

## Platon oder Hegel?

Fundamentaltheologische Anmerkungen zur Debatte um Zielvorstellungen der Ökumene

*Wolfgang Klausnitzer*

Die ökumenische Bewegung der Neuzeit gründet auf zwei Wurzeln<sup>1</sup>. Die eine Wurzel ist die »Bewegung für Praktisches Christentum« (Life and Work), die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aufgrund der Initiative einzelner Christen und christlich-kirchlicher Gruppen entstand und das gemeinsame Tun in den Vordergrund stellte. Die andere ist die »Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung« (Faith and Order), die von dem anglikanischen Bischof Charles Henry Brent (1862–1929) schon auf der Weltmissionskonferenz in Edinburgh 1910 thematisiert worden war und eine gemeinsame (theologische) Suche nach einer sichtbaren Einheit im Glauben und in der Kirchenordnung betrieb. Auf der Gründungsversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) 1948 in Amsterdam wurden beide Strömungen zusammengeführt. Zahlreiche Stellungnahmen des ÖRK zeigen, welche Strömung jeweils gerade zum Zeitpunkt der Veröffentlichung oder in einer bestimmten Kommission dominierte. Im Augenblick scheint im Alltag des ÖRK »Life and Work« die besseren Karten zu haben. Die Slogans der 1920er (»Lehre trennt, Dienst eint«) und 1960er Jahre (»Orthopraxis bzw. Orthopraxis statt Orthodoxie«)<sup>2</sup> scheinen in possessione zu sein. Trotzdem, denke ich, wäre es ein Fehler, aus

---

<sup>1</sup> Geschichte der ökumenischen Bewegung: Klausnitzer, Wolfgang: Kirche, Kirchen und Ökumene. Lehrbuch der Fundamentaltheologie für Studierende, Religionslehrer und Religionslehrerinnen. Regensburg 2010, 215–226.

<sup>2</sup> Frieling, Reinhard: Der Weg des ökumenischen Gedankens. Eine Ökumenekunde (Zugänge zur Kirchengeschichte 10). Göttingen 1992, 115. Das geflügelte Wort »Lehre trennt, Dienst eint« stammt von lutherischen Theologen (u.a. Nathan Söderblom): ebd., 164.

einem gewissen antitheologischen Ressentiment heraus die Frage nach dem Wesen der Kirche und ihrer möglichen Gestalt auszuklammern. Die Geschichte der ökumenischen Bewegung zeigt nämlich, dass diese von beiden Wurzeln am Leben erhalten wird.

Die Toronto-Erklärung »Die Kirche, die Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen. Die ekklesiologische Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen« (1950) des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen stellt fest<sup>3</sup>:

»Was der Ökumenische Rat der Kirchen nicht ist:

(1) Der Ökumenische Rat der Kirchen ist keine ›Überkirche‹ und darf niemals eine werden.

(2) Der Ökumenische Rat der Kirchen wurde nicht geschaffen, um Unionsverhandlungen zwischen den Kirchen in die Wege zu leiten – was eine Sache der Kirchen selbst ist und nur auf ihre eigene Initiative hin geschehen kann – sondern um die Kirchen miteinander in lebendigen Kontakt zu bringen und um Untersuchungen und Aussprachen über Fragen der kirchlichen Einheit in Gang zu bringen.

(3) Der Ökumenische Rat kann und darf sich nicht auf den Boden einer besonderen Auffassung von der Kirche stellen. Das ekklesiologische Problem wird durch seine Existenz nicht präjudiziert.

(4) Wenn eine Kirche Mitglied des Ökumenischen Rates der Kirchen ist, so bedeutet das nicht, dass sie ihre eigene Auffassung von der Kirche relativiert.

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

Mit dieser Ausklammerung des ekklesiologischen Problems (oder – höflicher gesagt – der Proklamierung der »ekklesiologischen Neutralität«) war die Voraussetzung für die anfängliche und bisherige Mitgliedschaft der orthodoxen Kirchen im ÖRK gegeben – und wäre heute auch eine Mitgliedschaft der Katholischen Kirche möglich. Andererseits weisen manche Ökumeniker (und übrigens auch verstärkt die orthodoxen Kirchen innerhalb des ÖRK) in den letzten Jahren darauf hin, dass präzise hier eine Wurzel der augenblicklichen Stagnation in der Ökumene liegt<sup>4</sup>: Die am

<sup>3</sup> Zitat: Frieling, *Weg des ökumenischen Gedankens*, 74.

<sup>4</sup> Raiser, Konrad: *Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung?*. München 1989, 11–49. Ein Überblick über die unterschiedlichen Auffassungen in der Kirchensicht: Meyer, Harding: *Ökumenische Zielvorstellungen* (BenshH 78). Göttingen 1996. Auch die Abschlusserklärung der vierten Phase des katholisch-lutherischen Dialogs auf Weltebene (*Die Apostolizität der Kirche. Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit*, Paderborn 2009), die sich

ökumenischen Gespräch beteiligten Kirchen sind sich nicht einig darüber, was das Wesen von Kirche ausmacht, haben deshalb völlig unterschiedliche Zielvorstellungen der Ökumene, kaschieren dies durch bestimmte gemeinsam verwendete Begriffe, die allerdings in den einzelnen Kirchen sehr differierende Bedeutungen haben (z.B. »Communio« oder »versöhnte Verschiedenheit«), sodass immer wieder Missverständnisse entstehen, die sich z.T. (beispielhaft etwa in der Debatte um die »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre« zwischen Katholiken und Lutheranern) eruptiv entladen – und sie machen trotzdem diese gegensätzlichen ekklesiologischen Überzeugungen nicht zu einem Thema. Konrad Raiser, der frühere Generalsekretär des ÖRK, hat das Problem so beschrieben: Die ökumenische Bewegung sei sich weder über ihre *Methode* (praktische Vereinbarungen der Zusammenarbeit, theologische Gespräche, Beschlüsse der Kirchenleitungen, ein gemeinsames Konzil) noch über ihre *Träger* (die einzelnen christlichen Individuen, die Gemeinden, die Theologen, die Kirchenleitungen) noch über *ihre Ziele* (Konföderation oder Bund von Kirchen, Anerkennung der Kirchen – so wie sie sind –, Zusammenschluss in einer sichtbaren Union) einig<sup>5</sup>. Er nennt dies die drei »Unschlüssigkeiten« der ökumenischen Bewegung. Zuweilen habe ich allerdings den Eindruck, dass auch innerhalb der einzelnen Kirchen kein Konsens in den Antworten auf diese Fragen besteht. Welche Zielvorstellungen gibt es denn in der Ökumene – und lässt sich hier eventuell eine Verständigung erzielen?

---

ausdrücklich als »Studiendokument« (und damit nicht als Konsenserklärung, sondern als Zwischenbilanz) bezeichnet, zeigt, dass entscheidende Fragen zum Wesen der Kirche noch nicht thematisiert sind. Vgl. Thönissen, Wolfgang: Die Apostolizität der Kirche. Das Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, in: Cath 63 (2009), 16–26; besonders: 24–26.

<sup>5</sup> Raiser, Ökumene im Übergang., 11–49. Damit ist auch die Motivation tangiert: Institut für ökumenische Forschung in Straßburg: Krise und Herausforderung der ökumenischen Bewegung. Integrität und Unteilbarkeit, in: US 49 (1994), 275–301, hier: 291: »Wo keine Klarheit in der ökumenischen Motivation besteht, verschwimmt auch das Ziel; und wo – umgekehrt – keine Klarheit über das ökumenische Ziel herrscht, bleibt auch die Motivation diffus.«

## 1. Einheit

Im Glaubensbekenntnis des Konzils von Konstantinopel I (381) ist die Rede von der »einen Kirche«<sup>6</sup>.

### 1.1. Neues Testament

In den ersten vier Kapiteln des 1. Korintherbriefes wendet sich Paulus gegen die verschiedenen »Parteien« in Korinth (vgl. 1 Kor 1,12). »Ist denn Christus zerteilt?«, fragt er rhetorisch (1 Kor 1,13; vgl. 3,22) Im Johannes-evangelium wird die Kirche im Bild des Weinstocks beschrieben (Joh 15,1–8). Der Weinstock ist Jesus Christus (Joh 15,1); die Christen sind ihm eingegliedert und beziehen daraus ihre Funktionsfähigkeit (Joh 15,7: »Wenn ihr in mir bleibt und wenn meine Worte in euch bleiben, dann bittet um alles, was ihr wollt: Ihr werdet es erhalten«). Diese Gemeinschaft hat, wie das sogenannte »hohepriesterliche Gebet« Jesu (Joh 17,1–26) in den Abschiedsreden formuliert, ihr Urbild in der Gemeinschaft Jesu mit dem Vater (Joh 17,11): »Heiliger Vater, bewahre sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast, damit sie eins sind wie wir.« Die Einheit ist ein missionarisches Zeichen nicht nur der Jünger des irdischen Jesus, sondern der Kirche aller Zeiten (Joh 17, 20–23):

»Aber ich bitte nicht nur für diese hier, sondern auch für alle, die durch ihr Wort an mich glauben. Alle sollen eins sein: Wie du, Vater, in mir bist und ich in dir, sollen auch sie in uns sein, *damit die Welt glaubt, dass du mich gemacht hast. Und ich habe ihnen die Herrlichkeit gegeben, die du mir gegeben hast*; denn sie sollen eins sein, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir. So sollen sie vollendet sein in

