

nisse zueinander“, 18. bis 25. Juni 1986 (Argentinien, Jamaika, Indonesien oder Thailand).

- (4) *Vierte Konsultation*: Vorbereitung eines Entwurfs für den Schlußbericht der Einheits- und Erneuerungsstudie. Es wird die Versuchung bestehen, den Schwerpunkt der einzelnen Konsultationen entweder auf Einheit *oder* Erneuerung zu legen; jede Konsultation wird sich jedoch mit Einheit *und* Erneuerung befassen, um daraus Lehren für unser Verständnis von der Kirche zu ziehen, 16. bis 23. September 1987 (Cambridge, England).

3. Der dritte Schritt umfaßt folgende Tagungen des Plenums der Kommission und der Ständigen Kommission:

- (1) *Plenum der Kommission*: 13. bis 26. August 1985, Stavanger, Norwegen: Zwischenbericht über den Fortgang der Studie.

Das Plenum der Kommission sollte auf seiner Tagung im August 1985 die bis dahin geleistete Arbeit prüfen, die Ergebnisse der Forschungsarbeit und der Konsultationen auswerten, weitere Erfahrungen und theologische Einsichten aus verschiedenen Kontexten beitragen, einen vorläufigen Bericht mit den bereits erreichten Ergebnissen und einen Entwurf für die weitere Arbeit an der Studie ausarbeiten. Das Plenum der Kommission wird die Studie einem größeren Kreis zugänglich machen und so das Interesse und die Möglichkeiten zur Zusammenarbeit mit den Mitgliedskirchen des ÖRK und darüber hinaus fördern.

- (2) *Ständige Kommission* (1986): Zwischenbericht über den Fortgang der Studie.

4. Der vierte Schritt ist die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (1988/89): die Studie über „Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft“ wird eines der Hauptthemen der Weltkonferenz sein.

5. Der fünfte Schritt besteht in der Ausarbeitung einer Erklärung für die Siebte Vollversammlung des ÖRK.

Grundverschiedenheit — Grundkonsens

Problemskizze zu einem Studienprojekt
des Straßburger Instituts für Ökumenische Forschung

1. Eine neugestellte alte Frage und ihre Bedeutung in der gegenwärtigen Situation

Zum Teil schon sehr früh in den siebziger Jahren, als die bilateralen Dialoge, die dem Zweiten Vatikanischen Konzil folgten, ihre allerersten Ergebnisse zu zeitigen begannen, konnte man von Theologen aus dem katholischen wie aus dem evangelischen Lager hören, daß es im Grunde genommen gar keine Lehrdifferenz mehr gebe, die die Trennung der Kirchen rechtfertige. P. Lengersfeld, J. Moltmann, K. Rahner sind nur einige derer, die man hier zitieren könnte.¹

Gegenwärtig, fast genau mit dem Beginn der achtziger Jahre, hört man zunehmend ganz andere Stimmen. Sie sagen etwa folgendes: Alle in den zwischenkirchlichen theologischen Dialogen, insbesondere den Gesprächen zwischen evangelischen Kirchen und römisch-katholischer Kirche bisher erzielten Verständigungen, etwa im Blick auf Eucharistie, kirchliches Amt, Rechtfertigungslehre, Schriftverständnis usw., seien gewissermaßen nur Heilung einzelner Symptome, nicht aber die Überwindung der eigentlichen Krankheitsursache. Die ökumenischen „root causes“, die tiefer liegenden und eigentlich trennenden Divergenzen, die – wie es heißt – „Grunddivergenzen“ oder „Fundamentaldissense“ seien damit noch nicht erfaßt und beseitigt, sondern seien weiter vorhanden und wirksam.

Zunächst wurde eine derartige Auffassung vor allem von evangelischer Seite geäußert, der die Frage nach einer letzten „Differenz“, aus der sich alle übrigen Streitfragen ergeben, seit dem Insistieren der Reformatoren auf einem „articulus stantis et cadentis ecclesiae“ gleichsam mit in die Wiege gelegt ist. In allerletzter Zeit – ausgerechnet gegen Ende des Lutherjahres! – hört man diese Stimmen aber auch von katholischer, z. T. sehr hoher kirchlich-theologischer Seite. Das heißt: Ob wir es nun begrüßen oder bedauern, gegenwärtig ist die alte Frage nach der „Grundverschiedenheit“ oder den „Grundverschiedenheiten“ zwischen den Kirchen neu aufgegeben, und zwar dieses Mal in der gegenüber früher veränderten Gestalt: Wie verhalten sich im Dialog erarbeitete „Einzelkonsense“ zu weiterhin behaupteten oder spürbaren „Grundverschiedenheiten“ zwischen den Kirchen? Und dabei kommt sofort noch ein weiterer wichtiger Begriff oder Gedanke mit ins Spiel: der Gedanke des „Grundkonsenses“ (oder der „Grundkonsense“), wie er in letzter Zeit, sei es im katholisch/lutherischen Dialog, sei es im anglikanisch/katholischen Gespräch (unter dem Begriff „substantial agreement“), sei es im Zusammenhang mit der Rückbesinnung auf das altkirchliche Bekenntnis (Jubiläum des Nizänokonstantinopolitanum, 1981) sich herausgebildet und zunehmend an Gewicht gewonnen hat.

„Einzeldissense“ – „Einzelkonsense“ – „Grundübereinstimmungen“ – „Grundverschiedenheit(en)“: mit diesen Begriffen, in ihrem Wechselverhältnis gesehen, ist in etwa das Problemfeld abgesteckt, in das wir gegenwärtig hineingeführt zu sein scheinen, wobei man sich davor hüten muß, den Begriff „Verschiedenheit“ oder „Grundverschiedenheit“ von vornherein im ökumenisch negativen Sinne zu verstehen.

