

- 22 KEK-Studienheft Nr. 7, Genf 1976.
- 23 KEK-Studienheft Nr. 9, Genf 1977.
- 24 Denkschriften der EKD, Band 1/2, 87ff, Gütersloh 1978.
- 25 Ebd. 105ff (Stellungnahme für Montreux).
- 26 ZA-Dok. Nr. 13, Anlage III (s. Anm. 1).
- 27 Zu den Einzelheiten des Menschenrechtsprogramms: T. Tschuy, Menschenrechte – ein ökumenisches Experiment! Zum Menschenrechtsprogramm der Kirchen, Genf 1985.
- 28 Resolution 36/55 – Dt. Fassung in: VN 3/82, 107f; hierzu auch Partsch, VN 3/82, 82ff.
- 29 Hierzu König, Religionsfreiheit bewahren, aber nicht mißbrauchen, in: Lutherische Welt-Information, 49/84, 6f.
- 30 Dazu der Beitrag von Helmut Zeddies, Religionsfreiheit als Anspruch und Herausforderung der Kirchen, in: ÖR H. 4/1986, 384ff.
- 31 Vgl. CCIA Background Information, 4/1980, Study paper of religious Liberty; kritisch K. Schlaich, Religionsfreiheit als Menschenrecht, in: Ev. Kommentare 1978, 138ff.
- 32 Bericht Montreux II (s. Anm. 1), Pkt. 5.4.f.
- 33 Zentralausschuß des ÖRK, Kingston/Jamaika 1979, Dok. Nr. 13, Anhang IV.
- 34 Referate und Dokumente in: epd-Dokumentation 12/86.
- 35 Bericht aus Vancouver, hrsg. v. W. Müller-Römheld, Frankfurt/M. 1983, 169.
- 36 Empfehlungen von Montreux I, Ziff. 13, in: CCIA-Newsletter Nr. 4/76, Genf 1976, 20.

Die „Grunddifferenz“ zwischen den Konfessionen

Zur bisherigen römisch-katholischen Diskussion als Frage nach
möglichen Motiven und Zielen

VON RICHARD SCHLÜTER

I. Problemstellung

Seit dem Vaticanum II war die Diskussion um eine Grunddifferenz zwischen der römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Konfession zugunsten der Betonung des Gemeinsamen und der Bemühungen um Konvergenz- und Konsensfindung in Einzelfragen auf der Basis des Gemeinsamen zurückgetreten. Nun ist sie erneut aufgeflammt. Ist diese Diskussion für die Ökumene heute das notwendig Gebotene und sie letztlich allein Weiterführende oder wird durch sie, falls sie in extenso und vertieft fortgeführt wird, das „Buch der Ökumene“ geschlossen? Ist sie wirklich „eine große und schwere Bedrohung und Behinderung der Ökumene“?¹

Hinter diesen Einschätzungen verbergen sich unterschiedliche Bewertungen des bisherigen Weges und des augenblicklichen Standes der theologischen Annäherung zwischen den Konfessionen. Verschiedene Interessen

im ökumenischen Geschehen und nicht einfach zu harmonisierende Ziele des ökumenischen Bemühens scheinen offenbar zu konkurrieren, Konzeptionen von Ökumene auf dem Prüfstand zu stehen. Ist die neu aufgekommene Diskussion um die Grunddifferenz sogar Hinweis darauf, daß man an einer Wendemarke des ökumenischen Bemühens und Weges steht? Von welchen Motiven und Interessen könnte diese Situation auch bestimmt sein? Die folgenden Ausführungen wollen diese Fragen einer Antwort näher bringen.

Entsprechend dieser Zielsetzung muß nicht eigens untersucht werden, ob es eine Grunddifferenz angesichts eines festgestellten Fundamentalkonsenses und zahlreicher Konvergenzen und Konsense in bisher als kirchentrennend angesehenen kontrovers-theologischen Einzelfragen überhaupt geben kann.² Vielmehr soll durch eine Analyse der Art und Weise und des Inhalts der Grunddifferenzdiskussion versucht werden, deren mögliche Motive und zugrundeliegenden zielbestimmten Interessen zu benennen. Damit zielt diese Aufgabenstellung auch darauf ab, den tatsächlichen Sachverhalt des gegenwärtigen ökumenischen Zustandes und des praktisch-ökumenischen Verhaltens der Konfessionskirchen – an einem konkreten Beispiel – theoretisch aufzuarbeiten. Sie korrespondiert mit einer Ökumenischen Theologie, die sich u. a. „als Theorie der Verständigung und Einigung“ versteht mit dem Ziel, „die interkonfessionelle Diskussion auf die ihr zugrundeliegenden Prinzipien, auf ihre theologischen und erkenntnistheoretischen Prämissen, auf noch unreflektierte Vorverständnisse und nichtthematisierte Rahmenannahmen hin zu untersuchen“³.

Diese will aus theologischem Interesse und mit theologischer Zielsetzung auch das Zusammenspiel theologischer und sogenannter nicht-theologischer bzw. nicht-dogmatischer Faktoren im ökumenischen Prozeß aufzuhellen versuchen. Daß diese Aufgabe dringend ist, darauf haben Bischof Lehmann und H. Schütte⁴ – gerade im Umkreis der Diskussion um die Grunddifferenz – hingewiesen.

Um den komplizierten Sachverhalt des Zusammenspiels von verschiedenen Faktoren im ökumenischen Bemühen verständlicher zu machen, kann m. E. die Kollusionstheorie zu Hilfe genommen werden.⁵ Der Begriff „Kollusionstheorie“ (von *col-ludere* = zusammen spielen) ist der Individual- und Gruppenpsychologie entlehnt. Er bezeichnet dort das in zwischenmenschlichen Beziehungen über die bewußten Intentionen hinausgehende Zusammenspiel von Interessen, Bedürfnissen, Anlagen und vorprägten Verhaltensweisen. Bezieht man diese Theorie auf die Konfessionskirchen als Großgruppen, dann kann davon ausgegangen werden, daß

auch in ökumenischen Prozessen, in denen die Konfessionskirchen in unmittelbare Beziehung zueinander treten, über die bewußten Intentionen – z.B. die Suche nach einem Konsens in der Lehre über den Glauben – hinausgehende Interessen und Bedürfnisse eine Rolle spielen und Auswirkungen zeitigen. Läßt sich diese Annahme an der Grunddifferenzdebatte auf römisch-katholischer Seite verifizieren?

II. Die Grunddifferenzdebatte und ihre thematische Konzentrierung

Seit einiger Zeit wird dem in bilateralen Gesprächen erreichten „Grundkonsens“, d.h. dem „gemeinsamen Verständnis in grundlegenden Glaubenswahrheiten“⁶ eine schon eruierte und womöglich unaufhebbare, nach Auffassung anderer erst noch durch die Einzelkontroversen hindurch zu suchende und eventuell überwindbare „Grunddifferenz“ zwischen Katholiken und Lutheranern entgegengestellt.

Auf katholischer Seite ist dieses Vorgehen im Ansatz schon im Umkreis des sogenannten Ätermemorandums von 1973 festzumachen.⁷ In der Kritik an dessen Thesen wurde u.a. von J. Ratzinger auf einen möglichen katholischen und evangelischen „Grundentscheid“ verwiesen. Dabei gehe es „um das Grundproblem des Zueinander von Glaube und Kirche“⁸. Inhaltlich näher präzisiert hat Kardinal Ratzinger den Begriff „Grundentscheid“ in seinem Beitrag „Luther und die Einheit der Kirchen“. Hier geht er von der These aus, daß eine „Kircheneinheit... von der Einheit der Grundentscheide und der Grundüberzeugungen“ lebe, und es bei einer anzustrebenden Kircheneinheit um eine „Einheit letzter Überzeugungen und Entscheidungen“ gehen müsse. Allein ein tiefer Unterschied in „Grundentscheiden und Grundüberzeugungen“ mache das Kirchentrennende aus und begründe den Fortbestand der Trennung, nicht aber die Vielzahl noch unerledigter Kontroversfragen, „in denen Gegensätze bestehen“⁹.

