

Ein anderes Gegenüber? Protestantische Dogmatik nach dem II. Vatikanum

Bernd Oberdorfer

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Oberdorfer, Bernd. 2014. "Ein anderes Gegenüber? Protestantische Dogmatik nach dem II. Vatikanum." Berliner Theologische Zeitschrift 31 (2): 359-82.

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/>



Ein anderes Gegenüber?

Protestantische Dogmatik nach dem II. Vatikanum

Das Konzil als Herausforderung

Dass das II. Vatikanische Konzil der Römisch-Katholischen Kirche für die ökumenischen Beziehungen ganz neue Perspektiven eröffnet hat, bedarf kaum der Erwähnung. Denn zum *aggiornamento*, der unverstellten Wahrnehmung der zeitgenössischen Wirklichkeit, die das Konzil sich programmatisch vorgenommen hatte, gehörte eben auch, dass die konfessionelle Ausdifferenzierung der Christenheit zunächst einmal schlicht als die vorfindliche Gestalt des Christentums ernstgenommen und nicht mehr ausschließlich als schuldhaftige Abspaltung von der einen wahren Kirche aufgefasst und für die dogmatische Selbstbestimmung als irrelevant behandelt wurde. Gewiss blieb „Unitatis Redintegratio“, die Wiederherstellung der sichtbaren organisatorischen Einheit der Kirche, der Zielhorizont römisch-katholischer Ekklesiologie. Aber schon die Diskussion um das berühmte „subsistit“ aus *Lumen gentium* (LG 8) – bedeutet es eine Bekräftigung oder doch eher eine Abschwächung, zumindest Differenzierung der exklusiven Selbstidentifikation der römischen Kirche mit der „einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche“ des Glaubensbekenntnisses? – zeigt, dass die Wirklichkeit der Existenz von Rom getrennter „Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften“ durchaus als Problem für das eigene Kirchesein erkannt wurde. Und in diesen nicht-römischen Gemeinschaften wurden ausdrücklich Elemente wahrer Christlichkeit, ja Kirchlichkeit gewürdigt, die im Fall wiedererlangter Einheit nicht zum Verschwinden gebracht, sondern als Moment der inneren Vielfalt der Christenheit positiv gepflegt werden sollten. Nicht zufällig entfaltete sich nach dem Konzil eine historisch unerhörte Dynamik interkonfessioneller Verständigungsdiskurse auch unter römisch-katholischer Beteiligung, die eine Fülle von „Dokumenten wachsender Übereinstimmung“¹ erzeugte, von denen aus protestantischer Sicht

1 Vgl. die von unterschiedlichen Herausgebern betreuten, mittlerweile vier Bände: Dokumente wachsender Übereinstimmung, Paderborn u. a. 1983 (Bd. 1), 1992 (Bd. 2), 2003 (Bd. 3), 2012 (Bd. 4).

das bedeutendste wohl die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ des Lutherischen Weltbunds und des vatikanischen Einheitssekretariats ist.

Doch hat das II. Vatikanum auch die protestantische Dogmatik beeinflusst? Das ist eine andere Frage, wenngleich sie natürlich sehr eng mit den Entwicklungen in den ökumenischen Beziehungen zusammenhängt. Sie ist schon als Frage nicht einfach näher zu bestimmen. Denn sie berührt Grundlegungsfragen der Dogmatik. Es geht nämlich nicht nur darum, ob das II. Vatikanum die protestantische Wahrnehmung der römisch-katholischen Lehre verändert hat und ob es als Veränderung der römisch-katholischen Lehre wahrgenommen wurde (was nicht ganz dasselbe ist). Sondern es geht auch darum, ob und ggf. wie diese veränderte Wahrnehmung oder wahrgenommene Veränderung auch die protestantische dogmatische Glaubensreflexion selbst tangiert. Anders gefragt: Inwieweit gehört die Bestimmung des Verhältnisses zum Katholizismus zur Selbstdefinition des Protestantismus? Ist es integraler Bestandteil protestantischer Identität, sich vom Katholizismus zu unterscheiden? Oder ist diese Unterscheidung ein historisch kontingenter Faktor, der keine im strikten Sinne definitorische Bedeutung für protestantische Lehrbildung hat? Damit hängt auch die Deutung der Reformation zusammen: Ist sie hinreichend bestimmt als innerkirchliche Reformbewegung, die Missstände beseitigen und die eine Kirche gleichsam wieder auf Kurs bringen wollte, so dass die organisatorische Ausdifferenzierung unterschiedlicher Konfessionen eine Art Betriebsunfall darstellt, der den ursprünglichen Intentionen der Reformatoren keineswegs entsprach und sich nur aus einer Fülle von Missverständnissen, unglücklichen Verstrickungen und mangelndem Verständigungswillen ergab?² Dann bliebe die Wiederherstellung organisatorischer Einheit auch für die reformatorischen Kirchen ein verpflichtendes Leitbild, das die Suche nach einer die Gegensätze überbrückenden Gemeinschaft mit der römischen Kirche zu einer genuinen, permanenten theologischen Aufgabe machte. Oder hat die innere Dynamik der Reformation von bloßen Reformforderungen zu prinzipiellen theologischen Einsichten geführt, die in das römische „System“ nicht mehr integrierbar waren und mit intrinsischer Folgerichtigkeit die Etablierung eigenständiger Organisationsformen nach sich zogen, wobei sich auch das Konzept