Die Bedeutung dieser Problematik – selbst wenn sie sich, wie einige meinen, als Scheinproblematik erweisen sollte – ist beträchtlich: In einer Zeit, in der überall und mit Macht die „Rezeption“ der bilateralen und multilateralen Dialogergebnisse auf die Agenda unserer Kirchen gesetzt worden ist, könnte die Behauptung, daß diese Dialogergebnisse allenfalls Symptome, nicht aber die tiefer liegenden Ursachen der Trennungen beseitigen, den Rezeptionsprozeß schon im Ansatz hemmen, zumal wenn diese Auffassung von kirchenleitenden Instanzen vertreten wird. Die Aufmerksamkeit, die man gegenwärtig dieser neu aufgebrochenen Problematik entgegenbringt, ist darum auch groß.²

2. Lokalisierungen der katholisch-evangelischen „Grundverschiedenheit“

Wie gesagt handelt es sich hier zum Teil um eine alte Problemstellung. Die Frage nach dem, allen Einzeldivergenzen zugrundeliegenden „Wesen des katholisch-protestantischen Gegensatzes“ – um den Titel eines Buches zu gebrauchen³ – ist besonders seit Beginn des 19. Jahrhunderts⁴ ein beliebtes Thema kontroverstheologischer und konfessionskundlicher Publikationen, ein faszinierender Gegenstand, der immer neue Aspekte gewinnen konnte und zu überraschenden Antwortversuchen reizte.⁵ Zu Ende des 19. und in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts sind hier Theologen wie A. Ritschl, J. Kaftan, H. Mulert, E. Przywara oder P. Tillich zu nennen.

Aber auch während der beiden Jahrzehnte nach dem Zweiten Weltkrieg hat es weiterhin derartige Rückführungen der verschiedenen Einzeldifferenzen in eine einzige und wurzelhafte Grunddifferenz gegeben.⁶

Ein Theologe wie G. Ebeling hat das mit seiner Charakterisierung der katholischen Kirche als „Kirche des Sakraments“ und der evangelischen Kirche als „Kirche des Wortes“ recht nachdrücklich vertreten⁷, wie er überhaupt immer wieder auf das „Phänomen hermeneutischer Grunddifferenzen“ hingewiesen hat, d.h. auf eine grundlegende und „letzte Sprachverschiedenheit und Verschiedenheit des Wahrheitsbewußtseins und der Wirklichkeitserfahrung“, die „dem konfessionellen Gespräch (zwischen katholischen und evangelischen Theologen) überhaupt Grenzen setzen“⁸.

Bekannt – und ähnlich auch von anderen katholischen Theologen vertreten – ist die Auffassung Yves Congars, der im Blick auf Luther und die lutherische Theologie die Verschiedenheit zum katholischen Denken letztlich in der Christologie verankert sieht: Zwar haben Luther und das Luthertum die altkirchliche Zweinaturenlehre übernommen, aber sie erhalte nunmehr „einen monophysitischen Beigeschmack“ („une saveur monophysite“), sofern nur die göttliche Natur Jesu Subjekt des Erlösungswerkes sei und seine menschliche Natur den „Ort“ darstelle, an dem Gott allein zum Heil handelt. Um diese Auffassung vom klassischen Monophysitismus abzugrenzen, spricht Congar von einem „monoénergisme“ oder von „monopraxie“.⁹ In dieser Christologie wurzele eine auf die „Alleinwirksamkeit“ Gottes reduzierte Soteriologie mit ihrer Verneinung jeglicher menschlicher Mitwirkung und ihren ekklesiologischen Konsequenzen.

Ähnlich meinte der Paderborner katholische Theologe H. Mühlen in einem Artikel von 1964, daß im „Verständnis von Person“ „die Wurzel der evangelisch-katholischen Differenz“ liege und daß das Gespräch und die Auseinandersetzung über theologische Einzelfragen deshalb unbefriedigend bleiben müsse: Das evangelische Personenverständnis, wie es besonders im Verständnis der Gott-Mensch-Beziehung zum Tragen kommt, übersehe die „wesenhafte Leibhaftigkeit der menschlichen Person“, und daraus folge der „spiritualisierende und dualistische Akzent“ in der neueren evangelischen Theologie; katholischerseits werde dagegen die Leibhaftigkeit der Person betont, wobei dann freilich der „personale Verstehenshorizont... christlicher Theologie zum Teil verdeckt“ werde.¹⁰

Auch ein anderer Paderborner katholischer Theologe, A. Brandenburg, hat wiederholt und zum Teil auf recht verschiedene Art die katholisch/evangelische Grunddifferenz zu lokalisieren versucht. In seinem letzten Buch über Luther sagt

er z.B. – und stellt damit katholische und evangelische Position gegenüber –: „Gegen die These des kirchlichen Lehramtes, die Schrift unfehlbar auszulegen, steht... die andere These, daß die Schrift sich selbst auslegt... Wir sehen darin geradezu die Tatsache einer ‚Urspaltung‘ zwischen reformatorischer und katholischer Lehre, die... zu höchst einseitigen Polarisierungen geführt hat.“¹¹

Es scheint, als markiere die Zeit des Vatikanum II eine nicht unerhebliche Veränderung in der Bestimmung des Wesensunterschiedes zwischen Katholizismus und Protestantismus. Die Versuche, die Grunddifferenz in einem bestimmten Bereich der Theologie (Christologie, Anthropologie, Ekklesiologie, Offenbarungslehre) zu lokalisieren, treten zurück zugunsten einer Bestimmung der Grunddifferenz als einer Differenz zwischen unterschiedlichen Denkformen¹², wobei freilich diese Art der Deutung nicht völlig neu ist und außerdem beide Deutungsarten – sagen wir einmal: die „theologische“ und die „epistemologische“ – sich auch verbinden können. Ohne daß eine solche Deutung der Konfessionsdifferenz die eigentlich theologischen Differenzen zu vergleichsgültigen braucht, bietet sie doch die Möglichkeit, die theologischen Differenzen in einem neuen Licht zu sehen und sie nicht von vornherein als kirchentrennend zu verstehen.

