

²⁶ Siehe: Eine Gemeinschaft von Ortskirchen in wahrer Einheit, in: Materialdienst der Ökumenischen Centrale, Nr. 10, Mai 1977.

²⁷ Wandernde Horizonte, a.a.O. 173.

²⁸ Ad gentes, LThK III.

²⁹ Conciliar Fellowship and the Local Church, in: The Ecumenical Review 29 (1977) 31.

³⁰ What is 'A Local Church truly united?', in: The Ecumenical Review 29 (1977) 123.

³¹ Ebd. 126.

³² Official Record of the Twelfth Plenary Meeting, Consultation on Church Union Cincinnati 1974, 67–68.

³³ Information Service, Secretariat for Promoting Christian Unity, Vatikan, No. 33, 1977/1, 9.

³⁴ Orthodox Contributions to Nairobi, WCC, Genf 1975, 31 f.

„Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ — „konziliare Gemeinschaft“ — „organische Union“

Gemeinsamkeit und Differenz gegenwärtig diskutierter Einheitskonzeptionen

VON HARDING MEYER

„Der Ökumenische Rat kann nur dann lebensfähig sein, wenn er tatsächlich geistlichen Wirklichkeiten Ausdruck verleiht, und diese sind einerseits in der Treue zu den verschiedenen Konfessionen und andererseits in der Treue gegenüber der Geschichte, Sprache oder Aufgabe der Kirchen in einer einzelnen Nation oder auf einem Kontinent zu finden“ (Visser 't Hooft)¹.

Anfang April dieses Jahres fand im Château Bossey die erste Sitzung des „Forums für bilaterale Gespräche zwischen konfessionellen Weltbünden“ statt. Der Gedanke eines solchen „Forums“ war von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung erstmalig ausgesprochen worden (Salamanca 1973) und fand bei den konfessionellen Weltbünden eine positive Aufnahme. Die Konferenz der Sekretäre der konfessionellen Weltbünde beschloß dann die Errichtung dieses „Forums“, das weder als permanente Einrichtung gedacht noch mit irgendwelchen rechtlichen Vollmachten ausgestattet ist. Das Sekretariat für Glauben und Kirchenverfassung übernahm die Organisation. Vertreten waren all jene Weltbünde, die in bilateralen Gesprächen stehen, einschließlich der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirchen. Hinzu kamen Konsultatoren, die z.B. die besonderen Anliegen der unierten Kirchen und der Kirchen der Dritten Welt vertraten. Auf-

gabe des „Forums“ war und ist ein umfassender Informations- und Erfahrungsaustausch und das gemeinsame Nachdenken über Fragen, die sich im Laufe bilateraler Dialoge stellen.

Es ist sehr bezeichnend, daß man als Hauptthema der ersten von insgesamt drei vorgesehenen Zusammenkünften die Frage nach den *Einheitskonzeptionen* gewählt hatte. (Die Hauptthemen der nächsten beiden Sitzungen sollen die Frage nach Konsensus und Konsenserklärungen und das Problem der Rezeption von Dialogergebnissen sein.) Hier, so hat sich in den letzten Jahren — besonders auch in Nairobi — gezeigt, liegen Probleme, die für die Orientierung und den Zusammenhang der vielfältigen und sich vervielfältigenden ökumenischen Bemühungen von erstrangiger Bedeutung sind.

Etwas vereinfachend und in Rückbezug auf den Nairobi-Bericht gesagt gibt es „zwei Tendenzen“ (Sektion II, Nr. 14), die die ökumenische Bewegung wohl schon seit ihren Anfängen bestimmt haben. Die eine, vertreten vor allem in den Unionsbewegungen unseres Jahrhunderts, möchte die Verschiedenheiten und Besonderheiten der kirchlichen und konfessionellen Traditionen um der Einheit willen zurücklassen und preisgeben. Die andere, neuerdings vor allem im Begriff der „versöhnten Verschiedenheit“ sich artikulierende Auffassung meint, auch in der angestrebten Einheit eine gewisse konfessionelle Gliederung durchaus bewahren zu können und bewahren zu sollen.

Wie diese beiden Tendenzen und die ihnen entsprechenden Einheitskonzeptionen („*organische Union*“ einerseits und „Einheit in *versöhnter Verschiedenheit*“ andererseits) sich zum Gedanken von „der einen Kirche als *konziliarer Gemeinschaft* von Ortskirchen“ (Nairobi, Sektion II, Nr. 3) verhalten, ist — trotz manch gegenteiliger Äußerungen — ein im letzten Grunde noch keineswegs geklärtes Problem und gehörte zu den zentralen Fragen, mit denen das „Forum“ sich beschäftigte. Die Diskussion innerhalb des „Forums“ hat sicherlich zu sehr hilfreichen Klärungen und Verständigungen geführt, ist aber noch nicht zu Ende. Das heißt: sie ist noch nicht ganz bis zu dem Punkte gelangt, daß endgültig deutlich und einsichtig wäre, wie jene „beiden Weisen, auf die Einheit zuzugehen, ... sich ergänzen und sich ... keine Konkurrenz machen“ (Nairobi, Sektion II, Nr. 14). Man hat aber guten Grund, zuversichtlich zu sein, daß, wenn die Diskussion in der begonnenen Weise fortgesetzt wird, eine Verständigung nahe ist. Dieser Verständigung möchten auch die nachfolgenden Ausführungen dienen.

I. „EINHEIT IN VERSÖHNTER VERSCHIEDENHEIT“ — REZEPTION UND KRITIK DES GEDANKENS

Vier Jahre sind vergangen, seitdem auf einer Konsultation von Vertretern der konfessionellen Weltbünde (Mai 1974) der Begriff der „versöhnten Verschieden-

heit“ (reconciled diversity) zum ersten Male formuliert und dann (Dezember 1974) in einem Diskussionspapier als eine Art Leit- und Zielvorstellung für die ökumenischen Bemühungen der konfessionellen Weltbünde festgehalten wurde². Obwohl dieses Papier keinerlei verbindlichen Charakter besaß und auch der Gedanke der „versöhnten Verschiedenheit“ nur umrißhaft hervortrat, hat diese Einheitskonzeption dennoch ein erhebliches Echo gefunden. Wo man heute ernsthaft über die Frage nach Vorstellungen und Modellen kirchlicher Einheit nachdenkt, wird die Konzeption der „versöhnten Verschiedenheit“ zumeist mit erwähnt. Der Lutherische Weltbund hat auf seiner Vollversammlung im vergangenen Jahr diese Vorstellung zu einer Leitvorstellung seiner ökumenischen Bemühungen erhoben, nicht ohne zuvor diesen Gedanken weiter entfaltet und vertieft zu haben³. Auch Vertreter des Reformierten Weltbundes haben auf der Jahrhundertfeier in St. Andrews (1977) die Einheitsvorstellung der „versöhnten Verschiedenheit“ ... zumindest als „Station auf dem Wege“ begrüßt⁴. Es wird noch davon zu reden sein, wie die mit diesem Konzept anvisierte Sache auch in anderen kirchlichen Gemeinschaften — etwa in der römisch-katholischen Kirche oder der Anglikanischen Gemeinschaft — und unter anderen Begriffen vertreten wird⁵.

Freilich hat der Gedanke einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ auch direkte und indirekte Kritik erfahren. Dabei — und das ist hochinteressant, obgleich derartige Allianzen ja nicht selten vorzukommen pflegen — kommt die Kritik keineswegs nur von seiten jener, die meinen, der Begriff „versöhnte Verschiedenheit“ beschreibe lediglich den Status quo einer „fortgesetzten Koexistenz der voneinander getrennten konfessionellen Gruppen“⁶, sei also gewissermaßen der faule Trick, ökumenisch weiterkommen zu wollen, ohne sich bewegen zu müssen. Ablehnung kommt auch von seiten strenger Konfessionalisten und strammer Kontroverstheologen, die im Gedanken der „versöhnten Verschiedenheit“ gerade nicht das Bewahren, sondern „die Preisgabe der bisherigen (konfessionellen) Identität eines Partners“ kritisieren⁷ oder hier gar eine Ausklammerung der Wahrheitsfrage wittern.

Warum dieses starke Echo? Offenbar war die Zeit reif für die Formulierung eines derartigen Konzeptes. Schematisierend und darum vereinfachend wird man drei Entwicklungen im ökumenischen Denken und in der ökumenischen Bewegung zu nennen haben, die zur Herausbildung des Gedankens von der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ wesentlich beigetragen haben.

II. NEU-DELHI-FORMEL ALS AUSGANGSPUNKT

Bevor ich diese Entwicklungen kurz benenne, ist es jedoch nötig, sich eines Datums zu erinnern, das — zeitlich vor diesen Entwicklungen liegend — einen

entscheidenden Markstein in der Suche nach der Gestalt kirchlicher Einheit darstellt und von dem her auch das Konzept der „versöhnten Verschiedenheit“ zu verstehen ist, soll es nicht gründlich mißverstanden werden. Es ist die Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Neu-Delhi (1961) mit ihrer „Einheitsformel“, in der die konstitutiven Elemente kirchlicher Einheit beschrieben werden: Bekenntnis des einen apostolischen Glaubens, Verkündigung des einen Evangeliums, Gemeinsamkeit in der einen Taufe, in der einen Eucharistie, im geistlichen Amt, im Gebet und im Leben begründen eine „völlig verpflichtete Gemeinschaft“, die „sich in Zeugnis und Dienst an alle wendet“⁸.

