

Ökumene der Profile und die Frage von Einzigkeit und Einheit der Kirche Jesu Christi

Ein Plädoyer für eine realistische Ökumene

JOHANNA RAHNER

1. Ökumene auf dem Markt der Möglichkeiten¹

Unter ökonomischen Gesichtspunkten betrachtet ist das Projekt einer Ökumene der Einheit ein „Flop“, denn die Suche nach einer Einheit der Kirchen ist alles andere als eine „marktkonforme“ Reaktion. Im Gegenteil! Die einer „Ökumene der Profile“ entspringende Verteidigung konfessioneller Vielfalt bedient viel besser die Bedürfnisse einer ökonomisierten Spätmoderne und deren spezifischen Rationalitäten von Angebotsorientierung, Konkurrenz, Absatzchancen, Trademark-Marketing und Kundenakzeptanz. Sie entspricht nicht nur einer Erfolg versprechenden, weil multiperspektivisch aufgestellten Missionsstrategie, die einer pluralisierten Sinnsuche auf einem globalisierten Markt der religiösen Möglichkeiten viel deutlicher entgegenkommt als das immer gleiche Angebot der an den eigenen Monopolträumen zunehmend scheiternden kirchlichen „Großkonzerne“. Sie bedient auch das Klischee, dass Konkurrenz das Geschäft belebt. Um auf dem Markt der Möglichkeiten identifizierbar zu bleiben, muss man dabei das je eigene Profil anschärfen und nicht nivellieren.

Das Heil der Ökumene bei den frei flottierenden Kräften des Marktes suchen zu wollen, scheitert aber an der grundlegenden Dimension der Ökumene überhaupt: Ökumene ist keine Frage von Angebot und Nachfrage, sondern eine Frage der Wahrheit. Indes scheint die Frage nach der Wahrheit nicht so einfach zu beantworten (und ist unter den Bedingungen dieser Welt vielleicht sogar ein hoffnungsloses Unterfangen). Zumindest bedarf sie eines deutlich größeren Aufwands als eine eher markt- und bedürfnisorientierte Profilierung der Konfessionen, wie sie in den letzten Jahren immer deutlicher das konfessionelle Miteinander (oder sollte man hier besser sagen: Gegeneinander) prägt. Doch das ist nicht das einzige Problem der Ökumene. Die aktuelle ökumenische Situation krankt darüber hinaus daran, dass nicht nur der Weg zur Einheit, sondern auch die Zielvorstellung von

¹ O.H. Pesch hat angesichts der hier im Folgenden zu skizzierenden Dynamik einer „Ökumene der Profile“ dafür plädiert, diesen Begriff und den der „konfessionellen Identität“ auf eine „schwarze Liste der verbotenen Begriffe“ zu setzen. Denn wenn Ökumene „nicht mehr die Suche nach der Einheit der Christenheit bedeutet, sondern nur noch die Sicherung der eigenen ‚Identität‘, dann sollte man die Ökumene sofort beenden – sie lohnt dann weder Mühe noch Geld“ (O.H. Pesch, Augsburg 1999 und die Folgen – Die Botschaft vom gerecht machenden Gott und ihre Impulse. Vortrag auf dem 96. Katholikentag Saarbrücken 26.5.2006, in: EpdD Nr. 24 [2006] 21-32, hier 28). Vgl. dazu und zum Folgenden F.W. Graf, *Ökumenische Selbstaufhebung des Protestantismus?*, in: F.W. Graf / D. Korsch, *Jenseits der Einheit. Protestantische Ansichten der Ökumene*, Hannover 2001, 181-207. Seine markttechnische Analyse des ökumenischen Geschäfts ist ebenso erfrischend wie provozierend (vgl. ebd., 188f. u. 193ff.).

Ökumene selbst, die Einheit, nicht (mehr?) konsensfähig beschrieben werden kann. Auch hier kommt der Suche nach Einheit der zunehmende Hang zur Profilierung in die Quere. Leidet die Ökumene zurzeit an ihren verschwommenen Zielvorgaben, so ist die allerorten zu beobachtende Profilierungstendenz aber nicht unbedingt der Grund, sondern eher ein deutliches Symptom für eine noch näher zu beschreibende Grunderkrankung. Diese Diagnose soll im Folgenden erläutert werden.

2. „Anamnese“

Ist das Ziel des ökumenischen Dialogs im Letzten die Einheit oder Gemeinschaft der Kirche, dann ist – so Harding Meyer – „dieser Dialog hinreichend“.² Genau angesichts dieser Grundbedingung des ökumenischen Dialogs wirkt der aktuelle Zustand des ökumenischen Gesprächs besorgniserregend. In der Frage nach den ausschlaggebenden Kriterien des Kircheseins prallen die unterschiedlichen Grundoptionen mit scharfer Gegensätzlichkeit aufeinander und die sich daraus ergebende Vorstellung von Kirchengemeinschaft/-einheit scheint nur im Rahmen eines konfessionell gebundenen Konzepts formulierbar, was ihre prinzipielle ökumenische Inkompatibilität von vornherein festschreibt. Aus der dadurch bedingten ökumenischen Sprachlosigkeit kann sich zurzeit keiner der Dialogpartner befreien. Auf der römisch-katholischen Seite ist der Grenzpunkt wohl mit dem Dokument der Glaubenskongregation „*Dominus Iesus*“ (= DI) aus dem Jahr 2000 erreicht, dessen Position die jüngste Veröffentlichung der Glaubenskongregation „Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche“ vom 10. Juli 2007³ noch einmal präzisiert hat. Zusammen mit DI, seiner Präzisierung vom Juli 2007 und der „Römischen Note zum Gebrauch des Titels ‚Schwesterkirchen‘“ von 2000 ist aber auch das EKD-Papier „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“ von 2001 durch die aktuelle Problemkonstante innerhalb des ökumenischen Dialogs gekennzeichnet, in der sich alle bisherigen zu bündeln scheinen: im grundlegend verschiedenen Verständnis der Einheit der Kirchen. In der Frage nach einer adäquaten Einheitsvorstellung bringen sich aber letztlich die Frage nach dem Kirchesein der einzelnen Kirchen und damit die Frage nach dem je eigenen kirchlichen Selbstverständnis zum Ausdruck.⁴ Die

² H. Meyer, Kirchesein im ökumenischen Gespräch. Das ekklesiologische Selbstverständnis der eigenen Kirche im Dialog mit den anderen Kirchen, in: ÖR 51 (2002) 131-145, hier 143.

³ Zur Zielsetzung des Dokumentes vgl. den Kommentar: „In diesem Zusammenhang ist die literarische Gattung der ‚Antworten auf Fragen‘ (Responsa ad quaestiones) zu beachten, die ihrer Natur nach nicht Argumentationen für den Aufweis der dargelegten Lehre liefern, sondern sich darauf beschränken, Äußerungen des vorhergehenden Lehramts in Erinnerung zu rufen und somit ein sicheres und zuverlässiges Wort zum Thema zu sagen.“

⁴ Vgl. dazu K. Koch, Kircheneinheit oder Einheit der Kirche?, in: P. Walter u.a. (Hg.), Kirche in ökumenischer Perspektive, Freiburg i.Br. 2003, 135-162, hier 158; H. Meyer, Kirchenbilder im ökumenischen Gespräch, in: J. Ehmann (Hg.), Ökumenische Wege in Geschichte, Gegenwart und Zukunft. 30 Jahre Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Baden-Württemberg 1973-2003, Stuttgart 2003, 189-218, 2; F.W. Graf / D. Korsch, Jenseits der Einheit: Reichtum der Vielfalt. Der Wi-

Existenz der anderen zwingt dazu, über das eigene nachzudenken. Es sieht so aus, als nötige die Ökumene selbst zur Profilierung. Freilich, soll dabei das eigene Selbstverständnis nicht ins Sektiererische ableiten und der ökumenische Dialog so zum Monolog degenerieren, ist als Mahnung zu beherzigen: „Jede Kirche ist als Kirche dank der Binnenlogik dogmatischer Reflexion zur Anerkennung ekklesiologisch gebotener Vielfalt der Konfessionskirchen gezwungen. In genau dem Maße, in dem eine bestimmte Kirche sich als unfähig oder unwillig zur dogmatisch reflektierten Anerkennung der Pluralität des Christlichen erweist und theologische Kommunikation mit anderen Konfessionskirchen prinzipiell verweigert, unterliegt sie dem naheliegenden Verdacht eines christlich illegitimen, weil die konstitutive Differenz von normativem Ursprung in Christus und faktischer geschichtlicher Existenz negierenden ekklesialen Absolutismus. Jede Kirche ist erst dann als eine Kirche Jesu Christi erkennbar, wenn sie sich dem Zwang zur Ökumene aussetzt.“⁵ Indes, wirklich anerkennen kann man nur das, was man geprüft und abgewogen hat, was man selbst bejahen und dessen Gültigkeit man damit akzeptieren kann. Alles andere wäre eine allzu billige, an Beliebigkeit grenzende „Tolerierung“ all dessen, was ja doch nicht zu ändern ist.

Angesichts diese Problematik ist der ökumenische Dialog nicht nur wieder an seiner Ausgangsfrage angelangt⁶ – der Frage nach dem Kirchesein und seinen Kriterien –, sondern er ist im aktuellen Verlauf gekennzeichnet von einer immer deutlicher werdenden Profilierung der jeweiligen ekklesiologischen Grundansätze, die ihrerseits exklusiv die Vorstellungen von Kirche und Kircheneinheit/-gemeinschaft zu bestimmen scheinen.

3. Symptome: Wer oder was ist „Kirche“?

3.1 Römisch-katholische Positionen in und nach „Dominus Iesus“⁷

Das Dokument der Kongregation für die Glaubenslehre aus dem Jahr 2000 hat großes Aufsehen erregt, vergleichbar nur mit wenigen Dokumenten der letzten Jahrzehnte. Mit einigen Jahren Abstand sollte man heute zunächst von gewissen, durch die nachdrückliche Wiederaufnahme der restriktiven Grundaussagen des Dokuments durch die „Responsa“ der Kongregation für die Glaubenslehre vom Juli 2007 erneut ausgelösten Aufregtheiten absehen und sich auf die konkreten

derstreit der ökumenischen Bewegungen und die Einheit der Kirche Jesu Christi, in: *Jenseits der Einheit* (s. Anm. 1), 9-33, hier 24f.

⁵ F.W. Graf / D. Korsch, *Jenseits* (s. Anm. 4), 23. Zur methodologischen Umsetzung vgl. ebd., 23ff. Zur damit verbundenen Perspektivenöffnung in der Ökumene vgl. Th. Dieter, *Die Folgen der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre aus evangelischer Sicht*, in: *US 52* (2004) 134-144, hier 142.

⁶ Vgl. H. Meyer, *Kirchesein* (s. Anm. 2), 131.

⁷ Zur Einordnung vgl. auch: J. Rahner, *Creatura Evangelii. Zum Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche*, Freiburg i.Br. 2005, bes. 374-381; 535-544. Die folgenden Erläuterungen dienen der Präzisierung und Fortsetzung des dort Erarbeiteten wie seiner Aktualisierung.

Inhalte und ihre bleibenden Auswirkungen auf den ökumenischen Dialog konzentrieren.

3.1.1 Die eine Kirche Jesu Christi

Nach einer kurzen Hinführung, die die innere Verbindung der Einzigartigkeit des Heilsereignisses der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und der Einzigkeit der Kirche sowie die Notwendigkeit ihrer konkreten geschichtlichen Realisierung betonte, hatte DI ausgeführt: „Die Gläubigen sind angehalten zu bekennen, dass es eine geschichtliche, in der apostolischen Sukzession verwurzelte Kontinuität [Verweis auf *Lumen gentium* 20] zwischen der von Christus gestifteten und der katholischen Kirche gibt“,⁸ und dies mit dem bekannten Zitat aus der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Lumen gentium* Art. 8 begründet: „Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfasst und geordnet, ist verwirklicht [*subsistit in*] in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird“ (DI 16). Auf reichlich Widerspruch stieß dabei die u.a. auf kurzen Satzzitaten aus der Kirchenkonstitution und dem Ökumenismusdekret beruhende Erläuterung dieses Satzes, die sich unmittelbar anschloss: „Mit dem Ausdruck ‚subsistit in‘ wollte das Zweite Vatikanische Konzil zwei Lehrsätze miteinander in Einklang bringen: auf der einen Seite, dass die Kirche Christi trotz der Spaltungen der Christen *voll nur* in der katholischen Kirche weiter besteht, und auf der anderen Seite ‚dass außerhalb ihres sichtbaren Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind‘, nämlich in den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen. Bezüglich dieser Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ist festzuhalten, dass ‚deren Wirksamkeit sich von der der katholischen Kirche anvertrauten Fülle der Gnade und Wahrheit herleitet‘“ (DI 16).

