

Nahziel: „Schwesterkirchen“

Zum Stand des offiziellen katholisch-lutherischen Dialogs

VON HEINRICH DÖRING

Wer zum jetzigen Stand des offiziellen katholisch-lutherischen Gesprächs begründet Stellung nehmen will, muß sich – zumal gerade dieser Dialog bereits sehr weit gediehen ist – auf einige wichtige Voraussetzungen besinnen, von denen her er seine Beurteilung vornehmen will. Das soll in einem ersten Abschnitt geschehen.

Der zweite Abschnitt wird sich – sehr summarisch nur – mit den konkreten Inhalten der bislang abgelaufenen Phasen des offiziellen Dialogs befassen. Auf diesem Fundament wird schließlich in einem dritten Abschnitt eine relativ positive Einschätzung dieses Dialogs und der Ausblick auf künftige Möglichkeiten gelingen.

1. *Notwendige Prämissen zum Verständnis des katholisch-lutherischen Dialogs*

Im Christentum gibt es nur ein *einziges Grundgeheimnis*: daß wir nämlich von Gott angesprochen werden und damit in dieser Welt Gemeinschaft mit ihm haben. Alle Einzelaussagen des christlichen Glaubens haben demgegenüber nur die Funktion, dieses einzige Grundgeheimnis zu explizieren. Das macht die innere Einheit aller Aussagen des Christentums aus. Auf diesen Grund bezieht sich jeder Dialog, der auf Konsens aus ist. Im Glauben bleibt den Glaubenden gar keine andere Wahl, als eben *Übereinstimmung* zu haben und so zugleich in der Wahrheit zu sein. Zum Verständnis des Gesagten ist davon auszugehen, daß man im Glauben einer Wirklichkeit begegnet, die man nicht erst „hat“, um sodann darauf zu vertrauen. Vielmehr begegnet man dieser Wirklichkeit allein in der Weise des Glaubens. Jede andere Zugangsweise bleibt hier ausgeschlossen. Gilt jedoch, daß der „Gegenstand“ des Glaubens nur zugänglich ist auf die Weise des Glaubens, mithin zufällige Bedingungen ausgeschlossen sind, und der Glaube aus diesem Grund nicht mehr enttäuscht werden kann, ferner, daß die Botschaft des Christentums das *Geschehen* dessen ist, wovon in ihr die Rede ist, nämlich von der ewigen Gemeinschaft Gottes mit uns, und die Annahme des Erfülltseins vom Heiligen Geist beinhaltet, dann

gehören Wahrheit und Konsens notwendigerweise zusammen. Die Wahrheit des Glaubens ist ja nicht etwas Beliebiges. Nur dieser Glaube kann geglaubt werden. Als „das je eigene Anteilhaben am Gottesverhältnis Jesu ist der Glaube aller ein und derselbe“¹. Ein derartiges Glaubensverständnis läßt nicht einmal verschiedene Grade zu, weil die einzelnen Aussagen den Glauben in seiner ganzen Unteilbarkeit lediglich entfalten. Stets geht es um die Anteilhabe am Gottesverhältnis Jesu, welches sich nicht teilen läßt. Mit dem so verstandenen „reinen Glauben“ an Jesus Christus ist immer der volle und wahre Glaube gegeben.

Ist aber nicht der Glaube, der durch mitmenschliche Kommunikation vermittelt wird, dennoch der Gefahr der teilweisen Unwahrheit ausgesetzt und damit auch der Gefahr, daß die Gemeinsamkeit und das Übereinstimmen zerstört oder doch wenigstens gestört werden? Trifft nämlich zu, daß man nichts glauben kann, worauf man von sich selber aus kommt, folglich zum Glauben notwendigerweise das *Hören* gehört („Der Glaube kommt vom Hören“ Römer 10,17), dann legt sich doch nach menschlichem Ermessen eine solche Gefahr nahe. Die Antwort hätte ein Doppeltes zu beachten: 1. Der Glaube ist auf das Hören und Vernehmen angewiesen, er bedarf des Wortes, weil „Gottes Liebe zur Welt als die im voraus dazu bestehende Liebe Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn, nicht an der Welt ihr Maß hat“. 2. Jeder Anspruch auf Offenbarung aber ist an die Bedingung des wahren „Wortes Gottes“ geknüpft. Anders wäre er als Offenbarungsanspruch nicht verständlich. Es ginge dann um bloßes unzuverlässiges Menschenwort. Das Indiz für einen falschen Offenbarungsanspruch ist daran erkennbar, daß das Offenbarungsgeschehen und der Inhalt von Offenbarung nicht innerlich und notwendig aufeinander bezogen sind. Wenn sie sich nur additiv zueinander verhalten, dann ist dieses Verständnis von Offenbarung als bloße „Information“ zu charakterisieren, zu der dann Taten hinzukommen müssen. Das wahre Offenbarungsverständnis jedoch schließt Gottes Handeln in seinem Wort bereits ein. Ähnlich mißlich stünde es auch bei der Relation von der Offenbarung und ihrer Annahme. Auch sie müßten ohne Beziehung zueinander bleiben.² Vom christlichen Glaubensverständnis her gibt es also der Sache nach und mit Notwendigkeit eine „Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen Geist haben“³. Die Tatsache freilich, daß die Gläubigen mit Notwendigkeit eine „Gesamtheit“ bilden, hat Auswirkungen auf den einzelnen Glaubenden. In seiner Zugehörigkeit zur „Gesamtheit der Gläubigen“ vermag nämlich der einzelne nicht zu irren. Von der Unfehlbarkeit des Glaubens selber her ist auch ihm in seiner Gläubigkeit Unfehlbarkeit

zu eigen. Im Sinne des „reinen Glaubens“ vermag er gar nicht „Falsches“ zu glauben.⁴

Ist daher angesichts der Tatsache, daß die Wahrheit des Glaubens und die Übereinstimmung im Glauben zwangsläufig zusammengehören, der ökumenische Dialog mit seinem Ringen um Wahrheit und Konsens noch notwendig? Ja, weil die Zugehörigkeit zur wahren Kirche als der „Gesamtheit der Gläubigen“ an den tatsächlichen Konsens in der Wahrheit gebunden ist, darf die grundsätzliche Möglichkeit zu einer *Feststellung* dieses Konsenses nicht ausgeschlossen werden. Man muß sich dabei vergegenwärtigen, daß dieser nicht erst durch die ausdrückliche Feststellung des Konsenses zustande kommt. Wird also nachträglich solch ein Konsens *festgestellt*, dann handelt es sich keineswegs um einen, der über den schon bestehenden hinausgeht. Die Feststellung eines Konsenses, die angesichts von verschiedenen Sprachen und Begriffssystemen der Gläubigen notwendig werden kann, kann allenfalls darauf aus sein, die Höhe des tatsächlichen Konsenses im Glauben zu erreichen. K. Rahner hatte schon vor Jahren darauf hingewiesen, daß der ökumenische Dialog möglich und sinnvoll ist, „weil wir trotz der Differenz im objektivierten, worthaften Bekenntnis, also trotz der Verschiedenheit des Glaubens in diesem Sinne nicht nur eine Einheit des Glaubens suchen, sondern als schon gegeben uns gegenseitig zubilligen, weil wir uns gegenseitig glaubend, hoffend und liebend als von dem Geiste Gottes erfaßt wissen, ohne den kein Glaube und mit dem kein Unglaube sein kann“⁵. Von der Präsumption eines gemeinsamen und wahren Glaubens „unter den im worthaften Bekenntnis glaubensverschiedenen Christen“⁶ ist also auszugehen. „Wir ‚wissen‘ alle im Geiste Gottes mehr, Einfacheres, Wahreres und Wirklicheres, als wir in der Dimension unserer theologischen Begriffe wissen und sagen können.“⁷

