

*Joseph Kardinal Ratzinger*

### **Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus**

Wer eine Prognose für die Zukunft des Ökumenismus geben will, muß zuerst klären, was er unter Ökumenismus versteht, d. h. wie er die Spaltung der Christenheit sieht und welches Modell von Einheit ihm vorschwebt. Mir scheint, daß es in der unüberschaubaren Vielzahl von Spaltungen, von denen die Christenheit zerrissen ist, doch nur zwei Grundtypen von Trennung gibt, denen dann auch zwei unterschiedliche Einheitsmodelle entsprechen. Der erste Typ ist bei den altkirchlichen Spaltungen zwischen chaledonischen und nicht-chaledonischen Kirchen anzutreffen, er gilt aber grundsätzlich auch noch für den Riß zwischen Ost und West, obgleich hier ekklesiologische Differenzen von einer vorher nicht gekannten Radikalität ins Spiel kommen. Der zweite Typ liegt bei den Spaltungen vor, die sich im Gefolge der Reformbewegungen des 16. Jahrhunderts ausgebildet haben.

#### *Die geschichtlichen Grundtypen der Kirchenspaltung*

Versuchen wir, die beiden Typen etwas näher zu analysieren, um deren Einheitsmodelle und damit Hoffnungen wie Hindernisse des Ökumenismus heute erkennen zu können. Der Riß zwischen chaledonischen und vorchaledonischen Kirchen betrifft das Christusbekenntnis und ist damit gewiß zentraler Art: Wo es keine Einheit im Christusbekenntnis gibt, ist auch eine Einheit im Sakrament der Gegenwart Christi nicht möglich und damit der Herrenleib gespalten. Man muß aber beachten, daß dieser Riß im Bekenntnis doch erst an einer sehr vorgeschobenen Stelle der begrifflichen Klärung des Christusgeheimnisses steht, denn beide Seiten sind sich in der Annahme des Konzils von Nikäa, also im Bekenntnis zur Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater und im Bekenntnis zum Menschsein Gottes in Jesus einig. Diese Einheit in der Annahme von Nikäa unterstellt aber die Einheit in der dem nikänischen Konzil zugrunde liegenden Glaubens- und Kirchenstruktur. Sie bedeutet nicht nur die Einheit in einem bestimmten Satz, sondern die Einheit in der Weise, wie aus dem Wort Jesu und der Apostel Kirche gebildet worden ist, Christentum geschichtlich gestaltet wurde. Das heißt: Mit der Schrift ist auch die aus und in ihr gewordene Kirche als Gefäß des Wortes in *der* Grundform als richtig und unverzichtbar angenommen, die sich bis zu Nikäa hin entfaltet hatte. Zu dieser Grundform gehört, daß die Bischöfe kraft ihrer sakramentalen Weihe und der damit übernommenen kirchlichen Überlieferung die Einheit mit dem Ursprung verkörpern; das heißt, es gehört zu dieser Struktur tragend jenes Grundmoment, das schon seit dem 2. Jahrhundert in den Begriff der *Successio apostolica*, der apostolischen Nachfolge gefaßt wurde. Nochmal anders gesagt: Die strukturelle Einheit ist nicht zerstört. Obwohl der umstrittene Satz zentral ist und so Spaltung begründet, ist die grundlegende Form der Aufnahme des Wortes in der Geschichte, also das tragende Gefüge als solches unumstritten<sup>1</sup>.

Dies gilt, wie gesagt, grundsätzlich auch bei der Spaltung zwischen Rom und Konstantinopel, die zum Ausgangspunkt der Trennung zwischen Ost und West wurde. Freilich würde diesem Urteil nicht jeder zustimmen, besonders auf orthodoxer Seite nicht - das zeigt die gewachsene Schwere des Geschehenen. Denn aus orthodoxer Sicht bedeutet, jedenfalls nach *einer* Auffassung, die *Monarchia Papae* eine Zerstörung der ekklesialen Struktur als solcher, in deren Gefolge etwas anderes und Neues an die Stelle der altchristlichen Form tritt. Weil uns im Westen diese Problematik im allgemeinen ziemlich fremd ist, möchte ich versuchen, in ganz kurzen Strichen zu verdeutlichen, was im Osten diesen Eindruck hervorrufen kann. Die westliche Kirche erscheint in solcher Sicht nicht mehr als ein Gefüge bischöflich geleiteter

---

<sup>1</sup> Zur Frage der nicht-chaledonischen Kirchen, vgl. bes. Wort und Wahrheit. Revue for religion and culture. Supplementary Issue Number 2 (Wien 1974), dort vor allem die Beiträge von V. C. Samuel und A. Grillmeier, 19-40.