Die Aussagen des Ökumenismus-Dekretes selbst weisen zum Teil in diese Richtung. Bei seiner Abfassung war erwogen worden, dort, wo von den reformatorischen Glaubensgemeinschaften die Rede ist, „einen letzten Grund der Trennung anzugeben“. Entsprechend hatte der erste Entwurf die These vertreten, „dies letzte Prinzip sei die Übersteigerung der Lehre von der Transzendenz Gottes und die daraus folgende Ablehnung der wesentlichen Vermittlung der Kirche“¹³. Jedoch wurde diese Beschreibung der Grunddifferenz wie überhaupt der Versuch, „die“ theologische Grunddifferenz zu benennen, aufgegeben. Statt dessen verweist das Dekret einerseits auf verschiedene Problemfelder (UR 20-23), andererseits auf Unterschiede der Denkweise, wenn es z. B. fordert, man müsse „den Geist und die Sinnesart“ („animus“), ihre „Denkweise“ („mens“) kennenlernen und die eigene erklären.¹⁴ Auch wird zumindest indirekt darauf verwiesen, daß ökumenische Probleme den Charakter von Sprachproblemen haben können.¹⁵

Auch die Würzburger Synode der katholischen Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland vertritt eine solche Schau, wenn sie von den „unausweichlichen Unterschieden im Verständnis des einen Glaubens“ spricht und diese Unterschiede in der Verschiedenheit der „Sprache“ verwurzelt sieht, wobei „Sprache... nicht nur den Wortschatz, sondern die gesamte Mentalität, den Geist einer Kultur, die philosophische Denkart, die Tradition und den Lebensstil“ bedeutet. Wenn die Synode auch nicht sagt, daß die überkommenen und bestehenden konfessionellen Unterschiede nur derartige „Sprachunterschiede“ seien, so hofft sie doch „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“¹⁶.

Unter den Theologen, die die katholisch/evangelische Differenz im wesentlichen als Differenz der Denkformen zu verstehen suchen, kann man u. a. *O. H. Pesch* nennen mit seiner zunächst auf Thomas von Aquin und Luther angewandten Unterscheidung zwischen „sapientialer“ und „existentieller“ Theologie¹⁷ und *W. Beinert*, der – ähnlich wie Pesch – zwischen platonisch-augustinisch-lutherischem

Denken und aristotelisch-scholastisch-katholischem Denken oder einfach zwischen „existentiellem“ und „scholastischem“ Denken zu unterscheiden und so die konfessionelle Differenz zu verstehen versucht.¹⁸

Die jüngsten Äußerungen, die eine zwischen katholischem und evangelischem Glauben bestehende „Grunddifferenz“ behaupten, scheinen wieder stärker zurückzukehren zu einer Lokalisierung dieser Grunddifferenz in bestimmten theologischen Lehrbereichen. Dabei zeigt sich erneut, daß man diese Grunddifferenz sehr verschieden lokalisiert. Ich nenne als Beispiele fünf evangelische Theologen der Gegenwart:

Der Münchner evangelische Theologe E. Herms hat bei einer Besprechung des katholisch/lutherischen Dokuments „Das Herrenmahl“ die *Grunddifferenz in einer verschiedenen Auffassung von Glaube und Lehre* gesehen. Katholischerseits sei Glaube Glaubensgehorsam gegenüber der kirchlichen Lehre, also ein „Lehr-glaube“, während evangelischerseits Glaube als Glaubensgehorsam gegenüber Gottes eigenem Offenbarungshandeln verstanden werde. Hier liege ein fundamentaler Dissens, der eine tiefer gehende Verständigung unmöglich mache.¹⁹ In späteren Veröffentlichungen führt Herms seine Auffassung noch weiter aus und spricht von einem „*kontradiktorischen Lehrgegensatz im Offenbarungsverständnis und infolge davon insbesondere im Amtsverständnis*“²⁰. Nach reformatorischer Lehre sei Offenbarung „Geschehen des Wortes Gottes“ als „Handeln des Heiligen Geistes“ und sei „als solche nicht tradierbar . . . , weil sie formal und inhaltlich den Charakter der Evidenz besitzt“²¹; und dem entspreche die reformatorische Auffassung von Amt, nach der das Amt, zu dem alle Glaubenden verpflichtet sind, die Offenbarung bezeugt, aber nicht tradiert.²² Die katholische Lehre von der Offenbarung behauptete dagegen „die Tradierbarkeit nicht nur des Offenbarungszeugnisses, sondern der Offenbarung selbst . . . und infolgedessen auch die offenbarungsvermittelnde Funktion der Apostel, ihrer Nachfolger und deren Stellvertreter“²³. Dieser „kontradiktatorische Lehrgegensatz“, der nicht aufgehoben werden könne, mache jedoch Kirchengemeinschaft nicht unmöglich, sofern man – wie es nötig sei – Ökumene als „Ökumene im Zeichen der Glaubensfreiheit“²⁴ und als „Ökumene der partnerschaftlichen Spannung“²⁵ verstehe.

J. Baur, evangelischer Theologe in Göttingen, hat im Zusammenhang des katholisch/lutherischen Gesprächs über das Augsburgische Bekenntnis auf eine bleibende und trennende *Grunddifferenz in der Christologie* hingewiesen. Auf der einen Seite sieht er eine Christologie der vollen Verbindung von Gott und Mensch, eine Christologie der „*unio personalis*“ zwischen Gottheit und Menschheit in Jesus, des „wunderbaren Wechsels“ (*admirabile commercium*) zwischen Gott und Mensch, wie sie von Luther und dem schwäbischen Reformator Johannes Brenz vertreten wurde; auf der anderen Seite steht für ihn eine Christologie, die im Namen der Unveränderlichkeit Gottes die volle Verbindung von Gottheit und Menschheit in Jesus nicht nachvollzieht und die – mit ihren Konsequenzen (Notwendigkeit kirchlicher Vermittlung zwischen Gott und Mensch, Überbrückung der Distanz durch Leistungen und Werke usw.) – von Katholiken wie Reformierten („*finitum non capax infiniti*“) vertreten wird.²⁶

Gleichfalls im Rahmen des katholisch/lutherischen Gesprächs über das Augsburgische Bekenntnis vertritt der Tübinger evangelische Theologe H. M. Müller die

Auffassung von einer *Grunddifferenz in der Lehre von der Kirche*. Es geht für ihn um die „theologische Zentralentscheidung“ der Reformation, zwischen evangelischer Wahrheit (*doctrina evangelii*) und Menschensatzungen (*traditiones humanae*) zu unterscheiden. Dem widerspreche die römisch-katholische Kirche und Theologie. Müller schreibt: „Die Kirchenordnung gehört nach lutherischem Verständnis aufgrund einer theologischen Entscheidung auf die Seite der ‚Ceremonien‘, in römischer Sicht ist . . . die Unterscheidung zwischen evangelischer Wahrheit und Menschensatzungen unsachgemäß.“²⁷