<sup>6</sup> Denzinger, Heinrich / Hünermann, Peter (Hg.): Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Freiburg i.Br. u.a. 402005, 150: »Ich glaube ... die eine heilige katholische und apostolische Kirche.« Zur Geschichte: ebd., 83. Das Glaubensbekenntnis von Nikaia (325) (vgl. Denzinger / Hünermann, Kompendium, 125) enthält diesen Satz nicht. Die vier Kirchenattribute des Symbols von Konstantinopel I, das ein gemeinsames Bekenntnis der christlichen Großkirchen ist, sind ihrem Wesen nach »funktional-korrelativ« aufeinander bezogen (Beinert, Wolfgang: Ökumenische Leitbilder und Alternativen, in: Urban, H. J. / Wagner, H. (Hg.): Handbuch der Ökumenik. Bd. 3/1. Paderborn 1987, 126–178, hier: 127): »Sie bedingen einander und enthalten in sich Elemente, die von den anderen auszusagen sind. Sie sind also zusammen zu sehen.« Die Einheit der Kirche lässt sich also nicht trennen von ihrer Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Allerdings sind auch diese Kirchenattribute, zumal die beiden letztgenannten, in ihrer inhaltlichen Bestimmung zwischen den Konfessionen strittig (ebd., 139–158).

der Einheit, damit die Welt erkennt, dass du mich gesandt hast und die Meinen ebenso geliebt hast wie mich.«

Das 4. Kapitel des Epheserbriefes ist eine Mahnung zur Einheit. Eph 4,3–6 nennt sieben Einheitselemente: »Bemüht euch, die Einheit des Geistes zu wahren durch den Frieden, der euch zusammenhält. *Ein* Leib und *ein* Geist, wie euch durch eure Berufung auch *eine* gemeinsame Hoffnung gegeben ist; *ein* Herr, *ein* Glaube, *eine* Taufe, *ein* Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist.«

Der gemeinsame Nenner dieser neutestamentlichen Aussagen scheint zu sein, dass die Einheit (der Kirche) nicht erst von Menschen herzustellen ist, sondern durch Gottes Heilshandeln in Jesus Christus eigentlich schon besteht. Die Einheit ist damit einerseits eine Gabe Gottes. Für Paulus wird der Glaubende durch die Taufe in einen vorgegebenen »Leib« (Christi) inkorporiert. Für das Johannesevangelium findet die Einheit der Glaubenden (im »Weinstock« Jesu Christi) ihren maßgeblichen Referenzpunkt in der Einheit Jesu mit dem Vater. Für den Epheserbrief (Eph 4,3–6 und besonders Eph 4,5f ist wohl traditionsgeschichtlich in der Taufkatechese zu verorten) gründet die Einheit im Versöhnungshandeln Jesu Christi, der die bisherige Feindschaft und Trennung der Menschheit aufgehoben hat (Eph 2,11–22). Andererseits ist aber die Einheit auch eine Aufgabe, die in der zeichenhaften Darstellung durch die Menschen besteht. Im Sinne der paulinischen Theologie: Der Indikativ (der Gnade) muss zum Imperativ (des Glaubenshandelns) werden.

## 1.2. Geschichte

Das Bewusstsein von der notwendigen Einheit der Christen zeigt sich im Umkehrschluss schon im NT in den mannigfachen Warnungen vor ihrer Preisgabe. Paulus klagt etwa über »falsche Brüder« (2 Kor 11,26). Die Apostelgeschichte prognostiziert das Auftreten von »Wölfen«, die nach dem Weggang des Paulus die Einheit der Christen zerreißen (Apg 20,29). In den Briefen, die Ignatius von Antiochia zugeschrieben werden, wird als Gegenmittel gegen den Zerfall der Christenheit in einander sich bekämpfende Fraktionen und Häresien die Treue zum je eigenen Bischof und Klerus und die Eintracht des Klerus (zusammen mit dem Bischof) empfohlen. Das positive Mittel zur Aufrechterhaltung der Einheit sind

die »litterae communionis« bzw. »litterae pacis«, die Kommunionbriefe, durch die ein Gemeindeleiter (in der Regel ein Bischof) einem reisenden Gemeindeglied die »Communio« (bzw. griechisch »koinonia«), d.h. vor allem die Zulassung zur Eucharistie, in seiner Heimatgemeinde attestiert und dieselbe »Communio« für dieses Gemeindeglied in anderen Ortskirchen erbittet. Die Teilnahme an der Eucharistie ist in der frühen Kirche zugleich das Bekenntnis zum Glauben der feiernden Gemeinde wie der Ausdruck der Gemeinschaft mit ihr<sup>7</sup>. Ein wesentliches Element der Einheit der frühen Kirche ist die »Communio« der Bischöfe, die durch die Praxis zum Ausdruck kommt, dass Nachbarbischöfe bei der Weihe eines Ortsbischofs assistieren und die Bischöfe ihre Kollegen in der Region oder in bedeutenden Bischofssitzen von ihrer Wahl und Weihe informieren. »Die Akzeptanz eines Bischofs durch seine Kollegen ist ein wesentliches Kriterium seiner Legitimität.«<sup>8</sup> Sehr früh schon entsteht in der frühen Kirche ein Verständnis von Einheit, das sich im glaubensmäßigen, liturgischen und praktischen Zusammenhalt ausdrückt. Die Entwicklung der altkirchlichen Glaubensbekenntnisse (»Symbola«) und des Kanons des NT (und auch des christlichen AT), der gemeinsamen Sakramente und des Instituts des Monepiskopats (das schon in den Pastoralbriefen in Ansätzen ausgedeutet ist) bestärken dieses Einheitsverständnis. Bei Augustinus (vor allem in seiner Polemik gegen die Donatisten) manifestiert sich Einheit als Hinordnung auf und Einordnung in die Gesamtkirche, vor allem im Unterschied zu den Winkelkirchen, die sich mit ihren regionalen Bezügen begnügen. Grundform von Kirche scheint aber im 1. christlichen Jahrtausend die Ortskirche (= Diözese) zu sein. Das ist im christlichen Osten heute immer noch der Fall. Im Westen vollzieht sich seit der »Gregorianischen

<sup>7</sup> Vgl. Elert, Werner: Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens. Berlin 1954, 150 (als Resümee): »Durch die Teilnahme am Abendmahl einer Kirche bezeugt der Christ, dass das Bekenntnis dieser Kirche auch sein Bekenntnis ist. Weil man nicht zwei divergierenden Bekenntnissen zugleich zustimmen kann, darum kann man nicht in zwei bekenntnisverschiedenen Kirchen kommunizieren. Wer es trotzdem tut, verleugnet entweder das eigene Bekenntnis oder er hat überhaupt keins (sic!).« Ebd., 143: »Die moderne Theorie, dass jemand in einer Kirche andern (sic!) Bekenntnisses »gastweise« zur Kommunion zugelassen werden oder dass man wechselseitig »gastweise« kommunizieren könne, wo keine volle Kirchengemeinschaft besteht, ist in der alten Kirche unbekannt, ja undenkbar.« Vgl. auch: Klausnitzer, Wolfgang: Die Eucharistie als Sakrament der Einheit. Anmerkungen zu einem strittigen Thema aus der Sicht des Paulus, in: Rees, W. / Demel, S. / Müller, L. (Hg.): Im Dienst von Wissenschaft und Kirche. Festschrift für Alfred Hierold zur Vollendung des 65. Lebensjahres (Kanonistische Studien und Texte 53). Berlin 2007, 547–571.

<sup>8</sup> Miggelbrink, Ralf: Einführung in die Lehre von der Kirche. Darmstadt 2003, 83.

Reform« ein Wandel des Einheitsverständnisses, in dem die Zuordnung auf (und Unterordnung unter) den Papst ein ausdrücklich geforderter Wesensbestandteil wird. Der Protest der Reformation wendet sich demgegenüber von einer sichtbaren Gestalt der Kirche eher einer »geistlichen Einheit« zu, obwohl das berühmte »satis est« in CA 7 eine gewisse Kontrolle der Lehre (»Est ... ecclesia congregatio sanctorum, in qua evangelium pure docetur...«) und eine institutionalisierte Administration der Sakramente (»... recte administrantur sacramenta«) voraussetzt<sup>9</sup>. Bemerkenswert bleibt allerdings die Klausel Philipp Melanchthons zu seiner Unterschrift unter die »Schmalkaldischen Artikel«<sup>10</sup>:

»Ich Philippus Melanthon halt diese obgestaltte Artikel auch für recht und christlich, vom Papst aber halt ich, so er das Evangelium wollte zulassen, dass ihm umb Frieden und gemeiner Einigkeit willen derjenigen Christen, so unter ihm sind und künftig sein möchten, sein Superiorität über die Bischöfe, die er hat *jure humano*, auch von uns zuzulassen und zu geben sei.«

Im Leipziger Interim (1548) war Melanchthon – um der Einheit willen – in zahlreichen praktischen Fragen (Jurisdiktion der Bischöfe, Feier der Liturgie, Zölibat, Fasten) zu Zugeständnissen bereit. Diese Zugeständnisse Melanchthons waren und sind innerevangelisch umstritten<sup>11</sup>. Während der Reformationszeit standen die beiden Prinzipien, Einheit als geistliche Gabe Gottes und Einheit als sichtbare Gestalt, unvermittelt einander gegenüber, wenn die Reformatoren von einer »geistlichen Einheit« sprechen und Robert Bellarmin (1542–1621) vor allem die Sichtbarkeit und strukturelle Ausgestaltung der Einheit hervorhebt. Spuren dieses unterschiedlichen Ansatzes sind im ökumenischen Gespräch immer noch nachweisbar:

- Nach katholischer Überzeugung gehören zur Einheit der Kirche *sichtbare* Strukturen (etwa die drei »Bande« bzw. »vincula« Bellarmins – unter ihnen nicht zuletzt das Papstamt)<sup>12</sup>. Das ist kein Gegensatz zur

<sup>9</sup> Dingel, Irene (Hg.): Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche. Vollständige Neuedition. Göttingen 2014, 61.