Ortskirchen, die in ihrer kollegialen Einheit auf die Gemeinschaft der zwölf Apostel zurückweisen; sie erscheint als ein zentralistisch organisierter Monolith, in dem die neue Rechtsidee der „vollkommenen Gesellschaft“ die alte Idee der Nachfolge in der Gemeinschaft zerstört hat. In ihr gilt nicht mehr (so scheint es) allein der überkommene Glaube als maßgebende Instanz, die einzig in der Übereinstimmung aller Ortskirchen neu ausgelegt werden kann; in ihr schafft der Wille des absoluten Souveräns neues Recht. Gerade dieser Unterschied in der Rechtsauffassung hat sich immer mehr vertieft und 1870 in der Formulierung des Jurisdiktionsprimats seine äußerste Härte erreicht: Im einen Fall gilt als Rechtsquelle allein die gegebene Überlieferung, für deren rechte Anwesenheit und Auslegung die Übereinstimmung aller das maßgebende Kriterium ist; im anderen Fall scheint der Wille des Souveräns zur Rechtsquelle zu werden, die aus sich („ex sese“) neues Recht schafft, das dann ungefragt alle bindet. Von dieser neuen Rechtsidee scheint die alte sakramentale Struktur überwuchert, ja erstickt: Papsttum ist kein Sakrament, sondern „nur“ eine Rechtsstellung; diese Rechtsstellung aber hat sich über die sakramentale Ordnung gesetzt.

An dieser Stelle muß man allerdings die Bemerkung einschieben, dass der Zwiespalt in der Auffassung des Verhältnisses von Sakrament und Recht keineswegs erst dem zweiten Jahrtausend zugehört, sondern tief in die Geschichte der alten Kirche zurückreicht. Rom hatte schon immer die Gültigkeit der Taufe auch außerhalb der rechtgläubigen Gemeinschaft und entsprechend auch die Gültigkeit von Weihen außerhalb davon anerkannt und damit zwischen dem Sakrament und der rechtlichen Gestalt der Kirche eine gewisse Differenz gesehen; für den Osten war die Bindung des Sakraments an die Kirche immer so vollständig, daß er mit dieser Konstruktion eigentlich nie viel anfangen konnte, freilich damit auch der christlichen Wirklichkeit der Häretiker gegenüber theologisch etwas hilflos war; auch die allmählich entwickelte Unterscheidung von Ökonomie und Akribie hilft hier nicht recht weiter. Wie dem auch sei, als Ergebnis unserer Überlegungen bleibt, daß im zweiten Jahrtausend im Osten immer mehr der Verdacht aufstieg, der Riß mit Rom reiche weiter als frühere Spaltungen; er habe das Grundgefüge der Kirche selbst zerstört.