In einer Untersuchung zur Sakramentalität der Kirche vertritt E. Jüngel die Meinung, daß die Übereinstimmung in der Rechtfertigungslehre sich im Kirchenverständnis erweisen müsse, sich aber noch nicht erwiesen habe. Die Auffassung von der *Kirche als Sakrament* scheint für ihn etwas wie die Grunddifferenz zu sein, auch wenn er diesen Begriff selbst nicht gebraucht.²⁸

Hier ist auch R. Frieling zu nennen. Er lokalisiert den „Fundamentaldissens“, in einer unterschiedlichen Akzentuierung der Heilsereignisse von Christi Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung“, wobei die katholische Akzentuierung der Menschwerdung in die Auffassung von der Kirche als Christus prolongatus einmündet und „Christus und Kirche . . . in . . . sakramentalem Sinne zu einem handelnden Subjekt verschmelzen“. Das ist für ihn offenbar identisch mit einer bestimmten Zuordnung von „Rechtfertigung und Kirche“, die wiederum „konkret“ eine bestimmte Zuordnung von „Gottes Wort und Menschensatzung“ in der Kirche bedeute. Hier begegneten „unversöhnte Gegensätze“²⁹. An einer noch anderen Stelle³⁰ bringt Frieling zusätzlich die Pneumatologie ins Spiel und spricht von der „bis heute kirchentrennenden verschiedenen Relation von Christologie, Pneumatologie und Ekklesiologie“. In späteren Äußerungen hält Frieling grundsätzlich an seiner Auffassung fest, meint aber, daß trotz des „Grunddissenses“ Kirchengemeinschaft „im Sinne der konziliaren Gemeinschaft . . . möglich ist“³¹.

Hier kommen nun auch die allerjüngsten katholischen Äußerungen ins Bild, denen man bezeichnenderweise und nicht ganz unerwartet zu Ende des Lutherjahres begegnet:

Da ist zunächst die Aussage im Schreiben *Johannes Pauls II.* an Kardinal Willebrands vom 31. Oktober 1983, deren volle Bedeutung freilich erst im Lichte späterer Äußerungen von Kardinal Ratzinger und Bischof Lehmann deutlich wurde. Es heißt dort: „Deutlich geworden ist freilich auch, daß sich der Bruch der Kircheneinheit weder auf Unverständnis seitens der Hirten der katholischen Kirche noch auf mangelndes Verstehen des wahren Katholizismus auf seiten Luthers allein zurückführen läßt, so sehr solches mitgespielt haben mag. *Die Entscheide*, um die es ging, *reichten tiefer*. Bei dem Streit um das *Verhältnis* von Glaube und Überlieferung waren *Grundfragen der rechten Auslegung und Aneignung des christlichen Glaubens* im Spiel, deren kirchentrennende Wirkung durch bloßes historisches Verstehen nicht zu überwinden ist.“³²

Was damit genauer gemeint war, wird man wohl aus den Äußerungen Kardinal J. Ratzingers vom November 1983 zu entnehmen haben³³:

Eines der Schlüsselworte ist der Begriff „Grundentscheid“: „Kircheneinheit lebt von der Einheit der Grundentscheide und der Grundüberzeugungen.“³⁴ Diese Einheit ist im Blick auf Luther und die reformatorischen Kirchen in ihrem Verhältnis

zur römisch-katholischen Kirche nicht gegeben.³⁵ Es ist also nicht so sehr die Fülle der einzelnen noch unerledigten Kontroversfragen,³⁶ die das Kirchentrennende ausmachen, als vielmehr die Verschiedenheit der Grundentscheide: „Eine . . . Aufzählung kontroverser Lehrstücke löst aber . . . die Frage nach dem *Grundentscheid* aus: Beruht dies alles auf einer *Grunddifferenz*, und wenn, läßt sie sich benennen?“³⁷ Hier sieht Ratzinger die gegenwärtige Aufgabe: „In allen Einzelaussagen hat sich seither (d. h. seit der Reformation) vieles geöffnet, so daß man hoffen möchte, wir seien an dem Punkt, an dem sich der Grundentscheid neu bedenken und in eine größere Vision integrieren läßt. Aber geschehen ist dies bisher – leider – noch nicht.“³⁸

Fragt man Ratzinger, wo die „Grunddifferenz“ seiner Meinung nach aufbricht, so verweist er auf den Punkt, der bereits im Papstbrief anvisiert ist: die Verschiedenheit in der „Grundform des Glaubensaktes“, sofern dieser Glaubensakt bei Luther eine „radikale Personalisierung“ erfahren habe (*sola fide*), während für den Katholiken Glaube „seinem Wesen nach Mitglauben mit der Kirche ist“. „Für den Katholiken ist die Kirche . . . im innersten Ansatz des Glaubensaktes selbst enthalten: Nur durch das Mitglauben mit ihr habe ich teil an jener Gewißheit, auf die ich mein Leben stellen kann.“³⁹

Diese Grunddifferenz spiegelt sich unmittelbar wider in der verschiedenen Zuordnung von Schrift einerseits und Kirche und kirchlicher Überlieferung andererseits, in der gleichfalls grundverschiedenen Zuordnung von Glaube und Liebe und in der „Dialektik von Gesetz und Evangelium“, die bei Luther die Einheit der Schrift ablöst. Letztlich läßt sich also – meint Ratzinger – der „eigentliche Grundunterschied“ in der Rechtfertigungslehre festmachen: „Luther wußte schon, was er meinte, als er die Rechtfertigungslehre . . . als den eigentlichen Trennungspunkt beschrieb.“⁴⁰