Machen also die Gegensätze in der Lehre, die sich nach Kardinal Ratzinger auf fast alle traditionellen Kontroversfragen beziehen, nicht schon an sich einfachhin das Kirchentrennende aus¹⁰, so lassen sie aber nach einem ihnen möglicherweise zugrundeliegenden Grundentscheid fragen. Insofern sich dieser in tiefgreifenden Gegensätzen der Lehre auswirke, müsse eruiert werden, ob er nicht als eine Grunddifferenz der Art ausgemacht werden könne, die die Kirchentrennung als um der Wahrheit willen (noch) gebotene herausstelle. Ratzinger gibt theologische Problembereiche an, in denen die die konfessionellen Positionen prägenden Grundentscheide auf eine vorhandene Grunddifferenz hinweisen. So habe u.a. die „Grundform des

Glaubensaktes“ bei Luther eine „radikale Personalisierung“ im Sinne der persönlichen Heilsgewißheit, der Identifizierung von Hoffnungs- und Glaubensgewißheit, erfahren. Glaube sei bei Luther nicht mehr „seinem Wesen nach Mitglauben mit der Kirche“, „die Kirche sei nicht mehr“ im innersten Ansatz des Glaubensaktes selbst enthalten.¹¹

Dieser reformatorische Grundentscheid, durch den letztlich „die katholische Überzeugung von der Kirche als der authentischen Auslegerin des wahren Sinns der Offenbarung aufgegeben“ sei¹² und der so eine wirkliche Grunddifferenz sichtbar werden lasse, hat nach Ratzinger seine Wurzel in der lutherischen Rechtfertigungslehre. In ihr sieht er den Ort, an dem sich der „eigentliche Grundunterschied am ehesten auffinden läßt“, sie „erklärt am bündigsten ... den Gegensatz zur katholischen Konzeption von Glaube, Heilsgeschichte, Schrift und Kirche, Amt und Lehramt“. Diese Grunddifferenz könne nicht nur als Ausdruck und Ergebnis einer unterschiedlichen Verstehensweise ein und derselben Grundüberzeugung gewertet werden. Vielmehr gehe es in ihr um die Wahrheitsfrage, die nicht durch Vergeßlichkeit gegenüber den eigenen Grundlagen eliminiert werden dürfe.¹³

Bischof Karl Lehmann, der weitestgehend mit Kardinal Ratzinger in der Beurteilung des lutherischen Grundansatzes und seiner Implikationen übereinstimmt, macht sehr dezidiert eine mögliche Grunddifferenz, über die dann „vor allen einzelnen Ausführungen über Gemeinsamkeiten und Differenzen ... in erster Linie“ gesprochen werden müßte, fest in der strikten Vorordnung des Wortes Gottes vor der Kirche und ihren Ämtern bei Luther. Da Luther „die Kirche und ihre(n) sakramentalen Grundlagen“ fundamental in Frage gestellt und so letztlich „einen Bruch mit den Grundlagen der bisherigen Kirche“ vollzogen habe, tue sich hier eine tiefgreifende Grunddifferenz zwischen Luther und der katholischen Kirche auf.¹⁴

Auch für Bischof Paul-Werner Scheele, dem „die Suche nach dem eigentlich ... Trennenden wichtig“ ist, liegt der Grunddissens womöglich „im Bereich des Kirchenverständnisses“ und hier vor allem in den Fragen nach der sakramentalen Struktur von Kirche.¹⁵

Diese Voten lassen eine Mitteilung im Dokument der bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der VELKD „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“ plastischer werden. Im Unterschied zu Äußerungen der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission auf Weltebene über einen vorhandenen Grundkonsens in fundamentalen Glaubensfragen und dessen hermeneutischer Funktion für die Aufarbeitung und Gewichtung verblei-

bender Differenzen wird dort von der Auffassung einiger Kommissionsmitglieder berichtet, „die Einzelkontroversen auf einen Grunddissens zurückzuführen, der erst zu beheben sei, ehe Übereinstimmungen in einzelnen Bereichen festgestellt werden könnten“¹⁶.

Die angeführten Auffassungen von sehr hoher kirchlich-theologischer Seite haben ihren Niederschlag gefunden im neuen Katholischen Erwachsenenkatechismus. Neben dem schon Erreichten in Einzelfragen bestanden noch kirchentrennende Differenzen – als Auswirkungen der lutherischen Rechtfertigungslehre – im Glaubens- und Kirchenverständnis, bei den Sakramenten und im Amtsverständnis. Hier zeigten sich Sachdifferenzen, die offenbar auf ein unterschiedliches Gesamtverständnis zurückzuführen seien und nur „von der Wurzel der Trennung“ her wirklich überwunden werden könnten.¹⁷

Die Auflistung dieser gewichtigen römisch-katholischen Aussagen über einen Grunddissens bzw. eine Grunddifferenz zwischen der katholischen und evangelischen Konfession – die unterschiedlichen Begriffe markieren die Auffassung, daß die gefundenen Übereinstimmungen in vielen früher kontroversen Fragen noch nicht die Überwindung des eigentlich Trennenden besagen – korrigiert die Feststellung von H. Wagner, dem außer Kardinal Ratzinger „kein katholischer Theologe von Rang bekannt (ist), der dezidiert die These von der Grunddifferenz vertritt, und zwar in der Weise, daß von daher die Amtsfrage zentral ins Spiel käme“¹⁸. Es zeigt sich, daß gerade in dieser Frage im Fortgang der Diskussion um die Grunddifferenz immer dezidierter und kirchlich gewichtiger eine (unüberbrückbare) Grunddifferenz – die Wahrheitsfrage betreffend – auf römisch-katholischer Seite festgemacht wird.

Dieser Stand bzw. diese Entwicklung der Diskussion wirft die Frage nach der theologischen Wichtigkeit und ekklesialen Wirkmächtigkeit von Aussagen des Vaticanums II heute und verschiedener bilateraler Kommissionen auf. Nach dem Konzil können die Konfessionen nicht wie Wahrheit und Irrtum gegeneinander gestellt werden, sondern die Kirchen der Reformation sind „vor allem in der Interpretation der geoffenbarten Wahrheit“ von der römisch-katholischen Kirche unterschieden (ÖD Nr. 19). Ökumenische Kommissionen stellen fest, daß nach dem Theorem der „Hierarchie der Wahrheiten“ die Trennung „nicht bis in die Wurzel“ gegangen sei, weil ein Grundkonsens in zentrale Glaubenswahrheiten, die das christologische und trinitarische Bekenntnis betreffen, bestehe.¹⁹ Unwillkürlich wird man an eine Aussage von Karl Rahner aus dem Jahre 1970 erinnert. Damals sprach Rahner angesichts des Faktums, „daß die einzelnen sich getrennt wissenden

Kircheninstitutionen mit ihren Ämtern sich ... der theologischen Voraussetzung ihrer Getrenntheit beraubt sehen und eigentlich nur noch durch das Schwergewicht der Geschichte und der soziologischen Gegebenheiten voneinander getrennt bleiben“, von zwei möglichen Verhaltensweisen: entweder „werden die Kirchenleitungen sich Theologen bestellen (solche gibt es und wird es geben), die ihren theologischen Scharfsinn ‚bona fide‘ dazu benutzen, doch noch Lehrdifferenzen zu entwickeln, die man als kirchentrennend erklären kann“, oder aber sie bringen den „heroischen Mut“ auf, „Konsequenzen aus einer solchen möglichen theologischen Situation zu ziehen und eine Kirche werden (zu) lassen, die unter sich auch einen großen Pluralismus kirchlichen Lebens bewahrt und anerkennt“²⁰.