<sup>10</sup> Dingel, Bekenntnisschriften, 463f.

<sup>11</sup> Dilthey, Wilhelm: Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 2: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Leipzig <sup>2</sup>1921, 90–245, hier: 166.

<sup>12</sup> Vgl. Congar, Yves: Die Wesenseigenschaften der Kirche, in: MySal 4/1, 357–599, hier: 372–395. Vgl. auch: LG 14,2; LG 13; UR 2f; in: Hilberath, Bernd Jochen / Hünermann, Peter (Hg.): Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Bd.

geistgewirkten (und unter Umständen schon bestehenden) Einheit der Glaubenden mit Jesus Christus (und damit untereinander), sondern ihr Ausdruck<sup>13</sup>. Die Einheit zeigt sich im Bekenntnis des einen Glaubens, in der gemeinsamen Feier des Gottesdienstes (in den Sakramenten) und in der gesellschaftlich verfassten Einheit der Kirche (unter der Leitung der Bischöfe, die im Kollegium mit dem Papst als Haupt das dreifache Amt der Lehrverkündigung, der »Verwaltung« der Sakramente und der Leitung<sup>14</sup> ausüben). Damit ist nicht notwendigerweise ein uniformes (zentralistisch auf Rom hin orientiertes) Kirchenbild verbunden. »Unterhalb« der als wesentlich angesehenen sichtbaren Strukturen ist (mindestens theoretisch) eine Vielzahl praktischer Formen kirchlichen Lebens vorstellbar. Es wird manchmal übersehen, dass in der Katholischen Kirche in der Gestalt der »unierten« Kirchen durchaus eigenständige Gemeinschaften (mit eigenen Traditionen der Liturgie und der Disziplin und einem eigenen Kirchenrecht) bestehen. Auch das Verhältnis zwischen Papst und Bischöfen ist nicht im Sinn einer päpstlichen Alleinherrschaft zu verstehen. Zumindest böte das neutestamentliche Einheitsmodell der »Koinonia« (Communio) Anknüpfungspunkte für praktische Entwürfe einer Einheit in Vielfalt.

- Im evangelischen Denken scheinen demgegenüber eher Auffassungen konsensfähig zu sein, die sichtbare Einheitsstrukturen relativieren (und unter Umständen grundsätzlich in Frage stellen). Man hat in diesem Zusammenhang schon im 16. Jahrhundert zuweilen von einem »ekklesiologischen Platonismus« gesprochen<sup>15</sup>: Die »eine« Kirche des

1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen. Freiburg i.Br. / Basel / Wien 2004. CIC (1983) can. 205; Katechismus der Katholischen Kirche (1993), Nr. 815. Ökumenisches Direktorium (1993), Nr. 12.

<sup>13</sup> Vgl. Thönissen, Wolfgang: Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus. Ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen. Freiburg 1996. Vgl. auch: Voss, Gerhard: Art. Una Sancta, in: LThK<sup>3</sup>, 374. Die Erklärung »Dominus Iesus« der Glaubenskongregation (2000) weist auf diesen Zusammenhang hin. Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche (6. August 2000) (VApS; 148). Hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 2000, 21 (= Nr. 16).

<sup>14</sup> Vgl. UR 2 in: Hilberath / Hünermann, Kommentar zum zweiten vatikanischen Konzil. Bd.1.

<sup>15</sup> Miggelbrink, Einführung in die Lehre von der Kirche, 89. Vgl. auch: Dingel, Bekenntnisschriften 234 [Hervorhebungen W.K.]: »At ecclesia non est tantum societas externarum rerum ac rituum sicut aliae politiae, sed *principaliter* est societas fidei et spiritus sancti in *cordibus*, quae tamen habet *externas notas*, ut agnosci possit, videlicet *puram evangelii doctrinam et administrationem sacramentorum consentaneam evangelio Christi.*« Im ersten Ent-

Glaubensbekenntnisses ist wesentlich unsichtbar und realisiert sich in unterschiedlichen Kirchen und vielerlei Formen der Struktur und der Kirchenleitung. Manche evangelischen Stimmen beschreiben die real existierende (und organisatorisch unvermittelte) Vielheit der christlichen Kirchen deshalb nicht als Manko, sondern als bleibende Realität dieser Weltwirklichkeit, die allenfalls eschatologisch in einer Einheit zusammenfindet. Zu nennen sind hier etwa Ulrich H.J. Körtner<sup>16</sup>, der sich auf Peter L. Berger beruft<sup>17</sup> und damit seine These in ein postmodernes Wahrheitsverständnis verortet, aber auch Jean-Louis Leuba, Konrad Raiser, Oscar Cullmann und Eilert Herms, auf die weiter unten eingegangen werden soll.

### 1.3. Ökumene

In der ökumenischen Bewegung sind seit den ÖRK-Vollversammlungen in New Delhi (1961) aus Nairobi (1974) vier »Grunderfordernisse« (basic requirements) für Einheit anerkannt<sup>18</sup>. Einigungsmodelle, die eines oder mehrere dieser Elemente unberücksichtigt sein lassen, sind deshalb allenfalls Modelle partieller Einigung<sup>19</sup>. Es sind dies:

- »a) Beendigung von Vorurteilen und Feindschaft; Aufhebung von Verurteilungen;
- b) gemeinsame Teilhabe an einem Glauben;
- c) gegenseitige Anerkennung von Taufe, Eucharistie und Amt;

---

wurf der Apologie heißt es unter ausdrücklichem Bezug auf den gegnerischen Vorwurf, die Protestanten operierten mit einer »platonischen« Kirchenidee (ebd.): »Et ne quis dicat nos Platoniam civitatem somniare, addimus externas notas, quibus Ecclesia agnosci debet, videlicet consensum de Evangelio et usum sacramentorum consentientem Evangelio.«

<sup>16</sup> Körtner, Ulrich H.J.: Versöhnte Verschiedenheit. Ökumenische Theologie im Zeichen des Kreuzes. Bielefeld 1996. Vgl. auch: Körtner, Ulrich H.J.: Vielfalt und Verbindlichkeit. Christliche Überlieferung in der pluralistischen Gesellschaft. Leipzig 2000.

<sup>17</sup> Berger, Peter L.: Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Frankfurt 1980.

<sup>18</sup> Harding, Ökumenische Zielvorstellungen, 55–60.

<sup>19</sup> Harding, Ökumenische Zielvorstellungen, 89.

- d) Einigung über Wege zu gemeinsamer Beschlussfassung und gemeinsamem Handeln<sup>20</sup>

## 2. Drei Grundmodelle kirchlicher Einigung im 20. Jahrhundert

Drei Grundmodelle haben sich im 20. Jahrhundert herausgebildet.

### a) *Das »kooperativ-föderative Modell«*

Im Visier dieses Einigungsmodells steht das gemeinsame Handeln christlicher Individuen, freier christlicher Gruppen und Kirchen, das bei bleibender Eigenständigkeit der Kirchen realisiert wird, die nach außen hin unterschieden werden und als selbstständige Körperschaften agieren. Im Grunde handelt es sich um einen praktisch-pragmatischen Zusammenschluss, der ausschließlich dem Projekt dient, trotz der bestehenden Trennungen und theologischen Differenzen zu praktischen Vereinbarungen zu kommen und in den Punkten zusammenzuarbeiten, die möglich sind. Die Konzeption stammt aus der Gedankenwelt der »Bewegung für Praktisches Christentum«. Für manche ist sie schon das Ziel des ökumenischen Handelns (trotz des Fehlens einiger »Grunderfordernisse«).

### b) *Das »Modell gegenseitiger Anerkennung«*

Während das erste Modell den Aspekt der Sendung (»ad extra«) hervorhebt, zielt das zweite Modell auf die Klärung des Verhältnisses der Kirchen zueinander (»ad intra«). Die beteiligten Kirchen bleiben zwar konfessionsspezifisch identifizierbar, erkennen sich aber gegenseitig in einem vollen Sinn als wahre Kirche Christi oder als wahre Teile der Kirche Christi an. Beispiele sind die Leuenberger Konkordie (1973) zwischen den reformatorischen Kirchen Europas (heute unter Einschluss der Methodisten) oder das Porvoo Agreement bzw. die Porvooer Gemeinsame Feststellung (1992) zwischen britischen und irischen anglikanischen Kirchen und lutherischen Kirchen in Skandinavien. Die Meissen-Erklärung (1988; promulgiert 1991) zwischen der Church of

<sup>20</sup> Die Beziehung zwischen dem ÖRK und den weltweiten Konfessionsfamilien, Konsultationsbericht, Genf 1978, Nr. 9; zit. nach: Gaßmann, Günther / Meyer, Harding: Die Einheit der Kirche. Voraussetzung und Gestalt (LWB-Report 15), Stuttgart 1983, 55f.

