

# Der RAHNER-FRIES-PLAN

## und seine Rezeption

### in der reformatorischen Theologie:

## Grundsatzüberlegungen zur Einheit der Christen

Zulassungsarbeit 1988 von:

Jörg Beyer

Diplom-Theologe

Adresse 2012:

Spelterweg 1

72072 Tübingen

Tel. : 07071/763421

<http://oekumene.net>

© 1988-2012 Jörg Beyer, D 72072 Tübingen: Die Weitergabe des unveränderten Textes einschließlich dieses Copyrights und der Homepage-Adresse <http://oekumene.net> als Ausdruck oder per E- Mail zu nicht kommerziellen Zwecken ist ausdrücklich erwünscht. Ebenso erwünscht ist die Schaltung von Links auf die Homepage [oekumene.net](http://oekumene.net). Jegliche andere Verwendung - insbesondere auch die Veröffentlichung des Textes auf Homepages im Internet - bedarf der schriftlichen Genehmigung.

# Inhaltsverzeichnis:

Aus der Sicht von 2011

Vorwort

## §1 Prolegomena

### 0.1. Vorbemerkungen

#### 0.1.1. Zur Terminologie des ökumenischen Dialoges

#### 0.1.2. Der praktische Umgang mit dem theologischen Dissens

##### 0.1.2.1. Die praktischen Konsequenzen ökumenischer Fragen

##### 0.1.2.2. Wider das Protestprinzip

##### 0.1.2.3. Von der Legitimität der Doppeldeutigkeit

#### 0.1.3. Konferenz-Ökumene?

### 0.2. Der Entwurf K. Rahners und H. Fries

### 0.3. Eilert Herms

#### 0.3.1. Anmerkungen zur Logik ökumenisch-theologischer Bemühungen

#### 0.3.2. "Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen"

### 0.4. Der ökumenische Zielkonflikt innerhalb der reformatorischen Theologie

## §2 Die Frage nach der Wahrheit

### 1. These 1

#### 1.1. Der Kommentar von H. Fries

#### 1.2. Anfragen

#### 1.3. Möglichkeiten

### 2. These 2

#### 2.1. Der Kommentar von K. Rahner

##### 2.1.1. Die geistespolitische Situation

##### 2.1.2. Vom Umgang mit Lehrsätzen

##### 2.1.3. Ein asymmetrisches Dialogverständnis

#### 2.2. Die Frage nach der Symmetrie

#### 2.3. Möglichkeiten des Schweigens in Liebe

## §3 Die Frage nach der Kirche

### 3. These 3

#### 3.1. Der Kommentar von K. Rahner

##### 3.1.1. Die Eigenständigkeit der Teilkirchen

- [3.1.2. Anerkennung des Petrusamtes?](#)
- [3.1.3. Auch die römische Konfession ist Teilkirche](#)
- [3.1.4. Die Missachtung kleiner christlicher Gemeinschaften](#)
- [3.1.5. Das konkrete Zusammenleben](#)
- [3.1.6. Die sakramentale Praxis](#)
- [4. These 6](#)
- [4.1. Der Kommentar von H. Fries](#)
- [4.1.1. Die Geschichte der Konfessionen](#)
- [4.1.2. Die konfessionelle Identität](#)
- [4.2. Zukunftsperspektive](#)
- [5. These 8](#)
- [5.1. Der Kommentar von H. Fries](#)
- [5.2. Perspektiven](#)

#### §4 Die Frage nach dem Amt

- [6. These 7](#)
- [6.1. Der Kommentar von K. Rahner](#)
- [6.2. Anfragen](#)
- [6.3. Möglichkeiten](#)
- [7. These 5](#)
- [7.1. Der Kommentar von H. Fries](#)
- [7.2. Anfragen](#)

#### §5 Die Frage nach dem Papst und der Hierarchie

- [8. These 4a](#)
- [8.1. Der Kommentar von H. Fries](#)
- [8.2. Anfragen](#)
- [9. These 4b](#)
- [9.1. Der Kommentar von K. Rahner](#)
- [9.2. Anfragen](#)
- [9.3. Möglichkeiten](#)
- [10. Zusammenfassung](#)

#### §6 Praktische Schritte für die Zukunft

- [11. Orte der Einheit von Denken und Handeln](#)
- [12. Verwendete Literatur](#)

# Aus der Sicht von 2011

## Ein Rückblick

„Das war Ratzinger!“ Auch als er deutlich über 80 war, konnte Heinrich Fries auf ökumenischen Tagungen sehr energisch werden, wenn er liberale ökumenische Zitate vorstellte, die der heutige Papst als junger Professor verfasst hatte. Der kleine, beinahe durchscheinend wirkende Professor für Fundamental-Theologie sprühte auch noch als alter Mann vor Lebendigkeit, wenn es um die Einheit der Christen ging. Es waren Begegnungen, die für die Autoren dieses Beitrags wegweisend waren. Sein wichtigstes Signal war das gemeinsam mit Karl Rahner veröffentlichte Buch „Einheit der Christen – reale Möglichkeit“, Sammlung und Kommentar von acht Thesen (siehe Kastentext). Es war eine Darstellung sauber erarbeiteter ökumenisch-provokativer Dogmatik, die bis heute von den real existierenden Konfessionen geflissentlich übersehen wird! Das Buch erschien 1983, als der „Ökumenische Frühling“ der 1970er-Jahre mit seinen überraschenden Fortschritten durch jene Haltung des „Wir sind noch nicht soweit“ abgelöst wurde, die bis heute andauert. Dem stellen die Autoren Einheit „als Gebot des Herrn“ gegenüber.

Für dieses Buch machte sich der evangelische Dogmatik-Professor Eberhard Jüngel in der FAZ stark: "Man möge, wenn man auf dieser Basis - noch immer - keine konkreten Schritte zu gehen bereit ist, einen evangelischen Gegenvorschlag unterbreiten, der für die römisch-katholische Seite weniger befremdlich ist als es dieser Vorschlag angeblich für uns ist. Lieber alles beim alten zu lassen, ist jedenfalls angesichts dieser 500 Jahre nach Luthers Geburt erschienenen ökumenischen Herausforderung nicht erlaubt".

Die Herausforderung bestand in dem Versuch, Einheit auf der Basis verantworteter Theologie denkbar zu machen: auf der Grundlage einerseits der römisch-katholischen Dogmen, andererseits einer recht weitgehenden Vielfalt im Sinn von „Lumen Gentium 13“ des II. Vatikanischen Konzils. Damit wäre „vom dogmatischen Standpunkt und in Bezug auf den Glauben der Kirche ... eine Einheit der jetzt noch getrennten Großkirchen denkbar...“. So skizzieren sie eine „künftig eine Kirche“, die nicht die Rücknahme von als verbindlich definierten Glaubenswahrheiten notwendig macht und deshalb „reale Möglichkeit“ ist. Denn keine „Groß-Kirche“ müsse in entscheidenden Glaubensüberzeugungen eine Kehrtwende vollziehen. Dazu entwickelten die Autoren eine große Kreativität, die auch im römisch-katholischen Lager auf deutliche Ablehnung stieß, unter anderem beim derzeitigen Papst.

Denn Rahners Ansatz, Theologie von vorneherein ökumenisch zu denken, statt sich in einer abgesonderten ökumenischen Theologie auf einen sehr begrenztem Wirkungskreis Gleichgesinnter zu beschränken, fordert die römisch-katholische Theologie und Hierarchie heraus: Ist es etwa vorstellbar, dass in der „künftig einen Kirche“ zumindest in einem gewissen Rahmen synodal-presbyteriale Strukturen ihre volle Existenzberechtigung neben der vorhandenen Hierarchie haben?

Aus evangelischer Sicht bleibt allerdings eine grundlegende Spannung, weil die Autoren die deutschsprachige, römisch-katholische Sicht nicht verlassen. Zu stark sehen sie vor allem lutherische Theologen als Gegenüber, reformierte Christen dagegen nur sehr selektiv. Und was in Deutschland Freikirche ist, etwa Methodisten, Baptisten oder Pfingstler steht trotz der großen globalen Bedeutung als „Sekte“ überhaupt nicht im Fokus. Und: Viele Vorschläge laufen verkürzt gesagt darauf hinaus, dass evangelische Theologie Fragen eben nicht letztgültig definiert hat und damit flexibel sei. Einheit ist denkbar, "wenn keine Kirche erklärt, ein von einer anderen Kirche als für sie absolut verbindlicher Satz sei positiv und absolut mit dem eigenen Glaubensverständnis unvereinbar." Das Ergebnis dieses Anspruches könnte darin bestehen, dass allen römischen Dogmen nicht widersprochen werden darf, während die gesamte evangelische Theologie zur Disposition steht.

Dies löste in der evangelischen Theologie vielfach eine Angst vor Vereinnahmung aus, die bei der Rezeption in einem ausgeprägten antirömischen Affekt mündete. So waren plötzlich reformatorische Theologen miteinander verbunden, die sich sonst konsequent bekämpften. Profiliertester Kritiker war der Tübinger Theologe Eilert Herms. Er unterstellte, dass Rahner und Fries nur bereits Konstatiertes in neue Worte kleiden, um einer ganzen Konfession die Konversion schmackhaft zu machen und greift damit dramatisch zu kurz. Er übersah etwa die gerade durch das II. Vatikanische Konzil gegebenen Spielräume. Und die Verfasser versuchten, eine neue Denkrichtung anzustoßen. Dass sie dabei beinahe zwingend zu kurz griffen, ist das Schicksal von Pionieren, die leider wohl sogar gezielt vergessen wurden. Zu unbequem sind ihre Vorschläge für evangelische Ohren, da es um eine Form von Verbindlichkeit geht, die der praktisch gelebten Beliebigkeit in weiten Bereichen des Protestantismus diametral zuwider läuft. Diese Beliebigkeit hat im Übrigen nichts mit der Freiheit eines Christenmenschen im Sinn Luthers zu tun. Und die Gefahr, dass Werkzeuge zentralistischer Hierarchie im römischen Katholizismus nicht mehr greifen, macht diesen Ansatz auch dort nicht beliebt. Unter Theologen ist dagegen ein Ansatz suspekt, der vor allem die Schäden kitten will, die Theologie mit ihren Ansprüchen angerichtet hat. Über die Köpfe der Gemeinden geht die notwendige Spitzfindigkeit des Werks schließlich hinweg. So ist es heute weitgehend in Vergessenheit geraten.

Zu Unrecht. Denn in vielen Bereichen wären praktische Lösungen gefragt, um gemeinsame Lebensräume für Christen zu schaffen. Dazu müssten in der evangelischen wie in der katholischen „Teilkirche“ der „künftig einen Kirche“ Institution, Theologie und Gemeinden vor Ort gemeinsames theologisch denken und geistlich in Verantwortung vor Gott leben, statt mehr oder weniger unverbunden nebeneinander her zu existieren.

Hilfreich wären Räume, in denen durch Zusammenleben gemeinsamer Glaube wachsen kann, etwa beim Abendmahl. Um aus Sicht der Autoren ein Beispiel zu nennen: Die Teilnahme am evangelischen Abendmahl ist für Katholiken oft problematisch, weil die Reste in Biotonne und Ausguss wandern. Für ein lutherisches Verständnis ist die Trennung von Wort und Sakrament, wie sie in der Kommunionfeier (ohne Einsetzungsworte) praktiziert wird, eine ebensolche Herausforderung. Warum also nicht das Abendmahl mit ei-

nem reinen Tisch und generell mit Einsetzungsworten so feiern, dass sich keiner ausgeschlossen fühlen muss? Gewiss: Dies ist nur ein einziges knappes, plastisches, provokatives Beispiel. Doch heute lautet die Herausforderung für die Konfessionen angesichts überwiegend schrumpfender Gemeinde: „Gemeinsam oder gar nicht.“ Was gemeinsam möglich ist, muss im Sinn des biblischen Auftrags zur Einheit auch gemeinsam gelebt werden. Rahner und Fries haben für diesen Weg Anstöße gegeben, die auch heute noch wegweisend sein könnten. Gerade deshalb müssen die Christen den Auftrag zur Einheit „als Gebot des Herrn“ ernst nehmen denn je.

Beate und Jörg Beyer

Erschienen 2011 in Katholisches Sonntagsblatt der Diözese Rottenburg-Stuttgart

Abgedruckt in Meilensteine der Theologie, Topos Taschenbuch 801, erscheint Sommer 2012

## Vorwort

Die bisherigen expliziten wie impliziten Rezensionen des Rahner-Fries-Planes in der reformatorischen Theologie sind in zwei Lager gespalten: Das eine, zu dem Herms und Slenczka gehören, sieht in einem jeglicher Kirchen- und Gemeinderealität fernem Dogmatisieren keine Basis für eine mögliche Einigung mit den römischen Christen. Der Versuch der Einigung wird bis hin zum Vorwurf des Triumphalismus als eingreifen in das Werk Gottes bezeichnet. Das andere Lager sieht kirchliche Qualität alleine im Handeln, geht bis hin zur Qualifizierung menschlichen Handelns als Wahrheit und verleugnet damit jedes dogmatische Denken und Erkennen. Tief ist die heutige reformatorische Konfession zumindest im Bereich der EKD von der Spaltung von Denken und Handeln geprägt und dabei so mit sich selbst beschäftigt, dass sie als ökumenischer Gesprächspartner immer fragwürdiger wird. Blinder Aktionismus steht einer prinzipialistischen Vergeistigung gegenüber. In diesem Zusammenhang versucht diese Arbeit eine reformatorische Rezeption vorzulegen, die von dogmatischen Positionen aus versucht, auch praktische Detail-Lösungen zu finden, um somit einen Beitrag zu einer Antwort auf Rahner und Fries zu leisten. Um diesen Ansatz konkret durchzuführen, ist es sowohl nötig, in ausführlichen Prolegomena Methoden und Prinzipien aus den bestehenden Rezeptionen zu entwickeln als auch deren Anwendung auf den Rahner-Fries-Plan zu demonstrieren. Dies bedingt eine recht umfangreiche Arbeit. Trotzdem gibt es vieles Erwähnenswerte was den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde. Sie bleibt somit eine Skizze. Auch müssten die Detailvorschläge sicher noch in einem langwierigen Hin und Her zwischen den betroffenen Konfessionen ausgetauscht werden, um eine Chance zur Realisierung zu haben. Ich hoffe, dass es trotzdem gelungen ist, exemplarisch zu verdeutlichen, dass auf der Basis reformatorischer Dogmatik mit Phantasie und gutem Willen eine positive Rezeption des Rahner-Fries-Planes möglich ist, dass durch diesen Entwurf Einheit als reale Möglichkeit ein Stück näher gerückt ist.

## §1 Prolegomena

### 0. 1. Vorbemerkungen

#### 0.1. 1. Zur Terminologie des ökumenischen Dialoges

Da "Kirche" in der Theologie als eine der möglichen Übersetzungen des neutestamentlichen Ausdrucks "ἐκκλησία" verwendet wird, ist es wichtig, sich gerade in der ökumenischen Diskussion auf den ursprünglichen Inhalt dieses Wortes zu verständigen und "Kirche" nur in diesem Sinne im gemeinsamen Sprachgebrauch zu verwenden. Mit dem Begriff "ἐκκλησία" ist, sofern er für Gemeinschaft von Christen verwendet wird, im NT immer eine Gemeinschaft vor Gott gemeint<sup>1</sup>, die auch in der pluralischen Wendung "ἐκκλησίαι" auf konkurrierende Institutionen nicht sinnvoll angewendet werden kann. Wenn auch die Übersetzung dieses Begriffes für die theologische Praxis nicht einheitlich erfolgt, ist die Verwendung von "Kirche" nur dann sinnvoll, wenn diese Übersetzung den besonderen Aspekt auf die allumfassende Gemeinschaft richtet, im Gegensatz zu der Übersetzung "Gemeinde", mit der auf das lokale Erscheinen dieser einen Gemeinschaft hingewiesen wird. Da also Kirche im Sinne von "ἐκκλησία" nur entweder als die versammelte Gemeinde oder aber als die eine Gemeinschaft aller Christen verstanden werden kann, erhebt eine Konfession, die sich "Kirche" nennt, allein schon durch dieses Wort einen Exklusivanspruch.

Ich verwende deshalb in dieser Arbeit für die organisierten Teile der einen Gemeinschaft aller Christen die Bezeichnungen "Konfession" oder "Teilkirche". In diesem Sinne ist auch das Wort "katholisch" ein Attribut, das nur der einen Kirche zusteht. Auch bemühen sich alle Konfessionen um das rechte Verständnis des Evangeliums ("evangelisch") und um Orthodoxie ("orthodox"). Schließlich ist das Wort "protestantisch" in einer Zeit, in der man die Verständigung und nicht den Protest sucht, obsolet geworden!

Deshalb halte ich eine Bezeichnung gemäß den geschichtlichen Zusammenhängen für angebracht. Ich verwende deshalb die Ausdrücke "römische", "reformatorische" und "orientalische" "Konfession" oder "Teilkirche". Dies gilt natürlich nicht in Zitaten.

#### 0. 1. 2. Der praktische Umgang mit dem theologischen Dissens

Der Anspruch der Einigung der Konfessionen zu einer Kirche darf nicht mit einer Einigung der Theologen in allen Bereichen verwechselt werden. Unter logischen Gesichtspunkten betrachtet, beruhen weite Teile des interkonfessionellen Dissens auf unterschiedlichen Definitionen und Axiomen.<sup>2</sup> Deshalb ist nicht damit zu rechnen, dass dieser Dissens durch Theo-Logie aufgehoben werden kann. Es ist höchstens zu hoffen, dass sich aus einem Zusammenleben der künftig einen Kirche Perspektiven der Glaubenserfahrung ergeben, die diese Definitionen neu qualifizieren. In diesen Perspektiven der Glaubenserfahrung wäre im ökumenischen Bemühen der Ort für eine sinnvolle Evidentwerdung theologischer Fragestellungen, um so neue Perspektiven für die Ökumene zu gewinnen. Hier kann das Anliegen Herms'<sup>3</sup> seinen ökumenischen Platz haben, so-

lange es nicht zu dem bei Herms zu befürchtenden blinden Relativismus führt, der jede Kircheneinheit, auch in der reformatorischen Konfession gefährdet. Dies spitzt sich vor allem auf die Frage nach der Hermeneutik zu: Welche Quellen hat theologisches Denken? Wie wird mit der Schrift umgegangen? Wie verhalten sich Schrift und Tradition zueinander? Welche Bedeutung haben aktuelle exegetische Erkenntnisse für die Dogmatik? Diese Auseinandersetzung geht auch quer durch die reformatorische Theologie<sup>4</sup>. Bei aller Notwendigkeit dieser Auseinandersetzung kann sie nicht durch logische Folgerungen geführt werden. Es müssen vielmehr Plausibilitäten diskutiert werden, um so zu einem entsprechenden Axiom zu kommen.

## 0. 1. 2. 1. Die praktischen Konsequenzen ökumenischer Fragen

Betrachtet man die heutigen theologische Auseinandersetzungen, so wird nicht da am meisten gestritten, wo Glaubensgrundlagen verhandelt werden, etwa in der Christologie, sondern wo diese Grundlagen praktische Bereiche berühren, von denen angenommen wird, sie beständen in einem Entweder-Oder. Im Gegensatz zu den Zeiten der Inquisition wird eine Meinung selten verfolgt, solange sie keine sichtbaren Konsequenzen hat. So kann ein römischer Christ mit, wenn auch nicht offiziell zugestandenem, Wissen der zuständigen Kirchenleitung die Infallibilität in Frage stellen, auch als Pfarrer und Theologe, solange dies nicht wie im Fall "Küng" Kreise zieht, von denen sich die römische Hierarchie bedroht fühlt. Und selbst Küng wurde "nur" die *missio canonica* entzogen, er wurde nicht exkommuniziert und kann auch bis heute legal Gottesdiensten vorstehen. So kann ein reformatorischer Pfarrer, mit Wissen der Kirchenleitung, die Existenz Gottes leugnen, solange sich die entsprechende Gemeinde nicht beschwert und er nicht selbige Meinung frei zugänglich publiziert, wie im Fall "Schulz". So erregt eine Theologie der Befreiung relativ wenig Widerspruch, solange sie nicht konkret mit revolutionären Gruppen, insbesondere mit marxistischen, zusammenarbeitet.

Diese Aufstellung ließe sich beliebig fortführen, wenn man bedenkt, wie gering das Echo auf zentrale dogmatische Auseinandersetzungen in der kirchlichen Öffentlichkeit ist, solange sie materialiter nichts bewirken. So schreibt auch Ritschl: "Es besteht kein Zweifel, dass die am meisten umstrittenen ökumenischen Themen im Bereich der Lehre von der Kirche angesiedelt sind. Es handelt sich dabei nicht nur um die theologischen Interpretationen der von Gott gewollten Einheit der Kirche, nicht nur um die leidige Ämterfrage und die mit ihr verkoppelte Problematik der Interkommunion, sondern trennend wirken auch nicht artikulierte, affektive oder emotionale Faktoren im Selbstverständnis der jeweiligen Kirche. Nicht ohne Grund kann man eine narzistische Selbstbezogenheit der Kirchenvertreter und -führer im Hinblick auf ihr Eigenstes vermuten. Theologische Fragen der Christologie, Schöpfungs- und Gotteslehre sind offenbar nicht in dieser direkten Weise auf die eigene Existenz bezogen."<sup>5</sup> Dies ist nicht der Ort, diesen Zustand zu bewerten, ich konstatiere ihn aber als Voraussetzung für das Folgende. Das heißt in der Praxis: Die theologisch wesentlich wichtigere Frage nach dem Wesen des Herrenmahls<sup>6</sup> ist gegenüber der Frage nach der Art der Ordination des Vorstehers einer Herrenmahlsfeier in den Hintergrund getreten, weil eine Liturgie, die den konkurrierenden Verständnissen gerecht wird, wesentlich leichter denkbar ist, als eine Einigung darüber, wer denn eigentlich welchen Status hat und was darf. Letztere Frage hat nämlich Konsequenzen, die die reale Konstitution der

Konfessionen und deren Machtverteilung betreffen, während erste in ihrer liturgischen Konsequenz "nur" die Frage "Tabernakel: Ja oder Nein" nach sich zieht. Am Beispiel der Frage nach dem Wesen des Herrenmahls werde ich die Möglichkeiten ökumenischer Lösungen erörtern.

