

Das fortgesetzte Gespräch –500 Jahre danach: Perspektiven der Ökumene heute

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 2022. "Das fortgesetzte Gespräch –500 Jahre danach: Perspektiven der Ökumene heute." *Catholica* 76 (1): 40–48.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Das fortgesetzte Gespräch – 500 Jahre danach

Perspektiven der Ökumene heute

BERND OBERDORFER

„Dahinab!“ Wenn im Jahr 2018 in Augsburg ein evangelischer und ein katholischer Theologe miteinander ins Gespräch kommen, dann ist es nicht mehr nötig, sich vorher rechtzeitig nach Fluchtwegen zu erkundigen. Und so hat es allenfalls noch touristisch-stadtgeschichtlichen Reiz, jene Pforte in der Stadtmauer zu suchen, durch die – „dahinab!“¹ – Martin Luther im Oktober 1518 heimlich die Stadt verlassen haben soll, um der Verhaftung zu entgehen. Dass wir das Gespräch heute in einer – sagen wir: entspannteren – Atmosphäre führen können, ist Resultat einer Entwicklung, deren epochale Bedeutung wir vielleicht kaum mehr wahrnehmen, weil wir uns so sehr an sie gewöhnt haben: der ökumenischen Öffnung der Kirchen namentlich im 20. Jahrhundert.² Während man vorher das faktische Gegebensein einer Pluralität christlicher Gemeinschaftsbildungen – zugespitzt gesagt – weithin mit der Innen-Außen-Unterscheidung von „wahrer“ und „falscher Religion“ interpretierend bearbeitete – „innen“ ist nur Licht, „außen“ nur Schatten –, entdeckte man jetzt, dass es authentisches Christ-Sein, ja sogar authentisches Kirche-Sein auch außerhalb der je eigenen Konfession gibt. Das Anders-Christ-Sein wurde jetzt primär als bereichernde Möglichkeit des eigenen Christ-Seins wahrgenommen statt nur als zu überwindende Häresie. Auch die römisch-katholische Kirche hat im Zweiten Vatikanischen Konzil diesen Perspektivenwandel vollzogen. Es ist deshalb ganz auf der Linie dieser Entwicklung, wenn Papst Franziskus am Reformationstag 2016 in einem gemeinsamen Gottesdienst mit den Spitzen des Lutherischen Weltbunds im Eingangsgebet Gott ausdrücklich für die „Gaben“ dankte, die die Reformation der Christenheit geschenkt habe.³ Es ist wichtig, diesen langfristigen und grundlegenden Wandel und seine Auswirkungen auf die zwischenkirchlichen Verhältnisse im Blick zu behalten, um die trotz alledem bleibenden Trennungen, Spannungen und Herausforderungen angemessen einschätzen zu können. In einem ersten Abschnitt will ich daher zeigen, was in der Ökumene zwischen unseren beiden Kirchen bereits erreicht worden ist. Ich konzentriere mich dabei auf die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ – nicht (nur) aus dem lokalpatriotischen Grund, dass sie am Reformationstag 1999 in der Augsburger St.-Anna-Kirche unterzeichnet worden ist, sondern weil sie den bisher weitgreifendsten „differenzierten Konsens“ in theolo-

¹ Mit diesem Wort soll der Sohn des Augsburger Bürgermeisters Georg Langenmantel Luther den Weg gewiesen haben.

² Vgl. B. Oberdorfer, *Gelebte Gemeinschaft. Ökumene in lutherischer Perspektive*. Hg. v. J. Dieckow u. G. Holfert. Im Auftrag der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), Hannover 2018.