Die Sorge von Karl Rahner, daß die erste Alternative – wobei die Vermutung der „Bestellung“ nicht übernommen wird – im Verlauf des ökumenischen Prozesses bestimmend werden könnte, erweist sich nicht nur durch die Entwicklung auf römisch-katholischer, sondern auch durch die auf evangelisch-lutherischer Seite als nicht unberechtigt. Auch hier wird die Diskussion um die Grunddifferenz – ohne sie jetzt im einzelnen nachzeichnen zu müssen – in gleicher Ausführlichkeit und kirchlich-theologischer Gewichtigkeit geführt.²¹

Unsere bisherigen Ausführungen belegen m. E. eine inhaltliche Konzentrierung der Grunddifferenzdebatte auf Fragen der Ekklesiologie und insbesondere des Amtes. Die Differenz in diesen Fragen wird anscheinend für so tiefgreifend gehalten, daß der Grundkonsens in christologischen und trinitarischen Glaubenswahrheiten in seiner theologischen Relevanz für die Einheit der Kirche entsprechend dem Prinzip der „Hierarchie der Wahrheiten“ nicht voll zur Geltung kommen kann. Nicht nur die aufgewiesene Konzentrierung und Gewichtung der Thematik lassen nach über die bewußten Intentionen hinausgehenden Interessen und Motive fragen, sondern auch der Zeitpunkt der Debatte.

III. Mögliche Motive der Grunddifferenzdebatte und ihre Auswirkungen

In der Debatte um die Grunddifferenz spielt die Wahrheitsfrage eine entscheidende Rolle. Zu Recht war und ist das Herausfinden der Wahrheit des Glaubens und ihr Zur-Sprache-Bringen in der Lehre über den Glauben das bedeutsamste Motiv im ökumenischen Gespräch. Diese Intention ökumenischen Bemühens wird – wie aufgezeigt – in der Grunddifferenzdebatte bewußt herausgestellt und thematisiert. Sie ist auch bestimmend im Studienprojekt des Straßburger Instituts für Ökumenische Forschung über

„Grundverschiedenheit – Grundkonsens“²². Die gleiche Intention war und ist ebenfalls bei den bisherigen bilateralen Gesprächen bestimmendes Motiv. Deren Konvergenz- und Konsenserklärungen sind Feststellungen über den Grad der Übereinstimmung in der wahren Lehre über den gemeinsamen Glauben. Sie betreffen nicht nur fundamentale trinitarische und christologische Glaubensinhalte, sondern auch ekklesiologische. Sie sind Ergebnis des Willens zur Einheit, die über eine Verständigung in der Wahrheitsfrage als deren grundlegende Voraussetzung zu erreichen versucht wird. Sie lassen eine Fortführung der Trennung theologisch nur noch schwer einsehbar und begründbar erscheinen.

Diese Wertung der erzielten Übereinstimmungen in den bilateralen Gesprächen kommt im Kontext der Grunddifferenzdebatte nicht zur Geltung. Vielmehr wird deren Wahrheitsgehalt abhängig gemacht vom Ausgang der Grunddifferenzdebatte. Durch diese Verknüpfung, durch die die erreichten Konvergenzen und Konsense erneut zur Disposition gestellt werden, wird m. E. – zunächst rein formal – die „Meßlatte des Ökumenischen ... höher gelegt“²³. Formal deswegen, weil die Verknüpfung unabhängig von der endgültigen Klärung erfolgt, ob es überhaupt eine kirchentrennende Grunddifferenz – die Wahrheit des Glaubens betreffend – geben kann angesichts der die Wahrheit des Glaubens aussagenden Konvergenz- und Konsensfindungen in Einzelfragen.

Dieser Vorgang ereignet sich zu dem Zeitpunkt, als die bilateralen Dokumente mit ihren Ergebnissen selbst „anfragen“, ob die Konfessionskirchen „in der Lage und willens (sind), sie als in Übereinstimmung mit dem Wort Gottes und ihren jeweiligen Traditionen anzusehen“ und „darüber hinaus bereit (sind), die praktischen Konsequenzen daraus zu ziehen“²⁴.

Es ist nicht anzunehmen, daß durch diesen Vorgang die bisherige Arbeit der bilateralen Kommission als letztlich oberflächlich und ihre Ergebnisse an der Wahrheit des Glaubens vorbeigehend bewertet werden (sollen). Diese Voraussetzung und der Zeitpunkt des Vorganges lassen dann aber nach einem weiteren, über die bewußte Intention der Wahrheitsfindung hinausgehenden Motiv in der Grunddifferenzdebatte fragen.

Sollten die bilateralen Konvergenz- und Konsenserklärungen – insbesondere zum Amt und Herrenmahl – tatsächlich von den Kirchenleitungen anerkannt, in den Kirchen rezipiert und in die jeweilige kirchliche Praxis umgesetzt werden, dann würde dadurch nicht nur das bisherige Selbstverständnis der Konfessionskirchen in ihrem Verhältnis zueinander, sondern insbesondere deren Sozialgestalt grundlegend tangiert, weil damit Veränderungen impliziert sind, die die Mitte der Konfessionen betreffen.

Steht die Entscheidung an, diese theologisch eruierten und verantwortbaren Forderungen zu erfüllen, kann die Sorge um die Wahrung der „Homogenität des konfessionellen Binnenraumes“²⁵, d.h. der eigenen Sozialgestalt, zu einem bestimmenden und für die Theorie und Praxis der Ökumene konsequenzenreichen Motiv werden. Nicht nur die bloße „Angst“ vor eventuellen und schwer überschaubaren Veränderungen oder rein praktisch-pastorale Gründe führen dann dazu, „bei überkommenen Abgrenzungen“ zu bleiben und „ökumenische Begegnung ... zu meiden“²⁶, sondern das sozialpsychologisch hoch zu veranschlagende und auch aus theologischen Gründen zu respektierende Interesse an der Wahrung der eigenen Sozialgestalt wäre hier ein treibender Faktor.

In der Grunddifferenzdebatte wird dieses Motiv allerdings nicht eigens thematisiert. Dort ist bewußt nur das Motiv der Wahrheitsfindung leitend. Aber der Zeitpunkt dieser Debatte und noch mehr ihr eben dargelegter Modus der Argumentation bezüglich der Wertung der bilateralen Ergebnisse sind – will man ihnen keine schon fast despektierlich anmutenden Gründe unterstellen – (nur) verständlich, wenn hier der Einfluß dieses Faktors angenommen wird.

Dieser Faktor erweist nun seinen Einfluß in der Grunddifferenzdebatte dadurch, daß er – kollusiv – die Argumentation auf der Ebene der theologischen Lehre, die von der bewußten Intention der Wahrheitsfindung bestimmt ist, der Wahrung der eigenen Sozialgestalt dienlich macht. Dies geschieht m.E. entscheidend durch die erwähnte Rückbindung der Anerkennung etc. der bilateralen Kommissionsergebnisse an den theologisch durchaus offenen Ausgang der Grunddifferenzdebatte. Dieses Vorgehen, das auf der Ebene der theologischen Lehre den Vorwurf der Ungleichzeitigkeit auf sich ziehen kann, ermöglicht eine Legitimation für ein Einhalten, für eine Rückbesinnung, für eine erneute Konzentration auf sich selbst um der Wahrheit willen, was der Sicherung der eigenen konfessionellen Sozialgestalt entgegenkommt. Diese so interessengeleitete Argumentation auf der Ebene der theologischen Lehre hat – ungewollt – zur Konsequenz bzw. birgt die reale Gefahr dafür in sich, die bilateralen Ergebnisse, die weitere ökumenische Initiativen und Kooperationsmöglichkeiten der Konfessionskirchen fordern und eröffnen und so gerade darauf hinzielen, sich einander verstärkt Gemeinschaft zu gewähren, um im Miteinander Gemeinschaft und Einheit zu erfahren, de facto für die gegenwärtige Praxis von Ökumene zu neutralisieren.

