

- ²⁶ Vgl. U. Kühn, Kirche, Gütersloh 1980, 27 – unter Hinweis auf WA 6, 296,38.
- ²⁷ Das Folgende knüpft – wie der ganze Abschnitt IV – an meine Darlegung in *Mysterium Salutis* IV/2, Zürich 1974, 831-913; 900-907 an und versucht, das dort Gesagte weiterzuführen.
- ²⁸ W. Krötke, Wahrheit und Einheit. Evangelische Erwägungen zur Einigung der Kirchen nach Karl Rahner und Heinrich Fries, *Die Zeichen der Zeit* 41 (1987) 76-81; vgl. die Rezension von G. Bassarak, a.a.O. 69-76.
- ²⁹ In ganz ähnlicher Weise hat schon 1974 L. Vischer die Forderung nach einem „vorläufigen“ ersten Schritt erhoben: Wie weiter – nach den ersten zehn Jahren? in: G. Békés/V. Vajta (Hg.), *Unitatis Redintegratio 1964-1974. Eine Bilanz der Auswirkungen des Ökumenismus-Dekretes*, Frankfurt am Main 1977, 141-157.

Einigkeit im Fundamentalen

Probleme einer ökumenischen Programmformel

VON EILERT HERMS*

Wie ein roter Faden zieht sich durch die vergangenen 450 Jahre der abendländischen Christentumsgeschichte die Überzeugung, daß alle in ihr seit der Reformation aufgetretenen Trennungen durch eine Besinnung auf diejenige „Einigkeit im Fundamental“ beseitigt werden könnten, von der man entweder annimmt, sie sei trotz der kirchlichen Gegensätze unverletzt geblieben oder sie lasse sich durch theologische Anstrengung wieder herstellen. Freilich: Mit der Verbreitung dieses ökumenischen Programms kontrastiert auffallend seine bisherige Erfolglosigkeit. Woher rührt sie?

Mit Sicherheit hat der stockende Gang der zwischenkirchlichen Verständigung viele und verschiedenartige Gründe. Aber zu diesen zählt jedenfalls auch eine Reihe von Mängeln und Problemen in jenem theologischen Programm einer Verständigung durch Rekurs auf die „Einigkeit im Fundamental“. Wer daher an Fortschritten der zwischenkirchlichen Verständigung interessiert ist, sieht sich genötigt, diesen Schwierigkeiten einmal systematisch nachzugehen und sie übersichtlich darzustellen. Dazu möchte ich hier einen Beitrag liefern.

* Antrittsvorlesung am Fachbereich Evangelische Theologie der Johannes-Gutenberg-Universität, Mainz, vom 22. Januar 1987. Prof. Herms hat den Text auf unsere Bitte hin für den Abdruck in der ÖR zur Verfügung gestellt. Die Red.

Ich werde zunächst zeigen, daß die Frage nach dem für das Christentum Fundamental bereits in der Urgestalt reformatorischer Theologie, nämlich bei Luther, begegnet; und zwar in einer signifikanten Doppelgestalt, die auf zwei verschiedene und daher begrifflich wohl zu unterscheidende Dimensionen des Fundamental selber hinweist. An der klaren Unterscheidung und richtigen Beziehung dieser beiden verschiedenen Begriffe des Fundamental hängt es, ob der Begriff der „Einigkeit im Fundamental“ so klar, eindeutig und praktikabel bestimmt werden kann, daß er eine aussichtsreiche Perspektive zwischenkirchlicher Verständigung eröffnet. Das möchte ich an einer Reihe einflußreicher historischer Modelle des Rekurses auf die „Einigkeit im Fundamental“ demonstrieren, die sämtlich genau deshalb sachlich unbefriedigend – und daher dann auch praktisch erfolglos – geblieben sind, weil sie mit dieser Differenz im Begriff des Fundamental selber nicht richtig umgegangen sind. In einem dritten Abschnitt werde ich auf zwei moderne Konzeptionen einer ökumenisch fruchtbaren „Einigkeit im Fundamental“ hinweisen, die zwar beide den Vorzug haben, von den traditionellen Mängeln frei zu sein, nur leider den Nachteil, daß sie sich gegenseitig ausschließen (zumindest ist einstweilen nicht absehbar, daß sie sich zu einem einzigen konsistenten Modell zusammenarbeiten ließen).

Ich schließe dann mit einigen Andeutungen darüber, was angesichts dieser Lage im Interesse der Kirchengemeinschaft heute getan werden könnte.

1. *Die Bestimmung des Glaubensfundamentes und des Lehrfundamentes bei Luther.*

Es waren die schwärmerischen Bewegungen der frühen 20er Jahre des 16. Jahrhunderts, die Luther erstmals zu einem pointierten öffentlichen Hinweis auf das fundamental Christliche nötigten. Er stellte ihn an den Anfang seiner Fastenpredigten vom Jahre 1522 mit folgenden berühmten Worten:

„Wir sind allesamt zu dem Tod gefordert und wird keiner für den andern sterben, sondern ein jeglicher in eigener Person für sich mit dem Tod kämpfen. In die Ohren können wir wohl schreien. Aber ein jeglicher muß für sich selber geschickt sein in der Zeit des Todes. Ich werde dann nicht bei dir sein, noch du bei mir. So muß hier ein jedermann selber die *Hauptstücke, so einen Christen belangen*, wohl wissen und gerüstet sein.“¹

Welches sind diese „Hauptstücke“? Erstens, „daß wir Kinder des Zorns sind und all unser Werk, Sinn und Gedanken sonderlich nichts sein“; und zweitens, „daß uns Gott seinen eingeborenen Sohn gesandt hat, auf daß wir

in ihn glauben; und wer in ihn vertrauen wird, soll der Sünde frei sein und ein Kind Gottes“².

Einen zweiten Versuch, das christlich Fundamentale zu bestimmen, unternahm Luther 15 Jahre später; nämlich in den Schmalkaldischen Artikeln, die der Vorbereitung auf das seit 1536 ausgeschriebene Konzil dienen sollten. Dieser Text sieht erstens das Ganze der kirchlichen Lehre im altkirchlichen Dogma zusammengefaßt. Und er stellt zweitens für das spezifische Verständnis dieser gemeinchristlichen Lehrtradition, das die reformatorische Theologie gegen die päpstlichen Theologenschulen vertreten hatte, ein ganz bestimmtes einzelnes Lehrstück als tragendes und bestimmendes Fundament heraus: die Lehre, daß die heilswirksame Aneignung des Verdienstes Christi umfassend und exklusiv geschieht durch den Glauben.³

An beiden Stellen bestimmt Luther das Fundamentale also inhaltlich völlig identisch. Dennoch ist das Fundament in beiden Fällen ein verschiedenes. Denn in den Fastenpredigten spricht Luther von der Glaubens*gewißheit*, die fundamental ist für das Leben und Sterben jedes einzelnen Christen. Hingegen 1537 redet er von derjenigen theologischen Einsicht, die fundamental ist für das Ganze der *kirchlichen Lehre*. Im ersten Fall geht es also um das Fundament des *christlichen Lebens*; im zweiten um den Fundamentalartikel kirchlicher *Lehre*. Und zwischen diesen beiden besteht ein *Konstitutionsunterschied*: Daß die biblische Botschaft von der Rechtfertigung durch den Glauben Inhalt derjenigen Gewißheit wird, die das Leben und Sterben eines Menschen trägt, das ist das Werk des Heiligen Geistes selber, der das Evangelium im Herzen eines Menschen wahr spricht. Daß hingegen der Satz „Das Verdienst Christi wird allein im Glauben heilswirksam angeeignet“ zum Grund-Satz kirchlicher Lehre wird, das ist – wie die Ausbildung und Pflege von kirchlicher Lehre überhaupt – Entscheidung und Tat von Menschen. Und diese hören auch dadurch nicht auf, menschliches Werk zu sein, daß sie aufgrund jenes den Glauben ermöglichenden Werkes Gottes und im Gehorsam ihm gegenüber vollzogen werden. Auf diesen Konstitutionsunterschied hat die reformatorische Theologie selber reflektiert⁴; sie hat niemals für *sich* (auch nicht, wo sie kirchlich rezipiert wurde) dieselben Konstitutionsbedingungen in Anspruch genommen wie für die *Gewißheit* des Glaubens selber. Am deutlichsten kommt das darin zum Ausdruck, daß diese Gewißheit unfehlbar und unkritisiert ist, nicht aber das kirchliche Lehren.

