

Der Weg ist (nicht?) das Ziel: was folgt auf die "Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre"?

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 2018. "Der Weg ist (nicht?) das Ziel: was folgt auf die 'Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre'?" Una Sancta: Zeitschrift für ökumenische Begegnung 73 (3): 227-41.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under the following conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publizieren/>



Der Weg ist (nicht?) das Ziel.

Was folgt auf die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“?

Bernd Oberdorfer (ev.-luth.)

Wie geht es weiter in der Ökumene? Entgegen kritischen Prognosen ist die 1999 vom Lutherischen Weltbund und dem vatikanischen Einheitsrat unterzeichnete „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (GER) keineswegs folgenlos geblieben.¹ Der Weltrat Methodistischer Kirchen hat sich 2006, die Weltgemeinschaft Reformierter Kirchen und die Anglikanische Gemeinschaft haben sich 2017 den in GER formulierten „differenzierten Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre“ inhaltlich zu eigen gemacht. Das erweitert die ökumenische Basis des erreichten Konsenses erheblich.

Im direkten Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche ist die Zwischenbilanz freilich durchwachsen: Auf der einen Seite hat sich dogmatisch und kirchenrechtlich substanziell nichts verändert: Die römisch-katholische Kirche hat ihr im Jahr 2000, also *nach* der Unterzeichnung der GER, geäußertes Urteil, die reformatorischen Kirchen seien nicht „Kirche im eigentlichen Sinn“, sondern nur „kirchliche Gemeinschaften“, nicht nur nicht revidiert, sondern mehrmals bekräftigt und achtet auch bei herausgehobenen ökumenischen Anlässen darauf, dass in von ihr mitverantworteten Texten der Unterschied zwischen „Kirche“ und „kirchlicher Gemeinschaft“ gewahrt bleibt.² Auch sieht sie sich weiterhin außerstande, evangelische Christinnen und Christen in eucharistischer Gastfreundschaft in ihren Messfeiern zur Kommunion zuzulassen; entsprechende (vorsichtige, einzelfallorientierte, mit Prüfaufgaben verbundene) Ansätze in der Deutschen Bischofskonferenz sind derzeit blockiert. Umgekehrt „erlaubt“ sie ihren Mitgliedern immer noch nicht, an evangelischen Abendmahlsfeiern teilzunehmen, obwohl die evangelischen Kirchen konsequent alle Getauften dazu einladen.

Auf der anderen Seite hat die GER zweifellos einen spürbaren Zuwachs an wechselseitigem Vertrauen bewirkt und längerfristig dazu beigetragen, dem stagnierenden ökumenischen Prozess eine neue Dynamik zu geben. Obwohl anfangs manches darauf hindeutete, dass das Reformationsjubiläum 2017 durch wechselseitige Profilierung die Gräben eher vertiefen als überwinden würde, gelang es vielmehr, mit der Studie „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“ eine gemeinsame Sprache zu finden, die über die sterile Alternative hinausführte, die Reformation entweder nur

1 Vgl. dazu den Beitrag von Oliver Schuegraf in diesem Heft.

2 So etwa beim gemeinsamen Reformationsgedenken 2016 in Lund.

als Befreiung der Kirche aus selbstgeschaffener babylonischer Gefangenschaft feiern oder ausschließlich als Spaltung der abendländischen Christenheit beklagen zu können.³ Auf dieser Basis konnten dann führende Repräsentanten beider Kirchen am 31. Oktober 2016 in Lund gemeinsam im Gottesdienst der Reformation gedenken.⁴ Dabei dankte Papst Franziskus ausdrücklich für die Gaben, die die Reformation der Christenheit geschenkt habe. Auf deutscher Ebene diente 2017 im März ein gemeinsamer Gottesdienst von EKD und katholischer Deutscher Bischofskonferenz in Hildesheim der „Heilung der Erinnerung“; im September wurde das (in der römisch-katholischen, orthodoxen und anglikanischen Kirche, aber auch in Teilen der lutherischen Welt begangene) Kreuzerhöhungsfest in Trier als ökumenisches „Christusfest“ gefeiert.

Die atmosphärische Verbesserung zwischen den Konfessionen und die Erfahrungen gewachsener Gemeinschaft sind Anlass, nach nächsten, weiterführenden Schritten zu fragen. Die entstandene Dynamik soll nicht folgenlos verpuffen. Von verschiedenen Seiten wurde daher angeregt, eine neue „Gemeinsame Erklärung“ anzustreben. Unschwer lässt sich als das für das kirchliche Leben drängendste Problem die fehlende Abendmahlsgemeinschaft ausmachen; wie gezeigt, ist nicht einmal deren erste Stufe, die eucharistische Gastfreundschaft, möglich. Es empfiehlt sich daher, die ökumenischen Bemühungen auf diese Frage zu fokussieren.

Hier zeigt sich freilich eine paradoxe Konstellation: In der Abendmahlstheologie selbst lässt sich recht problemlos ein „differenzierter Konsens“ her- bzw. feststellen: Da Lutheraner wie Katholiken die wahre und wirkliche Gegenwart des ganzen Christus in, mit und unter Brot und Wein bekennen, können die unterschiedlichen Weisen, wie diese Gegenwart konzeptuell bestimmt wird, als legitime Vielfalt beurteilt werden, die nicht (mehr) kirchentrennend sein muss. Die römische Messopferlehre kann lutherisch zwar kaum übernommen, wohl aber als nicht (mehr) kirchentrennende Differenz hingenommen werden, wenn (und weil) klargestellt ist, dass das Messopfer das Kreuzesopfer Christi nicht wiederholt, sondern repräsentiert und zudem dem Kreuzesopfer Christi nichts hinzuzufügen vermag. Entsprechendes gilt für die dauerhafte, über die Messfeier selbst hinausreichende Präsenz Christi in den „gewandelten“ Hostien – und in diesem Zusammenhang selbst für das Fronleichnamfest, wenn klargestellt ist, dass die Kirche in den gewandelten Hostien Christus verehrt und nicht ihre eigene Kompetenz zu wandeln. Dieser

3 Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017. Bericht der Lutherisch/Römisch-Katholischen Kommission für die Einheit. Deutsche Übersetzung von Theodor Dieter und Wolfgang Thönissen, Leipzig/Paderborn 2013. Vgl. dazu ausführlich Bernd Oberdorfer: Feiern? Gedenken? Büßen? Ökumenische Perspektiven auf das Reformationsjubiläum: Zur lutherisch-katholischen Studie „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 64 (2014), Heft 1, 3-8.