Durch diese Überlegungen dürfte die Faktizität und Gewichtigkeit deutlich geworden sein, mit denen das Motiv der Wahrung der eigenen Sozial-

gestalt die Grunddifferenzdebatte beeinflusst. Gerade weil die Wahrung der konfessionellen Sozialgestalt für die Kirche von hohem Wert ist, wird dieses Motiv immer – bewußt oder unbewußt, direkt oder indirekt – im ökumenischen Gespräch eine wichtige Rolle spielen. Unsere Ausführungen haben gezeigt, daß sein Einfluß für den Fortgang der Ökumene durchaus ambivalent sein kann – vielleicht umgekehrt proportional zu seiner bewußtgemachten Intentionalität.

Neben dem herausgearbeiteten Motiv der Wahrung der eigenen Sozialgestalt nimmt die eingangs optierte Ökumenische Theologie noch weitere, über die bewußten Intentionen hinausgehende Interessen und Motive an, die das ökumenische Geschehen bestimmen. Bietet auch dafür die Grunddifferenzdebatte Anhaltspunkte?

Auf evangelischer Seite wird von E. Herms ein weiteres Motiv sehr nachdrücklich zur Sprache gebracht. Er sieht in der Beibehaltung einer „fundamentale(n) Überzeugungsdifferenz, von der die Identität beider Partner abhängt“, und nur „auf dem Boden und im Lichte dieses klaren und offen anerkannten Differenzbewußtseins“ eine Möglichkeit für einen sinnvollen Fortgang der Ökumene. Herms ist der Überzeugung, daß die Grunddifferenzen bestehenbleiben werden, solange die Konfessionskirchen „in ihrer Identität erhalten bleiben“ wollen.²⁷ Seiner Auffassung nach müssen die Konfessionskirchen in ihrer Identität erhalten bleiben, will nicht die Ökumene „Ähnlichkeit mit dem Verfahren dessen (haben), der den Ast nicht nur verdeckt, sondern auch absägt, auf dem er sitzt“²⁸. Daher muß in jedem ökumenischen Dialog sichergestellt sein, daß „ohne Angst vor einem identitätszerstörenden Bruch der eigenen Überzeugungstreue“ verhandelt und Ergebnisse „ohne Identitätsverlust“ gewonnen werden können. Eine solche Grundeinstellung ist für eine „Ökumene, die nicht ein unerschwerter Kampf um Sieg oder Niederlage ist, sondern die eine Ökumene der *konstruktiven Spannung* zwischen ebenso unabhängigen wie solidarischen Parteien ist, das sachlich auf lange Sicht Entscheidende“. Für Herms ist das Ziel „Ökumene im Zeichen der Glaubensfreiheit“ konkret eine Koexistenz der bisherigen Konfessionen ohne Identitätsentäußerung der beteiligten Partner, realisiert durch einen „gegenseitige(n) Verzicht auf Exkommunikation“, dessen Möglichkeit theologisch zu sondieren ist im „Ernstnehmen und Festhalten der verschiedenen konfessionellen Theologien“²⁹.

Herms verfißt also prononciert eine Ökumene ohne jeden Identitätsverlust. Die Debatte um die Grunddifferenz dient bei ihm der Herausstellung der Konstitutiva der eigenen konfessionellen Identität und ihrer Profilierung. Ihre – hier bewußte – Intention ist die Wahrung der eigenen Identi-

tät im ökumenischen Prozeß. Die Identität der Konfessionskirchen sieht Herms in deren spezifischer Glaubenslehre und Glaubenspraxis in deutlicher Abgrenzung von der jeweils anderen konstituiert und nur durch das strenge konfessionsimmanente Festhalten an ihnen bei allen Themen und auf allen Ebenen als gesichert an. Herms distanziert sich damit von Positionen im ökumenischen Gespräch, die mehr oder weniger die Notwendigkeit eines begrenzten und theologisch verantwortbaren Wandels bisheriger konfessioneller Identitäten und der sie ausmachenden lehrhaften und strukturellen Konstitutiva ebenso befürworten wie die Suche nach einer neuen gemeinsamen christlichen Identität im Kontext entsprechender Zielvorstellungen von Ökumene.

Das Motiv der Identitätssicherung wird in der Diskussion um die Grunddifferenz auf römisch-katholischer Seite m. W. nicht dezidiert vorgetragen. Folglich kann es nur auf einem eher indirekten Wege als vielleicht diese Debatte auch Bestimmendes aufgewiesen werden.

Bei Herms zeigt sich, daß die Frage nach der Grunddifferenz immer zugleich auch die Frage nach dem eigenen Wesen, die Suche nach der Grunddifferenz immer zugleich auch die Suche nach dem eigenen konfessionellen Profil ist und daß das Festmachen einer Grunddifferenz der Wahrung und Sicherung der eigenen konfessionellen Identität und Kontinuität dienen soll.

Max Weber³⁰ hat dargelegt, daß der Institutionalisierungsprozeß von Gruppen – auch von Konfessionen – im Zuge der Veralltäglichung des Charismas parallel geht mit dem Aufbau von die Identität und Kontinuität der Gruppen konstituierenden und sie sichernden Symbolen. Mit diesen und in diesen wird durch die Zeit die eigene Identität festgemacht und zu wahren getrachtet. Diese sind nach ihm insbesondere auch die Lehre und die Struktur des Amtes. Sie werden zum Garanten der Identität und Kontinuität nach innen, zum Grenzstein nach außen und zum Angelpunkt für die Verhältnisbestimmung zu einer anderen Gruppe. Erikson³¹ hat aufgezeigt, daß die Wahrung der Identität, daß Sich-Gleichbleiben-Können in der Zeit, entscheidendes Motiv des Handelns sowohl des Individuums wie einer Großgruppe ist.

Hiernach kann also das kirchliche Amt, sein theologisches Verständnis und seine Struktur in der jeweiligen konfessionsspezifischen Ausformung als wesentliches Symbol der Identität der jeweiligen Konfessionskirche und als entscheidender Garant für die Wahrung ihrer Identität und Kontinuität angesehen werden. Eine theologisch verantwortbare Akzentverlagerung im eigenen Amtsverständnis und seiner Struktur, vielleicht auch schon die

Anerkennung anderer Amtsstrukturen als theologisch mögliche und daher den eigenen gleichwertige, würde die eigene Identität und Kontinuität zutiefst tangieren. Wenn dem so ist, dann kann die These aufgestellt werden, daß auch der Faktor Identität proportional zur Wichtigkeit der Amtsthematik in der Grunddifferenzdebatte auf katholischer Seite im Spiel ist.

Im ersten Teil unserer Darlegung konnte in der katholischen Diskussion um eine Grunddifferenz eine Zuspitzung der Argumentation auf die Kirchen- und Amtsfrage konstatiert werden. Diese Zuspitzung auf entscheidende Konstitutiva und Prinzipien der konfessionellen Identität und Kontinuität verweist nach dem eben dargelegten Interpretationsschlüssel schon allein darauf, daß in dieser Debatte offenbar auch das Motiv der Wahrung der eigenen Identität und Kontinuität von Bedeutung ist. Von welcher Wichtigkeit es allerdings ist und zu welchen Auswirkungen es führt, das kann durch eine Analyse der Art und Weise, wie in der Grunddifferenzdebatte und ihrem Umfeld die Amts- und Kirchenfrage verhandelt wird, verdeutlicht werden.