Auch Bischof K. Lehmann greift im Rückblick auf Luther und von dorthin im Blick auf das Verhältnis der Kirchen zueinander die Frage der „Grundverschiedenheiten“ auf und gibt ihr für das gegenwärtige Gespräch vorrangige Bedeutung.⁴¹ Er lokalisiert die „Grunddifferenz“ nicht nur in einem Punkt, sondern eher in einem Feld von Fragen. Auch bei ihm wird, ähnlich wie bei Ratzinger, auf Luthers Personalisierung des Glaubens und seine Ablösung von der Kirche hingewiesen⁴²; dem entspricht die strikte Vorordnung des Wortes Gottes vor der Kirche als der ganzen Gemeinschaft des Glaubens mit den ihr eingestifteten Ämtern. Obschon Lehmann auch in der Bestimmung „der Rolle des Menschen bei der Verwirklichung des Heils“ – und damit zusammenhängend: in der Rolle der Menschheit Christi im Erlösungswerk – einen möglichen Grundunterschied sieht⁴³, lenkt er doch nicht so stark wie Ratzinger auf die Rechtfertigungslehre als den Ort des grundlegend Verschiedenen hin, sondern eher auf die Frage nach der „Kirche und ihren sakramentalen Grundlagen“⁴⁴. Allerdings berührt sich sowohl bei Lehmann wie bei Ratzinger beides sehr eng miteinander.

3. Die Aufgabenstellung

Alle referierten Auffassungen laufen darauf hinaus und sind sich darin einig, daß uns gegenwärtig diese Frage nach den „Grundverschiedenheiten“ aufgegeben sei.

Um nur den letzten der erwähnten Theologen noch einmal zu Wort kommen zu lassen:

„Vielleicht ist vor allen einzelnen Ausführungen über Gemeinsamkeiten und Differenzen in diesen oder jenen Themenfeldern die Überlegung noch gewichtiger, ob es zwischen katholischem Glaubensverständnis und der Theologie Luthers irgendwo tiefergreifende Auslegungsunterschiede gibt, die für die einzelnen klassischen Streitpunkte ... erst die Basis abgeben. *Über sie müßte man heute dann in erster Linie sprechen.* Denn sie bilden das Vorzeichen und gleichsam die Klammer, die alle übrigen Ausführungen bestimmen ... *Über diese grundlegende und oft verborgene Differenz müßte man ... heute in erster Linie sprechen.*“⁴⁵

Wenn das tatsächlich die gegenwärtig zwischen Katholiken und evangelischen Christen vorrangige theologische Aufgabe ist, so wäre sie vermutlich unter vier, vielleicht sogar fünf Hauptaspekten anzupacken:

A) Die *erste Aufgabe* müßte wohl darin bestehen, den Gedanken des „Grundkonsensus“, wie er sich gegen 1980 in einigen Dialogen und bei anderen Gelegenheiten herauskristallisiert hatte und dem Begriff der „Grunddifferenz“ oder des „Fundamentaldissenses“ gegenübertritt bzw. bewußt entgegengestellt wird, in seiner Herkunft, Anwendung und Bedeutung genauer zu untersuchen.

B) Die *zweite Aufgabe* könnte sich daraus ergeben, daß bislang – wie gezeigt – die „Grundverschiedenheit“ z.T. recht verschieden lokalisiert wurde und wird. Soll die neu entstehende Diskussion über eine zwischenkirchliche „Grundverschiedenheit“ mehr als nur ein reizvolles theologisches Gespräch sein und ökumenisch zum Tragen kommen, so wäre darum zunächst geboten, zu *mehr Transparenz und Konsonanz* zwischen – zum Teil auch innerhalb – den einzelnen Entwürfen oder Äußerungen zu gelangen. Hier wären ein ausführlicher, die einzelnen Entwürfe vergleichender Rückblick auf die Geschichte des Problems und ein Überblick über die gegenwärtige Diskussionssituation nötig.

C) Eine *dritte Aufgabe* bestände darin zu prüfen, wieweit eine eventuelle Grundverschiedenheit überhaupt *als solche* in Erscheinung tritt und sich artikuliert. Gibt es sie nicht immer noch in Gestalt von Einzeldivergenzen der Art, wie sie in den Dialogen behandelt wurden? In eine solche Richtung würde z.B. die Erfahrung verweisen, daß der beginnende katholisch/lutherische Dialog zwar etwas wie eine „Grundverschiedenheit“ zwischen den Kirchen thematisierte („Das Evangelium und die Kirche“), in seiner weiteren Durchführung aber nicht anders konnte, als sich sogleich *Einzeldivergenzen* (Rechtfertigungsverständnis, Schrift-Tradition-Problematik, Amt, Kirchenrecht, Eucharistie usw.) zuzuwenden.⁴⁶ Auch wäre hier zu bedenken bzw. zu prüfen, daß in der gesamten Trennungsgeschichte unserer Kirchen offenbar nie eine „Grunddivergenz“, sondern immer nur „Einzeldivergenzen“, wie der Dialog sie erörtert hat, Gegenstand kirchentrennender Lehrverurteilungen waren. Wie dem auch sei: *Das Verhältnis von Einzeldivergenzen und Grundverschiedenheit in ihrer Verflochtenheit* ist zu untersuchen, wobei auch hier – wie bei aller „Konfessionskunde“ – darauf zu achten ist, nicht nur kirchliche Lehre, sondern auch die nicht-lehrhaften Bereiche kirchlichen Lebens mit zu berücksichtigen (Gottesdienst, Frömmigkeit, Struktur, Ethik).

D) Das würde dann zur *vierten*, ökumenisch vielleicht entscheidenden *Aufgabe* führen, nämlich der *Gewichtung einer bestehenden Grundverschiedenheit*: Ist sie eo

ipso kirchentrennend oder nicht? Hier scheinen – wie gezeigt – die Auffassungen untereinander und zum Teil sogar in sich selbst noch widersprüchlich, zumindest unausgeglichen und spannungsvoll zu sein. Es wäre also zu prüfen: Hat eine Grundverschiedenheit kirchentrennende Schärfe oder ist sie Ausdruck dafür, daß es um verschiedene Artikulationen ein und desselben Glaubens geht?