³ Vgl. B. Oberdorfer, *Gruppenbild in Albe. Wie Lutheraner und Katholiken in Lund gemeinsam das Reformationsjubiläum begingen*, in: *EvTh* 77 (2017) 75-80.

gischen Kernfragen formuliert hat und daher von vielen auch als Blaupause für weitergehende Verständigungen – etwa im Blick auf das Abendmahl – herangezogen wird. In einem zweiten Schritt will ich Chancen und Probleme eben solcher Schritte in Richtung auf größere Gemeinschaft andeuten. Drittens will ich auf dieser Basis retardierende Momente ansprechen: Auf beiden Seiten gibt es nämlich Stimmen, die ökumenische Verständigungen im Stil der „Gemeinsamen Erklärung“ für grundsätzlich unmöglich halten, weil sich beide Kirchen durch unüberbrückbare „Grunddifferenzen“ unterschieden – plakativ gesagt: hier stünde „Sakrament“ vs. „Wort“ oder „Geist“. Viertens will ich zeigen, wie am Thema der (Wilens-)Freiheit alte kontroverstheologische Konflikte erneut aufbrechen können. Abschließend frage ich nach Zielperspektiven ökumenischer Gemeinschaft.

1. Annäherungen

Die Lehre von der „Rechtfertigung allein aus Glauben unabhängig von den Werken“ gilt zu Recht als der Glutkern reformatorischer Theologie. Die Vorstellung, dass die Menschen für ihr Heil nichts tun können, aber auch nichts tun müssen, weil Gott in Christus bereits alles dafür getan hat, leitete bereits Luthers frühe Kritik am Ablass, da dieser das Missverständnis zumindest nicht ausschloss, man könnte zur Absicherung oder Beschleunigung der endzeitlichen Vollendung durch Eigenleistung etwas beitragen. „Werkgerechtigkeit“ lautete denn auch der zentrale Vorwurf der Reformatoren gegen die „römische“ Theologie. Und die „römische“ Kirche sah sich umgekehrt genötigt, gegen die in ihren Augen mit dieser Lehre gegebene Geringschätzung der menschlichen Freiheit und der menschlichen Werke Einspruch zu erheben. Gewiss verdanke sich das Heil allein der göttlichen Gnade, aber Gott respektiere und würdige den Menschen doch als handlungs- und entscheidungsfähiges Wesen.

Zwar gab es schon im 16. Jahrhundert „Religionsgespräche“, in denen man auch in der Rechtfertigungslehre weitreichende Verständigungen erreichte – zu nennen ist vor allem das in Regensburg 1541 –; aber das blieb weithin folgenlos. Angesichts dessen bedeutet die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ von 1999 einen epochalen Schritt.⁴ Um ihre Bedeutung richtig einschätzen zu können, muss man freilich sehr genau bestimmen, was hier eigentlich gemeinsam erklärt worden ist. Die „Gemeinsame Erklärung“ leugnet nämlich keineswegs Differenzen – auch gravierende Differenzen – im Verständnis der Heilsvermittlung zwischen beiden Kirchen. Sie kann aber einen hinreichend großen „Konsens in Grundwahrheiten“ der Rechtfertigungslehre feststellen, dass die verbleibenden Differenzen nicht mehr als kirchentrennend betrachtet werden müssen. Die Lehrbildungen der Kirchen werden also nicht einfach harmonisiert – Lutheraner müssen ihren Glauben jetzt nicht in der Sprache des Tridentinums artikulieren, Katho-

⁴ Vgl. umfassend: Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Dokumentation des Entstehungs- und Rezeptionsprozesses. Hg. v. F. Hauschildt gemeinsam mit U. Hahn u. A. Siemens in Beratung mit dem Lutherischen Weltbund u. dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Göttingen 2009.

liken den ihren nicht in der Sprache Luthers –; behauptet wird nur, dass sie unterschiedliche Entfaltungen eines gemeinsamen Grundverständnisses darstellen. So stellen die Katholiken klar, dass ihre traditionelle Rede von den „Verdiensten“ der Gläubigen nicht bedeuten kann, dass die Menschen sich ihr Heil in irgendeiner Weise „verdienen“ könnten, sondern nur anzeigt, dass das Heil dem Menschen personal (und nicht etwa nur pauschal-allgemein) zugesprochen ist. Und die Lutheraner machen deutlich, dass sie mit ihrer Rede von der *mere passive*, „ausschließlich passiv“, geschenkten „Gerechtigkeit“ den Menschen nicht zu einem bloßen, gleichsam unbelebten Objekt reduzieren wollen, sondern durch die Betonung des Glaubens ja gerade das volle personale Beteiligt-Sein der Gläubigen hervorheben. Ich sehe den großen Gewinn der „Gemeinsamen Erklärung“ darin, dass es gelungen ist, ein gemeinsames semantisches Feld zu entwickeln, in dem jede Seite auch die zugespitzten Aussagen der je anderen als zumindest gerade noch akzeptable Interpretation des Gemeinsamen erkennen kann, ohne sie explizit übernehmen zu müssen.