England und der EKD kennt noch keinen vollständigen Vollzug der Kirchengemeinschaft wegen des Ausschlusses der Konzelebration und der sakramentalen Mitwirkung anglikanischer Bischöfe an evangelischen Ordinationen<sup>21</sup>.

c) *Das »Modell organischer Union«*

Im Unterschied zu den beiden ersten Modellen bleiben in dieser Vorstellung die bisherigen Konfessionskirchen nicht mehr als identifizierbare Organisationen erhalten, sondern sie lösen sich gleichsam auf, hinein in eine umfassende Kirche. Es ist das traditionelle Modell der »Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung« und stark von ursprünglich anglikanischen, orthodoxen und (römisch-)katholischen ekklesiologischen Überzeugungen geprägt. Die entstehende (neue) Gemeinschaft (mit neuer Identität) besitzt ein verpflichtendes gemeinsames Glaubensbekenntnis, eine Sakraments- und Amtsgemeinschaft und eine gemeinsame institutionelle Gestalt. Die Debatte seit den 1970er Jahren hat gezeigt, dass dieses Modell nicht notwendig in der Gestalt einer uniformen »Welteinheitskirche« gedacht werden muss. Die bisherigen konfessionellen Traditionen könnten z.B. nach dem Modell des »Lima-Dokumentes« (1982), das die Kirchenleitung (bzw. das »ordinierte Amt«) einer geeinten Kirche als *zugleich* »personal«, »kollegial« und »gemeinschaftlich« (im Blick sind synodale Leitungsformen unter Einschluss der aktiven Teilnahme nicht-ordinierter Christen) verstehen will, als notwendig aufeinander zu beziehende und miteinander zu vermittelnde Wahrheiten erhalten bleiben, müssen aber je auch ergänzt werden.

---

<sup>21</sup> Zu Porvoo und Meissen: Klausnitzer, Wolfgang: »Wir haben wahrlich nicht Freude an Uneinigkeit«. Gesammelte Aufsätze zur Situation der Ökumene. Nordhausen 2005, 240. Das anglikanische Problem mit der EKD ist schon im Chicago-Lambeth-Quadrilateral (1888) formuliert. Basis der »Wiedervereinigung« der Anglikanischen Gemeinschaft mit anderen Kirchen seien die Schrift (AT/NT), das Apostolicum und das »Nizänische Bekenntnis«, die beiden von Christus selbst eingesetzten Sakramente (Taufe und Abendmahl) und das »historische Bischofsamt«.

### 3. Drei Wege

Die Überzeugung, dass die jeweiligen Glaubensüberzeugungen nicht die Verhandlungsmasse einer politischen Einigung bilden können, ist ein Ausgangspunkt des ökumenischen Dialogs zumindest zwischen Katholiken und Lutheranern. Der Studientext »Communio Sanctorum« formuliert den Gedanken ausdrücklich<sup>22</sup>: »Keiner der beiden Gesprächspartner kann vom anderen erwarten, dass dieser seinen Glaubensstandpunkt aufgibt.« Damit ist der noch in den »Schmalkaldischen Artikeln« (1537) vorausgesetzte und auch in der traditionellen katholischen Theologie durchaus geläufige Weg

- a) der »Rückkehrökumene« bzw. der *Konversion des Gesprächspartners zum je eigenen Standpunkt* ausdrücklich ausgeschlossen. Manche orthodoxen Theologen und Kirchenführer scheinen allerdings noch heute diese Forderung zu erheben<sup>23</sup>.

Im katholisch-lutherischen (bzw. katholisch-evangelischen) Gespräch werden deshalb zwei andere Wege diskutiert:

- b) *Plurale Kirchensicht* (bzw. Modell der Anerkennung der Kirchen so wie sie sind): Diese Position beteuert, dass viele (oder vielleicht alle) existierenden Kirchen gleichrangige (und gleichermaßen wahre) Formen der Christusbefolgung seien. Das ökumenische Ziel sei dann erreicht, wenn dies allgemein anerkannt sei und sich die jetzt existierenden Kirchen (*ohne sich zu ändern*) in der bunten Vielheit ihrer Amtsstrukturen und vielleicht sogar ihrer Bekenntnisschriften gegenseitig als *Kirchen* anerkennen. Das ist die Auffassung, die gegenwärtig in einflussreichen Teilen der evangelischen Theologie und kirchenleitender Organe des deutschen Protestantismus vertreten wird. Der EKD-Text »Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen« (2001)<sup>24</sup> erklärt,

<sup>22</sup> Bilaterale Arbeitsgruppe der deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Communio Sanctorum*. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen. Paderborn (2000) 22003, 41 (Nr. 68).

<sup>23</sup> Vgl. Bauner, Iso (Hg.): Zum Besuch des ökumenischen Patriarchen Bartholomaios in der Schweiz. Mehr als nur eine Überraschung: Ansprache seiner Heiligkeit des Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios anlässlich seiner Begegnung mit den Vertretern der Schweizerischen Bischofskonferenz, in: *COst* 51 (1996), 284–292.

<sup>24</sup> Kirchenamt der EKD: *Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis. Ein Votum*

dass das katholische und das evangelische Kirchenverständnis »inkompatibel« seien. Bestimmte Elemente katholischer Lehre (Primat, Verständnis der apostolischen Sukzession, Verbot der Frauenordination, Stellung des Kirchenrechts) seien Punkte, denen evangelischerseits widersprochen werden müsse. Trotzdem wird aber von evangelischen Kirchenleitungen und Theologen in Deutschland immer wieder gefordert, die Katholische Kirche müsse die evangelischen Kirchen als *Kirche* anerkennen. Auf der Gründungsvollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam (1948) war die Rede von der Lehreddifferenz zwischen dem »katholischen Prinzip« (Kontinuität der Kirche, ihr institutioneller Charakter: als Konsequenz daraus sakramentales Verständnis des Amtes, Hochschätzung der Tradition, Behauptung der apostolischen Sukzession) und dem »protestantischen Prinzip« (Freiheit des Heiligen Geistes, ständig neues Eingreifen Gottes mittels des Wortes, allgemeines Priestertum, charismatischer Charakter aller Ämter)<sup>25</sup>. Der reformierte Exeget Jean-Louis Leuba hat diesen Unterschied exegetisch zu legitimieren versucht<sup>26</sup>. Er spricht von *zwei* unabhängigen Kirchengründungen, nämlich durch den irdischen Jesus (mit dem Apostolat des Petrus und der Zwölf und der judenchristlichen Kirche, die zum »katholischen Prinzip« führe) und durch die Geistsendung des Auferstandenen (mit dem Apostolat des Paulus und der heidenchristlichen Kirche, die das »protestantische Prinzip« inauguriere). Exemplarisch findet sich die These eines kontradiktorischen Lehrgegensatzes, der aber nicht hindere, dass sich die Kirchen als gleichermaßen gültige und gleichrangige Formen der Christusnachfolge verstehen, bei Eilert Herms und Oscar Cullmann<sup>27</sup>.

---

zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen. Ein Beitrag des Rates der EKD in Deutschland (EKD-Texte 69). Hannover 2001, 13.

<sup>25</sup> Visser't Hooft, Willem Adolf: Art. Ökumenische Bewegung, in: RGG<sup>3</sup> 4, 1576.

<sup>26</sup> Leuba, Jean-Louis: Institution und Ereignis. Gemeinsamkeiten und Unterschied der beiden Arten von Gottes Wirken nach dem Neuen Testament (ThÖ 3). Göttingen 1957.

<sup>27</sup> Herms, Eilert: Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie. Antwort auf den Rahner-Plan. Göttingen 1984, 184. 192. 200. Dazu: Cullmann, Oscar: Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung. Tübingen 1990, 10f. 56.

c) *(Gegenseitig-)Inklusive Kirchensicht (bzw. Modell des Lernens vom Anderen):*

Diese Position lässt sich in drei Schritten zusammenfassen:

- Glaubensüberzeugungen, die sich auch jeweils sprachlich artikulieren (Karl Rahner benutzte den Terminus »Sprachregelungen«<sup>28</sup>), sind keine kirchenpolitische Verhandlungsmasse. Es besteht eine Verantwortungs- und Rechtfertigungspflicht gegenüber der diachronen (zumal im Blick auf die neutestamentliche und apostolische Zeit) und der synchronen Glaubensgeschichte und -artikulation. Das übersehen manche Christen, die allzu schnell bereit sind, traditionelle christliche Lehren für obsolet zu erklären<sup>29</sup>. Auf diesen Punkt haben besonders die Deuteropaulinen, die patristischen Autoren *und* die Reformatoren hingewiesen. Wir basteln uns ja in der Tat nicht unseren eigenen Glauben, sondern wir bezeugen die Wahrheit der Botschaft Jesu.
- Die Unterschiede zwischen den Kirchen sind nicht belanglos<sup>30</sup>. Vielleicht hat Gott tatsächlich einen gewissen geheimnisvollen Plan in

<sup>28</sup> Rahner, Karl: Dogmen- und Theologiegeschichte von gestern für morgen, in: ders., Schriften zur Theologie. Bd. 13. Zürich 1978, 11–47, hier: 36. Das schließt nach der Erklärung »Mysterium Ecclesiae« (1975) ein, dass die kirchlich-dogmatischen Glaubensaussagen jeweils geschichtlich bedingt sind und ihr eigentlicher Sinn in einem theologischen Bemühen angesichts der unterschiedlich geschichtlich verankerten Sprach- und Ausdrucksformen, der manchmal »unvollständigen« (»aber deshalb nicht in falscher Weise« vorgetragenen) und einseitigen Artikulation, der je konkret-situativen Perspektivität und der »bisweilen« auch vom Lehramt nicht zu vermeidenden Kontaminierung der Glaubenswahrheiten durch diese Probleme herausgearbeitet werden muss. Vgl. Lehmann, Karl: Kongregation für die Glaubenslehre. Erklärung »Mysterium ecclesiae« zur katholischen Lehre über die Kirche und ihre Verteidigung gegen einige Irrtümer von heute. Trier 1975, 147–155 (Nr. 5).

