis der sakramentalen Ordination liegt, sondern viel grundlegender im unterschiedlichen Kirchenverständnis, und dass die Frage der apostolischen Sukzession nur in diesem ekklesiologischen Gesamtrahmen einer ökumenischen Lösung entgegengeführt werden kann.

Diesbezüglich stellt sich der ekklesiologische Gesamtrahmen, den das Zweite Vatikanische Konzil vorgegeben hat, auch in ökumenischer Hinsicht als viel offener heraus, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Dies gilt zunächst im Blick auf das Bischofsamt in apostolischer Sukzession, von dem das Konzil nicht behauptet, die dreifache hierarchische Gliederung des kirchlichen Amtes in Bischofs-, Priester- und Diakonenamt sei in einer unmittelbaren göttlichen Einsetzung begründet, sondern viel vorsichtiger formuliert, «das aus göttlicher Einsetzung kommende kirchliche Dienstant» werde «in verschiedenen Ordnungen ausgeübt von jenen, die schon seit alters (ab antiquo) Bischöfe, Priester, Diakone heißen»³⁷, und unter den verschiedenen Dienstämtern, die «von den ersten Zeiten her» in der Kirche ausgeübt werden, nehme «nach dem Zeugnis der Überlieferung» das Amt derer «einen hervorragenden Platz» ein, «die zum Bischofsamt bestellt sind und kraft der auf den Ursprung zurückreichenden Nachfolge Ableger apostolischer Pflanzung besitzen»³⁸. Mit diesen flexiblen Formulierungen trägt das Konzil nicht nur den offenen Fragen Rechnung, die auch innerhalb der katholischen Kirche hinsichtlich der Verhältnisbestimmung zwischen Episkopat und Presbyterat bestehen³⁹, sondern kommt auch der Position der reformatorischen Kirchen, die mit ihrer Gleichsetzung der beiden Ämter an altkirchliche Verhältnisse angeknüpft und sich vor allem auf den Kirchenvater Hieronymus berufen haben⁴⁰, zumindest streckenweise entgegen. Eine weitere Klärung des Verhältnisses von Presbyterat und Episkopat erweist sich deshalb als unabdingbare Voraussetzung, um bei der ökumenischen Verständigung über die Frage der Apostolizität der Kirche im Allgemeinen und über die apostolische Sukzession im Besonderen weiterzukommen.

Was zweitens die vom Zweiten Vatikanischen Konzil festgestellte Defizienz des kirchlichen Amtes in den reformatorischen Kirchen betrifft, stellt sich zunächst die Frage, ob die Übersetzung des lateinischen Urtextes «defectus ordinis» mit «Fehlen des Weihesakramentes», wie sie in der deutschsprachigen Ausgabe der Konzilstexte vorliegt, die einzig mögliche und adäquate ist, oder ob der lateinische Begriff nicht auch mit «Mangel» wiedergegeben werden könnte. Viel grundlegender ist freilich die sachliche Problematik, worin denn dieser «Mangel» besteht.⁴¹ Nach den bisherigen Darlegungen wird man diesen «defectus» nicht allein und nicht isoliert im in der Reformationszeit vollzogenen Bruch der apostolischen Sukzession

im Bischofsamt erblicken dürfen, weil dieser Bruch letztlich im unterschiedlichen Verständnis des Wesens der Kirche begründet ist, und zwar vor allem im Blick auf ihre sakramentale Grundstruktur und ihre heilsvermittelnde Sendung. Diese ekklesiologische Differenz hat bereits Friedrich Schleiermacher auf die Kurzformel gebracht, der Protestantismus mache «das Verhältnis des Einzelnen zur Kirche» von «seinem Verhältnis zu Christo» abhängig, während der Katholizismus «umgekehrt das Verhältnis des Einzelnen zu Christo» von «seinem Verhältnis zur Kirche» abhängig mache.⁴² Selbst wenn diese Formulierung als überpointiert erscheinen mag, bringt sie doch zum Ausdruck, dass der eigentliche Kern des zwischen den getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften bestehenden ökumenischen Problems nicht in erster Linie in der Frage nach der Gültigkeit von Ordinationen durch nichtbischöfliche Amtsträger besteht, sondern viel grundlegender im unterschiedlichen Verständnis der Kirche und dabei vor allem des Verhältnisses zwischen Kirche und Evangelium. Damit dürfte vollends deutlich sein, dass die Frage der Apostolizität der Kirche und der apostolischen Sukzession im Bischofsamt nur im Rahmen einer ökumenischen Klärung des Kirchenverständnisses eine tragfähige Lösung finden kann und dass folglich das Gespräch über das Wesen der Kirche zu den Haupttraktanden des heutigen und künftigen ökumenischen Dialogs gehören muss.⁴³