Auf der anderen Seite sind auch die Urteile Roms über den Osten zusehends strenger geworden. Je mehr der Primat als Bedingung der Kirchenzugehörigkeit und insofern dann auch als Bedingung des Heils erschien, desto mehr mußte die Frage auftauchen, inwieweit dort noch von realer Kirchenzugehörigkeit gesprochen werden könne, wo diese zentrale Bedingung fehlt. Auf Grund der westlichen Unterscheidung zwischen Gültigkeit und Rechtmäßigkeit der Sakramente wurde freilich die Gültigkeit im allgemeinen nicht in Frage gestellt; aber je mehr die Rechtmäßigkeit als entscheidend angesehen wurde, desto weniger wog die Gültigkeit. Versuchen wir zusammenzufassen, so können wir sagen, daß die Trennung zwischen Ost und West eine erschreckende Gefahr in sich enthält - sich auszuweiten zu einem Bruch, der auf der je anderen Seite die Anwesenheit des Christlichen überhaupt in Frage stellt. Aber hinter dieser drohenden Wolke bleiben doch die Faktoren der Heilung bestehen. Gewiß hat Rom anders als der Osten den Petrusworten des Neuen Testaments ein hohes Gewicht gegeben und damit in der Tat Überlieferung vom Ursprung her festgehalten, für die es eine andere einsichtige und konkrete Antwort nirgendwo gibt. Die Anwendungen dieses Wortes sind freilich vielfach weithin über das Erbe des Anfangs hinaus gewuchert, so daß sie für den ersten Blick die sakramentale Grundstruktur überdecken mögen. Aber im wirklichen Leben der Kirche und in dem gültigen Kern ihrer Verfassung blieb das sakramentale Gefüge immer lebendig und war gerade in seiner Einheit mit dem Petrusamt das Tragende. Ein näheres Aufeinander-zugehen und Aufeinanderhinsehen kann hier die letzte Einheit unmöglich verkennen, die in allem Streit nie angetastet wurde. Mag der Westen am Osten das Fehlen des Petrusamtes beanstanden - er muß dennoch zugestehen, daß in der Kirche des Ostens Gehalt und Gestalt der Väterkirche ungebrochen lebendig sind. Mag der Osten am Westen die Existenz des Petrusamtes und seinen Anspruch kritisieren, auch für ihn muß sichtbar bleiben, daß darob in Rom nicht eine andere Kirche als im ersten Jahrtausend besteht - in der Zeit, in der man gemeinsam Eucharistie feierte und *eine* Kirche war<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Vgl. zu den geschichtlichen und sachlichen Problemen dieses Abschnitts bes. L. Bouyer, *L'Eglise de Dieu*, Paris 1970, bes. 45-65, 163-189, 373-393; Y. Congar, *L'ecclésiologie du haut Moyen-Age*, Paris 1968, bes. 324-393; *Koinonia*, Premier Colloque ecclésiologique entre théologiens orthodoxes et catholiques, Istina, Paris 1975; St. Harkianakis, *Orthodoxe Kirche und Katholizismus*, München 1975.

Mit Luther tritt ein anderer Typ von Kirchenspaltung hervor, dessen theologische Wurzel bis Augustinus zurückreicht. Das Hin und Her der zwischen Donatisten und Katholiken gespaltenen Kirche seiner afrikanischen Heimat hatte den großen Kirchenlehrer dahin gebracht, stärker, als es bisher der Fall gewesen war, zwischen der theologischen Größe der Kirche als einer Heilswirklichkeit und der empirisch existierenden Kirche zu unterscheiden: Viele sind drinnen, die draußen sind; viele sind draußen, die drinnen scheinen. Die eigentliche Kirche ist die Zahl der Prädestinierten, die einerseits die sichtbare Kirche überschreitet, während andererseits die Verworfenen bis in ihr Inneres hineinreichen. Bei Augustinus hatte dieser Gedanke freilich noch keine Rückwirkungen auf die Wertung der sakramentalen, apostolischen Struktur der Kirche und ihrer Überlieferung. Aber das große abendländische Schisma des 14. und 15. Jahrhunderts hatte diesem Gedanken einen Realitätsgehalt gegeben, der vorher nicht absehbar gewesen war: Die Kirche war rund ein halbes Jahrhundert hindurch in zwei oder drei sich gegenseitig exkommunizierende Obödienzen gespalten, so daß jeder Katholik durch einen Papst exkommuniziert lebte und letztlich niemand mit Sicherheit sagen konnte, wer denn nun unter den Streitenden im Recht war. Die Kirche konnte keine Heilssicherheit mehr bieten, sie war in ihrer gesamten objektiven Gestalt fragwürdig geworden - die eigentliche Kirche, die eigentliche Bürgschaft des Heils mußte jenseits der Institution gesucht werden. Auf diesem Hintergrund eines zutiefst erschütterten ekklesialen Bewußtseins ist es zu verstehen, daß Luther im Zusammenstoß zwischen seiner Heilssuche und der kirchlichen Überlieferung die Kirche schließlich nicht als Garant, sondern als Gegner des Heils erfuhr. Der Kirchenbegriff zieht sich einerseits in die Gemeinde zurück und verweist andererseits auf die nur Gott bekannte Gemeinschaft der Glaubenden zu allen Zeiten. Die großkirchliche Gemeinschaft als solche aber ist nicht mehr Träger eines positiv bedeutsamen theologischen Gehalts. Die kirchliche Organisation wird nun aus dem politischen Bereich entliehen, weil sie als geistlich belangvolle Größe ohnedies nicht existiert. So gibt es zwar dort, wo die Bekenntnisschriften ernstgenommen werden, eine beträchtliche inhaltliche Gemeinschaft mit der alten Kirche, aber ihre kirchliche Verankerung und damit die verbindliche Vollmacht, die das Mit- oder auch das Gegeneinander trägt, bleibt undeutlich, obgleich in der kirchlichen Entwicklung der reformatorischen Gemeinschaft vieles von den tatsächlichen Notwendigkeiten her wieder nachgewachsen ist, was vom Prinzip her seinen Grund verloren hatte<sup>3</sup>.