Zunächst ist generell festzustellen, daß ein betontes Herausstellen der je eigenen Position bezüglich der Kirchen- und Amtsfrage im Unterschied und als Unterschied zur anderen in der Grunddifferenzdebatte bestimmend ist. Soll die Wahrheit nicht aufgegeben werden, müssen die Fragen härter und hartnäckiger werden. Es ist nötig, „das katholische Dogma ins Gedächtnis (zurückzurufen), um Klarheit im Nebel zu schaffen“³². Diese Grundhaltung konkretisiert sich z. B. in der prononzierten Betonung der römisch-katholischen Position – in Anlehnung an die Erklärung „Mysterium Ecclesiae“ von 1973 und das Vaticanum II –, daß die eine und einzig wahre Kirche „verwirklicht“ ist „in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird“³³. Diese erneute Herausstellung der römisch-katholischen Auffassung muß in der Ökumene zu Spannungen führen, weil sie m. E. darauf hinweist, daß die in der Kirchenkonstitution Nr. 8 des Vaticanum II erfolgte Lockerung des Identitätsanspruchs, die römisch-katholische Kirche sei mit der wahren Kirche Jesu Christi deckungsgleich identisch, wohl kaum dahingehend weiterinterpretiert werden kann und soll, daß sich aus der Lockerung ein tiefgreifender Identitätswandel ergeben könnte, der es auf Dauer ermöglichen würde, anderen Kirchen volles Kirchesein zuzusprechen und dementsprechend volle Kirchengemeinschaft mit ihnen zu haben.

Ist diese Konklusion stimmig, dann impliziert dieses auch von der Wahrung der eigenen Identität und Kontinuität motivierte Erinnern römisch-

katholischer Glaubenswahrheit, das gerade als besondere Aufgabe des kirchlichen Lehramts „aus dem Gespinnst der Träume“ reißen kann³⁴, die Frage nach der dieser Position korrespondierenden bzw. ihr vielleicht allein adäquaten Einheitsvorstellung. Diese Frage schwingt direkt und indirekt in der Grunddifferenzdebatte mit.

Für Herms ist das Ziel der Ökumene eine bloße Koexistenz der Konfessionen ohne jeden Identitätsverlust und in voller Gleichberechtigung und Gleichwertigkeit. Auf katholischer Seite soll durch Favorisierung des Modells der „organischen Union“ bzw. der „korporativen Wiedervereinigung“, in dem die bisher geschiedenen Kirchen zu bloß *verschiedenen* Kirchen werden³⁵, ebenfalls eine Identitätspreisgabe im Einigungsprozeß verhindert bzw. vom Ansatz her ausgeschlossen werden. Insofern das Modell der „organischen Union“ auch eine zwischenkirchliche Versöhnung beinhaltet, kann es praktisch aber nicht realisiert werden ohne einen tiefgreifenden Identitätswandel auf beiden Seiten (der nicht einfachhin mit Identitätsverlust gleichzusetzen ist), will man tatsächlich etwas anderes als bloße Koexistenz.³⁶ Wie aber steht diese Einheitskonzeption in Einklang mit der Einheitsvorstellung des Vaticanum II? Welche Art und Tiefe von Wandel ist dort tatsächlich intendiert? Im Umfeld der Grunddifferenzdebatte wird eindringlich darauf hingewiesen, daß das „Konzil neu entdeckt“ und eine „Rückkehr zu den authentischen Texten des ursprünglichen II. Vatikanums“³⁷ vollzogen werden soll. Daher muß das heute römisch-katholischerseits bevorzugte Einheitsmodell in Korrespondenz zur Einheitsvorstellung des Vaticanums II für die Praxis konkretisiert bzw. von dorthier interpretiert werden.

Die Einheit der Kirche wird nun im Vaticanum II von der römisch-katholischen Kirche her gedacht als die *ecclesia unica*. Weil ihre Elemente der Einheit und Einzigkeit und das Bekenntnis des ganzen Glaubens in anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften nur teilweise vorhanden sind, besteht zwischen der römisch-katholischen Kirche und den nichtkatholischen eine „*communio non plena*“, gründend in den inneren Prinzipien der Einheit bei Fehlen des bedeutsamen äußeren: der *successio apostolica et papalis*³⁸. Ziel des Ökumenismus ist die Herstellung der *communio plena*, die bei Betonung der Pluralität des Glaubenslebens als eine Einheit mit der römisch-katholischen Kirche und in der römisch-katholischen Kirche verstanden wird, in der schon jetzt die eine und einzige Kirche Jesu Christi existierende Wirklichkeit ist.³⁹ Die vom Vaticanum II anvisierte Einheit der Kirche ist eine *communio* der Kirchen in und mit der römisch-katholischen. Sie sieht im Grunde eine Anbindung und Einordnung der

anderen Kirchen in die sich erneuernde und erneuert habende römisch-katholische Kirche unter der Leitung des Papstes vor. Deren Katholizität als Fülle des Reichtums des Glaubens ist dann zusammen mit den anderen Traditionen nicht mehr fragmentarisch. Genau in diesem Sinn äußerte sich auch Kardinal Augustin Bea. Eine ökumenische Praxis, welche dezidiert nicht die Wiedervereinigung der getrennten Christen mit Rom, sondern eine Gemeinschaft zwischen verschiedenen selbständigen Kirchen ins Auge fasse, zu der die römische als Glied gehören würde, „entleert“ nach ihm „die Arbeit für die Einheit nahezu jeglichen Sinns“⁴⁰.

Soll also das Konzil beim Wort genommen und muß die Einheitsvorstellung der „organischen Union“ und „korporativen Wiedervereinigung“, in der es verschiedene, durchaus eigenprofilerte Kirchen geben kann, an der des Konzils gemessen und von dorthier praktisch konkretisiert werden, dann hieße dies, daß die reformatorischen Kirchen sich soweit den inneren und äußeren römisch-katholischen Prinzipien der Einheit der Kirche annähern müßten, bis sie von der römisch-katholischen Kirche als katholisch anerkannt werden können bei Wahrung einer legitimen Eigenprofilierung.

Diese im Umfeld der Grunddifferenzdebatte wieder ins Bewußtsein gehobene römisch-katholische Auffassung von der Einheit muß nicht unbedingt mit dem Begriff „Rückkehrökumene“ charakterisiert werden. Der Vorgang verdeutlicht aber – gerade unter dem Blickwinkel ökumenischen Bemühens seit dem Vaticanum II –, daß und wie der Einfluß des kollusiven Faktors Identität für den ökumenischen Prozeß auch ambivalent ist, wenn und weil er dazu führen kann, die Aussagen des Vaticanum II eher retardierend zu interpretieren und substantielle Veränderungen ekklesialer Konstitutiva insbesondere von der anderen Seite zu erwarten.

Ob durch ihn für manche zu Recht der Eindruck hervorgerufen wird, „als hätte die ökumenische Arbeit überhaupt noch nicht begonnen“, als wäre „die Arbeit und das Engagement Ungezählter und in vielen Jahren . . . vergeblich gewesen“⁴¹, das sei dahingestellt. Auf jeden Fall aber impliziert der Vorgang Wert-Haltungen gegenüber der anderen Konfession, die für das gegenwärtige ökumenische Geschehen und dessen Fortgang nicht ohne Konsequenzen bleiben (können).

So wird z. B. sehr nachdrücklich darauf hingewiesen, daß das, was Luther „gesagt hat, auch heute nicht als ‚katholische Theologie‘ angesehen werden könne“. Der ökumenische Dialog müsse daher danach fragen und suchen, „wie man das Große in seiner (sc. Luthers) Theologie retten und das Unkatholische an ihr überwinden kann“⁴². Wird hier nicht der Grundentscheid Luthers als aus dem Katholischen herausführend bewertet?