Wenn also Wahrheit und Konsens notwendig zusammengehören und der ökumenische Dialog lediglich die nachträgliche „Feststellung“ des schon zugrundeliegenden Konsenses darstellt, haben wir für die Verhältnisbestimmung von Konsens und Wahrheit eine neue Ebene erreicht. Auf dieser Ebene der Beziehung von Wahrheit und Konsens gilt es mit größter Umsicht vorzugehen. Ich schließe mich hier der These von P. Knauer an, die besagt: „Wenn wirkliche ‚Übereinstimmung‘ im Glauben besteht, dann *muß* es auch eine ‚Feststellung der Übereinstimmung‘ geben *können*; aber es *darf* sie *nicht* geben *müssen*. Denn in einem Glauben, in dem man nur dann übereinstimmen kann, wenn die Übereinstimmung auch festgestellt worden ist, kann man gar nicht wirklich übereinstimmen; es würde sich dann um ein schismatisches Mißverständnis handeln. Einerseits muß man

also gerade um der wahren ‚Übereinstimmung im Glauben‘ willen gegen ihre Verwechslung mit der ‚Feststellung der Übereinstimmung im Glauben‘ protestieren. Andererseits muß man sich ebenfalls um der ‚Übereinstimmung im Glauben‘ willen um ihre ausdrückliche Feststellung bemühen. Ohne die Verpflichtung zu einer solchen Bemühung könnte die ‚Übereinstimmung im Glauben‘ gar nicht wirklich bestehen.“⁸ Darin liegt auch der Grund für eine entsprechende Zielsetzung des ökumenischen Dialogs: Nicht um eine Eliminierung der Verschiedenheit der Kirchen zugunsten einer einzigen institutionellen Verwaltungseinheit kann es gehen, sondern um die Beseitigung der Trennung, die auf gegenseitigen Mißverständnissen beruht und dem jeweils anderen die Rechtgläubigkeit abspricht. Konsequenterweise ist die wahre Kirche überall dort gegeben, wo Wahrheit und Konsens im angedeuteten Sinn vorhanden sind (wo der Glaube an Jesus Christus im Sinne des Anteilhabens an seinem Gottesverhältnis verkündet wird). Weil die voneinander getrennten Kirchen im fundamentalen Sinn *Konsens* in der einen Wahrheit des Glaubens haben, sind sie auch nicht *von* der einen und einzigen Kirche Gottes abgespalten. Diese Spaltungen auf dem Fundament des Konsenses in der Wahrheit sind allenfalls Spaltungen *in der einen und einzigen Kirche*.

Liegt jedoch nicht ein verschiedener Glaube, sondern allenfalls gegenseitiges Mißverständnis diesen Spaltungen zugrunde – eine ausdrückliche Leugnung der Glaubenslehre einer Gemeinschaft durch andere Gemeinschaften geht an deren Sinn vorbei –, dann stellt sich um so dringlicher die Frage nach der „Häresie“. Kann es angesichts dessen, daß im Glauben Wahrheit und Konsens notwendig zusammengehören, überhaupt eine Häresie geben? Als „Häretiker“ galt nach dem bis 1984 geltenden CIC (c 1325 § 2) ein getaufter Christ, der „unter Beibehaltung seiner Selbstbezeichnung als Christ eine der mit göttlichem und katholischem Glauben anzunehmenden Wahrheiten leugnet oder in Zweifel zieht“. Ist eine solche Bezeichnung überhaupt möglich, wenn man bedenkt, daß eine ausschnitt-hafte Annahme der Glaubenswahrheit letztendlich gar nicht in Frage kommt? Solch ein Verständnis von Häresie hätte ja zur Voraussetzung, daß der Glaube aus lauter Einzelwahrheiten, ohne erkennbaren Zusammenhang, bestehen würde. So darf man sich mit Recht fragen, ob es denn realiter überhaupt möglich ist, nur einen Teil der Glaubenswahrheiten zu rezipieren. Müßte nicht vielmehr von unterschiedlichen Graden der Explikation ausgegangen werden? Jedenfalls würde man den einzelnen Glaubensaussagen nicht gerecht, wollte man sie bloß als zu „addierende Größen“ sehen.⁹ Das kann also nicht den eigentlichen Häresie-Begriff

ausmachen. Dieser besteht im Anschluß an Eirenaios von Lyon¹⁰ nicht in der bloßen Auswahl von Glaubenswahrheiten, sondern in der „völlige(n) Umdeutung des Ganzen“, was sich gegenüber dem unvollkommenen Glauben viel verheerender auswirkt (z. B. der Arianismus). Trifft dies zu, dann läßt sich gegenüber den Christen und Kirchen, zu denen man sich in der wahren Verbindung „im Geist“ weiß („vera quaedam in Spiritu Sancto coniunctio“¹¹), der Häresie-Begriff nicht ohne weiteres in Anwendung bringen. Was zwischen den getrennten Kirchen und Christen steht, kann, wenn es sich nicht um die „eigentliche“ Häresie handelt, nur das Mißverständnis der je anderen Aussage aufgrund von mangelnder Kontextauslegung sein. Gewiß gibt es gegenseitige Verwerfungen und Anathemata, jedoch in ihnen ist in der Regel nicht ausgesprochen, schon gar nicht garantiert, daß der jeweils andere damit auch wirklich getroffen ist. Folglich hat der ökumenische Dialog alles daran zu setzen, nicht sein eigentliches Fundament, den Konsens in der einen Wahrheit des Glaubens, in Frage zu stellen, sondern die verschiedenen christlichen Theologien „ineinander“ zu übersetzen. Eine solche gegenseitige Übersetzung müßte den Reichtum des Glaubens, auch des eigenen Glaubens, ans Licht bringen.

2. Phasen und Resultate des katholisch-lutherischen Dialogs

Vor dem offiziell und auch inoffiziell auf verschiedenen Ebenen abgelaufenen katholisch-lutherischen Dialog, der mit der Zielsetzung geführt wurde, „die Differenzen soweit aufzuarbeiten, daß sie ihren kirchentrennenden Charakter verlieren, und zugleich sichtbar zu machen und zu gewährleisten, daß die verbleibenden Verschiedenheiten auf einem Grundkonsens im Verständnis des apostolischen Glaubens aufruhend und somit legitim sind“¹², kann man nur mit großer Bewunderung und Dankbarkeit stehen. Angeregt vom Lutherischen Weltbund während der Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils, hatten die offiziellen Kontakte zwischen Rom und den lutherischen Kirchen schon relativ früh begonnen. Eine 1967 eingesetzte Studienkommission vermochte nach fünf Sitzungen bereits (1971) ein beachtliches Resultat, das als „Malta“-Bericht bekanntgewordene Dokument „Das Evangelium und die Kirche“¹³, vorzulegen und *Gemeinsamkeiten* im Verständnis des Glaubens und der Sakramente sichtbar zu machen, von denen man schon damals meinte, daraus Konsequenzen zumindest für „gelegentliche Akte der Interkommunion“¹⁴ ziehen zu können.

Zwischenzeitlich wirkte sich der offizielle und auch inoffizielle Dialog auf regionaler Ebene mit seinen aufsehenerregenden Ergebnissen als impulsgebend und befruchtend für das weitere Gespräch aus. Viel Interesse fand vornehmlich die theologische Diskussion zwischen Katholiken und Lutheranern in einer offiziellen Kommission des Nationalen Komitees des Lutherischen Weltbundes in den USA und des Ausschusses für Ökumenische und Internationale Angelegenheiten der Katholischen Bischofskonferenz der USA, die seit 1965 in regelmäßigen Abständen stattgefunden und überraschende Resultate gezeitigt hatte. Hier entstanden in der Tat anregende und weiterführende Texte: z. B. „Die Stellung des Nizänischen Glaubensbekenntnisses als Dogma der Kirche“ (1965), „Eine Taufe zur Vergebung der Sünden“ (1966), „Die Eucharistie“ (1967), „Eucharistie und Amt“ (1970), „Amt und universale Kirche“ (1974), „Lehrautorität und Unfehlbarkeit der Kirche“ (1978), über die „Rechtfertigung“ (1983).¹⁵ Das Gespräch war damit noch nicht beendet. Mittlerweile sind bereits neue Themen und Probleme in Angriff genommen worden. Insgesamt kann man diesen amerikanischen Dialog als einen exemplarischen bezeichnen, denn das Maß an Konsens, das angesichts der Themenpalette erreicht wurde, dürfte eine weitere theologische Legitimierung der Trennung zwischen den Kirchen sehr erschweren und drängt geradezu zu einer umfassenderen Gemeinsamkeit.

Bedeutende Anstöße gingen auch von der „Gruppe von Dombes“ und ihren Resultaten aus. Tatsächlich haben die Texte dieses von Paul Couturier bereits 1937 ins Leben gerufenen Gesprächskreises, der freilich von der regionalen Zusammensetzung (Frankreich, französische Schweiz) her nicht nur bilateral arbeitete, ihre Wirkung auf die Gesamtökumene und auf den katholisch-lutherischen Dialog nicht verfehlt. Bedeutsam sind insbesondere die in Dombes bei Lyon und Taizé gemeinsam verfaßten Dokumente wie „Auf dem Wege zu ein und demselben eucharistischen Glauben“ (1972), „Für eine Versöhnung der Ämter“ (1973), „Das episkopale Amt“ (1976).