Auf diesem Hintergrund lassen sich nun die Möglichkeiten wägen, mit denen die christliche Ökumene heute rechnen darf. Es werden zunächst die Maximalforderungen deutlich, an denen die Suche nach Einheit sicher scheitern müßte. Die westliche Maximalforderung an den Osten wäre es, eine Anerkennung für den Primat des römischen Bischofs in dem vollen Umfang zu verlangen, wie er 1870 definiert wurde, und sich damit auch einer Primatspraxis einzuordnen, wie sie von den Unierten angenommen worden ist. Die östliche Maximalforderung wäre es, die Primatslehre von 1870 als völligen Irrtum zu erklären und damit auch alle darauf beruhenden verbindlichen Aussagen aufzulösen, von der Streichung des Filioque im Credo angefangen bis hin zu den marianischen Dogmen des 19. und 20. Jahrhunderts. Die Maximalforderung der katholischen Kirche an den Protestantismus wäre es, die protestantischen kirchlichen Ämter als schlechthin nichtig anzusehen und schlicht die Konversion zum Katholizismus zu verlangen; die Maximalforderung der Protestanten an die katholische Kirche wäre es, durch uneingeschränkte Anerkennung aller ihrer Ämter ihren Amtsbegriff und ihr Verständnis von Kirche zu übernehmen und damit sachlich auf die apostolisch-sakramentale Struktur zu verzichten, das heißt umgekehrt also zum Protestantismus zu konvertieren und die Vielgestalt unterschiedlichster Gemeinschaftsbildungen als die geschichtliche Gestalt der Kirche anzunehmen. Während die ersten drei Maximalforderungen heute in der Breite des christlichen Bewußtseins ziemlich einmütig abgelehnt werden, hat diese vierte Maximalforderung für dieses Bewußtsein etwas Faszinierendes, sozusagen eine unmittelbare Evidenz gewonnen, die darin die eigentliche Lösung der Aufgaben sehen läßt. Das gilt umso mehr, als sich damit die Erwartung verbindet, ein Kirchenparlament, ein „wirklich ökumenisches Konzil“, könne ja dann diesen Pluralismus zusammenbinden und ihn zu einer christlichen Aktionseinheit hinführen. Daß dabei keine wirkliche Union vorläge, sondern ihre Unmöglichkeit

---

<sup>3</sup> Vgl. zu dieser Darstellung meinen Beitrag: Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche, in: *Catholica* 26 (1972) 109-125; für die geschichtlichen Probleme Y. Congar, Die Lehre von der Kirche, in: *Handbuch der Dogmengeschichte* (hg. Schmaus-Grillmeier-Scheffczyk) III 3 c und III 3 d, Herder 1971, bes. III 3 d (Vom abendländischen Schisma bis zur Gegenwart), 1-51.

zum einzigen gemeinsamen Dogma erhoben würde, sollte aber dem näher Zusehenden doch zeigen, daß ein solcher Weg nicht Kircheneinheit brächte, sondern den endgültigen Verzicht auf sie.

So bleibt als Fazit, daß keine der Maximallösungen eine wirkliche Hoffnung auf Einheit enthält. Nun ist freilich die Kircheneinheit kein politisches Problem, das auf dem Weg des Kompromisses, der Abwägung des Durchsetzbaren und als eben noch erträglich Angesehenen gelöst wird. Hier geht es um Einheit im Glauben, das heißt um die Frage der Wahrheit, die nicht Gegenstand eines politischen Spiels werden kann. Solange und soweit die Maximallösung als eine Forderung der Wahrheit selbst angesehen werden muß, solange und soweit gibt es keinen anderen Weg, als sich schlicht um die Bekehrung des jeweiligen Partners zu mühen. Umgekehrt ist zu sagen: Der Anspruch der Wahrheit darf nicht erhoben werden, wo er nicht zwingend und unverrückbar gilt. Es darf nicht als Wahrheit auferlegt werden, was in Wirklichkeit geschichtlich gewachsene Form ist, die mit der Wahrheit in einem mehr oder weniger engen Zusammenhang steht. Gerade wenn also das Gewicht der Wahrheit und ihre Unverzichtbarkeit ins Spiel gebracht wird, muß dem auch eine Redlichkeit entsprechen, die sich vor vorschneller Inanspruchnahme der Wahrheit hütet und nach der inneren Weite des Wahren mit den Augen der Liebe zu suchen bereit ist.