4 Vgl. dazu Bernd Oberdorfer: Gruppenbild in Albe. Wie Lutheraner und Katholiken in Lund gemeinsam das Reformationsjubiläum begingen, in: EvTh 77 (2017), 75-80.

differenzierte Konsens ließe sich vermutlich gut in die Form einer „Gemeinsamen Erklärung zur Abendmahlslehre“ gießen.

Doch eine solche Erklärung hätte derzeit keine praktischen Konsequenzen. Denn aus römisch-katholischer Perspektive entscheidend ist nicht das Verständnis des Abendmahls selbst, sondern dessen ekklesiologische Verortung. Abendmahls-gemeinschaft, ja selbst umfassende, nicht auf Einzelfälle beschränkte eucharistische Gastfreundschaft ist daher erst möglich, wenn volle Kirchengemeinschaft, genauer: kirchliche Einheit gegeben ist. Abendmahls-gemeinschaft setzt daher eine Verständigung in zentralen ekklesiologischen Fragen, namentlich im Blick auf das ordinationsgebundene Amt, voraus. Schon gegenüber der GER wurde kritisch geltend gemacht, es sei ein Widerspruch, in der nach lutherischem Verständnis theologisch schlechterdings grundlegenden Rechtfertigungslehre den kirchentrennenden Charakter für überwunden zu erklären und gleichwohl die Kirchentrennung aufrecht zu erhalten. Dies gälte umso mehr bei einer Verständigung über das Abendmahl, die keine Abendmahls-gemeinschaft zur Folge hätte.

Es herrscht daher Einigkeit, dass die isolierte Weiterarbeit an der Abendmahlsfrage wegen der fehlenden praktischen Konsequenzen nicht nur nutzlos, sondern sogar kontraproduktiv wäre, weil eine derartige „Gemeinsame Erklärung zur Abendmahlslehre“ Erwartungen wecken würde, die sie nicht einlösen könnte. Ökumenische Fortschritte sind nur zu erwarten, wenn die Abendmahlslehre im Zusammenhang mit Ekklesiologie und Amtstheologie behandelt wird. Wenn das Modell „Gemeinsame Erklärung“ überhaupt eine Fortsetzung finden soll – auch das ist durchaus diskussionswürdig –, dann kommt daher nur eine „Gemeinsame Erklärung zu Kirche, Amt und Abendmahl“ in Betracht. Angesichts der besonders kontroversen amtstheologischen Themen (Verhältnis allgemeines Priestertum – ordinationsgebundenes Amt; Episkopé und Bischofsamt; apostolische Sukzession; Papsttum; etc.) ist klar, dass der Verständigungsprozess einen langen Atem erfordern wird, mit offenem Ausgang.

Interessanterweise sind in den vergangenen Jahren mehrere Untersuchungen entstanden, die in bilateraler römisch-katholisch/lutherischer Kooperation das Verständigungspotenzial genau in dem genannten Zusammenhang von Kirche, Amt und Abendmahl auszuloten versuchen. Besonders zu nennen sind die US-amerikanische „Declaration on the Way“ und die finnische Studie „Communion in Growth“. Im Folgenden möchte ich diese beiden Dokumente vorstellen und diskutieren.

1. „Declaration on the Way“

Die 2015 erschienene, von einer hochrangig besetzten bilateralen „Task Force“ erarbeitete, von der Ökumene-Kommission der US-amerikanischen katholischen

Bischofskonferenz gemeinsam mit der Evangelical Lutheran Church of America (ELCA) verantwortete Studie über „Church, Ministry, and Eucharist“⁵ verfolgt einen hohen Anspruch. Sie versteht sich zwar dezidiert nur als „Declaration on the Way“, weil der ökumenische „Dialog noch nicht alle kirchentrennenden Differenzen in diesen Fragen gelöst hat“ (XVII), und möchte dabei die „Früchte“ der bisherigen ökumenischen Dialoge „ernten“, um sie für den weiteren „Weg“ der ökumenischen Verständigung nutzbar zu machen. Zugleich aber „empfiehlt“ sie abschließend, der Lutherische Weltbund und der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen sollten die in dem Dokument formulierten 32 „gemeinsamen Aussagen zu Kirche, Amt und Eucharistie“ „entgegennehmen, bestätigen und einen Prozess einleiten, um daraus erwachsende Konsequenzen umzusetzen (*receive, affirm, and create a process to implement consequences*)“ (121). Sie erwartet also, dass die Zustimmung, die der so artikulierte Konsens in den USA bereits gefunden hat⁶, sich auch auf die weltweite Ebene übertragen lässt.

Allerdings besteht das Dokument nicht nur aus diesen Konsensaussagen. Nach einer Einleitung werden vielmehr zunächst die 32 Übereinstimmungen als gesicherte Resultate der bisherigen ökumenischen Dialoge in einem „Statement of Agreement“ thesenförmig aufgeführt und im folgenden Kapitel Punkt für Punkt „entfaltet und dokumentiert“. Ein weiteres Kapitel benennt sodann insgesamt 15 „verbleibende Differenzen“ (*Remaining Differences*) im selben Themenbereich und erwägt jeweils Möglichkeiten zu ihrer Überwindung (*Reconciling Considerations*), ehe ein Abschlusskapitel „neue Schritte auf dem Weg“ (*New Steps on the Way*) vorschlägt.

Entfernt erinnert der Aufbau an die Confessio Augustana. Auch diese beginnt ja mit (insgesamt 21) Artikeln, von denen jedenfalls behauptet wird, sie seien „unstreitig“ – die Confutatoren sahen das bekanntlich anders –, ehe in den restlichen