Überraschenderweise wollte der Dialog im Ursprungsland der Reformation selbst nicht in gleicher Weise gelingen. Das von der Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Universitätsinstitute veröffentlichte sogenannte „Ämtermemorandum“¹⁶ hatte infolge harter, zuweilen auch ungerechter Kritik eine nur geringe Auswirkung auf den Dialog. Etwas stiller, aber um so wirksamer arbeitete indes der „Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen“ (der sogenannte Jaeger-Stählin-Kreis), der inzwischen sogar einen quasi-offiziellen Gesprächsauftrag seitens der seit

dem Papstbesuch in der Bundesrepublik Deutschland errichteten Kontaktkommission der Evangelischen Kirche Deutschlands und der Deutschen Bischofskonferenz empfangen hat, nicht zuletzt um in zentralen Fragen die gegenseitigen Verwerfungen aufzuarbeiten.

In diesem Umfeld regionaler Dialoge kam schließlich das zunächst retardierende Gespräch auf Weltebene (der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission) wieder in Gang. Der sogenannte Malta-Bericht hatte Fragen markiert und offengelassen, die es zu beantworten galt. 1978 wurde die Studie „Das Herrenmahl“ den Kirchen zur Rezeption vorgelegt. Zumal diesem Dokument ist bislang die größte Beachtung in der kirchlichen Öffentlichkeit zuteil geworden – mit Recht. Damit ist es zu einem Ereignis besonderer ökumenischer Tragweite geworden, denn mit ihm ist ein breiter Konsens über die Eucharistie erreicht worden, der als Basis dafür dienen kann, auch die verbleibenden Differenzpunkte (z. B. die vom gottesdienstlichen Geschehen abgelöste Anbetung der Elemente, die Frage der Dauer der Realpräsenz, etwa daß auch die Gemeinde Christus opfert usw.) zu überwinden. Niemand konnte voraussehen, daß so schnell kontroverse Fragen wie die der Realpräsenz und des Opfercharakters der Eucharistie einer gemeinsamen Lösung zugeführt werden konnten.

1981 überraschte diese Kommission mit dem Dokument „Das geistliche Amt in der Kirche“¹⁷ mit seinen Konvergenzaussagen zum wohl umstrittensten Thema des ökumenischen Dialogs. „Überraschend“ deshalb, weil von vielen die gemeinsame Formulierung des 1. Teils dieses Textes nicht für möglich gehalten wurde. Fortan wird es auch möglich sein, eine Theologie des Amtes gemeinsam zu vertreten, und zwar des besonderen Amtes in der Kirche, dessen Verleihung durch die Ordination zustande kommt und nicht wiederholbar ist und das im Dienst der Wortverkündigung, der Sakramentsverwaltung und der Einheitsstiftung steht. Gewiß bleiben auch hier ungelöste Fragen (etwa die des Verhältnisses von Apostolizität und apostolischer Amtssukzession, der Frauenordination, der Beauftragung von Gemeindegliedern in extremen Notsituationen usw.), aber die Hoffnung auf Lösungen selbst der schwierigsten Probleme wird ausdrücklich festgehalten, etwa wenn es im Blick auf die verschiedenen ökumenischen Texte, die sich mit dem Bischofsamt als Dienst an der universalen Einheit der Kirche befassen, heißt: „In verschiedenen Dialogen zeichnet sich jedoch die Möglichkeit ab, daß auch das Petrusamt des Bischofs von Rom als sichtbares Zeichen der Einheit der Gesamtkirche von den Lutheranern nicht ausgeschlossen zu werden braucht, „soweit es durch theologische

Reinterpretation und praktische Umstrukturierung dem Primat des Evangeliums untergeordnet wird“¹⁸.

Für die Geschichte dieses Dialogs spielen auch die übrigen Dokumente dieses offiziellen Dialogs eine nicht zu unterschätzende Rolle, so vor allem das mit den Zielvorstellungen der Einheit und den konkreten Möglichkeiten auf dem Weg dorthin sich befassende Dokument „Wege zur Gemeinschaft“¹⁹. Atmosphärisch bestimmend sind sodann die Stellungnahmen zur 450-Jahrfeier der Confessio Augustana von 1980 „Alle unter einem Christus“ und die gemeinsame Erklärung der Kommission zum Luther-Jahr 1983 „Martin Luther Zeuge Jesu Christi“²⁰ geworden.

Weil die „Übereinstimmung“ im Glauben, die ihren Ausdruck in der Verkündigung hat, von der „Feststellung“ dieser Übereinstimmung zu unterscheiden ist, ist für eine ökumenische Einschätzung des Dialogs zwischen Rom und dem Lutherischen Weltbund das erhalten gebliebene Fundament niemals aus den Augen zu verlieren. Keine Kirche kann danach der anderen ernstlich zum Vorwurf machen, sie sei eine *härethische* Kirche im eigentlichen Sinne des Wortes, wie dies Eirenaios von Lyon etwa von der gnostischen Sekte der Valentinianer glaubte sagen zu müssen, von deren Schriftgebrauch er annahm, daß es sich dabei ähnlich verhalte, „wie wenn jemand bei einem schönen Bild eines Königs, das ein erfahrener Künstler aus wertvollen Steinen zusammengesetzt hat, die zugrundeliegende menschliche Gestalt auflöst, jene Steine versetzt und anders zusammenbringt und daraus die Figur eines Hundes oder eines Fuchses bildet, und auch das noch stümperhaft. Er behauptet dann, es handele sich dabei um jenes schöne Bild des Königs, und zum Beweis zeigt er auf die Steine, die der erste Künstler schön zum Bild des Königs zusammengestellt hatte ...“²¹ Solch eine Umdeutung des Ganzen ist schon deshalb nicht möglich, weil in nahezu allen Dokumenten zum katholisch-lutherischen Dialog festgehalten wird, daß die Trennung zwischen den Kirchen nicht bis in die Wurzeln gegangen, daß folglich eine fundamentale Einheit erhalten geblieben, daß also das trinitarische und christologische Dogma davon nicht berührt worden sei.²² Mag es bei den verbleibenden Differenzen auch nicht um Nebensächliches gehen – vom unberührten „Fundament“ her dürfen diese Gegensätze nicht in einer Weise hochstilisiert werden, daß dadurch das Fundament selbst tangiert würde. D. h. im Sinne der „*hierarchy veritatum*“ haben die Differenzen schon von vornherein einen minderen Rang (auch, wenn man nicht davon ausgehen darf, daß ohne ihre Aufhebung schon Eucharistiegemeinschaft aufgenommen werden dürfte). In der Tat spricht das neue, die 2. Gesprächsphase nun abschließende,

Dialogdokument der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission „Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch/lutherischer Kirchengemeinschaft“²³ von einer völlig anderen gegenseitigen Betrachtungsweise. Nach der Einschätzung dieser Kommission ist ein „positiver Wandel“²⁴ vor sich gegangen: Die katholische Kirche sieht die lutherischen Kirchen mit ganz anderen Augen; sie gibt der gemeinsamen Vergangenheit und auch dem lutherischen Erbe eine völlig neue Bewertung. Ausdrücklich wird auf das Wort von Johannes Paul II. Bezug genommen: „Freuen wir uns, daß wir nicht nur einen Teilkonsens in einigen Wahrheiten entdecken können, sondern eine Übereinstimmung in zentralen Wahrheiten.“²⁵ Ähnlich verhält es sich mit der Einstellung der lutherischen Kirchen gegenüber der katholischen Kirche. Auch hier reicht der Wandel so tief und ist das Verständnis für katholische Frömmigkeit, kirchliches Leben und Lehren so breit, daß die Lutheraner nicht mehr von einer „falschen“ Kirche sprechen können und wollen.²⁶ Was es noch für die Versöhnung und die Behebung verbliebener Verschiedenheiten zu tun gilt (dabei handelt es sich nicht um Verschiedenheiten, die aus der Verwirklichung der Kirche an verschiedenen Orten entstehen), gehört zu einem guten Teil auf die Ebene der „Feststellung“ der Übereinstimmung, d. h. in den „Prozeß der Versöhnung“, der nicht weitergehen kann „ohne die durch Christi Versöhnung geschenkte Freiheit vor dem anderen als dem Fremden und unserer ängstlichen Sorge um eigene Identität“²⁷.