Man kann das in der Neu-Delhi-Formel Gesagte sich nicht oft genug vor Augen halten, zumal es sowohl durch das Vaticanum II⁹ als auch durch die beiden nachfolgenden Vollversammlungen des Ökumenischen Rates eher bestätigt als überholt worden ist. Diese Formel — und das ist in diesem Zusammenhang besonders wichtig — stellt in der Frage nach Einheitsvorstellungen und -modellen eine historische Zäsur, eine Art Wasserscheide dar, hinter die das ökumenische Denken im Grunde nicht mehr zurückkann. Seit Neu-Delhi und der Rezeption seiner Einheitsformel können beispielsweise Zusammenarbeit der Kirchen und Christen in sozialen und diakonischen Aufgaben, kirchliche Föderationen oder Allianzen oder auch bloße Abendmahlsgemeinschaft bzw. Interkommunion nicht mehr als vollgültige Konzepte oder Modelle kirchlicher Einheit angesprochen werden. Diese Dinge fallen, so wichtig sie auch sein mögen, lediglich unter die Kategorie der „Schritte“ oder „Mittel“ zur Einheit oder der „partiellen Einheitsverwirklichungen“, über die es hinauszukommen gilt.

Das in der Neu-Delhi-Formel umrissene Verständnis von Einheit grenzt also die Zahl der möglichen Einheitskonzepte und -modelle deutlich ein, ist aber als solches dennoch offen für verschiedene Modelle der Einheit, die alle jenem grundlegenden Einheitsverständnis zu entsprechen meinen. Auf diesem Hintergrunde sind jene drei Entwicklungen zu sehen, die — zeitlich im wesentlichen nach Neu-Delhi — zur Herausbildung des Gedankens „versöhnter Verschiedenheit“ beigetragen haben.

III. VORAUSLAUFENDE ENTWICKLUNGEN UND EINSICHTEN

1. *Vereinbarkeit von ökumenischer Verpflichtung und konfessioneller Tradition*

Ausgelöst im wesentlichen durch den Eintritt der katholischen Kirche in die ökumenische Bewegung kam es seit Mitte der 60er Jahre zu einem neuartigen und ungemein intensivierten ökumenischen Engagement der Konfessionen. Inzwischen liegt eine Fülle von Dialogergebnissen und -dokumenten vor, die als Marksteine gelten dürfen für ein ganz neues Verhältnis der Konfessionen zueinander¹⁰. Damit haben die Konfessionskirchen und konfessionellen Weltbünde

eine solch profilierte, in mancher Hinsicht sogar führende Rolle innerhalb der ökumenischen Bewegung übernommen, wie viele es nicht nur nicht erwartet, sondern für grundsätzlich undenkbar gehalten hatten. Die Zeit ist längst vorüber, in der man sagen konnte, das Geschäft der konfessionellen Weltbünde sei es, sich um die Einheit innerhalb ihrer eigenen Kirchenfamilien zu kümmern, während es das Geschäft des Ökumenischen Rates sei, für die umfassendere Einheit der Kirche zu sorgen. Auch und gerade in der ökumenischen Aufgabe sind Ökumenischer Rat und konfessionelle Weltbünde (zu denen ich hier — im Wissen um die Inadäquatheit dieser Terminologie — auch die orthodoxen Kirchen und die katholische Kirche rechnen möchte) längst gleichwertige Partner geworden.

Diese Tatsache hat nun aber eine tiefreichende Bedeutung: *Die von vielen und über lange Zeit hinweg vertretene Auffassung von der grundsätzlichen Unvereinbarkeit von Konfession und Ökumene, von konfessioneller Loyalität und Bindung einerseits und ökumenischer Verpflichtung und Verantwortung andererseits enthüllt sich mehr und mehr als Vorurteil, zumindest als ein im Lichte neuer Entwicklungen und Einsichten radikal zu revidierendes Urteil.* Wer diese Auffassung dennoch weiter vertritt, muß sich fragen lassen, in welchem ökumenischen Säkulum er noch zu Hause ist und welchen unüberprüften Klischeevorstellungen er noch anhängt.

2. Zusammengehörigkeit von Einheit und Verschiedenheit

Wohl erst seit rund 15 Jahren ist man sich in der ökumenischen Bewegung voll bewußt geworden, wie Einheit und Vielgestaltigkeit, Gemeinschaft und Verschiedenheit sich nicht ausschließen, sondern zusammengehören. Einheit darf sich nicht an der Zahl „1“, sondern muß sich am Wesen von Gemeinschaft orientieren.

Gewiß, die Überzeugung, daß Einheit keine Uniformität bedeute, ist so alt wie die ökumenische Bewegung selbst, ja älter als diese. Aber erst in letzter Zeit scheint man sie in der ökumenischen Bewegung wirklich ernst genommen zu haben. Wie dieser Lernprozeß im einzelnen verlief, ist eine interessante Frage, kann uns hier jedoch nicht länger beschäftigen. Ernst Käsemann, der selbst an dieser Entwicklung aktiven Anteil hatte, schreibt rückblickend: „Es hat uns viel Mühe und Zeit gekostet, bis nicht länger bestritten wurde, daß die eine, apostolische, universale Kirche nicht ohne Spannungen, Konflikte, sogar Schismen bestanden habe und weiterbestehe, theologische und historisch-sozial bedingte Pluriformität in ihr möglich und unvermeidbar sei und ihre Solidarität aus vielfacher Komplementarität auf verschiedenen Ebenen erwachse ... Pluriformität ist die Spiegelung der Ubiquität Christi ...“¹¹.

Seitdem die Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala die im Grunde revolutionäre Forderung formuliert hatte, es gehe beim Bemühen um

Einheit und Katholizität der Kirche nicht nur um Überwindung der Verschiedenheiten, sondern ebenso um ein „Ringens um Verschiedenheit“ (quest for diversity)¹², gefällt man sich nachgerade darin, diese Zusammengehörigkeit von Einheit und Verschiedenheit in möglichst zugespitzten, ja paradoxen Formeln zu beschreiben. So sprach z. B. John Deschner in seinem Vortrag auf der letzten Vollversammlung des ÖRK von einer „Einheit-in-Gegensätzlichkeit“¹³.

Das Ergebnis dieser Denkentwicklung ist, daß heute jede ernstzunehmende Einheitsvorstellung nicht durch bloß verbale Beteuerungen, sondern hinsichtlich der von ihr anvisierten Einheitsstrukturen der Einsicht Rechnung zu tragen hat, daß Einheit der Kirche stets Einheit in der Verschiedenheit ist und sein muß. „Nur wo die Einheit des Glaubens zusammen mit seiner Vielgestaltigkeit gesehen und bejaht wird, ergibt sich die Möglichkeit für eine sachgemäße Zielvorstellung von der Einheit der Kirche“¹⁴.

3. Die Struktur interkonfessioneller Lehrübereinstimmungen

Die dritte Entwicklung scheint mir besonders wichtig zu sein, weil sie ganz unmittelbar zur Formulierung des Gedankens einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ geführt hat und führen mußte. Sie ist zwar keineswegs unbemerkt geblieben, hat aber im Unterschied zu den ersten beiden Entwicklungen bislang nicht die Aufmerksamkeit gefunden und vor allem, soweit ich sehe, noch nicht die Reflexion erfahren, die sie verdient. Es handelt sich um die Tatsache, daß die bilateralen interkonfessionellen Dialoge der letzten Zeit an den kontroverstheologisch zum Teil entscheidenden Punkten sich oft weniger um Konsensaussagen im vollen Sinne als um Feststellung vorhandener oder Herausarbeitung möglicher „Konvergenzen“ bemüht haben.

Ohne Zweifel gibt es in den Dialogberichten regelrechte und für die Verständigung grundlegende Konsensaussagen. Daneben aber gibt es, wenn auch die Grenzen fließend sind, weite und wesentliche Fragenbereiche, in denen man nicht mit runden Konsensaussagen, also gleichsam unisono reden konnte, wohl aber zu dem Ergebnis kam, daß hier in verschiedener Weise auf beiden Seiten dieselbe Grundüberzeugung vertreten wird, daß die verschiedenen Aussagen analog sind, daß sie sich aufeinander zu bewegen oder zumindest nicht oder nicht mehr auf einen kirchentrennenden Gegensatz hinauslaufen.

Es kam also beispielsweise in den meisten katholisch/protestantischen Dialogen nicht zu einer gemeinsamen Bejahung der Transsubstantiation, der Eucharistie als Sühneopfer, der Ordination als Sakrament, des „character indelebilis“ oder der Lehre von der apostolischen Sukzession des kirchlichen Amtes. Wohl aber kam es zu einer gemeinsamen Bejahung der sachlichen Intention dieser Lehren, Lehrbegriffe oder Lehraussagen, zu einer Verständigung hinsichtlich der gemein-

ten Sache, zu einer Aufdeckung von Analogien und Äquivalenten. Die Schlußberichte sprechen hier von „zunehmenden Übereinstimmungen“, „wachsendem Konsens“, „zunehmender Konvergenz“, „sachlicher Konvergenz“ oder einfach von „Konvergenz“. Das Resultat ist also, wie die Vorsitzenden des katholisch/lutherischen Dialogs in den USA zutreffend formulierten, der „Umschlag von Trennung zu Konvergenz“¹⁵.

Die entscheidende Frage ist nun: Genügt „Konvergenz“ für eine Überwindung kirchlicher Trennung und die Herstellung von Gemeinschaft? Oder ist hier erst ein Teil der Dialogstrecke durchgemessen und bedarf es noch der Überführung von „Konvergenz“ in „Konsens“? Die Antwort, die oft mehr implizit als explizit gegeben wird, ist: Auch „konvergierende“ Aussagen heben trennende Gegensätze auf und ermöglichen eine — zumindest schrittweise — Verwirklichung kirchlicher Gemeinschaft.