2 Diese Deutung wird etwa vertreten in der Studie: Vom Konflikt zur Gemeinschaft. Gemeinsames lutherisch-katholisches Reformationsgedenken im Jahr 2017. Bericht der Lutherisch/Römisch-Katholischen Kommission für die Einheit. Deutsche Übersetzung von Th. Dieter und W. Thönissen, Leipzig/Paderborn 2013. Vgl. dazu meinen Beitrag: B. Oberdorfer, Feiern? Gedenken? Büßen? Ökumenische Perspektiven auf das Reformationsjubiläum: Zur lutherisch-katholischen Studie „Vom Konflikt zur Gemeinschaft“, *MdKI* 65,1 (2014), 3-8.

kirchlicher Einheit (die dem Anspruch nach nie aufgegeben wurde!) wandelte? Dann wäre die Identität zwar nicht durch Abgrenzung definiert – denn es stünde ja jedermann frei, sich die reformatorische Einsicht zu eigen zu machen –, wohl aber gehörte zur Identitätsvergewisserung dann nicht notwendig die Verhältnisbestimmung zur römischen Kirche in ihrem gegenwärtigen Lehrbestand. Doch auch dann wäre zu erwarten, dass protestantische Theologie die Entwicklungen in anderen Kirchen daran misst, inwiefern sie sich mit den grundlegenden Einsichten reformatorischer Theologie in Einklang befinden. Dies ist schon deshalb nötig, weil auch ein die konfessionelle Vielfalt bejahendes Verständnis der Erscheinungsgestalt des christlichen Glaubens die Einheit der Christenheit im Sinne möglichst umfassender Kirchengemeinschaft betont, diese Kirchengemeinschaft aber bindet an das Gegebensein grundlegender Übereinstimmung, im Luthertum etwa im Blick auf die *doctrina evangelii* und die *administratio sacramentorum* – um die beiden Kriterien aus CA 7 zu zitieren. Man könnte allenfalls fragen, ob eine solche Übereinstimmungsprüfung in den Ansatz der Dogmatik selbst gehört oder nicht vielmehr eine abgeleitete Anwendungsaufgabe darstellt, die die bereits geleistete dogmatische Selbstverständigung voraussetzt.

Ein Weiteres kommt hinzu. Wenn es denn stimmt, dass Dogmatik sich heutzutage „kontextreflexiv“ entwirft,³ so duldet es keinen Zweifel, dass zu den Kontexten, deren Reflexion der Dogmatik zur Selbstverortung aufgegeben ist, nicht nur die eigene konfessionelle Herkunft, sondern auch die interkonfessionelle ‚Umwelt‘ gehört. Dies gilt zumal angesichts der umfassenden konfessionellen Enthomogenisierung der Lebenswelt nach dem II. Weltkrieg, die konfessionsübergreifende Gemeinschaftserfahrungen jedenfalls in Deutschland zum Alltag gemacht haben. Auch in diesem Horizont gehört die Multikonfessionalität zu den konkreten Existenzbedingungen protestantischen Christseins in der Gegenwart und bedürfen die Entwicklungen in anderen Kirchen der genauen Beobachtung und theologischen Deutung.

Für den Protestantismus bedeutete das II. Vatikanum in vieler Hinsicht eine große Herausforderung. In Erinnerung zu rufen ist, dass das von Papst Pius XII. im Jahr 1950 proklamierte Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel protestantischerseits als klarer Akt konfessioneller Selbstabgrenzung wahrgenommen wurde und Ängste auslöste, eine römische Dogmatisierung der Miterlöserschaft Mariens sei nur noch eine Frage der Zeit. Angesichts dessen war

3 Vgl. dazu meinen Beitrag: B. Oberdorfer, Perspektivische Wahrheit. Überlegungen zur konfessionellen Bestimmtheit der Dogmatik, ThLZ 137 (2012), 263–276.

die – zunächst atmosphärische, dann auch sachliche – Öffnung der römischen Kirche im Konzil eine deutungsbedürftige Überraschung. Gewiss hatten Publikationen wie die Dissertation von Hans Küng, der in der Rechtfertigungslehre zwischen Karl Barth und dem Rechtfertigungsdekret des Tridentinums keine tiefgreifende Differenz mehr erkennen konnte, die Möglichkeit eines neuen ökumenischen Klimas erahnen lassen.⁴ Doch einzelne akademische Veröffentlichungen sind natürlich etwas anderes als Verlauf und Entscheidungen des ersten konfessionsuniversalen (nach römischer Sprachregelung also: „ökumenischen“) Konzils der römischen Kirche seit fast hundert Jahren.

Auf mehreren Ebenen bedurfte das protestantische Bild des römischen Katholizismus einer Readjustierung: Zunächst demonstrierte schon die Zusammenkunft mehrerer Tausend Bischöfe eine Dimension innerkirchlicher Kollegialität, die unter dem Vorzeichen des Infallibilitätsdogmas von 1870 kaum mehr für möglich gehalten worden war. Das Bild vom Katholizismus als deliberationsresistentem, autokratischem Monolithen, von dem sich der partizipationsorientierte Protestantismus gut abheben ließ, erwies sich als revisionsbedürftig. Der Beratung und Verabschiedung des bereits erwähnten Ökumenismus-Dekrets korrespondierte zudem die offizielle Einladung protestantischer Konzilsbeobachter. Besondere Beachtung fand die Einführung der Landessprache als Regelfall für die Liturgie und in Zusammenhang damit die Umgestaltung des Kirchenraums durch die Etablierung des Volksaltars, die die Eucharistie als Feier der Gemeinde deutlich akzentuierte. Waren damit nicht zentrale Forderungen der Reformation erfüllt?