Das Dokument „Einheit vor uns“ konkretisiert indes, wie weit der Versöhnungsprozeß auf dieser Ebene bereits gediehen und zu welchen Resultaten er gekommen ist, und erspart uns eine Einzelbetrachtung der verschiedenen bisher vorgelegten Dialogresultate. Gerungen wurde und wird um die (2.1) Gemeinschaft im Bekenntnis des einen apostolischen Glaubens (Glaubensgemeinschaft), um die (2.2) Gemeinschaft im sakramentalen Leben (Sakramentsgemeinschaft) und um die (2.3) Gemeinschaft als strukturierte Gemeinschaft, „in der die Glaubens- und Sakramentsgemeinschaft eine adäquate kirchliche Gestalt findet und in der gemeinsames Leben, gemeinsame Entscheidung und gemeinsames Handeln ermöglicht und gewährleistet werden (Dienstgemeinschaft)“²⁸.

2.1 Glaubensgemeinschaft

Wiederum wird hier im Blick auf die Glaubensgemeinschaft hervorgehoben, daß das Fundament des christlichen Glaubens erhalten geblieben sei. Man kann durchaus davon ausgehen, daß sich von ihm her die „volle

Katholizität des Glaubens“ gemeinsam wieder „feststellen“ läßt. Im Zuge der gemeinsamen Feststellung erwartet man, daß Einseitigkeit überwunden, Verengungen aufgelockert und gewisse Überspitzungen korrigiert werden, ja daß so insgesamt auf beiden Seiten ein verwandeltes Selbstverständnis entstehen würde. Überraschend ist m.E., daß im Dokument „Einheit vor uns“ beim Auflisten der erreichten gemeinsamen Feststellungen in der Übereinstimmung auch von „einer grundlegenden – wenngleich noch nicht vollen – Gemeinsamkeit im *Verständnis* von der Kirche“²⁹ die Rede ist.

Ermutigend ist vor allem aber die Weise, wie von der Ausübung des verbindlichen Lehrens und Entscheidens in der Kirche gesprochen wird und wie damit auch die Vorgehensweise bei der „Feststellung der Übereinstimmung“ in ökumenischer Offenheit mitbedacht wird. Ganz allgemein wird das tatsächliche verbindliche Lehren in beiden Kirchen hervorgehoben, ohne zu verschweigen, daß die dazu beauftragten Instanzen auf beiden Seiten unterschiedlich zu Werke gehen. Es ist stets ein Lehren „unter der Norm des Evangeliums“ und unter Einbeziehung der verbindlichen Lehrentscheidungen der Vergangenheit. Es gibt somit trotz großer Verschiedenheiten in der Vorgehensweise „wichtige Parallelitäten im Vollzug verbindlichen Lehrens“³⁰.

Entlastend wirkt sich in diesem Dialog im übrigen aus, daß schon von vornherein die Einheit im Glauben nicht mit der Gleichförmigkeit in der Artikulation gleichgesetzt wird. Man braucht also durch unterschiedlich verwendetes Vokabular die Einheit nicht gleich in Gefahr zu sehen. Im Grunde sind dies die Konsequenzen aus Erfahrungen aus dem Dialog selbst. Denn es zeigte sich, wie z. B. eine unterschiedliche Terminologie und eine verschiedene theologische Art, über die eucharistische Gegenwart Christi zu sprechen, nicht mehr als trennend empfunden werden müssen. Freilich enthebt dies nicht der Verpflichtung, bisherige dogmatische Entscheidungen (vornehmlich in der katholischen Kirche) nun *gemeinsam* und möglichst verbindlich neu auszulegen. Für eine gelingende „Feststellung in der Übereinstimmung“ ist es zudem von größter Wichtigkeit, die Traumata gegenseitiger Verwerfungen nicht auszusparen. Daß sich gerade dies verhängnisvoll ausgewirkt hat und immer noch gegenseitige Vorurteile hervorruft, dürfte unbestritten sein. Das Dokument spricht deshalb die Notwendigkeit aus, sie offiziell seitens beider Kirchen als „gegenstandslos“ zu erklären, ohne damit die Wahrheit des Glaubens zu relativieren. Ausdrücklich wird hingewiesen auf jene theologischen Forschungen und Unternehmungen, die sich zum Ziel gesetzt haben, die gegenseitigen Verurteilungen

zu entkräften. Natürlich kann es nicht bei bloßen Konsensaussagen seitens der Theologen bleiben; gerade hier bedarf es der offiziellen Erklärungen der Leitungsorgane in jeder der Kirchen.³¹

2.2. Sakramentsgemeinschaft

Auch wenn es in beiden Kirchen ein zunehmendes „intensiviertes“ sakramentales Leben gibt und sich im Vollzug der Sakramente ein wachsender Konsens abzeichnet, sind für eine Sakramentsgemeinschaft noch entscheidende Fragen offen geblieben. Daß auch gewaltige Schwierigkeiten überwunden werden können und so überraschende Gemeinsamkeiten im Verständnis und im Vollzug der Sakramente entstanden sind, zeigt sich am „Herrenmahl“. Die hier als trennend erlebten Positionen lösten sich im Dialog mehr und mehr auf. Von der Taufe abgesehen, von der die Gemeinsamkeit in der Lehre und im Vollzug ohnehin offenkundig ist, entwickeln sich auch – wenngleich nur zögernd – für die übrigen Sakramente, für die die lutherische Theologie den sakramentalen Charakter nicht kennt, neue Zugänge und Verstehensmöglichkeiten. Für die Ordination als „Sakrament“ ist die „sachliche Konvergenz“ bereits offenkundig. Für die Beichte als „Sakrament“ liefern die Confessio Augustana und die beiden Katechismen Martin Luthers den Anknüpfungspunkt. Auch in der gemeinsamen theologischen Sicht der Ehe beginnt sich der sakramentale Aspekt herauszuschälen. Da auch die Firmung bzw. Konfirmation nach lutherischem Verständnis eine „Segenshandlung“ darstellt und die Gaben des Heiligen Geistes verheißt, bietet sich daher auch hier der Anknüpfungspunkt für weitere Erörterungen an. Für eine stärkere Verwendung der Krankensalbung gibt es in jüngster Zeit selbst in den lutherischen Kirchen erkennbare Bemühungen, so daß sich Verbindungslinien ergeben werden. Wichtiger – trotz offener Fragen und verbleibender Verschiedenheiten – ist, daß man gemeinsam „die sakramentale Dimension christlicher Existenz neu und besser zu verstehen“³² beginnt. Zwei Bemerkungen deuten im übrigen an, daß das weitere Gespräch dazu entkrampft geführt werden kann: nämlich der Hinweis, daß das gemeinsame sakramentale Leben nicht uniform sein muß, daß es also „schon vom Sakramentsbegriff her“ legitime Verschiedenheiten geben darf; zum anderen der Ausgangspunkt beider Kirchen von Christus als *dem* einen Sakrament und u. U. sogar von der Kirche als „Sakrament“. Daß dies am Ende auch für lutherische Christen mitvollziehbar sein kann, deutet zumindest der letzte Satz dieses Teils an: „Als Leib Christi und ‚Koinonia‘ des Heiligen Geistes ist die Kirche Zeichen und

Werkzeug der Gnade Gottes, das aus sich selbst nichts vermag. Sie lebt wie aus dem Wort so aus den Sakramenten und ist zugleich in deren Dienst genommen.“³³

2.3 Dienstgemeinschaft

Nimmt die Gemeinschaft im selben Glauben und im gemeinsamen Verständnis der Sakramente zu, wachsen auch die Berechtigung und die Verpflichtung zu strukturierter Gemeinschaft miteinander. Andernfalls würde diese Gemeinschaft lediglich ein „sich gegenseitig respektierendes Nebeneinander“³⁴ bleiben und nicht zu einer völlig verpflichteten Gemeinschaft heranreifen. Diesbezüglich spricht das Dokument sehr deutliche Worte: „Durch gegenseitige Anerkennung der Ämter als Formen des von Christus gestifteten Amtes wäre diese Gemeinschaft im kirchlichen Amt zwar grundgelegt, aber doch nicht voll verwirklicht. Das Nebeneinander wechselseitig sich anerkennender Ämter muß überführt werden in eine gemeinsame Ausübung des kirchlichen Amtes, wobei der gemeinsamen Ausübung des ‚Amtes der Leitung und der pastoralen Aufsicht (Episkopé)‘ seiner Natur gemäß besondere Bedeutung zukommt.“³⁵ Im gleichen Atemzug wird jedoch eingeräumt, daß, von wenigen Ansätzen einmal abgesehen, eine umfassende und volle gemeinsame Ausübung des kirchlichen Amtes noch nicht gegeben ist. Drei Hindernisse stehen ihr vornehmlich im Wege: 1. der „defectus sacramenti ordinis“ bei den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen, 2. der unterschiedliche theologische Stellenwert des Amtes, vornehmlich des historischen Bischofsamtes, 3. die enge Zusammengehörigkeit von Bischöfen und Papst in der katholischen Kirche.³⁶ Die Erläuterungen der drei Problemkreise zeigt indes, daß und wie im gemeinsamen Gespräch auch diese zu lösen sind: des 1. Problems durch die Aufnahme der vollen Kirchengemeinschaft, womit einschlußweise auch das historische Bischofsamt gemeint ist, des 2. Problems durch Erneuerung und Vertiefung des ordinierten Amtes, worin auch die Episkopé, die der Einheit dient, eingeschlossen ist, des 3. Fragenkomplexes dadurch, daß der in Gang kommende „Prozeß, der über eine gemeinsame Ausübung der Episkopé zu einem gemeinsamen kirchlichen Amt führen soll, notwendigerweise die Mitwirkung des Papstes“ erforderlich macht.³⁷ Der Weg, um dorthin zu gelangen, wird angedeutet: die „gemeinsame Rückbesinnung auf die Alte Kirche“. Was von dieser *relecture* auf die Alte Kirche von Katholiken und Lutheranern alles erwartet wird, klingt sehr hoffnungsvoll; was hier gemeinsam ermittelt