Zur Bekräftigung dieser Position hatte die Glaubenskongregation auf eine eigene frühere Veröffentlichung verwiesen: die Notifikation zu L. Boffs Buch, „Kirche: Charisma und Macht“ aus dem Jahr 1985: „Der authentischen Bedeutung des Konzilstextes widerspricht deshalb die Interpretation jener, die von der Formel ‚subsistit in‘ die Meinung ableiten, dass die einzige Kirche Christi auch in anderen christlichen Kirchen verwirklicht sein könnte. ‚Das Konzil hingegen hatte das Wort ‚subsistit‘ gerade deshalb gewählt, um klarzustellen, dass *nur eine einzige* ‚Subsistenz‘ der wahren Kirche besteht, während es außerhalb ihres sichtbaren Gefüges *lediglich* ‚Elemente des Kircheseins‘ gibt, die – da sie Elemente derselben Kirche sind – *zur katholischen Kirche tendieren und hinführen*““ (DI 16, Anm. 56). DI versucht also sein eigentliches Anliegen vor dem Hintergrund einer als Infragestellung römisch-katholischer Grundpositionen interpretierten „Relativierung“ der geschichtlichen Verwirklichung der einen Kirche Jesu Christi in der römisch-katholischen Kirche zu positionieren. Dabei sind die Konsequenzen jener ekkle-

⁸ Vgl. dazu J. Reikerstorfer, Zum Orthodoxieproblem von Dominus Iesus, in: M.J. Rainer (Red.), „Dominus Iesus“. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen, Münster 2001, 102-111, hier 108 mit Anm. 15.

siologischen Neuorientierung im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils näher zu klären, die besagt, dass die römisch-katholische Kirche geschichtliche Verwirklichung der einen Kirche Christi ist und es trotzdem außerhalb des römisch-katholischen Gefüges Elemente – und zwar zentrale, d.h. kirchenkonstituierende Elemente – dieser einen Kirche geben kann.⁹ Es ist und bleibt die eigentliche Herausforderung der Ökumene für die römisch-katholische Kirche, plausibel zu machen, dass das „Sein der Kirche als solches [...] viel weiter [reicht] als die römisch-katholische Kirche“, aber dennoch in ihr „in einzigartiger Weise den Charakter eines eigenen Subjekts“ hat.¹⁰ Die Leitfrage ist also, wie das Kirchesein anderer Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften anzuerkennen sei, ohne dass dabei etwas von der geglaubten Realität der Subsistenz dieser einen Kirche Jesu Christi in der römisch-katholischen Kirche zurückgenommen wird. Dabei ist festzuhalten: Das „subsistit“ ist weder eine Verstärkung noch eine Abschwächung des „est“, sondern es ist das Zeichen eines realistischeren Blicks, den das Konzil auf die ekklesiale Wirklichkeit wirft, wie sie heute konkret in dieser Welt erfahren wird.¹¹ Die „Responsa“ der Glaubenskongregation vom Juli 2007 halten daher fest, dass man nach katholischer Lehre „mit Recht sagen [kann], dass in den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die noch nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, kraft der in ihnen vorhandenen Elemente der Heiligung und der Wahrheit die *Kirche Christi gegenwärtig und wirksam ist*. Das Wort ‚subsistiert‘ wird hingegen nur der katholischen Kirche allein zugeschrieben, denn es bezieht sich auf das Merkmal der Einheit, das wir in den Glaubensbekenntnissen bekennen (Ich glaube ... die ‚eine‘ Kirche); und diese ‚eine‘ Kirche subsistiert in der katholischen Kirche.“¹²

In diesen Ausführungen haben nun insbesondere die in gewisser Weise allein die Identität der römisch-katholischen Kirche mit der Kirche Jesu Christi – als *einzig*er Subsistenz – in den Blick nehmenden Formulierungen irritiert, weil sie als implizi-

⁹ „Die Kirchlichkeit fällt nicht einfach mit der katholischen Kirche zusammen“, gerade „weil es kirchliche Elemente auch außerhalb des Gefüges der röm.-kath. Kirche gibt“ (A. Grillmeier, Kommentar zu Kapitel 1 und 2 der dogmatischen Konstitution über die Kirche – *Lumen gentium*, in: LThKE I, 156-207 hier 175).

¹⁰ J. Ratzinger, „Es scheint mir absurd, was unsere lutherischen Freunde jetzt wollen.“ – Die Pluralität der Bekenntnisse relativiert nicht den Anspruch des Wahren: Joseph Kardinal Ratzinger antwortet seinen Kritikern. Ursprünglich veröffentlicht in: FAZ Nr. 221 v. 22.09.2000, 51ff.; abgedruckt in: „Dominus Iesus“ (s. Anm. 8), 29-45, hier 34.

¹¹ So begründet die Relatio der Theologischen Kommission die Einführung des „subsistit“: „Quaedam verba mutantur: loco ‚est‘, l. 21, dicitur ‚subsistit in‘, ut expressio melius cordet cum affirmatione de elementis ecclesialibus quae alibi adsunt“; in gleicher Weise argumentieren die verschiedenen Antworten der Theologischen Kommission auf Anfragen und Modi der Konzilsväter, die der offizielle Kommentar zu den „Responsa“ in Fußnote 4 ausführlich zitiert (zur Entstehungsgeschichte vgl. A. v. Teuffenbach, *Die Bedeutung des „subsistit in“* [LG 8]. Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche, München 2002). Vgl. auch J. Ratzinger, *Ökumene in der Sackgasse? Anmerkung zur Erklärung „Mysterium Ecclesiae“* (1974), in: ders. *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 241-250, hier 243f. Darin „unterscheidet“ sich die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils trotz bleibender Kontinuität letztlich doch von ihrer Vorgeschichte (vgl. auch den offiziellen Kommentar). Zur Frage der Kontinuität vgl. auch K.-H. Menke, *Am Scheideweg. Die evangelische Kritik am katholischen Kirchenverständnis geht von falschen Voraussetzungen aus*, in: *Rheinischer Merkur* Nr. 31, 2007, 25.

¹² „Antworten“ der Glaubenskongregation vom 10. Juli 2007 Frage 2; eigene Hervorhebung.

te Abwertung der anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften (miss-)verstanden wurden.¹³ Wie sind sie aber in die Gesamtbewegung des Ökumenismus in und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil einzuordnen und von dorthier zu verstehen?

Das „subsistit in“ ist innerhalb der Ekklesiologie des Konzils als zunächst paradox anmutende¹⁴ „Öffnungsklausel“¹⁵ kirchlicher Existenz auf andere Kirchen und kirchliche Gemeinschaften außerhalb der römisch-katholischen Kirche zu verstehen. Diesen wird in der Kirchenkonstitution wie im Ökumenismusdekret ausdrücklich ein elementares Kirchesein und daher jene Heilsmedialität zugesprochen, derer sich der Heilige Geist selbst bedient (vgl. UR 3,3). Während das Konzil neben dieser grundsätzlichen Anerkennung der Heilswirksamkeit und der Methode des ökumenischen Dialogs nun keine weiteren Aussagen über ein angemessenes Modell kirchlicher Einheit trifft – allenfalls in der Formel der „perfecta communio ecclesiastica“ eine letzte Zielvorgabe formuliert – und daher auch keine kirchliche „Zukunftsvision“ von Einheit entwickelt, zeigt der Fortgang des ökumenischen Gesprächs nach dem Konzil die zunehmende Relevanz und Brisanz dieses Themas auf.

Bereits 1973 nimmt daher die Glaubenskongregation mit dem Dokument „*Mysterium ecclesiae*“ (= ME) zum ersten Mal Stellung zu den dabei auftretenden Problemen. Der Gattung des Dokuments entsprechend erfolgen dort die Hinweise nicht als positive Vorgaben, sondern als mahnende Erinnerung an die vom römisch-katholischen Selbstverständnis her zu ziehenden Grenzen solcher ökume-

¹³ So hat sich z.B. L. Boff zuerst in der Jesuitenzeitschrift „Orientierung“, später in einer eigenen Veröffentlichung zu diesem Streit nochmals zu Wort gemeldet und dort Kardinal Ratzinger einen expliziten Rückschritt hinter das II. Vaticanum vorgeworfen. Mit der pointierten und nicht im Konzilstext enthaltenen Einfügung der „einzigen Subsistenz“ widerspreche er dem ursprünglichen Sinn des Konzilstextes und durch die Abwertung außerkatholischer Elemente durch das Wörtchen „lediglich“ beraube Ratzinger „die übrigen Kirchen ihres Wesens als Kirche“. „Das Ganze mutet an, als wollte jemand sagen: ‚Haus ist allein mein Haus; deine Behausung ist gar kein Haus. Was du hast, sind nur ‚Elemente eines Hauses‘ (elementa Ecclesiae): Backsteine, Fenster, Dachziegeln, Tische, Schränke. Das alles sind nur Elemente, die von meinem Haus stammen und die infolgedessen nach ihrem Eigentümer verlangen und mithin auch zu ihm zurück müssen“ (L. Boff, Manifest für die Ökumene. Im Streit mit Kardinal Ratzinger, Düsseldorf 2001, 102). Vgl. auch H. Häring, Dominus Iesus. Katholisch – mit Angst vor der Vielfalt?, in: „Dominus Iesus“ (s. Anm. 8), 144-165, hier 158. Zur These eines Plurals der Subsistenzen vgl. auch den Vorschlag von E. Jüngel, der von der Möglichkeit mehrerer Subsistenzen der einen Kirche Jesu Christi analog dem Subsistenzbegriff innerhalb der altkirchlichen Trinitätslehre spricht (vgl. E. Jüngel, Quo vadis ecclesia? Kritische Bemerkungen zu zwei neuen Texten der römischen Kongregation für die Glaubenslehre, in: „Dominus Iesus“ [s. Anm. 8], 59-67, hier 60). Zur kritischen Bewertung dieses Vorschlags vgl. Ratzinger, Absurd (s. Anm. 10), 34. Zu Recht weist K.-H. Menke (vgl. ders., Am Scheideweg [s. Anm. 11], 25) darauf hin, dass der Subsistenzbegriff selbst zunächst vieldeutig ist. In den trinitätstheologischen und in den christologischen Diskussionen der Alten Kirche steht er für jeweils unterschiedliche Zielsetzungen. Innerhalb der Trinitätstheologie zielt er auf die Unterschiedenheit der drei göttlichen Personen, in den christologischen Auseinandersetzungen steht er für die Einheit der Person Jesu Christi aus zwei Naturen. Aufgrund der in LG 8 vorgelegten christologischen Fundierung der Ekklesiologie kann die Dominanz des Einheitsgedankens als notwendiger Inhalt vorausgesetzt werden. Näheres s.u.

¹⁴ Vgl. den Kommentar zu den „Antworten“ der Glaubenskongregation, letzter Abschnitt.