Das bedeutet aber: Indem die bilateralen interkonfessionellen Dialoge offenbar auf derartig strukturierte Übereinstimmungen hin tendieren, tendieren sie zu einem Einheitsverständnis, wie es mit dem Begriff der „versöhnten Verschiedenheit“ — oder sachlich entsprechenden Begriffen — beschrieben wird. Das Gefälle der bilateralen Dialoge weist also auf eine „differenzierte Glaubenseinheit“ (Karl Rahner)¹⁶, für die das Konzept der „versöhnten Verschiedenheit“ das strukturelle Äquivalent ist. Die Aufforderung an die bilateralen Dialoge, ihre „Vorstellung von der Einheit ... noch herauszuarbeiten“¹⁷, hat darum mit der Entwicklung des Konzeptes der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ m. E. eine Antwort gefunden.

Diese drei Entwicklungen sind konstitutiv für den Gedanken einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“. Seine spezifische Pointe ist, daß *die Einheit der Kirche, die wir suchen, in sich Verschiedenheiten umfassen kann und muß, zu denen auch konfessionelle Verschiedenheiten hinzugehören können.*

Wir wissen, daß auch ein solcher Gedanke alles andere als neu ist. Neu ist jedoch der durch jene Entwicklungen veränderte ökumenische Tatsachen- und Denkhorizont, der es ermöglicht, diese Überzeugung nicht nur wieder einmal auszusprechen, sondern sie nun auch zu begründen und ihr eine Glaubwürdigkeit zu geben, an der es ihr bisher noch weithin zu mangeln schien.

IV. VERSCHIEDENHEITEN JA — ABER WELCHE? GEMEINSAMKEIT UND DIFFERENZ ZWISCHEN „KONZILIARER GEMEINSCHAFT“ UND „EINHEIT IN VERSÖHNTER VERSCHIEDENHEIT“

Nun ist es natürlich immer eine Versuchung, bei der Begegnung mit einem alten Bekannten, der uns noch von früheren Erfahrungen her wenig sympathisch

ist, die Veränderungen zu ignorieren, die dieser im Laufe seines Lebens durchgemacht hat, und ihm mit den alten Aversionen und Urteilen entgegenzutreten: Ach der, den kenne ich noch aus der ökumenischen Grundschulzeit! Das war schon immer ein dummer Kerl!

Unnötig zu sagen, daß man so gewiß nicht weiterkommt. Vergegenwärtigen wir uns darum noch einmal den Ausgangspunkt, den beide Einheitskonzeptionen — „konziliare Gemeinschaft“ und „versöhnte Verschiedenheit“ — gemeinsam haben: die Überzeugung, daß die gesuchte Einheit der Kirche erhebliche Verschiedenheiten in Liturgie, Frömmigkeit, Lehre, Ethos, Kirchenordnung usw. einschließen kann.

Die Meinungsverschiedenheiten beginnen dort, wo wir nach den „*legitimen*“ Verschiedenheiten fragen, ein Punkt, an dem bekanntlich schon auf der Ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (Lausanne 1927) die Meinungen auseinanderliefen¹⁸.

Zwar sind beide Konzeptionen auch darin noch einer Meinung, daß völkische, sprachliche, geographische, kurz: kontextuelle Faktoren Ursache und Anlaß legitimer Verschiedenheit in der Kirche sein können. Aber wie steht es mit den aus der Vergangenheit und der geistlichen Tradition herkommenden „konfessionellen“ Verschiedenheiten? Hier liegt die Kernfrage.

Die Antwort, die das Konzept der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ gibt, ist klar. Selbstverständlich wird auch hier gesehen, daß geschichtliche Situation, völkischer Kontext, kultureller Hintergrund, sprachliche Gegebenheiten, religiöse Umwelt und dergleichen zu verschiedenen Ausprägungen christlicher Verkündigung, christlichen Bekenntns und Lebens und kirchlicher Ordnung führen und führen müssen. In dieses Spektrum legitimer Verschiedenheiten gehören nun aber *auch* die Verschiedenheiten konfessioneller und geistlicher Tradition mit hinein. Obgleich sie in vergangenen geschichtlichen Situationen Gestalt gewonnen haben, sind sie doch in neue geschichtliche Situationen übertragbar und erweisen damit ihre Lebendigkeit. Obgleich sie in ihrem Ursprung zumeist eine deutliche Bezogenheit auf einen bestimmten geographischen, kulturellen und völkischen Ort aufweisen, erweisen sie ihre Relevanz auch für andere Orte und Völker. Auch wenn sie in ihrer Verschiedenheit Anlaß zu kirchlichen Trennungen waren, sind sie doch nicht unversöhnbar. Auch wenn sie Vereinseitigungen aufweisen, sind sie doch Platzhalter und Vermittler unverzichtbarer christlicher Überzeugungen. Ich darf hier noch einmal an das Wort Visser't Hooft in seinem ersten Bericht vor der ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates erinnern, das ich meiner Darstellung gleichsam als Motto meinte, vorausstellen zu sollen.

Was ist aber nun die Antwort, die das Konzept der „konziliaren Gemeinschaft“ auf diese Frage nach den legitimen Verschiedenheiten gibt?

Ich muß gestehen, vor einiger Zeit meinte ich noch, mir darüber völlig im klaren zu sein. Heute dagegen zögere ich zu antworten. Und zwar zögere ich nicht deshalb, weil die vorliegenden Texte unklar wären. Ich zögere vielmehr, weil es mir schwerfällt zu glauben, daß das, was ich in jenen Texten zu finden meine, wirklich die überprüfte und endgültige Ansicht der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ist. Ich zögere außerdem, weil diese Texte begleitet werden von überspitzten und polemischen Interpretationen wie z.B. aus der Feder solch prominenter Mitglieder der Kommission wie Lesslie Newbigin¹⁹, und ich nicht erfahren kann, was man in der Kommission selbst von solchen Interpretationen hält. Ich zögere auch, weil mir aus diesen Texten und Interpretationen eine Auffassung entgegenzutreten scheint, die in krassem Gegensatz steht zu den beschwörenden Aussagen von Nairobi über jene beiden ökumenischen Tendenzen — nennen wir sie hier kurz die stärker konfessions- und die stärker kontextbezogene Tendenz —, die „sich gegenseitig nicht ausschließen“, sich „keine Konkurrenz machen“ dürfen, sondern „sich ergänzen müssen“²⁰. Ich zögere schließlich, weil ich seit einiger Zeit und vor allem aufgrund der Gespräche und Gesprächsergebnisse im eingangs erwähnten „Forum“ den ermutigenden Eindruck gewonnen habe, als sei für die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in dieser wichtigen Frage noch nicht das letzte Wort gesprochen.

Wenn ich dieses Zögern dennoch für einen Augenblick ablege — und ich tue dies einzig, um den Kern des Problems so klar wie möglich herauszuschälen! —, dann würde ich auf jene Frage antworten: *Das Konzept der „konziliaren Gemeinschaft“ scheint so, wie es sich bislang artikuliert hat, d.h. in den „offiziellen“ Äußerungen von Salamanca, Accra und Nairobi, keinen Raum zu lassen für eine Verschiedenheit konfessioneller Traditionen und Überzeugungen und für entsprechende kirchliche Gemeinschaften als institutionelle Träger dieser Traditionen und Überzeugungen.* Es ist keineswegs so, wie es leicht und immer wieder in dieses Konzept hineingelesen wird, daß „konziliare Gemeinschaft“ entsteht, indem römisch-katholische Kirche, orthodoxe Kirchen, lutherische Kirchen usw. in „konziliare Gemeinschaft“ miteinander eintreten.

Schon der Kernsatz des Salamanca-Berichtes („The one Church is to be envisioned as a conciliar fellowship of *local churches* which are themselves *truly united*.“), sagt, was auch an anderer Stelle des Berichtes zum Ausdruck kommt²¹ und was ein Jahr später im Accra-Bericht gegenüber möglichen Fehlinterpretationen ausdrücklich unterstrichen wurde: „Konziliare Gemeinschaft setzt *organische Union voraus*“²². Und was „organische Union“ oder „organische Einheit“ im Sprachgebrauch der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, des Ökumenischen Rates und der neueren protestantischen Unionskirchen heißt, ist auch in Nairobi wieder in aller Deutlichkeit ausgesprochen worden: „Organische

Union“ heißt „Aufgabe denominationeller Identität“, „eine Art Tod“ der konfessionellen Besonderheiten und Traditionen durch Verschmelzung der Konfessionskirchen zu „einer einzigen Körperschaft“²³.

All das kann doch nur bedeuten: „Konziliare Gemeinschaft“ ist allein in dem Maße möglich, als auf lokaler Ebene die konfessionellen Verschiedenheiten durch Bildung von Kirchenunionen bereits aufgehoben und zurückgelassen worden sind, es also überhaupt keine „Katholiken“, „Orthodoxe“, „Anglikaner“, „Lutheraner“ und entsprechende Kirchen und kirchliche Gemeinschaften mehr gibt.