Auch für die Theologie nach Luther hat es immer wieder seelsorgerliche und kirchenpolitische (ökumenische) Anlässe gegeben, sich auf das zu besinnen, was für die Lehre der Kirche und für das Leben des Glaubens

fundamental ist. Aber dabei ist es nun gerade den traditionsprägenden Modellen nicht gelungen, diese Unterscheidung und Beziehung zwischen Lebens- (bzw. Glaubens-) und Lehrfundament richtig zu handhaben. Das möchte ich jetzt in einer kurzen Skizze andeuten.

2. Drei klassische Modelle der Bestimmung des Fundamentalen und deren Probleme

Als klassisch sind drei Modelle zu bezeichnen: das Modell der altprotestantischen (insbesondere lutherischen) Schulorthodoxie, das pietistische Modell und das traditionalistische Modell. Der systematische Mangel des ersteren besteht darin, daß es den Fundamentalartikel der Lehre zugleich zum Glaubensfundament erklärt; das zweite leidet daran, daß es das Glaubensfundament gegen die Lehre ausspielt und damit kirchliche Lehre überhaupt im Namen der persönlichen Frömmigkeit vergleichgültigt; das dritte Modell bietet überhaupt keinen Ansatz zur Unterscheidung zwischen Glaubens- und Lehrfundament (was damit zusammenhängt, daß sich in ihm das vorherrschende Frageinteresse nicht auf das Fundament des Glaubens oder der Lehre, sondern vielmehr auf die unverzichtbaren Stücke der kirchlichen Ordnung richtet). Betrachten wir dies kurz im einzelnen:

2.1. Auf die Entwicklung der orthodoxen Lehre von den Fundamentalartikeln seit dem Ende des 16. Jahrhunderts kann ich hier aus Platzgründen nicht eingehen. Ich kann nur ihre Reifegestalt kurz in Erinnerung rufen, die 1626 erstmals von Nikolaus Hunnius vorgetragen wurde⁵ und als solche dann Ausgangspunkt der weiteren Diskussion wurde:

Fundamental sind für Hunnius alle Artikel der kirchlichen Lehre, welche das fundamentum fidei selber betreffen. Dieses bietet nun aber seinerseits verschiedene Aspekte, die Hunnius sorgfältig unterscheidet: Zunächst das Glaubensfundament in seiner Essenz oder Substanz; diese ist Gott in Christus. Sodann die Gestalt, in der Gott bzw. Christus uns so begegnet, daß er zum Glaubensgrund werden kann; dies ist die Heilige Schrift; und schließlich der Inhalt dieses Fundamentes des Glaubens, wie er in der kirchlichen Lehre entfaltet wird.

Im Blick auf diese lehrmäßige Entfaltung der biblischen Botschaft stellt sich dann wiederum die Frage, ob deren Teile sämtlich in gleicher Weise den Inhalt des Glaubensfundamentes betreffen. Hunnius verneint dies und teilt das Ganze der kirchlichen Lehre ein in solche Artikel, deren Inhalt für den Glauben nicht fundamental, und solche, deren Inhalt für ihn fundamental ist; wobei die letzteren noch einmal in primär fundamentale und sekundär

fundamentale unterschieden werden. Nicht fundamental sind alle Stücke, die man zur Seligkeit weder zu wissen, noch – wenn man sie weiß – anzuerkennen braucht. Sekundär fundamental sind alle Stücke, die man zwar nicht notwendig zu kennen braucht, die man aber, wenn man sie kennt, nicht bestreiten darf; und primär fundamental sind dann folglich diejenigen Stücke, an deren Kenntnis und Anerkennung die Seligkeit hängt. Und dieser Bereich des primär Fundamentalen faßt sich dann für Hunnius letztlich wiederum in einem Artikel zusammen: in der Lehre von der Heilswirksamkeit der Aneignung des Verdienstes Christi allein im Glauben.

Hunnius' Theorie besitzt erklärtermaßen eine kontroverstheologische (also ökumenische) Zielrichtung: Hinsichtlich des *fundamentum fidei essentielle* stimmen alle Christen überein. In der Bestimmung des *fundamentum fidei organicum* sind Lutheraner und Reformierte einig gegenüber den römischen Katholiken; aber im *fundamentum fidei dogmaticum* gibt es auch zwischen Lutheranern und Reformierten einen Gegensatz (und zwar im Bereich der primär fundamentalen Artikel: nämlich in der Lehre von der göttlichen Gnadenwahl).

Diese Theorie ist – wie alle scholastischen Theorien – übersichtlich; und sie besitzt darüber hinaus einen Klärungseffekt, der noch heute nicht zu verachten ist. Sie hält grundlegend Richtiges über die wichtigsten Differenzen zwischen römischer, lutherischer und reformierter Lehre fest; und sie hält auch richtig fest, daß durch diese Unterschiede die Einheit aller Christen im *fundamentum fidei essentielle* (also in Gott und Christus) *nicht* aufgehoben wird.

Dennoch besitzt sie zwei schwerwiegende Konstruktionsmängel. Erstens: Sie *unterscheidet* die Substanz des Glaubensgrundes und dessen Begegnungsweise von der lehrmäßigen Entfaltung seines Inhalts, ohne darauf zu reflektieren, daß diese Unterscheidung selber nur *innerhalb* der Lehre und mit ihren Mitteln getroffen werden kann.

Problematisch ist aber zweitens auch die Behauptung, daß man im Inhalt kirchlicher Lehre nichtfundamentale Artikel von fundamentalen unterscheiden könne. Denn damit wird behauptet, daß sich der Gesamtzusammenhang kirchlicher Lehre sowohl auf solche Inhalte bezieht, deren explizites oder zumindest implizites Eingehen in die Glaubensgewißheit heilsnotwendig ist, als auch auf ganz andersartige Inhalte; womit die sachliche Einheit der kirchlichen Lehre aufgegeben ist.

Insbesondere an diesem letzten Punkt hat sich dann eine Generation später die Kritik entzündet: Als ein inhaltlich einheitlicher und logisch konsistenter Aussagezusammenhang kann die kirchliche Lehre nur unter der Vor-

aussetzung gedacht werden, daß alle ihre Aussagen *ausnahmslos* in einem *rekonstruierbaren Sachzusammenhang mit derjenigen Aussage stehen*, die als ihr Grundsatz, also als Fundamentalartikel der Lehre in Anspruch genommen wird.

Es war Johannes Hülsemann (1602-1661), der dieses scharfsinnige und meines Erachtens richtige Argument vortrug.⁶ Aber gerade, wenn man versucht, diesem Einwand Rechnung zu tragen und das orthodoxe Modell in seinem Sinne zu verbessern, zeigt sich, daß auch heute noch das Urteil über dieses Modell lauten muß: Es verfolgt berechnete Absichten mit untauglichen Mitteln. Die berechnete Absicht war, von der Lehre und ihrem Grundartikel den von Gott selbst gesetzten Grund des Glaubens selber zu unterscheiden; und zwar im Interesse sowohl einer Entlastung der Einzelseelsorge von dogmatischem Ballast als auch im Interesse der Verständigungsversuche von Christen über Konfessionsgrenzen hinweg. Aber dieser Versuch muß aus sachlogischen Gründen in dem Augenblick mißlingen, in dem das Glaubens- und Lebensfundament gleichgesetzt wird mit dem Fundamentalartikel der Lehre. Denn durch diese Gleichsetzung entsteht unvermeidlich folgende Alternative:

Entweder man hält an der inhaltlichen Einheit der kirchlichen Lehre als einer konsistenten Entfaltung dieser einen und einzigen Fundamentallehre fest; dann kommt man bei Gleichsetzung des Fundamentalartikels der Lehre mit dem Fundament des gelebten Glaubens genau in diejenige seelsorgerlich und ökumenisch schwierige Situation, die vermieden werden sollte: Mit dem Fundamentalartikel der Lehre wird zugleich (zumindest implizit) das Ganze des Lehrsystems kirchlicher Lehre auch als Grund und Gegenstand des gelebten *Glaubens* hingestellt. Eine ökumenische Verständigung unter Ausklammerung von Detailfragen der Lehre durch Rekurs auf ein von deren Fundamentalartikel unterschiedenes Lebensfundament ist unmöglich, weil jede denkbare Einigkeit im *fundamentum fidei* zugleich als Einigkeit im *fundamentum doctrinae* gedacht werden muß.