## 0. 1. 2. 2. Wider das Protestprinzip

Aus diesem Tatbestand entstand seitens konfessionalistischer Theologen und Konfessionsverantwortlicher die Praxis, konfessionelles Handeln so vorzuschreiben, dass die dogmatischen Überlegungen dadurch realisiert wurden und dass in der Praxis jedes Handeln unter der Prämisse Entweder-Oder stand. Dies lässt sich wieder an der Frage nach dem Wesen des Herrenmahls belegen: Die Praxis, die nicht verzehrten Reste des Herrenmahls weg zuwerfen oder zu Weckmehl zu verarbeiten bzw. die Aufbewahrung dieser Reste im Tabernakel, die für reformatorische Christen ein unzulässiges, fast "magisches" Verfügen-Wollen über den Auferstandenen darstellt, sowie die Form vieler Fronleichnamsprozessionen, bei denen auch Fries es für nötig hält, ausdrücklich zu formulieren, dass sie nicht "die Zeichen eines Protestes, sondern die Gestalt eines gläubigen Zeugnisses haben sollen"<sup>7</sup>, ist so angelegt, dass von den Gläubigen der jeweils anderen Konfession ein entscheidendes Stück Selbstverleugnung verlangt wird, wenn er an der Herrenmahlsfeier der anderen Konfession teilnehmen will. Das eigene Handeln richtet sich also nicht mehr nach der theologischen Notwendigkeit, es orientiert sich vielmehr daran, gegen die andere Konfession zu "protestieren". Ein solches Verhalten ist allerdings nicht mit dem Wahrheitsanspruch vereinbar, den gerade konfessionalistische Theologen erheben, um ihren Konfessionalismus zu rechtfertigen: Einigkeit kann im ökumenischen Dialog wohl darüber erzielt werden, dass eine kirchliche Lebensform, die die wirkliche Gemeinschaft aller von Gott in Christus erlösten Sünder fördert, der einen, unteilbaren Wahrheit des dreieinigen Gottes näher ist, als eine Lebensform, die diese Einheit ohne zwingenden Grund behindert. (Siehe auch Joh. 17: 20f; 1. Kor. 1: 10-17) Dies gilt um so mehr, als ja Christus die Wahrheit ist (Joh. 14: 6) und die Gemeinschaft der Christen als Leib Christi bezeichnet wird. (1. Kor. 12ff) So wollen heute alle ernst zunehmenden Theologen konfessionsübergreifende Gemeinschaft in irgendeiner Form. In diesem Sinne wird auch allgemein eine grundlegende Gemeinschaft aller Christen postuliert, die auch da existiert, wo sie nicht sichtbar oder institutionell realisiert ist. Deshalb muss man davon sprechen, dass das Ereignis der Einheit von Christen zugleich Abbild der Wahrheit ist. Ein konfessionstrennender Dissens muss sich vor dieser Einsicht verantworten können! So muss gefragt werden, welche Form theologischen Streitens "nützt", welche schadet. (1 Kor. 6: 12) Deshalb müssen sich alle Konfessionen und ihre Theologen die Hybris ihrer Rechthaberei eingestehen, die nun einmal in der Natur des Menschen und seiner Institutionen, auch der konfessionellen, liegt, um auch dort, wo man in Verantwortung vor Gott glaubt, auf seiner eigenen Position um der Wahrheit willen bestehen zu müssen, der erkannten, bereits existenten, aber nicht sichtbaren Einheit die Ehre zu geben. Angesichts dieser Tatsache ist es absurd, wenn der Streit über Fragen, die unter denen, die gemeinsam an den gleichen gekreuzigten und auferstandenen Christus glauben, noch umstritten sind, die Realität der Gemeinschaft aller Christen mehr beeinflusst als eine anerkannte Realität: die Einheit. So sollte das Ziel ökumenischer Bemühungen darin bestehen, ein möglichst verbindliches Zusammenleben zu finden, in dem dennoch jeder einzelne so weit wie möglich so

glauben und aus diesem Glauben handeln kann, wie er es in Verantwortung vor Gott für geboten hält: "In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas"! <sup>8</sup>

## 0. 1. 2. 3. Von der Legitimität der Doppeldeutigkeit

Unter diesem Aspekt sind zuerst bestehende Formen zu prüfen, ob sie nebeneinander als Einheit in Vielfalt existieren können. Wenn dies nicht möglich ist, kann es ein legitimes Vorgehen sein, praktische Formen (für Liturgie, Konstitution der künftig einer Kirche und Riten) so zu entwickeln, dass sie unter verschiedenen theologischen Verständnissen denkbar sind. Wenn diese praktische Zweideutigkeit eine Basis für die Einheit schafft, entsteht somit der Lebensraum für eine Gemeinschaft im geschwisterlichen Zusammenleben, in der durch das gemeinsame Leben vor Gott heute durch unterschiedliche Definitionen gegebene Streitpunkte überwunden werden können. Dabei ist im Rahmen einer reformatorischen Rezeption allerdings kritisch zu prüfen, ob die gefundenen Lösungen wirklich vor der reformatorischen Theologie zu verantworten sind. Um beim Beispiel des Herrenmahls zu bleiben: ich sehe keinen Grund, warum nicht zu einer Praxis des reinen Tisches übergegangen werden kann, d. h. der komplette Verzehr von Brot und Wein in oder direkt nach der Herrenmahlsfeier. Dies würde die Frage "Tabernakel oder Weckmehl" erübrigen, an einer solchen Feier könnten römische und reformatorische Christen teilnehmen, ohne die auf theologische Vorstellungen beruhenden Gefühle des anderen unnötig zu verletzen. Ich sehe keinen Grund, warum dies vor einer recht verstandenen reformatorischen Theologie nicht zu verantworten sein soll; nicht zu verantworten ist es höchstens vor einem obsoleten Protestantismus! So ist es das Ziel dieser Arbeit, eine vor den Grundlagen reformatorischer Theologie verantwortbare Rezeption vorzulegen.

Sich dabei mit den Einzelfragen zu beschäftigen ist angesichts obiger Ausführungen keine Flucht vor eventuell grundlegenden Definitionsunterschieden, die "theo-logisch" nicht zu überwinden sind, sondern eine dogmatische Notwendigkeit, um in Verantwortung vor Gott einen gemeinsamen Lebensraum zu schaffen, in dem Christen in Glaube, Gebet und Handeln vielleicht Teile der Wahrheit Gottes erkennen, die heute unter dogmatischem Prinzipialismus verborgen liegen. Dies bleibt natürlich ein Anliegen, dessen Ausgang sich nicht vorausberechnen lässt, der somit vielen suspekt erscheinen wird. Aber Christsein ist immer, auch in der Dogmatik, ein Wagnis!

## 0. 1. 3. Konferenz-Ökumene?

Oft ist das Argument zu hören, die Konfessionen seien sich doch in weiten Bereichen schon einig. Fragt man nach der Begründung für diese Ansicht, so wird auf verschiedene Konferenzen und Konvergenzerklärungen hingewiesen. Sind diese Konferenzen, wie die von Lima oder die römisch-lutherische über das Amt und das Herrenmahl mit ihren Konsenspapieren und der Limaliturgie wirklich ein entscheidender Beitrag zur Ökumene? Man kann "beklagen, dass manche der sehr kundigen und verantwortlichen Mitglieder ökumenischer Kommissionen, die auch wichtige Texte zu verantworten haben, 'die Ökumene' im Grunde nur von Konferenzen her kennen. Viele von ihnen haben nie in anderen als ihren eigenen Ländern gelebt und kennen die normale Alltagsarbeit der Kirche nur aus der Perspektive ihrer eigenen Konfession: Die Ökumene ist für sie

Konferenz- und Ausnahmeereignis. Bedenkt man, dass sich für diese Ökumeniker viele ernsthafte Kontakte und Freundschaften mit anderen Mitgliedern ihrer Gremien gebildet haben, so versteht man die problematische Situation leichter. Die Betroffenen denken, sie kennen die anderen konfessionellen Traditionen, während sie in Wahrheit nur ihre Freunde kennen, die ihrerseits Vorreiter der ökumenischen Bewegung in ihren Denominationen sind.<sup>9</sup> So ist es erklärlich, dass diese Konferenzen von der Basis bis zur Kirchenleitung und aus den Reihen eines Teils der Theologen der Wind ins Gesicht bläst: Der größte Teil der konstituierten Konfessionen fühlt sich einfach überfahren. Dies führt dazu, dass Konvergenz-Erklärungen zum Teil nach 15 Jahren noch immer nicht ratifiziert sind und dass die Lima-Liturgie solange eine "Trockenschwimmübung" bleibt, solange keine Einigung in der Herrenmahlsfrage erreicht wird, die von den entsprechenden konstitutiven Elementen der Konfessionen genehmigt wird. Und diese wird nicht erreicht, solange nicht die Frage des defectus ordinarii von verantwortlicher Seite praktikabel geklärt ist. Ökumene muss also auch auf dem Boden des kirchenpolitisch Machbaren bleiben, will sie nicht nur unerfüllbare Illusionen wecken!

#### O. 2. Der Entwurf K. Rahners und H. Fries<sup>10</sup>

Als 1983 das Buch: "Einigung der Kirchen- reale Möglichkeit" erschien, sorgte dies für Aufregung im Bereich der für die Ökumene Verantwortlichen. Dass diese These, die sonst fast nur von theologisch Indifferenten, deren ökumenisches und persönliches Credo sich auf den Satz "Wir haben ja alle einen Gott und kommen alle in den Himmel" beschränkt, von zwei der herausragendsten deutschsprachigen Theologen der römische Konfession vertreten wird, ist ein Zeichen der Hoffnung für alle Christen. Deshalb ist es nicht angebracht, sofort zu einem "ja - aber" überzuleiten, auch wenn eine Anzahl gewichtiger Anfragen, insbesondere an die Kommentare zu den Thesen im Sinne der reformatorischen Theologie zu stellen sind! So sollte im Sinne Eberhard Jüngels mit diesem Buch umgegangen werden, der in einer Besprechung schrieb: "Man möge, wenn man auf dieser Basis - noch immer - keine konkreten Schritte zu gehen bereit ist, einen evangelischen Gegenvorschlag unterbreiten, der für die römisch-katholische Seite weniger befremdlich ist als es dieser Vorschlag angeblich für uns ist. Lieber alles beim alten zu lassen, ist jedenfalls angesichts dieser 500 Jahre nach Luthers Geburt erschienenen ökumenischen Herausforderung nicht erlaubt."<sup>11</sup>

Dieser Herausforderung darf nicht mit der Ausrede begegnet werden, eine Einigung der Konfessionen greife etwa dem Handeln Gottes vor<sup>12</sup> und sei auf das Eschaton bezogen. Sicher werden noch so viele Bemühungen nicht dazu führen können, dass jeder, der sich Christ nennt, der künftig einer Kirche angehören wird. So bleibt ein Rest an Trennung in jeder denkbaren Gemeinschaft von Christen. Aber angesichts des biblischen Auftrages zur Einheit und Liebe untereinander von der Notwendigkeit der Trennung zu sprechen, wie dies Ratzinger mit Verweis auf 1. Kor. 11: 19 tut<sup>13</sup>, grenzt an exegetische Beliebigkeit, die nur das Ziel hat, die eigenen Schwächen und die mangelnde Gemeinschaft unter den Christen dadurch zu entschuldigen, dass man sie zum theologischen Prinzip erhebt. So darf eine Analyse im Sinne heutiger reformatorischer Theologie nicht bei den angeblich "zu sauren Trauben" stehen bleiben. Es gilt vielmehr, Rahner und Fries als kompetente Theologen ihrer Konfession ernstzunehmen und ihre Arbeit als einen Versuch zu werten,

"sich vor dem Angesicht Jesu Christi und im gemeinsamen Hören auf die Heilige Schrift aufeinander zuzubewegen"<sup>14</sup>.

Es ist eine gern geübte Praxis, Vorschläge der anderen Konfession, die von der eigenen Konfession etwas erwarten, in Frage zu stellen, indem man dem theologischen Gegenüber vorwirft, seine Vorschläge entsprächen nicht der Theologie seiner Konfession. Ob der Vorschlag von Rahner und Fries mit der römischen Theologie vereinbar ist, mögen die römischen Theologen an den Universitäten und im Vatikan beurteilen. Ein Protestruf Ratzingers berechtigt jedenfalls nicht, dieses Papier abzuweisen; denn in den Fragen, die nicht dogmatisch fixiert sind, herrscht auch in der römischen Theologie eine beachtenswerte Pluralität der Meinungen. –

Viele Vorschläge des Buches von Rahner und Fries sind von einer Schläue geprägt, die eine Menge Kritik auslöste. Sie ist dahingehend kritisch zu untersuchen, ob es sich nicht nur um die verbale Vortäuschung einer Lösung handelt. Diese Schläue kann aber durchaus angebracht sein. Sie ist dort nützlich, wo mit ihrer Hilfe Dinge denkbar gemacht werden, die bislang nicht als denkbar galten. So war bisher im ökumenischen Dialog eine Lösung der Fragen nach Herrenmahl, Marien- und Heiligenverehrung oder den anderen Sakramenten durchaus denkbar, in der Frage des Kirchenverständnisses mit seinem Kernproblem des Amtsverständnisses fehlte jedoch bisher ein glaubwürdiger Ansatz, in dem gemeinsame Theologie auch nur denkbar gemacht wurde. Falls also eine derartige Schläue dazu beiträgt, neue Gemeinsamkeiten denkbar zu machen, werden entscheidende neue Perspektiven für die Ökumene gewonnen. Deshalb kann es durchaus sinnvoll sein, mit ebensolcher Schläue zu antworten. Auffallend ist die Struktur der Arbeit Rahners und Fries'. Es werden 8 Thesen zentral in den Mittelpunkt gestellt. Diese sind in sich sehr konkret und einprägsam. Sie sind das verbale und dogmatische Grundgerüst dieser Veröffentlichung. Im Zusammenhang mit diesen Thesen stehen die Kommentare, die nicht nur stringent die einzige Durchführungsmöglichkeit der Thesen enthalten. Bei dem Versuch einer Wertung muss deshalb deutlich zwischen Thesen und Kommentaren unterschieden werden. Deshalb ist es nötig, die einzelnen Thesen inhaltlich zu beurteilen, sich mit der Kommentierung der Thesen zu befassen und dort, wo der jeweilige Kommentar im Licht reformatorischer Theologie nicht tragbar scheint, nach anderen Wegen zu suchen, die zu einer Praxis führen, der auch reformatorische Theologie zustimmen kann. Die Grundlage dieser Thesen dort, wo es nicht unbedingt nötig ist, zu verlassen, hieße eine der realsten Chancen theologischer Einigung leichtfertig zu verlassen, zumal sie der Kern einer von Seiten der römischen Theologie denkbaren Basis sind.

Da schon der Ansatz von Rahner und Fries für manche römische Theologen nicht nachvollziehbar ist, wird es eine reformatorische Auslegung der Thesen noch weniger sein. Trotzdem bieten diese Thesen einen konkreten Ausgangspunkt, mit dessen Hilfe sich im Hin und Her der ökumenischen Diskussion präzisere Ansätze für eine Lösung der anstehenden Probleme auf dem Weg zur Einheit der Kirche finden lassen.

### 0. 3. Eilert Herms

Der schärfste und engagierteste Kritiker der Arbeit von K. Rahner und H. Fries aus dem Bereich der reformatorischen Theologie ist sicherlich der Theologe E. Herms. Er ließ bis heute keine Gelegenheit ungenutzt, seine theologische Gegenposition zu veröffentlichen. Dabei erkennt er mit scharfem Blick theologische Punk-

te, die recht verstandener reformatorischer Theologie im Entwurf Rahners und Fries' Kopfzerbrechen bereiten. Allerdings ist kaum zu übersehen, dass "Herms ... von einem grundsätzlichen Misstrauen gegen alles Römische erfüllt"<sup>15</sup> ist.

### 0. 3. 1. Anmerkungen zur Logik ökumenisch-theologischer Bemühungen

Gerade auf Grund der Arbeit Eilert Herms<sup>16</sup> stellt sich die Frage deutlich, mit welcher Methode ökumenische Fragestellungen überhaupt sinnvoll bearbeitet werden können. So versucht Herms ja auch nicht, die reformatorische Konfession und ihre Theologie in einer auch nur halbwegs umfassenden Weise, einschließlich der Teile, die ihm selber nicht unbedingt nahe stehen, zu vertreten. Vielmehr stellt er den gesamten Bereich der römischen Theologie, den er überblickt, seiner eigenen, zwar historisch und dogmatisch fundierten, aber auch in der reformatorischen Theologie heftig umstrittenen, Perspektive reformatorischer Theologie gegenüber. Und er moniert dann, dass das, was ihm bei dieser Methode theologischer Untersuchung gegenübertritt, kein stringentes, in sich logisch geschlossenes Gebilde ist. Würde er nach den selben Kriterien, mit denen er die Aussagen des II. Vatikanum untersucht, beispielsweise Denkschriften der EKD beurteilen, so käme er zu dem selben Ergebnis fehlender Stringens. Dies ist jedoch kein anzumahnender Fehler. Das Gesamtbild einer Konfession als sichtbarer Institution kann, ja darf nicht stringent sein, da sie als theologisches Phänomen immer die Zusammenfassung der Theologie vieler Einzelner ist, die innerhalb des von ihr vorgegebenen Rahmens im Glauben Theologie betreiben und deren Theologie von den institutionellen Funktionen, die die jeweilige Konfession repräsentieren, nicht explizit ausgeschlossen wird.

Dies gilt auch für die römische Konfession, die bei weitem nicht derart monolith ist, wie man es ihr nachsagt. So reicht in den Fragen, die nicht durch Dogmen geregelt sind die Spannweite immerhin von Boff bis hin zu den nicht exkommunizierten Anhängern Levebres. Diese Spannweite existiert auch in der Bundesrepublik Deutschland, wo die Reichweite von Hans Milch bis zu Norbert Greinacher reicht. Aber auch im Bereich der Dogmen herrscht noch eine gewisse Vielfalt an Theologie, die ihre Ursache in der oft sehr diversen Interpretation hat.

Wenn man die Theologie eines Theologen im Sinne der Logik<sup>17</sup> als eine "Begriffslage" versteht, in der jeder Begriff einen theologischen Gedankengang darstellt, die zumindest dem Anspruch nach widerspruchsfrei sein sollte, so ist die Theologie einer Konfession eine Ansammlung solcher "Begriffslagen", also eine "Begriffslagenlage", in der zwischen den einzelnen Lagen durchaus widersprüchliche Verhältnisse existieren. Alle in dieser Begriffslagenlage enthaltenen Theologien dürfen aber zu gewissen Aussagen, die die jeweilige Konfession ausmachen, nicht im Widerspruch stehen, sei es, dass sie sich selbst eben als Theologie eines Theologen verstehen, der eben dieser oder jener Konfession angehört, sei es, dass es Aussagen gibt, die per Definition der entsprechenden Konfession zum Ausschluss führen. So ist die Theologie einer Konfession, in der nicht nur eine, bis ins letzte Detail definierte Theologie vorgegeben ist, eben kein stringentes System ohne Widersprüche, sondern eher ein "Feld", in dem es eben Widersprüche geben kann! Wenn ökumenische Bemühungen zu konstruktiven Ergebnissen kommen sollen, müssen also die entsprechenden "Felder"

verglichen werden. Dies ist natürlich ein wesentlich schwierigerer und unpräziserer Vorgang als der Vergleich stringenter Einzeltheologien. Die Bemühungen von Rahner und Fries tragen diesem Tatbestand Rechnung, während dies ein entscheidender Fehler Herms' ist.

### 0. 3. 2. "Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen"<sup>18</sup>

In seinem Buch geht Herms nicht systematisch auf die einzelnen Thesen Rahners und Fries' ein. Überhaupt redet er in dieser Arbeit meistens nur von Rahner und stellt Fries eher an den Rand. Herms versucht dabei, - manchmal recht krampfhaft -, Rahner in einem stringenten Entwurf einer einzigen römischen Theologie unterzubringen, die er aus Einzelsätzen des II. Vaticanums<sup>19</sup>, das er in vielem nur als Weiterführung des I. Vaticanums<sup>20</sup> sieht, aus Sätzen von Guardini<sup>21</sup> und Bea<sup>22</sup> zu einem einzigen Gebilde zu rekonstruieren versucht. Viel zu wenig bemüht er sich Rahner und Fries aus deren eigenen Texten zu verstehen, was Herms auf Seite 11 mit dem nötigen Hintergrundwissen begründet. Bei aller Notwendigkeit der Betrachtung geistes- und theologiegeschichtlicher Hintergründe wird damit eine Darstellung, in der das qua Titel vorgegebene Werk in weiten Teilen der Arbeit Herms' zur Quelle zweiten Ranges wird, nicht gerechtfertigt! Dies gilt um so mehr, als Herms seine Arbeit als "Gelegenheitsschrift" bezeichnet<sup>23</sup>. In dieser grundlegenden Tendenz, die römische Konfession als monolithes Gegenüber darzustellen, in dem Rahner und Fries nur bereits Konstatiertes in neue Worte kleiden, um einer ganzen Konfession die Konversion schmackhaft zu machen, begeht Herms einen grundlegenden Fehler: Der Vergleich zwischen den theologischen "Feldern"<sup>24</sup> zweier Konfessionen ist eine andere Kategorie theologischer Arbeit, in der bis jetzt noch kein überzeugender Ansatz gefunden wurde, um theologische Unschärfen zu vermeiden! Von einer Faszination der Undeutlichkeit<sup>25</sup> kann nicht die Rede sein!

Auch wenn man sich in jeder Form bemüht, diese Undeutlichkeit so gering wie möglich zu halten, wird sie wohl jeden sinnvollen interkonfessionellen Dialog in absehbarer Zeit prägen müssen. Wo sie nicht vorhanden ist, besteht unausweichlich der Verdacht, eine oder beide Konfessionen seien auf ein Klischee reduziert worden.