Welches aber sind dann die Verschiedenheiten, die die „konziliare Gemeinschaft“ zu umfassen beansprucht? Es sind die Verschiedenheiten der unierten Kirchen unter sich und damit Verschiedenheiten, die sich als Rückwirkungen des geschichtlichen, kulturellen, völkischen und religiösen Kontextes ergeben, in dem diese Kirchen leben und handeln. Nur diese — *nicht* die konfessionellen! — Verschiedenheiten erscheinen als legitim und notwendig und sind darum wert, als bleibende Verschiedenheiten in der „konziliaren Gemeinschaft“ bewahrt und von ihr umfaßt zu werden.

Betrachtet man die beiden Konzeptionen gleichsam aus der Vogelperspektive, so mag der Unterschied zwischen ihnen zwar als klar, aber als geringfügig erscheinen. In gewisser Hinsicht ist das auch tatsächlich der Fall, und es wäre eine längst überfällige Aufgabe, diese Grunddifferenz endlich zu entschärfen und hinter sich zu lassen.

Das Konzept der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ erscheint in der Tat gegenüber dem der „konziliaren Gemeinschaft“ als ein nur korrekatives Konzept, das in dem Augenblick seine Funktion erfüllt hätte, wenn innerhalb der ökumenischen Bewegung ein Konsens darüber erreicht wäre, daß „konziliare Gemeinschaft“ Raum läßt auch für die Verschiedenheit konfessioneller Traditionen und für entsprechende kirchliche Gemeinschaften als institutionelle Träger dieser Traditionen. So wird man es anhand des Diskussionspapiers von 1974²⁴ und erst recht aufgrund der Beschlüsse der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes zu sehen haben, wo es u. a. heißt: „In dem Maße, in dem der Gedanke der ‚konziliaren Gemeinschaft‘ Raum bietet auch für die Verschiedenheit konfessioneller Traditionen, wird der bislang noch bestehende Unterschied zwischen den beiden Konzeptionen verschwinden. Es würde sich dann eine Vorstellung von christlicher Einheit ergeben, in der jene beiden ... Tendenzen innerhalb der ökumenischen Bewegung sich zusammenfinden können.“²⁵

V. ANFRAGEN AN DAS KONZEPT DER „EINHEIT IN VERSÖHNTER VERSCHIEDENHEIT“

Es bleiben aber doch noch einige wichtige Fragen, die die Skeptiker und Kritiker des Konzepts der „versöhnten Verschiedenheit“ besonders bewegen. Diese

Anfragen können dazu helfen, jene ökumenische Zielvorstellung noch präziser zu umreißen und zu vertiefen. Kritik und Skepsis gehen vor allem in vier Richtungen.

1. Versöhnung ohne Veränderung

Man fragt: Übersieht nicht der Gedanke einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ mit seiner spezifischen Intention der Wahrung konfessioneller Traditionen, daß es des Wandels und der Veränderung der Konfessionen bedarf, um die Einheit der Kirche zu erreichen? Denn die Trennung der Christenheit, wie wir sie vorfinden, ist ja gerade Folge oder Manifestation dessen, daß es in der Vergangenheit — auf welche Weise auch immer — zu Konfessionsbildungen gekommen ist. Wenn also Konfessionsbildung und Kirchentrennung geschichtlich zusammengehören, wie kann dann kirchliche Einheit erreicht werden, ohne die Konfessionen in ihrer überkommenen Gestalt zu tangieren, zu erneuern, zu verändern?

In der Tat, so wie unsere verschiedenen Kirchen aus der Vergangenheit herkommen, sind sie allenfalls koexistenz- aber nicht gemeinschaftsfähig. In diesem Sinne ist auch das Konzept einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ von der *Überzeugung* geprägt — und das Diskussionspapier von 1974 hat das mit Entschiedenheit betont²⁶ —, *daß eine Versöhnung der bislang getrennten Konfessionen undenkbar sei ohne Erneuerung, Wandlung und Modifikation der überkommenen konfessionellen Identität und Gestalt.*

Worum geht es bei dieser erforderlichen Wandlung und Erneuerung? Sicherlich geht es nicht um ein bloßes Abschleifen konfessioneller Verschiedenheiten. Auch völlige wechselseitige Integration der jeweiligen konfessionellen Eigentümlichkeiten und Überzeugungen kann schwerlich der Sinn der Sache sein. Das Konzept möchte gerade einen anderen Weg aufzeigen als den der Nivellierung oder der progressiven Verschmelzung. Das, worum es geht, hat die letzte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes folgendermaßen beschrieben: „Es ist ein Weg lebendiger Begegnung, geistlicher Erfahrung miteinander, theologischen Dialogs und gegenseitiger Korrektur, auf dem sich die jeweilige Besonderheit des Partners nicht verliert, sondern sich läutert, wandelt und erneuert und so für den anderen als legitime Ausprägung des Christseins und des einen christlichen Glaubens sichtbar und bejahbar wird. Die Verschiedenheiten werden nicht ausgelöscht. Sie werden auch nicht einfach konserviert und unverändert beibehalten. Sie verlieren vielmehr ihren trennenden Charakter und werden miteinander versöhnt“²⁷.

Die im Konzept „versöhnter Verschiedenheit“ implizierte Forderung nach Wandlung und Erneuerung konfessioneller Identitäten richtet sich also auf einen Prozeß, den man etwa als *„Redefinition der Konfessionen im Gespräch“* umschreiben könnte. Diese „Redefinition“ würde einen doppelten Aspekt haben.

Es müßte darum gehen, jene Elemente der Entstellung, Verengung und Überspitzung zu überwinden, die die konfessionellen Verschiedenheiten deshalb zu kirchentrennenden Unterschieden gemacht haben, weil sie deren legitime und authentische Gestalt überdecken. In eben diesem Wandlungs- und Erneuerungsprozeß, der sich im Dialog zu vollziehen hat, gewinnen die Konfessionen nun aber ihre authentische Gestalt und werden füreinander als legitime Ausprägungen christlichen Glaubens, Zeugnisses und Lebens erkennbar. Damit vollzieht sich die Versöhnung der Verschiedenheiten. Es ist keine Versöhnung und Gemeinschaft durch Preisgabe konfessioneller Identität oder durch wechselseitige Integration konfessioneller Überzeugungen. Es ist erst recht keine einander tolerierende Koexistenz, die die Namen „Versöhnung“ und „Gemeinschaft“ nicht verdient. *Es geht vielmehr um Versöhnung und Gemeinschaft durch kraftvolle Bejahung des anderen in seinem — „redefinierten“ und dadurch als legitim sichtbar gewordenen — Anderssein.*

Wer würde leugnen wollen, daß dieser Prozeß dialogischer „Redefinition“ der Konfessionen sich bereits allenthalben vollzieht, in den Liturgien und der Gottesdienstgestaltung unserer Kirchen, in ihren Frömmigkeitsformen, in der eucharistischen Lehre und Praxis, im Verständnis und in der Ausübung des kirchlichen Amtes usw.!

2. Gemeinschaft ohne Verpflichtung?

Eine andere Anfrage ist, ob denn eine Gemeinschaft „versöhnter Verschiedenheit“ wirklich eine „völlig verpflichtete Gemeinschaft“ bilde oder nicht doch nur ein loses Nebeneinander von selbständigen und letztlich unabhängigen Kirchen.

Demgegenüber ist zu sagen, daß „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ tatsächlich jene „völlig verpflichtete Gemeinschaft“ sein möchte, wie die Formel von Neu-Delhi sie beschreibt. Das Diskussionspapier von 1974 spricht in diesem Sinne von der gegenseitigen Taufanerkennung, der eucharistischen Gemeinschaft, der Anerkennung der kirchlichen Ämter und der Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst als konstitutiven Elementen einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“²⁸. Es spricht außerdem von einer „Bundesformel, in der sich die Partner aneinander binden“²⁹.

All das weist eindeutig darauf hin, daß hier keine lockere Allianz gemeint ist, aus der sich die Partner ohne weiteres wieder lösen könnten. *Die Aufkündigung der Gemeinschaft wäre auch in einer Gemeinschaft versöhnter Verschiedenheiten ein schismatischer Akt.*

Nun sollte man die Frage, wie denn eine „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ tatsächlich eine „völlig verpflichtete Gemeinschaft“ bilden könne, nicht zu schnell beantworten und damit abtun wollen. Sie enthält die sehr berechtigte Heraus-

forderung, das Konzept der „versöhnten Verschiedenheit“ weiterzuentwickeln und zu vertiefen.

Dazu, so haben auch die Gespräche auf dem „Forum“ für bilaterale Dialoge erneut gezeigt, gehört bereits, daß man nicht lediglich von „versöhnter Verschiedenheit“ spricht; denn in dieser Kurzformel besitzt der Begriff „Verschiedenheit“ – als Hauptwort – sprachlich größeres Gewicht als das Adjektiv „versöhnt“, obwohl der Sache nach der Gedanke der „Versöhnung“ und *Gemeinschaft* der Verschiedenheiten der beherrschende Gesichtspunkt ist und bleiben sollte. So wurde dann auf dem „Forum“ auch vorgeschlagen, in Zukunft stets von „*Einheit in versöhnter Verschiedenheit*“ zu reden, ein sicherlich glücklicherer Sprachgebrauch, den dieser Artikel sich bereits zu eigen gemacht hat.