¹⁵ Vgl. auch G. Hintzen / W. Thönissen, Kirchengemeinschaft möglich? Einheitsverständnis und Einheitskonzepte in der Diskussion, Paderborn 2001 (Thema Ökumene 1), 81; 99 (mit Verweis auf L. Ullrich).

nischer Zukunftsvisionen.¹⁶ Insbesondere wird mit Nachdruck das Ziel einer explizit sichtbaren Einheit vertreten und dies u.a. daran festgemacht, dass die Christgläubigen sich nicht vorstellen dürften, „die Kirche Christi sei nichts anderes als eine gewisse Summe von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften – zwar getrennt, aber doch irgendwie eine; und es steht ihnen keineswegs frei anzunehmen, die Kirche Christi bestehe heute in Wahrheit nirgendwo mehr, sondern sei nur als ein Ziel zu betrachten, das alle Kirchen und Gemeinschaften suchen müssen“ (ME, Nr. 1). Auf diese Ausführungen rekurrieren DI und die „Responsa“ der Glaubenskongregation z.T. im Wortlaut und setzen sie in die prägnante Formel von der „einzigsten“ Subsistenz um, die es – DI zitiert hier *Unitatis redintegratio* 3 – mit der Idee der nicht irgendwo zu suchenden, sondern an die Existenz der römisch-katholischen Kirche gebundenen Einheit verbindet: „In Wirklichkeit ‚existieren die Elemente dieser bereits gegebenen Kirche in ihrer ganzen Fülle in der katholischen Kirche und noch nicht in dieser Fülle in den anderen Gemeinschaften‘. Deswegen ‚sind die getrennten Kirchen und Gemeinschaften trotz der Mängel, die ihnen nach unserem Glauben anhaften, nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles. Denn der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie als Mittel des Heiles zu gebrauchen, deren Wirksamkeit sich von der katholischen Kirche anvertrauten Fülle der Gnade und Wahrheit herleitet“ (DI 17). Der Kommentar, den damals Josef Ratzinger zu den Ausführungen von ME formuliert hat, kann auch als Verstehensschlüssel zu DI und den „Responsa“ der Glaubenskongregation gelten: ME erhebt „nicht den Anspruch, dass in diesen Sätzen das Kirchenverständnis der Reformation beschrieben sei, sie wendet sich vielmehr dem innerkatholischen Trend zu“ und will diesem gegenüber festhalten, dass es mit den zitierten Formeln dem Konzil durchaus spannungsvoll gelingt, „ohne Preisgabe der katholischen Identität innerhalb der Logik des Katholischen selbst den kirchlichen Charakter nichtkatholischer Gemeinschaften zu formulieren“.¹⁷

Intention der Aussagen von DI war es daher – so Kardinal Walter Kasper –, die katholische Grundüberzeugung zu bekräftigen, „dass die Kirche Christi in anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften unter dem sakramental-institutionellen Aspekt zwar nicht voll, wohl aber unvollkommen verwirklicht ist“.¹⁸ Kasper leitete daraus die Einsicht ab: „Die Trennungen sind nicht bis zur Wurzel gegangen, und sie reichen nicht bis in den Himmel. Man kann darum auch nicht im eigentlichen Sinn von einer Kirchenspaltung reden [...] Das Ziel der ökumenischen Arbeit

¹⁶ Vgl. K. Lehmann, Kommentar, in: ders. (Hg.), Erklärung „Mysterium Ecclesiae“ zur katholischen Lehre über die Kirche und ihre Verteidigung gegen einige Irrtümer von heute, Trier 1975 (NKD 43), 31f. Ein Großteil des Dokumentes handelt nicht von ökumenischen Themen, sondern beinhaltet eine erste kritische lehramtliche Stellungnahme zu den Veröffentlichungen von Hans Küng. Zugleich betont das Dokument selbst in der Einleitung seinen mahnenden Charakter: „Ähnlich will auch die Kongregation für die Glaubenslehre, deren Aufgabe es ist, ‚die Glaubens- und Sittenlehre auf dem gesamten katholischen Erdkreis zu schützen‘, einige Wahrheiten über das Geheimnis der Kirche, die heute geleugnet werden oder gefährdet sind, im Gefolge vor allem der beiden Vatikanischen Konzilien aufgreifen und erklären“ (ME, Einleitung).

¹⁷ J. Ratzinger, Sackgasse, (s. Anm. 11), 244f.; vgl. auch K. Lehmann, Kommentar (s. Anm. 16), 39-43, der die innerkatholische Zielrichtung ausdrücklich betont. Sowohl für DI als auch insbesondere für die Responsa darf dies ebenso vorausgesetzt werden.

¹⁸ W. Kasper, Situation und Zukunft der Ökumene, in: ThQ 181 (2001) 175-190, hier 179, Anm. 27.

ist darum nicht der Anschluss der anderen Kirchen, sondern die Verwirklichung der vollen *communio* und der Fülle der Einheit, welche keine Einheitskirche, sondern nur eine Einheit in Vielfalt sein kann.“¹⁹ Die Ausführungen von DI wie der „*Responsa*“ der Glaubenskongregation würden daher im Gewand negativ-abgrenzender Mahnungen *ad intra* Hinweise auf die Grundstruktur eines zukünftigen Einheitsmodells *ad extra* in sich bergen, ohne dieses aber im Einzelnen konkret auszuführen.²⁰

3.1.2 Die geschichtlich existierende katholische Kirche und die Einheit der Kirche Jesu Christi

Allein DI begründet diese Position nun ausführlich: Aus der Einzigartigkeit des Heilsereignisses der Offenbarung Gottes in Jesus Christus ergibt sich notwendig die Idee der einen und einzigen Kirche Christi. Diese eine Kirche Jesu Christi, wie wir sie im Glaubensbekenntnis bekennen, verwirklicht sich auch in dieser Welt und in der menschlichen Geschichte, und zwar dergestalt, dass sie eine wie auch immer näher zu beschreibende sichtbare Einheit darstellen soll. Diese zukünftig noch sichtbar zu machende Einheit ist nicht außerhalb oder neben der einen Subsistenz der Kirche Jesu Christi in der römisch-katholischen Kirche zu suchen und zu finden, sondern nur in und mit ihr. Diese These spitzt zwei Grundintentionen des Konzils zu.

Zum einen: Die eine Kirche Christi, so sehr sie immer anzustrebendes Ideal, Mysterium, bleibt, muss eine geschichtlich erfahrbar Realisierung beinhalten, sonst wird sie zur Illusion.²¹ Diese Kirche ist sichtbare Versammlung und geistliche Gemeinschaft, irdische Kirche und mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche zugleich, freilich als „*realitas complexa*“ (LG 8,1).²² Und so unterliegt ihre sichtbare Gestalt nicht der Beliebigkeit oder entspringt nur zeitgeschichtlichen Bedingungen, aber sie hat sich je neu auch konkreten Kriterien zu unterwerfen. Denn diese geschichtliche Verwirklichung von Kirche ist auch als Subsistenz, d.h. „jene immerwährende historische Kontinuität und Fortdauer aller von Christus in der katholischen Kirche eingesetzten Elemente, in der die Kirche Jesu Christi konkret in dieser Welt anzutreffen ist“, („*Responsa*“ Frage 2) niemals sündlos, sondern sie

¹⁹ Ebd., 179.

²⁰ Die „Sorge um die Wahrung der Einheit und der Einzigkeit der Kirche“ steht dabei im Mittelpunkt; vgl. den offiziellen Kommentar zu den „Antworten“ der Glaubenskongregation.

²¹ Die Ausführungen in DI nötigen zunächst zu einer konkreten Differenzierung: Zum einen spricht das Dokument von der einen Kirche Jesu Christi, die wir im Glaubensbekenntnis bekennen – dem Ideal. Zugleich spricht es von deren Geschichte-Werden. Man spricht von dem Ideal der römisch-katholischen Kirche, wie sie als sakramental-institutionelle Realisierung der einen Kirche Jesu Christi durch die Zusage des Herrn vertrauen darf zu sein und man spricht von der existierenden Realität dieser römisch-katholischen Kirche, wie sie sich zurzeit in der Geschichte darstellt (vgl. M. Kehl, Zum jüngsten Disput um das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen, in: Kirche in ökumenischer Perspektive [s. Anm. 4], 81-101, hier 85f.; P. Hünemann, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Hg. v. P. Hünemann u. B.J. Hilberath, Bd. 2, Freiburg i.Br. 2004, 263-563, hier 273).

²² Zur Analyse dieses zentralen Abschnitts von LG 8 vgl. J. Freitag, Kriterien kirchlicher Einheit aus katholischer Sicht, in: *Cath(M)* 60 (2006) 118-138, bes. 123-127.

ist stets der Umkehr und Reinigung bedürftig, so betont LG 8,3. Es ist daher nicht erstaunlich, dass die Aussage über die Subsistenz der einen Kirche Jesu Christi in der römisch-katholischen Kirche genau zwischen den genannten Eckpunkten zum Stehen kommt.²³

Zum andern: Eine zukünftig anzustrebende Einheit der Kirche kann nicht an der Realität der existierenden römisch-katholischen Kirche vorbeigehen, sondern steht mit ihr in gleicher Weise in jener unaufgebbaren Verbindung, die alle Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften trotz der auch durch menschliche Schuld geschehenen Spaltungen (UR 3) immer noch mit der römisch-katholischen Kirche verbindet und derentwegen sie sich immer noch in einer, wenn auch noch nicht vollen Gemeinschaft mit ihr befinden. Denn dadurch haben die getrennten Kirchen sakramentalen Charakter, weil sie „trotz der Mängel, die ihnen nach unserem Glauben anhaften“, „nequaquam in mysterio salutis significatione et pondere exutae sunt“ und sie der Heilige Geist als „media salutis“ in Anspruch nimmt, deren Heilswirksamkeit „derivatur ab ipsa plenitudine gratiae et veritatis quae Ecclesiae catholicae concredita est“ (UR 3,3). Wie ist dieser Passus des Ökumenismusdekrets, der von DI aufgenommen wird, im dortigen Zusammenhang konkret zu verstehen?

Ein von Heribert Mühlen vorgeschlagener Deutungsversuch dieser Stelle knüpft sowohl an das im Konzil sichtbar gewordene römisch-katholische Selbstverständnis wie an die am Anfang des Ökumenismusdekrets betonte ekklesiale Bedeutung der dort zu Beginn des dritten Artikels erwähnten Spaltungen an: Ist es nicht so, dass „die ekklesialen Elemente der getrennten Kirche beim *Vorgang* ihrer Abspaltung von der ‚Fülle‘ dieser Elemente in der katholischen Kirche abgeleitet sind und insofern dann auch deren virtus“?²⁴ D.h. die Grundaussage des Satzes würde also nicht auf die Feststellung einer aktuell bestehenden Abhängigkeit zielen, sondern auf eine historisierend ansetzende theologische Deutung der Spaltungen und der damit verbundenen theologisch-ekklesialen Konsequenzen. Nicht von einer aktuellen Abhängigkeit der anderen Kirchen von der römisch-katholischen ist hier also die Rede, sondern von einer durch die geschichtliche Entwicklung damals vorhandenen und dadurch bis heute bedingten.²⁵ Dabei könnte man es nun belassen. Aber dabei belässt es zu Recht weder das Konzil noch DI.

Denn an dieser Stelle entscheidet es sich für das Ökumenismusdekret letztlich, wie tief die durch die Spaltungen entstandene „Wunde“ auch für die römisch-katholische Kirche ist, so dass sie selbst der letzten Fülle ihrer Katholizität entbehrt. Nach LG 8 streben beide – außerkatholische Elemente des Kirche-Seins und römisch-katholische Kirche – der wahren katholischen Einheit erst noch zu. Darum spricht das Ökumenismusdekret neben Stellen, die das „Schon-Haben“ der Fülle in der römisch-katholischen Kirche betonen, ausdrücklich auch von ihrem „Noch-Nicht-Vollendet-Sein“, weil es ihr angesichts der realen Trennungen schwer-

²³ Vgl. auch K. Lehmann, Kommentar (s. Anm. 16), 52f.

²⁴ H. Mühlen, *Der eine Geist Christi und die vielen Kirchen nach den Aussagen des Vaticanum II*, in: ThGl 55 (1965) 329-366, hier 333; vgl. ders., *Una Mystica Persona – Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen*, München ³1968, 501.