Welche Auswirkungen aber kann und muß dann überhaupt der Prozeß zu „eine(r) tiefere(n) Reifung zur ganzen Einheit“⁴³ auf das Selbstverständnis und die Struktur der römisch-katholischen Kirche noch haben? Liegt dieser Einstellung nicht ein Verständnis von Rezeption im ökumenischen Dialog zugrunde, das insbesondere dem begrenzten Rahmen des Konzilsgedankens oder partikularkirchlicher Entscheidungsprozesse verhaftet ist?⁴⁴ Dieses ermöglicht den Modus, nur das „katholische Erbe“ des anderen zu eruieren und anschließend in das eigene Selbstverständnis aufzunehmen.

Weil dieses Rezeptionsverständnis weniger geprägt ist vom „Bewußtsein eigener Unzulänglichkeit“ als Movens umfassender, gegenseitig durchdringender Rezeption, eröffnet es (nur) einen „eingeschränkte(n) Dialog“⁴⁵. In diesem wird – auch unausgesprochen, wie unsere Überlegungen zur Einheitsvorstellung zeigen – letztlich vorausgesetzt, daß die Revision lehrmäßiger oder struktureller Komplexe eher oder fast ausschließlich nur von der anderen Seite erwartet werden kann und muß, will man auf dem Weg zur Einheit vorankommen.

Daß diese Einstellung erneut an Gewicht gewinnt, zeigt m.E. zum einen die Bewertung der heute teilweise erkennbaren „Zuwendung zu Grundelementen des Katholischen ... auf protestantischer Seite“ als eine grundlegende positive Entwicklung auf Einheit hin. Zum anderen scheint sie sehr bestimmend zu sein, wenn die Auffassung vertreten werden kann, daß die Einheit – auch heute schon – realisierbar sei, wenn die evangelische Seite bereit wäre, „das Priestertum als Sakrament und als unabdingbare Voraussetzung für die Eucharistie zu akzeptieren“. Dies beinhalte, „die Struktur der auf die apostolische Sukzession gegründeten Kirche zu akzeptieren“, aber nicht nur als „die bessere Lösung“, sondern als „die einzige, unabdingbare“, weil sie „als solche eine Gründung des Herrn“ und daher „unvertauschbar und unersetzlich ist“⁴⁶.

Diese Grundhaltung offenbart m.E. den Einfluß der sie mitbestimmenden kollusiven Faktoren und führt eine Situation herauf, die im Blick auf die Einheit der Kirche und ihre Bedingungen aus römisch-katholischer Sicht kein „Sowohl-Als-Auch“, sondern nur ein „Entweder-Oder“ zu kennen scheint.⁴⁷

IV. *Schlußfolgerungen*

Im Umfeld der Grunddifferenzdebatte werden wieder – so zeigen es unsere Ausführungen – katholischerseits stärker u.a. ekklesiologische

Glaubenswahrheiten, die ihren lehrhaften Ausdruck vor allem in der Phase der gegenseitigen Exkommunikation fanden und auch die Funktion hatten, den Gegensatz zu anderen Kirchen möglichst profiliert und deutlich herauszustellen, als entscheidende Kriterien der Identität und Kontinuität der Kirche betont und als unabdingbares Fundament und Prinzip der Einheit der Kirche interpretiert. Deren Anerkennung und Übernahme von anderen Konfessionskirchen wird konsequent als für die Verwirklichung der Einheit notwendig hingestellt.

Angesichts dieses Ergebnisses muß nicht schon von einer neu sich anbahnenden Phase des überholt geglaubten Konfessionalismus gesprochen werden. In der Debatte um die Grunddifferenz wird diese gerade als endgültig vergangen bezeichnet. Aber die Gefahr ist real, daß diese Debatte eine – ungewollte – Folge der konfessionellen Profilierung und Selbstvergewisserung im Interesse der Wahrung und Sicherung der eigenen Identität und Kontinuität im Annäherungsprozeß der Konfessionen sein könnte. Die Grunddifferenzdebatte dokumentiert jedenfalls – und hier zeigen sich nachdenklich stimmende Parallelen zur Geschichte des Konfessionalismus⁴⁸ – eine erneute Hervorhebung des Gegensatzes in der Lehre, eine Tendenz zur Betonung der Exklusivität der konfessionellen Glaubenslehre im Blick auf die Wahrheitsfrage, eine sich herauskristallisierende Haltung des „Entweder-Oder“, die nicht nur auf die Kirchen- und Amtsfrage begrenzt bleibt, sondern die großen Streitfragen der Reformation erneut auf den Prüfstand rufen könnte.

Ist dieses Verhalten in der Grunddifferenzdebatte für das gesamte ökumenische Geschehen bestimmend, dann bewirkt es für die Gegenwart höchstens eine Perpetuierung des gegenwärtigen Status quo im Verhältnis der Konfessionen zueinander. Es vermag sogar weitere Schritte auf Einheit hin zu lähmen, weil man angesichts der wieder betonten römisch-katholischen Bedingungen der Einheit auch evangelischerseits verständlicherweise mit Kardinal Ratzinger der Auffassung sein könnte: „Die volle Einheit ... wird es in dieser Zeit schwerlich geben.“⁴⁹

Von den Ergebnissen unserer Aufführungen her ist die Forderung nicht unangebracht, neben den von H. Meyer genannten Aufgabenfeldern im Zusammenhang mit der Grunddifferenzdebatte⁵⁰ noch intensiver diese interkonfessionelle Diskussion auf unreflektierte Vorverständnisse und nichtthematisierte Rahmenannahmen hin zu untersuchen. Hinweise darauf, daß es sogenannte nichttheologische Faktoren in ökumenischen Prozessen gibt und sie dringend aufgearbeitet werden müßten, reicht – wie unsere Ausführungen zeigen – nicht aus.⁵¹ Diese Forderung hat nicht nur

Gewicht angesichts der aufgewiesenen ambivalenten Auswirkungen dieser Faktoren im ökumenischen Prozeß, sondern sie gewinnt auch deshalb an Dringlichkeit, weil eine Konvergenz- oder Konsensfindung, die ja auch in der Grunddifferenzdebatte zur Diskussion steht, nicht nur unter dem Gesichtspunkt inhaltlicher Verständigung angegangen bzw. diese nicht als deren einzige oder wichtigste Voraussetzung angesehen werden kann. So notwendig diese selbstverständlich ist, Konsensfindung muß auch als ein Beziehungsproblem angegangen und verstanden werden.

Wenn aus hermeneutischen Erwägungen heraus gesagt werden kann, „daß bereits das Verstehen als Bedingung seiner Möglichkeit ein gemeinsames Verständnis der gegenseitigen Beziehungen voraussetzt“⁵², dann erscheint die Klärung der tatsächlichen Beziehung vonnöten. Ein Dissens auf der Beziehungsebene hat Konsequenzen für Verständigungsbemühungen auf Ebenen einer eher dialogischen bzw. diskursiven Konsens- und Wahrheitsfindung. In der Grunddifferenzdebatte zeigt sich ja, daß der Wille zur Einheit offenbar, anstatt Gemeinschaft zu schaffen, vorläufig Gemeinschaftsbildung zu verhindern scheint. Dieser Sachverhalt läßt nach der tatsächlichen Beziehung zwischen den Konfessionskirchen fragen. Unsere Ausführungen konnten durch den Aufweis der die Grunddifferenzdebatte mitbestimmenden eher unausgesprochenen Motive und Interessen hierzu einige Hinweise geben. Insbesondere die Einheitsvorstellung, das Rezeptionsverständnis und die Prinzipien der Einheit, wie sie im Umfeld der Grunddifferenzdebatte auf römisch-katholischer Seite – auch kollusiv bedingt – wieder an Bedeutung gewinnen, erlauben durchaus Fragen: Gibt es – bewußt oder unbewußt – in den Beziehungen zwischen den Konfessionskirchen noch eine Art von Über- oder Unterordnung, eine Angst vor Überfremdung, Umarmung oder Selbstaufgabe? Welche Auswirkung hat die katholische Auffassung von der realen Wirklichkeit der Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche tatsächlich auf die Beziehung zur anderen Konfessionskirche? Wie soll die Aussage, daß andere Kirchen nicht „nur Nichtkirche“ sind⁵³, für die Beziehungen unbelastend interpretiert werden? Geht es in der Grunddifferenzdebatte insgesamt nur um so etwas wie „ein bloßes Sichausspielen und Durchsetzen des eigenen Standpunkts“ oder aber wirklich um „eine Verwandlung ins Gemeinsame hinein, in der man nicht bleibt, was man war“⁵⁴?