6. Apostolisches Leben und apostolische Sendung

Die Fokussierung auf die ökumenische Klärung des Kirchenverständnisses drängt sich noch aus einem weiteren Grund auf. Die katholische Tradition mit ihrer Betonung der apostolischen Sukzession im Bischofsamt besteht darauf, dass die Apostolizität der Kirche nicht einfach eine rein ideelle, geistliche und unsichtbare, sondern auch eine geschichtlich greifbare und sichtbare Wirklichkeit ist, und insistiert deshalb auch auf der konkreten Verbindlichkeit der Kirche und ihrer Glaubenslehre. Denn die Apostolizität der Kirche ist nicht so zu verstehen, als wären alle Getauften Apostel; vielmehr gehört eine «strukturierte Nachfolge der Apostel, die die Apostolizität der ganzen Kirche begründet», zur «lebendigen Tradition, die für die Kirche von Anfang an zur prägenden Gestalt wurde und es weiterhin sein wird»⁴⁴. Demgegenüber erinnert die reformatorische Tradition bleibend daran, dass eine bloße Nachfolge im Amt ohne Nachfolge der ganzen Kirche im Glauben und im Geist der Apostel ihre Zeichenbedeutung zu verlieren droht. Beides sind wichtige Anliegen, die in eine künftige Kircheneinheit einzubringen sind. Wie die Apostolizität der Kirche ohne ihr sakramentales Zeichen der apostolischen Sukzession im Bischofsamt ihrer Konkretheit verlustig geht, so droht die apostolische Sukzession im Bischofsamt ohne ihre Einbettung in der Apostolizität der ganzen Kirche ihre Evidenz zu

verlieren. Beide stehen aber in der Pflicht, die im Glaubensbekenntnis bezeugte Wesenseigenschaft der Kirche als «apostolische» auch heute zu bewahren und glaubwürdig zu leben. Wenn dies gelingen soll, ist die Kirche gut beraten, wenn sie sich immer wieder am Urmodell der Apostolizität orientiert, das in der Beschreibung der ersten Christengemeinde in der Apostelgeschichte vorliegt und in vier Dimensionen dargestellt wird: im Festhalten an der Lehre der Apostel und im Festhalten an der Gemeinschaft, am Brotbrechen und an den Gebeten (Apg 2,42).

Dass eine solche *vita apostolica* Kirche auferbaut und in die Welt ausstrahlt, wird in der dankbaren Feststellung bestätigt: «Der Herr fügte täglich ihrer Gemeinschaft die hinzu, die gerettet werden sollten» (Apg 2,47). Damit tritt nochmals die missionarische Dimension der Apostolizität der Kirche vor Augen, die bereits in der Etymologie enthalten ist und notwendigerweise auch den Gedanken der Katholizität mit einschließt. Wenn nämlich die Sendung der Apostel ihren indispensable Ausdruck in der Universalität des Missionsauftrags gefunden hat, «dann können christliche Gemeinden nur unter der Bedingung apostolisch bleiben, dass sie sich im Zusammenhang der fortgehenden universalen Mission und der Gesamtheit ihrer bisherigen Wirkungen verstehen», und dann kann die christliche Kirche «nur in dem Maße apostolisch sein, in welchem sie katholisch ist»⁴⁵. Da somit das entscheidende Kriterium der Apostolizität und Katholizität der Kirche im Wesen ihrer apostolischen Sendung liegt, die im Kern Sendung zur Christusverkündigung ist, stehen alle christlichen Kirchen in der gemeinsamen Sendung, das christliche Evangelium in unserer Gesellschaft zu verkünden, die in unseren Breitengraden bereits weithin Missionsland geworden ist. Die ökumenische Wiederentdeckung der apostolischen Dimension der Kirche hängt deshalb wesentlich mit der Revitalisierung des Missionsauftrags zusammen, der heute glaubwürdig nur noch in ökumenischer Gemeinschaft wahrgenommen werden kann.⁴⁶

ANMERKUNGEN

¹ O. KARRER, *Apostolische Nachfolge und Primat*, in: J. FEINER, J. TRÜTSCH und F. BÖCKLE (Hrsg.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, 175–205, hier 176.