Dieses Modell hat sich als enorm integrationsfähig erwiesen. 2006 hat die Weltgemeinschaft der Methodisten, 2017 die der Reformierten sich förmlich der Gemeinsamen Erklärung angeschlossen, und ebenfalls 2017 hat die Anglikanische Gemeinschaft sich die inhaltliche Substanz der Erklärung ausdrücklich zu Eigen gemacht.

Dennoch hat es von Anfang an nicht an Kritik gemangelt. In Deutschland warnte eine nicht unerhebliche Zahl evangelischer Hochschullehrerinnen und -lehrer vor der Unterzeichnung, v.a. mit zwei Argumenten: Erstens hätten die Lutheraner die Verbindlichkeit einer „tridentinischen Interpretation“ ihrer Rechtfertigungslehre anerkannt und damit gleichsam ihr reformatorisches Erbe verraten; zweitens habe die „Gemeinsame Erklärung“ keinerlei praktische Folgen – die Rechtfertigungslehre gelte als nicht mehr kirchentrennend, ohne dass dadurch die Kirchentrennung aufgehoben sei.⁵

Das erste Argument halte ich für unzutreffend. Das zweite ist ernster zu nehmen und wird ja auch von Verteidigern der Erklärung immer wieder als Desiderat angesprochen. In der Tat hat die „Gemeinsame Erklärung“ bisher kaum zu greifbaren Veränderungen in der zwischenkirchlichen Praxis geführt. Namentlich die Trennung am „Tisch des Herrn“ bleibt weiterhin bestehen; selbst vorsichtige Öffnungen in der Deutschen Bischofskonferenz hin auf „eucharistische Gastfreundschaft“ für evangelische Ehepartner katholischer Christinnen oder Christen sind weiterhin umstritten. Auch hat die Katholische Kirche seit 2000 – also *nach* der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung“ – mehrfach darauf hingewiesen, dass sie die evangelischen Kirchen nicht als „Kirchen im eigentlichen Sinn“ erkennen und sie daher nur als „kirchliche Gemeinschaften“ würdigen könne. Sie gibt dadurch zu erkennen, dass sie die entscheidenden kirchentrennenden Fragen in der Ekklesiologie, also im Kirchenverständnis selbst verortet. In dieser Differenz, nicht in tiefgreifenden Unterschieden in der Abendmahlslehre selbst, hat dann auch die ausbleibende „eucharistische Gastfreundschaft“ ihren Grund.

⁵ Vgl. die „Stellungnahme zur ‚Gemeinsamen Offiziellen Feststellung‘ zur GE“ vom 25.09.1999, in: ebd., 944-949.

Dennoch wäre es falsch, pauschal zu sagen, die „Gemeinsame Erklärung“ sei wirkungslos geblieben. Im Gegenteil wirkte sie als Impuls, die genannten „heißen Eisen“ anzupacken: Wenn man in der Rechtfertigungslehre einen „differenzierten Konsens“ gefunden hat, warum sollte das dann beim Abendmahl und in der Ekklesiologie nicht möglich sein?

2. Fortsetzungen

In der eigentlichen Abendmahlstheologie lässt sich recht problemlos ein „differenzierter Konsens“ her- bzw. feststellen: Da Lutheraner wie Katholiken die wahre und wirkliche Gegenwart des ganzen Christus in, mit und unter Brot und Wein bekennen, können die unterschiedlichen Weisen, wie diese Gegenwart konzeptuell bestimmt wird (Stichwort: Transsubstantiation), als legitime Vielfalt beurteilt werden, die nicht (mehr) kirchentrennend sein muss. Die römische Messopferlehre kann lutherisch zwar kaum übernommen, wohl aber als nicht (mehr) kirchentrennende Differenz hingenommen werden, wenn (und weil) klargestellt ist, dass das Messopfer das Kreuzesopfer Christi nicht wiederholt, sondern repräsentiert und zudem dem Kreuzesopfer Christi nichts hinzuzufügen vermag. Entsprechendes gilt für die dauerhafte, über die Messfeier selbst hinausreichende Präsenz Christi in den „gewandelten“ Hostien – und in diesem Zusammenhang selbst für das Fronleichnamfest, wenn klargestellt ist, dass die Kirche in den gewandelten Hostien Christus verehrt und nicht ihre eigene Kompetenz zu „wandeln“. Dieser differenzierte Konsens ließe sich vermutlich gut in die Form einer „Gemeinsamen Erklärung zur Abendmahlslehre“ gießen.