Genau darin liegt der grundlegende Fehler Herms', auch wenn Anfragen an Rahner und Fries sicher berechtigt und notwendig sind. Den gravierendsten Einwand gegen Herms aber formuliert Fries: Es ist "...kaum etwas zu verspüren von der Betroffenheit und der Not angesichts der Trennung der Kirchen".<sup>26</sup>

### 0. 4. Der ökumenische Zielkonflikt innerhalb der reformatorischen Theologie

Gerade die Tagung des konfessionskundlichen Instituts des ev. Bundes zum Thema "Bekennnishermeneutik" vom 1. 3. 1987 hat wieder einmal deutlich gemacht, wie zerrissen die reformatorische Theologie in der Frage des verantwortbaren Umgangs mit der Ökumene ist. So stellt sich ein Teil der Theologen hinter die 1975 um folgende Formulierung ergänzte Verfassung des ÖRK<sup>27</sup>, die Kirche habe die Aufgabe, "zu dem

Ziel der sichtbaren Einheit im einen Glauben und der einen eucharistischen Gemeinschaft, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet, und auf diese Einheit zuzugehen, damit die Welt glaube".<sup>28</sup> Andere sehen darin einen dogmatischen Fehler und eine historische Illusion<sup>29</sup>. Grundlage dieser Auseinandersetzungen ist aber primär nicht der Streit Ökumene oder nicht, sondern zum einen die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition: Slenczka bleibt hier bei einem strengen Verständnis im Sinne des sola scriptura<sup>30</sup>, während Kühn sich auf das Verhältnis 'norma normans' zu 'norma normata' beruft.<sup>31</sup> Gewiss ist dabei die Sorge Slenczkas berechtigt, die Dogmatik könne sich zu sehr von kurzfristigen Strömungen der Exegese beeinflussen und verunsichern lassen. Diese Sorge berechtigt aber nicht, exegetische Erkenntnisse völlig zu ignorieren. So hat eine als erstes Zeugnis verstandene Schrift auch weiterhin die zentrale Autorität, auch wenn man form- und kanonisierungsgeschichtliche Prozesse mit berücksichtigt. Dabei kommt es allerdings zu Wechselbeziehungen zwischen Schrift und Tradition, die das Verhältnis 'norma normans' zu 'norma normata' als angebracht für die Hermeneutik erscheinen lassen. Aber auch in diesem Sinne kann die Schrift nicht zu einer reinen ethischen Lebensphilosophie missbraucht werden, die mit Dogmatik letzten Endes beliebig umgeht. Gewiss steht das Bemühen, sich um eine auch institutionelle Einheit zu bemühen, unter der Zusage, an den Früchten erkannt zu werden. (Mt. 7: 16) Daraus jedoch einen Wahrheitsbegriff durch ethisches Handeln abzuleiten, wie Raiser dies tut, wenn er behauptet, "Gott erkennen heißt, Gerechtigkeit zu tun"<sup>32</sup> und damit auf die Ökumene weist hat mit reformatorischer Theologie nichts mehr zu tun. Eine solche Werkgerechtigkeit, die sich auf einen moralisierenden Aktivismus beschränkt, verdrängt nur unbedingt nötige dogmatische Fragestellungen und schafft neue Konfession, indem sie versucht politische Fronten in die Konfessionen hinein zu tragen. Ökumene kann aber nicht durch irgendeine praktisch-theologische oder moralische Hintertür erreicht werden, die zentrale Auseinandersetzung muss in der Dogmatik erfolgen. Dies kann aber nicht im Verständnis von Dogmatik als "theologia polemica" geschehen. Vielmehr wird die dogmatische Auseinandersetzung immer da, wo sie in geschwisterlicher Liebe die Sehnsucht nach Realisierung der Einheit anstrebt, zu eminent praktischem Handeln anleiten. Unter dieser Voraussetzung kann Einheit als Ereignis, in dem vor allem auch das Handeln des Heiligen Geistes konkret wird, zum "... Ausweis für die Wahrheit christlicher Lehre ..." <sup>33</sup> werden, während das Handeln des Sünders auch bei allem guten Willen nicht Wahrheit sein kann.<sup>34</sup>

## §2 Die Frage nach der Wahrheit

### 1. These 1

"Die Grundwahrheiten des Christentums, wie sie in der Heiligen Schrift, im Apostolischen Glaubensbekenntnis und in dem von Nicäa und Konstantinopel ausgesagt werden, sind für alle Teilkirchen der künftig einen Kirche verpflichtend."<sup>35</sup>

#### 1. 1. Der Kommentar von H. Fries

"Mit These 1 ist die grundlegende, scheinbar selbstverständliche, angesichts nicht weniger heutiger Artikulationen christlichen Selbstverständnisses aber eminent wichtige Einsicht ausgesprochen, dass es allein der Glaube ist, an dem sich entscheidet, ob eine Einigung der Kirchen gelingt"<sup>36</sup> In diesem Sinne versteht Fries These 1 als explizite Bekenntnispflicht, wie es auch in These 2 durch die Exklusio "Im übrigen ist aber über These 1 hinaus kein ausdrückliches und positives Bekenntnis... gefordert"<sup>37</sup> zum Ausdruck kommt. These 1 ist also für Rahner und Fries die These, mit der die künftig eine Kirche steht und fällt. Dabei betont Fries, dass nicht Gläubigkeit als ein transzendierendes, diffuses Gefühl, "sondern ein Glaube mit ganz bestimmten, konkret angebbaren Inhalten, auf die der Glaube sich bezieht"<sup>38</sup> gemeint ist. In dieser Aussage ein Missverstehen reformatorischer Anliegen und eine entsprechende Polemik zu sehen,<sup>39</sup> ist völlig unangebracht! Diese Abgrenzung ist viel eher im Zusammenhang mit Tendenzen in beiden Konfessionen zu sehen, in denen Glaube zu einer völlig unreflektierten Spiritualität verkommt: In diesem Zusammenhang ist der Verweis auf die konkreten Inhalte des Glaubens dringend notwendig.

Dabei wird der Tatsache Rechnung getragen, dass der Einzelne im Glauben immer persönlich angesprochen ist: "Für den Glauben gibt es den Primat des Empfangens vor dem Tun und dem Machen. Das schließt nicht aus, sondern ein, dass das im Glauben dem Menschen Gesagte und von ihm Empfangene einen inneren Bezug zum Menschen hat..."<sup>40</sup>

Dies "... schließt auch nicht aus, dass die Wirklichkeit des Geglaubten im Glaubenden selbst zu seiner Vollendung kommt und dieser den Glauben als Teil von sich in sich integriert."<sup>41</sup> Als Quelle dieses Glaubens wird ausdrücklich die Heilige Schrift genannt, die als "der schriftlich gewordene vielfältige Niederschlag des Glaubens" und als "Zeugnis der Erstzeugen" "Urkunde des Glaubens der Kirche in ihrem Ursprung"<sup>42</sup> ist. Dieser Ursprung wird als normativ bezeichnet. Zugleich wird er aber auch als "traditionskritisch" bezeichnet, wodurch die Notwendigkeit exegetischer Bemühungen verdeutlicht wird! Von diesem Ursprung aus wird die Notwendigkeit lebendigen Umgangs und des immer wieder Neuverstehens betont. Durch den Verweis auf den Satz, "der Fluss steigt nicht höher als die Quelle"<sup>43</sup>, wird der Begriff der Tradition im Sinne römischer Theologie zumindest soweit eingeschränkt, dass sich die Tradition vor dem Zeugnis der Schrift rechtfertigen muss. Zugleich betont aber Fries die Notwendigkeit, die Schrift immer wieder in der jeweiligen Gegenwart zu konkretisieren. Hier habe das Bekenntnis seinen besonderen Ort, indem es auf die Mitte des Glaubens weist und zugleich ein "Akt der Huldigung, des Lobes und des Preisens"<sup>44</sup> ist. Schließlich weist ein

Bekenntnis darauf, dass der Glaube nicht Privatsache sei, sondern sich an die Öffentlichkeit der Gemeinde, aber auch an einer eventuell diesem Glauben gegenüber feindlich eingestellten Öffentlichkeit wendende.

Die ökumenische Bedeutung des Apostolicum sei durch die Tatsache begrenzt, dass es im Osten als Bekenntnis unbekannt geblieben sei, seine Aufnahme in die reformatorischen Bekenntnisschriften unterstreiche jedoch seine Bedeutung für den Westen. Dagegen habe das Nicäa-Constantinopolitanum als universalstes Bekenntnis eine zentrale Stellung, da es das Bekenntnis der ungeteilten Kirche in West und Ost sei. Es sei deshalb "... eine Klammer, die heute noch auch die inzwischen getrennten Kirchen zusammenhält und die zugleich zur Kirchengemeinschaft mahnt..."<sup>45</sup> Es enthalte "unumstößliche, irreversible Wahrheit in zeitbedingter Aussageform", die sich als Konsens der Kirche in der Geschichte bewährt hat. So bilde es auch die Grundlage der Basisformel des ÖRK. Es unterliege aber auch der hermeneutischen Notwendigkeit der immer wieder neuen Interpretation. Aus dem vorher über die unbedingte Verbindlichkeit Gesagten klammert Fries allerdings den Streit um das "filioque" aus. Dies will er vielmehr unter dem in These zwei erläuterten Grundsatz der "Einheit in Freiheit"<sup>46</sup> abgehandelt wissen. Bei aller Betonung dieser grundlegenden Dogmen sieht Fries jedoch die Notwendigkeit, "dass die Grundwahrheiten weiter ausgelegt und entfaltet werden".<sup>47</sup> Zum besseren Verständnis verweist Fries hier auf das II. Vatikanum und seine Aussage von der "Hierarchie der Wahrheiten"<sup>48</sup>, die nicht der Selektion sondern der rechten Interpretation diene. Der Umgang mit dem Nicäa-Constantinopolitanum führt nach Fries auch zu einem besonderen Bekenntnis des Heiligen Geistes. Dabei sieht er eine besondere Korrespondenz zwischen dem "credo in Spiritum Sanctum" und dem "credo Ecclesiam".<sup>49</sup> Fries betont, dass das Wirken des Geistes in der Kirche weder an die Hierarchie noch an das Amt gebunden ist, wenn auch das Amt als "Charisma des Geistes"<sup>50</sup> der Gefahr widerstehe, nur Institution zu sein. So sei die Kirche auch durch den Geist vor der Erstarrung geschützt. Deshalb sei ihre Zukunft und damit auch die Zukunft ihrer Teilkirchen nie berechenbar!<sup>51</sup> So kommt also auch Fries zu der ökumenischen Perspektive, dass jedes lebendige ökumenische Bemühen auch ein Aufbruch ins Ungeahnte ist.

## 1. 2. Anfragen

Auch wenn diese erste These als solche für reformatorische Theologie unproblematisch ist, müssen Rückfragen an den Kommentar gestellt werden: Die Frage nach der Terminologie von "Kirche" und "katholisch", die eingangs schon erwähnt wurde, stellt sich bei jeder Auseinandersetzung mit römischen Theologen; exemplarisch wurde und wird dies beim Streit um die deutsche Übersetzung des III. Artikels des Apostolicums deutlich: Stellt man den Begriff "katholische Kirche" als reformatorischer Theologe in Frage, so wird man gefragt, warum man denn die allumfassende Gemeinschaft aller Gläubigen verneine, in einem anderen Zusammenhang verwendet aber der selbe Fragende diesen Begriff in einer Weise, die vom Zusammenhang her eindeutig nur die römische Konfession meint. Diesen Definitionswechsel verwenden auch Fries und Rahner in ihrer Arbeit. So wird bei der Beschreibung von Anpassungsprozessen nur die reformatorische und orientalische Konfession erwähnt, die die Dogmen der "katholischen Kirche" nicht explizit ablehnen. Im Zusammenhang wird dabei deutlich, dass damit die römische Konfession gemeint ist.<sup>52</sup> Dass durch diesen ständi-

gen Definitionswechsel bei den Angehörigen der anderen Konfession die Angst entsteht, ökumenische Bemühungen der römischen Theologie, die zu der einen Kirche, die die Gemeinschaft aller Gläubigen ist, führen sollen, seien nur ein Vorwand zur Vereinnahmung in die römische Konfession, und die eine Kirche könne sich im Nachhinein als eine weitgehend unveränderte römische Konfession herausstellen, sind verständlich.

Auch wenn Fries in seinen Ergänzungen über die Reaktionen auf den Rahner-Fries-Plan bei Herms als erstes moniert, "dass bei Herms immer nur von 'römisch' geredet wird", täte er gut daran, sich gemeinsam mit allen anderen ökumenisch Bemühten seiner Konfession eine sprachlich Exaktheit anzugewöhnen, die bei Lesern der anderen Konfession deutlich dem Eindruck widerspricht, er betriebe eine "Heim-Ins-Reich-Ökumene"! Dazu wäre zuallermindest die konsequente Unterscheidung zwischen "katholisch" und "römisch-katholisch" unbedingt nötig, wenn man auf das Attribut "katholisch" nicht verzichten kann. Seitens der reformatorischen Theologie muss bemerkt werden, dass es die "ecclesia una, sancta, catholica et apostolica" als "ecclesia visibile" zumindest seit dem West-Ost-Schisma nicht mehr gibt, falls es sie je in der nachapostolischen Zeit gegeben hat!

"Ökumenische Arbeit auf die Einheit der Kirche hin könnte somit beschrieben werden als eine Bemühung, Unsichtbares sichtbar zu machen..."<sup>53</sup>. Bei aller Bedeutung, die die in These 1 erwähnten Bekenntnisse gerade auch in den reformatorischen Teilkirchen haben, muss doch deutlich betont werden, dass auch für diese Bekenntnisse die Zuordnung als "norma normata" gilt! "Norma normans" ist allein die Schrift. Dies muss nicht im Widerspruch zur Kommentierung Fries' stehen, der ja selber die "Quelle" nennt und auf die Hermeneutik verweist. Die zentrale Bedeutung dieser Bekenntnisse im Verhältnis zu allen anderen nachbiblischen Glaubenszeugnissen wird davon nicht berührt. Unabhängig von reformatorischem Verstehen muss doch um der allumfassenden Perspektive dieses Konzeptes willen gefragt werden, warum dem Apostolicum diese zentrale Bedeutung zukommen soll, wenn es in den orientalischen Teilkirchen keine grundlegende Bedeutung als Bekenntnis hat! Es sollte deshalb eher nach These 2 behandelt werden.

### 1. 3. Möglichkeiten

Grundsätzlich kann und muss reformatorische Theologie schon um ihrer eigenen Bekenntnisse willen der ersten These zustimmen. In Bezug auf den Kommentar sind die genannten Verdeutlichungen anzustreben. Gerade angesichts des deutlichen Verweises auf die Freiheit des Geistes sind hier nur Details zu diskutieren; bereits hier mit der oben erwähnten grundsätzlichen Kritik einer antireformatorischen Kritik anzusetzen, wie dies Herms tut, unterstützt den erwähnten Vorwurf eines "antirömischen Affektes"<sup>54</sup> stark.

## 2. These 2

"Darüber hinaus gelte ein realistisches Glaubensprinzip: In keiner Teilkirche darf dezidiert und bekenntnismäßig ein Satz verworfen werden, der in einer anderen Teilkirche ein verpflichtendes Dogma ist. Im übrigen ist aber über These 1 hinaus kein ausdrückliches und positives Bekenntnis in einer Teilkirche zu einem Dogma einer anderen Teilkirche verpflichtend gefordert, sondern einem weitergehenden Konsens der Zukunft überlassen. Das gilt erst recht von authentischen, aber nicht definierten Lehrerklärungen der römischen Kirche. Das ist besonders bei ethischen Fragen zu beachten. Bei diesem Prinzip würde nur das getan, was jede Kirche heute schon ihren eigenen Angehörigen gegenüber praktiziert."<sup>55</sup>

### 2. 1. Der Kommentar von K. Rahner

Dass Herms diese These zur Grundlage seiner Angriffe auf Rahner (und Fries) macht,<sup>56</sup> hat schon alleine darin eine Begründung, dass sie den Kern der Aussagen Rahners und Fries' in sofern enthält, als mit Hilfe dieser These alles explizit wie implizit Folgende denkbar gemacht wird. Hier kommt in herausragender Weise die Eingangs erwähnte "Schläue" zum Ausdruck, die zu untersuchen ist, ob sie eine für die reformatorische Theologie ohne Verleugnung von Sätzen, die bis heute als unbedingtes Bekenntnis verpflichtend sind, denkbare Lösung ist.

#### 2. 1. 1. Die geistespolitische Situation

Rahner beginnt seinen Kommentar mit der Feststellung, dass heute in anderer Weise mit Kontroversen zwischen den Konfessionen umgegangen wird, so dass andere Wege dieser Kontroverse denkbar sind. Das begründet er mit einer Analyse der "geistespolitischen Situation"<sup>57</sup> Dabei ist der entscheidende Unterschied, dass durch einen relativ geringen Umfang des verfügbaren Gesamtwissens (zumindest innerhalb eines Kulturkreises) dieses unter den Wissenschaftlern als allgemeingültig vorausgesetzt werden konnte. So wären bei allen Streitigkeiten die Bezugssysteme klar gewesen, ein mit einem Wort definierter Begriff war allgemein gleich definiert, so dass begriffsadäquat auf einer "Sprachebene"<sup>58</sup> disputiert werden konnte. In der heutigen Situation sei dagegen durch eine immense quantitative eine qualitative Änderung der Situation eingetreten. "Heute weiß man unendlich viel und darum wird... der einzelne, auch der sehr gebildete und gelehrte einzelne, komparativ zu dem heute grundsätzlich aktuell verfügbaren Wissen immer dümmer."<sup>59</sup> Dies führe dazu, dass sich auch Fachexperten verschiedener Gebiete untereinander nicht mehr verstanden, weil das gemeinsame Bezugssystem fehle." Das kommt letztlich daher, dass die Menge des aktuell Wissbaren so ungeheuer gewachsen ist, dass es sich nicht mehr in der einfachen Weise synthetisieren lässt, wie es in früheren Zeiten möglich war".<sup>60</sup> Dies gilt nach Rahner auch für die Theologie, der einzelne Theologe werde im Vergleich zum verfügbaren theologischen Gesamtwissen immer dümmer. Dies käme auch in dem gestörten Verhältnis der theologischen Teildisziplinen zueinander zum Ausdruck. Diese Situation wird von Rahner ausdrücklich bedauert;<sup>61</sup> dass er seine Vorschläge trotzdem auf dieser Situation aufbaut, ist keine Ungeheimtheit<sup>62</sup>, sondern die Folge eines Modells, das sich an der Realität orientiert. Dabei wird auch kurz der

zweite Aspekt der Kommunikabilität erwähnt, dass es auch früher keine völlige Verständigung gegeben habe, "weil nie einer in den Kopf und in das Herz eines anderen genau hineinschauen konnte und jeder notwendige und also mögliche und sinnvolle Dialog zwischen Menschen unter diesem Vorbehalt steht."<sup>63</sup> So werden beide Grundaspekte der Disputation theologischer Themen erwähnt: Die Suche nach gemeinsamen Begriffsdefinitionen und die Frage der Einschränkung der Kommunikationsfähigkeit durch die Begrenztheit sprachlicher Ausdrucksformen. Hier wird aber auch an dem praktischen Beispiel der Glaubenskongregation das zwiespältige Verhältnis Rahners zur Struktur seiner Konfession deutlich: "Natürlich gibt es immer noch in der Theologie Leute, die so etwas wie die Funktion eines theologischen Universalgelehrten anstreben und vielleicht sogar anstreben müssen, wenn sie beispielsweise zu den wenigen gehören, die in der römischen Glaubenskongregation über die Rechtgläubigkeit anderer Theologen zu wachen und zu befinden haben. Aber es wird doch immer fraglicher, ob und wie weit eine solche theologische Universalgelehrtheit in einem einzelnen noch erreichbar ist..."<sup>64</sup>

Hier wird eine Spannung deutlich, die die Theologie vieler römischer Theologen prägt: Wie weit können die konstituierten Funktionsmechanismen der römischen Konfession überhaupt noch so funktionieren, dass sie ihren eigenen Ansprüchen gerecht werden? Wie kann man diese Fragen mit dem Willen, innerhalb dieser Konfession gehorsam zu sein, vereinbaren? Dies so zu interpretieren, als ob Rahner fest überzeugt sei, "dass über die kirchliche Glaubensbehörde und ihre Beamten nach wie vor eine universale, alle Wahrheitsansprüche beurteilende Bildung zum Zuge kommen muss und kann",<sup>65</sup> ist angesichts der deutlichen Anfrage an ein derartiges Verständnis eine Unterstellung. Trotzdem fragt Rahner auch in dieser Situation der durch Definitionsunterschiede erschwerten Kommunizierbarkeit nach "einfach handhabbaren Regeln"<sup>66</sup>, die es dem einzelnen Theologen erleichtern, seine Theologie als richtig zu erkennen. Wieder kommt die erwähnte Spannung in der römischen Theologie zum Ausdruck, die Lösungen im Sinne fester Regeln sucht. So kommt Rahner zu der Frage: "... wenn die Einheit des Glaubens nicht ohne eine gewisse Einheit auch der Theologie gar nicht gedacht werden kann, was selbstverständlich ist, wie muss dann diese Glaubenseinheit in der Dimension der Kirche und ihres Bekenntnisses gedacht werden..."<sup>67</sup>, wenn die oben genannte Situation gegeben ist.

## 2. 1. 2. Vom Umgang mit Lehrsätzen

Als nächster Schritt wird nach der erkenntnistheoretischen Möglichkeit eines Umgangs miteinander gefragt: Grundlage ist dabei die Aussage: "Wenn ein Mensch sich eines zustimmenden Urteils über einen (sicher oder möglicherweise) wahren Satz enthält, irrt er nicht."<sup>68</sup> Dies wendet Rahner auf die heutige Praxis seiner Konfession an: Nicht jeder römische Christ erkenne explizit und positiv jeden definierten Lehrsatz an. In diesem Zusammenhang verweist er darauf, dass die Wahrheit der Lehre von der verpflichtenden Lehrautorität in der Hierarchie der Wahrheiten nicht die erste fundamentale Wahrheit sei. Somit könne ein römischer Christ höhere Wahrheiten mit seiner Konfession teilen, ohne diesem Wahrheitsanspruch explizit zuzustimmen. Er habe dennoch "ein positives Verhältnis zur Kirche und insofern auch schon (rudimentär) einen 'kirchlichen' Glauben..."<sup>69</sup> "Was vom einzelnen gilt, kann selbstverständlich auch von größeren Gruppen

von Menschen gesagt werden".<sup>70</sup> Dieses Prinzip wird auch auf "ein existentielles Desinteresse"<sup>71</sup> ganzer Konfessionen angewandt. Hier habe die Lehre des II. Vatikanum von der Legitimität der Verschiedenheit der Ost- und der Westkirche ihren Ort. In der Praxis reiche es jeder Konfession, wenn das einzelne Konfessionsmitglied "... ein positiv bejahendes Verhältnis zu den Grunddogmen, zu den letzten Fundamenten in der Hierarchie der Glaubenswahrheiten hat und auf der anderen Seite keinen ausdrücklichen und dezidierten Widerspruch innerlich oder öffentlich gegen Sätze erhebt, die diese Kirche als an sich objektiv zu ihrem eigentlichen Glauben gehörend erklärt".<sup>72</sup> Dies klingt allerdings sehr nach "'toleranter' Vergleichgültigung".<sup>73</sup> Diese Vergleichgültigung hat eine Spitze in der Aussage, man könne "die formale Autorität des kirchlichen Lehramtes im vollen Sinne sehr oft mindestens auf sich beruhen lassen und dennoch vom kirchlichen Lehramt in der Öffentlichkeit der Kirche nicht behelligt werden..."<sup>74</sup> Hier wird wenn auch vorsichtig, so doch sehr deutlich darauf verwiesen, dass die römische Konfession doch in der letzten Zeit, abgesehen von einzelnen Rückschlägen wie in den "Fällen" Boff und Küng einiges an Gewissensfreiheit zulässt. Das Problem ist, dass sich die römische Konfession diese Gewissensfreiheit selbst aufgrund ihrer eigenen Definitionen nur sehr bedingt zugestehen darf, da sie oft mit dem "anathema sit..." in Konflikt gerät. Hier hat die Gewissensfreiheit per definitionem ihre Grenze. Verfolgt man jedoch, wie selten de facto der Canon 1371 §1 des CIC 1983 angewandt wird, der die Bestrafung für die Äußerung anathematisierter Lehren regelt, so hat die römische Konfession heute ein Maß an Gewissensfreiheit erreicht, das, verglichen mit der Zeit Luthers, eine völlig neue Qualität des Seins dieser Konfession darstellt und somit aus der Praxis der römischen Konfession neue Perspektiven für die Ökumene eröffnet.