²⁵ Vgl. H. Mühlen, *Geist Christi* (s. Anm. 24), 335.

fällt, „die Fülle der Katholizität unter jedem Aspekt in der Wirklichkeit des Lebens auszuprägen“ (UR 4,7).²⁶ Die ekklesiologische Relevanz dieses „Mangels“ kennt auch DI, wenn dort formuliert wird: „Die fehlende Einheit unter den Christen ist gewiss eine *Wunde* für die Kirche; doch nicht in dem Sinn, dass ihre Einheit nicht da wäre, sondern ,insofern es sie hindert, ihre Universalität in der Geschichte voll zu verwirklichen“ (DI 17). Das ist die äußerste ekklesiale Konsequenz des „subsistit in“. „Die Reduktion des Absolutheits- und Exklusivitätsanspruchs, die die Formel festschreibt, schließt einerseits ein Sollen auf den Singular hin für diejenigen ein, die bloß im Plural stehen; sie besagt aber auch ein Sollen auf die Pluralität hin für die römisch-katholische Kirche, die sich allzusehr in einen ortskirchlichen Singular eingeschlossen und ihn verabsolutiert hat.“²⁷ Mit Ratzinger darf hier auf die Doppelseitigkeit des durch das Konzil geschaffenen Problems aufmerksam gemacht werden. Mit der Formel „subsistit in ...“ wird eine beidseitige Defizienz und ein beidseitiges Sollen sichtbar.²⁸ Dies darf auch für jene Passagen des offiziellen Kommentars zu den „Responsa“ vorausgesetzt werden, die gerade die substantielle Identität zwischen dem Wesen der Kirche Christi und der katholischen Kirche betonen.

Vielleicht wäre es im Gesamtkontext der Ausführungen angemessen gewesen, im Weiteren auch zu verdeutlichen, dass bei aller durchaus richtigen Rede über die der römisch-katholischen Kirche zugesagten „Fülle“ und bleibenden substantiellen Identität mit der Kirche Christi nicht verdrängt werden kann, dass die Realität zu häufig als eine ganz andere erscheint. So hatte Karl Rahner schon 1973 in seiner Reaktion auf das Dokument „*Mysterium Ecclesiae*“ betont: Im Vergleich zu anderen Kirchen ist für einige Elemente der aktuelle Realisierungsgrad in der römisch-katholischen Kirche viel geringer als in den anderen Kirchen.²⁹ In ähnlicher Weise führt dies Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „*Ut unum sint*“ (= UUS) aus, indem er die Rede von der in der römisch-katholischen Kirche erfahrbaren „Fülle“ um den Gedanken ergänzt, dass in diesen anderen Gemeinschaften „gewisse Aspekte des christlichen Geheimnisses bisweilen sogar wirkungsvoller zutage treten“ und daher diesen uneingeschränkt zugestehet: „In dem Maße, in dem diese Elemente in den anderen christlichen Gemeinschaften vorhanden sind, ist die eine Kirche Christi in ihnen *wirksam gegenwärtig*“ (UUS 11). Solchermaßen präzisiert gewinnt die Rede von der in der römisch-katholischen Kirche existierenden Fülle und substantiellen Identität mit der Kirche Christi die entscheidende Zielrichtung: „Gerade nach diesem Selbstverständnis ist die katholische Kirche erst dann das, was sie nach dem Willen Christi sein soll, wenn sie das aus ihrer Geschichte ‚aufgearbeitet‘ hat, was, mit Schuld oder ohne Schuld, zu der Spaltung der Christenheit beigetragen hat [...], und wenn alle Kirchen wieder eins geworden sind.“³⁰ Die intensive Bemühung um diese wahrhaft katholische Einheit,

²⁶ Vgl. J. Werbeck, Der Anspruch auf „Vollständigkeit“ als anti-relativistische Abwehrstrategie, in: „*Dominus Iesus*“ (s. Anm. 8), 134-143, hier 140f.

²⁷ J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes – Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf ²1977, 236. Vgl. ders., *Prinzipienlehre* (s. Anm. 11), 236.

²⁸ Vgl. ebd.

²⁹ K. Rahner, „*Mysterium ecclesiae*“, in: ders., *Schriften zur Theologie* Bd. XII, 482-500, hier 485.

³⁰ Ebd.

deren Fülle es aber noch zu verwirklichen gilt, und die Bereitschaft, auf diesem Weg die Realität der eigenen Kirche auch auf Anfragen hin zu öffnen, sind und bleiben die unaufgebbaren Rahmenbedingungen jeglicher römisch-katholischer Ökumene vor, in und nach DI. Daher hebt der Kommentar zu den „Responsa“ der Glaubenskongregation auch hervor, dass ein „Voranschreiten in der Fülle“ für die katholische Kirche nicht nur möglich, sondern notwendig ist, um das Ziel der Ökumene, die plenitudo unitatis/catholicitatis, zu erreichen.³¹ Einige nach der Veröffentlichung von DI wie den „Responsa“ artikulierte Irritationen hätten sich durch eine solche Präzisierung sicher vermeiden lassen, aber sicher die Nachdrücklichkeit der ins Auge gefassten Klärung wieder eingeschränkt.³² Ähnliches gilt nun auch für die Ausführungen des Dokuments zur katholischen Kriteriologie des Kircheseins, die die „Responsa“ der Glaubenskongregation nochmals nachhaltig einschärfen. Sie haben wohl weniger aufgrund des (bekannten) Inhalts als aufgrund der eher apodiktisch formulierten Konsequenzen der gesetzten Normen Anstoß erregt.

3.1.3 Die Kriteriologie von „Kirche“

„Es gibt also eine einzige Kirche Christi, die in der katholischen Kirche subsistiert und vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Die Kirchen, die zwar nicht in vollkommener Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, aber durch engste Bande, wie die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie, mit ihr verbunden bleiben, sind *echte Teilkirchen*.^[33] Deshalb ist die Kirche Christi auch in diesen Kirchen gegenwärtig und wirksam, obwohl ihnen die volle Gemeinschaft mit der katholischen Kirche fehlt, insofern sie die katholische Lehre vom Primat nicht annehmen, den der Bischof von Rom nach Gottes Willen objektiv innehat und über die ganze Kirche ausübt. Die kirchlichen Gemeinschaften hingegen, die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, *sind nicht Kirchen im eigentlichen Sinn*“ (DI 17³⁴).³⁵ Die ökume-

³¹ Vgl. den Kommentar zur den „Antworten“ der Glaubenskongregation, letzter Abschnitt: „Das Voranschreiten in der Fülle ist in der Dynamik des Einsseins mit Christus grundgelegt: ‚Die Vereinigung mit Christus ist zugleich eine Vereinigung mit allen anderen, denen er sich schenkt. Ich kann Christus allein für mich haben, ich kann ihm zugehören nur in der Gemeinschaft mit allen, die die Seinigen geworden sind oder werden sollen.‘“

³² Zur entsprechenden „Exklusivität“ von „Mysterium Ecclesiae“ vgl. K. Lehmann, Kommentar (s. Anm. 16), 48-52. „Beim Rühmen der ‚Fülle der Gaben‘ wäre ein kräftiges Wort von der immerwährenden Aufgabe der Kirche, diesen Reichtum besser und reiner auch konkret zu realisieren, sicher dem Text zugute gekommen“ (ebd., 51).

³³ Eine solche Bezeichnung kennt das Zweite Vatikanische Konzil eigentlich nur für die katholischen Teilkirchen. Dass hier aber die orthodoxen Kirchen gemeint sind, zeigt die Fortführung.

³⁴ Die „Responsa“ der Glaubenskongregation definieren noch apodiktischer: „5. Frage: Warum schreiben die Texte des Konzils und des nachfolgenden Lehramts den Gemeinschaften, die aus der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangen sind, den Titel ‚Kirche‘ nicht zu? Antwort: Weil diese Gemeinschaften nach katholischer Lehre die apostolische Sukzession im Weihesakrament nicht besitzen und ihnen deshalb ein wesentliches konstitutives Element des Kircheseins fehlt. Die genannten kirchlichen Gemeinschaften, die vor allem wegen des Fehlens des sakramentalen Priestertums die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt

nische Sprengkraft dieser Ausführungen ist unverkennbar, wenngleich DI mit Rekurs auf das Zweite Vatikanische Konzil fortfahrend erläutert: Die „in diesen Gemeinschaften Getauften sind aber durch die Taufe Christus eingegliedert und stehen deshalb in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der Kirche. Die Taufe zielt nämlich hin auf die volle Entfaltung des Lebens in Christus durch das vollständige Bekenntnis des Glaubens, die Eucharistie und die volle Gemeinschaft in der Kirche.“ DI und die „Responsa“ lassen darüber hinaus auch keinen Zweifel an der ekklesialen Wertigkeit dieser Kirchen: „Deswegen sind diese getrennten Kirchen und Gemeinschaften trotz der Mängel, die ihnen nach unserem Glauben anhaften, nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles. Denn der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie als Mittel des Heiles zu gebrauchen, deren Wirksamkeit sich von der katholischen Kirche anvertrauten Fülle der Gnade und Wahrheit herleitet“ (DI 17; „Responsa“ Frage 3).

Wird hier nicht – so wurde in der Diskussion um DI und die „Responsa“ der Glaubenskongregation eingewandt – allein binnenkatholisch festgelegt, wer denn nun „eigentlich“ und wer eben nicht Kirche sei, und wird so das, was Kirche-Sein wirklich ausmacht, allein durch den binnenkatholischen Diskurs und dessen (geschichtlich gewordenen) Kriterien³⁶ definiert? Wo bleibt hier der ökumenische Grundimpuls, sich der Wahrheitsfrage in Form des Dialogs und der Maßgabe des alle Kirchen gleichermaßen in Anspruch nehmenden Zentrums des Kirche-Seins als solchem auszuliefern?³⁷ Wird hier nicht das Eigene zum Maß aller Dinge gemacht und sich nicht an dem jeder Verwirklichung von Kirche vorausliegenden Maßstab des Christlichen überhaupt zu messen?

Diese Vorwürfe und Fragen relativieren sich aber mit Blick auf die eigentliche Stoßrichtung des Ausgeführten. Es handelt sich in DI wie in den römischen „Responsa“ zunächst um eine formale Definition des „Kirchenbegriffs“ (Wer kann als

haben, können nach katholischer Lehre nicht ‚Kirchen‘ im eigentlichen Sinn genannt werden“ („Antworten“ der Glaubenskongregation vom 10. Juli 2007 Frage 5).

³⁵ Und darum sind sie im Gegensatz zu den orthodoxen Kirchen auch nicht als „Schwesterkirchen“ zu titulieren, so die römische Note vom Juni 2000. Das ist gegenüber den Texten des Konzils etwas Neues. „Kirche“ und „kirchliche Gemeinschaften“ lassen sich in den Texten des II. Vaticanum nicht einfach auf „Ost“ und „West“ verteilen; eine nähere Anwendung in concreto wird bewusst offen gelassen. Zur Diskussion um den Kirchenbegriff für die getrennten Kirchen und um den Begriff der *communitates ecclesiales* während des Konzils vgl. J. Feiner, Kommentar zu „Dekret über den Ökumenismus – *Unitatis redintegratio*“, in: LThK.E II, 40-126, hier 54ff.; E. Stakemeier, Kirche und Kirchen nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: R. Bäumer u.a. (Hg.), Volk Gottes. Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie, FS J. Höfer, Freiburg i.Br. 1967, 503-517, hier 508; A. Grillmeier, Kommentar (s. Anm. 9), 202. Die Bezeichnung „Kirche“ für die orthodoxen Kirchen des Ostens auf dem Konzil kann als gesichert gelten (vgl. UR 14-18). Inwieweit der Begriff für die Kirchen des Westens verwendet werden kann und soll (insbesondere für Kirchen, bei denen das Bischofsamt in expliziter apostolischer Sukzession nicht vorhanden ist), ist in der Konzilsaula umstritten, ebenso die Bezeichnung jener Gemeinschaften, die sich selbst ausdrücklich nicht als Kirchen verstehen. Geläufig geworden ist inzwischen der Doppelbegriff „Kirchen und kirchliche Gemeinschaften“ für die Kirchen des Westens, ohne dass damit bereits eine konkrete Differenzierung verbunden wäre. Kritisch dagegen G. Maron, Kirche und Rechtfertigung – Eine kontroverstheologische Untersuchung ausgehend von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils, Göttingen 1969, 122 mit Verweis auf die *Relationes* zum Text von UR (vgl. ebd. mit Anm. 86).