<sup>29</sup> Vgl. Jörns, Klaus-Peter: Die neuen Gesichter Gottes. Die Umfrage »Was die Menschen wirklich glauben« im Überblick. Neukirchen-Vluyn 1997. Die Konsequenzen (im Sinne eines Abschiedes vom kirchlichen Dogma) ziehen dann: Jörns, Klaus-Peter: Notwendige Abschiede. Auf dem Weg zu einem glaubwürdigen Christentum. Gütersloh 2004; Kroeger, Martin: Im religiösen Umbruch der Welt: Der fällige Ruck in den Köpfen der Kirche. Über Grundriss und Bausteine des religiösen Wandels im Herzen der Kirche. Stuttgart 2004; Kuitert, Harry M.: Kein zweiter Gott. Jesus und das Ende des kirchlichen Dogmas. Hg. v. Blömer, K. Düsseldorf 2004. Historisch könnte der Grund für diese Bereitschaft, Glaubenswahrheiten der Wahl des Individuums freizustellen, in der (vielfach variierten) These der Aufklärung liegen, der zufolge Religion Privatsache sei, während die Vernunft sich der Öffentlichkeit zu stellen habe (Vgl. Dalferth, Ingolf U.: »Was Gott ist, bestimme ich!« Theologie im Zeitalter der »Cafeteria«-Religion, in: ThLZ [1996] 131, 415–430, hier: 415f).

<sup>30</sup> Möhler, Johann Adam: Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften. Hg. v. J. R. Gei-

der fraktionellen Aufspaltung des Christentums. So hat jedenfalls Augustinus den paulinischen Satz »Oportet haereses esse« (1 Kor 11,19) auslegen wollen<sup>31</sup>. Allerdings lässt das »polemogene Potential« (Ulrich H. J. Körtner) der Konfessionalität des Christentums diese nicht einseitig als pneumatologischen Ausdruck gottgewollter Vielfalt sehen. Die »Gefahren« (nicht zuletzt für ein glaubwürdiges Zeugnis der Kirchen selbst), von denen schon Philipp Melanchthon sprach<sup>32</sup>, sind offenkundig. Karl Barth hat – zu Recht, denke ich – erklärt, man müsse die Vielfalt christlicher Kirchen nicht zu legitimieren suchen, sondern man solle sie vielmehr als Sünde und Schuld verstehen<sup>33</sup>.

- Trotzdem (und das ist der Weg, den »Communio Sanctorum« andeutet) sind die vielfältigen Formen gelebten Christseins auch eine Chance zu einer je größeren christlichen Wahrheit. Diese ist aber nur dann tatsächlich existenziell (und nicht bloß als ein *theoretischer*

---

selmann. Darmstadt 1958, 9: »Die Ansicht, es seien keine erheblichen und ins Herz des Christentums eingreifenden Unterscheidungen vorhanden, kann nur zur gegenseitigen Verachtung führen.«

<sup>31</sup> Zur exegetischen Diskussion: Lindemann, Andreas: Handbuch zum Neuen Testament. Bd. 9/1: Der Erste Korintherbrief. Tübingen 2000, 250. Vgl. dazu: Wieland, Wolfgang: Die Auslegung des paulinischen Satzes »Oportet haereses esse« bei Augustinus, unveröffentlichte theologische Zulassungsarbeit. Tübingen 1968. Die Arbeit ist bei Max Seckler angefertigt worden. Vgl. auch: Drey, Johann Sebastian: Ideen zur Geschichte des katholischen Dogmensystems (1812–1813), in: ders., Geist des Christentums und des Katholizismus, Hg. v. J. R. Geiselman. Mainz 1940, 235–331, hier: 243f. 305; spricht gleichfalls geradezu von einer göttlichen Notwendigkeit der Häresie im Sinne einer Erziehung der Kirche zu dem ihr gemäßen Selbstbewusstsein. Vgl. auch: Ratzinger, Joseph: Zum Fortgang der Ökumene, in: ThQ 166 (1986), 243–248.

<sup>32</sup> Philipp Melanchthons Vorrede (in: Dingel, Bekenntnisschriften, 143f): »Wir haben wahrlich nicht Lust oder Freude an Uneinigkeit; auch sind wir nicht so gar stock- oder steinhart, dass wir unser Fahr nicht bedenken. ... Aber wir wissen die öffentlichen, göttlichen Wahrheit, ohn welche die Kirche Christi nicht kann sein oder bleiben, und das ewige heilige Wort des Evangelii nicht zu verleugnen oder zu verwerfen; »Ursach, Warumb die Stende, so der Augsburgischen Confession anhangen, Christliche Leer erstlich angenommen und endlich auch darbey zu verharren gedencken. Auch, Warumb das vermeinte Trientische Concilium weder zu besuchen noch darein zu willigen sey« (1546) (Text: Melanchthons Werke, Bd. 1: Reformatorische Schriften, hrsg. v. Robert Stupperich, Gütersloh 1951, 412–448, 448): »Dann wir haben nicht freud an uneinigkeit. So wissen wir wol, welche färligkeit und ander last wir tragen. Gleichwohl künden wir nit willigen, das Götliche leer, der Kirchen nötig, sollte verdilgt werden, auch wöllen wir an unschuldigen uns und unsere nachkommen nicht schuldig machen.«

<sup>33</sup> Barth, Karl: Die Kirche und die Kirchen (TEH 27). München 1935, 10. Die Schriftenreihe »Theologische Existenz heute« ist jetzt zugänglich: Barth, Karl / Thurneysen Eduard (Hg.): Theologische Existenz heute. Reprint der Hefte 1–77. Erschienen in den Jahren 1933–1941. München 1980.

ökumenischer Formelkompromiss) erreichbar, wenn es in einer biblisch-christlichen Hermeneutik gelingt, die jeweilige andere Glaubenswahrheit des ökumenischen Partners (die bisher die kirchliche Gemeinschaft verhinderte<sup>34</sup>) als eine in meiner bisherigen Glaubenstradition vielleicht verdeckte (und auf jeden Fall nicht oder zu wenig reflektierte) christliche Grundwahrheit zu entschlüsseln. Die Frage ist also, ob und wie es gelingt, im vordergründig Anderen und Fremden eine Ausdrucksform dessen zu sehen, woher und woraufhin auch das Eigene ist, selbst wenn jenes sich zunächst als Widerspruch artikuliert, aber dann nicht bei einem unvermittelten Pluralismus postmoderner Beliebigkeit stehen zu bleiben, sondern es in das jeweils Eigene zu integrieren (bzw. im Eigenen zu entdecken). Walter Kasper hat das so ausgedrückt<sup>35</sup>: »Der Glaube kommt nicht dadurch voran, dass wir die eigene Glaubensüberzeugung aufgeben. Nicht aufgeben sollen wir sie, sondern – wie bei der Rechtsfertigungslehre geschehen – tiefer in sie eindringen, so tief, dass sie mit der Tradition der anderen Kirche kompatibel wird.« Ähnlich sehen dies Karl Rahner<sup>36</sup> und Joseph Ratzinger<sup>37</sup>. Nicht zu Unrecht

<sup>34</sup> Nicht *alle* Verschiedenheiten müssen aufgehoben werden, sondern »nur« diejenigen, die kirchliche Gemeinschaft verhindern. Vgl. Lehmann, Karl: Ökumene – Zeichen der Hoffnung. Der Weg zur Einheit bleibt nicht auf Dauer verschlossen, in: KNA-ÖKI (2002), 7.

<sup>35</sup> Kasper, Walter: Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Ökumenische Perspektiven für die Zukunft, in: StZ 127 (2002), 75–89, hier: 89.