Gewiss stellte sich von Anfang an die Frage, wie die Aufbruchsstimmung und die fast euphorisch beschworene Öffnung der römischen Kirche für die gegenwärtige Welt im Allgemeinen und die nicht-römischen Kirchen im Besonderen sich verhalten zu der unzweideutig festgehaltenen Kontinuität zu den Entscheidungen früherer Konzilien, namentlich des Tridentinums und des I. Vatikanums – eine Frage, die ja im Katholizismus selbst bis heute mit großer Heftigkeit diskutiert wird und im katholischen Binnendiskurs wie in der protestantischen Außenbeobachtung unter Betonung des Neuanfangs wie unter Hervorhebung der Traditionswahrung beantwortet werden kann.⁵ Keinen Zweifel duldet es aber, dass

4 Vgl. H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*, Einsiedeln 1957.

5 Dazu – und zur protestantischen Außenbeobachtung der katholischen Wahrnehmung des Protestantismus – vgl. meinen Beitrag: B. Oberdorfer, *Katholische Theologie heute: eine protestantische Sicht*, in: F. Ferrario (Hg.), *Umstrittene Ökumene. Katholizismus und Protestantismus 50 Jahre nach dem Vatikanum II*, Tübingen 2013, 69–81.

durch die Reformen des II. Vatikanums ganz neue, fruchtbare Konstellationen für ökumenische Gespräche entstanden, und es ist kein Zufall, dass der offizielle Dialog zwischen Lutherischem Weltbund und dem vatikanischen Einheitssekretariat im Jahr 1967, also unmittelbar nach dem Ende des Konzils, aufgenommen wurde.

Wie hat nun aber – um zur Ausgangsfrage zurückzukommen – das II. Vatikanum und seine Rezeption eingewirkt auf die protestantische Dogmatik? Im Folgenden kann ich weder die Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums in der protestantischen Dogmatik historisch-genetisch detailliert rekonstruieren noch einen umfassenden Überblick geben über die Spuren des Konzils in neueren dogmatischen Entwürfen protestantischer Provenienz.⁶ Ich werde stattdessen einsetzen mit Karl Barths berühmtem Bericht „Ad Limina Apostolorum“ als Beispiel für eine frühe protestantische Würdigung des Konzils. In einem zweiten Schritt will ich exemplarisch zwei dogmatische Entwürfe darauf hin analysieren, ob und ggf. wie sie Impulse des II. Vatikanums aufgreifen: die „Systematische Theologie“ von Wolfhart Pannenberg, der aus protestantischer Perspektive die Wiedererlangung „sichtbarer Einheit“ für sachnotwendig hält, und die „Glaubenslehre“ von Dietz Lange, der dem Protestantismus ein dezidiert nicht-katholisches Profil gibt. Drittens schließlich will ich mich einem Genre zuwenden, das es vermutlich vor dem II. Vatikanum nicht hätte geben können, jedenfalls nicht gab: der „Ökumenischen Dogmatik“. Hier will ich den „Klassiker“ von Edmund Schlink vergleichen mit dem neu erschienenen entsprechenden Werk von Wolfgang Beinert und Ulrich Kühn.

1. Karl Barth: Über Trient und I. Vatikanum hinaus?

Karl Barth, der krankheitshalber nicht am Konzil als Beobachter hatte teilnehmen können, reiste 1966 nach Konzilsende auf Einladung des römischen Einheitssekretariats nach Rom, wo er Gespräche mit vielen wichtigen Offiziellen führte und schließlich auch von Papst Paul VI. empfangen wurde. Diskussionsgrundlage waren knappe thesenförmige Fragen, die Barth zur Vorbereitung der Reise nach Lektüre der Konzilstexte entworfen hatte und die nach allgemeinen Fragen über die

⁶ Ich beschränke mich auch auf den deutschsprachigen Raum. Für eine amerikanische lutherische Konzilsrezeption vgl. exemplarisch G. A. Lindbeck, *Reminiscences of Vatican II*, in: ders., *The Church in a Postliberal Age*, Grand Rapids/Cambridge UK 2003, 10–18. Lindbeck nahm als Beobachter am Konzil teil.

Grundintention des Konzils jeweils zu wichtigen Konzilsdokumenten „Verständnisfragen“ und „kritische Fragen“ auflisteten. Diese „Frageschemata“ wurden im Nachgang der Reise unverändert in dem Bändchen „Ad Limina Apostolorum“ veröffentlicht,⁷ zusammen mit einem „Historischen Bericht“⁸, einem Beitrag über die dogmatische Konstitution „De Divina Revelatione“⁹ und einem Brief an einen anonymisierten katholischen Kollegen „in Sachen Mariologie“¹⁰.