² H. MEYER, *Ökumenische Perspektiven in evangelischer Sicht*, in: J. KRÜGER, J. M. KRUSE (Hrsg.), *Unus fons, unus spiritus, una fides. Ökumene in Rom. Erfahrungen, Begegnungen und Perspektiven der Evangelisch-Lutherischen Kirchengemeinde Rom*, Karlsruhe 2010, 214–234, hier 220.

³ G. LOHFINK, *Gottes Volksbegehren. Biblische Herausforderungen*, München 1998, 259.

⁴ J. Kardinal RATZINGER, *Der Priester als Mittler und Diener Christi im Licht der neutestamentlichen Botschaft*, in: DERS., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 281–299, hier 288.

⁵ Vgl. M. THEOBALD, «... der uns den Dienst der Versöhnung übertragen hat» (2 Kor 5, 18). *Das Apostelamt nach 2 Kor 5, 14-21*, in: G. AUGUSTIN/K. KRÄMER (Hrsg.), *Leben aus der Kraft der Versöhnung. Weihbischof Dr. Johannes Kreidler zum 60. Geburtstag*, Stuttgart 2006, 22-43.

⁶ J. Kardinal RATZINGER, *Der Bischof – Kunder und Hüter des Glaubens*, in: IKaZ Communio 31 (2002) 456-467, hier 456.

⁷ J. RATZINGER – BENEDIKT XVI., *Jesus von Nazareth. Zweiter Teil: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg i. Br. 2011, 116.

⁸ W. KASPER, *Die apostolische Sukzession als ökumenisches Problem*, in: W. PANNENBERG (Hrsg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? III: Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt*, Freiburg i. Br. – Göttingen 1990, 329-349, hier 336.

⁹ KASPER, Sukzession (s. Anm. 8), 337.

¹⁰ Vgl. J. RATZINGER, *Primat, Episkopat und successio apostolica*, in: K. RAHNER/DERS., *Episkopat und Primat* (Quaestiones disputatae 11), Freiburg i. Br. 1961, 37-59.

¹¹ Vgl. dazu noch immer grundlegend H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter*, Einsiedeln 1969.

¹² E. JÜNGEL, *Quo vadis ecclesia? Kritische Bemerkungen zu zwei neuen Texten der römischen Kongregation für die Glaubenslehre*, in: M. J. RAINER (Hrsg.), «*Dominus Iesus*». *Anstossige Wahrheit oder anstossige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen*, Münster 2001, 59-67, hier 65-66.

¹³ Vgl. S. REGLI, *Ökumenische Konsenserklarungen mit Römisch-katholischer Beteiligung über Taufe, Eucharistie und Amt: Ergebnisse*, in: F. FURGER – J. PFAMMATTER (Hrsg.), *Kirche und Sakrament* (Theologische Berichte IX), Zürich 1980, 129-171, bes. 152-169: Erklärungen über das kirchliche Amt.

¹⁴ *Die Apostolizität der Kirche. Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit*, Frankfurt/M. – Paderborn 2009.

¹⁵ KASPER, Sukzession (s. Anm. 8), 346.

¹⁶ Vgl. W. BEINERT, *Die Sakramentalität der Kirche im theologischen Gespräch*, in: F. FURGER und J. PFAMMATTER (Hrsg.), *Kirche und Sakrament* (Theologische Berichte IX), Zürich 1980, 13-66; W. KASPER, *Die Kirche als universales Sakrament des Heils*, in: DERS., *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 237-254.

¹⁷ Vgl. K. KOCH, *Der Bischof als Bindeglied der Katholizität. Die episkopale Dimension der katholischen Ekklesiologie*, in: G. AUGUSTIN (Hrsg.), *Die Kirche Jesu Christi leben*, Freiburg i. Br. 2010, 56-107.

¹⁸ G. LOHFINK, *Bibel Ja – Kirche nein? Kriterien richtiger Bibelauslegung*, Bad Tölz 2004, 117.

¹⁹ H. SCHÜTTE, *Protestantismus heute. Ökumenische Orientierung*, Paderborn 2004, 70.

²⁰ RATZINGER, *Jesus* (s. Anm. 7), 117.

²¹ *Dei verbum*, Nr. 12.

²² J. RATZINGER, *Der Primat des Papstes und die Einheit des Gottesvolkes*, in: DERS. (Hrsg.), *Dienst an der Einheit. Zum Wesen und Auftrag des Petrusamts*, Düsseldorf 1978, 165-179, hier 171.