So erfreulich diese Praxis ist, so ist sie immer durch ein Kirchenrecht bedroht, das sich als adäquat zu staatlichen Rechtsordnungen darstellt und somit ein eigenes Strafrecht hat. So gilt: Wo eine Anklage erhoben wird, kann kirchenrechtliches Handeln nach den immer noch bestehenden formalen Kriterien erzwungen werden. Dieser Spannung ist sich Rahner offensichtlich bewusst, er kann sie nur nicht deutlicher ausdrücken, ohne selbst in Spannung mit den Ansprüchen seiner Konfession zu geraten, die er ja auch bewusst als für sich bindend bezeichnet<sup>75</sup>, und ohne restaurative Kräfte noch mehr auf den Plan zu rufen, als sie es jetzt bereits sind. Dass diese Art theologischer Rede zu Missverständnissen im theologischen Disput führen kann, zeigt sich beispielsweise an vielen Einwänden Herms' deutlich. Vor diesem Hintergrund steht die Aussage: "Vom dogmatischen Standpunkt und in Bezug auf den Glauben der Kirche wäre eine Einheit der jetzt noch getrennten Groß-Kirchen denkbar, wenn keine Kirche erklärt, ein von einer anderen Kirche als für sie absolut verbindlicher Satz sei positiv und absolut mit dem eigenen Glaubensverständnis unvereinbar."<sup>76</sup>

Rahner bezweifelt, dass solche absoluten Diskrepanzen heute noch bestehen. Er verweist darauf, dass sich die Theologen heute schon in vielen Bereichen einig sind, die von den Kirchenleitungen allerdings zu wenig zur Kenntnis genommen würden. Dabei sei zwar noch keine positive Übereinstimmung erreicht worden, aber die Heilsgefährdung durch als absolut behauptete Sätze einer anderen Konfession würde heute kaum vertreten. Die Frage, wie weit Theologen -welcher Konfession auch immer- überhaupt repräsentativ für die Glaubenskonstitution ihrer Konfession sind, wird allerdings nicht gestellt. Sicher zutreffend ist allerdings die

Feststellung, dass sich die Dialogsituation seit der Reformationszeit grundlegend geändert hat. Dies führt Rahner zu der These, "dass die beiderseitigen Sätze, jeweils weiterentwickelt und in einem größeren Zusammenhang verstanden, sich gar nicht wirklich kontradiktorisch widersprechen..."<sup>77</sup>. Diese These, die oft von Seiten der Konvergenz-Ökumene, auch auf Konferenzen wie der in Lima vertreten wird, erscheint mir äußerst fraglich. Man nehme nur das Dogma des I. Vatikanums, dem laut Rahner nicht explizit widersprochen werden darf und vergleiche es mit dem theologischen Anspruch der Reformation und der ihr nachfolgenden Theologie auf das "Priestertum aller Gläubigen", dass nämlich sich Nichtordinierter, Pfarrer, Bischof und Papst in nichts grundlegend vor Gott unterscheiden! Hier von einem sich "nicht wirklich kontradiktorisch widersprechen"<sup>78</sup> zu reden, ist ein Euphemismus, der der theologischen Diskussion nicht nutzt, da er Tatsachen verschleiert.

Dies ist aber kein Grund, das Modell Rahners und Fries a priori abzulehnen, denn es lässt sich unter den in den Prolegomena genannten Prämissen, wie in Verlauf dieser Arbeit noch näher darzulegen ist, auch auf Fälle des Dissens anwenden. Wenn, wie oben dargelegt, Einigkeit darüber besteht, dass Gemeinschaft aller Christen Abbild der einen Wahrheit Christi ist, dann steht jede konfessionelle Lebensform, die die wirkliche Gemeinschaft aller von Gott in Christus erlösten Sünder fördert, der einen, unteilbaren Wahrheit des dreieinigen Gottes näher ist, als eine Lebensform, die dies ohne unbedingte Notwendigkeit nicht tut.

Die Frage, ob der Weg der anderen Konfession unbedingt als Gefährdung des eigenen Heils verstanden werden muss, halte ich für rhetorische Anmaßung! Man könnte Katholiken genauso fragen, ob sie allen Ernstes glauben, sie seien vom ewigen Leben ausgeschlossen, wenn sie nicht daran glauben, dass ein Mensch -in diesem Fall der Papst, wenn er ex cathedra lehrt- für alle Zeit unabänderliche Wahrheiten verkünden kann. Mit solchen Fragestellungen wird nur eines erzeugt: Ein "antirömischer Affekt" wie ihn Fries<sup>79</sup> bei Herms bedauert! Besteht nun an einem Punkt ein expliziter Dissens zwischen zwei größeren Teilen der verfassten Christenheit, von dem jeder der kommunizierenden Teile behauptet, er wäre glaubensrelevant, so kann hier die Kirche (als Gemeinschaft aller Glaubenden) nur mit Paulus konstatieren, dass sie es nicht ergriffen habe. Wie kann es aber verantwortet werden, dass in der konfessionellen Praxis eine Frage, die objektiv von der Christenheit als Ganzes nicht ergriffen wurde, eine Wahrheit, der sich kaum ein Christ entziehen kann, nicht zur Wirklichkeit wird?

Und über die Zeiten, in denen man der anderen Konfession pauschal die Zugehörigkeit zum Volk Gottes absprach, sind weite Teile der verfassten Christenheit heute - Gott sei Dank- hinaus.

## 2. 1. 3. Ein asymmetrisches Dialogverständnis

Nun kommt Rahner zur eigentlichen, in diesem Fall vor allem reformatorisch-römischen Praxis: Hier wird allerdings der bis jetzt, wenn auch mit Rückfragen und Korrekturen, so doch denkbare Ansatz in seiner Ausführung äußerst zweifelhaft. Rahner erwähnt im Folgenden nur den Umgang reformatorischer Christen mit römischen Lehren, die sie nicht positiv bekennen können; über die Art und Weise in der reformatorische Bekenntnisse von römischen Christen zu behandeln sind, verliert er kein Wort. Hier zeigt sich das Grundproblem dieses Ansatzes, dass bei allen Versuchen Ökumene denkbar zu machen, doch auch immer wieder eine

"Heimkehr" gemeint ist, auch wenn Rahner an anderem Ort davon redet, dass auch seine Konfession eine Teilkirche der künftig einen Kirche sei. Hier sind die Anfragen Herms' sicher berechtigt. Deshalb darf aber nicht das gesamte Konzept verworfen werden. Weite Bereiche der Denkbarmachung müssen allerdings noch stärker symmetrisiert werden, um dann mit den entsprechenden Folgen neu durchdacht zu werden! In diesem Sinne

folgen Beispiele, wie es heute schon möglich sein soll, als reformatorischer Christ Lehrsätze hinzunehmen, denn man könne "voraussetzen, dass (hoffentlich) diese katholischen Sätze in der weiteren Geschichte des Glaubensbewusstseins der Kirche eine solche Verdeutlichung und Interpretation finden, die ihm dann auch eine positive Zustimmung erlauben, die ihm heute noch nicht möglich ist, ohne dass er sie deshalb frontal zu verwerfen sich verpflichtet fühlen muss."<sup>80</sup>

So ist eben deutlich davon die Rede, dass die "orthodoxen und evangelischen Kirchen bereit sein können, sich des Urteils (als eines Glaubensinhaltes) zu enthalten, dass spezifisch römisch- katholische Glaubenssätze mit der Offenbarung Gottes und der Wahrheit des Evangeliums schlechterdings unvereinbar seien, wie man dies in den Zeiten der Glaubensspaltung getan hat."<sup>81</sup> Davon, dass auch die römischen Funktionsträger darauf verzichten, sich des Urteils (als einer Glaubensüberzeugung) zu enthalten, dass spezifisch reformatorische Glaubenssätze mit der Offenbarung Gottes und der Wahrheit des in der Kirche offenbaren Evangeliums unvereinbar seien, ist nicht die Rede, es wird aber auch nicht zwingend ausgeschlossen.

Diese (einseitige) Darstellung der Möglichkeiten, mit (römischen) Lehren ohne explizite Zustimmung umzugehen, wird ausdrücklich auf die Dogmen angewandt. Dies wird am Beispiel der orientalischen Konfession auf den Satz zugespitzt: "Ein mit Rom in der Einheit des Glaubens... stehender Osten kann natürlich die Definition des Ersten Vatikanums nicht als glaubenswidrig verwerfen..."<sup>82</sup> Rahner fundamentiert diese Asymmetrie mit der Annahme, dass es sich als ökumenisches Problem darum handelt, dass die übrigen Konfessionen die römischen Dogmen nicht verwerfen, "umgekehrt aber werden wohl kaum Schwierigkeiten auftreten müssen, weil in den anderen Kirchen praktisch keine Lehren vorkommen, die darin als glaubensverbindlich, als in dieser Kirche streng verpflichtend, gelehrt und doch mit römischen Dogmen unvereinbar wären."<sup>83</sup> Hier unterliegt Rahner einem Irrtum, der, falls er so in offiziellen kirchlichen Verhandlungen vorausgesetzt wird, den Rahner-Fries-Plan unweigerlich scheitern ließe.

## 2. 2. Die Frage nach der Symmetrie

Um eine aus der Sicht der reformatorischen Theologie annehmbare Kommentierung von These 2 zu erreichen, stellt sich die Frage, was ein "verpflichtendes Dogma" ist. Letzten Endes ist Rahner doch so in der rein römischen Perspektive eines umfassend katholischen Denkens gefangen, dass er sich bei dieser Frage auf die römischen Dogmen beschränkt. Dass er zu diesen eine besondere Beziehung hat zeigt sich nicht zuletzt daran, dass er 1971 das Standardwerk über die römische Lehrentscheidungen, bei dessen Entstehen er bereits 1938 mitarbeitete, neu bearbeitet hat.<sup>84</sup> Diese Einseitigkeit der Kommentierung kann seitens reformatorischer Theologie nicht akzeptiert werden. Dass die römische Theologie sich einmal angemaßt hat, über die heilige Schrift hinaus Sätze als für alle Zeit wahr zu definieren (auch wenn sie immer noch interpretierbar

sind) und zumindest heute noch zu dem Anspruch dieser Sätze steht, kann nicht dazu führen, dass sie ein höheres Gewicht zukommt, als entsprechenden Bekenntnissen der reformatorischen Teilkirchen, die in der Einsicht der Begrenztheit menschlichen Erkennens diesen Anspruch nicht erheben. Denkt man diesen Vorschlag durch, so kommt man zu dem Ergebnis, dass von nicht-römischen Christen verlangt wird, dass sie den für sie oft nicht nachvollziehbaren Lehrsätzen der römischen Dogmen ein höheres Maß an Unantastbarkeit zugestehen sollen, als den Bekenntnissätzen ihrer eigenen Konfession, die eine Grundlage ihres eigenen Glaubens sind, denen sie aber aus oben genannter Einsicht nicht diese Absolutheit zugestehen, auch wenn diese Sätze eine zentrale Rolle spielen. Eine solche Absurdität kann wohl in der ökumenischen Praxis von keinem Christen verlangt werden. Das heißt für die Praxis, dass die reformatorischen Bekenntnisse, die auch heute noch als nach allem, was reformatorische Theologie weiß, nicht verneint werden dürfen, formal genauso vor einer ausdrücklichen Verurteilung durch die anderen Konfessionen zu schützen sind, wie Rahner dies für die Dogmen seiner Konfession in Anspruch nimmt. Wie mit der Möglichkeit umgegangen werden kann, dass dabei zwei Lehren einander diametral gegenüber stehen und die Vertreter dieser Lehren trotzdem

im Sinne von These 2 handeln, wird in den praktischen Möglichkeiten zu dieser These noch zu erörtern sein. Wenn auf einer solchen symmetrischen Ebene eine Einigung möglich wird, sind natürlich die reformatorischen Teilkirchen gezwungen, zu überlegen, welche ihrer Bekenntnisse heute eine solche Bedeutung haben, dass sie weiterhin eine Konfessionsspaltung zwingend nötig machen. So fragt auch Rahner in anderem Zusammenhang, "welche Instanz in den anderen großen christlichen Kirchen, die sich in die eine Kirche als Teilkirche integrieren lassen wollen, eigentlich kompetent wäre, einer solchen Einigung ... zuzustimmen und diese gültig zu beschließen."<sup>85</sup>

Zuerst ist eine Besinnung darüber nötig, wer eigentlich kompetent ist, die Einbringung der reformatorischen Teilkirchen in die künftig eine Kirche zu beschließen und wer in welcher Form feststellt, welche Aussagen über Wahrheit unaufgebar sind. Es nützt niemanden, wenn irgendwelche Gremien die Einigung beschließen, die Konfessionsmitglieder aber diesen Schritt nicht mitgehen. So entstünde eine dritte Konfession. Auch muss überlegt werden, welche Aussagen über Wahrheit die reformatorischen Teilkirchen für unaufgebar halten. Der Mittelweg zwischen einer Pseudodogmatisierung von Fragen, die auch als *Adiaphora* behandelt werden können, und einem Verleugnen notwendiger Bekenntnisse, zu denen auch die gehören, in denen die Reformation bis heute noch nicht genügend vollzogen wurde, wie etwa im Bereich des "Priestertums aller Gläubigen" zumindest im Bereich der EKD, ist sicher schwer zu finden. Eine solche Selbstbesinnung könnte jedoch für eine in Glaubensfragen immer profillloser werdende reformatorische Konfession in Deutschland auch ein heilsamer Prozess der Selbstbesinnung sein, dessen Perspektive aber zugleich durch die bestehende Aufgabe und die Hoffnung auf eine gemeinsame Zukunft vor einem neuen Konfessionalismus geschützt sein sollte. Ein solcher Prozess kann und soll aber auch dazu führen, dass das reformatorische Gegenüber von römischen Amtsträgern überhaupt ernst genommen werden kann und somit die berechtigte Sorge Herms' sich erledigt, der reformatorischen Konfession könne deshalb durch einen "seine Verachtung kaum verhehlenden Versuch der Beseitigung des Pseudopartners durch Vereinnahmung"<sup>86</sup>

oder den "dezidierten Entschluss, sich die Einverleibung dieses unappetitlichen Brockens zu ersparen"<sup>87</sup> begegnet werden.

Dies wird an der Vorgabe am Ende der Kommentierung von These 2 deutlich: Eine reformatorische Theologie, die mit ihrem Verhalten nicht die Reformation als vergeblich abqualifizieren will, kann zum Dogma des I. Vatikanums nur in Liebe schweigen, wenn die römische Theologie in gleicher Liebe zu dem reformatorischen Anspruch des "Priestertums aller Gläubigen" zumindest schweigt.

## 2. 3. Möglichkeiten des Schweigens in Liebe

Es ist bereits heute die Tendenz festzustellen, dass die Konfessionen in der Erkenntnis, dass die Einheit der Christen wahr ist, von der Hybris absoluter Ansprüche an die Gläubigen Abstand nehmen. Dies zeigt sich beispielsweise daran, dass heute de facto mit Christen, die sich einer Definition entziehen, anders umgegangen wird, als zur Zeit Luthers. Dass man mit diesem kirchengeschichtlichen Irrtum der Verfolgung von Glaubensgeschwistern der anderen Konfession aufräumen will, könnte exemplarisch an der Aufhebung von gegenseitigen früheren Verbannungen und Verfluchungen deutlich gemacht werden. Dass gerade auch Rom an einer Neubewertung der Vergangenheit interessiert ist, zeigt sich auch an der Rehabilitierung Galileis. Auf Grund der bisherigen Überlegungen muss also gefragt werden, wie eine kirchliche Gemeinschaft, in der Bekenntnisse einander gegenüberstehen, die mit existentieller Vehemenz vertreten werden, die einander jedoch nicht ausdrücklich verurteilen dürfen, mit solchen Spannungen leben kann. Was heißt nun "verwerfen" im Sinne von These 2?<sup>88</sup> Nicht gemeint sein kann damit, dass jegliche nicht-zustimmende Rede zu unterlassen ist: Dies hieße, dass wenn zwei Bekenntnisse in zwei Teilkirchen der künftig einen Kirche einander diametral gegenüber stehen, dass dieses Thema gar nicht geredet werden dürfte. Ein dezidiertes und bekenntnismäßiges Verwerfen könnte vielmehr durch folgende Praxis vermieden werden:

1. Die Verwerfung darf nicht öffentlich durch eine Person oder Institution geschehen, mit deren Äußerung in der Öffentlichkeit eine Autorität verbunden ist, die als "dezidiert und bekenntnismäßig" betrachtet wird.

2. Dies kann konkret bedeuten, dass die öffentlichen Verkündigungsformen Gottesdienst, Lehre und Bekenntnis bis zu einer weitergehenden Klärung auf ausdrücklichen Widerspruch verzichten.

Es muss aber die Möglichkeit bestehen, in überschaubaren Kreisen informierter und theologisch engagierter Christen, auch mit Nichttheologen und in persönlichen Gesprächen, über diese Fragen - auch über eine Interpretation hinaus bis hin zur Infragestellung eines solchen Bekenntnisses - offen zu diskutieren. Dies gilt insbesondere für theologische Seminare (im Gegensatz zu Vorlesungen, denen ich einen Platz in der Lehre zuweisen würde).

3. These 2 kann auf Grund obiger Überlegungen selbstverständlich erst nach der geschehenen Einigung einsetzen. Bereits bestehende, konkurrierende (schriftliche) Bekenntnisse sind auszuhalten.

4. Stehen in einem Bereich zwei bereits bestehende Bekenntnisse zweier Teilkirchen der künftig einen Kirche einander divers gegenüber, so heißt das als Konsequenz von Punkt 1 und 2, dass dieser Bereich bis zu einer weitergehenden, in der Zukunft zu findenden Klärung nicht Teil der Verkündigung im Sinne von 2. ist.

Um die Möglichkeit künftiger Lösungen nicht durch ein prinzipielles Schweigen zu verbauen, sind die Disputationsmöglichkeiten im Sinne von 2. existentiell wichtige Grundlage der künftig einer Kirche.

"Die eingefleischten Vertreter liberaler Forschungs- und Wissenschaftstraditionen werden sich schauernd abwenden, wenn Theologen heutiger Zeit immer noch erwägen, ob man vielleicht mit einer 'Wahrheit' hinter dem Berge halten sollte. Aber man sollte hier nicht zu schnell urteilen... So wie es im therapeutischen und seelsorgerlichen Gespräch möglich ist, die Wahrheit nicht einfach mit der Darlegung nackter Fakten gleichzusetzen, mag es auch Situationen geben, in denen Ergebnisse der Forschung nicht automatisch als ökumenische Wahrheit verbreitet werden sollten. Dabei wird man sorgfältig zwischen 'Schonung' der möglicherweise irritierten Hörer und 'Einsicht in die Relativität' der eigenen Forschung unterscheiden müssen."<sup>89</sup>

Bei der Suche nach Lösungen für Einzelfragen, die bekenntnismäßig divers behandelt werden, wird es besonders schwierig in den Fragen, die, völlig unabhängig von ihrer theologischen Wichtigkeit, eine besondere Bedeutung für die praktische Konstitution einer institutionellen Realisierung der künftig einer Kirche haben. Aber auch hier sind Lösungen im Sinne der Toleranz denkbar: Warum soll ein reformatorischer Pfarrer verpflichtet werden, Kranken ein Sakrament namens "Krankensalbung" zu "spenden", dass in seinem Sakramentenverständnis aus der Tradition seiner Teilkirche (und nicht auf Grund eigener theologischer Entscheidungen) nicht vorkommt? Es ist doch auch denkbar, dass ein Angehöriger der römischen Teilkirche, der ansonsten seelsorgerlich von einem Pfarrer einer reformatorischen Teilkirche betreut wird, eben in einer Situation, in der er für sich die Krankensalbung wünscht, einen Geistlichen seiner Teilkirche um Beistand bittet. Dies wäre sowohl für den reformatorischen Pfarrer als auch für den Kranken eine ehrlichere Lösung, als unter Verzicht auf den "dezidierten und bekenntnismäßigen Widerspruch" eine symbolische Handlung zu vollziehen, die für ihn keinerlei Inhalt hat, die der Kranke aber als "Sakrament" empfangen will. Gerade hier darf niemand, auch kein Pfarrer, zu aktivem Handeln gegen sein Gewissen gezwungen werden.<sup>90</sup>

In diesem Sinne wären in vielen Fragen praktische Lösungen denkbar. Besonders brisant ist dabei die Ekklesiologie, im speziellen das Amtsverständnis mit dem Unterbereich der Frage nach dem Papst. Die weiteren Thesen von Fries und Rahner beschäftigen sich deshalb vor allem mit diesen Fragen.

## §3 Die Frage nach der Kirche

### 3. These 3

"Es gibt in dieser einer Kirche Jesu Christi, gebildet aus den sich einigenden Kirchen, regionale Teilkirchen, die weitgehend ihre bisherigen Strukturen beibehalten können. Diese Teilkirchen können auch auf dem selben Territorium weiterbestehen, da dies auch von einer katholischen Ekklesiologie und von der Praxis der römischen Kirche, z. B. in Palästina, her nicht unmöglich ist."<sup>91</sup>

### 3. 1. Der Kommentar von K. Rahner

#### 3. 1. 1. Die Eigenständigkeit der Teilkirchen

In einer gewissen Spannung zur Kommentierung der These 2 steht die Einleitung zu These 3: Hier schreibt Rahner, dass eine realistische Ökumenismus nicht von einer Einheit ausgehen könne, "die einfach durch die Rückkehr der getrennten Christen zur römisch-katholischen Kirche, als durch eine zahlenmäßig große 'Konversion' der einzelnen getrennten Christen (samt den bisherigen Amtsträgern in diesen getrennten Kirchen), geschaffen wird, ohne dass sich die vorausliegende römisch-katholische Kirche selber ändert..."<sup>92</sup> "Es ist schlechterdings nicht denkbar, dass die Kirchen der Reformation sich jemals einfach so auflösen könnten, dass sie ihre Glieder samt ihren Amtsträgern in eine römisch-katholische Kirche des Westens ohne deren eigene Veränderung überführen würden."<sup>93</sup> Diese Einsicht sei nicht nur eine pragmatische Erkenntnis, "es wäre auch eine solche Forderung der Selbstaufgabe dieser Kirchen eine illegitime, ungerechte Forderung, die so von Rom her an diese Kirchen gar nicht gestellt werden darf, weil auch das römisch-katholische Kirchenverständnis bezüglich der Einheit der Kirchen in der einen Kirche eine Pluralität von Kirchen verschiedener Struktur und Geschichte kennt und gar nicht einer Vorstellung huldigt, in der die eine Kirche nur aus kirchenrechtlich und liturgisch homogenen Teilen bestehen würde. Es wäre nicht einmal zu wünschen."<sup>94</sup> Als Beleg verweist Rahner dabei auf "Lumen Gentium" Nr. 13 wonach es "unbeschadet des Primats des Stuhles Petri"<sup>95</sup> Teilkirchen gibt, die aus eigenen Überlieferungstraditionen leben, die durch ihre Besonderheiten der Einheit dienen und ihr nicht schaden. Für die Praxis erkennt aber auch Rahner, dass diese Möglichkeit durch den CIC 1983 in Can. 368 in sofern eingeschränkt wird, als hier das Partikularprinzip nur auf Diözesen und kleinere Einheiten angewandt wird, wobei größere Teilkirchen nur als Gruppen von Diözesen verstanden werden. Dies sei jedoch vergleichsweise irrelevant, da es trotzdem regionale Bischofssynoden und anderes gäbe, was faktisch auf größere Teilkirchen hinausliefe. So gäbe es in Europa de facto eine französische oder eine deutsche Teilkirche innerhalb der römischen Konfession, die Eigenarten hinsichtlich des christlichen Lebens, der Theologie und sogar der Liturgie hätten. "Diese Kirchen haben je eine Einheit auch als Kirchen, eine Einheit, die nicht die bloß von Rom verordnete und rein aus technischen Gründen gebildete Addition mehrerer Diözesen ist. Diese Kirchen sind theologische Größen, über die Rom in seinem faktischen Verhalten gegenüber den einzelnen Bischöfen und Diözesen nicht hinweg gehen kann."<sup>96</sup> Dies würde in Titeln wie "Primas von Italien" (Einer der Titel des Papstes) oder an der Rede von der "Kirche Polens" konkret deutlich. Dieses Prinzip lasse sich auch auf die großen Konfessionen anwenden: Es wird also die These aufgestellt, "dass das ekklesiologische Prinzip eines legitimen Pluralismus in Disziplin und Leben der einzelnen Teilkirchen nicht nur (wie das Konzil es ausdrücklich tut) auf die Orientalischen Kirchen angewendet werden kann und muss, sondern auch auf die Kirchen der Reformation."<sup>97</sup>