Oder aber: Man hält fest an dem Programm einer Entlastung des seelsorgerlichen ökumenischen Gesprächs von bestimmten Details kirchlicher Lehre durch Rekurs auf eine problemlose Bestimmung des Inhalts der gelebten Glaubensgewißheit. Dann führt die Handhabung *dieser* Bestimmung zugleich als *fundamentum doctrinae* zu einer *reduzierten und abstrakten Fassung des Fundamentalartikels kirchlicher Lehre*; und damit zum Verlust des konkreten Inhalts von kirchlicher Lehre überhaupt. Und das heißt: Es zeichnet sich dann die Position einer Frömmigkeit ab, die auf Distanz geht zu kirchlicher Lehre überhaupt; also das *pietistische Modell*.

2.2 Der wesentliche Grundzug dieses – zweiten – Modells besteht darin, daß der Rekurs auf die persönliche Glaubensgewißheit dadurch von der Last der Fülle und Strittigkeit theologischer Lehraussagen befreit wird, daß er alle verschiedenen, unter sich strittigen Gestalten kirchlicher Lehre überhaupt im strikten Sinne des Wortes *gleichgültig* werden läßt.

Diese Vergleichgültigung kann zunächst als abstrakte Entgegensetzung von Frömmigkeit und Lehre auftreten. Man sagt dann: Während die – unvermeidliche – Vielgestalt kirchlicher Lehre nur der Grund für die Vielfalt der getrennten Kirchentümer und ihren Streit ist, ist auf der anderen Seite die Einheit der persönlichen Glaubensüberzeugung aller Christen der Grund der Einheit ihrer geistlichen Gemeinschaft, ihrer Eintracht und ihres Friedens. In dieser ihrer Einheitlichkeit bildet die persönliche Glaubensgewißheit dasjenige „wahre“ und „unparteiische“ Christentum, das zwar auf Erden unvermeidlich in der Zerstreutheit unter die vielen einander entgegengesetzten Kirchentümer lebt, für das aber diese miteinander im Streit liegenden Gestalten der öffentlichen kirchlichen Ordnung und der öffentlichen kirchlichen Lehre etwas Zufälliges, bloß Äußerliches und Unwesentliches bleiben. Diese Position wurde zwar von Autoren vertreten, die alle den Typ des sozialen Außenseiters repräsentieren (Jakob Böhme, Joachim Betke, Christian Hburg, Friedrich Breckling, Johann Georg Gichtel, Gottfried Arnold, Johann Conrad Dippel)⁷, aber es ist trotzdem nicht zu übersehen, daß genau diese Haltung im neuzeitlichen aufgeklärten Bürgertum Mitteleuropas vorherrschend geworden ist (wenn ich recht sehe, nicht nur im Bereich des Protestantismus; auch wenn Johann Salomon Semler diese Haltung der Unterscheidung und Entgegensetzung von privater und öffentlicher Religion als typisch protestantisch auszugeben versuchte).

Die offenkundige Schwäche dieser Position ist, daß sie die Unterschiede der kirchlichen Organisation und der kirchlichen Lehre als ein bloßes Faktum hinnimmt, ohne dabei nach Grund und Wesen dieser Verschiedenheit zu fragen; und erst recht ohne jede Reflexion auf die Frage, ob nicht vielleicht die öffentliche kirchliche Ordnung und die öffentliche kirchliche Lehre, unbeschadet ihrer formalen Unterschiedenheit von der persönlichen Glaubensgewißheit, doch selber eine konstitutive Funktion *für das Zustandekommen* dieser persönlichen Glaubensgewißheit haben.

An dieser Stelle beweist diejenige Version des pietistischen Modells ihre Überlegenheit, die von Zinzendorf (1700–1760) entworfen wurde und in der Herrnhuter Brüdergemeine zu geschichtlicher Wirkung gelangte.⁸ Zinzendorf betont in der Tradition des Luthertums mit eindeutig antispiritualistischer Tendenz die Notwendigkeit des äußeren Wortes für das Zustande-

kommen der persönlichen Glaubensgewißheit; und darum auch der leibhaften Begegnungsgestalten des äußeren Wortes im – insbesondere gottesdienstlichen – Leben der Kirche. Aber zugleich hält Zinzendorf auch an dem pietistischen Programm der Vergleichgültigung der verschiedenen traditionellen Gestalten kirchlicher Lehre fest; und zwar dadurch, daß er diesen *allen* unterschiedslos ausnahmslos die gleiche konstitutive Bedeutung für das Zustandekommen der persönlichen Glaubensüberzeugung zubilligt. Das ist der Sinn seiner berühmten „Tropen“-lehre: Alle geschichtlich gegebenen Gestalten von Ordnung und Lehre der Kirchen sind nur verschiedene „tropoi paideias“, Formen der Erziehung des Glaubens.

Hier nimmt also die pietistische Vergleichgültigung von Ordnung und Lehre der Kirchen eine konstruktive Wendung: Sie spricht allen überlieferten Gestalten von kirchlicher Lehre und Ordnung jeweils dieselbe *Funktion* für das Zustandekommen des Glaubens zu und gleichzeitig den divergierenden *Inhalten* dieser Tradition jeden störenden Einfluß auf die Identität des in ihnen wachsenden Glaubens ab. Die tendenzielle Entwertung, die der spiritualistische Pietismus dem Ganzen der tradierten Ordnung und Lehre der Kirchen widerfahren läßt, richtet sich bei Zinzendorf also nur noch auf die divergierenden Inhalte der verschiedenen Traditionen.

Freilich: Ist es überhaupt denkbar, daß kirchliche Tradition ohne Inhalt oder abgesehen von ihrem Inhalt eine konstitutive Funktion für das Zustandekommen persönlicher Glaubensgewißheit besitzen kann? Aber andererseits: Sobald man versucht, den Inhalt der den Glauben jeweils erziehenden Lehrtradition anzugeben, scheint es wiederum mit der entlastenden Vergleichgültigung des Inhalts der Lehrtradition vorbei zu sein. Hier stellt sich offenbar ein für die Stichhaltigkeit und Praktikabilität des Tropenmodells grundlegendes Problem. Zinzendorf löst es durch einen genialen Griff: Der Inhalt, an dem sich durch die kirchlichen Traditionen unbeschadet ihrer Divergenzen ihr einheitlicher und gleicher Erziehungswert für den Glauben entzündet, ist: der Crucifixus.⁹ *Tropenidee und Jesuzentrik bilden in Zinzendorfs Modell eine unlösliche Einheit.*