Aber nicht nur terminologisch, sondern auch im Konzept selbst gilt es, das Element der „Versöhnung“ und der „Einheit“ noch stärker hervorzuheben. Das müßte vor allem dadurch geschehen, daß man verbindliche und wirkungsvolle *Akte der Versöhnung* ins Auge faßt, die in ihrer Art ganz spezifisch auf eine „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ ausgerichtet sind und der besonderen Gestalt dieser Gemeinschaft entsprechen. Als solche Akte der Versöhnung ehemals trennender Verschiedenheiten scheinen mir nötig zu sein:

eine Feststellung, die die Gemeinsamkeit im grundlegenden Verständnis des Evangeliums zum Ausdruck bringt und damit deutlich macht, daß die noch bestehenden Verschiedenheiten auf einer gemeinsamen und tragfähigen Basis aufruhcn;

eine Erklärung, daß und warum die in der Vergangenheit ausgesprochenen Verurteilungen den Partner in seiner „redefinierten“ Gestalt nicht mehr treffen;

eine theologische Rechenschaftsabgabe darüber, weshalb die noch verbleibenden Verschiedenheiten legitime Ausprägungen christlichen Glaubens und kirchlicher Ordnung darstellen, inwiefern sie nicht nur tragbar sind, sondern einander gegenüber eine notwendige kritische und konstruktive Funktion haben und deshalb bejaht und in Gemeinschaft zusammengehalten werden müssen.

Es scheint, daß zu diesen drei Akten der Versöhnung ein weiterer Schritt hinzukommen müßte, auch wenn er für protestantisches Denken auf den ersten Blick sehr problematisch erscheinen mag:

die Schaffung oder Übernahme eines recht gestalteten „Dienstes der Einheit“, dem in besonderer Weise aufgetragen ist, für die Bewahrung dieser Gemeinschaft versöhnter Verschiedenheiten Sorge zu tragen, wobei das Element konziliarer Vorgänge oder Einrichtungen eines der primären Instrumente dieses Dienstes sein müßte.

3. Einheit — aber nicht am Orte?

In besonderem Maße, so scheint mir, wird dem Gedanken einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ entgegengehalten, er biete ein Modell, das allenfalls auf umfassenderer oder universaler, aber nicht auf ortskirchlicher Ebene praktiziert werden könne. Innerhalb einer Ortskirche könne eine Gemeinschaft „versöhnter Verschiedenheit“ noch nicht *volle* kirchliche Gemeinschaft darstellen.

Die Frage, wieweit auch auf Ortsebene kirchliche Einheit in Gestalt „versöhnter Verschiedenheit“ sichtbar werden kann, ist ohne Zweifel eine ebenso zentrale wie schwierige Frage, für die man keine fertige und schnelle Antwort anzubieten hat. Dabei ist es aber sehr wichtig zu sehen, daß diese Frage keineswegs das Konzept der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ allein oder auch nur in besonderem Maße betrifft. Diese Frage trifft vielmehr *jede* Einheitskonzeption, die mit dem Gedanken der „Verschiedenheit in der Einheit“ wirklich ernst macht, wie auch immer diese Verschiedenheit geartet sein mag. Da es aber heute kein diskutables Einheitskonzept oder -modell gibt, das diese legitime und notwendige Verschiedenheit verneint, trifft jene Frage *alle* Einheitskonzeptionen. Und man sage nicht, daß dort, wo man nur kontextuell bedingte Verschiedenheiten gelten lassen möchte, dieses Problem nicht existiere. Denn wo gäbe es den „Ort“ und folglich die „Ortskirche“, die in sich homogen und frei von kontextuellen Verschiedenheiten wäre? „Es gibt an jedem Ort eine Vielzahl von „Orten““³⁰.

Das wird heute ja auch weithin gesehen, etwa in dem Dokument des Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung „Eine Gemeinschaft von Ortskirchen in wahrer Einheit“³¹ (Dezember 1976), oder dann noch deutlicher in dem bereits erwähnten Artikel von Lesslie Newbigin. Newbigin kommt — ähnlich wie das Dokument des Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung — zu dem Ergebnis, daß auch innerhalb einer „tatsächlich vereinigten Ortskirche“ (local church truly united) „verschiedene Gemeinden“ (separate congregations) entsprechend den gegebenen sprachlichen, sozialen, ethnischen oder kulturellen Verschiedenheiten möglich und — missionarisch gesehen — nötig sind³².

Kurz: *Das Problem, wie auf Ortsebene sich Einheit in der Verschiedenheit sichtbar machen und praktizieren läßt, ist ein Problem, das sich uns allen in gleichem Maße stellt, welches Einheitskonzept oder -modell auch immer wir befürworten.*

Lesslie Newbigin skizziert einige Antworten, die sich in der Tat von selbst nahelegen und die für das Modell der „organischen Union“ ebenso praktikabel erscheinen wie im Bereich des Gedankens „versöhnter Verschiedenheit“: „(1) Volle wechselseitige Anerkennung, durch die die verschiedenen Gemeinden einander annehmen und aufnehmen und dadurch zum Ausdruck bringen, daß ihre ge-

trennten Versammlungen keine gegenseitige Entfremdung bedeuten ... (2) Völlige Freiheit der Begegnung zwischen diesen Gemeinden und volle Gastfreundschaft gegenüber den Gliedern jeder Gemeinde auf den Versammlungen aller ... (3) Strukturen, die ausdrücklich dafür entworfen sind, daß diejenigen, die vorübergehend getrennt sind, in der Einheit wachsen.“³³

Was hindert es, auch verschiedene konfessionell geprägte Gemeinden an ein und demselben Ort auf diese oder ähnliche Weise in einer „tatsächlich vereinigten Ortskirche“ zusammenzuhalten? Ist denn das so undenkbar, wie Lesslie Newbigin, das Sekretariatsdokument und andere es behaupten³⁴, wenn man das, was im Vorausgegangen über „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ gesagt wurde, ernst nimmt und in Rechnung setzt?

Und im übrigen: Haben wir nicht seit langem etwas wie einen Beweis dafür unter unseren Augen, daß eine solche Aufgliederung einer Ortskirche in konfessionelle oder zumindest quasi-konfessionelle Gruppen und Gemeinschaften ohne Zerstörung der Einheit dieser Ortskirche möglich ist? Ich denke an die sogenannten „transkonfessionellen Bewegungen“ und ihre Manifestationen auf lokaler Ebene wie beispielsweise die charismatische Bewegung, die evangelikale Bewegung oder die auf sozial-politisches Handeln ausgerichtete Bewegung unter den Christen. Auch diese Bewegungen sind in ihren oft tiefgreifenden Verschiedenheiten und Eigentümlichkeiten ja nicht primär orts- oder kontextgebunden, sondern sind in vollem Sinne universale Erscheinungsformen christlichen Glaubens und Lebens³⁵. Mit Recht spricht darum der Accra-Bericht der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung „Einheit der Kirche — Das Ziel und der Weg“ von diesen Bewegungen als „neuen ‚Konfessionalitäten‘“³⁶.

4. „Westliches“ Einheitskonzept?

Man hat schließlich kritisch darauf hingewiesen, beim Konzept der „versöhnten Verschiedenheit“ handle es sich um ein allenfalls für die Kirchen westlicher Länder, nicht aber für die Kirchen Afrikas und Asiens geeignetes und sinnvolles Einheitskonzept³⁷. Die Minoritätssituation dieser Kirchen in einer andersgläubigen Umwelt, die besondere Dringlichkeit ihres missionarischen Auftrags, vor allem aber die Tatsache, daß die traditionellen konfessionellen Ausprägungen des Christentums ihren Ursprung in historischen und kulturellen Situationen haben, die den asiatischen und afrikanischen Kirchen letztlich fremd sind, mache ein Einheitskonzept, dem es um Wahrung konfessioneller Traditionen gehe, für die Christenheit Asiens und Afrikas ungeeignet. „Von versöhnter Verschiedenheit kann dort kaum die Rede sein, wo die Verschiedenheit nicht einmal die eigene ist“³⁸.

Obwohl es eine, meiner persönlichen Erfahrung nach sehr vielschichtige und gar nicht so leicht zu beantwortende Frage ist, wieweit die im Westen entstandenen konfessionellen Traditionen von den Christen und Kirchen Asiens und Afrikas sich zu eigen gemacht wurden oder nicht, wird man doch davon ausgehen können, daß die traditionellen konfessionellen Ausprägungen christlichen Glaubens in jenen Situationen ein anderes Gewicht und eine andere Bedeutung haben als im Westen. Die Tatsache, daß die Mehrzahl der Kirchenunionsverhandlungen mit dem erklärten Ziel, die bisherigen konfessionellen Traditionen zu transzendieren, in der Dritten Welt stattfinden, mag eines der Indize dafür sein. Es ist darum durchaus möglich, daß das Modell der „organischen Union“ — und nicht das der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ — für viele kirchliche Situationen in Asien und Afrika sich als das angemessenere Modell erweist, auch wenn jeder, der die Entwicklungen, Schicksale und Resultate der dortigen Kirchenunionsverhandlungen etwas näher kennt, zugleich von manch grundsätzlicher Kritik am Modell der „organischen Union“ und von vielen konkreten Enttäuschungen angesichts verwirklichter Unionen weiß.