Welches Interesse leitete Barth? Gewiss nutzte er auch hier wieder die Gelegenheit, den „römischen Katholizismus“ demonstrativ als das „uns viel dringlicher angehende[] und objektiv viel wichtigere[] Problem“ (9) gegenüber den verachteten „Gartenzwerg[e]n in unseren Gehegen“ (18) hervorzuheben, von denen er die „törichte ‚Gott-ist-tot‘-Bewegung [...] als letzte und schönste Frucht der glorreichen Existentialtheologie“ (9) und die „ebenso törichte[] sogen. ‚Bekenntnis-Bewegung“¹¹ (ebd.) ausdrücklich nannte. Aber Barths Beschäftigung mit dem II. Vatikanum ging über dieses sozusagen ‚theologieinnenpolitische‘ Spiel über die Bande weit hinaus. Zu Recht kann Barth behaupten, er sei am „Problem des römischen Katholizismus von jeher interessiert“ gewesen (ebd.). Im Band I/1 seiner „Kirchlichen Dogmatik“ hatte er den Katholizismus ausdrücklich gewürdigt und dabei die Lehre von der *analogia entis* als den einzigen wirklich ernst zu nehmenden Grund, nicht katholisch zu werden, herausgearbeitet,¹² da diese seinem Verständnis des paradox-dialektischen Charakters der Offenbarung widersprach, die der Welt noch im In-sie-Eingehen bleibend gegenübersteht. Man kann Barths Überlegungen zum II. Vatikanum lesen als den Versuch, zu überprüfen, inwieweit dieses Verdikt weiterhin aufrechterhalten werden muss.

Dies zeigt sich besonders schön in dem Beitrag zur dogmatischen Konstitution „De Divina Revelatione“. Barth greift hier eine Formulierung aus dem Proömium auf, in der die Konstitution ihr Verhältnis zu den vorangehenden Konzilien

7 K. Barth, *Ad Limina Apostolorum*, Zürich 1967. Die folgenden Belege im Text beziehen sich auf diese Ausgabe. Die „Frageschemata“ ebd., 21–43 („Fragen in Rom“).

8 Historischer Bericht in: Barth, *Ad Limina Apostolorum* (s. Anm. 7), 7–19.

9 „Conciliarum Tridentini et Vaticanum I inhaerens vestigiis“?! in: Barth, *Ad Limina Apostolorum* (s. Anm. 7), 45–59.

10 Ein Brief in Sachen Mariologie in: Barth, *Ad Limina Apostolorum* (s. Anm. 7), 61–66; der nicht genannte Adressat war Peter Lengsfeld. Die Aufnahme dieses Briefs belegt, wie virulent das Thema in der protestantischen Wahrnehmung weiterhin war.

11 Gemeint ist die „Bekenntnisbewegung ‚Kein anderes Evangelium““, die sich dezidiert gegen die namentlich durch Bultmann repräsentierte Existentialtheologie richtete, besonders gegen dessen „Entmythologisierung“-Programm.

12 Vgl. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik I/1*, Zürich 1932, VIII f.

thematisiert: „Conciliarum Tridentini et Vaticani I inhaerens vestigiis“. Statt der sprachlich möglichen, die Kontinuität betonenden Übersetzung „In der Nachfolge der Konzilien [...]“ schlägt er vor, „etwas frei mit: ‚von den Spuren jener Konzilien her vorwärtsgehend‘ zu übersetzen“ (49). Er beruft sich dafür auf die Ansprache von Papst Johannes XXIII. zur Konzileröffnung 1962, der dem Konzil die Aufgabe gegeben habe, die „überlieferten Aussagen“ der beiden Vorgängerkonzilien müssten „geprüft und interpretiert werden“. ¹³ Dann könne, so Barth, das II. Vatikanum die Lehren des Tridentinums und des I. Vatikanums nicht einfach nur wiederholt und bekräftigt haben (was es ohnehin „für uns arme *fratres se-juncti* [...] als eine wenig interessante Sache“ erscheinen ließe [49]), sondern müsse sie in irgendeiner Weise haben fortschreiben wollen. Barths Übersetzung hat den Charme, diese Intention in die Konstitution selbst hineinzulesen.

Barth analysiert diese nun daraufhin, ob in ihr ein solches ‚Vorwärtsgehen‘ erkennbar ist, das zudem auch für reformatorische Theologie neue kontroverstheologische Perspektiven eröffnet. Das Ergebnis ist zwiespältig. Einerseits hebt er positiv hervor, dass die Änderung des Titels der Konstitution, der ursprünglich „De Fontibus Revelationis“ lauten sollte, ein Bewusstsein dafür markiere, dass die eine Offenbarung nicht mehrere Quellen haben könne (vgl. 49 f.). Dies schlage sich darin nieder, dass die Heilige Schrift als faktisch einzige Offenbarungsquelle in der Konstitution quantitativ und qualitativ einen herausragenden Rang einnehme (vgl. 50f.). Dieser erfreuliche „Trend zur Bibel“ (51; Zitat von H. U. von Balthasar) – für den auch die Konzilskonstitution „*Dei Verbum*“ stehe – sei dem Tridentinum wie dem I. Vatikanum „ganz fremd“ (52) gewesen und stelle also einen Fortschritt dar.