- 5 Committee on Ecumenical and Interreligious Affairs, United States Conference of Catholic Bishops / Evangelical Lutheran Church in America (eds.), *Declaration on the Way: Church, Ministry, and Eucharist*, Minneapolis/Washington D.C. 2015. Die folgenden Belege im Text beziehen sich auf diesen Text; Übersetzung von mir. – Für eine erste Würdigung vgl. Bernd Oberdorfer, *Auf dem Weg – wohin? Ökumenische Perspektiven: Eine lutherische Sicht*, in: André Birmelé / Wolfgang Thönissen (Hg.), *Auf dem Weg zur Gemeinschaft. 50 Jahre internationaler evangelisch-lutherisch/römisch-katholischer Dialog*. Theodor Dieter zum 65. Geburtstag. Leipzig/Paderborn 2018, 352-368, 362-364. – Eine ausführliche Stellungnahme hat 2017 der „Ökumenische Studienausschuss“ (ÖStA) des Deutschen Nationalkomitees (DNK) des LWB unter meiner Beteiligung verfasst (www.dnk-lwb.de/sites/default/files/documents/17-11-24_oesta_declaration_on_the_way_-_dnk_verabschiedet.pdf); ich greife gelegentlich darauf zurück.
- 6 Kirchenleitung und Bischofskonferenz der ELCA sowie die Ökumene-Kommission der römisch-katholischen Bischofskonferenz haben das Dokument jeweils einstimmig angenommen. Die *Churchwide Assembly*, das höchste legislative Organ der ELCA, hat im August 2016 den 32 Konsensaussagen, die Teil des Dokuments sind, mit 99-prozentiger Mehrheit zugestimmt. Sie erklärt damit, dass sie in diesen Punkten keine kirchentrennenden Differenzen mehr erkennen könne. Eine offizielle Rezeption durch die katholische Bischofskonferenz selbst steht allerdings noch aus.

sieben Artikeln Themen angesprochen werden, bei denen die Reformatoren Reformbedarf sehen. Ein Unterschied besteht darin, dass sich bei der „Declaration“ die Themen durchhalten, sich also erreichte Übereinstimmungen wie verbleibende Differenzen jeweils auf Kirche, Amt und Abendmahl beziehen. Natürlich fragt es sich dann, wie Konsens und Differenz sich zueinander verhalten: Relativiert die gleichsam nachgeschobene Differenz den behaupteten Konsens, oder sollen die „verbleibenden Differenzen“ durch die Anordnung als minder wichtig, vom Konsens umgriffen gekennzeichnet werden? Ohnehin muss geprüft werden, ob und inwieweit die Behauptung der Übereinstimmungen tatsächlich zutrifft und wie tragfähig die vorgetragenen „reconciling considerations“ für die Überwindung der „remaining differences“ tatsächlich sind.

Wie die meisten neueren lutherisch/römisch-katholischen Verständigungstexte nähert sich auch die „Declaration“ dem besonders strittigen Amts-Thema, indem sie es einbettet in die bereits erheblich weiter fortgeschrittenen Verständigungen im Blick auf die Ekklesiologie. Hier lassen die Thesen tatsächlich eine weit reichende Annäherung erkennen: Die Kirche verdankt sich dem Wirken des dreieinen Gottes (Th. 1), gründet im Christusgeschehen (Th. 2), findet ihre Norm „im Wort Gottes, dem sie begegnet in Christus, im lebendigen Wort des Evangeliums, in den geisterfüllten (*inspired*) und kanonischen Schriften“ (Th. 5), „hat Anteil an Christi Gnadengaben durch die geschichtlichen und wahrnehmbaren Vollzüge der Verkündigung des Evangeliums und der Feier der Sakramente“ (Th. 6), bildet „auf Erden“ eine „Gemeinschaft (*communion*)“ (Th. 7), in der „sicht- und hörbare Elemente mit zutiefst geistlichen Realitäten“ verbunden sind, „die der empirischen Untersuchung und Wahrnehmung verborgen bleiben“ (Th 8). Besonders bemerkenswert ist, wenn beide Kirchen in These 4 wechselseitig „in ihren kirchlichen Gemeinschaften das Attribut der Apostolizität anerkennen“ und dies mit ihrer „andauernden Kontinuität im apostolischen Glauben, Lehren und praktischen Vollzug“ begründen; von einem Bruch der apostolischen Tradition ist an dieser Stelle keine Rede.

Angesichts dieser grundlegenden Übereinstimmung kann auch bei einigen der „verbleibenden Differenzen“ ein differenzierter Konsens ausgesprochen werden; in den Fragen der Sakramentalität der Kirche und des Verhältnisses von Heiligkeit und Sündigkeit der Kirche etwa müssen die (weiterhin vorhandenen!) Unterschiede in der Tat nicht mehr als kirchentrennend gelten. Schwieriger ist das im Blick auf das Zustandekommen und die Verbindlichkeit kirchlicher Lehre (vgl. 81-88). Hier notiert die „Declaration“ nüchtern, dass die Verantwortung für die Lehre in der katholischen Kirche kraft apostolischer Sukzession in letzter Instanz beim Papst in der Gemeinschaft der Bischöfe verankert ist, während in lutherischen Kirchen die Lehrautorisierung sich in komplexen Prozessen der Entscheidungsfindung vollzieht, die sich nicht allein auf das ordinationsgebundene Amt, gar exklusiv auf das Bischofsamt stützen, sondern konstitutiv die mehrheitlich aus Nicht-Ordinierten

bestehenden Synoden und auch die Fachkompetenz theologischer Fakultäten einschließen (vgl. 85). Lutheraner betonen zudem die grundsätzliche Reversibilität der Lehre im Licht der Heiligen Schrift. Die „Declaration“ hebt zwar zu Recht hervor, dass einerseits auch das Luthertum verbindliche Lehre kenne und mit dem Lutherischen Weltbund zudem Instanzen überregionaler Verständigung und Lehrverantwortung entwickelt habe (vgl. 83), andererseits aber auch in der römisch-katholischen Kirche der Glaubenssinn der Laien gegenüber dem bischöflichen Weiheamt und die regionale Ebene gegenüber dem zentralen römischen Lehramt keineswegs bedeutungslos seien (vgl. 82f). Allerdings hat der LWB keine Weisungsbefugnis gegenüber seinen Mitgliedskirchen und ist also kein „lutherischer Vatikan“, und in der katholischen Kirche ist die Rolle der „Laien“ auf die Beratung beschränkt. Ob die genannten funktionalen Konvergenzen so tragfähig sind, dass sie die tiefe strukturelle Differenz zu überbrücken vermögen, ist daher erheblichem Zweifel ausgesetzt.

Schon die ekklesiologischen Partien laufen also auf die besonders strittige Amtsfrage zu. In dieser konstatiert die „Declaration“ auf der Basis der wechselseitigen Anerkennung des „ekklesialen Charakters“ beider „Gemeinschaften“ (11) eine Fülle von elementaren Übereinstimmungen. Implizit hätten sie durch die Unterzeichnung der GER ohnehin wechselseitig die Existenz eines Amtes, das über die Lehre bestimmt, unterstellt (vgl. 41).⁷ Einig seien sich beide Seiten, dass das ordinationsgebundene Amt „notwendig für das Sein der Kirche“ und „durch Christus eingesetzt“ sei (Th. 15).⁸ Es sei vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen nicht ableitbar (vgl. Th. 14) und stehe daher nicht nur in der Gemeinde, sondern dieser auch mit Autorität „gegenüber“ (Th. 20). Seine wesentliche Funktion sei „die Versammlung und der Aufbau der Gemeinde“ durch Verkündigung, Sakramente und den „Vorsitz (*presiding*) über das liturgische, missionarische und diakonische Leben der Gemeinde“ (Th. 18). Was Letzteres bedeutet, wird freilich nicht näher entfaltet; es entspricht jedenfalls nicht der Verfassungswirklichkeit in vielen lutherischen Kirchen. Ordination und Weihe werden als funktionsäquivalent betrachtet (vgl. Th. 21-23).