Doch eine solche Erklärung hätte derzeit keine praktischen Konsequenzen. Denn aus römisch-katholischer Perspektive ist Abendmahlsgemeinschaft, ja selbst eucharistische Gastfreundschaft erst möglich, wenn volle Kirchengemeinschaft, genauer: kirchliche Einheit gegeben ist. Abendmahlsgemeinschaft setzt daher eine Verständigung in zentralen ekklesiologischen Fragen, namentlich im Blick auf das ordinationsgebundene Amt, voraus.

Es herrscht daher Einigkeit, dass die isolierte Weiterarbeit an der Abendmahlsfrage wegen der fehlenden praktischen Konsequenzen nicht nur nutzlos, sondern sogar kontraproduktiv wäre, weil eine derartige „Gemeinsame Erklärung zur Abendmahlslehre“ Erwartungen wecken würde, die sie nicht einlösen könnte. Wenn das Modell „Gemeinsame Erklärung“ überhaupt eine Fortsetzung finden soll – auch das ist durchaus diskussionswürdig –, dann kommt daher nur eine „Gemeinsame Erklärung zu Kirche, Amt und Abendmahl“ in Betracht. Angesichts der besonders kontroversen amts theologischen Themen (Verhältnis allgemeines Priestertum – ordinationsgebundenes Amt; Episkopé und Bischofsamt; apostolische Sukzession; Papsttum etc.) ist klar, dass der Verständigungsprozess einen langen Atem erfordern wird, mit offenem Ausgang.

3. Grunddifferenz?

Nun gibt es auf beiden Seiten grundsätzliche Einwände gegen die Form der ökumenischen Verständigung, wie sie beispielhaft die „Gemeinsame Erklärung“ repräsentiert. Schon in den achtziger Jahren des letzten Jahrhunderts hat evangelischerseits Eilert Herms eine „Grunddifferenz“ zwischen den Konfessionen postuliert, die er am Offenbarungsverständnis festmachte: Während der Katholizismus Offenbarung als von der Kirche den Gläubigen zur Anerkennung vorgelegte Satz Wahrheiten verstehe, identifiziere der Protestantismus sie als durch die glaubensschaffende Wortverkündigung ausgelöste geistliche Gewissheitserfahrung.⁶ Auf katholischer Seite konstatierte in jüngerer Zeit Karl-Heinz Menke eine entsprechende, inhaltlich durchaus verwandte Grunddifferenz: Für katholisches Denken sei „Sakramentalität“ charakteristisch, für evangelisches hingegen die Orientierung an „Wort“ und „Geist“. Während die katholische Kirche also die verlässliche „Einwohnung“ Gottes in den kirchlichen Vollzügen betone, höben die Protestanten die Differenz zwischen Gott und Welt hervor, die die Gegenwart Gottes nur als je kontingentes, punktuelles Geistgeschehen fassen könne, in dem Gott sich immer nur so fassbar macht, dass er sich zugleich auch entzieht.⁷

Solche „Grunddifferenzen“ haben den Vorteil systematischer Eleganz. Sie erlauben es, konfessionelle Identitäten als einheitliches Ganzes zu erfassen. Sie haben aber einen hohen Preis. Sie zwingen nämlich dazu, alle Erscheinungsformen und Realisierungsgestalten der jeweiligen Konfession auf die konstatierte Identität zu beziehen, ja aus ihr abzuleiten. Ähnlichkeiten zwischen den Konfessionen müssen dann als nur scheinbare gelten; wenn zwei das Gleiche sagen, ist es hier eben nicht das Gleiche. In dieser Perspektive ist es sogar gefährlich, weil irreführend, solche Ähnlichkeiten aufzuzeigen. Menke nennt denn auch Gunther Wenz, einen der führenden evangelischen Vertreter einer verständigungsorientierten ökumenischen Theologie, einen „Tintenfischökumeniker“, weil er die Grunddifferenz wortreich verschleierte. Anders als Herms verteidigte Menke zwar die Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung“, man weiß aber eigentlich nicht, warum (abgesehen vom erkennbaren Willen zur Lehramtsloyalität).