Andererseits habe die Konstitution in anderen Passagen diese Einsicht wieder „verdunkelt“ (52), indem in Kapitel 2 nun doch die „*Sacra Traditio*“ und das „*Magisterium Ecclesiae*“ neben die Heilige Schrift gestellt würden. Interessanterweise bestreitet Barth keineswegs die Bedeutung von Tradition und Lehramt: Auch das reformatorische Christentum habe etwa die Tradition der altkirchlichen Konzilien ernst genommen und eigene Bekenntnistraditionen (bis hin zu Barmen!) entwickelt und kenne die Orientierung an Lehrautoritäten; ¹⁴ diesbezüglich bestehe

¹³ Zit. nach Barth, *Ad Limina Apostolorum* (s. Anm. 7), 47; bei Barth z. T. gesperrt.

¹⁴ Die lutherischen Kirchen beriefen sich schon im Namen auf Luther. Calvin habe in der reformierten Welt „eine Funktion ausgeübt, die der des römischen Petrus-Amtes wirklich nicht ganz unähnlich war“ (53). Barth betont, es habe an derartigen „charismatischen Gestalten [...] bei uns auch ohne das Petrus-Amt von jeher und bis heute nie ganz gefehlt, durfte und darf es denn auch nicht fehlen“ (ebd.).

auch protestantischerseits durchaus Reflexionsbedarf. Aber das II. Vatikanum sei am entscheidenden Punkt letztlich unklar geblieben: der für Barth unbedingt erforderlichen klaren *Nachordnung* von Tradition und Lehramt gegenüber der Heiligen Schrift.

Dieser Argumentationslinie folgen auch die „Frageschemata“: In den „Verständnisfragen“ gibt Barth gleichsam Interpretationsangebote, die diejenigen Tendenzen des II. Vatikanums hervorheben, die eine Annäherung an Barths Verständnis evangelischen Christseins bedeuten könnten. Und in den „kritischen Fragen“ bringt er Aspekte zur Geltung, die sich gegen eine solche Annäherung zu sperren scheinen. Durchgängig macht er auf die sachliche Spannung aufmerksam, dass das Konzil einerseits die Kirche als „Volk Gottes“ bezeichnet und die Anteilhabe aller Christen „an allen drei Ämtern Christi und am Apostolat der Kirche“ (26) betont, andererseits aber offenbar doch nur die Kleriker „in persona Christi“ handeln. Er sieht die „Distanz zwischen Christus [...] und seiner Kirche“ gefährdet, wenn nur den „Laien“ die (für Barth einzige der Kirche zustehende) Funktion als „Zeugen“ Christi „in der Welt“ zugeschrieben wird, die „Hierarchie“ also vielleicht „mehr als das“ ist (27). Hintersinnig schließt er umgekehrt aus der Bezeichnung Marias als „*perfectum exemplar* des Laienapostolats“ und „als solches“ auch als „*regina apostolorum*“, dass dann doch „geradezu von einer Überordnung des Laienapostolats über alle anderen Gestalten des Apostolats der Kirche gesprochen werden“ müsste (35) – eine Deutung, der sich seine römischen Gesprächspartner vermutlich nicht angeschlossen haben. Er fragt – bei grundsätzlich positiver Würdigung der Liturgiereform (vgl. 24) – nach einer biblischen Begründung der behaupteten Zentralstellung der Eucharistie (vgl. 25). Er kritisiert, dass die *communio sub utraque* weiterhin „als Ausnahmefall behandelt“ wird (ebd.).

Es überrascht wenig, dass Barth den Ausdruck *aggiornamento* durchaus ambivalent beurteilt. Mit erkennbarem Missbehagen übersetzt er ihn in den einleitenden „Allgemeinen Fragen“ mit „Anpassung“ und beantwortet das spitz hinzugefügte „an was?“ (23) mit einer Alternative: an die „Offenbarung“ – im Sinne einer „Erneuerung des (theoretischen und praktischen) Selbstverständnisses der Kirche im Licht der sie begründenden Offenbarung“ – oder an die „moderne Welt“ – im Sinne einer „Erneuerung ihres Denkens, Redens und Tuns heute: im Licht der modernen Welt“ (ebd.)? Klar ist, dass er das zweite nur in Orientierung am ersten für legitim hält. Entsprechend warnt er die Anhänger einer „progressiven“ Öffnung hin zur „modernen Welt“ vor der „Gefahr“, „dass es dann leicht zu unerwünschten Wiederholungen der im neueren Protestantismus begangenen Fehler kommen könnte“ (ebd.). Seine Beurteilung des Konzils folgt denn auch nicht dem Schema progressiv-konservativ: Wenngleich er z. B. eher wohlwollend nachfragt,