### 3. 1. 2. Anerkennung des Petrusamtes?

Diese Pluralität macht Rahner allerdings an der Anerkennung der Funktion des Petrusamtes fest. Die damit verbundenen konkreten Fragestellungen werden im Detail bei der Behandlung der Thesen 4a+b behandelt, vorweg sei nur die Frage gestellt, was Rahner unter dem Petrusamt versteht: Ein Abbild der Funktion des biblischen Petrus, der als "primus inter pares" versuchte, die Urchristenheit zu koordinieren, dem ein Paulus aber in aller Deutlichkeit widersprechen konnte, als er offensichtlich große Fehler machte, oder ein hoch stilisiertes Amt, das absolutistische Monarchie-Vorstellungen auf ein christliches Amt projiziert, wobei das von menschlicher Hybris geprägte Amtsverständnis des I. Vatikanum entsteht. Dabei muss seitens der reformatorischen Theologie aber auch beachtet werden, dass dieses Verständnis spätestens seit dem II. Vatikanum nicht mehr die allgemeine Denkweise römischer Theologie ist, auch dort nicht unbedingt, wo man sich ausdrücklich auf das I. Vatikanum beruft. Diese kritische Frage an die römischen Theologen muss unter die Wirklichkeit der reformatorischen Christenheit gerechnet werden, wenn Rahner schreibt: "Die Kirchen der Reformation müssen in ihrer jetzigen geschichtlich gewordenen Wirklichkeit betrachtet werden; man darf nicht stillschweigend meinen, es sei die heilsgeschichtliche und kirchliche Situation heute so gegeben, wie sie zu Beginn der Reformation im 16. Jh. gegeben war, als sich Christen trennten, die bisher dieselbe Liturgie, dieselbe Disziplin, dieselbe Theologie und dasselbe kirchliche Leben hatten."<sup>98</sup>

### 3. 1. 3. Auch die römische Konfession ist Teilkirche

Hier kommt Rahner zu einer Aussage, die kaum überbewertet werden kann, zumal sie die vorausgehenden Anfragen und Vorschläge als auch für Rahner denkbare Richtung darstellt: "Wenn die Kirchen der Reformation ... sich in die eine Kirche integrieren, in der es dann die bisherige lateinische Kirche als Teilkirche gibt..."<sup>99</sup> Wenn Rahner hier zu der Einsicht fähig ist, dass auch die römische Konfession Teilkirche der künftig einen Kirche ist, so stellt sich doch die Frage, wie er zu manchen Äußerungen in These 2 kommt, bei denen die Sorge schwer von der Hand zu weisen ist, Ökumene sei nach dem Verständnis von Rahner und Fries letzten Endes eine Heimkehr in die -wenn auch modifizierte- römische Konfession. Diese Spannung besteht während des ganzen Buches. Sie muss aber als sinnvoll akzeptiert werden, da es für die heutige römische Theologie und gerade auch für das II. Vatikanum typisch ist, wenn auf der einen Seite immer wieder Rekurs auf das I. Vatikanum genommen wird, auf der anderen Seite aber beispielsweise anderen Konfession eine eigenständige Bedeutung zuerkannt wird. Nur die unökumenischen Seiten zu sehen, wie Herms dies ständig tut, kann genauso wenig eine Lösung sein, wie in eine ökumenische Euphorie auszubrechen. So ist diese Spannung im Sinne der eingangs erwähnten logischen Überlegung durchaus sinnvoll möglich.

### 3. 1. 4. Die Missachtung kleiner christlicher Gemeinschaften

Aus dieser Einsicht wird die Frage gestellt, wie die Praxis dort aussehen sollte, wo auf einem Territorium Gemeinden zweier Teilkirchen zugleich existieren. Dabei wird allerdings deutlich, dass nur die großen reforma-

torischen Teilkirchen gemeint sind, alle Freikirchen werden von vornherein als "Sekten" abgetan.<sup>100</sup> Sie seien keine Verhandlungspartner, "... selbst wenn solche grundsätzlich einen Willen zur Einheit bekundeten. Solche kleineren kirchlichen Gemeinschaften könnten vielleicht auch bei ihrem Willen zur Einheit nicht recht in die bereinigte Landschaft der Kirche in Einheit und Unterschiedenheit ihrer Teile passen, weil sie doch zu klein sind, zu wenig geschichtlich gewordene Substanz an christlicher Erfahrung und christlichem Leben einbrächten und vor allem, weil ihre Weiterexistenz mit der Einheit des Glaubens in der einen Kirche auch bei Beachtung der 2. These nicht möglich wäre, weil das formale Prinzip ihrer Existenz als solcher mit dem Wesen des gemeinsamen Glaubens im klaren Widerspruch stünde"<sup>101</sup>. Diese Ausführungen moniert auch Jüngel ausdrücklich trotz der Kürze seiner Rezension und der Tendenz, zuerst einmal das Positive des Rahner-Fries-Plans herauszustellen.<sup>102</sup>

Hier zeigt sich das Grundproblem der weltweiten Konfessionen, die kleinere christliche Gemeinschaften als Sekten abstempelt und ihre Auflösung fordert, ohne zu überlegen, ob sie nicht vielleicht auch Glaubenserfahrungen gesammelt haben, die es wert sind, in den großen Konfessionen rezipiert zu werden. Es wäre unter diesem Gesichtspunkt die rhetorische Gegenfrage zu stellen, ob die römische Konfession bereit wäre, dort, wo sie in der Diaspora ist etwa in Schweden, die eigenen Gemeinden zu schließen und deren Gemeindeglieder in die zuständige lutherische Gemeinde zu schicken. Dies wäre die selbe Methodik rein quantitativen Denkens.

So muss ein Plan zur Einigung der Kirche als realer Möglichkeit auch diejenigen kleinen Konfessionen und Denominationen einbeziehen, die an dieser Einheit interessiert sind. Dies könnten etwa für Deutschland die in der ACK<sup>103</sup> vertretenen Konfessionen, insbesondere Altkatholiken und Methodisten sein. Eine Einigung kann nicht nur durch Abstimmungen geschehen. Dies widerspräche auch These 2. Ein Ausschließen einigungswilliger christlicher Gemeinschaften, egal welcher Größe, würde den gesamten Versuch der Einigung zur Bildung einer neuen größeren Konfession abwerten, vor der die kleinen Konfessionen und Denominationen um so mehr Angst haben müssten, übersehen und vereinnahmt zu werden. Dieses Gebilde wäre genauso wenig berechtigt den Namen "Kirche" zu verwenden, wie die heutigen Konfessionen!

### 3. 1. 5. Das konkrete Zusammenleben

Vor diesem Hintergrund entwickelt Rahner seine Vorstellungen vom Zusammenleben der Teilkirchen. Dabei konstatiert Rahner, dass das Zusammenleben zweier Teilkirchen auf einem Territorium bereits heute nach CIC 1983 can. 372 §2 in Sonderfällen möglich ist. Er geht dabei realistischer Weise zumindest für Europa und Nordamerika von dem Neben- und Miteinander verschiedener Teilkirchen mit zum Teil recht unterschiedlichen Strukturen aus. Dies sei um so mehr möglich, als die Konfessionen bereits heute "friedlich und christlich nebeneinander existieren und schon damit beweisen, dass sie auch nach einer Einigung friedlich miteinander existieren können."<sup>104</sup> Wie Rahner zu diesem positiven Bild ohne Wenn und Aber kommt, ist mir allerdings unerklärlich. Es dürfen sicher die großen Fortschritte seit dem II. Vatikanum nicht übersehen werden, die sich teilweise gewiss auch in einem Von-Einander-Lernen ausdrücken. Aber auch hier gilt, dass "friedlich" mehr heißt, als nur Abwesenheit von Krieg, in diesem Fall theologischer Krieg zwischen den

Konfessionen. Das heutige Nebeneinander, voller Misstrauen, Unwissenheit und Unterstellungen, kann jedenfalls kein Vorbild für die künftig eine Kirche sein, zumal Zusammenarbeit zumindest auf höherer Ebene meistens nur dort zu finden ist, wo auf beiden Seiten die tiefe Überzeugung herrscht, dass sie für einen selbst sehr nützlich ist.

Bei der Behandlung der Fragen des praktischen Zusammenlebens von Teilkirchen verschiedenen Ritus' beginnt Rahner damit, dass sie auch "... durch die gemeinsame Beziehung auf Rom eine Einheit bilden".<sup>105</sup>

Dies wird noch im Sinn eines "legitimen Führungsanspruches Roms"<sup>106</sup> ergänzt. Dies steht im krassen Gegensatz zu oben erwähneter Äußerung, auch die römische Konfession sei in der künftig einen Kirche Teilkirche. So kann seitens der anderen Konfession "Rom" sicher aus pragmatischen Gründen, sozusagen wegen der gut entwickelten "kirchlichen Logistik", Sitz der Kirchenleitung der künftig einen Kirche sein, ein theologisches Prinzip "Rom" kann jedoch nicht akzeptiert werden. Die einzige Stadt für die ein solches Prinzip theologisch überhaupt denkbar wäre, ist Jerusalem.

Diese Gemeinschaft solle jedenfalls in einem ständigen geschwisterlichen Austausch leben. Dies bedeute aber nicht die Fusion der Institutionen der Teilkirchen. Die Einzelfrage verweist Rahner mit Recht auf die Zukunft, sie würden den Rahmen seiner Schrift sprengen. Dabei erwähnt er folgende Fragen:

Wie wird mit dem Übertritt von einer Teilkirche in die andere umgegangen?

Was heißt Kanzel und Altargemeinschaft im Einzelnen?

Wie wird mit dem Nebeneinander von Zölibat und Nichtzölibat umgegangen?

Welche Feiertage sind geboten?

Wie werden die Mitglieder besteuert?

Schwierigkeiten bei der Lösung solcher Fragen seien aber kein Grund, auf die Kircheneinheit zu verzichten! Dabei müssten alle Seiten zu gewissen Verzichten bereit sein. Dabei sei zu fragen, welche Verhandlungsgenüber in Betracht kämen: In der BR Deutschland etwa die Frage, ob die EKD oder die Landeskirchen das Gegenüber seien. Dabei wird für die reformatorische Seite auch bedacht, dass die Einigung in den Gemeinden auf starken Widerstand stoßen könne. Deshalb sei diese These gerade auch für die Gemeinden wichtig, da sie dabei so relativ viel von ihren Eigenheiten behalten könne.

### 3. 1. 6. Die sakramentale Praxis

Als letzten Punkt erwähnt Rahner eine Angleichung des sakramentalen Lebens: Da er diese für wichtig hält, rechnet er mit konkreten Schwierigkeiten seitens der reformatorischen Teilkirchen. Hier unterstellt Rahner den reformatorischen Teilkirchen, sie könnten und müssten die nicht reformatorischen Sakramente ebenfalls praktizieren. Wie ich bei These 2 erwähnte ist ein Aufzwingen von sakramentalem Handeln weder sinnvoll noch auf Grund von These 2 zwingend nötig. Wenn Rahner davon redet, dass sich die reformatorische Theologie über die Reformation hinaus mit "neuen dogmengeschichtlichen Erkenntnissen" auseinander zu setzen habe, so ist dies in Hinblick auf die exegetische Bewertung von Mt. 28: 19f richtig. Falsch ist aber, dass dies ein Für-Richtig-Halten der römischen Sakramental-Theologie auch nur denkbar macht. Dies scheidet schon alleine daran, dass es etwa die Eheschließung als kirchliches Handeln in den reformato-

rischen Teilkirchen der EKD gar nicht gibt; somit kann diese Frage nicht als einfache Definitionsfrage behandelt werden, was man denn als Sakrament bezeichne: Etwas, was es nicht gibt, lässt sich nicht umdefinieren!

Diese Aussage Rahners lässt sich höchstens auf die Beichte anwenden, zumal es ja durchaus lutherische Theologen gibt, die die Beichte als Sakrament sehen. Bezüglich der Krankensalbung verweise ich auf die praktischen Perspektiven zu These 2. Die Erörterung der Weihe und der Firmung ergibt sich in §4.

## 4. These 6

"Die Teilkirchen leben in einem gegenseitigen brüderlichen Austausch in allen ihren Lebensdimensionen, so dass die bisherige Geschichte und die Erfahrung der früher getrennten Kirchen im Leben der anderen Teilkirchen wirksam werden können."<sup>107</sup>

### 4. 1. Der Kommentar von H. Fries

"Diese These entspricht der Zielvorstellung von der künftig einen Kirche, die nicht als Einheitskirche zu verstehen ist, sondern als Einheit in Vielfalt, als konziliare Gemeinschaft, als Kirche der versöhnten Verschiedenheit. Die Bedingung einer solchen Zielgestalt ist die gegenseitige Anerkennung, die ihrerseits Gemeinsamkeit und Verschiedenheit voraussetzt."<sup>108</sup> Diese Gesamtperspektive sieht Fries im Gegensatz zu verschiedenen Tendenzen:

#### 4. 1. 1. Die Geschichte der Konfessionen

Erstens wende sie sich gegen die Tendenz der rein negativen Bewertung der bisherigen Geschichte der getrennten Konfessionen, worunter aber keine positive Bewertung der Trennung zu verstehen sei. Fries versteht unter dieser Tendenz den Versuch, das historische Geschehen in der anderen Konfessionen abzuwerten, um den Zusammenhalt der eigenen Konfession zu stärken. Er verweist dabei auch auf 1000 Jahre gemeinsamer Geschichte und darauf, dass aus einer Fixierung auf die Vergangenheit keine christliche Zukunftsperspektive zu entwickeln ist. Dabei setzt er voraus, "dass die bisherige Geschichte und Erfahrung der bisher getrennten Kirchen tolerabel ist".<sup>109</sup> Dies ist aus reformatorischer Sicht fraglich angesichts von Inquisition, Tridentinum und I. Vatikanum. Vielmehr muss die Perspektive Fries' eher als eine trotz einiger intolerabler Punkte bestehende reale Möglichkeit gesehen werden.

Die Vergangenheit steht aber auch im Licht engagierter Christen, die in allen Jahrhunderten mit ihrem Glauben unabhängig von den Konfessionen Ernst machten. These 6 könne aber nicht durch ein reines Dulden Realität werden. Vielmehr sei ein gegenseitiges Geben und Nehmen angezeigt. Dies macht er am üblichen Beispiel des reformatorisch-römischen Austausches deutlich: Die Themen Herrenmahl und Verkündigung. Dies müsse dann auch zu einem gemeinsamen Angehen der großen Weltprobleme führen. So entstehe eine "neuen größere Identität".<sup>110</sup> Wieder wird deutlich, dass die künftig eine Kirche bei allen Wurzeln in der kirchengeschichtlichen Vergangenheit etwas Neues ist. Die Überlegungen werden abgeschlossen mit einem Begriffspaar für den ökumenischen Dialog: Fries versteht die römische Konfession als Konfession der Einheit, die reformatorische als Konfession der Verschiedenheit. Ersetzt man "Verschiedenheit" durch "Vielfalt", so kann der Aussage, dass auch hier ein Von-Einander-Lernen möglich und nötig ist, nur zugestimmt werden.

## 4. 1. 2. Die konfessionelle Identität

Die zweite Tendenz, gegen die sich Fries mit der Kommentierung von These 6 wendet, ist der Versuch, einen Identitätswandel der Konfessionen zu erzwingen: Er wendet sich dagegen, dass das konfessionelle Ich sterben müsse, damit der "ökumenische

Christus"<sup>111</sup> Gestalt gewinne. Nach dieser Theorie sei "das Konfessionsspezifische... infolge der Abgrenzung aus dem Gegensatzprinzip entstanden und behindere damit die Ökumene, konkret gesprochen, die künftig eine Kirche. Deshalb sei das Festhalten an konfessionellen Identitäten nicht zu verantworten, ja es breite faktisch die Sünde der Trennung aus."<sup>109</sup> <sup>112</sup>Dem hält Fries die Gefahr des Entstehens einer dritten Konfession und des Degenerieren konfessionellen Frömmigkeit zu einer abstrakten Theologie entgegen. "Die Ökumene soll nicht an die Stelle der Konfessionen treten, die Konfessionen sollten vielmehr Gestalt und Ausdruck von Ökumene sein."<sup>113</sup>

Am Beispiel der römischen Konfession macht Fries deutlich, was dies praktisch heißt: "Konkret gesprochen, kann es beispielsweise nicht darum gehen, das so genannte spezifisch Katholische, etwa Marienverehrung, eucharistische Frömmigkeit, Fronleichnamsprozession, Wallfahrten, Rosenkranz, Knien, Kreuzzeichen, abzuschaffen, sondern sie zu bewahren, sie, wo es geboten erscheint, zu erneuern und ihnen den antireformatorischen Akzent zu nehmen, wie dies mancherorts in der Praxis der Fronleichnamsprozession der Fall ist."<sup>114</sup> "Die einmal ausgesprochene Vorstellung, dass dann Ökumene erreicht sei, wenn Katholiken und Protestanten vor der ausgesetzten Monstranz den Rosenkranz beten, ist absurd."<sup>115</sup>

Wenn dies, wie zu Anfang in anderem Zusammenhang kurz angerissen, auch heißt, dass reformatorische Abendmahlsfrömmigkeit in dem Sinne bestehen bleibt, dass in Gottesdiensträumen dieser Teilkirchen weiterhin kein Tabernakel steht, dass man aber auf die für römischen Christen sehr verletzende Praxis verzichtet, den im Abendmahl benutzten Wein weg zu schütten und das Brot zu Weckmehl zu verarbeiten und dass von einem reformatorischen Christen nicht verlangt wird, eine Monstranz anzubeten oder einen Fronleichnamsgottesdienst und die Prozession zu besuchen, auch nicht wenn er Pfarrer ist und dass sich in den Gottesdiensträumen dieser Teilkirchen weiterhin keine Marien- und Heiligenabbildungen finden, so kann dem reformatorischerseits nur zugestimmt werden.

Bei alledem gäbe es genügend Bereiche, in denen eine direkte Zusammenarbeit nahe liegend und damit für die künftig eine Kirche nahezu verpflichtend ist. So könnte eine gemeinsame Zukunftsperspektive erarbeitet werden, ohne, dass jeder Angst haben muss, vor dem anderen zu kapitulieren oder von ihm vereinnahmt zu werden.

## 4. 2. Zukunftsperspektive

Der Perspektive dieser These wird man sich kaum entziehen können, ohne sich entweder dem berechtigten Vorwurf des Sektierertums oder dem der billigen Gleichmacherei auszusetzen. In der Behandlung der Kommentierung früherer Thesen blieben allerdings Fragen offen, wieweit Rahner und Fries überhaupt die reformatorischen Teilkirchen mit ihren bis auf weiteres unaufgebbaren Schwerpunkten richtig wahrnehmen. So

entsteht eine deutliche Spannung zwischen der Offenheit und dem Nebeneinanders in Liebe, die in dieser These dargestellt werden insbesondere im Verhältnis zu dem bereits besprochenen Schluss des Kommentars zu These 2 und dem noch zu besprechenden Ende des Kommentars zu These 4A. Dies ist aber kein Anlass, diese Perspektive, wie es Herms im 6. Kapitel tut, in eine völlig unkonkrete Ferne zu rücken und dabei mit der Ausrede der Nicht-Einmischung in das Werk Gottes auf ein konkretes Engagement zu verzichten.<sup>116</sup> Vielmehr wird gerade an dieser Perspektive konkret deutlich, wie viel Verständigungsarbeit hier und heute zu leisten ist, damit diese Perspektive eine Chance hat.

## 5. These 8

"Zwischen den einzelnen Teilkirchen besteht Kanzel- und Altargemeinschaft."<sup>117</sup>

### 5. 1. Der Kommentar von H. Fries

In These 8 wird das eigentliche sichtbare Zeichen der Gemeinschaft, die Gemeinschaft von Kanzel und Altar besprochen. Mit dem Umkehrschluss "solange es keine Abendmahlsgemeinschaft gibt, solange gibt es keine Kirchengemeinschaft, und solange es keine Kirchengemeinschaft gibt, gibt es keine Abendmahlsgemeinschaft"<sup>118</sup> gibt Fries die gängige römische Denkweise wieder. Es folgt die Begründung der römischen Theologie, dass man noch nicht so weit sei und die Spaltung aushalten müsse. Hier wird die Brisanz deutlich, die diese Frage enthält: Dem ersten Teil des zitierten Satzes wird reformatorische Theologie ohne Wenn und Aber zustimmen: Es ist keine feste christliche Gemeinschaft denkbar, in denen Teile einander vom Herrenmahl auszuschließen. Wieweit aber Christen, selbst bei fehlender Kirchengemeinschaft, berechtigt sind, einander vom Herrenmahl auszuschließen ist fraglich, da hier Christus und nicht eine Konfession einlädt. Die Verweigerung der Einladung enthält immer ein "Dich-Hat-Christus-Nicht-Eingeladen" und somit das Element, dem anderen den Glauben abzusprechen. Alle großen Konfessionen behaupten aber immer wieder, dass dieses Den-Glauben-Absprechen der Vergangenheit angehört. In der Gegenwart von nicht eingeladenen Angehörigen der anderen Konfession, insbesondere von konfessionsverschiedenen Paaren, die liturgische Wendung "selig sind, die geladen sind" zu verwenden, grenzt schon an einen, allerdings wohl nicht beabsichtigten, Sarkasmus.

In der indirekten Art, in der Fries diese römische Perspektive zitiert, ist ein deutliches Stück Distanz zu erkennen, das er selber gegenüber diesem Ansatz hat. So verweist er auf eine zweite "... Abendmahl und die Abendmahlsgemeinschaft sind aber auch ein Weg, um zur Kirchengemeinschaft zu gelangen."<sup>119</sup> Dabei seien sich ja in der Bejahung des Zieles die Konfessionen einig: Da der Gottesdienst auch nach römischem Verständnis Wort- und Mahlfeier sei, wäre das Ziel über die Mahlfeier hinaus auch die Kanzelgemeinschaft. So dürfe weder in der reformatorischen Praxis der Eindruck entstehen, das Abendmahl sei nur ein Anhängsel an den Gottesdienst, noch in der römischen Konfession, dass ein Verkündigungsteil auch fehlen könne. Dieser Anspruch muss reformatorischerseits dahingehend ergänzt werden, dass Verkündigungsteil "Predigt" als explizite Schriftauslegung, bedeutet. Die Kanzelgemeinschaft sei dabei, da sie bereits heute teilweise praktiziert würde, keine Ausnahmerecheinung mehr. Die Aussage Fries' wird vom CIC 1983 allerdings in Frage gestellt: In Can. 767 §1 bleibt die Homilie ausdrücklich dem Priester oder Diakon vorbehalten, was eine von einem reformatorischen Christen, auch einem Pfarrer gehaltene Homilie, also einen Kanzeltausch ausschließt. In §2 wird die Homilie für sonntägliche Gottesdienste verpflichtend vorgeschrieben. Dieser Can. kennt keine Ausnahme. Die Kanzelgemeinschaft stellt also zumindest für die Verantwortlichen des Vatican entgegen der Aussage Fries doch eine so "beunruhigende Ausnahmerecheinung"<sup>120</sup> dar, dass dagegen Kirchengesetze verfasst werden. Freilich wird dieser Paragraph bei weitem nicht so rigide angewendet wie die Abgrenzungsformulierungen im Zusammenhang mit dem Herrenmahl. Da aber die Vorschriften des can. 767 erst seit 1983 in der römischen Konfession bestehen, kann man doch sagen, dass sie zwar die sonntäglichen

che Wortverkündigung neu entdeckt hat und sie deshalb verpflichtend vorschreibt, dass sie sie zugleich aber, wie alles wichtige in dieser Konfession, an die interne Hierarchie knüpft.