#### *Zur Frage der Wiedervereinigung zwischen Ost und West*

Wie aber stellen sich dann die Maximalforderungen von vorhin dar? Wer auf dem Boden der katholischen Theologie steht, kann gewiß nicht einfach die Primatslehre als null und nichtig erklären, gerade auch dann nicht, wenn er die Einwendungen zu verstehen versucht und offenen Blicks die wechselnden Gewichte des geschichtlich Feststellbaren würdigt. Aber er kann andererseits unmöglich die Primatsgestalt des 19. und 20. Jahrhunderts für die einzig mögliche und allen Christen notwendige ansehen. Die symbolischen Gebärden Pauls VI., zuletzt der Kniefall vor dem Vertreter des Ökumenischen Patriarchen, wollen gerade dies ausdrücken und durch solche Zeichen aus dem Engpaß des Gewordenen herausführen. Obgleich uns nicht gegeben ist, die Geschichte stillzustellen, den Weg von Jahrhunderten zurückzunehmen, darf man doch sagen, daß nicht heute christlich unmöglich sein kann, was ein Jahrtausend lang möglich war. Immerhin hat noch im Jahr 1054 Humbert von Silva Candida in derselben Bulle, in der er den Patriarchen Kerularios exkommunizierte und damit das Schisma zwischen Ost und West einleitete, Kaiser und Bürger von Konstantinopel als „sehr christlich und rechtgläubig“ bezeichnet, obgleich deren Vorstellung vom römischen Primat sicher von der des Kerularios weit weniger unterschieden war, als etwa von der des I. Vaticanum<sup>4</sup>. Anders gesagt: Rom muß vom Osten nicht *mehr* an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde. Wenn Patriarch Athenagoras am 25. Juli 1967 beim Besuch des Papstes im Phanar diesen als Nachfolger Petri, als den ersten an Ehre unter uns, den Vorsitz der Liebe, benannte, findet sich im Mund dieses großen Kirchenführers der wesentliche Gehalt der Primatsaussagen des ersten Jahrtausends und mehr muß Rom nicht verlangen. Die Einigung könnte hier auf der Basis geschehen, daß einerseits der Osten darauf verzichtet, die westliche Entwicklung des zweiten Jahrtausends als häretisch zu bekämpfen und die katholische Kirche in der Gestalt als rechtmäßig und rechtgläubig akzeptiert, die sie in dieser Entwicklung gefunden hat, während umgekehrt der Westen die Kirche des Ostens in der Gestalt, die sie sich bewahrt hat, als rechtgläubig und rechtmäßig anerkennt.

Natürlich ist ein solcher gegenseitiger Akt des Sich-Annehmens, des Sich-Wiedererkennens in der gemeinsamen unverlorenen Katholizität keine leichte Sache. Es ist ein Akt der Selbstüberwindung, des Selbstverzichts und so freilich gerade der Selbstfindung. Es ist ein Akt, der nicht diplomatisch verfügt werden kann, sondern geistlich vom Ganzen der Kirche in Ost und West bestanden werden muß. Damit das theologisch Mögliche auch kirchlich-tatsächlich möglich wird, muß dies Theologische in der Kirche geistlich vorbereitet und geistlich angenommen werden. Meine Diagnose über das Ost-West-Verhältnis in der Kirche lautet daher: Eine Kircheneinheit zwischen Ost und West ist theologisch grundsätzlich möglich, aber spirituell noch nicht genügend vorbereitet und daher praktisch noch nicht reif. Wenn ich sage: theologisch grundsätzlich möglich, so schließt dies ein, daß bei näherem Zusehen sich in der theologischen Möglichkeit noch eine Menge von Widerhaken finden, vom Filioque bis zur Frage der Unauflöslichkeit der Ehe. Aber bei den Widerständen, die sich hier unterschiedlich einmal stärker vom Osten, einmal stärker vom Westen her

---

<sup>4</sup> Vgl. J. Meyendorff, *Eglises-soeurs. Implications ecclésiologiques du Tomos Agapis*, in: *Koinonia* (s. Anm. 2) 35-46 (deutsch in: *Internat. kath. Zeitschr.* 3/1974] 308-322, bes. 309f).

auffun, muß gelernt werden, daß Einheit ihrerseits eine christliche Wahrheit, ein christlich Wesentliches ist und daß sie in der Rangordnung so hoch steht, daß sie nur um des ganz Grundlegenden willen geopfert werden darf, nicht aber, wo Formulierungen oder Praktiken im Wege sind, die noch so bedeutend sein mögen, aber die Gemeinschaft im Glauben der Väter und in seiner kirchlichen Grundgestalt nicht aufheben<sup>5</sup>.