E) Man wird *schließlich* dafür offen sein müssen, daß eine rechte Behandlung der „Grunddifferenz“-Problematik an einem bestimmten Punkt die Einbeziehung der Frage nach Phänomen und Verständnis von Konfession und Konfessionsbildung erforderlich macht.⁴⁷

Ich möchte diese Problemskizze abschließen, indem ich *W. Kasper* zitiere, der vor einiger Zeit den gesamten Problemkomplex („Einzeldissense“ – „Einzelkon-sense“ – „Grundverschiedenheit“ – „Grundübereinstimmung“) sehr treffend beschrieben und gesagt hat: „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 konfession-nellen Grundtypen des Christlichen gegenseitig ausschließen oder ob sie sich gegenseitig ergänzen, wechselseitig durchdringen und schließlich gegenseitig anerkennen können.“ Kasper schließt sich der letzten Auffassung an, wenn er im Blick auf das Verständnis von Kirche – und hier scheint er in besonderer Weise die Verschiedenheit lokalisieren zu wollen – die orthodoxe Sicht als „eucharistische Ekklesiologie“, die reformatorische Sicht als „evangelische“ Konzeption von Kirche“ und die römisch-katholische Sicht als institutionelle Schau von Kirche charakterisiert und zwischen ihnen eine „prinzipielle Konvergenz“ sieht.⁴⁸

Harding Meyer

ANMERKUNGEN

¹ P. Lengersfeld, Sind heute die traditionellen Konfessionsdifferenzen noch von Bedeutung? in: *Una Sancta* 1971, S. 28f; J. Moltmann, Welche Einheit? in: *Ökumenische Rundschau* 1977, S. 287; K. Rahner, z.B.: Scheinprobleme in der ökumenischen Diskussion, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 13, Zürich/Einsiedeln 1978, S. 66f.

² An bisherigen Reaktionen seien hier besonders genannt: H. Schütte, Grunddifferenz zwischen evangelischer und katholischer Lehre? in: *Theologie – Grund und Grenzen. Festgabe für Heimo Dolch*, hrsg. von H. Waldenfels, Paderborn 1982, S. 79-88; H. Meyer, Zur Frage katholisch-evangelischer „Grundverschiedenheiten“, in: *Katholische Nachrichten Agentur. Ökumenische Information*, Nr. 4/1984, S. 5-9; P. Neuner, Der konfession-nelle Grundentscheid – Problem für die Ökumene? in: *Stimmen der Zeit* 9/1984,

S. 591-604; Bischof J. Homeyer, Grußwort bei der 6. Generalsynode der VELKD vom 23.-27.10.1984, in: Kirchlicher Anzeiger für das Bistum Hildesheim, Nr. 17/1984, S. 257-265, bes. 259-262; jetzt auch in: Lutherische Monatshefte 1985/1, S. 26-28; H. Fries, Einheit in Sicht? Die Ökumene 20 Jahre nach dem Konzil, in: Stimmen der Zeit 3/1985, S. 155-157.

Der Schlußbericht der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der VELKD berührt das Problem der Grunddifferenz, ohne näher darauf einzugehen, aber mit dem Hinweis auf notwendige Klärungen: „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“, Paderborn/Hannover 1984 Nr. 80 und Anmerkung 1. In seinem Bericht „Zur Lage der Ökumene nach dem Luther-Jahr“ setzt sich P. Manns – aus der Sicht katholischer Lutherforschung – vor allem mit R. Frielings Bestimmung des „Fundamentalkonsenses“ auseinander, in: Martin Luther „Reformator und Vater im Glauben“, hrsg. von P. Manns, Stuttgart 1985 (Sonderdruck des Berichtes v. P. Manns, S. 18ff).

Auch die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Budapest (Juli/August 1984) hat in ihrem Bericht über die „Bedeutung der interkonfessionellen Dialoge“ auf die Problematik „Grundkonsens – Grunddifferenz“ hingewiesen und die Wichtigkeit ihrer Untersuchung, wie das Straßburger Institut es sich vorgenommen hat, betont.

³ L. Lambinet, Das Wesen des katholisch-protestantischen Gegensatzes, Einsiedeln/Köln 1946.

⁴ Bekannt und wirkungsreich ist die Schleiermachersche Bestimmung des Gegensatzes zwischen Protestantismus und Katholizismus (1821/22: Der christliche Glaube, hrsg. von A. Redeker, 7. Aufl. Berlin 1960, Bd. I, § 24, S. 137), der J. A. Möhler – 1832 – seine eigene Bestimmung gegenüberstellt (Symbolik, hrsg. von J. R. Geiselman, Darmstadt 1958, bes. S. 55f und 48f), dem dann wiederum F. C. Baur antwortet mit seiner Schrift: Der Gegensatz des Catholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Hrn. Dr. Möhler's Symbolik, Tübingen 1834. Zu Schleiermacher vgl. z.B. M. Lienhard, La dimension confessionnelle de la théologie d'après Schleiermacher, in: RHPR 1980/4, S. 441-451, bes. 445ff.

⁵ Vgl. hierzu die bereits angegebene Arbeit von L. Lambinet in ihrem historisch-darstellenden Teil (s.o. Anm. 3). Unlängst gab W. Beinert einen sehr gerafften Überblick über die Geschichte der Frage nach der „Grunddifferenz“, in: Konfessionelle Grunddifferenz. Ein Beitrag zur ökumenischen Epistemologie, Catholica 34 (1980), S. 36-61, bes. 39-47. Vgl. ebenfalls den Artikel von P. Neuner, a.a.O. (s.o. Anm. 2), bes. S. 591-597. Auch der Artikel von R. Leuze „Die Frage nach der Wesensbestimmung von Katholizismus und Protestantismus als ökumenisches Problem“ (Ökumenische Rundschau 1978, S. 483-496) ist zur Erfassung der Gesamtproblematik interessant und wichtig.

⁶ Hier hat vor allem H. Schütte die verschiedenen Entwürfe evangelischer Theologen zusammenfassend dargestellt in seiner Promotionsschrift: Protestantismus: Selbstverständnis, Ursprung, katholische Besinnung, 2. Aufl. Essen 1966, S. 147-254. Vgl. dazu aber auch die beiden bereits zitierten (s.o. Anm. 4) Artikel von W. Beinert und P. Neuner. Im folgenden sollen nur vier Theologen als Beispiele genannt werden.