Dass aber, wenn erst einmal erreicht, Kanzel- und Altargemeinschaft vergangenen Streit und Verwerfungen relativieren, belegt Fries an der Leuenberger Konkordie. Ein ähnliches Geschehen sieht er auch als für reformatorische und römische Konfession angezeigt. Dazu müssen folgende Bedingungen erfüllt sein:

- Eine Grundlage ist die schon bestehende Gemeinschaft aller Christen durch die eine Taufe und den gemeinsamen Glauben an die eine Erlösungstat Christi.

- Bzgl. des Herrenmahls gebe es schon heute neben Differenzen auch Gemeinsamkeiten: Dass andere Sakramente als die Taufe in anderen Konfessionen empfangen werden, werde auch in Lumen Gentium 15 zugestanden. Damit sei, vor allem bzgl. der reformatorischen Teilkirchen, das Herrenmahl gemeint. Im II. Vatikanum werde dies zwar durch den "defectus sacramenti ordinis" eingeschränkt, es sei aber auch hier die lebendige Gemeinschaft mit Christus gemeint.<sup>121</sup> Deshalb sei die "plena realitas" nicht gegeben. Dieser defect liege jedoch im sakramentalen Zeichen, nicht in der Sache, die bezeichnet werde. Wieder zeigt sich, dass das Herrenmahl heute eo ipso kein grundlegendes Hindernis mehr ist, vielmehr handelt es sich auch hier um den Streit um das Amtsverständnis. Den Opferstreit bezeichnet Fries als heute nicht mehr relevant und verweist dabei auf die Arbeit der römisch-lutherischen Kommission. Wie weit die Interpretation, dass Christus dargebracht werde, außer Christus aber nichts, auf die Zustimmung einer Mehrheit der reformierten Theologen trifft, erscheint mir fraglich.<sup>122</sup>

- Die letzte Bedingung ist für Fries die Glaubensgemeinschaft über Frage nach Taufe und Herrenmahl hinaus, wie sie bereits in These 1 behandelt wurde. Dass dies nicht an der Anerkennung des Papsttums im Sinne des I. Vatikanums scheitern müsse, zeige sich an der Eucharistiegemeinschaft mit den orientalischen Teilkirchen, die auch ohne die Einigung über das Unfehlbarkeitsdogma bestehe. Dies sei nach J. Ratzinger auch nicht zu verlangen!<sup>123</sup>

Beim erneute Verweis auf das Ämterproblem ist Fries sehr optimistisch: Er verweist auf die verschiedenen Konvergenzerklärungen. Dieser weit verbreitete Optimismus ist jedoch unrealistisch. Diese Papiere sind solange noch eine "Trockenschwimmübung", solange allen Ernstes, selbst von Fries, wie in These 4a zu sehen ist ein Papstamt in einem nur geringfügig geänderten Sinne des I. Vatikanums gefordert wird. Hier zeigt sich die Spitze eines "ämtertheologischen Eisberges", der noch kaum zu tauen anfängt. Im gleichen Atemzug stellt Fries aber für das Abendmahl die Forderung, dass "der Feier ein ordinierter Liturg vorsteht"<sup>124</sup> Unter den Voraussetzungen, die heute bestehen und Fries nicht in Frage stellt, heißt dies den faktischen Verzicht auf das "Priestertum aller Gläubigen" im Sinne reformatorischer Theologie zu fordern. Diese Forderung bedeutet, dass gerade in einem Bereich, in dem die reformatorische Konfession, insbesondere die lutherische Teilkirchen, noch derart viel realisieren muss, um eine bis heute in der reformatorischen Theologie nicht widerlegte Grundforderung der Reformatoren zu verwirklichen, die wenigen Schritte in die richtige Richtung, die getan werden, auch noch aufgegeben soll. Deshalb kann diese Forderung im Sinne Fries nicht erfüllt werden. Dieses Thema wird bei der Besprechung der Thesen zum Amt näher zu erörtern sein.

Für den Umgang mit Brot und Wein hält auch Fries die Praxis des reinen Tisches möglich. Diese Möglichkeit wurde ja in der Einführung schon explizit dargestellt. Wieso dagegen der Brauch der Aufbewahrung der Reste für die Kranken nicht aufgegeben werden darf, wird nicht überzeugend begründet. Die reformatorische Praxis, am Krankenbett Abendmahl zu feiern, kann diese Funktion mindestens ebenso gut übernehmen. Dies wäre wohl eher einer der Bereiche in der jede Teilkirche ihren entsprechenden Ritus haben kann. Der mit dem Krankenabendmahl verbundene Zeitaufwand macht allerdings, wenn diese ganzheitliche Form der Seelsorge wieder mehr zum Normalfall wird, eine Loslösung der Feier von der Person des Pfarrers nötig. Für Fries ergibt sich zusammenfassend, "dass die Alternative: Abendmahl als Zeichen und Ausdruck schon bestehender Einheit oder als Einheit bewirkendes Zeichen, nicht zu Recht besteht. Denn die Einheit des Glaubens und der Kirche ist nicht monolithisch, statisch fixiert und als endgültig abgeschlossen zu denken: sie ist offen und steht als bestehende und lebendige Einheit im Zeichen des Unvollendeten, des Unterwegs, des eschatologischen Vorbehalts. Diesen ekklesiologischen Tatbestand kann man auch in der Weise beschreiben, dass man die Wirklichkeit der Kirche als Gabe und Aufgabe bestimmt; die in der Eucharistie erscheinende Einheit kann als durch Jesus Christus vorgegebene Einheit verstanden werden, die für die Gemeinschaft der mit Christus verbundenen zur ständigen und unaufhörlichen Aufgabe wird; sie kann als Streben nach Einheit... , als Bemühung um Einigung, um Versöhnung verstanden werden."<sup>125</sup> Auf dieser Grundlage beschreibt er die gemeinsame Feier des Herrenmahls als Weg zur Einheit. Da eine volle Eucharistiegemeinschaft den Eindruck vermitteln könnte, dass eine weitere Einigung nicht nötig sei, wäre zum heutigen Zeitpunkt eine gegenseitige Einladung dort angebracht, wo dies nicht als Vortäuschung falscher theologischer Tatsachen verstanden werden könnte. Dies sei, entgegen den offiziellen Stellungnahmen der römischen Konfession beispielsweise dort, sozusagen in einem auf die Zukunft hin vorauseilenden Gehorsam angebracht, wo ökumenische Gruppen seit langer Zeit im Glauben zusammengewachsen sind oder in einer konfessionsverschiedenen Ehe, die sich selber als ökumenische Chance sieht. Gerade der konfessionsverbindende Aspekt der so genannten "Mischehe" ist ein Faktor, der heute noch viel zu wenig genutzt wird<sup>126</sup>.

Einen weiteren Weg zeigt Fries noch zur Altargemeinschaft im Zitat des Dokumentes "Das Herrenmahl": "Der beste Weg zur Einheit in der eucharistischen Feier und Gemeinschaft ist die Erneuerung der Eucharistie selbst in den verschiedenen Kirchen in Bezug auf Lehre und Liturgie"<sup>127</sup> Dies sei nach Fries auch hier der Schritt zur Mitte, der die Ökumene vorwärts treibt. Dass der Weg zur Mitte, zu Christus zu gehen ist, ist selbstverständlich auch reformatorische Theologie. Nur ändert dies nichts an dem Streit darüber, wo eigentlich die Mitte ist! Für den römisch-lutherischen Dialog werden dabei folgende konkrete Forderungen für die liturgische Praxis an einander gestellt, um zu dieser Mitte zu gelangen: "Nach lutherischer Überzeugung ist katholischerseits anzustreben: 1. Die Vermeidung der Messfeier ohne Beteiligung des Volks; 2. die bessere Verwirklichung der Verkündigung innerhalb jeder Eucharistiefeier; 3. die Spendung der heiligen Kommunion unter beiderlei Gestalten. Nach katholischer Überzeugung ist lutherischerseits anzustreben: 1. der häufigere Vollzug des Abendmahls(...); 2. eine größere Beteiligung der ganzen Gemeinde (insbesondere der Kinder); 3. eine engere Verbindung von Wort- und Sakramentsgottesdienst."<sup>128</sup> Der größte Teil davon ist bereits als Tendenz in diesen beiden Konfessionen zu erkennen, der problematischste Teil für die Praxis ist

wohl die explizite Forderung des Kinderabendmahls! Ansonsten zeigt hier Fries ein für römisch-ökumenische Theologie typisches Verhalten: Während er sonst die reformatorische Teilkirche als Ganzes betrachtet, bezieht er sich hier nur auf die der römischen Konfession natürlich näher stehenden Lutheraner und klammert die Reformierten aus! Dies ist sicherlich verständlich, schadet aber einer positiven Rezeption des Rahner-Fries-Planes in den reformatorischen Teilkirchen!

## 5. 2. Perspektiven

Der Perspektive der Kanzel- und Altargemeinschaft möglichst vieler Christen wird sich kein Christ entziehen können. In den bisherigen Fragen konnten immer wieder praktische Lösungen gedacht werden, die eine für alle Seiten mögliche Praxis beschreiben, auch in Fällen, in denen die theologischen Hintergründe teilweise kontrovers sind. Dies ist ein legitimes Verfahren, da so ein Mehr an Einheit erreicht wird, ohne dass Christen ihr Gewissen voreilig verleugnen. Der eingangs erwähnte Gedanke des Protestes ist in Fraktionen aller Konfessionen bis heute erhalten. Wie sich dieses Verhalten, das das eigene menschliche Verstehen absolut setzt, vor der erkannten Wahrheit Christi, der zur Einheit ruft, verantworten will ist äußerst fraglich. Die "Protestierer" sollten lieber gegen die sich ausbreitende Gottlosigkeit der Welt protestieren, als gegen die eigenen Geschwister im Herrn! Die Hauptfrage ist allerdings noch offen geblieben: Lassen sich solche Lösungen auch in der Frage des Amtes finden?

## §4 Die Frage nach dem Amt

### 6. These 7

"Ohne Praejudiz über die theologische Legitimität des bis jetzt bestehenden Amtes in den getrennten Kirchen nach dem Urteil einer anderen Kirche verpflichten sich alle Teilkirchen, von nun an die Ordination durch Gebet und Handauflegung so vorzunehmen, dass ihre Anerkennung auch der römisch-katholischen Teilkirche keine Schwierigkeiten bereitet."<sup>129</sup>

#### 6. 1. Der Kommentar von K. Rahner

Der Streit um das Amtsverständnis wird am konkretesten in der Frage nach der apostolischen Sukzession: Hier liegt, wie oben dargestellt zum Beispiel das eigentliche Problem der Altargemeinschaft. Diese Schwierigkeit nennt auch Rahner in seinem Kommentar und zwar als Fragestellung innerhalb der westlichen Christenheit. Konkret spitze sich diese Frage auf die Frage nach der sakramentalen Gültigkeit der Ordination zu. So sei die Gültigkeit der anglikanischen Weihe diskutierbar, viel schwerwiegender sei diese Frage in der Auseinandersetzung mit den Teilkirchen der Reformation. Auch wenn diese Lehre nicht lehramtlich definiert sei, so sei doch nach allgemeinem römischem Verständnis sicher, dass durch Fehlen der bischöflichen Handauflegung die Ordinationen der reformatorischen Teilkirchen ungültig seien. Allerdings sei die Gültigkeit vergangener sakramentaler Handlungen nicht mehr endgültig zwischen römischer und reformatorischer Konfession zu klären, so sei vielmehr auf die Zukunft zu verweisen: Der Streit über die Vergangenheit könne nach These 2 gehandhabt werden.

Für die Zukunft setzt Rahner allerdings für alle Teilkirchen voraus, "dass es in ihnen auch Leiter der eucharistischen Feier und des Zuspruchs der Vergebung im amtlichen Auftrag gibt, die nicht Bischöfe sind, aber deren Mitglieder und Gehilfen, daß also in allen Kirchen die Amtsträger gegeben sind, die wir katholisch 'Priester' nennen."<sup>130</sup> Daneben sei zu fragen, ob es unterhalb des Priesters auch ein Diakonat gebe. Dieses könne aber relativ frei definiert werden, für ihn wäre aber eine dreigeteilte Weihe (Bischof, Priester, Diakon), neben der es noch andere Ämter geben kann, wichtig.

Die nächste Frage sei die Art der Amtsübertragung: So sei es seiner Meinung kein Problem, dass die Ordination in Zukunft durch Gebet und Handauflegung zu erfolgen habe. Um die Sukzession wieder formal zu realisieren schlägt Rahner vor, dass künftig Weihen von mehreren Bischöfen gemeinsam vorgenommen werden sollen. Einer dieser Bischöfe müsse dabei nach römischen Maßstäben bereits in der Sukzession stehen. Auf die Dauer würde so der Zustand fehlender Sukzession aufgehoben.

Dabei solle nicht zu sehr auf den faktischen Vorgang seitens der römischen Theologie geachtet werden, da auch keine Garantie für das konsequente Bestehen in der katholischen Kirchengeschichte gegeben sei. In diesem Sinne müsse das sakramentale Ganze der Kirche gesehen werden, statt physikalische Prinzipien überzubewerten.

## 6. 2. Anfragen

Befremdlich an den Ausführungen Rahners ist, dass er den reformatorischen Ansatz des "Priestertums aller Gläubigen" überhaupt nicht zur Kenntnis nimmt und ohne theologischen Hintergrund bei der Sukzessionsfrage stehen bleibt, obwohl dies keine definierte Lehre ist. Rahner geht also offenbar davon aus, dass diese Fragestellung in den Teilkirchen der Reformation überholt sei. Wenn man dabei die Praxis im Rahmen der EKD sieht, in der in weiten Bereichen der gleiche Pfarrerkult herrscht und in der meist die Gemeindemitglieder noch weniger an der Gottesdienst-Gestaltung beteiligt sind, als in der römischen Konfession, in der es in vielen Gemeinde-Ältestenkreisen ein Tabu ist, dass auch ein Nichttheologe selbständig Gottesdienst einschließlich Predigt und Abendmahl halten könnte, so kann es Rahner nicht zum Vorwurf gemacht werden, dass er von der Faktizität der EKD ausgeht. Trotzdem darf die Verbindung von reformatorischer Praxis und römischer Theologie nicht dazu führen, dass das in der deutschen Kirchengeschichte nach der Reformation meist stiefmütterlich behandelte Anliegen des "Priestertums aller Gläubigen" völlig in Vergessenheit gerät. Hier besteht bis heute ein ausgeprägter Nachholbedarf.

Da eine theologische Einigung hier bis auf weiteres nicht in Sicht ist, muss unter den in der Einleitung genannten Voraussetzungen gefragt werden, welche praktischen Grundanliegen in den Konfessionen bestehen.

- Die reformatorischen Teilkirchen haben das Anliegen, dass prinzipiell jedes (zuverlässige und bewährte) Gemeindemitglied priesterliche Funktionen einschließlich der Leitung einer Abendmahlsfeier übernehmen kann. Priestertum aller Gläubigen heißt ja nicht, dass es keine priesterliche Funktion mehr gibt, sondern dass sie jeder Christ übernehmen kann. Dieses muss natürlich durch eine Kirchenordnung vor Missbrauch geschützt werden.
- Die römische Teilkirche hat das Anliegen, dass priesterliches Handeln, insbesondere das sakramentale, um seiner Gültigkeit willen in einem besonderen Verkündigungsauftrag geschieht, in dem sie eine sakramentale Weihe erkennen kann.

## 6. 3. Möglichkeiten

Nun sieht die reformatorische Konfession in der Verkündigung ihren besonderen Auftrag, und auch im ökumenischen Dialog ist die Verkündigung das Paradebeispiel dessen, was diese Teilkirchen zur künftig einen Kirche beizutragen hat. Auf der anderen Seite ist es das Anliegen der römischen Konfession, dass Verkündigung möglichst immer durch Wort und Sakrament geschieht. Schließlich stellt Rahner das Amt des Diakons, das nach römischem Verständnis durch die sakramentale Ordination Weihe ist, zur Disposition. Und warum sollte ein Diakon im Sinne dieses neu zu definierenden Diakonates nicht der Herrenmahlsfeier vorstehen, zumal er durch Handauflegung und Gebet in der apostolischen Sukzession steht. Vom Priester würde sich ein solcher Diakon dadurch unterscheiden, dass er nicht den Auftrag hat, die Gemeinde (in welcher Form auch immer) zu leiten.

Auf Grund welcher Definition müsste es die römische Konfession ablehnen, wenn die reformatorischen Teilkirchen statt der bisherigen Praxis der Konfirmation dazu übergingen, zwischen 10 und 14 Jahren (über das

Alter muss vor allem aus religionspädagogischer Sicht diskutiert werden) einen Vorbereitungsunterricht zur ersten Teilnahme am Abendmahl und in Glaubensgrundlagen vorzusehen. Ab etwa 18 Jahren wäre dann ein weiterer grundlegender Unterricht für alle in der Gemeinde aktiven reformatorischen Christen vorzusehen, an dessen Abschluss eine Beauftragung für die Verkündigung stünde, die seitens der römischen Theologie als Weihe in dieses reformatorische Diakonat verstanden werden kann. Auf diesem Weg hat jeder reformatorische Christ, der sich aktiv am Gemeindeleben beteiligt, die auch für die römische Teilkirche akzeptable Grundlage zur Verkündigung in Wort und Sakrament. Dies muss natürlich im Einzelfall durch die Kirchenordnung geregelt werden: So bestünde ein weiterer Unterschied zwischen Pfarrer und Diakon darin, dass dieser Diakon, um die Feier des Herrenmahls erlaubt zu leiten, einen besonderen Auftrag im Einzelfall braucht, während dieser beim Pfarrer prinzipiell gegeben ist. Außerdem könnte man sich darauf einigen, dass diese Diakone der reformatorischen Teilkirchen, um römische Christen nicht in Schwierigkeiten zu bringen, dem Herrenmahl erlaubt nur in Gottesdiensten vorstehen, in denen ein großer Teil der Teilnehmer seiner Teilkirche angehören. Außerdem müsste noch über Art und Dauer des Unterrichts diskutiert werden. Entscheidend ist dabei nur, dass es für in der Gemeinde aktive weibliche wie männliche Gemeindemitglieder der Normalfall ist, in diesem Sinne Diakon zu sein.

Römische Christen sollen, wenn sie Bedenken gegen diesen Vorschlag haben, sich daran erinnern, das auch in ihrer Konfession darüber diskutiert wird, ob nicht bewährte Gemeindemitglieder geweiht werden sollen, um die Eucharistie zu leiten, da das Recht der Gemeinde auf die Eucharistie höher zu bewerten ist, als die Probleme, die sich durch eine solche Praxis ergeben. (So bei der Rottenburger Diözesansynode<sup>131</sup>) Darin, dass diese Diakone nicht alle Handlungen selbstständig ausführen dürfen, kann ein römischer Christ eine Gliederung der Ämter sehen. Reformatorischerseits wäre dies allerdings nur als Zeichen menschlich notwendiger Ordnung zu verstehen.

Reformatorische Vertreter des "Priestertums aller Gläubigen" sollten bedenken, dass das "Priestertum aller Gläubigen" so wieder ganz anders den Gemeindemitgliedern bewusst gemacht werden könnte. Man muss in der Einsegnungshandlung ja nach These 2 kein Sakrament sehen, zumal Konfirmanden ja schließlich auch eingesegnet werden und damit Konfessionsmitglieder mit allen Rechten und Pflichten sind. Auf diesem Weg könnte aber eine Praxis gefunden werden, die einen Teil des schwierigsten Problems der römisch-reformatorischen Ökumene, des Amtes und Kirchenverständnisses, so löst, dass sich keine der beiden Konfessionen selbst verleugnen muss.

## 7. These 5

"Alle Teilkirchen haben nach alter Überlieferung Bischöfe an der Spitze ihrer größeren Untergliederungen. Die Bischofswahl in diesen Teilkirchen braucht nicht in der jetzt in der römisch-katholischen Kirche normal geltenden Weise geschehen (auch das neue römische Kirchenrecht kennt andere Weisen der Bischofsbestellung als durch die freie Wahl des Papstes: can. 377 §1)."<sup>132</sup>

### 7. 1. Der Kommentar von H. Fries

Das römische Prinzip der Hierarchie wendet Fries auf die Teilkirchen gemäß These 3 an: Für ihn muss der "amtliche Vorsteher" einer dieser Teilkirchen ein Bischof sein. Dies sei möglich, da alle Kirchen, außer den kongregationalistischen Freikirchen eine episcopale Struktur hätten. Dies gälte auch für die Teilkirchen der Reformation. Wieder werden allerdings die reformierten Christen ausgeklammert, zumal nur die reformierten Christen Ungarns das Bischofsamt explizit kennen. Auch im weiteren ist nur noch von Lutheranern die Rede: Sie könnten einem Bischofsamt im Unterschied zum Amt des Pfarrers in sofern zustimmen, als nur der Bischof das Recht der Ordination habe. Die stark synodale Ausrichtung der reformierten Teilkirchen wird nur thematisch gestreift. Fries verweist anschließend auf den dogmengeschichtlichen Hintergrund innerhalb der römischen Konfession: auf das Tridentinum, wo beschlossen wurde, dass der Bischof besondere Vollmacht habe. Dies wurde aber nicht als göttlicher Wille definiert. Auch sei die Verwerfung der Gültigkeit der lutherischen Ämter keine verbindliche römische Definition, sondern nur allgemeine römische Praxis. Um so befremdlicher ist es, wenn dann ohne zwingende Notwendigkeit eine Superiorität auf dem Gebiet der Jurisdiktion zugestanden wird. Dabei habe das Kollegium der Bischöfe eine besondere kirchenleitende Funktion. Dies begründet Fries mit Lk. 10: 16. Diese Begründung ist allerdings exegetisch fraglich: In Lk. 10 wird von den "72" nur mit Pronomen geredet. Daraus eine Beauftragung von Bischöfen als Kollegium abzuleiten, ist doch ein recht freier Umgang mit biblischen Texten. Es wäre wohl, wenn man von einem gemeinsamen Auftrag ausgeht, nahe liegender, diesen ekklesiologisch als Auftrag aller mit der Verkündigung Beauftragter, also aller Christen zu sehen. Hier kommt die römische Theologie des dreigeteilten Weihesakramentes voll zum Tragen. Nur der Bischof habe die Weihe in ihrer ganzen Fülle. Allerdings bestehe auch ein großes Maß an Gemeinsamkeit zwischen Bischof und Presbyter. Fries relativiert am Ende seiner Ausführungen über die Funktion des Bischofs die Unbedingtheit der Forderung, dass nur der Bischof weihen dürfe, mit der Praxis, dass im Gegensatz zum Tridentinum die Firmung auch durch Priester, die die Bischofsweihe nicht haben, auszuteilen. "Sollte das, was von der Firmung gesagt und bestimmt ist, prinzipiell und möglicherweise nicht auch von der Ordination gesagt werden können"<sup>133?</sup>

Nun behandelt Fries die apostolischen Sukzession in Bezug auf das Bischofsamt. Dabei legt er Wert darauf, dass die Sukzession ihren formalisierenden Charakter verliert und von der Frage nach der ungebrochenen Kette von Handauflegungen Abstand gewinnt. Dies ist gerade für die römische Konfession wichtig, da die physisch verstandene Sukzession kirchengeschichtlich auch in der römischen Theologie immer fraglicher wird. So verstände die römische Lehre "die apostolische Sukzession im Bischofsamt als Zeichen und als Dienst an der Apostolizität der Kirche."<sup>134</sup> So sei die apostolische Sukzession im Bischofsamt ein Zeichen

der Apostolizität, nicht diese selbst. Sie sei keine Garantie für diese, auch nicht wenn nach der Mehrheit der Bischöfe gegangen wird (wie im arianischen Streit). Trotzdem sei dieses Zeichen so wichtig, dass es in der künftig einen Kirche nicht fehlen dürfe. Diese Fragen seien allerdings alle auf die Zukunft zu beziehen, eine nachträgliche Erörterung dessen, wie Vergangenes zu bewerten sei, könne nicht Teil einer auf die Zukunft der einen Kirche gerichteten Perspektive sein.