³⁶ Kritisch dazu auch E. Jüngel, *Quo vadis* (s. Anm. 13), 65f.

³⁷ Vgl. J. Werbick, *Anspruch* (s. Anm. 26), 138f.

„Kirche“ bezeichnet werden [nominari posse?], die sich zunächst auf sakramentale und amtsstrukturelle Punkte konzentriert. Weder die konkrete Glaubenspraxis noch der existentieller Glaubenvollzug, noch die pneumatologische Wertigkeit der anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften als die zentralen Wesenskonstitutiva von Kirche sind dabei im Blick. Um dies zu verdeutlichen, ließ die Präzisierung der als anstößig, weil abwertend empfundenen Formel „nicht Kirchen im eigentlichen Sinn“ nach der Veröffentlichung von DI an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig. „Gemeint ist: Sie sind nicht Kirche in dem Sinn, wie die katholische Kirche sich selbst als Kirche versteht. Das lässt sich in der Tat nicht bestreiten. Sie wollen aufgrund eines anderen Kirchenverständnisses gar nicht Kirche im Sinn der katholischen Kirche sein; sie sind ein anderer Typ von Kirche [...] Dennoch sind sie nicht einfach Nicht-Kirche. Sie haben wesentliche Elemente der Kirche, insbesondere die Verkündigung des Wortes Gottes und die Taufe; außerhalb der katholischen Kirche findet sich [...] kein ekklesiales Vakuum. Es findet sich dort nicht ‚die‘ Kirche, wohl aber Kirchenwirklichkeit, die dynamisch auf das volle Kirchesein hinzielt.“³⁸ Josef Ratzinger – damals noch in seiner Funktion als Präfekt der Glaubenskongregation – sprach daher von einem „mehr ereignishaften Kirchenbegriff“, d.h. trotz einer anderen Verfasstheit der „aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften“ „ereigne“ sich dort Kirche.³⁹ Nun sind freilich die in DI genannten und in den „Responsa“ der Glaubenskongregation wiederholten Formalkriterien keine beliebigen, sondern dürfen sicher als vom katholischen Selbstverständnis her durchaus geeignete „Platzhalter“ für das gelten, was die Kirche Jesu Christi in ihrer geschichtlichen Verwirklichung zu Recht kennzeichnen soll. DI und die „Responsa“ der Glaubenskongregation benennen sie, ohne ihren konkreten Gehalt umfassend oder gar abschließend zu beschreiben. Denn weder DI noch die „Responsa“ wollen „eine solche umfassende Darstellung des Christusglaubens der Kirche bzw. des Selbstverständnisses der Kirche bieten. Ihr geht es allein [...] um die Abwehr falscher bzw. gefährlicher Auffassungen von Absolutheit und Universalität Christi und der Kirche und um die Einschärfung der entsprechenden Lehrtradition.“⁴⁰ So beenden weder DI noch die „Responsa“ der Glaubenskongregation – trotz des eher restriktiv anmutenden Stils – die Diskussion um die Deutung und Bedeutung der genannten Formalkrite-

³⁸ W. Kasper, Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Ökumenische Perspektiven für die Zukunft, in: StZ 220 (2002) 75-89, hier 84. Kasper hat diese Position noch einmal in einer ersten Stellungnahme zur den „Responsa“ bekräftigt: „Eine sorgfältige Lektüre des Textes macht deutlich, dass das Dokument nicht sagt, die evangelischen Kirchen seien keine Kirchen, sondern sie seien keine Kirchen im eigentlichen Sinn, d.h. sie sind nicht in dem Sinn Kirchen wie die katholische Kirche sich als Kirche versteht. Das ist für jeden auch nur halbwegs Unterrichteten eine pure Selbstverständlichkeit. Denn die evangelischen Kirchen wollen gar nicht Kirche im Sinn der katholischen Kirche sein; sie legen Wert darauf, ein anderes Kirchen- und Amtsverständnis zu haben, das Katholiken wiederum nicht für das eigentliche halten“ (Kard. Walter Kasper, Statement vom 11.7.2007).

³⁹ Vgl. J. Ratzinger, Absurd (s. Anm. 10), 32f. Auch die Differenzierung von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften sollte nicht sofort als diskriminierende Unterscheidung interpretiert werden, s.o. Anm. 31.

⁴⁰ S. Wiedenhofer, Traditionshermeneutische Bemerkungen zur Erklärung der Glaubenskongregation „Dominus Iesus“, in: „Dominus Iesus“ (s. Anm. 8), 85-91, hier 89. Zur entsprechenden Einschätzung von „Mysterium Ecclesiae“ vgl. K. Lehmann, Kommentar (s. Anm. 16), 44f.

rien: das „in apostolischer Sukzession stehende Weiheamt“⁴¹ und – damit verbunden – das „Mysterium der Eucharistie“. Und so bleibt auch danach die Frage offen, wie diese Kriterien in Bezug auf die reale Verwirklichung von Kirche, die notwendige Hinterfragung ihrer geschichtlich verwirklichten Gestalt auf das Wesen dieser Kriterien und die Frage einer zukünftigen Kircheneinheit in Anschlag zu bringen sind. Indem beide Dokumente diese Kriteriologie nachhaltig einfordern, zwingen sie geradezu zu einer weiteren ökumenischen Klärung.

3.2 Aktuelle evangelische Positionen

Über Anlass und Hintergrund des EKD-Papiers „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“ von 2001 mag spekuliert werden,⁴² wirkungsgeschichtlich zeitigt auch dieses Dokument unverkennbar ökumenische Irritationen,⁴³ weil es zum einen – basierend auf dem eigenen innerprotestantischen Modell der Kirchengemeinschaft nach dem Beispiel der Leuenberger Konkordie (= LK)⁴⁴ – ein rein konfessionell bestimmtes Einheitsmodell⁴⁵ entwickelt, bei dem die Fragen nach der Notwendigkeit sichtbaren Strukturen der Einheit wie die inhaltliche Näherbestimmung dieser Einheit peripher zu werden scheinen,⁴⁶ und weil es zum

⁴¹ Bezüglich dieses Kriteriums benennt z.B. der Brief „Apostolicae curae et caritatis“ Leos XIII. vom 13. September 1896 (zur Ungültigkeit der anglikanischen Weihen) als Maßstab nicht die (in der „Church of England“ formal gepflegte) „Kette“ bischöflicher Handauflegungen, sondern die Wahrung von „Materie und Form“ des Weihesakramentes, d.h. die Annahme der „Form“ des Sakraments durch Worte in demselben Sinn, „den sie im katholischen Ritus haben“ (DH 3317b). Dazu gehören die „Erwähnung des Opfers, der Konsekration, des Priestertums oder der Vollmacht, zu konsekrieren und das Opfer darzubringen“ (DH 3317a). Obgleich die katholische Kirche die mit dem anglikanischen Ritus verbundene innere Gesinnung nicht beurteilen kann, leitet sie dennoch aus der äußeren Veränderung des Ritus die Absicht ab, „einen anderen von der Kirche nicht anerkannten (Ritus) einzuführen und das zurückzuweisen, was die Kirche tut und was aufgrund der Einsetzung Christi zur Natur des Sakramentes gehört“ (DH 3318) und erklärt daher, „dass die im anglikanischen Ritus vollzogenen Weihen völlig ungültig und gänzlich nichtig waren und sind“ (DH 3319).

⁴² Das Vorwort benennt das aufgrund der im ökumenischen Dialog erzielten Ergebnisse notwendig gewordene Nachdenken über ein zukunftssträchtiges Einheitsmodell; vgl. dazu auch W. Thönissens Verweis auf den innerevangelischen Dialog mit der Kirche von England (ders., Kirchengemeinschaft als Einheitsmodell? Eine katholische Perspektive, in: Kirche in ökumenischer Perspektive [s. Anm. 4], 163-177, hier 164); der erste Abschnitt nennt hingegen ganz konkret „Dominus Iesus“ als Auslöser.

⁴³ Vgl. W. Kasper, Ein Herr (s. Anm. 38), 88. Zum Ton vgl. N. Hasselmann, Kommentar zum Votum der EKD zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirchen „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“, in: ÖR 51 (2002) 450f., hier 451; G. Gassmann, Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis – doch teilweise recht provinziell, in: ÖR 51 (2002) 367f., hier 368.

⁴⁴ Nach Hasselmann wird dieses Modell vom EKD-Papier zur „Schibboleth“ des ökumenischen Dialogs stilisiert (vgl. ders., Kommentar [s. Anm. 43], 451); zur innerprotestantischen Kritik an diesem Modell vgl. u.a. U. Kühn, Strukturen kirchlicher Einheit. Ein Versuch aus evangelischer Sicht, in: Kirche in ökumenischer Perspektive (s. Anm. 4), 247-266, hier 248; S. Hell, Kritische Anmerkungen zum EKD-Text „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“, in: ÖR 51 (2002) 452-457, hier 453ff.; W. Hüfmeier, Kirchliche Einheit als Kirchengemeinschaft – Das Leuenberger Modell, in: Jenseits der Einheit (s. Anm. 1), 35-54, hier 44ff.

⁴⁵ Zur prinzipiellen Unmöglichkeit einer „konfessionsneutralen Ekklesiologie“ oder einem konfessionsneutralen Einheitsmodell vgl. K. Koch, Kircheneinheit (s. Anm. 4), 159; F.W. Graf / D. Korsch, Jenseits (s. Anm. 4), 24f.

⁴⁶ Vgl. U. Kühn, Strukturen (s. Anm. 44), 247.

anderen dieses Modell als mit anderen Einheitsmodellen (insbesondere dem römisch-katholischen⁴⁷) *prinzipiell inkompatibel* versteht.

3.2.1 Wer ist „Kirche“?

Dabei führt das Papier einige Anregungen der LK weiter und will wohl als auslegende Konkretisierung dieses Dokuments verstanden werden, die gleichwohl dessen Grundelemente übernimmt:⁴⁸ Einheit der Kirche ohne einheitliche Kirchenleitung; Anerkennung der Ämter in ihren konfessionell bestehenden Formen; Beibehaltung der liturgischen, spirituellen und strukturellen Eigenart des kirchlichen Lebens; kurz: Altar- und Kanzelgemeinschaft, ohne den (unterschiedlichen, sich freilich nicht im Grundsätzlichen widersprechen dürfenden) Bekenntnisstand der Kirchen anzutasten.⁴⁹ „Das Faszinierende an diesem Modell dürfte in der Überlegung begründet sein, die Selbstständigkeit jeder dieser Kirchen bei gleichzeitiger engerer Form der Gemeinschaft untereinander bewahren zu können.“⁵⁰ Eine kritische Konnotation erhält die Übernahme dieses Modells nun dort, wo ihm apodiktisch andere Modelle als grundlegend inkompatibel entgegengesetzt werden und dabei gerade die Frage der auch lehrhaft orientierten Konsensgemeinschaft als Grundlage jeder Kirchengemeinschaft relativiert scheint.⁵¹ Der Bezug auf Leuenberg deckt weder die Zurückhaltung bezüglich struktureller Überlegungen noch den weitestgehenden Verzicht⁵² auf eine Näherbestimmung des „*consentire de doctrina evangelii*“ (CA VII⁵³) als Grundlage der Kirchengemein-

⁴⁷ Das unterschwellig wohl mit dem Modell eine Rückkehrökumene identifiziert wird.