wird, kann als anregend, korrigierend und die eigene Schau erweiternd empfunden werden. Insbesondere wird herausgearbeitet, daß die Ausübung der Episkopé „in Verbindung mit der Kirche als ganzer auf personale, kollegiale und gemeinschaftliche Weise“ vor sich ging und keineswegs die Verantwortung der Laien und das synodale und konziliare Element ausschloß.³⁸

Damit ist auch der Weg zu einem gemeinsam ausgeübten Amt vorgezeichnet, den das Dokument inhaltlich und in seinen verschiedenen Schritten zu markieren versucht. Der Plan, den die Kommission unterbreitet, soll zwar nicht ein starrer und endgültiger sein, „scheint jedoch Hindernisse zu vermeiden, die bislang den Weg zur Kirchengemeinschaft erschwert haben“³⁹. Vorgeschlagen wird ein „ganzheitlicher Prozeß zwischen wechselseitiger Anerkennung der Ämter und gemeinsamer Ausübung der Ämter, insbesondere des der Episkopé dienenden Amtes“⁴⁰. So ist die Rede von Phasen eines Prozesses, nicht jedoch von isolierbaren Akten oder Stufen eines sukzessiv ablaufenden Geschehens: Vorformen einer gemeinsamen Ausübung der Episkopé; initialer Akt der Anerkennung; kollegiale Ausübung der Episkopé; Übergang zu einem gemeinsamen kirchlichen Amt, wobei „die wechselseitige Anerkennung der Ämter wesentlich Ermöglichung und Initiierung der gemeinsamen Ausübung der Episkopé“⁴¹ sein soll.

Fundament dieses Prozesses müßte also „die kirchlich verbindliche Anerkennung des Grundkonsenses und zugleich die wechselseitige Anerkennung, daß in der anderen Kirche die Kirche Jesu Christi verwirklicht ist“⁴², sein, was der katholischen Seite freilich zunächst noch nicht untersagt, davon auszugehen, daß auf lutherischer Seite die Vollgestalt des kirchlichen Amtes noch ausstehe. In diesem Akt der gegenseitigen Anerkennung sind eingeschlossen eine verbindliche, bekenntnishafte Erklärung, eine entsprechende liturgische Feier und womöglich der erste Vollzug einer gemeinsamen Ordination.

Der Beginn der gemeinsamen Ausübung der Episkopé in der gemeinschaftlich gestalteten Kirche soll zunächst in kollegialer Form vor sich gehen (was nicht Verschmelzung besagt, sondern legitime Verschiedenheit gewährleistet). Man möchte zwar (im Blick auf die Alte Kirche) nicht prinzipiell vom traditionellen Grundsatz, daß in einer Kirche nur ein einziger Bischof sei, abgehen, will aber der Übergangssituation dadurch Rechnung tragen, daß vorübergehend davon abgesehen wird. Dies alles kann folglich nur für die Übergangsphase zu einem gemeinsamen kirchlichen Amt Geltung haben, das sukzessiv so angezielt wird. Entstehen soll das gemein-

same Amt selbst aus der „Folge einzelner Ordinationen“, die fortan in den Kirchen notwendig werden. D. h. die „Gesamtheit der Nachbarbischöfe, Lutheraner und Katholiken, würden kraft der gemeinsam ausgeübten Episkopé, die Ordination des neuen Amtsträgers vollziehen“⁴³. Man rechnet also mit einem Entstehen des gemeinsamen kirchlichen Amtes aus der gemeinsam durchgeführten Episkopé heraus.⁴⁴ Dieses prozessuale Geschehen des Übergangs besitzt im übrigen den Charakter der „Gabe Gottes“ und die „Dimension kirchlicher Versöhnung“, was als Bußgeschehen näher beinhaltet, daß sich die beteiligten Kirchen entschlossen der Zukunft zuwenden und Gott das Urteil über das Vergangene anheimgeben. Man möchte in diesem so beschriebenen Prozeß andere, mit vielen Problemen behaftete Formen des Entstehens eines gemeinsamen kirchlichen Amtes zwar keineswegs ausschließen, aber wegen der Problemgeladenheit zu vermeiden versuchen (Re-Ordination; Zusatz-Ordination; die „Versöhnung der Ämter“; wechselseitige Übertragungen usw.).

Das Ziel des so beschriebenen Weges wird schließlich die Ausübung des Episkopats in *drei* Gestalten, die den örtlichen Gegebenheiten angepaßt sein sollen, sein: 1. eine einzige Episkopé in kollegialer Gestalt; 2. ein einziger Bischof für unterschiedlich geprägte Pfarrgemeinden; 3. ein einziger Bischof für miteinander verschmolzene Pfarrgemeinden.

Daß diese neue Kirchengemeinschaft, falls sie so oder ähnlich zustande kommen sollte, mit vielen neuen Problemen behaftet sein wird, zeigt sich vor allem angesichts der Frage, wie man denn lutherischerseits und katholischerseits mit der Frage der „Unteilbarkeit der Koinonia“ umgehen will. Vornehmlich der katholischen Kirche wird es große Schwierigkeiten bereiten, mit der lutherischen Kirche volle Kirchengemeinschaft einzugehen, die doch selbst wieder volle Gemeinschaft mit Gemeinschaften pflegt, mit der die katholische Kirche noch keine volle Kirchengemeinschaft aufgenommen hat.

Es ist schon atemberaubend, was diese offizielle Kommission im Abschluß der zweiten Gesprächsphase den Kirchen unterbreitet. Sie ist sich allerdings darüber völlig im klaren, daß diese „Wegbeschreibung“ auch neue Fragen wachruft. Aber sie hat recht, wenn sie zuversichtlich bemerkt: „Entstehung und Geschichte unserer kirchlichen Trennung sind zu komplex, als daß man den Prozeß ihrer Überwindung völlig eindeutig und ohne Unschärfen beschreiben könnte. Nur indem wir den gemeinsam beschrittenen Weg weitergehen, werden diese Unschärfen sich verlieren und die noch offenen Fragen ihre Beantwortung erfahren. Wir sind gewiß, in unseren Kirchen viele Gefährten zu finden, die uns auf diesem Wege mit

Ergänzungen und Korrekturen, mit Ermutigungen und Zuspruch begleiten.“⁴⁵ Wenn die Kommission auch keine Zweifel daran läßt, mit jedem einzelnen der vorgeschlagenen Schritte auch einen „Schritt zur Einheit aller Kirchen“ getan zu haben, ist das *nächste Ziel* die katholisch-lutherische Kirchengemeinschaft.⁴⁶ Hier sind Kirchen zweifelsohne im Begriff „Schwesterkirchen“ im vollen Sinn des Wortes zu werden. Dieser Begriff, der von Paul VI. im unmittelbaren Dialog mit den orthodoxen Kirchen verwendet wurde und auf die Alte Kirche zurückgeht, hat seine Berechtigung aus doppeltem Grund: einmal weil die Rückbesinnung auf die Alte Kirche in diesem Dokument ohnehin einen großen Stellenwert besitzt, und zum anderen weil er in der Lage ist, die zwischen den bislang getrennten Kirchen angezielte Gemeinschaft am treffendsten zu umschreiben. Er schließt den Gedanken der Einheit in *Verschiedenheit* in sich und ist sowohl dem Einigungsmodell der „*korporativen Vereinigung*“⁴⁷ unterschiedlicher kirchlicher Gemeinschaften, die auch in der Vereinigung ihre Unterschiedenheit wahren können (wie er etwa im anglikanisch/katholischen Dialog begegnet), als auch dem Einigungsmodell der „Kirchengemeinschaft durch *Konkordie*“ (wie sie im Kontext der lutherischen, reformierten und unierten Kirchen Europas gewachsen ist) zugewandt.⁴⁷ Da man beim Begriff „Schwesterkirchen“ nicht von „Modellen“ der Einigung im strengen Sinne sprechen muß, wird er mehr als andere den „Besonderheiten des katholisch/lutherischen Verhältnisses“ und der verheißungsvollen „Gestalt katholisch/lutherischer Gemeinschaft“ gerecht.⁴⁸ Es werden die „Besonderheiten“ beider Traditionen aufgefangen, ohne daß diese miteinander verschmolzen werden müssen; zugleich wird die notwendige Aufarbeitung der noch kirchentrennenden Divergenzen auf der Basis des Grundkonsenses, dem gemeinsamen Verständnis des apostolischen Glaubens, nicht aus den Augen verloren. Angezielt wird letztendlich eine Einheit in „geeigneten Strukturen“, die die bislang getrennten Gemeinschaften sowohl auf der Ebene der Ortskirchen als auch auf universaler Ebene zu einem wahrhaft gemeinsamen Leben fähig macht und gemeinsames Handeln ermöglicht“⁴⁹.