<sup>36</sup> Rahner, Dogmen- und Theologiegeschichte von gestern für morgen, 15f: »Die kirchenamtlichen Erklärungen und Festsetzungen einer verpflichtenden Lehre stellten meist in der Vergangenheit die Sache so dar, als ob »eigentlich« die wahre Lehre schon vor solchen amtlichen Festlegungen immer klar und selbstverständlich gewesen sei, die Gegner solcher Lehren dumm und böswillig gewesen seien und die betreffende als selbstverständlich und als unmittelbar in Schrift oder vorausgehender Tradition greifbar erklärte Lehre nur aus böswilliger Gottlosigkeit angezweifelt und bestritten hätten. [...] Aber es ist selbstverständlich, dass entgegen dieser Interpretation der Geschichte nach Erzielung des Resultats einer bestimmten Lehre die Geschichte selbst unter vielen Schwierigkeiten, Dunkelheiten, Reibungen verlief, die nicht einseitig auf das Konto dummer und böswilliger Ketzer geschrieben werden können, sondern mit der Sache selbst gegeben sind und den Tribut der Geschichtlichkeit menschlicher Erkenntnis auch in der Dimension des Glaubens bedeuten.«

Rahner, Dogmen- und Theologiegeschichte von gestern für morgen, 40f: »Wenn in einem theologischen Streit eine »Partei« recht bekommt, so ist damit trotz des gegenteiligen Anscheins nicht so klar und eindeutig gesagt, dass dadurch die andere »Partei« (so wie sie in geschichtlicher Faktizität wirklich gegeben war) schlechthin unrecht bekommen habe. [...] Zwar ist es richtig, dass das kontradiktorische Gegenteil eines positiven durch das Lehramt aufgestellten Satzes (dessen theologische Qualifikation sei hier im Augenblick vernachlässigt) falsch sein müsse. Aber in einem konkreten Streit in der theologischen Geschichte stehen sich die strittigen theologischen Sätze nicht einfach kontradiktorisch gegenüber, und darum ist die lehramtliche Bestätigung eines Satzes noch

erinnert diese Vorgehensweise an Georg Wilhelm Friedrich Hegel und vielleicht sogar an Thomas von Aquin<sup>38</sup>. Die Katholische Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts hat Hegels Methode (die dieser selbst aus christlich-dogmatischen Formeln abgeleitet hatte) unbedenklich auf die Ökumene übertragen. Die Alternativen sind die traditionelle Rückkehrökumene oder ein unvermittelter Pluralismus<sup>39</sup>.

---

längst nicht die schlechthinige Ablehnung des anderen Satzes, der jenem im theologischen Streit entgegengehalten wurde; er kann vielmehr Anliegen, Wahrheitsmomente usw. enthalten, die so im lehramtlich approbierten Satz nicht gegeben sind, aber doch richtig und bedeutsam sein können und eine Zukunft haben.«

<sup>37</sup> Ratzinger, Joseph: *Gesammelte Schriften*. Bd. 8/2: *Kirche – Zeichen unter den Völkern*. Schriften zur Ekklesiologie und Ökumene. Hg. v. Müller, G. L. Freiburg i.Br. 2010, 717–730, hier 729: »Zweierlei steht der Verwirklichung kirchlicher Einheit entgegen: auf der einen Seite ein konfessioneller Chauvinismus, der sich letztlich nicht an der Wahrheit, sondern an der Gewohnheit orientiert und in der Fixierung auf das Eigene vor allem gerade auch auf dem besteht, was gegen die anderen gerichtet ist. Auf der anderen Seite eine glaubensmäßige Gleichgültigkeit, die in der Wahrheitsfrage ein Hindernis sieht, Einheit an der Zweckmäßigkeit misst und sie so zu einem Bündnis im Äußerlichen macht, das fortwährend den Keim neuer Spaltungen in sich trägt. Für die Einheit steht ein Christentum des Glaubens und der Treue, das den Glauben als einen gültigen inhaltlichen Entscheid lebt, aber gerade darum auf der Suche nach der Einheit ist, sich selbst auf sie hin fortwährend reinigen und vertiefen lässt und damit auch dem Anderen hilft, in einem gleichen Weg der Reinigung und Vertiefung die gemeinsame Mitte zu erkennen und sich in ihr zu finden.«

<sup>38</sup> Vokoun, Jaroslav: *Die »ökumenische Hermeneutik« des Thomas von Aquin*, in: *Cath* 65 (2011), 211–229; hat aufgrund von Anregungen Josef Piepers (Hinführung zu Thomas von Aquin, München 1958) in der Disputationspraxis und in den Schriften von Thomas von Aquin Elemente eines theologischen Dialogs (auch mit Gegnern) gefunden, der auch aus einer zunächst als Irrtum verstandenen Aussage den Wahrheitskern herausarbeitet, der unter Umständen die eigene Position vertiefen kann.

<sup>39</sup> Für katholisches Denken ist dieser Weg durchaus plausibel. Das Ökumene-Dekret des Vaticanum II formuliert dieses Prinzip in Artikel 4 (UR 4,6,8–10). Der Text enthält bemerkenswerte Aussagen. Zunächst wird ein Schuldbekenntnis abgelegt. Die konkrete Praxis der katholischen Kirchenglieder spiegele zu wenig – auch und gerade den anderen Christen gegenüber – den »ganzen Reichtum der von Gott geoffenbarten Wahrheit und der Gnadenmittel«. Dann werden die nichtkatholischen Christen in den Blick genommen. In gewisser Weise steigert das Ökumene-Dekret die Anerkennung der anderen Christen: Zuerst werden die Katholiken aufgefordert, die positiven christlichen Werte, die sich »aus dem gemeinsamen Erbe« auch bei den anderen Christen und Kirchen finden, »mit Freude« anzuerkennen und hochzuschätzen. Das ist mehr, als sie bloß zur Kenntnis zu nehmen. Das Christuszeugnis »bis zur Hingabe des Lebens« in diesen Gemeinschaften sei durch die Trennung nicht entwertet, sondern Bestandteil eines gemeinsamen christlichen Christuszeugnisses. Dies anzuerkennen erklärt das Konzil zu einem Gebot der Gerechtigkeit und der Frömmigkeit (»Es ist billig und heilsam...«). In einem zweiten Schritt weist das Konzil darauf hin, dass die Katholiken in der Lehre und Praxis der anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften nicht nur solche Elemente wiederentdecken, die schon längst und in gleicher Intensität in der katholischen Theorie und Praxis realisiert sind. Es ist möglich (und auch de facto so), das sich in Lehre und Leben der nichtkatholischen Gemeinschaften Eigenschaften und Facetten des Christseins entfaltet haben, die innerhalb der katholischen Kirche nur ungenügend oder im

Der Sache nach ist der skizzierte Weg mit seiner spezifischen Methode sehr alt. Die ersten (acht) Jahrhunderte der Christentumsgeschichte sehen den Streit zwischen den zwei großen Schulen der Theologie in Alexandria und Antiochia<sup>40</sup>. Grundlegend für das Christentum ist das Bekenntnis (als Kurzformel des Glaubens): Jesus von Nazaret ist der »Herr« (Kyrios) (vgl. Röm 10,9). Die eine große Schule der Theologie in Alexandria legt den Akzent auf die philosophisch-systematische Spekulation. Bekannte Vertreter sind Origenes (und vielleicht Klemens von Alexandria) als »Vordenker«, Athanasius, Apollinarius von Laodicea und die drei Kappadokier. Die alexandrinische Schule (bzw. »Denkform«) hebt im christlichen Bekenntnis das letztlich unfassbare Geheimnis (Mysterium) des menschengewordenen Wortes Gottes und die Göttlichkeit Jesu hervor. Die zweite große Schule bildet sich in der syrischen Stadt Antiochia heraus, in der die »Christen« zum ersten Mal diesen Namen als eine neuartige Gemeinschaft von Juden und Heiden erhielten (Apg 11,26). In Antiochia wurde besonders die Exegese gepflegt. Bedeutende Theologen sind Paulus von Samosata, Marcellus von Ancyra, Diodor von Tarsus, Johannes Chrysostomus und Theodor von Mopsuestia. Das Grundthema der antiochenischen

---

Augenblick (noch) nicht verwirklicht worden sind. Die Katholiken sollen diese Aspekte deshalb als Bereicherung des eigenen Glaubenslebens (»zu unserer eigenen Auferbauung«) und als Beitrag zur größeren Katholizität (einschließlich eines besseren [»vollkommenen«] Verständnisses der Ekklesiologie) der eigenen Kirche betrachten. UR 4,10 erklärt dann, dass die Spaltungen in der Christenheit es auch für die Katholische Kirche »schwieriger« machen, »die Fülle der Katholizität unter jedem Aspekt in der Wirklichkeit des Lebens auszuprägen«. Das Lernen von den anderen Gemeinschaften ist also ein Mittel, das Kirchenattribut der »Katholizität« in der Katholischen Kirche überzeugender darzustellen. Als vorbildliche und nachahmenswerte Charaktereigenschaften der orthodoxen Kirchen werden im Ökumene-Dekret die Feier der Liturgie und besonders der Eucharistie, die Marien- und Heiligenverehrung und die »monastische Spiritualität« genannt (UR 15). Ebenfalls hervorgehoben werden das ausdrückliche Bekenntnis zu Jesus Christus (UR 20) und »die Liebe und Hochschätzung, ja fast kultische Verehrung der Heiligen Schrift« (UR 21) in den Kirchen der Reformation. Man kann hier deutlich die Kampfformeln der Reformation Martin Luthers (»allein durch Christus«, »allein die Schrift«) erkennen, deren grundsätzliche Berechtigung – bei allen damit verbundenen theologischen Fragen, die auch im ökumenischen Gespräch von heute diskutiert werden – vom Konzil durchaus zugestanden wird.