Ich halte das Postulat einer umfassenden „Grunddifferenz“ nicht für sachgemäß. Es nötigt dazu, phänomenale, funktionale, inhaltliche Ähnlichkeiten oder Übereinstimmungen zwischen den Konfessionen gegen den Augenschein und die Erfahrungen vieler Gläubigen als Missverständnis zu entlarven. Alle Versuche, in Lehre und Leben der Konfessionen Gemeinsamkeiten zu entdecken und Lehrkonsense zu formulieren, sind dann als schon im Ansatz verfehlt zu beurteilen; die verächtlich sogenannte Konsensökumene ist angesichts dessen eine Totgeburt. M.E. ist es aber methodisch angemessener, umgekehrt von den erkennbaren Ähn-

⁶ Vgl. E. Herms, Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie. Antwort auf den Rahner-Plan, Göttingen 1984, bes. die betont als „reformatorische Alternative“ eingeführte Entfaltung eines reformatorischen Offenbarungs- und Kirchenverständnisses (95-132) im Gegenüber zu den „römischen Prinzipien kirchlicher Einheit“ im Rahmen eines spezifisch „römischen“ Verständnisses von „Offenbarung und Glauben“ (71-94).

⁷ Vgl. K.-H. Menke, Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg 2012.

lichkeiten auszugehen, um zu schauen, ob in ihrem Licht die traditionellen Kontroversen nicht ihren trennenden Charakter verlieren könnten. Um es einmal zugespitzt zu formulieren: Ich kann als unvoreingenommener Besucher eine katholische Messfeier zweifelsfrei als christliche Kultveranstaltung identifizieren, die vielfältige Ähnlichkeiten, ja Gemeinsamkeiten mit einem evangelischen Abendmahlsgottesdienst aufweist. Das rechtfertigt die Vermutung, dass die konfessionellen Unterschiede in der Praxis und theologischen Deutung dieser „Kultveranstaltung“ möglicherweise nicht oder nicht mehr so grundlegend sind, wie sie in der langen Geschichte der kontroverstheologischen Konfessionspolemik erschienen.⁸ Das heißt nicht, dass damit alle Unterschiede zwangsläufig in das warme Licht einer übergreifenden Harmonie tauchen müssten. Gerade der Vergleich kann bei aller funktionalen Ähnlichkeit doch auch weiterhin bestehende fundamentale Differenzen offenbaren. So vermute ich, dass die Tatsache, dass lutherische Kirchen heute weithin Frauen ins ordinationsgebundene Amt ordinieren (und ich halte es aus tauf- und amtstheologischen Gründen für zwingend, dass sie das tun), während die römisch-katholische Kirche dies (jedenfalls nach derzeitigem Stand) kategorisch ablehnt, trotz aller erfreulicher Annäherung im Verständnis der Aufgaben des ordinationsgebundenen Amtes eine amtstheologische Differenz markiert, die man nicht einfach als Unterschied in der Rekrutierungspraxis für ein im Prinzip gleiches Amt kleinreden sollte (wie es in neueren Ökumenetexten regelmäßig geschieht). Versuchsweise könnte man ein eher ontologisches (katholisches) und ein eher funktionales (evangelisches) Amtsverständnis gegenüberstellen. Wenn überhaupt, dann hat die konfessionstypologische Unterscheidung von „Sakramentalität“ und „Geist“ hier einen Anhalt an der Wirklichkeit. Dass in den ökumenischen Dialogen die katholische Seite hier ihre Position besonders dringlich und nachdrücklich zur Geltung bringt, während lutherische Überlegungen, das Amtsverständnis stärker „ontologisch“ zu fassen, innerlutherisch regelmäßig scharf kritisiert werden (u.a. von mir), zeigt, dass hier elementare Dimensionen konfessioneller Selbstwahrnehmung angerührt sind, die bis ins Emotionale reichen. Dieser Hinweis soll freilich die Suche nach „differenzierten Konsensen“ nicht diskreditieren, sondern nur darauf aufmerksam machen, dass der Weg „wachsender Übereinstimmungen“ kein zwangsläufiger und hindernisfreier ist; auch ist sein Ziel noch keineswegs ausgemacht. Man sollte im Übrigen jedoch Verständigungen auch nicht von vornherein für unmöglich erklären. Das gilt selbst für die Frauenordination: Auch unter den Bedingungen eines „ontologischen“ Amtsverständnisses ist es nicht zwingend, dass für die geforderte Christusrepräsentanz das männliche Geschlecht erforderlich ist. Warum sollte nur ein Mann Christus kultisch repräsentieren können?