Nun wäre aber das Konzept der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ gänzlich mißverstanden, wollte man ihm den Anspruch auf exklusive Geltung unter-schieben. Diesen Anspruch hat es — im Unterschied, wie mir scheint, zum Konzept der „organischen Union“! — nie erhoben. Man wird von diesem Konzept vielmehr ein Doppeltes sagen müssen:

Einmal ist es durchaus offen dafür, daß eine konkret verwirklichte „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ im Laufe der Zeit zu einer Aufhebung oder Verschmelzung der zunächst noch bestehenden und bewahrten konfessionellen Verschiedenheiten führt, freilich ohne daß man darin eine höhere oder vollkommene Form der Einheitsverwirklichung zu sehen hätte. Im Bericht des „Forums“ heißt es in diesem Sinne: „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ schließt in keiner Weise die Möglichkeit aus, daß die verschiedenen konfessionellen Traditionen in Zukunft sich zu einer gemeinsamen Tradition entwickeln.“

Zum anderen steht fest, daß dort, wo man — wie z. B. im Lutherischen Weltbund — das Konzept der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ vertritt, dennoch gleichzeitig die „organische Union“ als legitime Form kirchlicher Einheit anerkannt werden kann. Die offizielle Zustimmung der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Daressalam 1977 zum Gedanken der „versöhnten Verschiedenheit“ macht die vorausgegangene positive Stellungnahme des Weltbundes zu Kirchenunionen und Unionsverhandlungen (Vollversammlung in Evian, 1970) keineswegs rückgängig³⁹. Dasselbe gilt im wesentlichen auch von anderen konfessionellen Weltbünden⁴⁰.

Wenn also von seiten konfessioneller Weltbünde oder von anderer Seite das Konzept der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ vertreten wird, so geschieht das zumeist in dem Wissen, daß dieses Einheitskonzept nicht das einzig denkbare und einzig legitime ist, und in der sehr bewußten Offenheit dafür, daß in bestimmten Situationen ein anderes Konzept — etwa das der „organischen Union“ — sich als angemessener erweisen kann. Es zeigt sich hier also eine bemerkenswerte und m. E. überaus sachgemäße Flexibilität in der Beurteilung und in der Anwendung von Einheitskonzeptionen.

VI. PARALLELKONZEPTIONEN ZUR „EINHEIT IN VERSÖHNTER VERSCHIEDENHEIT“

Zur rechten Einschätzung und Bewertung des Gedankens einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ ist es wichtig zu sehen, daß die damit gemeinte Sache auch in anderen ökumenischen Zusammenhängen und unter anderen Bezeichnungen vertreten wird. An dieser Stelle kann das nicht in extenso ausgebreitet werden. Es ist aber doch nötig, diejenigen Einheitsvorstellungen wenigstens aufzuzählen, die mit dem Gedanken der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ im wesentlichen auf ein und derselben Linie liegen.

1. Das Modell „Kirchengemeinschaft“

Zunächst ist das im Gespräch zwischen den reformatorischen Kirchen Europas (Leuenberger Gespräche, 1969-1973) entwickelte Modell der „*Kirchengemeinschaft*“ — auf der Basis einer Lehrkonkordie — zu nennen, von dem die Konzeption der „versöhnten Verschiedenheit“ auch unmittelbar beeinflusst wurde⁴¹.

„Kirchengemeinschaft“ bedeutet hier: Aufgrund einer „gewonnenen Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums“ und aufgrund der Feststellung, daß die früheren gegenseitigen „Lehrverurteilungen ... den gegenwärtigen Stand der Lehre der ... Kirchen nicht betreffen“, gewähren sich „Kirchen verschiedenen Bekenntnisstandes“ in bleibender „Bindung an die sie verpflichtenden Bekenntnisse und unter Berücksichtigung ihrer Tradition“ Gemeinschaft in Verkündigung, Abendmahl und kirchlichem Amt („Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft“; „gegenseitige Anerkennung der Ordination und ... Ermöglichung der Interzelebration“) ⁴².

Was immer man gegenüber einzelnen inhaltlichen Stücken der Leuenberger Konkordie an Kritik vorzubringen hat, sollte doch nicht blind machen für die Tatsache, daß hier ein sehr beachtliches Modell von Einheit vorliegt, das auch *konfessionellen* Verschiedenheiten ihren Platz und ihre Funktion in der einen Kirche zuspricht.

Die anderen Parallelkonzeptionen zum Gedanken einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ finden sich häufiger im nicht-protestantischen Raum, besonders auf seiten der römisch-katholischen Kirche und der anglikanischen Kirchen.

2. Der „Typos“-Gedanke

In einer Ansprache vor Vertretern der anglikanischen Kirche entwickelte Kardinal Willebrands den Gedanken, es gebe verschiedene *kirchliche* „Typen“ (*typoi*), die von einzelnen bestehenden Kirchen repräsentiert werden. Auf der Suche nach Einheit der Kirche sollten sich diese „typoi“ nicht verlieren oder preisgegeben werden, sondern müßten in der zukünftigen Gemeinschaft der einen Kirche bewahrt und zusammengehalten werden. Kardinal Willebrands definierte den Begriff „typos“ folgendermaßen: „Wo eine lange kohärente Tradition vorliegt, die den Menschen Liebe und Loyalität einflößt und ein harmonisches und organisches Ganzes sich ergänzender Elemente bildet und erhält, von denen jedes das andere trägt und stärkt, haben wir die Realität eines typos.“ Solche Elemente, die einen „typos“ konstituieren, sind: eine „charakteristische theologische Methode und Sicht“, ein „charakteristischer liturgischer Ausdruck“, eine spezifische „Tradition der Spiritualität und Andacht“, „eine charakteristische kanonische Disziplin“. „Das Leben der Kirche — so sagt Kardinal Willebrands — bedarf einer Vielfalt von typoi, die den vollen katholischen und apostolischen Charakter der einen und heiligen Kirche manifestieren.“⁴³

3. Der „Schwesterkirchen“-Gedanke

In den Gesprächen und Begegnungen zwischen römisch-katholischer Kirche einerseits und orthodoxen, anglikanischen und gelegentlich auch lutherischen Kirchen andererseits begegnet seit einiger Zeit immer wieder der Gedanke der „Schwesterkirchen“. Er hat als Ausdruck für die Beziehung zwischen einzelnen Ortskirchen eine bis in die Alte Kirche zurückreichende Tradition⁴⁴ und wurde in diesem Sinne auch vom Vaticanum II verwendet⁴⁵. Neuerdings aber wird er auch als Ausdruck für die wiedergewonnene Gemeinschaft zwischen bislang getrennten Kirchen gebraucht. Entscheidend für diesen neuen Sprachgebrauch war die „Botschaft“ (Littera) Pauls VI. an den Ökumenischen Patriarchen Athenagoras I. vom 25. Juli 1967⁴⁶, in der dieser Begriff sehr bewußt eingeführt wird und in der es vom Verhältnis zwischen römisch-katholischer und orthodoxer Kirche u. a. heißt: „Heute, nach einer langen Zeit der Trennung und des wechselseitigen Nichtverstehens, schenkt uns der Herr, daß wir uns wieder als Schwesterkirchen entdecken trotz der Hindernisse, die einstmals zwischen uns aufgerichtet wurden. Im Lichte Christi sehen wir, wie dringend nötig es ist, diese Hindernisse zu überwinden, um die schon so reiche Gemeinschaft, die zwischen uns be-

steht, zu ihrer Fülle und Vollkommenheit zu bringen.“ Daß diese Gemeinschaft von „Schwesterkirchen“ eine Gemeinschaft in der Verschiedenheit ist, kommt sehr klar zum Ausdruck, wenn es dort weiter heißt: „Es geht darum, sich durch einen aufrichtigen theologischen Dialog, der durch die Erneuerung der brüderlichen Liebe möglich geworden ist, kennenzulernen und sich trotz der legitimen Verschiedenheit liturgischer, spiritueller, disziplinärer und theologischer Traditionen zu achten und sich schließlich gemeinsam und aufrichtig zu aller geoffenbarten Wahrheit zu bekennen.“

Einige Jahre später gebrauchte Paul VI. den Begriff der „Schwesterkirchen“ auch im Blick auf eine mögliche Gemeinschaft mit der anglikanischen Kirche: „Es wird nicht versucht werden, das legitime Ansehen und das wertvolle Erbe an Frömmigkeit und Gebräuchen, das der anglikanischen Kirche eignet, zu schmälern, wenn die römisch-katholische Kirche — diese demütige ‚Dienerin der Diener Gottes‘ — in der Lage ist, ihre stets geliebte Schwester in der einen wahren Gemeinschaft der Familie Christi zu umfassen“⁴⁷.

Auch im katholisch/lutherischen Dialog in den USA wurde unlängst von den katholischen Teilnehmern die Frage an ihre Kirche gerichtet, „ob sie, in der Erwartung einer voraussehbaren Versöhnung, bereit ist, die in unserem Dialog vertretenen lutherischen Kirchen als Schwesterkirchen anzuerkennen, die bereits das Recht auf ein bestimmtes Maß kirchlicher Gemeinschaft besitzen“⁴⁸.

4. Die Konzeption „korporativer Wiedervereinigung“ bzw. „organischer Einheit“

Ein schon seit langer Zeit im anglikanischen Bereich und in anglikanisch/römisch-katholischen Gesprächen begegnende Einheitskonzeption ist die der „korporativen“ oder „organischen Einigung“, „Wiedervereinigung“ oder „Einheit“. Der Begriff wurde von den Kirchenunionsbewegungen unseres Jahrhunderts übernommen, drang in den Sprachgebrauch der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung und des Ökumenischen Rates ein und erfuhr dabei, wenn ich recht sehe, eine spürbare Bedeutungsverschiebung, die wiederum Grund einer Sprachverwirrung ist, die uns heute sehr zu schaffen macht.