3. *Der katholisch-lutherische Konsens im Kontext gegenwärtiger ökumenischer Diskussion*

Der lutherisch-katholische Dialog auf Weltebene ist mit seiner nachträglichen „Feststellung“ des schon zugrundeliegenden Konsenses so erfreulich weit gediehen, daß man sich – nimmt man ihn beim Wort – fragen muß,

ob daraus nicht alsbald deutlichere Konsequenzen im Sinne von „Schwesterkirchen“ gezogen werden sollten. Das erzielte Resultat hat m.E. die optimistischen Hoffnungen der vergangenen Jahre noch weit übertroffen. Die kirchlich delegierten Gesprächspartner haben hohe Anerkennung und großen Dank verdient. Nun drängt sich zunächst die Frage auf, ob und wie die Dialogergebnisse in den Kirchen selbst, und zwar auf allen Ebenen, rezipiert werden können. Vor allem sollte daher nicht aus den Augen verloren werden, daß das, was die Lutheraner im katholisch-lutherischen Gespräch gemeinsam mit den Katholiken sagen konnten, noch lange nicht die Reformierten sagen können. Folgt man der Leuenberger Konkordie, ist die protestantische Gemeinschaft in Europa kommunizierenden Röhren vergleichbar. Nimmt man die damit gegebene „Gesetzlichkeit“ ernst, wird man trotz des Erreichten mit Forderungen nach Konsequenzen behutsam umgehen. Niemand hat das Recht, Kirchen, die diese Konkordie unterschrieben haben, durch Forderungen, Wünsche und Handlungen auseinanderzuidividieren. Im übrigen ist der vorliegende Konsens ein differenzierter Konsens und kein „Unisono-Konsens“ (H. Meyer), den man, je nach Einstellung, in seinen Gemeinsamkeiten zugunsten der Unterschiede „abwerten“ oder in seinen erreichten Gemeinsamkeiten überstark betonen kann. Aus den Konsens- bzw. Konvergenztexten dieses Dialogs geht ja klar hervor, daß trotz aller Grundübereinstimmungen Verschiedenheiten bleiben, von denen man jedoch annehmen wird, daß sie von der gemeinsamen Grundüberzeugung „getragen“ werden und diese nicht wieder aufzuheben imstande sind.

3.1 *Das Problem der „Grunddifferenz“*

Angesichts des Erreichten und nicht hoch genug einzuschätzenden Resultats dieses Dialogs läßt sich jedoch zur Stunde eine sehr gewichtige Frage nicht überhören: die Frage nach der allem zugrundeliegenden „Grunddifferenz“. Es mehren sich die Stimmen, die der Auffassung sind, daß sich jetzt, nachdem vielerlei Mißverständnisse abgebaut sind, die Frage nach der „Grunddifferenz“ eigentlich erst stelle, da man nun ihrer erst richtig ansichtig werde. Näherhin handelt es sich um die Frage nach der unterschiedlichen, die Kirche trennenden *Grundgestalt* des christlichen Glaubens, die gerade diesen erfolgreichen Dialog wieder einzuholen droht. Je größer der Erfolg ist, um so entschiedener drängt sich offensichtlich vielen die Frage auf, ob die Kirchen wirklich schon kommunikationsfähig seien oder sich trotz des Erreichten gegenseitig noch ausschließen würden. Geht

es hier nur um ein Scheinproblem, oder wird durch die Frage nach der „Grunddifferenz“ das Erreichte wieder aufgehoben? Wäre dem so, hätte man durch die Resultate des Dialogs nur die Symptome kuriert, nicht jedoch die tiefer liegenden Ursachen beseitigt. Wenn diese These von der „Grunddivergenz“ auch von denen, die an den offiziellen bilateralen Dialogen beteiligt sind, kaum vertreten wird – die Dialogresultate geben dazu keinerlei Anlaß –, sollte man sie dennoch ernst nehmen und nicht einfach in den Wind schlagen. Es wäre fatal, wenn von einer solchen (vielleicht zunächst auch nur angenommenen) „Grunddivergenz“ her das gemeinsam Erreichte plötzlich wieder in sich zusammenfallen würde. Es würde also notwendigerweise enttäuschend wirken, wenn man nachträglich doch wieder auf eine entscheidende „hermeneutische Grunddifferenz“ (G. Ebeling) aufmerksam machen müßte, gemäß der eine „letzte Sprachenverschiedenheit“ oder die „Verschiedenheit des Wahrheitsbewußtseins und der Wirklichkeitserfahrung“ alle Hoffnung auf Gemeinsamkeit zerplatzen ließe.⁵⁰

Es ist hier nicht der Ort, die unterschiedlicherweise gestellte Frage nach der „Grunddifferenz“, die ja in verschiedener Weise als „Wesensdifferenz“ vorgestellt wird, im einzelnen zu verfolgen.⁵¹ Wichtiger ist, daß man die Problematik „unversöhnter Gegensätze“ nicht einfach aus den Augen verliert bzw. in ökumenischer Euphorie darüber hinweggeht. Die Tatsache jedoch, „daß die bisherigen Überlegungen teils überholt, teils in sich diffus, teils untereinander disparat erscheinen, sofern sie bestehende Grunddivergenzen zwar behaupten, sie aber im einzelnen sehr unterschiedlich ansetzen“⁵², drängt die Frage ein Stück weiter. Folglich wird man sich dem Problem stellen müssen, ob und wie „eventuelle Grundverschiedenheiten überhaupt als solche in Erscheinung treten und sich artikulieren“. Von der Beobachtung her, „daß in der gesamten Trennungsgeschichte unserer Kirchen offenbar nie ‚Grunddivergenzen‘, sondern immer nur ‚Einzeldivergenzen‘, wie der Dialog sie erörtert hat, Gegenstand kirchentrennender Lehrverurteilungen waren“⁵³, kommen doch erhebliche Zweifel auf. Möglicherweise – und dem neige ich selber zu – wird man „Grunddivergenzen“, falls es solche geben sollte, anders gewichten müssen. D. h. es stellt sich die Frage, ob sie überhaupt kirchentrennend sind oder nicht. Jedenfalls ist die Frage: „Hat eine Grundverschiedenheit kirchentrennende Schärfe, oder ist sie Ausdruck dafür, daß es um verschiedene Artikulationen ein und desselben Glaubens geht?“, noch nicht beantwortet. Ein Wort von W. Kasper zeigt das Problem deutlich an: „Man kann keine dieser Kirchen (d. h. die orthodoxe, katholische und reformatorische) allein von einzelnen Unterscheidungslehren her verstehen, man muß