⁸ Genau diese Verstehens- und Verständigungsprozesse haben im Übrigen dazu geführt, dass Lutheraner und Reformierte ihre heftigen Kontroversen im Abendmahlsverständnis überwinden und 1973 in der Leuenberger Konkordie volle Kirchengemeinschaft erklären konnten.

4. Alt-neue Konfliktlinien

Karl-Heinz Menke war es auch, der ein zentrales inhaltliches Moment der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ aufgriff und die Verständigung aus katholischer Perspektive in Zweifel zog. Zu Unrecht habe die katholische Kirche nämlich die lutherische Lehre von der „passiven Gerechtigkeit“ als jedenfalls nicht mehr kirchentrennend hingenommen. Diese Lehre widerspreche nämlich der elementaren katholischen Einsicht, dass Gott in seinem Heilshandeln nicht am Menschen vorbei, nicht „ohne ihn“ handle, sondern den freien Willen des Menschen würdige und dessen Entscheidung für oder gegen das Heil respektiere. Bei Menke nimmt dieser Gedanke die eigentümliche Gestalt an, dass Gott dem Sünder seine Taten nur vergibt, wenn auch die Opfer dieser Taten dem Täter vergeben können; Gott bindet seine Vergebung also an die Vergebung der Opfer.⁹

Nicht in dieser konkreten Gestalt, wohl aber im Grundgedanken berühren sich diese Überlegungen mit dem Ansatz der sogenannten „Münsteraner Schule“, die auf Thomas Pröpper und seine Schüler, etwa Magnus Striet und Georg Essen, zurückgeht. Sie argumentieren allerdings dezidiert auf dem Boden neuzeitlicher Autonomie; philosophische Referenz ist der deutsche Idealismus, namentlich Fichte. Katholische Lehramtstheologie spielt hier naturgemäß keine tragende Rolle; die Anknüpfung an die katholische Tradition läuft über die Willensfreiheit. Hier wird die Sache nun kontroverstheologisch interessant. Denn in eigentümlicher Verschränkung mit dem Modernediskurs (und in Umkehrung des Antikatholizismus der Idealisten) wiederholt sich gewissermaßen der klassische Streit um die Willensfreiheit im 16. Jahrhundert. Die reformatorische Ablehnung der Willensfreiheit rückt den Protestantismus auf die Seite antimoderner Heteronomie, während der tridentinische Katholizismus die frei gewordene Stelle des Anwalts der Autonomie antritt. Kurz gesagt: Mit Fichte und dem Tridentinum gegen die *Confessio Augustana*.

Auch bei den „Münsteranern“ macht Gott seine eschatologische Entscheidung über den Menschen von dessen freier Entscheidung abhängig, bindet sich freiwillig an diese Entscheidung. Bei Protestanten schrillt hier natürlich sofort der Pelagianismus-Alarm und es stellt sich umstandslos die alte Frage wieder ein, wie denn der sündige Mensch zu solch freier Entscheidung für Gott sollte kommen können, wenn nicht Gott selbst sie herbeiführt. Aber wenn man nicht gleich Ketzerhüte verteilen will – was ist dann dazu zu sagen?