Wie schon anhand des Textes von Nairobi gezeigt wurde und wie an einer Fülle von anderen Texten leicht nachzuweisen wäre, haben sich in den Zirkeln der zumeist protestantisch geprägten Unionskirchen und Unionsverhandlungen des 20. Jahrhunderts, dazu im Bereich des Ökumenischen Rates und seiner Kommission für Glauben und Kirchenverfassung die Begriffe „korporative Vereinigung“ und ganz besonders „organische Einheit“ oder „organische Union“ bedeutungsmäßig dahin entwickelt, daß sie ein Einheitsverständnis beschreiben, das als wesentliches Merkmal die Preisgabe der bisherigen konfessionellen Tra-

ditionen impliziert, das Aufgehen oder Verschmelzen der konfessionellen Identitäten zu einer neuen christlichen Identität und zu einer Kirche mit neuem Namen⁴⁹.

Daran ist hingegen keineswegs gedacht, wenn diese Begriffe von römisch-katholischer Seite gebraucht werden oder in den katholisch/anglikanischen Dialogen begegnen. „Korporative Wiedervereinigung“ oder „organische Einheit“ bedeutet dort gerade nicht die Verschmelzung oder Preisgabe der konfessionellen Besonderheiten. Diese Begriffe bezeichnen vielmehr „eine korporative Vereinigung in der Unterschiedenheit“⁵⁰, eine Einheit von Kirchen, „die Kirchen bleiben und doch eine Kirche werden“⁵¹. „Korporative Vereinigung in der Unterschiedenheit“, so erläutert man, heiße, „daß unbeschadet der vollen Gemeinschaft in Zeugnis, Dienst, Sakramenten, Amt und kirchlicher Grundgestalt die bisher getrennten, künftig aber geeinten Kirchen ihr besonderes konfessionelles Profil bewahren können“⁵². Dabei wird ausdrücklich der Gedanke zurückgewiesen, diese „korporative Wiedervereinigung“ oder „Wiedervereinigung als Körperschaften“ sei „eine Fusion der Konfessionen“; denn bei „einer solchen Fusion würde jede kirchliche Gemeinschaft ihr Profil verlieren“⁵³.

Dies ist auch die Zielvorstellung des anglikanisch/katholischen Dialogs. Herbert Ryan SJ, Teilnehmer am Dialog zwischen Anglikanischer Gemeinschaft und römisch-katholischer Kirche schreibt: „Das Ziel ist eine ‚organische Einigung‘ der römisch-katholischen Kirche und der Anglikanischen Gemeinschaft. Was die Kommission unter ‚organischer Einigung‘ versteht, ist die Vereinigung im Leib Christi, volle gemeinsame sakramentale Teilhabe und Partnerschaft in der Sendung. Jede der autonomen Kirchen der anglikanischen Gemeinschaft würde als ‚Schwesterkirche‘ der römisch-katholischen Kirche anerkannt. Es würde kein Versuch gemacht, diese Kirchen in die kanonischen und liturgischen Strukturen oder in die theologischen und pastoralen Ausdrucksformen der katholischen Kirche zu absorbieren. Die anglikanische Gemeinschaft als eine große, weltweite konfessionelle Familie von Kirchen würde weiterhin ihr besonderes Zeugnis fürs Evangelium geben. Umgekehrt würde die römisch-katholische Kirche ihre eigene Tradition und Disziplin beibehalten können und würde nicht als Vorbedingung zum Eintritt in ‚organische Vereinigung‘ mit der anglikanischen Gemeinschaft in ihrer kanonischen Struktur, Liturgie, Theologie oder Spiritualität anglikanisiert werden“⁵⁴.

Alle diese Einheitskonzeptionen weisen also nachdrücklich und explizit auf eine Gemeinschaft in der Verschiedenheit, die nicht nur kontextuell bedingte, sondern ebenso „konfessionelle“ Verschiedenheiten als legitime Verschiedenheiten umfassen kann⁵⁵. Sie sind in dieser Hinsicht also parallele oder zumindest analoge Konzeptionen zum Konzept einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“.

ANMERKUNGEN

¹ W. A. Visser't Hooft, Ökumenischer Aufbruch, Hauptschriften Bd. 2, 1967, 104.

² „Die ökumenische Rolle der konfessionellen Weltbünde in der einen ökumenischen Bewegung“; vgl. meinen Artikel „Versöhnte Verschiedenheit“ — Korrekturen am Konzept der „konziliaren Gemeinschaft“, in: Lutherische Monatshefte 1975/12, 675 ff.

³ Daressalam 1977 — Offizieller Bericht der 6. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, 1977, 204—206; vgl. Ökumenische Beziehungen des Lutherischen Weltbundes — Bericht der Arbeitsgruppe für die Wechselbeziehung zwischen den verschiedenen bilateralen Dialogen, 1977, Nr. 148—157.

⁴ Reformed World, 1977 Nr. 7/8, 321 f.; vgl. K. Halaski, Jahrhundert-Konsultation des Reformierten Weltbundes, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, November/Dezember 1977, 102 ff.

⁵ Vgl. das letzte Kapitel dieses Beitrages: Parallelkonzeptionen zur „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“.

⁶ Bericht der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über „Einheit der Kirche — Das Ziel und der Weg“, in: Accra 1974, hrsg. von H. Müller-Fahrenholz, 67.

⁷ G. Hoffmann, „Versöhnte Verschiedenheit“ — Zur ökumenischen Konzeption des Lutherischen Weltbundes, in: Lutherische Theologie und Kirche, Dezember 1977, 85 ff., bes. 89.

⁸ Neu-Delhi 1961 — Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, hrsg. von W. A. Visser't Hooft, 1962, 130.

⁹ Vgl. P.-W. Scheele, Die Einheit in Christus gemäß der 3. Weltkirchenkonferenz und dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Volk Gottes. Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie, hrsg. von R. Bäumler und H. Dold, 1967, 639 ff.

¹⁰ Die nun schon in dritter Auflage vorliegende Bestandsaufnahme der bilateralen Gespräche von N. Ehrenström und G. Gaßmann, Confessions in Dialogue, 1975, spricht für sich selbst.

¹¹ In: Wandernde Horizonte auf dem Weg zur kirchlichen Einheit, hrsg. von R. Groscurth, 1974, 120 f.

¹² Bericht der Sektion I, Nr. 12 f.

¹³ Bericht aus Nairobi — Offizieller Bericht der fünften Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, 1975, 32.

¹⁴ Text der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Würzburg 1974, Nr. 3.34 (Pastorale Zusammenarbeit).

¹⁵ Lutherans and Catholics in Dialogue, Bd. III: The Eucharist as Sacrifice, 1967, 3; vgl. dazu: N. Ehrenström, Confessions in Dialogues, 3. Aufl. 1975, 132—134; H. Meyer, Luthertum und Katholizismus im Gespräch, 1973, 42—44 („Konvergenz“ statt „Konsens“); auch die wiederholten Ausführungen H. Mühlens zum Gedanken und Phänomen der „Konvergenz“ sind hier zu beachten. Sehr anregend ist auch das kurze Statement der anglikanisch/römisch-katholischen Konsultation in den USA vom 23. Januar 1972 „Doctrinal Agreement and Christian Unity — Methodological Considerations“ (in: Journal of Ecumenical Studies, 1972, 445—448); es versucht, einige Richtlinien aufzustellen für die Beantwortung der Frage, wieweit Verschiedenheiten in der Formulierung von Glaubensüberzeugungen ein Hindernis für volle kirchliche Gemeinschaft sind oder nicht.

¹⁶ Ist Kircheneinigung dogmatisch möglich? in: Schriften zur Theologie, Bd. XII, 1975, 563.

¹⁷ Vorläufiges Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung „Vorstellungen der Einheit und Modelle der Einigung“, 1972, Kap. III.

¹⁸ Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung — Deutscher amtlicher Bericht über die Weltkirchenkonferenz zu Lausanne, hrsg. von H. Sasse, 1929, Bericht der VII. Sektion (Die Einheit der Christenheit und das Verhältnis der bestehenden Kirchen zu ihr), 542 ff.

¹⁹ What is „a local church truly united“?, in: The Ecumenical Review, April 1977, 115 ff.

²⁰ Bericht aus Nairobi, Sektion II Nr. 14.

²¹ In: Wandernde Horizonte, a. a. O. 170.

²² Accra-Bericht, a. a. O. 67.

²³ Bericht aus Nairobi, Sektion II Nr. 14 und 10.

²⁴ Nr. 31.

²⁵ A. a. O. 206.

²⁶ Nr. 20 und 21.

²⁷ A. a. O. 205.

²⁸ Nr. 25; vgl. Die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Daressalam, a. a. O. 205 f.

²⁹ Nr. 25.

³⁰ Lesslie Newbigin, a. a. O. 125.

³¹ Materialdienst der Ökumenischen Centrale, Nr. 10, Mai 1977.

³² „The existence of separate congregations in the same geographical area on the basis of language and culture may have to be accepted as a necessary, but provisional, measure for the sake of the fulfilment of Christ's mission“ (ibid. 124; vgl. 120). Ähnlich das Paper einer Konsultation des Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung vom Dezember 1976 über „Eine Gemeinschaft von Ortskirchen in wahrer Einheit“, Kap. IV.

³³ A. a. O. 125.

³⁴ Lesslie Newbigin: „We have *not* included among the legitimate groups for provisional separation the distinct 'types' of Christian discipleship which have developed in history..., 'types' defined by such names as Anglican, Lutheran, Roman, etc. Such forms of separation seem to be roundly condemned by the language of St. Paul in dealing with the Corinthian factions“ (a. a. O. 126). Paper des Sekretariats für Glauben und Kirchenverfassung: „Die Existenz verschiedener Kirchen am selben Ort, die durch konfessionelle Grenzen getrennt sind, ist eine Verleugnung des Wesens und des Auftrags der Ortskirche“ (Kap. V).