⁷ So z.B. seinen Artikel: Worthafte und sakramentale Existenz. Ein Beitrag zum Unterschied zwischen den Konfessionen, in: Wort Gottes und Tradition, Göttingen 1964, S. 197ff. Vgl. Ebelings „Dogmatik des christlichen Glaubens“, Bd. III, Tübingen 1979, S. 307-314.

⁸ Das Neue Testament und die Vielzahl der Konfessionen, in: Wort Gottes und Tradition, Göttingen 1964, S. 148.

⁹ Regards et réflexions sur la christologie de Luther, in: Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, hrsg. von A. Grillmeier u. H. Bacht, Bd. III, Würzburg 1954, S. 457-486; bes. 482-486. Congar hat seine These überarbeitet und dabei in ihrer kritischen

- Ausrichtung abgeschwächt in: Martin Luther, *sa foi, sa réforme*, Paris 1983, S. 41ff und 121-133.
- 10 Das Vorverständnis von Person und die evangelisch-katholische Differenz. Zum Problem der theologischen Denkform, Münster 1965, S. 6 und 46f.
 - 11 Die Zukunft des Martin Luther. Luther, Evangelium und die Katholizität, Münster/Kassel 1977, S. 48; vgl. 50f.
In den Zusammenhang der Versuche, eine katholisch/evangelische Grunddifferenz zu benennen, gehört auch die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen Vertretern der römisch-katholischen Kirche und des Lutherischen Weltbundes (1965-1966), deren Auftrag es war, Art und Thematik eines künftigen internationalen katholisch/lutherischen Dialogs zu bestimmen. Als bezeichnendes Gesamthema für diesen Dialog wählte man „Das Evangelium und die Kirche“ und wollte damit das jeweils Spezifische und grundlegend Verschiedene im Verhältnis der beiden Partner wenigstens andeuten (vgl. dazu H. Meyer, *Luthertum und Katholizismus im Gespräch. Ökumenische Perspektiven*, Bd. 3, Frankfurt 1973, S. 11-13).
 - 12 W. Beinert z.B. weist auf diese Veränderung hin (a.a.O. S. 45f).
 - 13 Kardinal Jaeger in einer Einleitung zum Ökumenismus-Dekret (UR), speziell zu Nr. 19 (Die Konzilsdekrete. Über den Ökumenismus, Münster 1965, S. 12).
 - 14 UR 9.
 - 15 UR 11 fordert, den katholischen Glauben „auf eine Weise und in einer Sprache“ auszudrücken, „die auch von den getrennten Brüdern wirklich verstanden werden kann“. W. Beinert ordnet hier auch die Aussage des Dekrets ein, daß der Hauptunterschied zwischen katholischer Kirche und reformatorischen Kirchen „in der Interpretation der offenbarten Wahrheit“ (UR 19) liege (a.a.O. S. 46).
 - 16 Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit. Ein Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschlands, 3. 32 und 4. 33; vgl. 3. 34.
 - 17 Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs, Mainz 1967, bes. S. 935-948; Existentielle und sapientiale Theologie. Hermeneutische Erwägungen zur systematisch-theologischen Konfrontation zwischen Luther und Thomas von Aquin, in: *Theol. Lit. Zeitung* 92 (1967) S. 731-742.
 - 18 A.a.O. S. 52-61.
 - 19 Überlegungen zum Dokument „Das Herrenmahl“, in: *ZThK* 1981, S. 345ff; besonders 353-356.
 - 20 Es geht um seinen Artikel „Ökumene im Zeichen der Glaubensfreiheit“ (*Una Sancta* 1984/3, S. 178-200; bes. 179-183), sein Buch „Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen“ (Göttingen 1984; bes. S. 71-82 und 96-116) und einen bisher letzten Artikel „Ökumene wohin?“ (*Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim*, 6/1984, S. 107-114; bes. 109/110). Das hier angeführte Zitat ist aus „Einheit der Christen...“, S. 200.
 - 21 „Ökumene im Zeichen...“, S. 180.
 - 22 „Einheit der Christen...“, S. 108ff.
 - 23 „Ökumene im Zeichen...“, S. 181.
 - 24 „Ökumene im Zeichen...“, S. 183-191; „Einheit der Christen...“, S. 181-201.
 - 25 „Einheit der Christen...“, S. 189 und 201.
 - 26 *Lutherische Christologie im Streit um die neue Bestimmung von Gott und Mensch*, in: *Evangelische Theologie* 1981, Heft 5, S. 423ff.
Es sei an dieser Stelle auf die interessante und nicht unwichtige Tatsache verwiesen, daß – ähnlich wie J. Baur – auch andere Theologen *eine Grunddivergenz zwischen Reformierten und Lutheranern* meinten feststellen zu müssen, die allen Einzeldivergenzen

zugrunde liegt oder zumindest bleibt, auch wenn alle traditionellen Kontroversfragen zwischen Reformierten und Lutheranern (Abendmahlsproblem; christologische Fragen) überwunden sind.

Bekannt und in den Vorgesprächen zur „Leuenberger Konkordie“ oft diskutiert (z.B. M. Lienhard, Die Verwerfungen der Irrlehre und das Verhältnis zwischen lutherischen und reformierten Kirchen, in: Gemeinschaft der reformatorischen Kirchen. Auf dem Weg II. Polis 41, Zürich 1971, S. 148-151) ist die Auffassung von J.-L. Leuba. Er schreibt: „Die traditionellen Differenzpunkte sind ja nur Zeichen, und brächte man sie im Gespräch auch alle hinter sich, so hätte man damit die tieferliegenden konfessionellen Gegensätze noch nicht überbrückt.“ Diese „tieferliegenden Gegensätze“ liegen nach seiner Meinung darin, daß für die Wittenberger Reformation „nicht die Autorität der Schrift als solche der Ausgangspunkt war, sondern das hermeneutische Prinzip der Rechtfertigung durch den Glauben“, während man in Zürich und Genf vom „Vorrang der Autorität der Schrift vor aller menschlichen Überlieferung“ ausging. Die reformiert/lutherische Grunddivergenz liegt also in einer verschiedenen Verhältnisbestimmung der „drei Größen: Heilige Schrift, Kirche und Bekenntnis zueinander“ (Die Union als ökumenisch-theologisches Problem, in: Um evangelische Einheit. Beiträge zum Unionsproblem, hrsg. von K. Herbert, Herborn 1967, S. 307 und 296f; vgl. 316).