In die innerkatholische Diskussion um das Verhältnis von Autonomie und Lehramtsloyalität will ich mich nicht einmischen. Was die kontroverstheologische Brisanz angeht, lohnt zunächst der Hinweis, dass die Münsteraner Ablehnung einer *gratia irresistibilis* ja nicht nur Luther trifft, sondern vor allem Augustinus, also den Kirchenvater des ganzen Abendlands, dessen Denken bis heute auch die

⁹ Vgl. K.-H. Menke, Rechtfertigung. Gottes Handeln an uns ohne uns? Jüdisch perspektivierte Anfragen an einen binnenchristlichen Konsens, in: *Cath(M)* 63 (2009) 58-72; ders., Argumente statt Verdikte. Eine kurze Replik auf Oberdorfers „rhapsodische Anmerkungen“, in: ebd., 138-142; B. Oberdorfer, „Ohne uns“? Rhapsodische Anmerkungen zu Karl-Heinz Menkes Frontalangriff auf die lutherische Rechtfertigungslehre, in: ebd., 73-80.

katholische Kirche prägt. Inwieweit der Anti-Augustinismus tatsächlich repräsentativ ist für den gegenwärtigen Katholizismus, wäre also auch innerkatholisch noch einmal zu klären. Umgekehrt ist auch die innerprotestantische Diskussion differenzierter, als es das Schlagwort vom „versklavten Willen“ (Luther) erkennen lässt. Schon im 16. Jahrhundert räumten die Lutheraner eine begrenzte Freiheit in innerweltlichen Entscheidungen ein. Zudem ist der deutsche Idealismus auch am Protestantismus nicht spurlos vorübergegangen; Emanuel Hirsch sprach geradezu von einer „Umformungskrise“,¹⁰ die in Teilen des Protestantismus zu einer Neujustierung auch des Freiheitsverständnisses führte, so dass die Diskussion um die Willensfreiheit auch eine innerprotestantische geworden (oder geblieben) ist. Und schließlich heben auch diejenigen, die weiterhin gute Gründe dafür sehen, am Gedanken der „passiven Gerechtigkeit“ festzuhalten, hervor, dass damit die Personalität des Menschen nicht aufgehoben ist; wenn der Glaube die Form der Anteilhabe am Heil ist, dann ist der Mensch im Glauben im höchst denkbaren Maß personal am Heilsgeschehen beteiligt, ohne als dessen (Mit-)Verursacher verstanden werden zu müssen.

Summa summarum: Die Freiheitsfrage ist mindestens ebenso sehr innerhalb wie zwischen den Konfessionen strittig. Sie eignet sich daher kaum zur konfessionellen Profilierung, sondern stellt eine gemeinsame Herausforderung dar.

5. Zum Zielhorizont der Ökumene: Wieviel Einheit brauchen wir? Und welche?

Wer von Ökumene spricht, meint in jedem Fall eine intensiver gelebte, deutlicher artikulierte, besser sichtbare Gemeinschaft zwischen den Konfessionen. In diesem Sinn bezeichne ich Ökumene gern als „Verbundenheitspflege“.¹¹ Dass sich hier im vergangenen halben Jahrhundert bewundernswert viel entwickelt hat, können wir dankbar konstatieren – und sollten es auch angesichts vermeintlicher oder wirklicher Stagnationserfahrungen nicht vergessen. Dass diese Verbundenheitspflege – man kann auch sagen: die Sorge um Formen „sichtbarer Einheit“ – zu den genuinen Aufgaben der Kirche gehört und kein bloßes Zusatzangebot darstellt, auf das ggf. auch verzichtet werden könnte, ist, wenn ich recht sehe, allgemein anerkannt:¹² Doch wohin soll die ökumenische Reise gehen?

Hier zeigt sich, dass die unterschiedlichen Konfessionen durchaus unterschiedliche Perspektiven auf und Visionen für die zukünftige Gestalt kirchlicher Gemeinschaft haben. Zwar vertritt auch die römisch-katholische Kirche heute keine schlichte „Rückkehrökumene“ mehr, in der die abtrünnigen Christenmenschen und christlichen Gemeinschaften in den Schoß der römischen Kirche zurückkehren, ohne dass diese sich ändern müsste. Aber sie hält doch eine organisatorische

¹⁰ E. Hirsch, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, Bd. 1, Gütersloh 1964 (Nachdruck Münster 1984), 11f.