In dieser Zuspitzung entwickelt nun aber Zinzendorfs Tropenmodell eine eigentümliche, es geradezu verwandelnde Dynamik: Es wird aus einem Programm der funktionalen *Respektierung* kirchlicher Traditionen zu einem grandiosen Programm ökumenischer kirchlicher *Konstruktion*. Freilich zu einem Konstruktionsprogramm, in dem seinerseits nun der gemeinpietistische Zug zur Distanzierung von kirchlicher Tradition nur eine neue, subtilere Fassung gewinnt; denn die Anerkennung der konstitutiven Funktion aller überlieferten Gestalten von Lehre und Leben der Kirche ist nur ein

erster Schritt. Diesem folgt ein zweiter. Und der besteht darin, daß sich nun die – vermeintlich durch alle Tropen in einheitlicher Weise erzeugte – Jesusfrömmigkeit, sobald und indem sie sich ihrer selbst bewußt geworden ist, selber als kirchbauende Kraft auswirkt. Und dies in drei – von Zinzendorf wiederum klar reflektierten – Schritten: Zunächst erfaßt sie sich als unsichtbare „geistliche“ Kirche. Sodann tauschen die Glieder dieser geistlichen Kirche untereinander Zeichen ihres Glaubens aus, woraus die „lebendige“ Kirche entsteht. Wird schließlich aus dieser gelegentlichen Kommunikation die volle kirchliche Gemeinschaft, so tritt die „leibhafte“ Kirche ins Dasein, in der alle älteren Tropen kirchlicher Ordnung und Lehre als untergeordnete Momente verortet und festgehalten sind.¹⁰

Freilich zeigt nun die genauere Betrachtung, daß diese großartige Vision in allen ihren tragenden Elementen auf Selbsttäuschungen und Unklarheiten beruht: Zunächst die Hoffnung auf eine Neutralisierung der strittigen Lehrinhalte in der Tropenidee. Diese Hoffnung trägt nur solange, wie man übersieht, daß hinter der Tropenidee selber eine ganz bestimmte Gestalt kirchlicher Lehre steht: nämlich die kirchliche Lehre des Luthertums. Und zwar ein – außerhalb des Luthertums – im höchsten Maße strittiger Teil dieser Lehre; nämlich ihre Anschauungen über die *spezifische Weise* der Angewiesenheit des Glaubens auf Ordnung und Lehre der Kirche.

Ebenso kommt es durch die Einsetzung des Crucifixus als *fundamentum fidei* nur scheinbar zu einer Neutralisierung strittiger kirchlicher Lehre. Nämlich nur solange, wie man sich zu derjenigen Frage *ausschweigt*, deren Beantwortung in den verschiedenen Gestalten kirchlicher Lehre strittig ist: nämlich, *wie* der Crucifixus für den Glauben *heilswirksam präsent* und *heilsam „gebraucht“* wird.

Und schließlich ist auch die Hoffnung, daß es vom Crucifixus als dem Grund und Gegenstand des gelebten Glaubens her zu einer neuen, über den traditionellen Differenzen stehenden Gestalt kirchlicher Lehre kommen werde, nur dann berechtigt, wenn man annimmt, daß dieser Grund des Glaubens in *seiner* Identität, Einheitlichkeit und Eindeutigkeit selber zum Fundamentalartikel eines Lehrsystems wird. Hier zeigt sich, daß bei Zinzendorf die beiden in der Orthodoxie und im Pietismus begegnenden, spiegelbildlichen Verkennungen der Differenz und der Beziehung zwischen *Gewißheitsfundament* und Fundamentalartikel der *Lehre* zugleich auftreten: der pietistische Irrtum, indem Zinzendorf meint, durch Rekurs auf das *fundamentum fidei* zur Neutralisierung der Gegensätze kirchlicher Lehre gelangen zu können; und der orthodoxe Fehler, indem Zinzendorf den Inhalt der Glaubensgewißheit zugleich als Fundamentaussage kirchlicher Lehre in Anschlag bringt.

Aber diese Unklarheit hat sich zunächst für den Erfolg des Zinzendorfschen Modells weniger als Hemmung denn als Förderung erwiesen. Denn vor allem sie ermöglichte eine nahtlose Verbindung mit dem traditionalistischen Modell.

2.3. Die *traditionalistische Theorie der Fundamentalartikel* und ihrer ökumenischen Kraft bietet überhaupt keinen Beitrag zur Klärung des Verhältnisses zwischen dem, was für den Glauben, und dem, was für die kirchliche Lehre fundamental ist. Das hat einen sehr einfachen Grund. Dieses Modell ist nämlich direkt weder am Fundament des Glaubens noch am Fundamentalartikel der Lehre orientiert, sondern direkt und zuerst an den wesentlichen Stücken der kirchlichen Ordnung. Damit steht natürlich auch die Lehre zur Debatte; aber immer nur als ein Teil kirchlicher Ordnung. Und die Frage nach dem, was für die kirchliche Lehre „fundamental“ ist, spitzt sich daher immer auf die Frage nach den Texten zu, deren Geltung für die kirchliche Lehrordnung unverzichtbar ist. Dabei gilt dann immer dasjenige als fundamental, was zur Ordnung der Kirchen jeweils in der Zeit ihres gemeinsamen Ursprungs zählte.

Seit dem 16. Jahrhundert hat es viele literarische Vorschläge und praktische Versuche zur Überwindung der Kirchenspaltung auf der Grundlage dieser traditionalistischen Konzeption von Fundamentalartikeln gegeben, auch auf dem Kontinent.¹¹ Dem deutschsprachigen Protestantismus hat sich am nachhaltigsten Georg Calixts Programm einer zwischenkirchlichen Verständigung auf der Grundlage des *consensus quinque saecularis* eingeprägt. Aber dieser Versuch ist wie alle vor ihm gescheitert.¹²

Eine kirchenpolitische – ökumenische – Kraft mit internationaler Ausstrahlung hat das traditionalistische Modell eigentlich nur auf dem Boden des Anglikanismus und durch ihn entwickelt. Hier sind mit großer Beharrlichkeit bis in unsere Zeit hinein folgende Grundzüge kirchlicher Ordnung als „fundamental“ (also für die kirchliche Gemeinschaft notwendig, aber auch ausreichend) festgehalten worden: die kanonische Schrift als geoffenbartes Wort Gottes, die altkirchlichen Bekenntnisse als *regula fidei* (also als Auslegungsrahmen für die Schrift), die schriftgemäße Praxis der Sakramente und schließlich das Prinzip der Leitung der Ortskirchen durch Bischöfe in apostolischer Sukzession.¹³

Ebenso wie die orthodoxe und die pietistische Bestimmung von „Fundamentalartikeln“ gewinnt auch dieses traditionalistische Modell seine ökumenische Kraft aus dem Versuch, die traditionellen, kirchentrennend wirkenden Gegensätze zwischen den verschiedenen Gestalten kirchlicher Lehre zu neutralisieren. Insofern tritt die systematische Pointe dieser traditiona-

listischen Konzeption genau dort hervor, wo die durch die Verbindlichkeit bestimmter Texte abgesteckte Lehrordnung der Kirche erklärtermaßen nur als Rahmen in Betracht kommt, innerhalb dessen die Auslegung dieser Texte frei ist; also im Latitudinarismus, wie er die englische Theologie des frühen 18. Jahrhunderts beherrschte und in eindrucksvoller Konsequenz etwa von William Wake vertreten wurde: Die Glieder der Kirche Christi können nicht auf spezielle theologische Überzeugungen festgelegt werden, „solange ihre äußeren Handlungen dieselben sind wie die unseren und sie niemand mit ihren Überzeugungen einen Anstoß geben“¹⁴.

Die großen Hoffnungen Wakes, daß es auf dieser Grundlage sowohl zu einer Verständigung mit dem römischen Katholizismus (zumindest seiner gallikanischen Spielart) und den beiden Hauptzweigen des kontinentalen Protestantismus kommen könnte – und zwar zugleich –, hat sich bekanntlich nicht erfüllt. Und das hängt nicht nur – wie die materialreiche „Geschichte der ökumenischen Bewegung“ von Rouse/Neill glauben machen will – an der Trägheit und schließlich Uninteressiertheit der damals zuständigen staatlichen Kultusbürokratien¹⁵; sondern auch an einem grundlegenden Mangel, den das traditionalistische Modell mit dem pietistischen teilt: Auch der latitudinarische Rekurs auf das Fundament der kirchlichen Ordnung kommt deshalb nicht als wirksame Neutralisierung kirchlicher Lehre in Betracht, weil er übersieht, daß er selber – und jede Praxis kirchlicher Ordnung – *auf eine grundlegende Orientierung an kirchlicher Lehre angewiesen ist*.