Die vorhin aufgestellte Diagnose läßt auf Grund ihrer Zweiteiligkeit ganz gegensätzliche Prognosen zu. Das theologisch Mögliche kann geistlich verspielt und dadurch auch theologisch wieder unmöglich werden; das theologisch Mögliche kann geistlich möglich und dadurch auch theologisch tiefer und reiner werden. Welche der beiden Prognosen eintreffen wird, ist heute nicht vorauszusagen; die Faktoren, die das eine oder das andere erwarten lassen, sind ungefähr gleich stark. Aber die gegensätzlichen Möglichkeiten, die in der Diagnose enthalten sind, sollte man überhaupt nicht als Problem einer theoretisch bleibenden Wahrscheinlichkeitsrechnung auffassen, sondern als einen praktischen Imperativ: Die Aufgabe jedes verantwortlichen Christen und in besonderer Weise natürlich der Theologen und Kirchenführer ist es, dem *theologisch* Möglichen *geistlich* Raum zu schaffen; ohne billige Oberflächlichkeit doch überall das Gegensätzliche unter dem zwingenden Auftrag einer Einheit ohne Einerleiheit zu sehen und zu leben; nicht nur immer nach der Vertretbarkeit der Einigung, der Anerkennung des anderen, sondern noch viel nachdrücklicher nach der Vertretbarkeit des Getrenntbleibens zu fragen, denn nicht die Einheit bedarf der Rechtfertigung, sondern die Trennung<sup>6</sup>. Daß gegensätzliche Prognosen möglich sind, heißt, daß die Prognose von uns selbst mit-abhängt, daß sie in der Gestalt eines Auftrags existiert und dies zum Bewußtsein zu bringen, sollte wohl der eigentliche Sinn eines solchen Zusammentreffens sein, das nicht einfach Information vermittelt, sondern eine Aufgabe kenntlich macht und eine Gewissenserforschung herausfordert, die zum Tun drängt.

#### *Zur Frage der katholisch-protestantischen Ökumene*

Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus - die Frage ist nur halb beantwortet, solange nicht auch zu den Einheitschancen zwischen katholischer Kirche und reformatorischen Gemeinschaften etwas gesagt ist. Freilich ist angesichts der ungeheueren Vielschichtigkeit des Weltprotestantismus dieses Problem viel schwieriger zu beantworten als die Frage Katholizismus-Orthodoxie, die sozusagen von einem gemeinsamen und durchgängig bestehenden Muster her einheitlich angegangen werden kann. Eines sollte jedenfalls deutlich sein: Eine Einigung zwischen Katholiken und Orthodoxen behindert nicht die Einheit mit den Reformationskirchen, sondern erleichtert sie. Sie steht freilich einer Lösung entgegen, die das Heil im Verzicht auf das altkirchliche Dogma und auf die Struktur der alten Kirche sucht, wie dies im Vorschlag der Ökumenischen Institute der deutschen Universitätsfakultäten der Sache nach vorgesehen war<sup>7</sup>. Aber daß dies gar nicht zur Einheit führt, sondern ihren endgültigen Verzicht einschliesse, wurde uns ja schon vorhin sichtbar. Angesichts der Unterschiedlichkeit der Positionen und Situationen zwischen den einzelnen reformatorischen Gemeinschaften beschränke ich mich hier auf die von Luther bestimmten Kirchen, wobei darin dann doch das typische Muster für das Ganze erkennbar werden dürfte. Die Suche nach Kircheneinheit muß von der Logik der Sache her an die gemeinschaftlich-kirchliche Gestalt anknüpfen, so sehr sie gerade das achten und schätzen wird, was an Quellen einer ganz persönlichen Frömmigkeit, an seelischer Kraft und Tiefe für den einzelnen vorgegeben ist. Aber wenn nicht von einer Vereinigung zwischen einzelnen und mit einzelnen die Rede ist, sondern Kirchengemeinschaft gesucht wird, dann sind Bekenntnis und Glaube der Kirche

---

<sup>5</sup> Einen schrittweise ausgearbeiteten Vorschlag zur Wiederherstellung der Einheit zwischen Ost und West bietet L. Bouyer, *Réflexions sur le rétablissement possible de la communion entre les Eglises orthodoxe et catholique. Perspectives actuelles*, in: *Koinonia* (s. Anm. 2) 112-115.