Irritierend sind die Ausführungen zum Bischofsamt (vgl. Th. 24f und Abschnitt IV.B.5. [102ff]). Zwar wird eingeräumt, es gebe nur *ein* ordinationsgebundenes

7 Dieser Gedanke, der schon in der Studie „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“ begegnet, setzt allerdings unzutreffender Weise voraus, dass auch in den lutherischen Kirchen nur das ordinationsgebundene Amt befähigt und befugt ist, über rechte Lehre zu befinden. Möglicherweise richtet sich das Argument eher an die katholische Seite, der gesagt wird, dass sie *de facto* in den lutherischen Kirchen das Gegebensein jener Formen und Instanzen der Lehrautorisierung unterstelle, die sie selbst dafür für notwendig erachtet.

8 Die Aussage, das Amt sei, da von Christus eingesetzt, „nicht einfach eine Delegation ‚von unten‘“ (Th. 15), konstruiert freilich einen irreführenden Gegensatz. Einsetzung durch Christus und Delegation müssen sich nicht ausschließen. Vgl. dazu unten 3.

Amt. Dass dieses aber in sich differenziert ist in mehr „lokale“ und mehr „regionale“ Gestaltungen – d.h. im Wesentlichen: in Pfarramt und Bischofsamt –, verdanke sich nicht nur „historischen und menschlichen Entwicklungen“ oder „soziologischer Notwendigkeit“, sondern wird ohne nähere Begründung auf das „Wirken des Heiligen Geistes“ zurückgeführt und also als theologisch notwendig deklariert (Th. 25). Es wird sogar versucht, auch im Luthertum eine *kategoriale* Differenz zwischen Bischof und (Orts-)Pfarrer aufzuweisen. Aufgrund dessen soll dann die tridentinische Verwerfung aller, die behaupten, „die Bischöfe seien nicht höher als die Priester; oder sie besäßen keine Vollmacht zu firmen und zu weihen; oder die, die sie besitzen, sei ihnen mit den Priestern gemeinsam“⁹, auf die heutigen Lutheraner nicht mehr anwendbar sein (106). Dies dürfte zu bezweifeln sein, sind Bischöfe/Bischöfinnen nach lutherischer Lehre doch nichts anderes als Pfarrer/Pfarrerinnen mit überlokalen Leitungsfunktionen. Die „Declaration“ unterscheidet auch nicht zwischen der (in der Tat notwendigen) Episkopé und dem Bischofsamt; dieses erscheint daher als deren einzige Realisierungsgestalt. Dass in lutherischen Kirchen Episkopé in vielfältigen Formen ausgeübt wird, von denen das Bischofsamt eine mögliche, aber keine notwendige ist, wird zwar nicht verschwiegen, spielt argumentativ aber keine Rolle.

Wie diskutiert die „Declaration“ die augenfälligsten „remaining differences“, Frauenordination und Papsttum?

Bei der Frauenordination (vgl. Abschnitt IV.B.4. [100ff]) wird gar nicht erst versucht, den Dissens zu relativieren. Erwogen werden nur Möglichkeiten, wie man vermeiden kann, ihn als kirchentrennend bewerten zu müssen. Hauptargument ist, dass die lutherischen Kirchen dabei ihre Amtstheologie nicht geändert, sondern nur den Personenkreis erweitert hätten, der für die Ordination in Betracht kommt. Der ökumenische Konsens im Amtsverständnis bleibe davon unberührt. Wenn aber aus lutherischer Sicht die Ordination von Frauen aus tauf- und amtstheologischen Gründen theologisch notwendig ist und also nicht zur Disposition steht¹⁰, während die römisch-katholische Kirche sie ebenso kategorisch ausschließt, dann könnte dieser gravierende Dissens ein Indikator dafür sein, dass der amtstheologische Konsens doch nicht so tief reicht, wie es die „Declaration“ unterstellt.

Was das Papsttum betrifft (vgl. Abschnitt IV.B.6. [106ff]), konstatiert die „Declaration“ in beiden Kirchen eine „Sehnsucht“ nach „vollkommenerer Verwirklichung“ der Einheit der Christenheit und verbucht es schon als Konsens, dass im Luthertum ein Amt, das diese Einheit repräsentiert, jedenfalls nicht schlechterdings ausgeschlossen sei. Behauptet wird außerdem, dass Lutheraner auch in der Gegenwart „sich selbst fragen, ob die Anerkennung eines Dienstes der Einheit für den

9 DH 1777.

10 Dies gilt unabhängig von der Tatsache, dass es lutherische Kirchen gibt, die keine Frauen ordinieren.

Bischof von Rom nicht möglich ist“ (107). Belege dafür fehlen allerdings; dass es sich allenfalls um Außenseiterpositionen handelt, wird nicht erkennbar. Dass der Gedanke einer Einheitsrepräsentation nicht zwingend auf das Papsttum hinauslaufen muss, bleibt ungesagt; Alternativen werden nicht einmal erwogen. Für eine Neudefinition des Papsttums, die dessen Unterordnung unter das Evangelium gewährleistet (und es daher – so die Unterstellung – für Lutheraner akzeptabel machen könnte), setzen die Verfasser offenbar große Hoffnung auf Papst Franziskus: Durch einen „offenkundigen Wandel in der Ausübung der päpstlichen Leitungsvollmacht (*leadership*)“ sei der „kulturelle Moment“ günstig für ein neues Nachdenken (110). Worin dieser „Wandel“ konkret besteht und was er ökumenisch austragen könnte, wird freilich nicht erörtert.