ob in der Konstitution über die Kirche in der modernen Welt „die klassischen Parolen der Französischen Revolution (Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit) der katholischen Soziallehre in aller Form integriert“ (30) seien, kritisiert er zugleich den „durchgehende[n] Optimismus der Konstitution hinsichtlich der weltlichen Entwicklungsmöglichkeiten“ (31) – freilich nicht wegen des (aus heutiger Sicht) mangelnden Realismus, sondern weil dies „dem Tonfall der synoptischen Evangelien und der paulinischen Briefe nicht entsprechend“ sei (ebd.). Ausdrücklich gelobt wird hingegen das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche, das zu Recht festhalte, dass „die Mission wesenhaft Sache der Kirche als solcher sei“ (36). Deutlich negativer beurteilt er die Deklaration über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen: Hier „erschein[e] die kritische und missionarische Aufgabe der Kirche den Religionen als solchen gegenüber – statt als sachliche Mitte – nur am Rande“ (39). Stattdessen dominiere eine theologisch unsachgemäße „historisch-analyisierende[] Darstellung und Beleuchtung der ‚nicht-christlichen Religionen‘“ (ebd.).¹⁵ Und betont nüchtern wird die (häufig als Quantensprung gerühmte) Deklaration über die Religionsfreiheit auf den Kern reduziert, dass die römische Kirche für sich selbst vom Staat rechtlich geschützte Entfaltungsgarantien verlange; nur „beiläufig“ werde dieses Recht „auch den Nicht-Katholiken und ihren Organisationen“ eingeräumt (41). Einen solchen „juristisch gesicherten Spielraum“ hätten die „alt- und neutestamentlichen Zeugen“ indes nirgends beansprucht (42).

Im Grunde behandelt Barth das II. Vatikanum nicht anders, als er innerprotestantische Positionen behandelt. Er sucht darin Übereinstimmungen mit und Differenzen zu seinem Verständnis des christlichen Glaubens. Ein kontrovers-theologischer Furor mit protestantischem Überlegenheitsgestus ist ihm fremd; unzweideutig ist das Statement: „Der Papst ist nicht der Antichrist!“ (18). Er sieht sich mit den Katholiken in der grundlegend gleichen Situation des Hörens auf das Wort Gottes. Er resümiert, die katholische Kirche sei mit dem Konzil „in eine in ihren Auswirkungen unübersehbare, langsame, aber sicher echte und nicht mehr rückgängig zu machende Bewegung geraten [...], im Blick auf die man nur wünschen möchte, es ließe sich ihr bei uns etwas Entsprechendes zur Seite stellen“ (17). Angesichts dessen sei den Evangelischen zu empfehlen, erst einmal „im Kleinen und im Großen gründlich vor unseren eigenen Türen zu wischen“ (18).

15 Das hindert ihn nicht, die konziliare Hochschätzung der „Hochreligionen“ als „in der Religionswissenschaft längst überholt[]“ zu kritisieren (ebd.). Das leitende Argument ist freilich ein theologisches: In den „Hochreligionen“ sei „der Gegensatz [...] zum Wort vom Kreuz viel manifester und gefährlicher“ als in den „primitiven“ Religionen (ebd.).

Gleichwohl kann man wohl kaum behaupten, das Konzil habe Barths Theologie selbst beeinflusst. Nicht nur ist Barths Beurteilung des Konzils unverkennbar orientiert an Barths eigenem theologischem Koordinatensystem. Dies zeigt etwa der Brief „in Sachen Mariologie“, der „[ä]ngstliche Gemüter“ – wie Barth ironisch schreibt – darüber beruhigen kann, „dass ich so trotzig evangelisch – ich möchte eigentlich lieber sagen: evangelisch-katholisch – aus Rom zurückgekehrt wie nach dort hingefahren bin“ (19). Fast noch bemerkenswerter ist vielmehr, dass Barth im Folgejahr seine Tauflehre veröffentlicht hat, die schon in ihrer grundsätzlichen Zuordnung der Taufe zur Ethik, besonders aber in ihrer schroffen Ablehnung der Säuglingstaufe für Katholiken nicht weniger provozierend wirken musste als für Lutheraner.¹⁶

2. Protestantische Dogmatik nach dem II. Vatikanum: Zwei Fallstudien

Hat das II. Vatikanum die protestantische Dogmatik verändert? Diese Frage ist gewiss insofern zu bejahen, als die Darstellung des Verhältnisses zur römisch-katholischen Kirche den aktuellen Stand von deren geltender Lehre berücksichtigen muss und das Konzil daher nicht übergehen kann. Aber ob dies die inhaltliche Durchführung protestantischer Dogmatik selbst beeinflussen muss, hängt zum einen, wie bereits gezeigt, davon ab, ob das Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche so gefasst ist, dass Entwicklungen in dieser auch die protestantische Identität berühren; selbst dann aber kommt es zum anderen darauf an, wie diese Entwicklungen – hier: das Konzil – gedeutet werden: als substanzieller Wandel, der zu einer grundlegenden Neubestimmung des Verhältnisses nötig, oder als Fortschreibung des Altbekannten, die allenfalls eine Nachjustierung des Bildes erforderlich macht. Im Folgenden will ich exemplarisch zwei dogmatische Entwürfe vergleichen, die sich auf beiden Ebenen diametral unterscheiden: die „Systematische Theologie“ Wolfhart Pannenberg, für den nicht nur die sichtbare Einheit der christlichen Kirche fundamentale konzeptionelle Bedeutung hat, sondern der auch im II. Vatikanum aus protestantischer Sicht einen wichtigen Schritt hin auf diese Einheit erkennt, und die „Glaubenslehre“ von Dietz Lange, der nicht nur grundsätzlich das Modell einer auf kodifizierten Lehren („Dogmen“) gegründeten, organisationsförmig gestalteten kirchlichen Einheit als unprotestantisch ab-

¹⁶ Vgl. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV/4, Zürich 1967.

lehnt, sondern auch im konziliar-nachkonziliaren Katholizismus keinen grundlegenden Wandel erkennen kann, der ihn zu einer Revision seines Urteils nötigen müsste.