Als zentral für den ökumenischen Dialog bezeichnet Fries die Form der Bischofswahl. Er verweist darauf, dass auch die heutige römische Konfession andere Formen als die Wahl des Bischofs durch den Papst kennen. In den Bistümern Chur, Basel und St. Gallen findet eine freie Wahl des Bischofs durch das Domkapitel statt. Der Papst bestätigt nur die vollzogene Wahl. Falls die Bestätigung durch den Papst ausbleibt, hat wiederum das Domkapitel die Wahl. Bei den mit Rom unierten Ostkirchen wird der Bischof durch die Synode der Bischöfe gewählt. Dies habe die römische Konfession in das Ostkirchenrecht übernommen, allerdings mit dem Zusatz, dass die Wahlliste vorher genehmigt werden müsse. Über den von Fries aufgestellten Anspruch, dass in Zukunft möglichst kein Staat auf die Wahl eines Bischofs Einfluss nehmen dürfe, wird weite Einigkeit herrschen. Wenn dieser staatliche Einfluss wegfalle, entfalle auch ein historischer Grund für die Bischofsernennung durch den Papst. Er verweist auch auf nachkonziliare Entwicklungen in der römischen Theologie: "Die Beteiligung des ganzen Gottesvolks an der Wahl seiner Bischöfe erscheint als eine Forderung der Ekklesiologie der Gemeinschaft, die sich immer mehr durchsetzt und einige Akzentverschiebungen mit sich gebracht hat, die von großer ökumenischer Tragweite sind."<sup>135</sup> In diesem Sinne habe auch das neue Kirchenrecht mehr Offenheit.

Alles in allem erscheint gerade der zweite Teil der Kommentierung dieser These eher als an die römische Theologie gerichtet, um die eigene Konfession anzuregen, nicht unnötig Forderungen bzgl. der Bischofswahl aufzustellen, die für reformatorische Christen nicht nachzuvollziehen sind.

## 7. 2. Anfragen

Sieht man, wie relativ Fries über die Sukzession im Bischofsamt redet, so wird es keine Probleme mit sich bringen, wenn dieser sowieso nicht definitiv sichere Begriff in den Teilkirchen der künftig einen Kirche unterschiedlich gehandhabt wird, unter Beachtung von Regeln, die dafür sorgen, dass entsprechende Ordinationshandlung als Sakrament verstanden werden können. Für reformatorische Theologie stellt sich dabei die Frage nach dem Stellenwert dieses Amtes: Es kann nur als notwendige und sinnvolle Lösung auf Grund der menschlichen Schwächen im Verhältnis zum Geist und den Charismen (1. Kor 12+14) verstanden werden. So ist auch die Hierarchie zu werten. Dies muss künftig den praktischen Umgang mit Ämtern in den reformatorischen Teilkirchen bestimmen können. Die reformatorische Theologie kann allerdings ein Bischofsamt akzeptieren, dass sich dadurch auszeichnet, dass alleine der Bischof Pfarrer ordiniert, um so kirchenordnend die Ordination nicht willkürlich werden zu lassen, denn als exekutives Organ der Synode ist er Repräsentant seiner Teilkirche. Dies müsste genügen, um römischen Theologen die Möglichkeit zu geben, darin eine Sakramentalität zu erkennen. Es ist jedoch sicherzustellen, dass ein reformatorischer Bischof Entscheidungen nur in Verbindung mit den konstitutiven Organen seiner Teilkirche trifft. Die konstitutive Bedeutung von Synoden deckt sich mit der Aussage Fries, die dieser im Anschluss an das II. Vatikanum macht, dass nämlich

das Presbyteramt dem des Bischofs ähnlich sei. Was das Recht des Papstes auf Einsetzung von Bischöfen betrifft, so ist nur die Besetzung eines reformatorischen Bischofsamt nach Konstitution der entsprechenden Teilkirche denkbar. Eine Vorschlagsliste ist nur dann annehmbar, wenn im Streitfall eine kommissarische Leitung der Teilkirche durch deren konstitutive Elemente gewährleistet ist. In diesem Zusammenhang muss noch einmal Rekurs auf These 7 genommen werden: Soll die formale Sukzession durch Handauflegung bereits in dieser Sukzession stehender bei Bischofsordinationen in den reformatorischen Teilkirchen hergestellt werden, so wäre es im Sinne reformatorischer Theologie, wenn bei allen zukünftigen Ordinationen der Kirche auch zumindest ein verantwortlicher Nichttheologe mit Handauflegung an dieser Einsegnung beteiligt werden könnte. So könnte die auch von Fries erwähnte "Communio-Ekklesiologie"<sup>136</sup> der Beteiligung des ganzen Gottesvolkes an kirchlichen Ämtern deutlich werden.

Schließlich wird an diesem Kapitel wieder deutlich, dass Fries sehr oft, wenn er von der reformatorischen Konfession redet, nur die Lutheraner meint. Dies ist für Bestrebungen, alle Christen zu einen, ein sehr bedenklicher Ansatz, der einem römischen Theologen zwar einiges an Auseinandersetzungen erspart, der aber einen entscheidenden Teil der reformatorischen Christenheit ausklammert.

## §5 Die Frage nach dem Papst und der Hierarchie

### 8. These 4a

"Alle Teilkirchen erkennen Sinn und Recht des Petrusdienstes des römischen Papstes als konkreten Garanten der Einheit der Kirche in Wahrheit und Liebe an."<sup>137</sup>

#### 8. 1. Der Kommentar von H. Fries

Am schwierigsten wird die Fragestellung nach einem praktikierbaren ökumenischen Ansatz, wenn nach dem Papsttum gefragt wird. Wenn dazu noch die Auseinandersetzung über die Definition des I. Vatikanums hinzugenommen wird erscheint dieses Problem als nahezu unlösbar. Fries sieht diese These in der geschichtlichen Situation, dass es heute möglich sei eine solche These aufzustellen, während früher der Antipapalismus alle nicht-römischen Christen geeint hätte. Die Reformation sieht er vor allem als eine Ablehnung des Papsttums an, wodurch es zur Kirchenspaltung kam. Hier unterliegt er allerdings einer gefährlichen geschichtlichen Fehleinschätzung, die ihn zu dem Schluss führt, das Papsttum habe sich nicht geändert, die nicht-römischen Konfessionen dagegen hätten sich geändert. Im rein dogmentheologischen Sinne mag dies richtig sein, die gesamte nicht-römischen Christenheit leidet bis heute unter der Hybris des I. Vatikanum und wartet auf noch eindeutigeren Worten der Relativierung des Machtanspruchs eines Menschen, der für sich die Stellvertreterschaft Christi auf Erden beansprucht. Der dogmatische Aspekt beschreibt aber die kirchliche Strukturen nur bedingt. So war Luther nicht von vornherein Gegner des Papsttums. Erst als er durch den Kernpunkt seiner Theologie, die Rechtfertigungslehre, unter Bedrohung seines Lebens in scharfen Konflikt mit der Hierarchie einer völlig an weltlichen Ansprüchen orientierten kirchlichen Institution geriet, richtete sich sein - manchmal blinder- Zorn gegen die Spitze dieser Hierarchie, den Papst. Diese Tendenz der Verweltlichung der römischen Teilkirche ist nun heute de facto überwunden; geistliche und weltliche Macht sind in einem Maße getrennt, wie seit der konstantinischen Wende nicht mehr. Auch geht Rom heute mit unbequemen Theologen in den eigenen Reihen bei weitem nicht mehr so gnadenlos um, wie in vergangener Zeit. Wenn Herms konstatiert, die römischen Konfession habe sich durch das II. Vatikanum von ihren grundlegenden Dogmen her nicht geändert, so ist das, abgesehen von gewissen Änderungen von Interpretationen weitgehend richtig. Was sich aber geändert hat, ist der konkrete Lebenszusammenhang, in dem dieses römische Verständnis christlichen Glaubens heute gelebt wird. In diesen Änderungen haben sich viele praktische Anliegen der Reformation zumindest teilweise durchgesetzt: Liturgie in der Landessprache, die Bibel für die Nicht-Kleriker, stärkere Betonung der Predigt, stärkere Betonung der Gewissensfreiheit (leider noch nicht genügend), Änderung der Ablasspraxis( wenn es den Ablass auch noch gibt), mehr Freiheit gerade auch für eine unabhängige Theologie (trotz der "Fälle" Küng und Boff), Relativierung der Absolutheit der Ablehnung von nicht-römischen Christen, Verzicht auf einen förmlichen "Papstkult, der nicht selten an die Grenzen des Geschmacklosen und Blasphemischen ging"<sup>138</sup> (wenn auch die Definition des I. Vatikanums bis heute nicht aufgehoben wurde) usw.

Durch diese Änderungen leben die römischen Christen heute eine Realität christliche Seins, in der es möglich ist, mit dem theologischen Dissens zu leben. Dies gilt besonders für die Frage nach dem Papst. Deshalb können die reformatorische Teilkirche heute anders mit der römischen Konfession umgehen. Gegenüber der heutigen römischen Konfession wäre eine konfessionelle Spaltung wahrscheinlich zu umgehen, in der Zeit Luthers war sie leider die einzige Möglichkeit, Fragen ans Licht zu bringen, die zum Teil schon seit Jahrhunderten gärten.

Wieder schwenkt Fries mit seiner Argumentation gegen diejenigen Angehörigen seiner eigenen Konfession, die das Papsttum überbetonen und bringt viele in der reformatorischen Theologie geläufigen Argumente gegen das I. Vatikanum, lässt aber auch Stimmen der damaligen Zeit zu Wort kommen. Dabei wird auch das II. Vatikanum kritisiert, weil es die Formulierungen des I. Vatikanums unreflektiert übernommen habe. Diesen ersten Abschnitt schließt Fries mit dem Zitat Paul IV. "Ich bin Petrus - das Amt des Petrus, geschaffen für die Einheit der Kirche, ist zu deren größtem Hindernis geworden."<sup>139</sup>

Fries lässt nun Gründe folgen, warum er trotzdem diese These für realistisch hält: Da das Papsttum als Petrusamt und -dienst verstanden wird und es in allen Evangelien eine ausdrückliche Petrustradition gibt, die diesem Apostel eine Führungsrolle zuerkennt, spreche alles für eine bestimmte Funktion, einen gewissen Primat des Petrus. Trotzdem werde er nicht nur Keiphass sondern auch Skandalon genannt und er habe auch nicht immer die Leitung der ersten Gemeinde in Jerusalem gehabt. Trotzdem sei er der Erste geblieben. Obwohl der Auftrag der Verkündigung an alle gerichtet sei, sei der Petrusdienst eine "Fundamentfunktion".<sup>140</sup>

Diese Vorgaben aus den Anfängen der Christen sähen aber das Papsttum nicht in der Art des I. Vatikanums. Hier sei die zentrale politische und kirchliche Stellung hinzugekommen, die Rom zur Orientierungs-, Schlichtungs- und Appellationsinstanz gemacht habe. Ab dem 3. Jh. hätten die Päpste besondere Titel getragen. Auch beanspruche keine andere Stadt, Sitz des Nachfolgers Petri zu sein. Wie weit man, wenn man überhaupt ein Petrusprinzip theologisch für sinnvoll hält, dieses an eine Stadt binden kann, es sei denn Jerusalem, erscheint für jede nicht-römische Theologie als ein Versuch, die konfessionalistische Egozentrik dogmatisch zum regionalistischen Prinzip zu machen. So bezeichnet auch Fries diesen Befund als eher bescheiden im Vergleich zu manchen römischen Vorstellungen.

Als zweiten Grund seiner These bezeichnet Fries die Einstellung Luthers, sich dem Papst unterzuordnen, falls dieser die Rechtfertigungslehre anerkenne. Damit stellt er die anfängliche Behauptung über Luthers kirchentrennenden Charakter durch die Papstfrage selbst in Frage. Da die Rechtfertigungslehre ihren kirchentrennenden Charakter verloren habe, gebe es heute auch keinen Grund mehr, das Papsttum nicht anzuerkennen. Wäre das Papsttum heute noch so undefiniert und so im Rahmen einer gewissen konziliaren Kontrolle wie zur Zeit Luthers, wäre eine solche Argumentation denkbar. Diesen Weg hat sich die römische Konfession allerdings selbst abgeschnitten, in dem sie per definitionem den Papst zu der absoluten Funktion emporhob, zu der das Papsttum durch das I. Vatikanum wurde.

Die dritte Möglichkeit für seine These sieht Fries darin, dass heute ein allgemeines ökumenisches Bewusstsein herrsche. Dies gelte gerade auch wegen des II. Vatikanums, dass, obwohl es die Primatslehre des I. Vati-

kanums wiederhole, für die Frage nach dem Papst einen weiteren Horizont geschaffen hat: "durch Vorordnung einer Besinnung über die Kirche als Sakrament und Mysterium der Einheit und als Volk Gottes, dem alle Ämter in der Kirche zugeordnet sind.."141

Hier findet sich bei Fries ein Pendant zu den anfängliche Überlegungen, von der Einheit als Wahrheit auszugehen. Für die weitere Argumentation greift Fries auf das Malta-Papier zurück, wieder unter Auslassung der reformierten Christen. In diesem Papier bliebe trotz der Einigkeit in der Frage, dass alle Ortsgemeinden einer Teilkirche zugeordnet blieben, wobei die Ortsgemeinden auch selbstständige Rechte haben müssten, die Kontroverse in der Frage "ob der Primat des Papstes für die Kirche notwendig ist oder ob er nur eine grundsätzlich mögliche Funktion darstellt. Doch lässt sich wohl sagen: Wenn die primatale Funktion des Papstes als möglich anerkannt und diese Möglichkeit realisiert wird(im Sinne der These), dann müsste (im Sinne der These 2) von den evangelischen Teilkirchen der einen Kirche kein explizites Bekenntnis zur dogmatischen Notwendigkeit des Primats des Papstes gefordert werden."142 In diesem Sinne redet auch Fries von den Prinzipien legitimer Vielfalt, Kollegialität und Subsidiarität. Dies solle vor allem durch den freiwilligen Jurisdiktionsverzicht des Papstes geschehen. Es bleibt dabei allerdings die Frage für die reformatorische Theologie wie weit der Papst als "primus inter pares" verstanden werden kann. Ein Verständnis, wie das des I. Vatikanums kann von den reformatorischen Teilkirchen weder aktiv noch passiv mitgetragen werden. Eine praktische Lösung müsste hier den Papst einem konstitutiven Rahmen gegenüber verpflichten, der einen Missbrauch seiner Amtsgewalt vorbeugt. So besteht seitens der lutherischen Teilkirchen der Vorbehalt, dass der "päpstliche Primat so verfasst, so verstanden und vor allem so wahrgenommen wird, dass dieses Amt unmissverständlich dem Evangelium und der Einheit der Christen dient und dass die Ausübung seiner Vollmacht die christliche Freiheit nicht behindert."143 Dies wird in These 4b noch zu erörtern sein. Zu beachten ist allerdings auch, dass das Malta-Dokument 15 Jahre nach seiner Fertigstellung noch immer nicht kirchenamtlich bestätigt ist. Die entsprechenden Argumentationen werden auch für die orientalische und die anglikanische Konfession dargestellt. Sie sind jedoch für eine reformatorische Rezeption uninteressant. An diesen Diskussionen zeigt sich jedoch, dass es Fries nicht darum geht, einen einzigen Weg aufzuzeigen, sondern das "Feld" des Denkbaren abzustecken und den Christen der verschiedenen Konfessionen Anstöße zu geben, um über die Grenzen des in der eigenen Konfession Feststehenden hinaus zu schauen. Ob allerdings solche Diskussionen zur Öffnung des römischen Papstverständnisses in Zukunft eine Chance auf Realisierbarkeit haben, erscheint fraglich. So verweist auch Fries auf Vorbehalte, die die römische Glaubenskongregation gegenüber einem offeneren Umgang mit der Definition des I. Vatikanums hat. So beendet er die Kommentierung von These 4a in dem er doch wieder auf die Infallibilität zurückkommt. Zur Verdeutlichung des Begriffes schlägt er die Worte "Wahrheit und Letztverbindlichkeit einer solchen Definition"144 vor. Derartige, die Entscheidung eines Menschen verabsolutierende Worte können allerdings von der

reformatorischen Theologie zumindest mit Auswirkung auf die Wirklichkeit der Kirche nicht akzeptiert werden. Die nicht durch verbindliche Konstitution gebundene Zusage, der Papst werde in Zukunft, wie er es angeblich schon immer tat, (was ich für zweifelhaft halte) sich nur nach langfristiger Rückkopplung zur Veröf-

fentlichung einer Definition entschließen, kann jedenfalls nicht ausreichen, reformatorische Bedenken zu zerstreuen. Auf die Spitze treibt Fries seine Kommentierung durch die Frage: "Halten diese Kirchen (sc. : 'die nicht römisch- katholischen') die römisch-katholische Lehre von der Funktion des Papstes, so wie sie heute von uns verstanden und von Rom her schon (wenn auch verbesserungsbedürftig) praktiziert wird, für eine dem Wesen der evangelischen Botschaft so radikal widersprechende Lehre und Praxis, dass sie diese Lehre und Praxis als tödlichen Widerspruch zu ihrem Glauben und als höchste Gefährdung ihres ewigen Heiles verwerfen müssen? Wenn sie aber dies nicht zu sagen wagen, dann entsteht doch die eindeutige Frage, warum sie nicht mit uns Katholiken in der einen Kirche zusammenleben wollen..."<sup>145</sup> Ob dieser Versuch durch eine völlig überspitzte rhetorische Fragestellung die schlimmste Sackgasse definierter römischer Theologie zu umgehen, dem ökumenischen Anliegen Rahners und Fries' dienlich ist, ist mehr als fraglich!

## 8. 2. Anfragen

Allein schon die zum Schluss gestellte rhetorische Frage macht deutlich, wie immens groß die Gegensätze in dieser Fragestellung noch sind: Angesichts der Definition des I. Vaticanums<sup>146</sup>, die bis heute<sup>147</sup> ihre volle theologische Gültigkeit als Lehre hat, die irreversibel mit der Exkommunikation droht und auch in der Praxis bereits zu einer theologisch äußerst umstrittenen und fragwürdigen Definition geführt hat, die unter Androhung der Exkommunikation zu glauben ist,<sup>148</sup> wird ein Theologe, selbst wenn er nur wenige Grundzüge reformatorischer Theologie vertritt, nur deshalb nicht mit "JA" beantworten, weil reformatorische Theologie nicht dem Handeln und Urteilen Gottes vorweg greift, um auch so in Treue zum ersten Gebot zu leben. Angesichts der sich in dieser Lehre und der dazugehörigen Praxis ausdrückenden menschlichen Hybris kann reformatorische Theologie nur in der Fürbitte verharren, Gott möge auch dies vergeben. Selbst dies darf aber niemanden in der reformatorischen Theologie daran hindern, sich für mehr Einheit aller von Gott in den Glauben Gerufenen ohne Unterlass einzusetzen.

Auch berechtigt eine solche Einschätzung niemanden zu irgendeiner Art Hochmut, denn auch wir reformatorische Christen gehören einer Konfession an, die vielfältig gegenüber dem ersten Gebot versagt hat<sup>149</sup>, und gerade heute folgt die reformatorische Konfession in ihrer teilweise abgrundtiefen Zerstrittenheit oft allerlei "Theologeien" und nicht dem Wort Gottes, so dass fast kein für die ganze Konfession verbindliches Glaubenszeugnis mehr möglich ist. Jüngstes Beispiel dafür ist die Bensheimer Konferenz über Bekenntnis-hermeneutik vom 1. 3. 87. Als dogmatische Begründung, die Kirche ins Eschaton zu verschieben, taugt dieser Ansatz vollends nicht, wenn man wie anfangs dargelegt, Einheit als Abbild von Wahrheit erkannt hat, zu der wir berufen sind. Ob es praktisch denkbare Lösungen gibt, um dieser Aporie eine gemeinsam denkbare Praxis folgen zu lassen wird sich bei der Diskussion über These 4b zeigen müssen.