Im Blick auf das Abendmahl (vgl. Th. 27-32 und Abschnitt IV.C) kann ich mich kurz fassen. Wenn die Methode des „differenzierten Konsenses“ streng gefasst ist und also auch die Möglichkeit verbleibender gravierender Differenzen einschließt, dann kann in der Tat mit der „Declaration“ gesagt werden, dass die abendmahls-theologischen Differenzen – namentlich Messopfer und Transsubstantiation – im Lichte der erreichten ökumenischen Präzisierungen nicht mehr als kirchentrennend aufgefasst werden müssen. Wie bei der Leuenberger Konkordie folgt freilich auch hier die Herausforderung, die konstatierte Übereinstimmung theologisch zu vertiefen und in praktischer Umsetzung sichtbar zu machen. Wünschenswert wäre etwa, die Möglichkeit der Kommunion „unter beiderlei Gestalt“ in der katholischen Sakramentspraxis deutlicher zu verankern, als es bisher geschieht; immerhin bleibt die *communio sub una* ja eine nicht einsetzungsgemäße Praxis. Umgekehrt darf zwar die lutherische Position nicht verwässert werden, die die Präsenz Christi in Brot und Wein eindeutig auf den gottesdienstlichen Vollzug begrenzt. Das spricht aber nicht gegen einen taktvollen Umgang mit übrig gebliebenen Abendmahls-elementen, denen ja immerhin die Erinnerung anhaftet, von Christus der Präsenz gewürdigt *gewesen* zu sein. Vor allem anderen wünschenswert wäre natürlich indes, dass die allseits anerkannte Annäherung im Abendmahlsverständnis die wechselseitige Einladung zur Abendmahlsteilnahme nach sich zieht, um die der biblischen Einsetzung widersprechende Trennung am „Tisch des Herrn“ zu überwinden. Die „Declaration“ sieht nüchtern, dass eine allgemeine Regelung hier noch nicht möglich sei, regt aber zu Recht an, „auf dem Weg“ dorthin verstärkt über Öffnungen im Einzelfall nachzudenken (vgl. 119).

Wie behandelt nun das fast parallel entstandene finnische Dokument die strittigen Fragen?

2. „Communion in Growth“¹¹

Die finnische bilaterale Arbeitsgruppe (die auf katholischer Seite durch Matthias Türk vom päpstlichen Einheitsrat, Wolfgang Thönissen vom Paderborner Möhler-Institut und Augustinus Sander OSB aus Maria Laach verstärkt wurde) geht erklärtermaßen von dem namentlich in GER erreichten „Konsens in Grundwahrheiten“ aus und möchte zeigen, wie in diesem Licht auch ein gemeinsames Verständnis von Kirche, Eucharistie und Amt entwickelt werden kann. Die Initiative zu einer neuen „Gemeinsamen Erklärung“ wird Kardinal Koch zugeschrieben. Die kurzen Überlegungen zu „Methode und Ziel“ stützen sich neben den Dialogdokumenten weitgehend auf das Ökumene-Konzept des II. Vatikanums; die methodologische Funktion des (amtstheologisch zugespitzten) Zitarrangements aus den Artikeln 5, 7 und 14 der *Confessio Augustana* bleibt unklar. Angekündigt wird ein zweistufiges Vorgehen: Zunächst soll „eine gemeinsame Feststellung in einvernehmlich akzeptierter Sprache“ (*A common statement in uniformly accepted language*) möglichst umfassend ein „gemeinsames Verständnis von Kirche, Eucharistie und Amt“ artikulieren. Auf dieser Basis sollen dann die klassischen Konfliktthemen daraufhin untersucht werden, „ob sie weiterhin einander ausschließen oder schlicht unterschiedliche Entfaltungen (*expressions*) derselben Grundwahrheit (*basic truth*) sind“; hier sei eine gemeinsame Sprache nicht nötig.

Allerdings wird dieses Vorgehen nicht konsequent durchgehalten. So fehlen im ersten Kapitel zur „Kirche als Gemeinschaft im dreieinen Gott“ Ausführungen zu ekklesiologischen Differenzen. Als „gemeinsamer Rahmen“ (*Shared Framework*) des ganzen Projekts wird vielmehr die trinitätstheologisch fundierte Communio-Ekklesiologie aus *Lumen Gentium* entfaltet, die „für Lutheraner und Katholiken gleichermaßen akzeptabel“ sei (1); sie sei ja auch von der ÖRK-Kommission für Glauben und Kirchenverfassung aufgegriffen worden (vgl. 3). Durch einen Stichwortanschluss – auch die lutherische Tradition (zitiert werden frühe Lutherschriften und der Große Katechismus) verwende den Begriff der *communio sanctorum* – und unter Rekurs auf das lutherisch-anglikanische Porvoo Statement wird dieses Communio-Modell als Leitkonzept auch lutherischer Ekklesiologie beansprucht. Im Zentrum steht der Gedanke der „sakramentalen Natur der Kirche“ (13ff). „In einem weiten Sinn“ sei die Kirche „ein Sakrament, in dem die transzendente (*transcendental*) Dimension untrennbar verbunden [sei] mit der geschaffenen Ordnung“ (19). Dies sei vereinbar mit der lutherischen Lehre, dass die verborgene Wirklichkeit Gottes sich in den sichtbaren Vollzügen von Verkündigung und Sakramentsfeier

11 Evangelical Lutheran Church of Finland / Catholic Church in Finland (Hg.), *Communion in Growth. Declaration on the Church, Eucharist, and Ministry*, Helsinki 2017. Die Belege im Text beziehen sich auf die entsprechenden Paragraphen dieses Textes. Die Übersetzung ist von mit.

vergegenwärtige. Die Sakramentalität bildet dann die Grundlage und den roten Faden für alle weiteren Ausführungen zu Eucharistie und Amt.

Schon hier fällt auf, dass die Argumentation sich weithin gründet auf römisch-katholische Texte und ökumenische Dialogdokumente. Die lutherische Bekenntnistradition wird eher ergänzend herangezogen. Nachreformatorische, gar moderne lutherische Theologie sucht man vergeblich; das zeitgenössische Luthertum ist nur durch Stellungnahmen und liturgische Ordnungen der lutherischen Kirche von Finnland vertreten. Theologische Hauptgewährsleute sind die Kardinäle Walter Kasper und Gerhard Ludwig Müller. Auch bei der Luther-Deutung verlässt man sich bevorzugt auf katholische Autoren; neuere Lutherforschung fehlt.