2.1 Wolfhart Pannenberg

Für kaum einen evangelischen Theologen der neueren Zeit hat die organisatorische Einheit der Christenheit eine größere konzeptionelle Bedeutung als für Wolfhart Pannenberg. Dies hat neben im engeren Sinn dogmatischen auch fundamentaltheologische, näherhin religionstheoretische und gesellschaftstheoretische Gründe. Insofern Gott die alles bestimmende Wirklichkeit ist, repräsentiert die diesen Gott bezeugende Religion die Einheit der Wirklichkeit und symbolisiert daher als Teil der Gesellschaft deren integrierende Mitte. Dies gilt in besonderem Maße für das Christentum, das die Vermittlung von Einheit und Vielfalt durch den trinitarischen Gottesgedanken in seinen eigenen Begriff aufgenommen hat.¹⁷ Die konfessionelle Ausdifferenzierung erscheint in dieser Perspektive als „Spaltung“, die das Einheitszeugnis der Christenheit unglaublich macht und damit auch den Zusammenhalt der Gesellschaft gefährdet. Die neuzeitliche Säkularisierung mit ihren religionskritischen Implikaten liest Pannenberg als destruktive Folge der „Kirchenspaltung“.

Dem entspricht Pannenburgs Deutung der Reformation. Er versteht sie dezidiert und in prinzipiellem Sinn als Kirchenreformbewegung ‚von innen‘. Die reformatorische Kritik an der römischen Kirche habe deren Legitimität keineswegs grundsätzlich bezweifelt. Die organisatorische Verselbständigung lag nicht in der ursprünglichen Intention der Reformatoren, sondern war eine Notlösung, die nur erforderlich wurde, weil die römische Kirchenleitung sich den reformatorischen Einsichten und Reformforderungen verweigerte. Nur unter dieser Bedingung ist diese Sonderentwicklung nach Pannenberg gerechtfertigt. Fällt die Bedingung weg, so entfallen auch die Gründe für die konfessionelle Eigenständigkeit.¹⁸

¹⁷ Vgl. dazu Chr. Axt-Piscalar, Das wahrhaft Unendliche. Zum Verhältnis von vernünftigen und theologischem Gottesgedanken bei Wolfhart Pannenberg, in: J. Lauster / B. Oberdorfer, Der Gott der Vernunft, Tübingen 2009, 319–337.

¹⁸ Zu Pannenburgs Reformationsdeutung vgl. auch meinen Beitrag: B. Oberdorfer, Zwischen Prinzipialisierung und Historisierung. Zur Bedeutung des Rekurses auf Luther in der protestantischen Theologie des 20. Jahrhunderts, in: J. Eibach / M. Sandl (Hg.), Protestantische Identität und Erinnerung. Von der Reformation bis zur Bürgerrechtsbewegung in der DDR, Göttingen 2003, 215–231, bes. 223–225.

Daraus folgt eine doppelte Herausforderung für eine an die Reformation anknüpfende Theologie: Sie muss einerseits die reformatorischen Einsichten so auslegen, dass sie als Ausdruck der ungebrochenen Loyalität zunächst zur lateinischen Kirche des Westens, zugleich aber auch zur ungespaltenen einen Christenheit im Ganzen erkennbar ist; ebendies sei das Programm der *Confessio Augustana* gewesen. Und sie muss andererseits die römisch-katholische Lehre konsequent und kontinuierlich daraufhin überprüfen, ob in ihr nicht doch die zentralen Anliegen der Reformation als gewahrt anerkannt werden können.

Es ist klar, dass angesichts dessen für Pannenberg die Wahrnehmung der Entwicklungen in der römisch-katholischen Kirche dogmatisch von höchster Bedeutung ist. Dies gilt in besonderem Maße für das II. Vatikanum. Denn Pannenberg sieht in diesem einen großen Schritt auf die protestantischen Kirchen zu. Und zwar nicht allein wegen des Ökumenismus-Dekrets, das die vorsichtige Revision einer schlichten Heimholungsökumene signalisierte, sondern generell wegen wichtiger theologischer Weichenstellungen in den Konzilsbeschlüssen überhaupt. Wenn das Konzil mit bisher ungekanntem Nachdruck die Heilige Schrift im Glaubensleben verankerte, wenn es durch die volkssprachliche Liturgie und die Einführung der Predigt als reguläres Element der Messe Verkündigung und Verstehen ins Zentrum des Gottesdienstes rückte, wenn es zugleich die Verkündigung als Hauptaufgabe des priesterlichen Dienstes artikulierte, wenn es das Messopfer deutlicher als bisher als Repräsentation (und nur in diesem Sinne als „Wiederholung“) des Kreuzesopfers Christi interpretierte, wenn es das Bischofsamt vorwiegend von seinen pastoralen Funktionen her konturierte, wenn es schließlich den Papst einband in die Kollegialität der Bischöfe – waren damit nicht zentrale Forderungen der Reformation erfüllt? Jedenfalls kann reformatorische Theologie diese Dynamik nicht ignorieren. Vielmehr gehört es für Pannenberg zu ihren genuinen Aufgaben, die Fäden aufzugreifen und die neu entstandenen Chancen einer theologischen Verständigung zu nutzen. Nicht zufällig wurde Pannenberg daher zu einem wichtigen Initiator und Protagonisten evangelisch-katholischer Lehrdialoge, die für ihn die Funktion hatten, die in und seit der Reformation entstandenen Lehrdifferenzen zu überwinden, um damit die Möglichkeit zu einer erneuerten organisatorischen Einheit der Kirche zu eröffnen. Die Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“¹⁹, die in den grundlegenden Themen Rechtfertigung, Herrenmahl und kirchliches Amt die wechselseitigen Verdikte des 16. Jahrhunderts aufarbeitete und im Ergebnis eine