⁴⁸ Vgl. U. Kühn, Strukturen (s. Anm. 44), 249. Angesichts der häufig geäußerten Kritik an der Leuenberger Konkordie konstatiert G. Wenz daher auch ein analoges Präzisierungsdefizit beider Dokumente (ders., „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“. Eine Stellungnahme zum Votum der Kammer für Theologie der Evangelischen Kirche in Deutschland, in: ÖR 51 [2002] 353-366, hier 354): „Als ekklesiologisch entscheidend drängt sich von daher die Frage auf, wie es um die Möglichkeitsbedingungen der Erkenntnis der *notae ecclesiae* bestellt ist“ (ebd., 355). Das EKD-Papier selbst liefert genügend Anknüpfungspunkte für eine solche Fragestellung (vgl. ebd.). Das Leuenberger Papier „Die Kirche Jesu Christi“ hat die LK hierin inzwischen präzisiert, ist aber durch die Signatarkirchen noch nicht rezipiert.

⁴⁹ Vgl. K. Koch, Kircheneinheit (s. Anm. 4), 148f.; K. Grünwaldt, Bekenntnis und Kirchengemeinschaft. Theologische Überlegungen zum Selbstverständnis der VELKD, in: KuD 49 (2003) 67-86, hier 82f.

⁵⁰ W. Thönissen, Kirchengemeinschaft (s. Anm. 42), 166.

⁵¹ Vgl. Kirchengemeinschaft nach evangelischen Verständnis, 13. Diese schroffe Feststellung bedarf indes genauerer Überprüfung (vgl. G. Wenz, Kirchengemeinschaft [s. Anm. 48], 363; W. Thönissen, Kirchengemeinschaft [s. Anm. 42], 171, der indes auch der römisch-katholischen Ekklesiologie im und nach dem Konzil kein eigenes „klares Konzept“ zur Wiederherstellung der zerbrochenen Gemeinschaft zwischen den Kirchen bescheinigt [vgl. ebd., 171]). Von zentraler Bedeutung ist dabei die Feststellung, dass auch die Leuenberger Konkordie eine Suche nach der Konsensgemeinschaft in Lehrfragen nicht aus-, sondern einschließt (vgl. ebd., 176; G. Wenz, Kirchengemeinschaft [s. Anm. 48], 359f.). O. Schuegraf kritisiert daher die mangelnde Flexibilität des EKD-Papiers (vgl. ders., Notwendige äußere Ordnung in unterschiedlichen Vorstellungen? Diskussionsbeitrag zum Votum der EKD zum geordneten Miteinander bekenntnisverschiedener Kirche, in: ÖR 51 [2002] 463-468, hier 468).

⁵² Vgl. O. Schuegraf, Ordnung (s. Anm. 51), 465.

⁵³ „Es wird auch gelehrt, dass allezeit eine heilige, christliche Kirche sein und bleiben muss, die die Versammlung aller Gläubigen ist, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut dem Evangelium gereicht werden. Denn das genügt zur wahren Einheit der christlichen

schaft.⁵⁴ Das macht das Leuenberger Dokument „Die Kirche Jesu Christi“⁵⁵ deutlich.⁵⁶

Dieses Dokument versteht sich seinerseits als Entfaltung und Verdeutlichung des Kirchen- und Einheitsverständnis der LK,⁵⁷ sowohl was die spezifische Verhältnisbestimmung von Rechtfertigung und Kirche als auch die strukturellen Konsequenzen aus dieser Grundbestimmung angeht. Diese Entfaltung ist insofern Strukturprinzip der Kirchengemeinschaft nach der LK, als in ihr Kirchengemeinschaft als Prozess⁵⁸ verstanden wird. Denn nach „der Erklärung der Kirchengemeinschaft haben sich die Signatarkirchen zu einer theologischen Weiterarbeit verpflichtet [...] Es geht darum, das gemeinsame Verständnis des Evangeliums, auf dem die Kirchengemeinschaft beruht, weiter zu vertiefen und zu prüfen, ob seine jeweiligen aktuellen Umsetzungen im Leben der einzelnen Kirchen dem in der Konkordie formulierten Konsens entsprechen und nicht zu einem neuen Hindernis für die Gemeinschaft in Wort und Sakrament führen. So wird das gemeinsame Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft zum normativen Prinzip für die Kirchengemeinschaft.“⁵⁹ Mit der Rechtfertigungsbotschaft ist der Vielfalt aber eine Grenze gesetzt bzw. sind für die Einheit auch konkrete Kriterien benannt.⁶⁰ So führt das Dokument aus: „Mit anderen christlichen Konfessionen teilen die reformatorischen Kirchen die Überzeugung, dass diese Gemeinschaft ihren Grund und ihre Bestimmung nicht in sich selbst hat, dass deshalb ihre Gestalt nicht beliebig ist und sie sich ihre geschichtlichen Aufgaben nicht eigenmächtig setzen kann. Das Handeln Gottes setzt den Maßstab für die Gestaltung der Kirche“ (I.Einf.). Das Potenzial der Rechtfertigungsbotschaft⁶¹ als das kirchenkonstituierende Grundelement eröffnet die Freiheit in der Gestaltung von Kirche ebenso wie es ihr eine Grenze vorgibt.⁶²

Diese Ausführungen erfolgen auf der Basis einer Wesensbestimmung von Kirche, die zum einen CA VII voraussetzt (und somit ebenso wie die LK selbst die Amts-

Kirche, dass das Evangelium einträchtig im reinen Verständnis gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden. Und es ist nicht zur wahren Einheit der christlichen Kirche nötig, dass überall die gleichen, von den Menschen eingesetzten Zeremonien eingehalten werden, wie Paulus zu den Ephesern (Kap) 4 sagt „Ein Leib und Ein Geist wie ihr berufen seid zu Einer Hoffnung, eurer Berufung; Ein Herr, Ein Glaube, Eine Taufe.“

⁵⁴ Vgl. G. Wenz, Kirchengemeinschaft (s. Anm. 48), 360.

⁵⁵ Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit, Frankfurt a.M. 1994 (Leuenberger Texte 1).

⁵⁶ Vgl. dazu bes. A. Birmelé, Zur Ekklesiologie der Leuenberger Kirchengemeinschaft, in: Kirche in ökumenischer Perspektive (s. Anm. 4), 46-61; M. Beintker, Die Studie „Die Kirche Jesu Christi“ aus evangelischer Sicht, in: W. Hüffmeier / V. Ionita (Hg.), Konsultation zwischen der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und der Leuenberger Kirchengemeinschaft (LKG) zur Frage der Ekklesiologie, Frankfurt a.M. 2004 (Leuenberger Texte 8), 56-72.

⁵⁷ Zur Vorgeschichte vgl. M. Beintker, Studie (s. Anm. 56), 57ff.

⁵⁸ Vgl. dazu auch W. Hüffmeier, Kirchliche Einheit (s. Anm. 44); zur Umsetzung in „Die Kirche Jesu Christi“ vgl. M. Beintker, Studie (s. Anm. 56), 69ff.

⁵⁹ A. Birmelé, Ekklesiologie (s. Anm. 56), 58.

⁶⁰ Zu den ekklesiologischen Konsequenzen aus der Rechtfertigungslehre in „Die Kirche Jesu Christi“ vgl. M. Beintker, Studie (s. Anm. 56), 61ff.

⁶¹ Zur korrekten Unterscheidung von Rechtfertigungsbotschaft und Rechtfertigungslehre vgl. A. Birmelé, Ekklesiologie (s. Anm. 56), 50f.

⁶² Vgl. I.1.4. bzw. I.2.2.

frage [zunächst] ausklammert⁶³), zum anderen aber eine im Weiteren erkenntnisleitende Unterscheidung zwischen „Grund“ (das rechtfertigende Handeln Gottes) und „Gestalt“ der Kirche (die Kirche in ihren geschichtlichen Lebensvollzügen) vornimmt (vgl. I,1.4; I,2.1): „Die Kirche als Geschöpf des göttlichen Wortes lässt sich nicht einfach mit einer der geschichtlichen Kirchen oder mit deren Gesamtheit in eins setzen“ (I,2.2). Das verhindert nicht nur, wie die reformatorische Tradition besonders betont, eine je konkrete Identifikation, wer zur wahren Kirche gehört und wer nicht, sondern legt Wert auf die bleibende Unterschiedenheit von Handeln Gottes und Handeln der Kirche. Das Interesse daran ist dem Leuenberger Dokument an dieser Stelle viel zentraler als eine allzu schlichte Betonung des Unterschieds von sichtbarer und verborgener Kirche, samt deren Tendenz zu einer Spiritualisierung des Kirchenbegriffs. „Vielmehr bringt die Leuenberger Kirchenstudie die Differenzierung zwischen geglaubter und sichtbarer Kirche als die Bedingung der Möglichkeit dafür zum Zuge, dass die Kirche in ihrer sichtbaren Gestalt Zeugnis ihres wahren Wesens sein soll, und den Auftrag verfolgen kann, ihre Gestalt stets zu prüfen und sie so zu reformieren [...], dass sie ihren in ihrem Ursprung gegebenen Wesenseigenschaften entspricht.“⁶⁴ Die Differenzierung dient also der kritischen Sichtung, aber auch der „Relativierung“ der äußeren Gestalt von Kirche.

Daher folgt aus dieser auch in den konkreten Kennzeichen von Kirche notwendig sichtbar werdenden Krieteriologie kein monolithischer Einheitsgedanke, sondern eine strukturelle wie lehrmäßige Vielfalt: „Die Übereinstimmung im Verständnis des Evangeliums kann und wird in einer legitimen Vielfalt von Lehrgestalten ausgedrückt werden. Eine vom Heiligen Geist gewirkte Einheit bewirkt nicht Vereinheitlichung [...] Doch ist auch nicht eine beliebige Vielfalt gemeint. Differenzen, die das gemeinsame Evangeliumsverständnis betreffen, stellen die Kirchengemeinschaft als Gemeinschaft an Wort und Sakrament in Frage und bedrohen oder verhindern damit die Einheit der Kirche. Ihr kirchentrennender Charakter bedarf der

⁶³ Das wiederum kann als „Wirkungsgeschichte“ einer entsprechenden Auslegung von CA VII gedeutet werden; daher kann die Diskussion und Einordnung des „satis est“ bis heute als durchgehende Problemkonstante des evangelisch-lutherisch-katholischen Dialogs bezeichnet werden. Besonders deutlich wird das in den Veröffentlichungen im Umfeld des Confessio-Jubiläums 1980 und in der seit Mitte der 70er-Jahre des letzten Jahrhunderts anhaltenden Diskussion um die Möglichkeit einer katholischen Anerkennung der CA. Vgl. z.B. V. Pfnür, Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535, Wiesbaden 1970, bes. 103ff.; E. Schlink, Kriterien der Einheit der Kirche aufgrund der Augsburgischen Konfession, in: K. Lehmann / E. Schlink (Hg.), Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirchen. Die ökumenische Tragweite der Confessio Augustana, Freiburg i.Br.-Göttingen 1982 (DiKi 2), 109-121; H. Meyer, Behindern Amtsbegriff und Kirchenverständnis in der Confessio Augustana ihre Anerkennung durch die katholische Kirche?, in: H. Fries u.a. (Hg.) Confessio Augustana – Hindernis oder Hilfe, Regensburg 1979, 145-175, bes. 154-60; W. Kasper, Ökumenischer Konsens über das kirchliche Amt?, in: StZ 191 (1973) 219-230; H. Meyer / H. Schütte, Die Auffassung von Kirche im Augsburgischen Bekenntnis, in: dies. (Hg.), Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens, Frankfurt a.M.-Paderborn 1980, 169-199.

⁶⁴ F. Nüssel, Kriterien kirchlicher Einheit nach evangelischem Verständnis. Einblicke in die innerevangelische Diskussion, in: Cath(M) 60 (2006) 100-117, hier 109. Alles andere wäre der von Karl Barth so pointiert zurückgewiesene „ekklesiastische Doketismus“ (vgl. K. Barth, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/1, Zürich 1953, 729). Demgegenüber betritt der Mensch „im Glauben an die *ecclesia invisibilis* das Arbeits- und Kampffeld der *ecclesia visibilis*“ (ebd., 730).