Beim Sakramentsverständnis (Kap. II) konstatiert die Studie einen weitgehenden Konsens, der sich stützt auf die Unterscheidung eines weiten und eines engen Sakramentsbegriffs. Man sei sich einig in der Hervorhebung von Taufe und Abendmahl. In einem weiten Sinn hätten die Reformatoren aber auch die Ordination und selbst die Ehe als Sakrament bezeichnen können (vgl. 59).¹² Möglicherweise ließe sich mit diesem Argument die katholische Auszeichnung von sieben Sakramenten aus lutherischer Sicht als nicht kirchentrennende Sonderlehre qualifizieren. Die Studie behauptet aber weitergehend, „Lutheraner und Katholiken könnten die Idee der Fülle der Gnade im kirchlichen Leben teilen, auf welche die katholische Lehre von den sieben Sakramenten sich bezieht“ (63). Auch Lutheraner könnten daher die fünf ‚überzähligen‘ katholischen „Sakramente“ als „sakramentale gottesdienstliche Handlungen“ (*sacramental services*) würdigen, „in denen Christi Gnade sakramental vermittelt wird durch die Verkündigung des Wortes Gottes“ (65). Zumindest die lutherische Deutung des Traugottesdienstes – als Segens- und Fürbittgottesdienst anlässlich einer (weltlichen) Trauung – wird damit aber grob verzeichnet.

Im Blick auf das Abendmahl (89ff) enthält die Studie viele wichtige und richtige Beobachtungen, die eine Konvergenz im Abendmahlsverständnis bestätigen. Problematisch ist freilich, dass die Lutheraner tendenziell die Deutung des Abendmahls als Opfer wiederum nicht nur angesichts klärender Näherbestimmungen als

12 Die Studie verweist dafür auf Melanchthons Apologie (AC 13; im Folgenden zitiert nach Unser Glaube, 275f). Dort wird in der Tat die Möglichkeit diskutiert, dass, wenn „jemand [die Ehe] ein Sakrament nennen will“, dies allenfalls unter ihrer Unterscheidung von Taufe und Abendmahl geschehen könne, „die im eigentlichen Sinne Zeichen des Neuen Testaments und Zeugnisse der Gnade und Sündenvergebung sind“. Gewiss habe die Ehe „ein Gebot Gottes und (...) Verheißungen, die sich freilich nicht auf das Neue Testament, sondern mehr auf das leibliche Leben beziehen“. Melanchthon weist jedoch darauf hin, dass, wenn „die Ehe deshalb die Bezeichnung ‚Sakrament‘ tragen soll, weil sie ein Gebot Gottes hat, dann (...) auch andere Stände oder Berufe, die ein Gebot Gottes haben, wie die Obrigkeit, ‚Sakramente‘ genannt werden“ könnten. Dasselbe gelte für Gebet, Almosen oder Anfechtung; die Liste sei numerisch offen. Klar ist die Intention, durch Inflationierung einen „weiten“ Sakramentsbegriff ad absurdum zu führen.

legitime katholische Eigentradition respektieren, sondern sich möglichst weitgehend selbst zu eigen zu machen versuchen (vgl. etwa 110).¹³

Erstaunlich kurz abgehandelt wird die im 16. Jahrhundert hoch aufgeladene Frage der Kommunion unter beiderlei Gestalt: Diese wird einvernehmlich als die „vollkommenere“ (*more complete*) Realisierungs-gestalt des „Zeichens der Kommunion“ bezeichnet; die „Gültigkeit der Eucharistie“ sei aber durch die alleinige Gabe der konsekrierten Hostie nicht eingeschränkt (129). Für die Glaubensgewissheit der Empfangenden trifft das zwar zu. Das für Luther entscheidende Argument der Schrift- und damit Einsetzungsgemäßheit, das der Kirche das Recht entzieht, eigenmächtig die von Christus vorgegebene Ordnung zu ändern, wird aber nicht einmal erwähnt.

Faktisch aufgehoben ist die in der lutherischen Bekenntnstradition verankerte zeitliche Bindung der Präsenz Christi an den gottesdienstlichen Vollzug des Abendmahls. Die finnischen Lutheraner haben gegen eine bleibende Gegenwart Christi in den konsekrierten Elementen *extra usum* offenbar keinen Einwand (mehr); diese sollen separat aufbewahrt und ggf. später ohne erneute Konsekration wieder- bzw. weiterverwendet werden. Deshalb treffe sie auch die tridentinische Verwerfung (DH 1654) nicht mehr (vgl. 145). Dass dabei aus praktischen (u.a. ernährungs-hygienischen) Gründen wiederum nur die *communio sub una* in Betracht kommt, erscheint offensichtlich als unproblematisch. Diese eigenwillige Auslegung der lutherischen Abendmahlslehre dürfte freilich den derzeitigen Lehrkonsens im Luthertum kaum angemessen wiedergeben und ist daher über den finnischen Kontext hinaus nur schwer anschlussfähig.¹⁴

Das bei weitem ausführlichste Kapitel III, „Gemeinschaft und sakramentales Amt“, setzt ein mit einer Skizze zum neutestamentlichen Befund, die der Diversität der frühchristlichen Leitungsstrukturen kaum gerecht wird, sondern einseitig die Bedeutung des Zwölferkreises (und in ihm des Petrus) hervorhebt und generell die Linien betont, die die Herausbildung eines katholischen Amtsverständnisses bzw. der Konzeption des dreigestaltigen Amtes (inclusive des „Petrusdienstes“) begünstigen (vgl. 167-177). Entsprechend wird in der späteren systematischen Entfaltung „die Entwicklung des dreigestaltigen Amtes (...) als Ausdruck der Führung

13 Befremdlich ist im Übrigen auch, dass die von der lutherischen Tradition verworfene Fürbitte für die Verstorbenen umstandslos als „legitim und sinnvoll“ bezeichnet wird (111). Dafür gibt es Gründe; aber die Abweichung von der Tradition müsste kenntlich gemacht werden.