## 9. These 4b

"Der Papst seinerseits verpflichtet sich ausdrücklich, die damit vereinbarte Eigenständigkeit der Teilkirchen anzuerkennen und zu respektieren. Er erklärt (jure humano), dass er von seiner obersten, ihm vom Ersten Vatikanum her nach katholischen Prinzipien zustehenden Lehrautorität (ex cathedra) in einer Weise Gebrauch machen werde, die juristisch oder sachlich einem allgemeinen Konzil der ganzen Kirche entspricht, sowie ja seine bisherigen Kathedralentscheidungen in Übereinstimmung und Fühlungsnahe mit dem katholischen Gesamtepiskopat ergangen sind." <sup>150</sup>

### 9. 1. Der Kommentar von K. Rahner

Rahner geht in seinen Ausführungen davon aus, dass die "sich mit der katholischen Kirche einigen wollenen großen anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften das Petrusamt als eine auch für sie verpflichtende Größe anerkennen müssen..."<sup>151</sup> damit "mehr entsteht, als ein Weltkirchenrat"<sup>152</sup>. Dies sei aber nicht im Sinne eines "do ut des" zu verstehen. Vielmehr liege es im Wesen der künftig einen Kirche, dass auf der einen Seite das Papsttum in seiner Realität anerkannt werde, was nicht die Zustimmung zur Definition des I. Vatikanum bedeute, andererseits sei "die päpstliche Anerkennung der bleibenden Eigenständigkeit der in der einen Kirche gegebenen Teilkirchen im formalen Grundsatz als solchem gewiss eine Anerkennung, zu der der Papst vom Wesen der Kirche her eindeutig verpflichtet ist."<sup>153</sup> Wie dies in der Praxis auszusehen habe, müsse in der geschichtlichen Situation im einzelnen mit Rom festgelegt werden. Hier steht Rom wieder ganz im Mittelpunkt: die übrigen Konfessionen sollen im einzelnen mit Rom klären, wie das Verhältnis der einzelnen Teilkirchen zu Rom ist. Da Rahner anderenorts darauf hinwies,<sup>154</sup> dass auch die römische Konfession Teilkirche der künftig einen Kirche ist, kann dies nur so verstanden werden, dass "Rom" in diesem Zusammenhang der Name des Prinzips der Leitung der künftig einen Kirche durch das Papsttum ist. Wird dieses Teilkirche-Sein der heute römischen Konfession ernst genommen, so muss also Rom als Leitungsprinzip der künftig einen Kirche im Rahmen des Einigungsprozesses zwischen den Teilkirchen inklusive der römischen neu konstituiert werden. Mit diesem dann neu konstituierten "Rom" müssen alle Teilkirchen inklusive der heute römischen vereinbaren, welche Eigenständigkeiten und welche Pflichten sie gegenüber dem künftigen Papsttum haben. So solle Rom das Haupt aller Teilkirchen werden, "wie auch heute schon die lateinische Westkirche nur einen Teil der ganzen römisch-katholischen bildet, da zu dieser auch die unierten Ostkirchen gehören"<sup>155</sup> (Ähnlich wie mit den Begriffen "katholisch" und "Kirche" wird hier mit "römisch" ein Definitionswechsel betrieben, indem es meist ganz im Sinne der Konfession Rahners verwendet wird, hier aber mit dem Prinzip "Rom" gleichgesetzt wird. Dies ist wieder ein Verwirrspiel, durch das es erschwert wird, gewisse Argumente anzugreifen. ) Das auch die heutige römische Konfession Teilkirche ist, erlaubt natürlich weit mehr Freiheiten, als dies innerhalb des Gefüges der bisherigen römischen Konfession möglich war. Da die Eigenständigkeit der Teilkirchen Gegebenheit sei, sei es auch rechtens, dass "Rom" verbindliche Erklärungen darüber abgebe, wie es die Eigenheiten der künftigen Teilkirchen anzuerkennen gedenke. Grundlage dafür sei aber, das jeweilige Kirchenrecht zu erarbeiten. Insbesondere bestehe die Frage

des Umgangs mit dem Lehrprimat: "Warum sollte es nicht auch in Zukunft 'Enzykliken' des Papstes geben, die an alle diese Teilkirchen adressiert sind, auch wenn man dann erwarten müsste, dass solche Enzykliken bei ihrer Abfassung die große Verschiedenheit in der Mentalität und dem glaubensmäßigen und theologischen Denken dieser sehr verschiedenen Adressaten einkalkulieren und ihm entsprechenden Ausdruck geben müssten?"<sup>156</sup>

Unter diesen Prinzipien ließe sich darüber nachdenken. Aber wer garantiert den reformatorischen Teilkirchen, dass nur in diesem Sinne Enzykliken verfasst werden, zumal auch heute viele Teilkirchen, insbesondere afrikanische und südamerikanische, bei entsprechenden Enzykliken zu wenig bedacht werden? So ist also ein Papst als primus inter pares und insofern als pastor pastores durchaus denkbar, wenn es Kontrollinstanzen gibt, die zumindest ein Veto veranlassen können. Dabei müssten auch Minderheiten etwa ab der Größe einer ganzen Konfession geschützt werden.

Die Frage des Lehrprimats ex cathedra sieht Rahner ähnlich. Er geht davon aus, dass es die Kathedral-Entscheidung im Sinne des I. Vatikanums weiterhin geben müsse. Diese seien aber in Rücksprache mit dem Gesamtepiskopat zu fällen. Hier muss auch ausdrücklich die eigentliche These vom Wortlaut her in Frage gestellt werden! In ihr wird behauptet, dass dies auch bisher schon geschehen sei. Selbst Rahner verweist aber darauf, dass bei der Definition der unbefleckten Empfängnis und der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel die nötige Transparenz der Entscheidung gefehlt habe! Trotzdem weicht Rahner der Frage nach einer Abstimmung über zur Definition anstehende Fragen aus. Wieder ist hier eine konstitutive Vetomöglichkeit zu garantieren um diesen Gedanken, bei aller Liebe zu den immer noch getrennten Brüdern und Schwestern auch nur für einen reformatorischen Theologen erträglich zu machen.

Auch Rahner sieht die Gefahr, dass der Eindruck entstehen könne, die bisher getrennten Konfessionen "...würden bei der Anerkennung des Lehrprimats sich in ein Abenteuer einer künftigen Glaubensgeschichte stürzen, die einzugehen sie sich getrauen könnten."<sup>157</sup> Gegen diese Sorge wartet Rahner lediglich mit diffusen Beruhigungsformeln auf, etwa, dass es in der heutigen pluralistischen Geistessituation "höchst unwahrscheinlich" sei, dass "das römische Lehramt sich auch in Zukunft in Definitionen aktualisiert"<sup>158</sup>. Auf einer solchen Argumentation können allerdings keine ökumenischen Einigungsversuche aufgebaut werden: Per Wahrscheinlichkeitsrechnung lassen sich keine dogmatischen Probleme in kirchliche Praxis umsetzen! Vor diesem Hintergrund sieht Rahner dann die Möglichkeit, dass der Papst wie in der These erwähnt, iure humano ausdrücklich Verfahren zugesteht, die den nicht römischen Christen die Furcht vor der Anerkennung nehmen kann. "Bei einer richtigen Struktur der künftigen römischen Glaubensbehörde, werden die verschiedenen Teilkirchen von vornherein bei solchen Lehräußerungen Roms mitwirken."<sup>159</sup> Auch ließe sich über einen Papst-Wahlmodus reden, der es den Teilkirchen der künftig einer Kirche erleichtere, dass sie den Papst "leicht und gerne als ihr Haupt anerkennen".<sup>160</sup> Abgesehen von der Bezeichnung "Haupt", die wohl besser durch "ersten Hirten" zu ersetzen ist, sind dies sicher Schritte in die richtige Richtung. Sie gehen aber nicht weit genug: Eine geistesgeschichtliche Situation kann sich ändern! Wer garantiert, dass nicht in einigen Jahrzehnten oder Jahrhunderten wieder eine absolutistische Geistessituation herrscht, in der dann ein Papst

auf die Idee kommt, *ex cathedra* zu reden und die *iure humano* getroffene Vereinbarung seines Vorgängers aufzuheben.

## 9. 2. Anfragen

Die bestehenden Spannungen treten deutlich zu Tage: So ist nach dem eingangs erwähnten Prinzip zu fragen, wie eine Lösung beschaffen sein muss, die für römische und reformatorische Theologie gleichermaßen denkbar ist. Für die reformatorische Theologie heißt dies, dass egal wie, keine Definition *ex cathedra* mehr erfolgen darf, die in Anspruch nimmt, Wahrheit für alle Zeit zu sein. Anstelle dessen kann aber etwas treten, was dem Bekenntnis entspricht. Wie Rahner selbst sagt, geht ja auch die reformatorische Konfession nicht beliebig mit ihren Bekenntnissen um. Es ist durchaus denkbar, dass solche Bekenntnisse von einem künftigen Papst vorgelegt werden. Unbedingt nötig ist aber dabei eine garantierte konstitutive Kontrolle. Für die römische Theologie besteht die Forderung, dass sie nicht hinter das I. Vatikanum zurück muss. Hier kann aber von der römischen Konfession dasselbe verlangt werden, wie es beispielsweise in der Frage der Sukzession von der reformatorischen Konfession verlangt wird: Das man sich zu einer garantierten Praxis verpflichtet, die für die andere Konfession denkbar und erträglich ist.

## 9. 3. Möglichkeiten

So ist These 4b die einzige These, die geändert werden muss: Sie könnte etwa folgendermaßen lauten: „Unbeschadet eines Urteils über die Rechtmäßigkeit früherer Definitionen erklärt der Papst *ex cathedra*, dass mit dieser letzten Definition die Zeit erreicht sei, in der die Kirche um der Einheit willen aus Liebe in Zukunft freiwillig darauf verzichtet weitere Definitionen als Wahrheit für alle Zeit zu verkünden. Das prinzipielle Recht zu solchen Entscheidungen wird dadurch nicht berührt, es ist aber endgültig die Zeit gekommen, diesen Verzicht auszusprechen.“ Gerade dies ist eine konsequente Anwendung des Traditionsprinzips der römischen Konfession, dass sich die gesamte Kirche nämlich so entwickelt hat, dass dieser Verzicht geboten ist. Die praktische Konsequenz daraus wäre ein konziliar-synodales Prinzip, dem unbedingt der Papst als berufener Erster (Primat) vorsteht.

## 10. Zusammenfassung

Gerade die letzte These ist in ihrer neu formulierten Fassung sicher eine Herausforderung für die römische Theologie. Aber angesichts der Tatsache, dass unter den genannten Bedingungen die reformatorischen Teilkirchen der römischen Konfession entgegen kommen könnten, wenn sie die Einheit als Berufung sieht und mit Phantasie versucht, einen Rahmen zu schaffen, in dem ein gemeinsames Zusammenleben in einer Kirche, die mehr als ein unverbindlicher Haufen konfessioneller Gruppierungen ist, kann auch von der römischen Teilkirche erwartet werden, dass sie bereit ist, über den eigenen Schatten zu springen, zumal die neu formulierte These 4b die katholische Dogmatik nicht in eine unlösbare Aporie stürzen würde, zumal die reformatorische Konfession eine genauso große Hürde in der Frage der Sukzession vor sich hätten.

Unter dieser -hohen- Vorgabe an die Konfessionen, sich in der in dieser Arbeit genannten Weise zu überwinden, was ohne den Verrat an Grundüberzeugungen möglich ist, kann ich mich der These Karl Rahners und Heinrich Fries' anschließen, dass die Einigung der Kirchen eine reale Möglichkeit ist. Und diese sollte um Gottes Willen möglichst bald Wirklichkeit werden.

## §6 praktische Schritte für die Zukunft

### 11. Orte der Einheit von Denken und Handeln

Auch wenn versucht wird, im Sinne des Rahner-Fries-Planes und seiner reformatorischen Rezeption zu konkreten Fortschritten bei der Einigung der Christen zu kommen, ist dies sicher ein langwieriger Prozess, vermutlich über Generationen hinweg. Dies gilt um so mehr, als ein großes Maß an ökumenischer Überzeugungsarbeit zu leisten ist, wenn man nicht noch eine weitere, nämlich die "ökumenische Konfession" entstehen lassen will. Auf diesem Weg zueinander ist es aber wichtig, einander näher kennen zu lernen, miteinander als Christen zu leben und nachzudenken. Die übliche konfessionelle Aufgabenteilung, in der die einen hauptsächlich denken, die anderen oft unreflektiert handeln und dritte vor allem auch nach kirchenpolitischen Kriterien die konfessionellen Institutionen verwalten, muss gerade im Bereich der Ökumene überwunden werden! So ist sicher von ökumenischen Zentren, allen voran Taizé, ein entscheidender Beitrag für die Ökumene geleistet worden. Konferenzen wie in Lima zeigen, was alles denkbar ist. Aber die einen haben ein Theorie-, die anderen haben ein Praxisdefizit. Und beiden fehlt der nötige Einfluss in der Kirchenpolitik der eigenen Konfession der es möglich macht, die gesammelten Erfahrungen "vor Ort" zu realisieren. So ist heute eine verbindliche Gemeinschaft von Christen verschiedener Konfessionen gefragt, die theologisch informiert und engagiert sind, die zugleich bereit sind, längerfristig (als Familien oder Zölibatäre) verbindlich zusammenzuleben, die offen füreinander sind und trotzdem auch dezidiert ihre Theologie vertreten. Ein solche Gemeinschaft könnte in der beschriebenen christlichen Lebensfülle Erfahrungen im Glauben sammeln und diese theologisch auswerten, um damit den Konfessionen Anstöße zu geben, wie sie aufeinander zuwachsen können. Die Konfessionen sollten solche Versuche aktiv unterstützen und als relevanten Teil der eigenen Konfession betrachten und ihnen Kompetenzen geben, damit ökumenische Ansätze nicht wie so oft neben der Kirche enden. Solche Gemeinschaften könnten den von Rahner und Fries eingeleiteten Weg in einer Weise rezipieren, die aus dogmatischen Ideen im Gebet und im Gespräch, im Handeln und im geduldigen Vertrauen auf den Geist eine Wirklichkeit machen, die die Kirchen vereint. Darüber hinaus bliebe aber genug für jeden Christen zu tun übrig. Insbesondere bewusst lebenden konfessionsverschiedenen Paaren käme dabei eine entscheidende Rolle zu, da sie in ihrer Ehe, trotz aller Behinderungen durch die Konfessionen, eine Einheit leben können, die exemplarisch für die eine Kirche ist. Aber jeder einzelne Christ ist gefordert, in der Einheit von Aber jeder einzelne Christ ist gefordert, in der Einheit von Glauben, Denken und Handeln seinen Beitrag zu leisten, "damit sie alle eins seien... damit die Welt glauben kann."(Jh. 17: 20+21)

## 12. Verwendete Literatur

Codex Iuris Canonici - Codex des kanonischen Rechtes Lateinisch-deutsche Ausgabe

Hrsg. : Deutsche und Berliner Bischofskonferenz

Vatican City 1983 (Lateinisch)

Bonn 1983 (Deutsch)

Heinrich Fries, Karl Rahner

Einigung der Kirchen - reale Möglichkeit

Erweiterte Sonderausgabe

2. Auflage der Sonderausgabe

Freiburg 1985

Eilert Herms

Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen

Die ökumenische Bewegung der katholischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie - Antwort auf den Rahner-Plan

Göttingen 1984

Eberhard Jüngel

Ein Schritt voran

Einigung der Kirchen als reale Möglichkeit

in: Süddeutsche Zeitung Nr. 226 1983 (1. /2. Oktober 1983) S. 126

Ulrich Kühn

Kerygma und Dogma 32 1986 Seite 170ff

Das reformatorische Proprium und die Ökumene

Josef Neuner, Heinrich Roos

Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung

11. Auflage

Neubearbeitet von Karl Rahner und Heinz Weger

Regensburg 1971

Karl-Alfred Odin

Die Ökumene und die christliche Wahrheit

in: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr51 vom 2. 3. 1987 S. 4

Dietrich Ritschl

Wege ökumenischer Entscheidungsfindung in:

Ökumenische Existenz heute(ÖEh) Nr. 1

München 1986

Reinhard Slenczka;

Kerygma und Dogma 32 1986 Seite 207ff: Ökumenische Erklärung und dogmatische Klärung

## Fußnoten

- [1](#) Näheres siehe K. L. Schmidt in ThW Bd. 3 S. 502-539 Artikel "εκκλησια"
- [2](#) "Definition" ist hier im Sinne der Logik und nicht des römischen Lehramtes gemeint.
- [3](#) Vergleiche: Eilert Herms; Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen - Die ökumenische Bewegung der katholischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie - Antwort auf den Rahner-Plan; Göttingen 1984(Herms); S. 100ff
- [4](#) Diese Diskussion innerhalb der reformatorischen Theologie findet sich in letzter Zeit z. B. in: KuD 32; 1986; Ulrich Kühn; Das reformatorische Proprium und die Ökumene; (Kühn) S. 170 ff gegen Reinhard Slenczka; Ökumenische Erklärung und dogmatische Klärung; S. 207 ff(Slenczka)
- [5](#) Dietrich Ritschl; Wege ökumenischer Entscheidungsfindung in: Ökumenische Existenz heute Nr. 1; München 1986 (Ritschl); S. 36
- [6](#) Im ökumenischen Zusammenhang verwende ich das Wort "Herrenmahl", da die Begriffe "Abendmahl" und "Eucharistie" meist im konfessionellen Sinn verwendet werden.
- [7](#) Heinrich Fries, Karl Rahner; Einigung der Kirchen - reale Möglichkeit; Erweiterte Sonderausgabe (Einigung); 2. Auflage der Sonderausgabe; Freiburg 1985; S. 149
- [8](#) Ritschl; S.11
- [9](#) Ritschl; S. 25
- [10](#) Einigung
- [11](#) Eberhard Jüngel; Ein Schritt voran - Einigung der Kirchen als reale Möglichkeit in Süddeutsche Zeitung Nr. 226 1983 (1. /2. Oktober 1983) S. 126 (Jüngel) Hervorhebung durch Jüngel
- [12](#) Herms S. 183
- [13](#) Joseph Ratzinger; Zum Fortgang der Ökumene; in ThQ 4/1986 S. 245
- [14](#) Kühn S. 184
- [15](#) Einigung S. 179
- [16](#) Herms
- [17](#) Zum Wortgebrauch von "Begriff", "Begriffslage" und "Begriffslagenlage" siehe: Bruno Baron v. Freytag Löringhoff; Logik 1; Stuttgart 5. Auflage 1972 und seiner ergänzenden Arbeit: Ein neues System der Logik; Hamburg 1985
- [18](#) Herms
- [19](#) Herms 48-71
- [20](#) Herms S. 74 - 79
- [21](#) Herms S. 50 - 57
- [22](#) Herms S. 65 – 68
- [23](#) Herms S. 9
- [24](#) Näheres zu dieser Terminologie siehe Anmerkungen zur Logik
- [25](#) Herms S. 45
- [26](#) Einigung S. 179
- [27](#) Functions and Purposes : 5. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975
- [28](#) Zitiert aus Reinhard Slenczka, Dogma und Kircheneinheit In Carl Andresen(Hrsg. ) Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte Bd. 3 Göttingen 1984 S. 517
- [29](#) Slenczka S. 211
- [30](#) Slenczka S. 223
- [31](#) Kühn S. 182
- [32](#) Prof. Raiser zitiert aus Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 51 vom 2. 3. 1987 S. 4 in: Karl-Alfred Odin "Die Ökumene und die christliche Wahrheit"
- [33](#) Kühn S. 187
- [34](#) gegen Kühn s.o.
- [35](#) Einigung S. 17
- [36](#) Jüngel

[37](#) Einigung S. 17, S. 35  
[38](#) Einigung S. 23  
[39](#) So Herms, S. 103 unten incl. Fußnote 24  
[40](#) Einigung S. 23  
[41](#) s.o.  
[42](#) Einigung S. 24  
[43](#) s.o.  
[44](#) Einigung S. 26  
[45](#) Einigung S. 27f  
[46](#) Einigung S. 31  
[47](#) s.o.  
[48](#) Unitatis Redintegratio Nr. 11  
[49](#) Einigung S. 32  
[50](#) Einigung S. 33  
[51](#) Einigung S. 32  
[52](#) Näheres im nächsten Kapitel über These 2  
[53](#) Ritschl; S. 31  
[54](#) Einigung S. 79  
[55](#) Einigung S. 17  
[56](#) Herms S. 14-38  
[57](#) Einigung S. 36  
[58](#) Einigung S. 37  
[59](#) Einigung S. 38  
[60](#) Einigung 39  
[61](#) s.o.  
[62](#) siehe auch Herms; S. 40  
[63](#) Einigung S. 41f  
[64](#) Einigung S. 39f  
[65](#) Herms S. 40  
[66](#) Einigung S. 41  
[67](#) Einigung S. 42  
[68](#) s.o.  
[69](#) Einigung S. 44  
[70](#) s.o.  
[71](#) s.o.  
[72](#) Einigung S. 46  
[73](#) Herms S. 197  
[74](#) Einigung S. 46  
[75](#) Einigung S. 41  
[76](#) Einigung S. 47  
[77](#) Einigung S. 48  
[78](#) s.o.  
[79](#) Einigung S. 179  
[80](#) Einigung S. 48 f  
[81](#) Einigung S. 49  
[82](#) Einigung S. 51

- [83](#) Einigung S. 52
- [84](#) Josef Neuner, Heinrich Roos; der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung; 11. Auflage neubearbeitet von Karl Rahner und Karl-Heinz Wegner; Regensburg 1971; (Übertragung der wichtigsten Teile des Denzinger-Schönmetz ins Deutsche. Rahners Mitarbeit wird bereits im Vorwort von 1938 erwähnt. (S. 5))
- [85](#) Einigung S. 64
- [86](#) Herms; S. 188
- [87](#) s.o.
- [88](#) Einigung S. 17
- [89](#) Ritschl S. 14f
- [90](#) gegen den Anspruch Rahners, daß trotz These 2 auch eine Praxis der "übrigen Sakramente" gegeben sein müsse; Einigung S. 67
- [91](#) Einigung S. 17f
- [92](#) Einigung S. 54
- [93](#) Einigung S. 54f
- [94](#) Einigung S. 55
- [95](#) s.o.
- [96](#) Einigung S. 57
- [97](#) Einigung S. 59
- [98](#) s.o.
- [99](#) Einigung S. 60
- [100](#) s.o.
- [101](#) Einigung S. 64
- [102](#) Jünger a.a.O.
- [103](#) Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen
- [104](#) Einigung S. 62
- [105](#) Einigung S. 63
- [106](#) Einigung S. 66
- [107](#) Einigung S. 18
- [108](#) Einigung S. 123
- [109](#) Einigung S. 124
- [110](#) Einigung S. 127
- [111](#) Einigung S. 128
- [112](#) s.o. ; dargestellt wird: P. Lengsfeld-H. G. Stobbe; Theologischer Konsens und Kirchenspaltung Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1981, besonders S. 126-134
- [113](#) Einigung S. 129
- [114](#) Einigung S. 129f
- [115](#) Einigung S. 130f
- [116](#) Herms; S. 181 - 201, besonders S. 183 unten
- [117](#) Einigung S. 18
- [118](#) Einigung S. 139
- [119](#) Einigung S. 140
- [120](#) Einigung S. 142
- [121](#) Unitatis Redintegratio, Nr. 22
- [122](#) Einigung S. 146
- [123](#) J. Ratzinger; Zur Frage der Wiedervereinigung zwischen Ost und West; in J. Ratzinger Theologische Erkenntnislehre; München 1982; S. 209
- [124](#) Einigung S. 148

- [125](#) Einigung S. 149f
- [126](#) Näheres dazu in: Beate und Jörg Beyer; Konfessionsverbindende Ehe; Mainz 1986 insbesondere 94-101 und 117ff.
- [127](#) Einigung S. 153
- [128](#) Einigung S. 154
- [129](#) Einigung S. 18
- [130](#) Einigung S. 135
- [131](#) Beschlüsse der Diözesansynode Rottenburg-Stuttgart 1985/86 Hrsg: Bischöfliches Ordinariat Rottenburg; Rottenburg 1986 S. 187f.
- [132](#) Einigung S. 18
- [133](#) Einigung S. 114
- [134](#) Einigung S. 116
- [135](#) C. Cereti zitiert in Einheit, S. 122
- [136](#) s.o.
- [137](#) Einigung S. 18
- [138](#) Einigung S. 71
- [139](#) Einigung S. 74
- [140](#) Einigung S. 76
- [141](#) Einigung S. 80
- [142](#) Einigung S. 84
- [143](#) Einigung S. 86
- [144](#) Einigung S. 94
- [145](#) Einigung S. 96f
- [146](#) Denzinger-Schönmetz Artikel 3073, 3074 siehe auch Neuner-Roos, 11. Auflage Artikel 454
- [147](#) Codex Juris Canonici von 1983 (CIC 1983) can. 749 §1
- [148](#) Dogma über die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel;
- [149](#) Man denke hier z. B. an den Kirchenkampf
- [150](#) Einigung S. 98
- [151](#) Einigung S. 18
- [152](#) s.o.
- [153](#) Einigung S. 99
- [154](#) Einigung S. 60
- [155](#) Einigung S. 100
- [156](#) Einigung S. 101
- [157](#) Einigung S. 104
- [158](#) Einigung S. 105
- [159](#) Einigung S. 107
- [160](#) Einigung S. 108