Überwindung“ (III.1.4.). So betont das Dokument auch die immanente Dynamik dieser Kriteriologie: „Wo immer eine Kirche oder kirchliche Gemeinschaft die Kennzeichen der wahren Kirche aufweist, ist sie als Teil der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche anzuerkennen [...] Wo diese Kennzeichen angetroffen werden, muss mit der Möglichkeit gerechnet werden, auch eine lehrmäßige Verständigung über das gemeinsame Evangelium zu gewinnen“ (III.4.). Man sollte die Dynamik wie die Problematik dieses Satzes nicht unterschätzen. Denn hier plädiert man zum einen für eine Festschreibung des Dialogs und der Weiterarbeit und damit für eine immer vertiefte Arbeit an einer Fruchtbarmachung der Kriteriologie von Kirche, die auch konkret benannt werden kann, und schreibt zum anderen das Ziel dieses Dialogs vor: den Konsens der Lehre. Damit eröffnet sich aber zugleich die Problematik dieser Bestimmung, denn ein solcher Konsens kann eben nicht nur als Möglichkeit intendiert werden, sondern muss Realität werden, wenn er nicht zur Relativierung all dessen werden soll, was zuvor vorausgesetzt ist. Die Verhältnisbestimmung zwischen dem Lehrkonsens, der zur Anerkennung als Kirche Jesu Christi und damit Erklärung einer Kirchengemeinschaft ausreicht, und dem Lehrkonsens, der im Weiteren erarbeitet werden soll, wirkt unterbestimmt und damit der die Konkordie tragende Grundkonsens aporetisch. Noch deutlicher wird diese Aporie, wenn der zukünftige Lehrkonsens als „Ereignis des Hl. Geistes“ beschrieben wird, das auch strukturelle Konsequenzen zeitigt: „Die Kirchen finden zu einer gemeinsamen neuen Gestalt.“⁶⁵ Unter der Perspektive eines fortlaufenden Dialogs über die Lehrgestalten verhindert die LK zwar die Zementierung eines selbstgerechten konfessionellen Status quo;⁶⁶ mit seiner Zielbeschreibung steht und fällt aber die gesamte Grundintention der Konkordie.⁶⁷

3.2.2 Kirche und Amt

Als konkretes Arbeitsfeld dieses weiteren Dialogs im Prozess des eine „Kirchengemeinschaft-Seins“ benennt das Dokument nun ausdrücklich die in der Grundlegung des Kirchenbegriffs bewusst ausgeblendete Frage des kirchlichen Amtes und zwar nicht auf der Ebene des „Grundes“, sondern auf der Ebene der Frage nach

⁶⁵ A. Birmelé, *Ekklesiologie* (s. Anm. 56), 59.

⁶⁶ Vgl. ebd., 59f.

⁶⁷ Vgl. dazu T. Mannermaa, *Von Preußen nach Leuenberg. Hintergrund und Entwicklung der theologischen Methode in der Leuenberger Konkordie*, Hamburg 1981, und die dort auch dokumentierte Kritik insbesondere der evangelisch-lutherischen Gesprächspartner an der Methode. Zur Entstehungsgeschichte vgl. bes. E. Schieffer, *Von Schauenburg nach Leuenberg. Entstehung und Bedeutung der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa*, Paderborn 1983. Elisabeth Schieffer weist zu Recht darauf hin, dass mit einem exklusiven Rekurs auf CA VII als methodisches Hauptkriterium für ein Einheitsmodell die Gefahr eines Minimalkonsenses oder einer Scheineinheit nicht von der Hand zu weisen ist (vgl. ebd., 676) und betont den konstitutiven Charakter der Lehrgespräche für die Konkordie (vgl. 686). Der ökumenische Akzent der Konkordie bestimmt sich indes dadurch, dass sie eine eingeschränkte Zielrichtung besitzt. Weil sie „der unter bestimmten Gegebenheiten zerbrochenen Gemeinschaft von Kirchen, die in ihrer Entstehung historisch und theologisch einen gemeinsamen Ansatz haben“, dient, taugt sie eigentlich nicht als Modell zur Herstellung einer universalen Einheit (ebd.). Interessant ist nun, dass die LK samt ihrer Kriteriologie in ihrer Wirkungsgeschichte genau dazu gemacht wurde.

der „Gestalt“ der Kirche, also „wie“ und „wofür“ sie lebt (I.2.5.1.2; III.1.4).⁶⁸ Es wird zunächst in Aufnahme der Tampere-Thesen (und damit in Rekurs auf CA V) eingeführt: „Zu Wort und Sakrament gehört gemäß der Einsetzung Christi ‚ein Amt, das das Evangelium verkündigt und die Sakramente reicht‘, das *ministerium verbi*“ (These 1, 32). Zu diesem Amt gehört die Aufgabe der Gemeindeleitung auch „im Sinne einer pastoralen Fürsorge und Episkopé ‚in der einzelnen Gemeinde wie auf übergemeindlicher (regionaler, evt. nationaler) Ebene“.⁶⁹ Auf der Ebene der Übereinstimmung, dass die an der LK beteiligten Kirchen „den Dienst der Episkopé als einen Dienst des Wortes für die Einheit der Kirche auffassen und dass in allen Kirchen auch nichtordinierte Glieder der Gemeinde an der Leitung der Kirche teilhaben“ (These 3, 33), ist es nun gerade das Bischofsamt, für das ausdrücklich der Versuch einer Verständigung von lutherischer und reformierter Tradition angestrebt wird,⁷⁰ obgleich die LK zu den Kriterien der Einheit und den Voraussetzungen der Kirchengemeinschaft gerade nicht die Übereinstimmung in der Ausgestaltung des Amtes bzw. der Ämter zählt. Wohl aber bedarf es der „vollen Übereinstimmung“ über das Amt selbst und zwar darin, dass es als „von Christus eingesetzt“ und „im Dienste der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung“ stehend und so „zum Kirchesein“ zugehörend verstanden wird (vgl. III,1.3).⁷¹ Selbst hinter diesen gewichtigen Vorgaben der LK bleibt das EKD-Papier nochmals zurück.⁷² Darüber hinaus ist die implizite Relativierung der an Lehrfortschritt und Austausch orientierten Grundintention der LK innerhalb des EKD-Papiers kritisch zu hinterfragen. Ebenso fragwürdig ist die konsequente Ignorierung der Erträge zahlreicher anderer Dialogpapiere insbesondere bezüglich konkreter ekklesiologischer Strukturfragen, sei es das Amt der Episkopé⁷³ oder die Frage einer adäquaten Beschreibung der *successio apostolica*.⁷⁴ Zugleich isolieren sich das EKD-Papier und die dort vertretene Vorstellung von Kirchengemeinschaft von anderen Modellen, die auf der Ebene internationaler Dialoge, aber auch im Rahmen der Kommission „Faith and Order“ im ÖRK entwickelt wurden.⁷⁵ So lässt das relativ neue

⁶⁸ Vgl. dazu und zur Unterscheidung F. Nüssel, Kriterien (s. Anm. 64), 110.

⁶⁹ Ebd., 112.

⁷⁰ Vgl. bes. ebd., 113-116.

⁷¹ „Nur auf der Basis einer Übereinstimmung in der Bestimmung von Ursprung und Stellenwert des Amtes stellt die unterschiedliche Ausgestaltung der Ämter und Dienste kein Hindernis kirchlicher Gemeinschaft dar“ (ebd., 113). Damit macht das Dokument noch einmal die Verbindung deutlich, die bereits in der CA Art. V und VII gezogen wurde (vgl. z.B. E. Schlink, Kriterien [s. Anm. 63], 111); freilich mit der Konsequenz: Zur gegenseitigen Anerkennung der Ämter genügt die Übereinstimmung hinsichtlich eines gemeinsamen Grundverständnisses; eine gemeinsame Gestalt ist nicht notwendig.

⁷² Das 2006 veröffentlichte Zukunftspapier der EKD „Kirche der Freiheit“ zeigt darüber hinaus einen besorgniserregenden Gesamtausfall jeglicher ökumenischen Zukunftsperspektive.

⁷³ Vgl. dazu G. Wenz, Der episkopale Dienst in der Kirche, in: ders. (Hg.), Ekklesiologie und Kirchenverfassung. Die institutionelle Gestalt des episkopalen Dienstes, Münster 2003, 180-204, hier 186ff. Gerade die lutherischen Gesprächspartner monieren die Ignorierung der Bedeutung des regionalen bischöflichen Amtes (vgl. U. Kühn, Strukturen [s. Anm. 44], 250f.).

⁷⁴ Vgl. U. Kühn, Strukturen (s. Anm. 44), 251; G. Wenz, Kirchengemeinschaft (s. Anm. 48), 364f.

⁷⁵ Vgl. H.J. Urban, Überlegungen aus katholischer Sicht zum EKD-Text Nr. 69 „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“, in: ÖR 51 (2002) 458-462, hier 461; G. Wenz, Kirchengemeinschaft (s. Anm. 48), 364; K. Koch, Kirchengemeinschaft (s. Anm. 4), 155f.; U. Kühn, Strukturen (s.

Nachdenken über die Struktur ekklesialer Elemente auf universaler Ebene bereits den in dieser Hinsicht fragmentarischen Charakter der LK und ihres Einheitsmodells deutlich werden und der theologischen Weiterarbeit bedürftig erscheinen. Eine Antwort auf das sich damit artikulierende Problem bleibt freilich auch in der Aufnahme durch das EKD-Papier ein Desiderat.⁷⁶

Demgegenüber zeigt das Leuenberger Dokument „Die Kirche Jesu Christi“ ein deutlich realistischeres und in diesem Sinne auch mehr ökumenisches Problembewusstsein, gerade indem es nachdrücklich eine Verständigung zum Verständnis des Leitungsdienstes anmahnt. Der Stellenwert dieser Problematik im innerevangelischen Diskurs wird u.a. dadurch deutlich, dass gerade die in den letzten Jahren geschlossenen Kirchengemeinschaften zwischen verschiedenen anglikanischen und lutherischen Kirchen der Welt neue Realitäten schaffen.⁷⁷ In all diesen Erklärungen wird das Bischofsamt in apostolischer Sukzession als „sichtbares Zeichen der Einheit und Apostolizität der Kirche“ anerkannt und entsprechend die bischöfliche Amtssukzession in den Kirchen, die sie nicht bewahrt hatten, durch gemeinsame Bischofsordinationen wieder eingeführt. Freilich geschieht das unter der entscheidenden theologischen Voraussetzung, dass anerkannt wird, dass „die Apostolizität der lutherischen Kirchen auch unter den Bedingungen der presbyterialen Amtssukzession bewahrt worden sei“.⁷⁸ Die Wiedereinführung des Bischofsamts steht damit aber in einer gewissen Spannung zur Grundüberzeugung, dass die Sukzession des Bischofsamtes zwar sichtbares Zeichen, aber nicht Garant von Einheit und apostolischer Kontinuität der Kirchen ist. Apostolische Sukzession ist „Nachfolge in der apostolischen Lehre und Sendung. Diese Nachfolge findet ihren Ausdruck in Verkündigung, Lehre und Leben der Kirche [...] Die mit der Apostolizität gegebene Einheit der Kirche gründet nach evangelischem Verständnis in der reinen Evangeliumsverkündigung und der stiftungsgemäßen Verwaltung der Sakramente, der das Amt in der Bewahrung der geordneten Form seiner Weitergabe dient.“⁷⁹ Eine Festlegung der Sukzession im historischen Bischofsamt als „conditio sine qua non“ von Kirche und kirchlicher Einheit ist daher für ein evangelisches Grundverständnis nicht notwendig. Sie verdeckt eher die reformatorische Grunderkenntnis, dass „Apostolizität und Einheit der Kirche den neutestamentlichen Zeugnissen zufolge nicht durch Amt und Ämter als solche, sondern durch die einheitliche Verkündigung des Evangeliums in Entsprechung zur apostolischen Lehre konstituiert wird“⁸⁰ und unterschätzt die Möglichkeit einer gültigen presbyterialen Amtssukzession.⁸¹ Eine befriedigende Lösung dieses Problems im innerevangelischen Diskurs steht angesichts der unvermittelten Positionen noch

Anm. 44), 254ff.; P. Oppenheim, „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“ als Gesprächsangebot?, in: ÖR 51 (2002) 469-473, hier 469ff.