14 Schwer nachvollziehbar ist im Übrigen auch die Behauptung, Kanon 10 des tridentinischen Eucharistie-Dekrets (DH 1660) treffe die Lutheraner nicht, denn „wenn ein lutherischer Priester allein die Eucharistie feiert (*celebrates*), kann er oder sie die Eucharistie sich selbst spenden (*administer*)“ (151). Ist hier an die (an sich abwegige) Möglichkeit gedacht, dass ein lutherischer Pfarrer für sich selbst, ohne anwesende Gemeinde, das Abendmahl feiert?! Oder wird der (ebenso problematische) Fall thematisiert, dass ein lutherischer Pfarrer in dem von ihm selbst geleiteten Abendmahl kommunizieren möchte und dann die von ihm selbst konsekrierten Elemente nicht aus der Hand eines nichtordinierten Gemeindemitglieds empfangen will?!

des Heiligen Geistes“ bezeichnet und ist also „mehr als eine Sache willkürlicher menschlicher Wahl“ (212). In die knappe historische Darstellung der altkirchlichen und mittelalterlichen Entwicklungen rutscht gelegentlich die dogmatische Verteidigung des römisch-katholischen Konzepts der bischöflichen Amtssukzession (vgl. 179). Den Reformatoren wird ein Bemühen um möglichst umfassende Kontinuität in der Amtstheologie unterstellt. Luther habe sogar daran festgehalten, einen zum Bischof bestimmten Pfarrer „erneut zu ordinieren“ (185). Die Reformation habe „keinen fundamentalen Widerspruch zu einem Leitungsdienst in der universalen Kirche“ erhoben (186). Anderslautende Äußerungen Luthers werden als „zeitbedingt“ (*historically conditioned*) beiseitegeschoben (ebd.). Für die Zeit danach wird nur die katholische Neubestimmung von Bischofs- und Papstamt seit dem I. Vatikanum dargestellt (vgl. 189-193); Ausführungen zum nachreformatorischen Luthertum fehlen gänzlich.

In der systematischen Entfaltung fällt gleich am Anfang die Grundentscheidung, ordinationsgebundenes Amt und allgemeines Priestertum als zwei grundsätzlich unterschiedene Arten des „Dienstes in der Kirche“ (*Ministry in the Church*) zu verstehen (194). Deshalb wird – unter unbelegter Verwendung der hochumstrittenen Formel aus *Lumen Gentium* – gemeinsam (!) gesagt, dass Amt und allgemeines Priestertum voneinander „im Wesen und nicht nur dem Grad nach“ unterschieden seien (197). Dass es im Luthertum eine starke Tradition gibt, die das ordinationsgebundene Amt als (notwendige!) spezifische Ausdrucksgestalt des allgemeinen Priestertums fasst, bleibt ungesagt. Entsprechend beschäftigt sich die Studie fortan nur noch mit dem Amt; das allgemeine Priestertum spielt keine Rolle mehr.

Angesichts dieser Deutungsperspektive überrascht es nicht, dass die Studie kaum mehr signifikante Unterschiede in der Amtstheologie zu erkennen vermag. Die Ordination von Frauen wird – wie schon in der „Declaration on the Way“ – als bloße Erweiterung des Rekrutierungskreises interpretiert, die das Amtsverständnis nicht tangiere (vgl. 228). Sie erscheint dadurch freilich als etwas nicht Notwendiges, auf das ggf. auch (wieder) verzichtet werden kann. Die finnischen Lutheraner weisen selbst darauf hin, dass der Lutherische Weltbund die Frauenordination nicht als „kirchentrennende Angelegenheit“ betrachte (230). Allerdings verschweigen sie, dass der LWB in großem Konsens die Frauenordination als sachgemäße amtstheologische Applikation des biblischen Zeugnisses betrachtet und diejenigen Mitgliedskirchen, die sie bisher nicht praktizieren, zum Überdenken und zur Änderung ihrer Praxis anregt. Es ist klar, dass dafür eine enge Verbindung von allgemeinem Priestertum und ordinationsgebundenem Amt leitend ist: Wenn „alles, was aus der Taufe gekrochen ist, schon zum Priester, Bischof, ja Papst geweiht ist“ (Luther), dann gibt es keinen Grund, getaufte Frauen von der öffentlichen Evangeliumsverkündigung und Sakraments spendung auszuschließen.

Was das Bischofsamt betrifft, so verdankt sich für die finnischen Lutheraner die Unterscheidung zwischen „lokalen und regionalen Aufgaben“ (*offices*) einem „Handeln des Geistes“ (233). Eine Unterscheidung zwischen Episkopé und Bischofsamt erfolgt höchstens andeutungsweise. Für die überregionale „Aufsicht“ wird nahezu ausschließlich das Bischofsamt diskutiert; dass in vielen lutherischen Kirchen die Episkopé sich in der Kooperation mehrerer kirchenleitender Instanzen vollzieht, zu denen namentlich mehrheitlich mit Nicht-Ordinierten besetzte Synoden gehören, kommt gar nicht in den Blick, wird allenfalls als Problem wahrgenommen (vgl. 296). Für die kooperative Dimension von Kirchenleitung wird daher auch nur die „Bischofskonferenz“ angesprochen (244).

Besonders problematisch sind die Ausführungen zum Papsttum (vgl. 260ff). Schon eingangs wird Petrus unter lockerem Rekurs auf die Bibel eine „lehrende und pastorale Führungsposition unter den Jüngern“ zugeschrieben, die sich historisch „schon früh“ zu „einem gewissen Primat“ herausgebildet habe. Da der apostolische „Dienst der Evangeliumsverkündigung, der Taufe und der Lehre von Gott eingerichtet (*iure divino*)“ sei, könnten auch die „Bemühungen“ des „Petrusamtes“, „Einheit, Zeugnis und Dienst zu fördern, (...) als von Gott gewollt angesehen werden“ (260). Dass die Reformatoren mehrfach, ausdrücklich und mit großer Entschiedenheit erklärten, über eine mögliche Rolle des Papsttums, wenn überhaupt, allenfalls *iure humano* nachdenken zu wollen, wird in einem mehrschrittigen Verfahren so in sein Gegenteil umgedeutet, dass eine lutherische Anerkennung des Papsttums als Institution *iure divino* (nicht völlig unmöglich und also prinzipiell) möglich erscheint (vgl. 261f). Das entscheidende Argument rekurriert auf Luthers Aussage, er sei zur Anerkennung des Papstes bereit, wenn dieser die lutherische Rechtfertigungslehre akzeptiere. Dies sei ja – so folgert die Studie – in GER geschehen; also entfalle jetzt der Hauptgrund für die Ablehnung des Papsttums (vgl. ebd.). Die finnischen Lutheraner stimmen auch der „Absicht“ (*purpose*) der Lehren der päpstlichen Unfehlbarkeit und des Jurisdiktionsprimats zu, die Einheit der Kirche gegen Irrlehren zu sichern und die Freiheit der Verkündigung zu schützen, und erkennen darin ein Funktionsäquivalent zum lutherischen *status confessionis* (272). Die Katholiken versichern zudem, der Papst „falle keine willkürlichen Entscheidungen“ (273), und verweisen darauf, schon das I. Vatikanum habe das autoritative Eingreifen des Papstes in die Ortskirchen auf den „Notfall“ beschränkt und also „keinen absoluten Monarchen aus dem Papst gemacht“ (275); dass ausschließlich der Papst selbst es ist, der das Gegebenensein dieses „Notfalls“ definiert, bleibt unerwähnt.