Und zwar prinzipiell: Zunächst ruht ja das traditionalistische Konzept auf der Überzeugung, daß bestimmte Züge der kirchlichen Ordnung deshalb fundamental seien, weil sie auf die Entscheidung bestimmter kirchlicher Organe zurückgehen und auf deren Autorität. Diese Überzeugung kann sich selber nur als ein Satz kirchlicher Lehre artikulieren. Und praktikabel ist diese Überzeugung nur, wenn die sie artikulierende Lehre auch noch zwei andere Punkte klärt: nämlich erstens, in welchem Zeitraum den Entscheidungen jener kirchlichen Organe eine für alle Kirchen verbindliche Gültigkeit zukommt; und vor allem: ob ihre Autorität eine göttliche oder menschliche ist. Weil die Praxis des traditionalistischen Modells von – ihrerseits strittigen – Lehraussagen hierüber abhängt, kommt also auch dieses Modell nicht als Weg zur Neutralisierung strittiger Fragen kirchlicher Lehre in Betracht.

Ich kann also unsere Betrachtung der drei klassischen Konzeptionen einer „Einigkeit im Fundamentalen“ so zusammenfassen: Jede dieser Konzeptionen gewinnt ihre ökumenische Zuversicht aus der Hoffnung, die strittigen

Komplexe kirchlicher Lehre *neutralisieren* zu können. Aber keiner dieser Konzeptionen gelingt diese Neutralisierung; und zwar prinzipiell nicht. Denn die sachliche Einheitlichkeit jeder überhaupt konsistenten Gestalt kirchlicher Lehre macht die selektive Unterscheidung zwischen fundamentalen und nichtfundamentalen Lehrstücken unmöglich. Und sowohl der Rekurs auf das Fundament der Glaubensgewißheit als auch der Rekurs auf das Fundament der kirchlichen Ordnung ist nur praktikabel, wenn er ein *bestimmter* ist; Bestimmtheit aber kann er nur erlangen im Medium von kirchlicher Lehre.

Wenn dies richtig ist, dann sind die ökumenischen Hoffnungen, die sich auf die Arbeit der Bewegung für „Glauben und Kirchenverfassung“ richten, unbegründet; jedenfalls solange, wie die Arbeit dieser Bewegung (bzw. Kommission) durch folgende herkunftsbedingte Grundzüge geprägt ist:

Erstens ließe sich an der Entstehungsgeschichte dieser Bewegung mit detaillierter Pünktlichkeit belegen, daß ihre Programmatik sich in Ansatz und Detail aus einer Verbindung des erwecklichen Modells in der Tradition des Herrnhutertums mit dem traditionalistischen Modell des Anglikanismus ergeben hat.¹⁶ Diese Verbindung war deshalb möglich, weil beide Modelle in ihrem Interesse an einer Neutralisierung der überlieferten strittigen Gestalten kirchlicher Lehre konvergierten; weil sodann die christozentrische Bestimmung des Glaubensfundamentes im pietistischen Modell in einer geradezu traditionalistischen Unbestimmtheit verblieb; und weil schließlich die traditionalistische Überzeugung über die Fundamente der Kirchenordnung ihrerseits wiederum als Präzisierung des erwecklichen Programms einer Verleiblichung der unsichtbaren Kirche aufgegriffen werden konnte.

Und zweitens ließe sich auch an allen Arbeitsvorhaben und -ergebnissen von „Glauben und Kirchenverfassung“ seit 1925 zeigen, daß der dort in einem ersten Schritt vorgetragene programmatische Respekt vor allen traditionellen Gestalten kirchlicher Lehre (gewissermaßen als verschiedener gleichberechtigter *tropoi paideias*)¹⁷ de facto *dominiert* wird von dem Interesse an der Neutralisierung (d.h. Beseitigung) ihrer – jeweils strittigen – Pointen durch Einschmelzung in eine neue, übergreifende Gestalt kirchlicher Lehre.¹⁸ In diesem Amalgam zwischen dem pietistischen und dem traditionalistischen Modell einer „Einigkeit im Fundamental“ sind deren jeweilige systematische Schwächen also keineswegs überwunden, sondern nur addiert.

Zu realistischen Hoffnungen berechtigen also m.E. nur solche Konzeptionen einer „Einigkeit im Fundamental“, die aus der Geschichte dieses

Topos eine ganz bestimmte Lehre ziehen: Die in Geltung stehenden Gestalten kirchlicher Lehre einschließlich ihrer Differenzen können *nicht neutralisiert* werden. Sondern umgekehrt muß jede Bestimmung des die Einigkeit verbürgenden Fundamentalen, welche Aussicht auf Anerkennung und Befolgung besitzen soll, selber *im Medium von gültigen Gestalten kirchlicher Lehre* erfolgen.

Unsere gegenwärtige Situation erscheint mir genau deshalb ökumenisch chancenreich, weil wir heute zwei Konzeptionen einer „Einigkeit im Fundamentalen“ besitzen, die genau dieses Kriterium erfüllen und deshalb Aufmerksamkeit verdienen: die Lehre des Zweiten Vatikanums von der „Hierarchie der Wahrheiten“ und die Konzeption der Leuenberger Konkordie.

3. Bestimmungen der „Einigkeit im Fundamentalen“ im Medium geltender kirchlicher Lehre

Ich skizziere diese beiden Modelle und vergleiche sie dann.

Die Lehre des Konzils artikuliert sich als eine Anweisung für den ökumenischen Dialog:

„Beim Vergleich der Lehren untereinander soll man nicht vergessen, daß es eine Rangordnung oder ‚Hierarchie‘ der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens.“¹⁹

Dieser wichtige und klare Satz besagt: Die katholische Lehre ist ein Zusammenhang einer Vielzahl von wahren Aussagen. Er hat insofern eine systematische Struktur, als alle seine Elemente zueinander im Verhältnis von fundierten und fundierenden Aussagen stehen. Dabei ist der Tatsache Rechnung zu tragen, daß nicht alle fundierten Aussagen in demselben Sachzusammenhang mit den fundierenden Aussagen stehen, sondern an sachlich verschiedenen Punkten und auf verschiedene Weise. Freilich, unbeschadet der unterschiedlichen Art des Zusammenhangs aller fundierten Wahrheiten mit dem Fundament gilt für sie alle, daß sie eben in diesem Fundament gründen und deshalb auch ihrerseits an der Gültigkeit dieses Fundaments, seiner Verbindlichkeit und Autorität für den Glauben teilnehmen. Indem das Konzil also zu einer Verdeutlichung der inneren Struktur des einheitlichen Zusammenhangs kirchlicher Lehre auffordert, erlaubt es keineswegs eine Abschwächung der Verbindlichkeit und Gültigkeit von Teilen dieses einheitlichen Lehrzusammenhangs gegenüber seinem Fundament.²⁰

Es ist sofort deutlich, daß dieses Modell in zwei Hinsichten die gleiche Struktur aufweist wie das Modell des alten Hülsemann: Erstens insistiert auch das römische Konzil auf der sachlichen Einheitlichkeit der kirchlichen Lehre, die es unmöglich macht, Einzelteile aus dem Gesamtzusammenhang herauszuberechnen. Und zweitens behandelt auch das Konzil das *fundamentum doctrinae* als das *fundamentum fidei*. Freilich muß diese Gleichbehandlung im Falle der lutherischen Orthodoxie im Horizont der Theologie der Reformatoren verstanden und beurteilt werden; und wir haben bereits gesehen, daß die Gleichsetzung in diesem Horizont als unsachgemäß zurückzuweisen ist. Demgegenüber muß die vom Konzil vorgenommene Gleichbehandlung im Gesamthorizont der Lehre der römischen Kirche gewürdigt und dann als durchaus sachgemäß beurteilt werden; denn sie drückt nichts anderes aus als eine konsequente Treue zu derjenigen Definition des Ersten Vatikanums, derzufolge die authentische Lehre – jedenfalls aber die definierte Lehre, wie sie vom Lehramt der Kirche vorgelegt wird – ausgestattet ist mit der Qualität der Offenbarung selber und daher auch mit der *fides divina*, also dem Heilsglauben, anzuerkennen und festzuhalten ist.²¹