<sup>40</sup> Menke, Karl.-Heinz: Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie. Regensburg 2008, hier besonders: 211–281. Er zeigt in der Charakterisierung der ersten sieben Ökumenischen Konzilien die jeweils vorherrschende Tendenz (246–277) – »als Tauziehen zwischen zwei Denkformen« (246): Nikaia I (325): »Sieg einer antiochenischen Formel«; Konstantinopel I (381): »Eine eher alexandrinische Ergänzung«; Ephesus (431): »Eine vollständig von den Alexandrinern beherrschte Versammlung«; Chalcedon (451): »Die antiochenische Korrektur«; Konstantinopel II (553): »Ein alexandrinischer Gegenschlag«; Konstantinopel III (680/681): »Ein Sieg der Antiochener«; Nikaia II (787): »Die Bewährung der chalcedonischen Orthodoxie«.

Schule in der Christologie ist die Verteidigung der biblisch begründeten wahren Menschheit Jesu von Nazaret. Beide Ansätze haben jeweils ihre spezifischen Anliegen und Gefahren. Die trinitarischen und christologischen Streitigkeiten bis ins 8. Jahrhundert lassen sich auf diese Schulen zurückführen. John Henry Newman hat in den christologischen Streitigkeiten und Konzilsentscheidungen der frühen Kirche ein Modell für die endgültige Klärung der Ekklesiologie der Katholischen Kirche *nach* dem Vaticanum I gesehen und dementsprechend auch einen längeren Zeitraum für diese Klärung erwartet<sup>41</sup>.

Ein zweites Beispiel ist das Konzil von (Ferrara-)Florenz<sup>42</sup>. Dieses Konzil war der Versuch einer dogmatischen Wiederversöhnung zwischen der lateinischen und der griechischen Kirche. Ein Streitpunkt war der Hervorgang des Heiligen Geistes »aus dem Vater«, wie es im ursprünglichen Glaubensbekenntnis von Nikaia stand, bzw. »aus dem Vater *und dem Sohn* (lateinisch: *filioque*)«, wie es spanische und fränkische Synoden<sup>43</sup> seit

<sup>41</sup> Dessain, Charles Stephen / Gornall, Thomas (Hg.): *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, Bd. 25: *The Vatican Council January 1870 to December 1871*. Oxford 1973, 310 (in einem Brief v. 3. April 1871 an Alfred Plummer): »Another consideration has struck me forcibly, and that is, that, looking at early history, it would seem as if the Church moved on to the perfect truth by various successive declarations, alternately in contrary directions, and their perfecting, completing, supplying each other. Let us have a little faith in her, I say. Pius (IX.; Anm. W. K.) is not the last of the Popes – the third council modified the first, the fifth the fourth. Men were alternately (i.e. were called) heretics. Look at the history of Theodoret. The late definition (von ›Pastor Aeternus‹ v. 18. Juni 1870; Anm. W. K.) does not so much need to be undone, as to be completed. It needs *safeguards* to the Pope's possible acts – explanations as to the matter and extent of his power. I know that a violent reckless party, had it its will, would at this moment define that the Pope's powers need no safeguards, no explanations – but there is a limit to the triumph of the tyrannical – Let us be patient, let us have faith, and a new Pope, and a re-assembled Council may trim the boat.« Ähnlich ebd., 322 (in einem Brief v. 26. April 1871 an Lady Simeon); ebd., 330 (Brief v. 15. Mai 1871 an Miss Holmes): »No truth stands by itself – as each is kept in order and harmonized by other truths. The dogmas relative to the Holy Trinity and the Incarnation were not struck off all at once but piecemeal – one Council did one thing, another a second – and so the whole dogma was built up. And the first portion of it looked extreme – and controversies rose upon it – and those controversies led to the second and third Councils, and they did not *reverse* the first, but *explained* and *completed* what was first done. So will it be now. Future Popes will explain and in one sense limit their own power.« Und ebd., 415 (15. Oktober 1871 an Lady Simeon): »I find the Bishop of Orleans quite confirms the view I took myself – that other definitions are necessary, and were intended, and will be added, if we are patient, to reduce the dogma to its proper proportions and place in the Catholic system.«

<sup>42</sup> Mühlen, Heribert: *Das Konzil von Florenz als vorläufiges Modell eines kommenden Unionskonzils*, in: *ThGl* (1973) 63, 184–197; Marx, Hans-Jürgen: *Filioque und Verbot eines anderen Glaubens auf dem Florentinum. Zum Pluralismus in dogmatischen Formeln* (VMStA; 26). St. Augustin 1977.

<sup>43</sup> Zuerst vielleicht in der 3. Synode von Toledo (589); Denzinger / Hünermann, *Kompen-*

dem Ende des 6. Jahrhunderts formulieren und Benedikt VIII. dann ins lateinische Credo einfügt. Die Unionsbulle »Laetentur caeli« (1439) des Konzils von (Ferrara-)Florenz erklärt, dass beide Versionen möglich waren und sich im Grunde nicht widersprechen, weil die alte Formel »aus dem Vater« schon in der Patristik immer auch die Überzeugung »durch den Sohn« mit einschloss, sodass die lateinische Formel »aus dem Vater und dem Sohn« nicht bestreiten wolle, dass es nur *ein einziges* »Prinzip« für das Dasein des Heiligen Geistes gebe, während das Insistieren der Griechen auf dem Text des Konzils von Nikaia (»aus dem Vater« und ohne Erwähnung des Sohnes) nicht ausschließen wolle, dass auch der Sohn in gewisser Weise an der Begründung der Existenz des Heiligen Geistes beteiligt sei<sup>44</sup>. Das Unionskonzil von (Ferrara-)Florenz ist allerdings an dem Widerstand der orthodoxen Gläubigen und vor allem der Klerus und der Mönche in Griechenland gescheitert.

Zwei Skizzen einer Aktualisierung des Weges seien wenigstens angedeutet:

Ein kontroverses Thema des katholisch-lutherischen Dialogs ist z.B. das Problemfeld der Kirchenleitung. Die katholische Seite hat hier traditionell die Bedeutung des Bischofsamtes für die letztverbindliche Lehrverantwortung betont<sup>45</sup>. Die evangelischen Gesprächspartner haben demgegenüber immer die Beteiligung der Theologen, der ordinierten Pfarrer (und – seit dem 20. Jahrhundert – Pfarrerinnen) und der Gemeinden und die Mitverantwortung der Laien konkret in der Synode in Entscheidungen zu Glaubensfragen unterstrichen<sup>46</sup>. Die Suche nach der in der eigenen Tradition unter Umständen »verdeckten« christlichen Grundwahrheit, die

---

dium, 470! Allerdings fehlt das »Filioque« in einigen älteren Handschriften.

<sup>44</sup> Sunnus, Gabriel / Uphus, Johannes / Wohlmuth, Josef: Dekrete der ökumenischen Konzilien. Bd. 2: Konzilien des Mittelalters. Vom ersten Laterankonzil (1123) bis zum fünften Laterankonzil (1512–1517). Paderborn 2000, 523–528, hier: 526. Die »Einigungsformel« lautet (ebd.): »Der Heilige Geist ist ewig aus dem Vater und dem Sohn; er hat sein Wesen und sein substistentes Sein zugleich aus dem Vater und dem Sohn und geht aus beiden ewig als von einem einzigen Prinzip und einer einzigen Handlung hervor.« Zur Diskussion: Müller, Gerhard Ludwig: Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie. Freiburg <sup>3</sup>1998, 458–460. Restümierend ebd., 460: »Von den östlichen Kirchen wurde weder bei diesem Florentinischen Konzil noch bei späteren Unionsverhandlungen verlangt, dass sie das Filioque in ihre Fassung des Nicäno-Constantinopolitanum einfügen müssten. [...] Das Filioque bedeutet keine inhaltliche Erweiterung, sondern versteht sich nur als ein präzisierender Zusatz zu dem beiderseits geltenden Trinitätsglauben.«

<sup>45</sup> Bilaterale Arbeitsgruppe, *Communio Sanctorum*, 39f (= Nr. 65. 67).

<sup>46</sup> Bilaterale Arbeitsgruppe, *Communio Sanctorum*, 40f (= Nr. 66f).

das ökumenische Gegenüber proklamiert (und vielleicht auf diese Weise dem je anderen Denken entschlüsselt), könnte bedeuten, (wieder) zu entdecken, dass auch in der evangelischen Kirche die Bischöfe eine wesentliche Funktion in der Verantwortung der rechten Lehre haben. Die »Confessio Augustana« spricht geradezu von einem »göttlichen Recht« der Bischöfe in diesem Punkt<sup>47</sup>. Katholiken hingegen könnten (wieder) erkennen, dass bei vielen der von ihnen als »ökumenisch« anerkannten Konzilien etwa im ersten Jahrtausend oder im 15. Jahrhundert »Laien«, also konkret weltliche Herrscher, oder später Professoren der Theologie und des Kirchenrechtes, die nicht Bischöfe waren, eine entscheidende Rolle gespielt haben<sup>48</sup>. Die Aufeinanderbezogenheit (und damit das Problem der Vermittlung) von (auf den ersten Blick) widersprüchlichen Aussagen des Lehramtes sind in der katholischen Theologie noch wenig diskutiert worden<sup>49</sup>.