3. Wege und Abwege

Wo steht der katholisch-lutherische Dialog? Wie realistisch ist die Perspektive auf eine „Gemeinsame Erklärung zu Kirche, Abendmahl und Amt“? Wie tragfähig sind die Resultate der beiden untersuchten Studiendokumente?

Die finnische Studie verfolgt eine doppelte Absicht: Sie will „die ELCF [Evangelisch-Lutherische Kirche von Finnland] und die Katholische Kirche in Finnland näher zusammenbringen“, und sie will „als finnischer Beitrag und Geschenk für die Modellierung der zukünftigen Arbeit der [auf Weltebene eingesetzten] Lutherisch/Römisch-Katholischen Kommission für die Einheit dienen“ (Einleitung, S. 12).

Was das Erste betrifft, so spiegelt die Studie gewiss die spezifisch finnische Konstellation wider. Die stark episkopale Prägung des finnischen Luthertums erleichtert offensichtlich die Bereitschaft, sich auf die sakramentale Fokussierung der römisch-katholischen Ekklesiologie einzulassen bzw. genauer: gemeinsam mit der römisch-katholischen Partnerin eine sakramentale Fokussierung der Ekklesiologie vorzunehmen. Von der Bestimmung der Kirche als Sakrament führt eine direkte Linie über die Verteidigung des Opfercharakters des Abendmahls hin zu einem sakramental-priesterlichen Verständnis des ordinationsgebundenen Amtes und einer weihe-ähnlichen Deutung der Ordination, was wiederum die Hochschätzung des in apostolischer Sukzession stehenden Bischofsamtes einschließt; selbst die Anerkennung einer gottgewollten Notwendigkeit des Papsttums erscheint als möglich.

Was im finnischen Kontext ökumenisch förderlich sein mag, erweist sich in der Außenperspektive freilich als radikal einseitige Deutung reformatorischer Theologie. Das Grundproblem ist die scharfe kategoriale Unterscheidung von allgemeinem Priestertum und ordinationsgebundenem Amt. Sie ignoriert, dass in der Geschichte und Gegenwart des Luthertums das (in ökumenischen Dialogdokumenten regelmäßig perhorreszierte) sog. Delegations-Modell, das das ordinationsgebundene Amt als um der Ordnung willen *iure divino* (!) notwendige Ausdifferenzierung *innerhalb* des allgemeinen Priestertums versteht, mindestens ebenso prominent vertreten worden ist und vertreten wird und sich mit mindestens genauso großem Recht auf die lutherische Bekenntnistradition berufen kann. Konsequenterweise spielen in der finnischen Studie denn auch Formen der Episkopé und Kirchenleitung, die durch Nicht-Ordinierte vollzogen wird, keinerlei Rolle, wohl deshalb, weil der Akzent ganz auf der sakramentalen Legitimation liegt, die an die Ordination gebunden wird. Stattdessen käme es aber darauf an, beide amtstheologischen Traditionslinien auszubalancieren, und das hieße etwa, den Delegationsgedanken so zu fassen, dass er die theologische Notwendigkeit und den funktionalen Eigenstand des ordinationsgebundenen Amtes nicht aufhebt.

Angesichts dessen eignet sich die finnische Studie nicht als „Modell“ für die ökumenische Weiterarbeit. So erfreulich aus katholischer Sicht die erreichte An-

näherung vielleicht erscheinen mag – so deutlich muss um der Klarheit willen gesagt werden, dass dieser Weg nicht weiter beschritten werden sollte, weil er sich schnell als Sackgasse erweisen würde. Eine Verständigung auf dieser Basis hätte etwa im deutschen Luthertum, aber nicht nur dort, keine Chance auf Akzeptanz. Sie würde im Rückblick auch die GER kompromittieren und all diejenigen bestätigen, die – wie ich finde, zu Unrecht – vor ihrer Unterzeichnung gewarnt haben.

Auch die US-amerikanische „Declaration on the Way“ ist einem ‚hochkirchlichen‘ Konzept verpflichtet und repräsentiert insofern die in Teilen des Luthertums zu beobachtende problematische Tendenz zur Klerikalisierung und Episkopalisierung. Sie argumentiert aber erheblich ausgewogener und differenzierter als die finnische Studie. Gewiss ist die Erwartung der Verfasserinnen und Verfasser der „Declaration“ vorschnell, die „32 agreements“ könnten jetzt schon unverändert und en bloc als eine Art „Gemeinsame Erklärung“ von LWB und päpstlichem Einheitsrat angenommen werden. Sie bietet aber jedenfalls in vieler Hinsicht brauchbare Ansätze zum konstruktiven und kritischen Weiterdenken.¹⁵

Bei diesem Weiterdenken ist es freilich dringend erforderlich, die teilweise sehr differenzierte Rezeption der herangezogenen ökumenischen Dialogdokumente zu berücksichtigen, deren kritische Argumente in beiden Studien vollständig ignoriert sind, so dass der irrige Eindruck entsteht, man könnte die „geernteten Früchte“ unesehen genießen bzw. weiterverwenden.

Zu wünschen wäre zudem, dass auch die lutherische Seite Implikationen der in ihr derzeit geltenden Lehre und Praxis in das Gespräch einbringt. Wenn beispielsweise die lutherischen Kirchen die Ordination von Frauen als theologisch nicht nur möglich, sondern unter ihren eigenen ekklesiologischen Prämissen notwendig erkannt haben und praktizieren, dann können sie zwar unter Umständen die davon abweichende Lehre und Praxis einer *anderen* (etwa der römisch-katholischen) Kirche als nicht kirchentrennende Differenz hinnehmen. Wenn aber – wie sowohl die US-amerikanische als auch die finnische Studie insinuierten – lutherischerseits die Verbindlichkeit des päpstlichen Einheitsamts auch für lutherische Kirchen anerkannt werden könnte, dieses Einheitsamt indes als spezifische Ausprägung des ordinationsgebundenen Amtes zu gelten hat: Könnten die lutherischen Kirchen dann akzeptieren, dass dieses Amt – das dann ja nicht mehr nur das Leitungsamt einer Schwesterkirche wäre – im Widerspruch zu ihrer eigenen Lehre grundsätzlich nicht von Frauen ausgeübt werden kann?

Es gibt noch viel zu besprechen.

15 Zu einer differenzierten Würdigung vgl. die oben (s. Anm. 5) genannte Stellungnahme des ÖStA.