Die ökumenische Bedeutung dieser Lehre des Konzils ist klar: Erstens wird gefordert, das einheitliche Ganze der römisch-katholischen Lehre hinsichtlich seiner inneren Struktur so durchsichtig darzustellen, daß jedermann einsehen kann, *daß* und *inwiefern* alle ihre einzelnen Bestandteile – also zum Beispiel auch die Mariendogmen und die ekklesiologischen Dogmen von 1870 – nichts anderes sind als Implikate des einen und einheitlichen Fundamentalartikels dieser Lehre im ganzen: nämlich des altkirchlichen Christudogmas, und zwar in derjenigen Auslegung, die es im Gesamtzusammenhang der Dogmen der römisch-katholischen Kirche gewinnt. Und zweitens wird deutlich gesagt, wovon der reale Progreß der ökumenischen Bewegung abhängt. Nämlich davon, ob *dieses* Ganze kirchlicher Lehre auch von den noch nicht zur römischen Kirche gehörenden Christen als *fundamentum fidei* anerkannt wird oder nicht.

Deutlich anders strukturiert ist die Konzeption der „Einigkeit im Fundamental“, auf der die Leuenberger Konkordie von 1973 aufbaut: Für die Konkordie ist das Fundamentale, in dem die Unterzeichnerkirchen einig sind: das Evangelium und sein Verständnis. Die Beschreibung dieses Fundamentalen in den Artikeln 6-12 der Konkordie stellt außer Zweifel, daß damit der Inhalt der heilsentscheidenden Glaubensgewißheit gemeint ist. Denn das „Evangelium“ ist für die Konkordie nichts anderes als das „lebendige Wort Gottes“ selber, also die biblische Christusbotschaft, sofern deren Ver-

ständnis und Wahrheit von Gott selber durch seinen Geist dem Glauben erschlossen und damit zum tragenden Grund eines Lebens und Sterbens im Gehorsam des Glaubens gemacht wird. Dabei bringt die Konkordie schon in ihrem Sprachgebrauch zum Ausdruck, daß sie in diesem fundamentalen Evangeliumsverständnis dasjenige Werk Gottes selber sieht, um dessen Beschreibung es in allen denkbaren Gestalten kirchlicher Lehre geht, das aber zugleich auch in keine derartige Beschreibung selbst eingeht, sondern von jeder von ihnen als der ihr vorgegebene Gegenstand unterschieden bleibt.²² Jede sachgemäße Gestalt kirchlicher Lehre bezieht sich beschreibend und explikativ auf diesen Gegenstand des Glaubens; aber in keinen geht er selber ein. Jede – auch die wahre – Beschreibung des Glaubensgegenstandes bleibt – bestenfalls im Glaubensgehorsam vollzogenes – Menschenwerk, das *als solches* niemals selber zum Glaubensgegenstand wird.

Diese Konzeption der „Einigkeit im Fundamentalen“, mit der die Konkordie arbeitet, vermeidet sowohl den Fehler des orthodoxen als auch den des pietistischen Modells:

Vom orthodoxen Modell weicht die Konkordie darin ab, daß sie die Gleichbehandlung vom Glaubensgrund und Grundartikel der Lehre vermeidet und daher nirgendwo von einem doktrinalen Grund der Kirchengemeinschaft spricht, sondern als das Fundament der Kirchengemeinschaft den Grund und Gegenstand des Glaubens (eben das Evangelium als „lebendiges Wort Gottes“) selber begreift (auf den sich zwar alle in den Unterzeichnerkirchen geltenden Gestalten kirchlicher Lehre richten, der aber in keine Gestalt der Lehre selber eingeht).

Aber dieser Rekurs auf die Glaubensgewißheit vermeidet auch den Fehler des Pietismus insofern, als er frei ist von der Tendenz zur Neutralisierung der traditionellen, strittigen Gestalten kirchlicher Lehre. Vielmehr bringt die Konkordie in zwei Hinsichten zum Ausdruck, daß sie an den überlieferten Gestalten kirchlicher Lehre festhält und gerade auf ihrem Boden operiert:

Erstens spielt sie das *fundamentum fidei* nicht gegen die gültigen Gestalten kirchlicher Lehre aus, sondern bestimmt umgekehrt Grund und Gegenstand der Glaubensgewißheit, auf den sie rekurriert, im Medium der jeweils in den Unterzeichnerkirchen gültigen überlieferten kirchlichen Lehre. Und auch die pointierte Unterscheidung des *fundamentum fidei* von allen Aussagen kirchlicher Lehre führt deshalb nicht zu einer Entwertung geltender kirchlicher Lehre im Namen der Glaubensgewißheit, weil diese Unterscheidung selber *im Medium* der gültigen kirchlichen Lehre vollzogen wird. Der Rückgang auf das *fundamentum fidei*, wie ihn die Leuenberger Konkordie

vollzieht, hat also nicht einfach den Charakter einer Neutralisierung und Entwertung geltender kirchlicher Lehre, sondern umgekehrt den Charakter ihrer Konkretisierung; und zwar einer Konkretisierung, die darin besteht, daß die kirchliche Lehre sich selber *als Lehre* von ihrem *Gegenstand* – eben Gottes eigenem lebendigen Wort, durch das er selber sich zum Grund und Gegenstand des Glaubens macht – unterscheidet.

Und zweitens zeigt die Konkordie auch ein klares Bewußtsein davon, daß für die *Erklärung* zwischenkirchlicher Gemeinschaft kirchliche Lehre unverzichtbar ist. Zwar nicht so, daß auch nur andeutungsweise irgendwelche Lehraussagen als das *Fundament* der Kirchengemeinschaft angesprochen würden; aber sehr wohl so, daß die kirchliche Lehre als das unverzichtbare *Medium* behandelt wird, in dem allein in einer verbindlichen Weise die Kirchengemeinschaft *ausgesprochen* werden kann. Dabei ist von besonderer Bedeutung, daß auch als dieses Medium, in dem die Unterzeichnerkirchen sich gegenseitig die Kirchengemeinschaft erklären, nicht irgendeine neue Lehre in Betracht kommt, sondern nichts anderes als die in den Unterzeichnerkirchen schon geltende Lehre. Denn die Kirchengemeinschaft wird ausgesprochen durch die lehrmäßige Anerkennung der lehrmäßigen Feststellung, daß der Gegenstand aller kirchlichen Lehre von dieser unterschieden ist und daß seine Einheit durch bestimmte Differenzen seiner lehrmäßigen Beschreibung nicht aufgehoben wird. Diese – die Kirchengemeinschaft erklärende – Anerkennung hat folglich keinen anderen Charakter als eben den einer *Selbstkonkretisierung* der in den verschiedenen Kirchen schon gültigen Lehre.

Vergleicht man die beiden Modelle, so springen zunächst zwei Gemeinsamkeiten in die Augen, die sie von den besprochenen historischen Modellen signifikant unterscheiden: Beide Modelle machen ernst mit der sachlichen und logischen Einheitlichkeit der gültigen Gestalten kirchlicher Lehre. Sie verzichten beide darauf, den Streit zwischen diesen bestehenden Lehrgestalten dadurch zu schlichten, daß sie aus diesem Ganzen die strittigen Teile als nicht fundamental auszuklammern versuchen. Ferner rekurrieren beide Modelle auf das *fundamentum fidei* als den eigentlichen Grund kirchlicher Gemeinschaft; wobei dieser Rekurs insofern auf beiden Seiten den gleichen konkreten Charakter besitzt, als er nicht an der geltenden kirchlichen Lehre vorbei, sondern auf ihrem Boden und in ihrem Rahmen selber erfolgt.