¹¹ B. Oberdorfer, *Gelebte Gemeinschaft* (Anm. 2), 43.

¹² Vgl. B. Oberdorfer / O. Schuegraf (Hg.), *Sichtbare Einheit der Kirche in lutherischer Perspektive. Eine Studie des Ökumenischen Studienausschusses / Visible Unity of the Church from a Lutheran Perspective. A Study by the Ecumenical Study Committee*. Zweisprachige Ausgabe (deutsch/englisch), Leipzig 2017.

Einheit für unverzichtbar, in der bestimmte strukturelle Bedingungen, die jetzt schon in der römischen Kirche gelten, umfassend verbindlich sein müssen, namentlich eine bischöfliche Ordnung und die gemeinschaftsverbürgende Funktion des Bischofs von Rom. Umgekehrt haben auch die lutherischen Kirchen ein Bewusstsein für die Bedeutung von „sichtbaren“ Instanzen regionsübergreifender Verbundenheit entwickelt, z.B. im Lutherischen Weltbund; aber die Verbindlichkeit dieser Instanzen ist ungleich schwächer als die des Vatikans, und ich kenne niemand, der den Wunsch hätte, das zu ändern.

Angesichts solcher divergierender Vorstellungen ist klar, dass „sichtbare Einheit“ nur so gedacht werden kann, dass sie Vielfalt nicht ausschließt. Dafür stehen Leitbegriffe wie „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“. Wie die „Einheit“ dann freilich aussehen soll und wieviel „Verschiedenheit“ sie aushält, ist eine offene Frage. Spielt man konkrete Pläne durch, gerät man schnell ins Stocken.¹³ So könnte die römisch-katholische Kirche in einer lutherischen Teilkirche ziemlich sicher die Pfarrersehe und die Kommunion unter beiderlei Gestalt akzeptieren. Auch die Beteiligung von Synoden an der Kirchenleitung wäre wohl kein Problem, solange die lutherischen Kirchen zugleich auch Bischöfe in kirchenleitender Funktion haben. Aber ist es denkbar, dass „Rom“ lutherische Pfarrerrinnen und Bischöfinnen zulässt, obwohl sie in ihrem eigenen Bereich die Priester- und Bischofsweihe von Frauen für theologisch unmöglich erklärt? Umgekehrt könnten viele Lutheraner dem Gedanken an einen symbolischen Universalrepräsentanten der Christenheit durchaus etwas abgewinnen – aber dem Papst mit disziplinarischem Durchgriffsrecht, dem „religiöser Gehorsam“ zu leisten ist? Wohl eher nicht.

Realistische Szenarien vollendeter Einheit gibt es also derzeit nicht. Das ändert aber nichts daran, dass das Bemühen um je größere Gemeinschaft auf allen Ebenen aller Ehre und aller Mühe wert ist. Luther musste noch „dahinab“ – wir können das Gespräch fortsetzen.

ABSTRACT

This article first highlights the major changes in ecumenical relations between the Lutheran and Roman Catholic churches over the past century, culminating in the 1999 Joint Declaration on the Doctrine of Justification. Second, perspectives for future consensus agreements are discussed, especially on the Lord's Supper, ecclesiology, and ordained ministry. Third, the assertion of a fundamental difference (Grunddifferenz) between the Lutheran and Roman Catholic churches, as argued for example by Eilert Herms and Karl-Heinz Menke, is critically evaluated. Fourth, the ecumenical implications of the new controversial debates on the theological understanding of human freedom are addressed. Fifth, and finally, it examines visions of the "visible unity" of the church(es).

¹³ Vgl. dazu ausführlich B. Oberdorfer, Und nun zum Kleingedruckten: Operationalisierungsfragen ökumenischer Verständigung, in: ders. / Th. Söding (Hg.), Wachsende Zustimmung und offene Fragen. Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre im Licht ihrer Wirkung. Freiburg i.Br. 2019 (QD 302), 345-370.