Ein zweites Beispiel ist etwa die Zahl der Sakramente. Es hat bis in das zweite christliche Jahrtausend durchaus eine theologische Debatte um Zahl und Ordnung der Sakramente gegeben<sup>50</sup>. Das Konzil von Trient erklärt lehramtlich, dass alle Sakramente von Christus eingesetzt worden seien und es nicht mehr und nicht weniger als diese sieben gebe, die dann aufgezählt werden: Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, Letzte Ölung,

<sup>47</sup> CA 28 (Dingel, Bekenntnisschriften, 123f): »Derhalben ist das bischoflich Ambt *nach gottlichen Rechten* (lateinisch: »de iure divino«; Hervorhebung W. K.) das Evangelium predigen, Sunde vergeben, Lehr urteilen und die Lehre, so dem Evangelio entgegen, verwerfen und die Gottlosen, dero gottlos Wesen offenbar ist, aus christlicher Gemein ausschließen, ohn menschlichen Gewalt, sonder allein durch Gottes Wort. Und desfalls seind die Pfarrleut und Kirchen schuldig den Bischofen gehorsam zu sein, lauts dieses Spruchs Christi, Lucä am 10. (= Lk 10,16): »Wer euch höret, der höret mich.«

<sup>48</sup> Müller, *Katholische Dogmatik*, 93; weist darauf hin, dass nach LG 12 das erste »Subjekt der Untrüglichkeit der Kirche im Glaubensbekenntnis und in der Lehrverkündigung« »die Gesamtheit der Gläubigen« ist – unbeschadet der Verantwortlichkeit des Gesamt-episkopates (LG 25) und des Papstes.

<sup>49</sup> Seckler, Max: *Außerhalb der Kirche Heil oder kein Heil?*, in: ders., *Die schiefen Wände des Lehrhauses. Katholizität als Herausforderung*. Freiburg 1988, 71–75, hier: 74; fordert dazu auf, »der ganzen Glaubensüberlieferung in ihrer realen, den Uniformierungen vorausliegenden Spannweite und in ihren gelebten Widersprüchen mit einer Hermeneutik entgegenzutreten, welche sich der Differenz von Wahrheit und Sprache besser bewusst ist als bisher«. Er bezieht sich auf: Denzinger / Hünermann, *Kompendium*, 1351; (Konzil von [Ferrara-]Florenz 1442) mit der Erklärung der Heilsnotwendigkeit der (sichtbaren) Katholischen Kirche und: Denzinger / Hünermann, *Kompendium*, 2429; (Clemens XI. 1713) mit der Verurteilung des jansenistischen Satzes »Extra ecclesiam nulla conceditur gratia«.

<sup>50</sup> Müller, *Katholische Dogmatik*, 650f. Vgl. auch: Ott, Ludwig: *Grundriss der katholischen Dogmatik*. Freiburg <sup>3</sup>1970, 406.

Weihe und Ehe<sup>51</sup>. Martin Luther reduzierte die Zahl der Sakramente auf zwei, d.h. Taufe und Abendmahl (unter Umständen die Buße). Die Apologie der CA rechnet die Beichte zu den Sakramenten<sup>52</sup>, ohne auf dem Punkt der Zahl der Sakramente allzusehr insistieren zu wollen<sup>53</sup>. Philipp Melancthon hat (über das »satis est« von CA 7 hinaus) in den »Responiones scriptae a Philippo Melancthone ad impios articulos Bavaricae inquisitionis« (1558) drei allgemeine Wesensmerkmale der Kirche angegeben: Das reine Bekenntnis der Lehre des Evangeliums, den Gebrauch der Sakramente, der der göttlichen Einsetzung entspricht, und den Gehorsam gegenüber dem Amt der Evangeliumsverkündigung<sup>54</sup>. In der Apologie der CA räumt er die Anwendung des Sakramentsbegriffs auf die Ordination ein<sup>55</sup>. Luther hat – wie oft in seinem Denken – jeweils verschiedene Akzente in der Darstellung des Amtes vorgetragen<sup>56</sup>. In der Schrift »Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche« (1520) behauptet er, dass die Ordination kein Sakrament sei. Dies habe die Kirche des Papstes erfunden<sup>57</sup>. Zugleich betont er, dass das Amt von *Gott* eingesetzt worden sei. In der Schrift »An den christlichen Adel deutscher Nation« (ebenfalls 1520) heißt es<sup>58</sup>: »Ich wil reden von dem pfarr stand, *den got eingesetzt hat* (Hervorhebung W.K.), der ein gemeyn mit predigen und sacramenten gerierenn musz, bey yhnen wonen und zeytlich hausz halten...« Mit der

<sup>51</sup> Denzinger / Hünermann, Kompendium, 1601: »Wer sagt, die Sakramente des Neuen Bundes seien nicht alle von unserem Herren Jesus Christus eingesetzt; oder es gebe mehr oder weniger als sieben, nämlich Taufe, Firmung, Eucharistie, Buße, Letzte Ölung, Weihe und Ehe; oder auch: eines von diesen sei nicht wahrhaft und im eigentlichen Sinne Sakrament; der sei mit dem Anathema belegt.«

<sup>52</sup> Dingel, Bekenntnisschriften, 292.

<sup>53</sup> Dingel, Bekenntnisschriften, 294: »Nemo enim vir prudens de numero aut vocabulo mag-nopere rixabitur, si tamen illae res retineantur, quae habent mandatum Dei et promissiones.«

<sup>54</sup> Stupperich, Robert (Hg.): Melancthons Werke. Bd. 6: Bekenntnisse und kleine Lehr-schriften. Gütersloh 1955, 385–364, hier: 286: »Signa tria sunt monstrantia Ecclesiam, necessaria et universalia: Doctrinae Evangelii incorrupta professio, usus Sacramentorum conveniens divinae institutioni et oboedientia debita ministerio Evangelii.« Das Dokument bezeichnet er als sein theologisches Testament und Glaubensbekenntnis (Testament v. 18. April 1560): CR 9, 1099.

<sup>55</sup> Dingel, Bekenntnisschriften, 293: »Wo man aber das Sakrament des Ordens (des Ordo, d.h. der Weihe; Anm. W.K.) wollt nennen ein Sakrament von dem Predigtamt und Evangelio, so hätte es kein Beschwerung, die Ordination ein Sakrament zu nennen.« Vgl. ebd., 293f.

<sup>56</sup> Lohse, Bernhard: Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem Zu-sammenhang. Göttingen 1995, 310–314.

<sup>57</sup> WA 6, 560.

<sup>58</sup> WA 6,441.

Methode des Lernens vom Anderen ließe sich vielleicht darauf hinweisen, dass auch nach katholischem Verständnis die Sakramente nicht alle gleichgewichtig oder gar gleichrangig sind, da sie sich in ihrer Relevanz für das konkrete Individuum wie für das Leben der Kirche nicht unwesentlich unterscheiden. Seit dem Mittelalter ist die Differenzierung zwischen »sacramenta maiora« (Grund- und Hauptsakramente), die die Kirche konstituieren (Taufe und Eucharistie, wobei hier noch einmal die Eucharistie einen herausragenden Rang einnimmt<sup>59</sup>), und den anderen sogenannten »sacramenta minora«, die auf diese kirchenkonstituierenden Hauptsakramente hingebordnet sind, in der katholischen Theologie bekannt<sup>60</sup>. Die lutherische Tradition, die »einen engeren Sakramentsbegriff« benutzt<sup>61</sup>, könnte im Dialog mit der Katholischen Kirche, aber auch im Gespräch mit den orthodoxen und den altorientalischen Kirchen – unter Umständen in einer gemeinsamen theologischen Reflexion auf das Sakramentsprinzip und das geschichtstheologische Prinzip der Inkarnation<sup>62</sup> – zu einer Neubewertung der Aussagen der Reformationszeit und der evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften gelangen. Viele Urteile und Verwerfungen des 16. Jahrhunderts sind zeitbedingt und in ihrer Polemik recht einseitig. Die anderen Wegmodelle des ökumenischen Gesprächs, die in den letzten Jahren vorgeschlagen wurden (»Komplementarität«, »Versöhnte Verschiedenheit«, »Differenzierter Konsens«)<sup>63</sup>, lassen sich als Varianten des neuen Paradigmas darstellen, das die Ökumene als einen Weg zu einer größeren und umfassenderen christlich-katholischen Fülle und damit als gegenseitige Bereicherung beschreibt.

<sup>59</sup> Aquin, Thomas: *Summa theologiae*. Bd. III: Buch 65. Hg. v. Albert, K. / Engelhardt, P.: Darmstadt 1974, 3. Vgl. auch: LG 11 in: Hilberath / Hünermann, Kommentar zum zweiten vatikanischen Konzil. Bd.1.

<sup>60</sup> Congar, Yves: Die Idee der sacramenta maiora, in: Conc 4 (1968), 9–15.

<sup>61</sup> Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, Das geistliche Amt in der Kirche. Paderborn 1981, 30. Vgl. Bilaterale Arbeitsgruppe, *Communio Sanctorum*, 47–50.

<sup>62</sup> Vgl. die Hinweise auf die evangelische und katholische Diskussion seit dem 20. Jahrhundert: Müller, *Katholische Dogmatik*, 646–650.

<sup>63</sup> Vgl. Klausnitzer, *Kirche, Kirchen und Ökumene*, 276–282.