Erst vor dem Hintergrund dieser Übereinstimmung kann auch der wichtige Unterschied zwischen den beiden Modellen recht gewürdigt werden: Er besteht darin, daß der Rekurs auf das *fundamentum fidei* im Modell des

römischen Konzils den Charakter einer lehrmäßigen Gleichsetzung dieses *fundamentum fidei* mit den Fundamentalaussagen der kirchlichen Lehre bzw. einer Gleichbehandlung der Grunddogmen (also des *fundamentum doctrinae*) mit dem *fundamentum fidei* trägt; während demgegenüber der Rekurs der Konkordie auf das *fundamentum fidei* den Charakter einer lehrmäßigen Selbstunterscheidung überlieferter Gestalten kirchlicher Lehre von ihrem Gegenstand besitzt; und zwar von Gestalten kirchlicher Lehre, die sich selber im Vollzug der Konkordie als geltend affirmieren.²³

Aus diesem Unterschied ergeben sich dann auch unterschiedliche Verständigungsleistungen beider Modelle: Die Verständigungsleistung des konziliar-Modells reicht so weit, wie Kirchen die in ihnen geltende Lehre erstens mit der in der römischen Kirche geltenden in sachliche Übereinstimmung bringen können und zweitens bereit sind, ihre Lehre auch als Glaubensgegenstand vorzulegen. Hingegen erstreckt sich die Verständigungsleistung der Leuenberger Konkordie soweit, wie Kirchen einsehen, daß die in ihnen geltende Lehre erst ihre *konkrete* (alle von der Sache selbst geforderten Bestimmungen in sich aufnehmende) Gestalt gewinnt, wenn sie die – selbst lehrmäßige – Unterscheidung der Lehre von ihrem Gegenstand einschließt; und wenn sie diesen Gegenstand so bestimmt, daß seine Einheit als verpflichtender Grund kirchlicher Gemeinschaft durch bestimmte Differenzen zwischen verschiedenen Versuchen seiner theologisch-lehrmäßigen Beschreibung nicht berührt wird.

Soweit die Visionen der „Einigkeit im Fundamental“ in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils und in der Leuenberger Konkordie.

Die beiden Modelle stehen an dem bezeichneten Punkt in einem exklusiven Gegensatz. Was ist angesichts dieses Nebeneinanders heute im Interesse einer zwischenkirchlichen Verständigung zu tun und zu erwarten?

4. Perspektiven des ökumenischen Fortschritts

Ich dränge meinen Antwortversuch in fünf Thesen zusammen:

1. Alle beteiligten Kirchen sollten es als einen entscheidenden Vorzug der beiden zuletzt besprochenen Modelle gegenüber den skizzierten älteren Konzeptionen erkennen, daß sie nicht an den überlieferten in Geltung stehenden Gestalten kirchlicher Lehre vorbei, sondern auf deren Boden und aus deren Perspektive selber diejenige „Einigkeit im Fundamental“ bestimmen, die allein als Fundament kirchlicher Gemeinschaft in Betracht kommen kann.

2. Die Unterzeichnerkirchen der Leuenberger Konkordie müssen darüber wachen, daß die in der Konkordie selber unter Beweis gestellte ökumenische

Kraft reformatorischer Theologie nicht erwecklich-latitudinarischen Tendenzen zu einer Entwertung und Neutralisierung geltender kirchlicher Lehre zum Opfer gebracht wird. Statt dessen ist darauf hinzuwirken, daß in allen Institutionen der ökumenischen Bewegung ein methodisches Paradigma befolgt wird, welches die kirchliche Gemeinschaft *nicht* von einer Überwindung der Differenzen zwischen den bestehenden Gestalten kirchlicher Lehre durch deren Einschmelzung in ein höheres Drittes erwartet, *sondern* durch diejenige Selbstkonkretisierung der bestehenden Lehrgestalten, für die vor allem ihre durchsichtige – und methodisch diszipliniert vollzogene – Selbstunterscheidung von ihrem Gegenstand wesentlich ist.

3. Obwohl die Lehre der römisch-katholischen Kirche eine solche Selbstunterscheidung gegenüber ihrem Gegenstand bisher noch nicht in ihren authentisch vorgelegten oder gar definierten Bestand aufgenommen hat, schiene mir die Behauptung unbegründet und voreilig zu sein, daß nicht auch sie einmal eine solche Unterscheidung vornehmen wird – und zwar nicht als Verleugnung ihrer Prinzipien, sondern gerade als Akt ihrer Selbstkonkretisierung. Auf mich wirken einschlägige Ansätze in der Diskussion der römisch-katholischen Theologie – die Diskussion um eine lehrmäßige Selbstbegrenzung der legitimen Gehorsamsansprüche des Lehramtes, die Lehre vom Pfingstgeist, die Lehre von der Gewissensfreiheit, die Lehre von der göttlichen Providenz (und auch die jüngst vom Präfekten der Römischen Glaubenskongregation vorgetragene neue Akzentsetzung für die ökumenische Praxis der römischen Kirche als „Einheit *durch* Unterschiede“) – verheißungsvoll, und alle Beteuerungen, daß die Entwicklungen der kirchlichen Lehre der römischen Kirche nach vorne offen seien, sind für mich in jeder Hinsicht glaubwürdig.

Was allerdings gerade aus der Perspektive der Reformationskirchen keinesfalls zu wünschen und zu hoffen (aber glücklicherweise auch nicht zu befürchten) ist, das sind Lehrentscheidungen (samt den entsprechenden kirchenrechtlichen Maßnahmen) auf römischer Seite, die nachlässig in der Sache oder unzeitig wären und dadurch geeignet, die Autorität und kybernetische Kraft der leitenden Organe der römischen Kirche aufs Spiel zu setzen.

4. Die Reformationskirchen können den faszinierenden Entwicklungs- und Konkretisierungsprozeß kirchlicher Lehre im römischen Katholizismus nur stören, wenn sie ihrerseits die Bereitschaft zu unsicherem Entgegenkommen zeigen oder den höchst problematischen Idealen eines erwecklichen Latitudinarismus huldigen; und dann gar noch die römische Kirche auf dieselbe Bahn zu drängen versuchen. Denn was die Weltchristenheit instand

setzt, den Herausforderungen einer Weltgesellschaft unter dem Vorzeichen der Hochtechnologie standzuhalten und in einer sozialpolitisch wirksamen Weise für den Menschen einzutreten, das ist nicht die organisatorische Einheit als solche und um jeden Preis, sondern vor allem die Pflege und Verbesserung der überlieferten Gestalten kirchlicher Lehre als orientierungskräftige und wirksame Steuerinstrumente für die soziale Praxis der Kirche. Unter diesem Gesichtspunkt besteht überhaupt kein Anlaß, die vielfach zu beobachtende neue Selbstbesinnung der Kirchen auf die in ihnen überlieferten Gestalten kirchlicher Lehre als „Isolationismus und Neokonfessionalismus“ zu diffamieren.

5. Freilich, selbst wenn einmal in den authentischen oder definierten Bestand der Lehre der römischen Kirche eine solche, ihre eigene Tradition konkretisierende Selbstunterscheidung dieser Lehre von ihrem Gegenstand aufgenommen sein wird, so würde damit zwar sicherlich zu den vielen schon vorhandenen Strukturparallelen zwischen der reformatorischen und der römischen Theologie eine neue hinzugefügt werden, aber keineswegs die inhaltliche Identität zwischen römisch-katholischer und reformatorischer Theologie hergestellt sein. Vielmehr würden auch in diesem Fall viele und weitreichende inhaltliche Unterschiede zwischen den verschiedenen Gestalten kirchlicher Lehre erhalten bleiben.