<sup>6</sup> Daß allein dies die richtige Perspektive ist, zeigt mit Nachdruck D. Papandreou, in: R. Erni - D. Papandreou, *Eucharistiegemeinschaft. Der Standpunkt der Orthodoxie*, Freiburg i. Br./Schweiz 1974, 68-96, bes. 91 f.

<sup>7</sup> Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Ein Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute, München 1973; Text des Memorandums 11-25. Eine Reihe von Stellungnahmen dazu in *Catholica* 27 (1973), siehe bes. den Beitrag von K. Lehmann, 248-262; vgl. auch H. Schütte, *Amt, Ordination und Sukzession*, Düsseldorf 1974.

angefordert, in der der einzelne mitlebt und zu seiner persönlichen Begegnung mit Gott geöffnet wird. Das heißt: der Bezugspunkt solchen Mühens müssen die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche sein und Privattheologien unmittelbar nur in dem Maß, in dem sie auf solch Gemeinschaftliches hinführen<sup>8</sup>. Die Forschungen der letzten Jahre konvergieren dahin, daß die Confessio Augustana als grundlegende Luthersche Bekenntnisschrift nicht nur aus diplomatischen Gründen so abgefaßt wurde, daß sie reichsrechtlich als katholisches Bekenntnis auslegbar sein sollte: sie wurde auch mit innerer Oberzeugung als Suche nach evangelischer Katholizität konzipiert - als ein Mühen darum, das brodelnde Gebilde der frühen reformatorischen Bewegung in einer Weise zu filtern, die es zu katholischer Reform gestalten konnte<sup>9</sup>. Demgemäß sind Bemühungen im Gang, eine katholische Anerkennung der Confessio Augustana, oder richtiger: eine Anerkennung der CA als katholisch zu erreichen und damit die Katholizität der Kirchen Augsburgischen Bekenntnisses festzustellen, die eine korporative Vereinigung in der Unterschiedenheit möglich macht<sup>10</sup>. Freilich wäre eine solche Anerkennung der CA durch die katholische Kirche wieder weit mehr als ein bloß theoretisch-theologischer Akt, der unter Historikern und Kirchenpolitikern ausgehandelt wird. Er würde vielmehr eine konkrete geistliche Entscheidung und insofern ein wirklich neuer geschichtlicher Schritt auf beiden Seiten sein. Er würde bedeuten, daß die katholische Kirche in den hier gegebenen Ansätzen eine eigene Form der Verwirklichung des gemeinsamen Glaubens mit der ihr zukommenden Eigenständigkeit annähme. Er würde umgekehrt von reformatorischer Seite her bedeuten, diesen vielfältiger Auslegung fähigen Text in der Richtung zu leben und zu verstehen, die zuerst ja auch gemeint war: in der Einheit mit dem altkirchlichen Dogma und mit seiner kirchlichen Grundform. Er würde also insgesamt bedeuten, daß die offene Frage nach der Mitte der Reformation in einem geistlichen Entscheid in Richtung einer katholisch gelebten CA gelöst und das Erbe von damals unter dieser Hermeneutik gelebt und angenommen würde.

Die Frage nach den praktischen Möglichkeiten einer solchen Entwicklung, also die Prognose aus der Diagnose, ist hier noch viel schwieriger als vorhin im Zueinander von katholischer Kirche und Orthodoxie. Auch dies ist eine Frage, der man besser durch Tun als durch Spekulieren entspricht. Welches Tun? Nun, ganz allgemein wiederum durch eine Richtung des Denkens und des Handelns, die den anderen in seiner Suche nach dem wesentlich Christlichen achtet; eine Einstellung, für die Einheit ein vordringliches Gut ist, das Opfer verlangt, während Trennung gerechtfertigt werden muß in jedem einzelnen Fall. Aber entsprechend der vorigen Diagnose können wir das geforderte Tun noch deutlicher definieren. Es bedeutet, daß der Katholik nicht auf die Auflösung der Bekenntnisse und auf die Zersetzung des Kirchlichen im evangelischen Raum setzt, sondern ganz umgekehrt auf die Stärkung des Bekenntnisses und der ekklesialen Wirklichkeit hofft. Natürlich gibt es auch einen Konfessionalismus, der trennt und der überwunden werden muß: Überall da, wo das Nicht-Gemeinsame, das Anti, als das eigentlich Konstitutive gelebt und so auf das Gegeneinander gepocht wird, müssen wir von Konfessionalismus im abträglichen Sinn sprechen, auf welcher Seite solches auch geschehe. Diesem Konfessionalismus der Trennung werden wir eine Hermeneutik der Einung entgegenstellen, die das