Wenn die Beziehungen zwischen den Kirchen tatsächlich so wären, daß sie sich gegenseitig als „Schwesterkirchen“ – weil „in der Wurzel nicht getrennt“ – ansehen würden, dann müßte die Diskussion um die Grunddifferenz sich wohl bald als überflüssig erweisen. Anderenfalls liegt der

Schluß nahe, daß die Beziehungen zwischen den Konfessionskirchen noch nicht von der Qualität sind, daß eine kirchliche Anerkennung der in bilateralen Kommissionen erarbeiteten Konvergenzen und Konsense in Fragen des Glaubens möglich ist. Das aber wäre ein Hinweis darauf, daß ein Weiterkommen in der Ökumene heute, weil es insbesondere von der Klärung der Beziehungen bestimmt wird, weniger abhängig zu sein scheint von einem noch größeren Konsens in theologischen Fragen als vielmehr von einer tatsächlichen und tiefgehenden ekklesialen Metanoia. Eine wichtige Hilfe dazu wäre es, wenn den sogenannten kollusiven Faktoren im ökumenischen Prozeß theoretisch und praktisch die Aufmerksamkeit gewidmet würde, die ihnen von der Sache her zukommen muß, damit sie nicht zu ungewolltem Einfluß und zu unliebsamen Folgen für die Ökumene führen.

ANMERKUNGEN

- ¹ So u. a. E. Herms, Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie. Antwort auf den Rahner-Plan, Göttingen 1984; ders., Ökumenischer Konsens?, in: *Ev. Kom.* 19 (1986) 101–103; K. Lehmann, Wörüber jetzt zu sprechen wäre. Luther und die Einheit der Kirchen heute, in: *HK* 37 (1983) 555–561 gegenüber H. Fries, Einheit in Sicht? Die Ökumene 20 Jahre nach dem Konzil, in: *StdZ* 110 (1985) 147–158. 155.
- ² Vgl. dazu H. Schütte, Ziel: Kirchengemeinschaft. Zur ökumenischen Orientierung, Paderborn 1985, 73ff; P. Neuner, Der konfessionelle Grundentscheid – Problem für die Ökumene? in: *StdZ* 109 (1984) 591–604 und H. Döring, Nahziel: „Schwesterkirchen“. Zum Stand des offiziellen katholisch-lutherischen Dialogs, in: *ÖR* 34 (1985) 265–287. 280ff.
- ³ P. Lengsfeld/H.-G. Stobbe, Ökumenische Theologie im theologischen Studium, in: P. Lengsfeld (Hrsg.), *Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch*, Stuttgart 1980, 379–388. 385.
- ⁴ K. Lehmann, Auf dem Weg zur einen Kirche, in: *Ev. Kom.* 17 (1984) 687–690. 687; H. Schütte, Ziel: Kirchengemeinschaft, a.a.O. 94f.
- ⁵ Vgl. dazu P. Lengsfeld, Ökumenische Theologie als Theorie ökumenischer Prozesse – die Kollusionstheorie, in: P. Lengsfeld (Hrsg.), *Ökumenische Theologie*, a.a.O., 36–67. Wenn in den Ausführungen von Faktoren, ihren Einflüssen oder ähnliches gesprochen wird, so ist das eine verkürzte Redeweise. Diese Begriffe sind immer schon das Ergebnis einer Analyse und nicht von vornherein bekannte und selbständig handelnde Größen, denen die Beteiligten quasi schicksalhaft unterworfen werden. Sie kennzeichnen einen entscheidenden Sachverhalt, der das Bemühen um Annäherung der Konfessionskirchen bestimmt.
- ⁶ Vgl. zum Begriff und Ausmaß neben der Arbeit von H. Schütte auch H. Meyer, Konsens und Kirchengemeinschaft. Am Ende der zweiten Phase des Dialogs zwischen römisch-katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund, in: *KuD* 31 (1985) 174–200.
- ⁷ Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, Mainz 1973.
- ⁸ J. Ratzinger, Bemerkungen zur Frage der apostolischen Sukzession, in: *Amst im Widerstreit*, hrsg. v. K. Schuh, Berlin 1973, 44f.
- ⁹ J. Ratzinger, Luther und die Einheit der Kirchen, in: *IKaZ* 12 (1983) 568–582; die Zitate finden sich 573; 572; 573.
- ¹⁰ In Konsequenz würde dieses bedeuten, daß eine Konvergenz oder ein Konsens in bisherigen Kontroversfragen auch noch nicht durch sich die Kircheneinheit bewirkten: so neuesten