sie als eine Gesamtkonzeption des Christlichen begreifen und die Differenzpunkte ... als geschichtlich wirksam gewordenen Ausdruck einer unterschiedlichen Gesamtsicht verstehen ... Es könnte ... durchaus sein, daß wir heute, nachdem ganze Berge von Mißverständnissen abgebaut und viele, ja die meisten Einzelfragen, wenn nicht gelöst, so doch einer Lösung näher geführt worden sind, der eigentlichen Grunddifferenz erst voll ansichtig werden ... Ob die ökumenische Frage damit schwieriger oder leichter geworden ist, läßt sich nicht von vornherein sagen. Die Antwort hängt davon ab, ob sich die unterschiedlichen konfessionellen Gruppentypen des Christlichen gegenseitig ausschließen oder ob sie sich gegenseitig ergänzen, wechselseitig durchdringen und schließlich gegenseitig anerkennen können.“⁵⁴ In dieser Richtung wird man zweifelsohne die Lösung des Problems suchen müssen. Jedenfalls kann man mit Bischof Paul-Werner Scheele angesichts eines „unüberbrückbar“ ausgegebenen Grunddissens durchaus der Meinung sein: „Ich teile nicht die Einstellung, daß es etwas gibt, was wir nicht überbrücken können, obwohl ich mir über die Schwierigkeiten keine Illusionen mache.“⁵⁵ Ganz klar entschieden hat sich P. Neuner, der „eine grundsätzliche Trennung von Fundamentaldissens und Konsens in den Einzelproblemen als widersprüchlich“ ansieht. Er ist der Auffassung, Grunddifferenzen müßten sich auch in Einzeldifferenzen erweisen. Daraus folgert er: „wenn aber in der ökumenischen Diskussion die Einzelfragen bis zu einem Punkt geklärt sind, an dem sie offensichtlich nicht mehr die Kraft haben, die gegenseitige Exkommunikation der Konfessionen zu legitimieren, dann scheint auch kein Grunddissens mehr behauptbar, der eine gegenseitige Ausschließung nötig machen würde. Ein Grunddissens, der sich auf der Ebene der Einzelprobleme nicht mehr auswirkt, ist überwunden. Übereinstimmung in den Einzelfragen offenbart Übereinstimmung auch in der Wurzel.“ Konsequenterweise lautet sein Vorschlag: „alle Kirchen als ein Ganzes aus verschiedenen Grundelementen zu verstehen, die sich gegenseitig durchdringen und bereichern, ohne voneinander her leitbar zu sein ...“⁵⁶

Angesichts der gewichtigen (auch zweifelnden) Stimmen der letzten Monate plädiere ich für eine genauere Untersuchung dieser Problematik, um so die wesentlichen Zweifel zu zerstreuen. Deutet sich die Lösung in der aufgezeigten Richtung an und kämen dann im Blick auf das katholisch-lutherische Gespräch dennoch Zweifel auf, sollte man sie allen Ernstes auf sich beruhen lassen gemäß dem Motto: „In dubio pro reo“ – „Im Zweifel für den Angeklagten“. Da alle Kirchen in der Trennung voneinander schuldig geworden sind, wäre dies ohnehin in vielen strittigen Fragen ange-

sichts der Lage der Christenheit in der Welt und angesichts ihres Auftrags die einzig richtige Einstellung.

3.2 *Der Prozeßcharakter des erreichten Konsenses*

Einerseits ist im katholisch-lutherischen Dialog ein erstaunlich hohes Maß gegenseitigen Einverständnisses erzielt worden, das zumindest in diesem Punkt die Rede von der Stagnation der ökumenischen Bewegung Lügen straft; andererseits geben die den Kirchen vorgelegten Dokumente die Basis dafür ab, um im Ringen um die sichtbare kirchliche Einheit im Sinne von „Schwesterkirchen“ noch ein Stück weiter voranzukommen. Denn der erreichte Konsens darf ja nicht mit einem vollen gemeinsamen Bekenntnis verwechselt werden. Nichtsdestoweniger besitzt er auch in der vorliegenden Art eine eigentümliche Verbindlichkeit, deren Grund in dem gemeinsamen Verständnis des Evangeliums liegt. Genaugenommen handelt es sich um einen Konsens bei noch bestehenden Differenzen. Um gerade diese Tatsache zu berücksichtigen, hat sich in den vergangenen Jahren der Begriff „Konvergenz“ eingebürgert. Dieser Begriff ist offener, weil er zu erkennen gibt, daß die Lehren zweier oder mehrerer Kirchen konvergieren, aber so, daß noch Unterschiede bleiben, auf deren kirchentrennendem Charakter allerdings der Akzent nicht mehr liegt bzw. nicht mehr liegen soll. Möglicherweise hat man es mit einem Konsensbegriff im abgeschwächten Sinn zu tun – abgeschwächt in dem Sinn, daß „man damit den augenblicklichen Status der mehr oder weniger miteinander übereinstimmenden Lehrpunkte der sich im Dialog befindlichen Kirchen in eine eigentümliche Beziehung zur Wahrheit setzen“⁵⁷ kann. In diesem Sinne hat der sogenannte Salamanca-Bericht auch die theologische Reflexion über diese neue Variante des Konsensbegriffes aufgenommen. Er zeigt in aller Deutlichkeit, was gemeint ist, legt er doch Wert darauf, „den Konsensus als Teil eines Prozesses zu verstehen“: „Er gleicht der Momentaufnahme eines Films: Die daran abzulesende Haltung gibt die Richtung der Bewegung an, die in ihrem ganzen Umfang jedoch nur dann zu erfassen ist, wenn der ganze Film abläuft. Der Konsensus entsteht aus dem Leben und Denken des Volkes Gottes heraus, und in dieses Leben muß er wieder hineinwirken. Nur so läßt sich der lebendige Kontext beurteilen, der den Konsenserklärungen ihren Sinn gibt, wenn auch gelegentlich in verschiedenen Kontexten voneinander abweichende Sinngebungen auftreten können; und nur so, im Hören auf das Zeugnis derer, die in anderer, gelegentlich sogar gegensätzlicher Form den Konsensus aus ihrer christlichen Erfahrung

heraus veranschaulichen oder in Frage stellen, kann der Konsensus mit Leben erfüllt werden. Der Prozeß vor und nach einem Konsensus schafft die für die Vorbereitung eines künftigen allgemeinen ökumenischen Konzils wesentliche Breitenwirkung von Reflexion und Diskussion. Ein echter Konsensusprozeß kommt von und führt zu Jesus Christus.⁵⁸ Der Prozeßcharakter dieses Konsensbegriffs ist also darin zu sehen, daß der Konsens einerseits aus dem Leben der Kirchen und aus der Theologie hervorgeht, andererseits aber wiederum in sie hinein- und zurückwirken soll. Er ist ein „Prozeß“ darin, daß man im Begriff ist, die geoffenbarte Wahrheit Gottes gemeinsam zu entdecken, gemeinsam Herz und Sinn dem Wort Gottes zu eröffnen. In aller Regel handelt es sich bei diesen Konsensen um solche, die die „nächsten Schritte als ein Zusammengehen möglich“⁵⁹ machen und so in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes sukzessive gewissermaßen die Übereinstimmung im Glauben feststellen.

Wie sehr der Konsens als Teil eines Prozesses begriffen wird, geht auch aus den Adressaten dieses Konsenses hervor: Theologen, kirchliche Amtsträger, Gemeinden. Im Grunde ist er ein Konsens, der noch der Bewahrheitung und der Bewährung bedarf. Möglicherweise vermag er keine der genannten Gruppen zufriedenzustellen: „Die Theologen verlangen größere Exaktheit, die kirchlichen Amtsträger praktikablere Anwendungsmöglichkeiten und die Gemeinden insgesamt größere Klarheit und unmittelbare Relevanz; die Theologen werden indessen zu neuen Begegnungen angeregt, die kirchlichen Amtsträger gewinnen eine Entscheidungsgrundlage, und die Gemeinden insgesamt werden zu intensiverem christlichem Zusammenleben ermutigt.“⁶⁰ Daß solch ein Konsens noch erhebliche Schwächen aufweisen kann, gibt der Salamanca-Bericht schon von vornherein zu. Seine Grenzen liegen wenigstens teilweise in dem zu verbalen und dogmatischen Charakter der Texte (die gottesdienstliche und sonstige Praxis findet wenig Berücksichtigung) und z.T. in der nahezu ausschließlichen Ausrichtung auf die pastoralen Nöte Europas und Nordamerikas.