---

<sup>8</sup> In diesem Zusammenhang müßte natürlich vor allem die Frage geklärt werden, welche Bedeutung der Theologie Luthers im Verhältnis zu den Bekenntnisschriften zukommt. So lange darüber nicht eine einigermaßen allgemein anerkannte Aussage gefunden ist, bleibt auch alles andere unsicher.

<sup>9</sup> Vgl. V. Pfnür, Einig in der Rechtfertigungslehre? Die Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholischen Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535, Wiesbaden 1970.

<sup>10</sup> Ein konkretes Programm in dieser Richtung findet man ausgearbeitet in der Zeitschrift Bausteine 1975, Heft 58, 9-20 und Heft 59, 3-22. Grundsätzlich zur Frage: V. Pfnür, Anerkennung der Confessio Augustana durch die katholische Kirche?, in: Internat. kath. Zeitschrift 4 (1975) 298-307. Die Einwendungen von P. Hacker und Th. Beet gegen Pfnürs Beitrag (in ders. Zeitschr. 1976) beruhen auf dem problematischen historischen und prinzipiellen („rechtlichen“) Verhältnis der CA zum Werk Luthers und zum übrigen Werk Melanchthons (bes. der Apologie der Augsburgischen Konfession). Insofern kann die Frage in der Tat nicht durch eine historisch favorable Auslegung der CA gelöst werden, sondern nur durch einen über die Kompetenz des Historikers hinausgehenden spirituellen und ekklesialen Entscheid.

Bekenntnis auf das Einende hin liest. Unser Interesse, das heißt das Interesse der Ökumene, kann unter dieser Voraussetzung gerade nicht sein, daß das Bekenntnis verschwindet, sondern daß es aus der Abdrängung ins Unverbindliche herausrückt zur vollen Bedeutung verbindlichen gemeinschaftlichen Glaubens in der Kirche. Denn nur wo dies geschieht, ist verbindliche Gemeinschaft auch untereinander möglich, nur so erhält eine Ökumene des Glaubens den nötigen Halt.

Die Frage nach den Prognosen des Ökumenismus ist letztlich eine Frage nach den Kräften, die heute in der Christenheit wirksam sind und als zukunftsprägend angesehen werden dürfen. Zweierlei steht der Verwirklichung kirchlicher Einheit entgegen: auf der einen Seite ein konfessioneller Chauvinismus, der sich letztlich nicht an der Wahrheit, sondern an der Gewohnheit orientiert und in der Fixierung auf das Eigene vor allem gerade auch auf dem besteht, was gegen die anderen gerichtet ist. Auf der anderen Seite eine glaubensmäßige Gleichgültigkeit, die in der Wahrheitsfrage ein Hindernis sieht, Einheit an der Zweckmäßigkeit mißt und sie so zu einem Bündnis im Äußerlichen macht, das fortwährend den Keim neuer Spaltungen in sich trägt. Für die Einheit steht ein Christentum des Glaubens und der Treue, das den Glauben als einen gültigen inhaltlichen Entscheid lebt, aber gerade darum auf der Suche nach der Einheit ist, sich selbst auf sie hin fortwährend reinigen und vertiefen läßt und damit auch dem anderen hilft, in einem gleichen Weg der Reinigung und Vertiefung die gemeinsame Mitte zu erkennen und sich in ihr zu finden. Es ist klar, daß die beiden ersten Haltungen dem Menschen unmittelbar viel näher liegen als die dritte, die ihn zugleich aufs höchste fordert und aufs äußerste entmächtigt, von ihm unerschöpfliche Geduld und die Bereitschaft zu immer neuer Reinigung und Vertiefung verlangt. Aber Christentum beruht ja insgesamt auf dem Sieg des Unwahrscheinlichen, auf dem Abenteuer des Heiligen Geistes, der den Menschen über sich hinausführt und ihn gerade so zu sich selber bringt. Weil wir auf diese Kraft des Heiligen Geistes vertrauen, darum hoffen wir auf die Einheit der Kirche und stellen uns dem Ökumenismus des Glaubens zur Verfügung. 