³⁵ Vgl. meinen Artikel „Transkonfessionelle Bewegungen — Hoffnung oder Gefahr?“ in: Welche Ökumene meinen wir? hrsg. von R. Boeckler, 1978, 52 ff.; bes. 59.

³⁶ A. a. O. 64; ähnlich sprach schon Miguez Bonino in Salamanca (1973) von diesen Bewegungen als „bekennenden Familien“ (confessing families), in: Wandernde Horizonte, a. a. O. 78; vgl. 73 f. Am ausführlichsten zu diesem gesamten Aspekt: Neue transkonfessionelle Bewegungen, hrsg. von G. Gaßmann u. a. 1976; bes. 21—23.

³⁷ Anna Marie Agaard, Die Traditionen müssen umlernen, in: Lutherische Monatshefte 1978, Heft 2, 100/101; Theodor H. Jørgensen, Überlegungen zur „Konfessionellen Identität“ und „Kirchengemeinschaft“, in: Kerygma und Dogma, 1978, 131 ff., bes. 139 ff.

³⁸ Th. Jørgensen, a. a. O. 140.

³⁹ „Erklärung des Lutherischen Weltbundes gegenüber Kirchen in Unionsverhandlungen“, in: Evian 1970 — Fünfte Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes, 198 f. Dort heißt es u. a.: „Eine Vereinigung (union) von Kirchen soll als echter Ausdruck der

Einheit der Kirche verstanden werden, sobald die sich vereinigenden Kirchen (uniting churches) einer Bekenntnis- und Glaubenserklärung zugestimmt haben, die ein rechtes Verständnis des Evangeliums, der Predigt und der Sakramente bezeugt. Die Teilnahme an der Gründung einer vereinigten Kirche (united church) sollte nicht dazu führen, die Beziehungen zum Lutherischen Weltbund abzubrechen, solange die Glaubenserklärungen der vereinigten Kirche mit der Lehrbasis des Lutherischen Weltbundes im wesentlichen übereinstimmen.“

⁴⁰ Ich habe das in einer Untersuchung über „Das Verhältnis zwischen Unionskirchen und konfessionellen Weltbünden“ ausführlicher dargestellt und belegt (in: Kirchenunionen und Kirchengemeinschaft, hrsg. von R. Groscurth, 1971, 48 ff.).

⁴¹ Vgl. das Diskussionspapier der Vertreter konfessioneller Weltbünde von 1974, Nr. 24.

⁴² Text der „Leuenberger Konkordie“, Nr. 29—33.

⁴³ Ansprache in Cambridge, England, Januar 1970, in: Documents on Anglican/Roman Catholic Relations, 1972, 38—41.

⁴⁴ Emmanuel Lanne OSB, Schwesterkirchen — Ekklesiologische Aspekte des Tomos Agapis, in: Auf dem Wege zur Einheit des Glaubens, hrsg. im Auftrag des Stiftungsfonds PRO ORIENTE, 1976, 54 ff.

⁴⁵ Ökumenismus-Dekret Nr. 14.

⁴⁶ AAS/59, 1967, 852—854.

⁴⁷ Documents on Anglican/Roman Catholic Relations, 1972, 42 f.

⁴⁸ Schlußbericht über „Amt und universale Kirche“, Nr. 33, in: H. Stirnimann / L. Vischer, Papsttum und Petrusdienst, 1975, 110.

⁴⁹ Von diesem Verständnis des Begriffs der „organischen Union“ war im Vorausgegangen bereits die Rede (s. o. S. 385 f., Anm. 23). Es ist eigentlich überflüssig, dafür weitere Belege zu bringen; immerhin sei u. a. hingewiesen auf den Diskussionsbericht der 2. Konsultation von Vertretern von Unionskirchen und Unionsverhandlungen in Limuru/Kenia (1970), der den Begriff der „organischen Union“ beschreibt und die gemeinsamen Wesensmerkmale bzw. Besonderheiten „unierter Kirchen“ darstellt (in: Kirchenunionen und Kirchengemeinschaft, hrsg. von R. Groscurth, 1971, 141 f. und 151), dazu auf den Artikel von L. Vischer „Von Christi versöhnender Kraft zusammengeführt und zusammengehalten“ (in: Wandernde Horizonte auf dem Weg zur kirchlichen Einheit, hrsg. von R. Groscurth, 1974, 11 ff.), der in dem, was er über „organische Union“ sagt (S. 26 f.), im wesentlichen identisch ist mit dem vorläufigen Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung „Vorstellungen der Einheit und Modelle der Einigung“ (III/d).

⁵⁰ J. Ratzinger, Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, in: Bausteine 17 (1976), Heft 65, 12.

⁵¹ Ders., Die Kirche und die Kirchen, in: Reformatio, 1964, 105.

⁵² H. Schütte, Zur Möglichkeit einer katholischen Anerkennung der Confessio Augustana, in: Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? hrsg. von H. Meyer u. a., 1977, 38 Anm. 12.

⁵³ H. Tenhumberg, Kirchliche Union bzw. korporative Wiedervereinigung, in: Kirche und Gemeinde, hrsg. von W. Danielsmeyer und C. H. Ratschow, 1974, 24 f.; vgl. 29; derselbe neuerdings auch in KNA — Ökumenische Information, 1978 Nr. 10, 5: „Volle organische Einheit, das ist auch die römisch-katholische Zielvorstellung. Sie will die gewachsene Eigenart der jetzt noch getrennten christlichen Konfessionen nicht aufheben und nivellieren, sondern ... bestätigen und integrieren zur vollen uneingeschränkten

und unverletzten Katholizität der einen Kirche Christi.“ (Allerdings ist auch H. Tenhumberg das Opfer jener angedeuteten Sprachverwirrung, wenn er meint, sein Verständnis von „organischer Einheit“ decke sich mit dem im Nairobi-Bericht begegnenden Verständnis.) Dieser Gebrauch von „organischer Einheit“ oder „korporativer Vereinigung“ findet sich z. B. auch bei H. Mühlen (Morgen wird Einheit sein, 1974, 94 ff.; bes. 114) oder W. Kasper (Was bedeutet das: Katholische Anerkennung der Confessio Augustana? in: H. Meyer u. a., Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? 1977, 155). Eine völlig andere Ansicht, die sich ausdrücklich von den bisherigen katholischen Auffassungen absetzt und sich bewußt mit dem Gedanken der „organischen Union“ identifiziert, wie er im Bereich des Ökumenischen Rates verstanden wird, hat jüngst P. Lengsfeld vertreten (Konziliarität — Illusion oder Ziel für eine universale Christengemeinschaft? in: Welche Ökumene meinen wir? a. a. O. 99 ff.; bes. 113 f.). Man muß abwarten, ob und in welcher Weise diese Auffassung auf katholischer Seite ein Echo findet.

⁵⁴ Deutsche Fassung des in „La Civiltà Cattolica“ (2. November 1974) erschienenen Artikels: Die Canterbury-Erklärung über Amt und Weihe, in: Orientierung 1975, Heft 1, 8. Das liegt auf der bereits in den anglikanisch/katholischen Gesprächen in Mecheln (1921—1927) eingeschlagenen, besonders in den Beiträgen von Dom Lambert Beauduin (*L'église Anglicane unie, non absorbée*) und dem — anglikanischen — Bischof Gore (*L'unité avec la diversité*) vertretenen Linie (in: Jacques de Bivort de la Saudée, Documents sur le problème de l'union Anglo-Romaine (1921—1927), 1949, 212 ff. und 275 ff.).

Unlängst hat Paul VI. in seiner Ansprache anlässlich des Besuchs des Erzbischofs von Canterbury den Begriff Lambert Beauduin's von der Eglise anglicane unie, non absorbée wieder aufgenommen. Es heißt dort: „Der Rhythmus dieser Bewegung (sc. der Annäherungsbewegung zwischen Anglikanischer Gemeinschaft und katholischer Kirche) hat sich im Laufe dieser letzten Jahre wunderbar beschleunigt, so daß die hoffnungsvollen Worte: ‚Die vereinigte, nicht absorbierte anglikanische Kirche‘ nicht mehr ein bloßer Traum sind“ (Documentation Catholique, Nr. 1720, 15. Mai 1977, 457).

⁵⁵ Vgl. dazu auch die Beschlüsse der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Würzburg 1974, Pastorale Zusammenarbeit, Nr. 3.23; 4.32; 4.33 („Es ist ... berechtigt, in der Vielheit der Traditionen der verschiedenen Konfessionen auch eine legitime Vielfalt zu erkennen und positiv zu werten. Die Synode hofft auf eine Entwicklung, in der bisher kirchentrennende Gegensätze abgebaut und überwunden und bisher getrennte Kirchen und kirchliche Gemeinschaften zu Trägern solcher Vielfalt der einen Kirche Jesu Christi werden.“). An neuerer Literatur aus dem katholischen Bereich, die in dieselbe Richtung weist, sei erwähnt: P. Duprey, *L'unité que nous cherchons*, in: *Unité des Chrétiens*, Juillet 1977, bes. 25; H. Fries, *Ökumene statt Konfessionen?* 1977, bes. 42 f. und 133—136; E. Lanne OSB, *Die Wiederentdeckung der Gemeinschaft der Kirchen*. Vortrag auf der Konferenz Europäischer Kirchen in Sofia/Bulgarien, Oktober 1977, bes. Kap. II/2, in: *Die konziliare Gemeinschaft*, KEK-Studienheft Nr. 10, Frankfurt 1978.