Deutlich ist inzwischen, daß der Konsens im ökumenischen Kontext als ein entscheidendes *Werkzeug* gemeinsamer Bekenntnisbildung verstanden werden kann. Weil der Konsens aber noch nicht ausreicht zur Formulierung des Bekenntnisses selbst, ist er im Blick auf die Verwirklichung der kirchlichen Einheit weiter und weniger apodiktisch als das Bekenntnis. Die Leuenberger Konkordie z.B. hebt explizit den Konsens vom Bekenntnis ab, denn es wird in ihr die verpflichtende Geltung der Bekenntnisse ausdrücklich betont. Der Konsens ist nur eine im Zentralen erreichte Über-

einstimmung, die jetzt schon Kirchengemeinschaft möglich machen soll. Insofern geht der Konsens dem Bekenntnis voraus, ruft er nach einem *neuen* Bekennen. Mithin kommt auch diesen ökumenischen Dokumenten bilateraler Art bei aller nicht zu leugnenden Vorläufigkeit auch Fragwürdigkeit und gelegentlich Doppeldeutigkeit eine besondere Autorität und ein besonderes Gewicht zu, die zwar nicht die eines genuinen kirchlichen Konzils sind, aber ihrem Wesen nach über die Autorität anderer theologischer Zusammenkünfte hinausgehen. Es sind Dokumente einer kirchlichen Begegnung, die aus der Spaltung und Fremdheit in die vollere Wahrheit und in die Einheit führen wollen, unter dem Antrieb des Heiligen Geistes entstanden sind und schon deshalb eine eigentümliche, weiterführende Dynamik besitzen. Wie der Dialog, dessen erstaunliche Ergebnisse sie darstellen, nicht das Ziel in sich selbst ist, aber eine eigene Dichte und Konsistenz hat, so enthalten all diese Konsense auch nicht die letzte Fülle der Wahrheit, sondern wollen zu dieser hinführen. Sie sind das, was Karl Barth im Anschluß an Thomas von Aquin im abgeleiteten Sinne vom kirchlichen Dogma sagt: „*Perceptio veritatis tendens in ipsam*“⁶¹.

ANMERKUNGEN

- ¹ P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Graz–Wien–Köln 1978, S. 148.
- ² P. Knauer, ebd. S. 143 f.
- ³ Vat. II, LG 12,1.
- ⁴ P. Knauer, ebd. S. 148 f. „Mit dem Begriff ‚Gesamtheit der Gläubigen‘ ist also nicht etwa nur die überwiegende Mehrheit der Gläubigen gemeint. Aber ‚Gesamtheit der Gläubigen‘ ist am Kriterium ‚reinen Glaubens‘ zu messen und ist nicht identisch mit der Anzahl der in den Kirchenbüchern eingeschriebenen Mitgliedern.“
- ⁵ K. Rahner, *Einige Probleme des Ökumenismus heute*, in: *Schriften zur Theologie X*, Zürich–Einsiedeln–Köln 1972, S. 497.
- ⁶ Ebd. S. 498.
- ⁷ Ebd. S. 499.
- ⁸ P. Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören*, S. 149 f.
- ⁹ P. Knauer, ebd. S. 151.
- ¹⁰ *Adversus haereses I*, c.8.1.; PG 7, 521 AB.
- ¹¹ Vat. II, LG 15.
- ¹² *Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch-lutherischer Kirchengemeinschaft*, Frankfurt am Main–Paderborn 1985, n. 47.
- ¹³ H. Meyer (Hrsg.), *Evangelium–Welt–Kirche. Schlußberichte und Referate der römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche“*, 1967–1971, Frankfurt am Main 1975.

- ¹⁴ Ebd. n. 73.
- ¹⁵ Vgl. H. Meyer (Hrsg.), *Luthertum und Katholizismus im Gespräch*, Frankfurt am Main 1973; G. Gaßmann und H. Meyer, *Das kirchenleitende Amt*, Frankfurt am Main 1980.
- ¹⁶ *Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter*, München–Mainz 1979.
- ¹⁷ Frankfurt am Main 1981.
- ¹⁸ Ebd. n. 73.
- ¹⁹ Frankfurt am Main–Paderborn 1980.
- ²⁰ Vgl. in: *Una Sancta* 38 (1983) S. 254–259.
- ²¹ Eirenaïos von Lyon, *Adversus haereses* I, c.8.1.; PG 7, 521 AB.
- ²² Vgl. H. Meyer, H. Schütte (Hrsg.), *Confessio Augustana – Bekenntnis des Glaubens*, Frankfurt am Main–Paderborn 1980, S. 333; W. Kaspers, *Gegebene Einheit – Bestehende Schranken – Gelebte Gemeinschaft*, in: *Confessio Augustana – Den Glauben bekennen*, hrsg. von R. Kolb, Gütersloh, 1980, S. 151.
- ²³ Frankfurt am Main–Paderborn 1985.
- ²⁴ Nr. 50.
- ²⁵ Nr. 51.
- ²⁶ Nr. 52.
- ²⁷ Nr. 48.
- ²⁸ Nr. 49.
- ²⁹ Nr. 57.
- ³⁰ Nr. 60.
- ³¹ Vgl. Nr. 67–69.
- ³² Nr. 82.
- ³³ Nr. 85.
- ³⁴ Nr. 87.
- ³⁵ Nr. 92.
- ³⁶ Vgl. Nr. 94.
- ³⁷ Nr. 103.
- ³⁸ Nr. 112.
- ³⁹ Nr. 117.
- ⁴⁰ Nr. 118.
- ⁴¹ Nr. 119.
- ⁴² Nr. 124.
- ⁴³ Nr. 133.
- ⁴⁴ Vgl. Nr. 136.
- ⁴⁵ Nr. 149.
- ⁴⁶ Nr. 149.
- ⁴⁷ Vgl. Nr. 23–26.
- ⁴⁸ Nr. 46.
- ⁴⁹ Nr. 47.
- ⁵⁰ G. Ebeling, *Das Neue Testament und die Vielzahl der Konfessionen*, in: *Wort Gottes und Tradition*, Göttingen 1964, S. 148.
- ⁵¹ H. Meyer, *Das kirchliche Amt im Dialog. Zur Frage katholisch-evangelischer „Grundverschiedenheiten“*, in: *KNA – Ökumenische Information*, Nr. 4 + 5/1984, S. 5–9; P. Neuner, *Der konfessionelle Grundentscheid – Problem für die Ökumene?* in: *Stimmen der Zeit* 202 (1984) S. 591–604; vgl. E. Herms, *Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie*, Göttingen 1984; ders., *Ökumene im Zeichen der Glaubensfreiheit*, in: *Una Sancta* 39 (1984) S. 178–200; ders., *Stellungnahme zum dritten Teil des Lima-Dokumentes „Amt“*, in: *Kerygma und Dogma* 31 (1985) S. 65–96; ders., *Die Lehre im Leben der Kirche*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirchen* 82 (1985) S. 192–236.
- ⁵² H. Meyer, ebd. S. 8.

- ⁵³ Ebd. S. 9.
- ⁵⁴ In der Nachfolge Jesu Christi, hrsg. von K. Lehmann, Freiburg 1980, S. 103 f.
- ⁵⁵ Lutherische Monatshefte 21 (1982) S. 187.
- ⁵⁶ P. Neuner, Der konfessionelle Grundentscheid – Problem für die Ökumene? Ebd. S. 603.
- ⁵⁷ P. Højen, Wahrheit und Konsensus. Ein Beitrag ökumenischer Theologie zum Verhältnis zwischen Wahrheit und Geschichte, in: Kerygma und Dogma 23 (1977) S. 134.
- ⁵⁸ R. Groscurth, (Hrsg.), Wandernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit, Frankfurt am Main 1974, S. 177 f.
- ⁵⁹ R. Groscurth, ebd. S. 178.
- ⁶⁰ R. Groscurth, ebd. S. 179.
- ⁶¹ Thomas von Aquin, S.th. II/II q1a.6.

Theologie als Erkenntnis

Edmund Schlinks Verständnis von Wahrheit
vor dem Hintergrund der Theologen seiner Generation*

VON DIETRICH RITSCHL

Nur mit Zögern nahm ich – als der derzeitige Inhaber seines Lehrstuhls – den Auftrag an, bei dieser Gedenkfeier eine Skizze des Werkes von Edmund Schlink zu zeichnen. Es gibt Berufene, seine direkten Schüler zumal, die aus der Fülle eigener Erfahrung schöpfend, Stationen der Begegnung und wohl auch der Auseinandersetzung mit ihrem Lehrer in Erinnerung rufen könnten, die mir unbekannt geblieben sind. So nehmen Sie mein heute gezeichnetes Bild als das eines dankbaren Schülers aus der Distanz, der – lange in anderen Ländern lebend – aus seinen Schriften und in ökumenischen Gremien gelernt hat und sich nach der Rückkehr hierher unverdienter Zuneigung, ja sogar Förderung durch diesen großen und strengen Lehrer hat erfreuen dürfen. Mögen Sie mir in vier Stufen der Betrachtung folgen, um dem Verständnis von Erkenntnis und Wahrheit im Werk Edmund Schlinks näher zu kommen. Die Erkenntnis der Wahrheit steht nach meiner Sicht im Zentrum der historischen, theologischen und ökumenischen Arbeiten Schlinks, der Wahrheit jedoch nicht als eines obersten Satzes, sondern als des lebendigen Gottes eigenes Leben und Tun.

* Rede bei der Gedenkfeier für Edmund Schlink am 5.12.1984 in der Alten Aula der Universität Heidelberg