⁷⁶ Vgl. G. Wenz, Kirchengemeinschaft (s. Anm. 48), 356.

⁷⁷ Vgl. die Porvoo-Erklärung 1992 zwischen den nordischen und baltischen Lutheranern und den britischen und irischen Anglikanern; das Dokument „Called to Common Mission“ 1999/2000 zwischen den evangelisch-lutherischen Kirchen Amerikas und der Episcopal Church; sowie die Waterloo-Erklärung 2001 zwischen den Anglikanern und Lutheranern Kanadas.

⁷⁸ F. Nüssel, Kriterien (s. Anm. 64), 115.

⁷⁹ Ebd., 115f.

⁸⁰ Ebd., 116.

⁸¹ Vgl. ebd.

aus. Das hindert zur Zeit noch daran, dass diese Thematik im ökumenischen Dialog fruchtbar weitergebracht werden kann. Diese „Lücke“ zeitigt aber auch Folgen für die ökumenische Gesamtperspektive. Die bewusste Ausklammerung der binnenkonfessionell nicht konsensfähigen Antwort auf die Amtsfrage stellt nämlich die Weichen für das grundlegende Modell von Einheit, insbesondere hinsichtlich der Frage einer sichtbaren Einheit und ihrer Krieriologie.

4. *Therapie: Wie viel Vielfalt erträgt Einheit?*
Oder: Wie viel Versöhntheit toleriert Verschiedenheit?

Mitunter als Gegenoption zu manchen als „retrospektiv“ etikettierten und so als „vormodern“ charakterisierten Einheitsmodellen⁸² verstanden, scheint sich in den letzten Jahrzehnten das Modell der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ und damit das Modell der „gegenseitigen Anerkennung“ zumindest in der öffentlichen Wahrnehmung des ökumenischen Diskurses als *das* Einheitsmodell schlechthin zu erweisen.⁸³ Das liegt nun aber auch an seiner mangelnden Präzision. So verwundert es kaum, dass dieser Begriff und damit die jeweils damit verbundenen Modelle von Einheit mitunter so schillernd beschrieben werden, dass man vieles darin einordnen und sogar manche auf den ersten Blick miteinander unvereinbaren Modelle des Kircheseins noch „auf einen Nenner“ bringen kann. Beim näheren Hinsehen erweist sich das Modell der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ als Chimäre. Zumindest gleicht es sich aufgrund der ihm immanenten Anpassungsfähigkeit chamäleonartig stets der konfessionellen Umgebung an, in der es gebraucht wird. Gibt es eine angemessene Krieriologie dieses Modells? Oder gibt es diese Krieriologie nur unter einer je eigenen konfessionellen Perspektive?

Während die römisch-katholische Option aus den unter 3.1 genannten Gründen für das Modell einer sichtbaren Einheit plädiert und nachdrücklich konkrete Kriterien wie die am Bischofsamt festgemachten ekklesialen Strukturen einfordert, entspricht dem Modell der „versöhnten Verschiedenheit“ auf der evangelischen Seite prononciert die Idee der Kircheneinheit als differenzierter Kirchengemeinschaft, in der die Kirchen eine volle „Gemeinschaft bei größtmöglicher Wahrung ihrer nun nicht mehr trennenden Konfessionalität“ werden.⁸⁴ Vor diesem Hintergrund wird ein prinzipiell strukturell-plurales Kirchenkonzept und eine damit zu verbindende „Ökumene der Differenz“ zur Grundsignatur aktueller evangelischer Einheitsvorstellungen. Die dialektische Spannung dieser beiden Ansätze zieht sich durch den ökumenischen Dialog als Grundkonstante durch⁸⁵ und scheint zur Zeit nicht auflösbar.

⁸² Zur Charakterisierung vgl. F.W. Graf / D. Korsch, *Jenseits* (s. Anm. 4), 26f.

⁸³ Es löst damit ältere Einheitsmodelle wie das Föderations- oder das Unionsmodell ab (vgl. Ch. Böttigheimer, *Ökumene ohne Ziel? Ökumenische Einigungsmodelle und katholische Einheitsvorstellungen*, in: *ÖR* 52 [2003] 174-187, bes.177-180); zu den Modellen im Gesamt vgl. H. Meyer, *Ökumenische Zielvorstellungen*, Göttingen 1996, 174ff.

⁸⁴ Vgl. Ch. Böttigheimer, *Ökumene* (s. Anm. 83), 179.

⁸⁵ S.o. Anm. 63. Als Kern der Strukturfragen kristallisiert sich dabei die Amtsfrage heraus.

Die Erkenntnis leitende Idee ist dabei, die Spaltungen der Kirche theologisch (und damit auch heilsgeschichtlich) positiv bewerten zu können. Sie kann in der Frage zusammengefasst werden, ob die Unterschiede, die sich geschichtlich entwickelt haben, vielleicht um der Sache selbst willen sogar notwendig und daher nicht nur historisch faktisch, sondern auch sachlich bedeutsam sind. Das eröffnet tatsächlich eine neue Perspektive auf den ökumenischen Dialog und kann diesen grundlegend verändern. Denn diese neue Perspektive nimmt die innerhalb des ökumenischen Dialogs erkannten Validitäten der Unterschiede als „Gewinn“ wahr und bewertet sie damit nicht als „Hindernis zur Einheit“, sondern als deren auch am Ziel zu bewahrendes, weil unaufgebbares Gut. Damit ist der sensible „Kern“ aller ökumenischen Bemühungen zutreffend beschrieben. Steuert nun aber eine Fruchtbarmachung dieser positiven Grundüberzeugung notwendig auf eine „Ökumene jenseits der Einheit“ zu?⁸⁶ Dieser Typus von Ökumene passt nicht nur auf den ersten Blick zur eingangs skizzierten konfessionellen Profilbildung. Er geht auch in eins mit den ebenfalls vielerorts beobachtbaren Ermüdungserscheinungen in der Anstrengung des systematischen Ringens um den Begriff und damit auch in der Anstrengung des ökumenischen Diskurses. Wer oder was sorgt aber dafür, dass nicht einfach der Weg des geringsten Widerstandes beschritten und so die Wahrheitsfrage pragmatisch ad acta gelegt wird?

Gründet die Einheit der Kirche Jesu Christi tatsächlich „darin, dass sich jede der empirischen Kirchen durch ihre Beziehung zu Jesus Christus selbst bestimmt [...], weil ihr Heil und das Heil aller Menschen allein von Gott kommt“,⁸⁷ also jede Kirche als Kirche dadurch gekennzeichnet ist, dass sie notwendigerweise zwischen sich selbst und dem Heil Gottes unterscheidet, so bleibt hier die Frage: Gibt es einen wie auch immer näher zu bestimmenden Maßstab, der darüber entscheidet, ob eine je geschichtlich vorzufindende Verhältnisbestimmung von Kirche und Heil adäquat oder inadäquat ist? Die Wahrheitsfrage endet also nicht mit dem Plural der Kirchen, sondern eine echte Pluralität von Kirche setzt eine Antwort auf die Wahrheitsfrage voraus. Ebenso erweist sich die Valenz einer „Ökumene der Differenz“ nicht allein daran, ob anderes als anderes wahrgenommen wird, sondern wie mit dieser Wahrnehmung umgegangen wird. Sind nun tatsächlich gar die „Wahrnehmungsmuster des Differenten“ und damit die eben geforderte Antwort auf die Wahrheitsfrage angesichts der Andersheit des anderen konfessionell bleibend unterschiedlich? Besteht in der Fähigkeit, „das Eigene [...] im Lichte der Unterscheidung vom Anderen trennschärfer“ zu konturieren und so des anderen notwendig zu bedürfen (wozu?), wirklich die „religiöse Position des Protestantismus“, durch die sich die protestantische Perspektive von anderen prinzipiell unterscheidet und erst dadurch einen eigenen Typ der christlichen Religion ausbildet?⁸⁸

⁸⁶ F.W. Graf / D. Korsch, *Jenseits* (s. Anm. 4), 28.

⁸⁷ Ebd.

⁸⁸ Vgl. J. Dierken, *Weder „Kirche zweiter Klasse“ noch „kanonisierter Subjektivismus“*. Für einen selbstbewussten Protestantismus im ökumenischen Dialog, in: *Jenseits der Einheit* (s. Anm. 1), 149-179, hier 154f.

Ökumene heißt immer auch „das Eigene beim anderen besser zu erkennen“⁸⁹ und bedeutet damit „die Profilierung des Eigenen bei gleichzeitiger Anerkennung einer legitimen Pluralität in der Ausprägung des gemeinsamen christlichen Glaubens“.⁹⁰ Das gelingt freilich nur, wenn die dazu notwendige ökumenische Hermeneutik „die verschiedenen kirchlichen Traditionen nicht auf das Trennende, sondern auf das Einigende hin liest“.⁹¹ Das von einer „Logik der Differenz“ geforderte konstruktiv-hermeneutische Verfahren, „die jeweils vorhandenen Lehren und Theologien als Ausdrucksgestalten der Einheit der Kirche Jesu Christi“ angemessen deuten zu können,⁹² bedarf daher einer, gerade den kontrafaktischen Vorgriff auf die Einheit der Kirche zur Geltung bringenden „transzendentalen“ Kriteriologie der Einheit als „ancilla hermeneutica“ dieser Differenz.⁹³ Erst daraus ergibt sich die mit dem eigentlichen Anspruch der Wahrnehmung des Anderssein des anderen verbundene Zumutung, sich auf dieses andere so einzulassen, dass das Eigene dadurch verändert werden kann: „Auch und gerade in der ökumenischen Begegnung kann es kein wirkliches Verstehen der Traditionen anderer Kirchen geben ohne eine elementare Em-Pathie, aus der von selbst eine verbindende Sym-Pathie entsteht.“⁹⁴ Nur so kann eine Ökumene der Andersheit des anderen der Instrumentalisierung durch die konfessionelle Profilierungsfalle entgehen, die angesichts des anderen nur das Eigene „entdeckt“, und daher die Notwendigkeit des gemeinsamen Zeugnisses hinter die Suche nach Identität zurücktritt,⁹⁵ die nicht selten auf Kosten der Gemeinsamkeiten betrieben wird.⁹⁶ In der Frage der Einheitsvorstellungen scheint man zur Zeit indes von der notwendigen gegenseitigen „Sympathie“ weiter entfernt denn je.

SUMMARY

Ever since „Dominus Iesus“ – the ecumenical positioning of which has been reinforced by the CDF’s „Responsa“ of July 2007 – controversial standpoints in the ecumenical debate have obviously become more hardened. The respective denominational profile not only dominates the basic ideas of the Church, but also the way in which various models of unity are developed. The question of the episcopate, the meaning of the sacrament of order and the apostolic, esp. hierarchical succession increasingly prove to be the central problem and the real bone of contention.

⁸⁹ Vgl. L. Lies, Eucharistie in ökumenischer Verantwortung, Graz 1996, 233.

⁹⁰ K. Koch, Wiederentdeckung der „Seele der ganzen ökumenischen Bewegung“ (UR 8). Notwendigkeit und Perspektiven einer ökumenischen Spiritualität, in: Cath(M) 58 (2004) 3-21, hier 17.

⁹¹ Ebd.

⁹² F.W. Graf / D. Korsch, Jenseits (s. Anm. 4), 29.

⁹³ Auch ein auf CA VII rekurrierender, den Prinzipien des Protestantismus entsprechender konfessioneller Pluralismus verzichtet darauf nicht, sondern rekuriert auf das „recte docetur“ im Sinne einer rechtfertigungstheologischen Präzisierung des wahren Kircheseins. Zu einer entsprechenden Anfrage an die Leuenberger Konkordie s.o.

⁹⁴ K. Koch, Wiederentdeckung (s. Anm. 90), 17f.

⁹⁵ Zu dieser Gefahr vgl. W. Huber, Was bedeutet Ökumene der Profile?, in: EpdD Nr. 24 (2006) 4-10, hier 8.

⁹⁶ Vgl. dazu auch K. Lehmann, Was bedeutet „Ökumene der Profile“?, in: EpdD Nr. 24 (2006) 11-16, hier 13.