Etwas Ähnliches wird von G. Ebeling zumindest angedeutet: eine Differenz in der „Verhältnisbestimmung von Kirche und Lehre“. Er sagt dazu: „... mir scheint es in der Tat notwendig zu sein, den entscheidenden Differenzpunkt anzuvisieren, der vielleicht gar nicht im Bannkreis der traditionellen lutherisch-reformierten Lehrunterschiede aufzufinden ist, sondern etwas zu tun hat mit einem verschiedenen Verständnis sowohl der Reformation als auch des sogenannten Modernismus und eben darum mit einem verschiedenen Schriftverständnis“ (Die kirchentrennende Bedeutung von Lehrdifferenzen, in: Wort und Glaube, 2. Aufl. Tübingen 1962, S. 167f).

- 27 Keine romantische Verbrüderung. Mit der Confessio Augustana auf dem Weg zur Einheit, in: Lutherische Monatshefte 1982, Heft 1, S. 23–26; Zitat von S. 24.
- 28 Die Kirche als Sakrament? ZThK 1983/84, S. 432–457; bes. 433 ff. und 443.
- 29 Vervielfältigter Bericht auf der Generalversammlung des Evangelischen Bundes, 23. September 1983, „Auf ewiglich geschieden und widereinander?“, in: Konfessionskundliches Institut des Evangelischen Bundes, Schnelldienst II/1983 (28. September 1983), S. 6.
- 30 Vorläufige Bemerkungen zur Studie: „Das geistliche Amt in der Kirche“, in: Konfessionskundliches Institut des Evangelischen Bundes, Catholica-Schnelldienst I/1981, 6 (vgl. Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim, 1981/6, S. 102).
- 31 Zu den Beziehungen zwischen protestantischen und katholischen Christen, epd-Interview, August 1984, in: epd-Dokumentation 36/1984, 15. In seinem Artikel „Die ökumenische Situation und der Evangelische Bund. Grundkonsens und Grunddissens“ sagt er: „Die Zukunft der Ökumene liegt ... in der Suche nach Kirchengemeinschaft trotz der Grunddifferenz, eben weil der Fundamentalkonsens wesentlicher ist als die konfessionellen Unterscheidungen“ (in: Wider die Gleichgültigkeit. Jahrbuch des Evangelischen Bundes XXVIII 1985, S. 145).
- 32 Katholische Nachrichten Agentur (KNA), Dokumentation Nr. 33, 9. November 1983.
- 33 Luther und die Einheit der Kirchen. Fragen an Joseph Kardinal Ratzinger, in: Internationale Katholische Zeitschrift, 1983, S. 568–582.
- 34 Ebd. S. 573.
- 35 Ebd. S. 570.
- 36 Ebd. S. 573/574.
- 37 Ebd. S. 574.
- 38 Ebd. S. 576/577.
- 39 Ebd. S. 574–576.

- 40 Ebd. S. 576.
- 41 Wortüber jetzt zu sprechen wäre. Luther und die Einheit der Kirchen heute, in: Herder-Korrespondenz, Dezember 1983, S. 555– 561.
- 42 Ebd. S. 559.
- 43 Ebd. S. 560.
- 44 Ebd. S. 558; vgl. 560.
- 45 Ebd. S. 559.
- 46 S. o. Anm. 10. Auch die bereits erwähnte Tatsache, daß man bei der Abfassung des Ökumenismusdekretes entgegen dem ersten Textentwurf darauf verzichtete, ein „letztes Prinzip“ des Unterschiedes zwischen katholischer Kirche und reformatorischen Kirchen zu benennen und statt dessen einzelne Problemfelder aufzeigte (Christologie und Ekklesiology, UR 20; Schriftverständnis, UR 21; sakramentales Leben, UR 22; Ethik, UR 23), ist als eine sehr bezeichnende Tatsache mitzubedenken (s. o. Anm. 12).
- 47 So sieht es W. Beinert, a.a.O. S. 47 ff.
- 48 Das Petrusamt in ökumenischer Perspektive, in: In der Nachfolge Jesu Christi, hrsg. von K. Lehmann, Freiburg 1980, S. 103 f und 113 f.

Unser Glaube – Quelle der Hoffnung

Die dritte europäische ökumenische Begegnung der Konferenz
Europäischer Kirchen und dem Rat der Europäischen Bischofskonferenzen
in Riva del Garda im Oktober 1984

In einem Weihnachtsbrief war ich dumm genug, etwas über „die beste aller ökumenischen Versammlungen, an der ich je teilgenommen habe“, zu schreiben, so daß mich Martin Conway bat, meinen Enthusiasmus näher zu beschreiben.

Erstens war die Konsultation ein bescheidenes und überschaubares Unternehmen. An die hundert Teilnehmer trafen sich für vier Tage, um ein einziges Hauptthema zu diskutieren: das Nizänokonstantinopolitanum von 381, nicht nur als eine Summe des Glaubens vergangener Jahrhunderte, sondern als die zukünftige Hoffnung für Europa.

Zweitens entsprach die versammelte Gemeinschaft kirchlicher – wenn auch nicht menschlicher – Realität; und es war zudem eine gute Gemeinschaft. Die Hälfte der Teilnehmer waren römisch-katholische Bischöfe vom Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE), die andere Hälfte Vertreter von orthodoxen, protestantischen und anglikanischen Kirchen, die Mitglieder in der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) sind. Ökumenische Organisationen wie der Ökumenische Rat der Kirchen und der Britische Kirchenrat (BCC) sind dazu verurteilt, sich solange verstümmelt weiterzuschleppen, bis die römisch-katholische Kirche ihre angemessene Rolle in ihnen spielt – und umgekehrt ist die römisch-katholische Kirche gleichermaßen verloren in ihrem aussichtslosen Versuch, für die ganze Christenheit zu sprechen, ohne daß wir übrigen daran beteiligt sind. Die sonst übliche Atmosphäre von Unwirklichkeit fehlte in Riva.