Aber an der Beseitigung dieser Differenzen und der Erzielung einer Einheitsgestalt kirchlicher Lehre hängt eben das Schicksal der Ökumene auch gar nicht. Sondern nur daran hängt es, ob und wieweit alle beteiligten Kirchen aus Gründen jeweils ihrer ureigensten Lehrtradition diese selber so vom *Gegenstand* aller kirchlichen Lehre unterscheiden, daß dessen Einheit als durch solche Differenzen in seiner lehrmäßigen Erfassung nicht berührt und diese Differenzen damit auch *nicht als ausreichende Gründe einer Exkommunikation* begriffen werden. Nicht auf die *Entwertung* und *Neutralisierung* der überlieferten Lehre kommt es an, sondern auf deren *Selbstkonkretisierung* (durch Selbstunterscheidung von ihrem Gegenstand); bis hin zu derjenigen Einsicht, die die Aufhebung der Exkommunikation möglich macht.

Nur wo sich die Kirchen und ihre Theologien in diesem Bemühen vereinigen, gehen sie mit der Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts als einem Gericht Gottes um, in dem auch seine Gnade wirksam war und ist.

- ¹ Cl. 7,363 Z. 15ff.
- ² Cl. 7,362 Z. 22f. 29–31.
- ³ BSLK 415 Z. 14ff.
- ⁴ Einen exemplarischen Ausdruck hat dieses Differenzbewußtsein bei Luther selbst in einer unscheinbaren redaktionellen Maßnahme gefunden: Er schließt den ersten Teil der Schmal-kaldischen Artikel mit dem Satz: „Diese Artikel sind in keinem Zank noch Streit, weil wir zu beiden Teilen dieselbigen *glauben und bekennen*“; er streicht dann aber das erste Verb, so daß die Endfassung des Textes lautet: „... weil wir zu beiden Teilen dieselbigen *bekennen*“ (BSLK 415 Z. 1f). Dies ist ein unmißverständlicher Ausdruck erstens des Bewußtseins einer Differenz zwischen „glauben“ und „bekennen“ und zweitens des Bewußtseins, daß es im vorliegenden Zusammenhang eben genau um das „bekennen“, also um die rechtsverbindliche Gestalt kirchlicher Lehre geht.
- ⁵ In seinem Werk: *Diaskepsis de fundamentali dissensu doctrinae Evangelicae-Lutheranae et Calvinianae seu Reformatae*, Wittenberg 1626, ²1663.
- ⁶ In seiner Schrift: *Calvinismus Irreconciliabilis*, Wittenberg 1644, dort im Anhang A die bereits aus dem Jahre 1627 stammende Abhandlung: *De quaestione theologica: Quae Dogmata ad Salutem creditu sint necessaria*. Die dort gegebene Antwort lautet: Zu glauben sind alle Lehren, die entweder die Voraussetzung oder die – unmittelbaren oder mittelbaren – Konsequenzen der Lehre von der Rechtfertigung allein durch die Aneignung des allgenugsamen Verdienstes Christi im Glauben sind.
- ⁷ Vgl. M. Schmidt, Die ökumenische Bewegung auf dem europäischen Festlande im 17. und 18. Jahrhundert, in: Rouse/Neill (Hg.), *Geschichte der ökumenischen Bewegung*, Bd. I Göttingen ²1963, 100–167, dort 111ff.
- ⁸ Zu Zinzendorfs ökumenischem Programm vgl.: Heinz Motel, Zinzendorf als ökumenischer Theologe, theol. Diss. Basel 1942; Fritz Blanke, Zinzendorf und die Einheit der Kinder Gottes, 1950.
- ⁹ Zu Zinzendorfs Kreuzestheologie vgl.: O. Uttendörfer, Zinzendorfs religiöse Grundgedanken, 1935; S. Eberhard, Kreuzestheologie. Das reformatorische Anliegen in Zinzendorfs Verkündigung, 1937.
- ¹⁰ Vgl. M. Schmidt (o. Anm. 7) 116.
- ¹¹ Vgl. Rouse/Neill (o. Anm. 7) 104ff.
- ¹² Zu Calixt vgl. H. Schüssler, G. Georg Calixt, Theologie und Kirchenpolitik, theol. Diss. Kiel 1954.
- ¹³ Das sind bekanntlich die vier Punkte des sog. Chicago-Lambeth Quadrilateral, das – 1886 in den USA entworfen – von der Lambeth-Konferenz mit einigen Veränderungen 1888 angenommen wurde und von hier aus eine fundamentale Bedeutung für die Programmatik von Faith and Order gewann; vgl. Rouse/Neill I. 345, 362f; II. 13, 21, 55, 283.
- ¹⁴ Vgl. Norman Sykes, Ökumenische Bewegungen in Großbritannien im 17. und 18. Jahrhundert, in: Rouse/Neill (o. Anm. 7) 167–230, dort 214.
- ¹⁵ A.a.O. 219
- ¹⁶ Der Ort der Begegnung und Verbindung dieser beiden Traditionen zu einem einheitlichen ökumenischen Programm war der nordamerikanische Kontinent. Vgl. einstweilen Herbert Yoder, Christliche Einheit im Amerika des 19. Jahrhunderts, in: Rouse/Neill (o. Anm. 7) 300–359, bes. 331ff.
- ¹⁷ Vgl. z.B. Rouse/Neill (o. Anm. 7) II. 3, 25f.
- ¹⁸ Dieses Interesse dominiert schon die Arbeit der Konferenz von 1937 in Edinburgh; vgl. Rouse/Neill (o. Anm. 7) II. 39f, 48f.
- ¹⁹ UR. 11 Abs. 3, Satz 2.
- ²⁰ So auch J. Feiner in seinem Kommentar zum Ökumenismusdekret, in: LThK Bd.13, 88f.
- ²¹ DS. 3074 mit 3011.

- ²² Der Text der Konkordie spricht durchgehend nur das (vom Evangelium als dem lebendigen Wort Gottes selbst gewirkte) „gemeinsame Verständnis des Evangeliums“, welches in der reformatorischen Rechtfertigungslehre nur expliziert wird, als den eigentlichen Grund der Kirchengemeinschaft an, nicht aber die Rechtfertigungslehre oder irgendeine andere theologisch-lehrmäßige Darstellung dieses Evangeliumsverständnisses.
- ²³ Vgl. LK. 30: „Mit der Zustimmung zu der Konkordie erklären die Kirchen *in der Bindung an die sie verpflichtenden Bekenntnisse*...“.

Die orthodoxe Kirche und der Mensch in der bedrängten Welt von heute

VON GRIGORIOS LARENTZAKIS

Wir befinden uns, genauso wie unsere Kirchen, in einer paradoxen Situation. Wir wollen ein Thema behandeln, von dem so viel geredet wird, dessen Realisierung aber immer noch in die Ferne rückt. Trotz dieser Paradoxie, oder gerade deshalb, wollen wir nicht resignieren, sondern versuchen, unseren Beitrag nach Kräften zu leisten. Dies möchte ich hier auch tun, indem ich nichts Eigenes zu sagen beabsichtige, wie der Kirchenvater Johannes von Damaskos sagte „ἐρῶ γάρ ἐμὸν οὐδέν“. Ich werde mich bemühen, über den Friedensbeitrag der orthodoxen Kirchen zu berichten, d. h. über das letzte Dokument, das von Vertretern aller orthodoxen Kirchen im November 1986 auf der III. vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz (Chambésy, 28. Oktober bis 6. November 1986) verabschiedet wurde. Es handelt sich um das erste offizielle Dokument zu dieser Problematik, das von allen 14 orthodoxen Kirchen getragen wird.

Ehre sei Gott und auf Erden Frieden

„Gepriesen sei das Reich des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“ Damit beginnt jede Eucharistiefeier in der orthodoxen Kirche, denn die Quelle jedes Anfangs und jeder Entfaltung liegt bei Gott selbst. Protologie und Eschatologie, das A und das Ω, der Anfang und das Ende fallen zusammen. Auch unser Anfang und Ende, wie auch der Anfang und das Ende der Welt überhaupt, liegen bei Gott. Dafür müssen wir Gott die Ehre erweisen, müssen wir ihm danken. So fällt auch Dank und Doxologie zusammen, und es ist sehr interessant, daß der evangelische Theologe