²³ RATZINGER, *Primat* (s. Anm. 22), 170.

²⁴ J. Kardinal RATZINGER, *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*, Freiburg i. Br. 1991, 65.

²⁵ E. DASSMANN, *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden*, Bonn 1994, 230.

²⁶ CLEMENS VON ROM, *Epistola ad Corinthos*, übersetzt und eingeleitet von G. SCHNEIDER (Fontes christiani 13), Freiburg i. Br. 1991, 34.

²⁷ *Dei verbum*, Nr. 10.

²⁸ *Predigten, Ansprachen und Grussworte im Rahmen der Apostolischen Reise von Papst Benedikt XVI. nach Köln anlässlich des XX. Weltjugendtages 14. September 2005* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 169), Bonn 2005, 69-70.

²⁹ *Unitatis redintegratio*, Nr. 3.

³⁰ J. FEINER, *Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*. Band 13, Freiburg i. Br. 1967, 40-126, bes. 50-58 und 92-93.

³¹ *Unitatis redintegratio*, Nr. 22.

³² *Dominus Iesus*, Nr. 17.

- ³³ N. SLENCZKA, *Die Einheit der Kirche und die Wahrheit der Reformation. Theologiegeschichtliche Erinnerungen an die Kontroverse zwischen J. A. Möhler und F. C. Baur angesichts der aktuellen Situation der Ökumene*, in: *Kerygma und Dogma* 48 (2002), 172-195, hier 177.
- ³⁴ W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*. Band 3, Göttingen 1993, 440.
- ³⁵ KASPER, Sukzession (s. Anm. 8), 341.
- ³⁶ J. Kardinal RATZINGER, *Das Weihesakrament (Ordo) als sakramentaler Ausdruck des Prinzips Überlieferung*, in: DERS., *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 251-263, hier 258.
- ³⁷ *Lumen gentium*, Nr. 28.
- ³⁸ *Lumen gentium*, Nr. 20.
- ³⁹ Vgl. H. MÜLLER, *Zum Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyterat im Zweiten Vatikanischen Konzil. Eine rechtstheologische Untersuchung*, Wien 1971; P. WALTER, *Das Verhältnis von Episkopat und Presbyterat von der Alten Kirche bis zum Reformationsjahrhundert*, in: D. SATTLER und G. WENZ (Hrsg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge: II. Ursprünge und Wandlungen* (Dialog der Kirchen, Band 13), Freiburg i. Br. – Göttingen 2006, 39-96.
- ⁴⁰ Vgl. W. PANNENBERG, *Das kirchliche Amt und die Einheit der Kirche*, in: DERS., *Kirche und Ökumene. Beiträge zur Systematischen Theologie*. Band 3, Göttingen 2000, 138-149.
- ⁴¹ Vgl. P. WALTER, «*Sacramenti Ordinis defectus*» (UR 22,3). *Die Aussage des II. Vaticanums im Licht des ökumenischen Dialogs*, in: D. SATTLER und G. WENZ (Hrsg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge: III. Verständigungen und Differenzen* (Dialog der Kirchen, Band 14), Freiburg i. Br. – Göttingen 2008, 86-101.
- ⁴² F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, Berlin 1960 (Neuausgabe), 137.
- ⁴³ Vgl. K. KOCH, *Ökumene auf dem Weg. Situationsvergewisserung der ökumenischen Bewegung heute*, in: *Catholica* 65 (2011), 1-26.
- ⁴⁴ Kongregation für die Glaubenslehre, *Sacerdotium ministeriale*. Schreiben vom 6. August 1983 an die Bischöfe der Katholischen Kirche über einige Fragen bezüglich des Dieners der Eucharistie.
- ⁴⁵ W. PANNENBERG, *Die Bedeutung der Eschatologie für das Verständnis der Apostolizität und Katholizität der Kirche*, in: R. GROSCURTH (Hrsg.), *Katholizität und Apostolizität. Theologische Studien einer gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen* (Beiheft zu *Kerygma und Dogma* 2), Göttingen 1971, 92-109, hier 104.
- ⁴⁶ Vgl. K. KOCH, *Mission oder De-Mission der Kirche? Herausforderungen an eine notwendige Neuevangelisierung*, in: G. AUGUSTIN – K. KRÄMER (Hrsg.), *Mission als Herausforderung. Impulse zur Neuevangelisierung* (Theologie im Dialog, Band 6), Freiburg i. Br. 2011, 41-79.