- formuliert im Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission zur Überprüfung der Verwerfungen des 16. Jahrhunderts: „Auf dem Weg zu einer immer stärker verbindenden Gemeinschaft“, in: HK 40 (1986) 135–139. 136.
- ¹¹ J. Ratzinger, a.a.O. 575; 576; vgl. zur näheren Erläuterung auch: ders., Pluralismus als Frage an Kirche und Theologie, in: Forum katholischer Theologie 2 (1986) 81–96. 93ff.
 - ¹² J. Ratzinger, Zur Lage des Glaubens, München 1985, 166f.
 - ¹³ J. Ratzinger, Luther und die Einheit der Kirchen, a.a.O. 574; 576; 572f; 577; vgl. ders., Zur Lage des Glaubens, a.a.O. 166; 169; 170; ders., Theologische Prinzipienlehre, München 1982, 245.
 - ¹⁴ K. Lehmann, Worüber jetzt zu sprechen wäre, a.a.O. 599f; vgl. auch ders., Auf dem Weg zur einen Kirche, in: Ev. Kom. 17 (1984) 687–690. 687. Die gleiche Wertung findet sich bei J. Ratzinger, Zur Lage des Glaubens, a.a.O. 166.
 - ¹⁵ Ökumenismus fordert Hingabe. Gespräch mit Bischof Dr. Paul-Werner Scheele, in: Lu Mo 21 (1982) 184–187. 187.
 - ¹⁶ Paderborn 1984, Nr. 80; Der Text fährt fort: „Allerdings hat es darüber, ob dieser Ansatz wirklich weiterführt und wie weit er gegenüber den historischen Konflikten des 16. Jahrhunderts und den Erfahrungen der Gegenwart überzeugen kann, unter uns unterschiedliche Meinungen gegeben.“
 - ¹⁷ Katholischer Erwachsenenkatechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1985, u. a. 49; 321; 247. 361.
 - ¹⁸ H. Wagner, Das Amt vor dem Hintergrund der Diskussion um eine evangelisch-katholische Grunddifferenz, in: Cath 40 (1986) 39–58. 47.
 - ¹⁹ So z. B. in: Dokument „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“, a.a.O. Nr. 116; Confessio Augustana – Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung katholischer und lutherischer Theologen, hrsg. v. H. Meyer/H. Schütte, Frankfurt 1980, 333; vgl. ausführlicher dazu: H. Meyer, Konsens und Kirchengemeinschaft, a.a.O. 184ff.
 - ²⁰ K. Rahner, Über die künftigen Wege der Theologie, in: H. Vorgrimler/R. Vander Gucht (Hrsg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert, Bd. 3, Freiburg 1970, 530–551. 546; vgl. auch E. Schillebeeckx, Jesus. Die Geschichte eines Lebenden, Freiburg 1976, 597; nachdenklich kann hier die Feststellung von P. Watzlawick, Anleitung zum Unglücklichsein, München 1983, 106, stimmen, daß das Beziehungsmuster Kollusion „notwendigerweise voraussetzt, daß der andere *von sich aus* genauso sein muß, wie ich ihn *will*“.
 - ²¹ Vgl. dazu die ausführlicheren Referate u. a. bei H. Schütte, Ziel: Kirchengemeinschaft, a.a.O. 73ff und H. Meyer, Grundverschiedenheit – Grundkonsens. Problemskizze zu einem Studienprojekt des Straßburger Instituts für Ökumenische Forschung, in: ÖR 34 (1985) 347–359. 349ff.
 - ²² Vgl. H. Meyer, Grundverschiedenheit – Grundkonsens, a.a.O. 354f.
 - ²³ H. Fries, Einheit in Sicht?, a.a.O. 151.
 - ²⁴ Dokument: „Das geistliche Amt in der Kirche“, Paderborn 1981, 10.
 - ²⁵ H. Fries, Einheit in Sicht?, a.a.O. 151.
 - ²⁶ So argumentiert H. Schütte, Ziel: Kirchengemeinschaft, a.a.O. 94f.
 - ²⁷ E. Herms, Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen, a.a.O. 184; 200.
 - ²⁸ E. Herms, Ökumenischer Konsens?, a.a.O. 103.
 - ²⁹ E. Herms, Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen, a.a.O. 200. 201; ders., Ökumenischer Konsens?, a.a.O. 103.
 - ³⁰ M. Weber, Wirtschaft und Gesellschaft. Studienausgabe Köln 1964, 709ff; vgl. auch F. X. Kaufmann, Kirche begreifen, Freiburg 1979, 30ff.
 - ³¹ E. H. Erikson, Identität und Lebenszyklus, Frankfurt 1966, 18.
 - ³² So J. Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre, a.a.O. 249. Hier zeigt sich die gleiche Grundhaltung wie bei Herms, der die luth. Position sehr dezidiert im Unterschied zur kath. Position darlegt und die kath. anhand der Texte des Vaticanum II im Licht der dogmatischen Definition des Vaticanum I und Trients interpretiert. Ob dabei „die Schwelle zur blanken

- Unterstellung oder Beleidigung leicht überschritten wird“ (so P. Neuner, *Der konfessionelle Grundentscheid – Problem für die Ökumene?*, a.a.O. 602) und Herms Interpretationen der katholischen Position als unzutreffend zu bezeichnen sind (vgl. die Beiträge von Schütte, Döring, Neuner), ist noch zu prüfen; vgl. nur die Interpretation der Einheitsvorstellungen bei Herms und der des Vaticanums II oder die Interpretation des „subsistit“ in: E. Herms, *Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen*, a.a.O. 116ff; 87f gegen P. Neuner, *Evangelisch-katholischer Grundgegensatz im Offenbarungsverständnis? Zur Kritik von Eilert Herms am „Rahner-Plan“*, in: *ThRv* 81 (1985) 1–8. 6.
- ³³ Vgl. J. Ratzinger, *Ökumenisches Dilemma? Zur Diskussion um die Erklärung „Mysterium Ecclesiae“* in: *IKaZ* 3 (1974) 56–63. 57f; und erneut in: J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens*, a.a.O. 166; ders., *Probleme und Hoffnungen des anglikanisch-katholischen Dialogs*, in: *IKaZ* 12 (1983) 244–259. 255.
- ³⁴ So J. Ratzinger, *Ökumenisches Dilemma?*, a.a.O. 63.
- ³⁵ Vgl. K. Lehmann, *Auf dem Weg zur einen Kirche*, a.a.O. 689; H. Schütte, *Ziel: Kirchengemeinschaft*, a.a.O. 23f; J. Ratzinger, *Luther und die Einheit der Kirchen*, a.a.O. 581.
- ³⁶ Vgl. Nørgaard-Højen, *Wege und Irrwege katholisch-lutherischer Kirchengemeinschaft. Eine kritische Würdigung der jüngsten Dialogergebnisse*, in: *ÖR* 34 (1985) 401–427. 417.
- ³⁷ J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens*, a.a.O. 255f. 28.
- ³⁸ Vgl. *Vaticanum I*: DS 3013f; *Vaticanum II*: ÖD Nr. 1.3.4.12.22; KK 8; ausführlicher dazu: R. Schlüter, *Zwischen Konfessionalismus und Konfessionalität*, Frankfurt 1983, 174–178; O. Saier, *„Communio“ in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils. Eine rechtsbegriffliche Untersuchung*, München 1973, 109ff.
- ³⁹ Diesen Aspekt betont L. Kard. Jaeger, *Das Konzilsdekret „Über den Ökumenismus“*. Sein Werden, sein Inhalt und seine Bedeutung, Paderborn 1968, 108, 120.
- ⁴⁰ A. Kard. Bea, *Die Einheit der Christen*, Freiburg 1963, 153.
- ⁴¹ So H. Fries, *Einheit in Sicht?*, a.a.O. 155.
- ⁴² J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens*, a.a.O. 166.
- ⁴³ J. Ratzinger, *Luther und die Einheit der Kirchen*, a.a.O. 582.
- ⁴⁴ Vgl. zur ökumenischen Relevanz ausführlicher R. Schlüter, *Zwischen Konfessionalismus und Konfessionalität*, a.a.O. 159–166.
- ⁴⁵ So mit F. Wolfinger, *Die Rezeption theologischer Einsichten und ihre theologische und ökumenische Bedeutung*, in: *Cath* 31 (1977) 202–233. 228f und der Charakterisierung von A. Hasler, *Rom-Wittenberg-Genf. Kirchenamtlicher Dialog in der Krise*, in: M. Seckler u.a. (Hrsg.), *Begegnung*, Graz 1972, 389–401. 392ff und O. H. Pesch, *Der gegenwärtige Stand der Verständigung*, in: *Conc* 12 (1976) 534–543. 539.
- ⁴⁶ So J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens*, a.a.O. 168f; ders., *Luther und die Einheit der Kirchen*, a.a.O. 577.
- ⁴⁷ Eine solche Position ist nach J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens*, a.a.O. 172 im ökumenischen Geschäft heute gefordert.
- ⁴⁸ Vgl. dazu R. Schlüter, *Zwischen Konfessionalismus und Konfessionalität*, a.a.O. 108–149.
- ⁴⁹ J. Ratzinger, *Luther und die Einheit der Kirchen*, a.a.O. 582.
- ⁵⁰ H. Meyer, *Grundverschiedenheit – Grundkonsens*, a.a.O. 353–355.
- ⁵¹ Bedauerlich ist es, daß z.B. im Buch von H. Schütte, das nach den Begleitworten kirchlich-theologisches Gewicht hat, das Arbeitsbuch: *Ökumenische Theologie*, hrsg. v. P. Lengsfeld, a.a.O. überhaupt nicht erwähnt wird.
- ⁵² Vgl. H. G. Stobbe, *Konsensfindung als hermeneutisches Problem*, in: P. Lengsfeld/H. G. Stobbe (Hrsg.), *Theologischer Konsens und Kirchenspaltung*, Stuttgart 1981, 31–51. 44ff; Zitat: 49.
- ⁵³ J. Ratzinger, *Ökumenisches Dilemma?*, a.a.O. 58.
- ⁵⁴ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965, 360.