19 Vgl. K. Lehmann / W. Pannenberg (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg i. Br./Göttingen 1986.

kirchentrennende Bedeutung der (weiterhin bestehenden) konzeptionellen Unterschiede bestritt, ist maßgeblich durch ihn geprägt. Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (an deren Entstehung er nicht mehr mitwirkte) konnte daran anknüpfen.

In Pannenberg's dreibändiger „Systematischer Theologie“ schlägt sich die Beschäftigung mit dem II. Vatikanum naturgemäß besonders nieder in den Ausführungen zur Ekklesiologie.²⁰ Mehrmals weist er ausdrücklich darauf hin, das Konzil habe einen „Gedanke[n]“ (138) – nämlich die permanente Reformbedürftigkeit der Kirche – oder eine „Hauptforderung“ (419) – die Bestimmung des Weiheamtes primär als Predigtamt – der Reformation „aufgenommen“ (138, 419). Dem reformatorischen „Gedanken eines allgemeinen Priestertums der Glaubenden“ sei durch das Konzil „eine späte Anerkennung als Bestandteil auch der katholischen Lehre zuteil geworden“ (147). Durchgängig vermerkt Pannenberg Entwicklungen, in denen die römisch-katholische Lehre faktisch reformatorischen Anliegen entgegenkommt: in der Messopferlehre (vgl. 349), beim Laienkelch (vgl. 326), in der Zurückführung des Priesteramtes auf die Jüngerberufungen Jesu (und nicht mehr – wie im Tridentinum – auf den Wiederholungsbefehl beim letzten Abendmahl; vgl. 400). Dabei verfährt er durchaus nicht unkritisch: Die Betonung kirchlicher Reformbedürftigkeit etwa stehe in Spannung zur vom Konzil bekräftigten Behauptung des I. Vatikanums, die Entscheidungen des Papstes seien „irreformabiles“ (138). Den Laienkelch habe das Konzil nur als „Ausnahmeregelung“ erlaubt (326). Erst nachkonziliar habe die vatikanische Ritenkongregation durch die Klarstellung, dass die *communio sub utraque* ein „deutlicheres Zeichen“ sei, dazu beigetragen, dass die reformatorische Kritik an der *communio sub una* „ihre Schärfe verloren“ habe (ebd.). Was das Priestertum betrifft, habe das Konzil dieses von der Verkündigungsaufgabe her gedeutet, weshalb die diesbezüglichen amtstheologischen Differenzen „heute nicht mehr kirchentrennend“ seien (420). Pannenberg erklärt sogar die berüchtigte Bestimmung (LG 10), dass das Weihepriestertum sich vom allgemeinen Priestertum „*essentia et non gradu tantum*“ unterscheide, für vereinbar mit der lutherischen Lehre, die das ordinationsgebundene Amt ja auch kategorial vom allgemeinen Priestertum unterscheide, nämlich durch den Aspekt der Öffentlichkeit. Er kritisiert allerdings, dass die Formulierung eine graduelle

20 Vgl. W. Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 3, Göttingen 1993, 115–472 (13. Kapitel). Die folgenden Belege im Text beziehen sich auf dieses Werk. Es fällt auf, dass nur in Band 3 das II. Vatikanum im Register erscheint. Die weitaus meisten Nennungen fallen in das genannte Kap. 13, einige wenige in das vorangehende Kap. 12 und das folgende Kap. 14, die aber beide im weiteren Sinn zur Ekklesiologie gehören.

Höherstellung des Weihestandes nicht ausschlieÙe (vgl. 423 f.). Den katholischen Vorwurf eines *defectus ordinis* weist er durch den Nachweis zurück, dass die Reformatoren gerade in ihrer Ordinationspraxis sich der Verantwortung für die Einheit der Kirche in der apostolischen Sukzession sehr wohl bewusst gewesen seien (vgl. 436–441). Der von Joseph Ratzinger als „Herzstück“ der konziliaren Ekklesiologie gerühmte *communio*-Gedanke impliziert nach Pannenberg, dass die in der Eucharistie versammelte „Ortskirche“ als die „grundlegende[] Verwirklichungsgestalt von Kirche überhaupt“ zu gelten hat, wobei die Ortskirchen freilich nicht für sich allein, sondern in ihrer Verbundenheit die Einheit der Kirche repräsentieren. Der katholische Gedanke einer *communio hierarchica* verankert diese Verbundenheit in der „Kollegialität“ der Bischöfe untereinander und mit dem Papst, droht aber – so Pannenberg – „die Absicht, die Wirklichkeit der Kirche vom Gottesdienst der örtlichen Gemeinden her zu verstehen, in die [...] Betrachtungsweise von der Universalkirche und ihrer papalen Spitze her“ umzukehren (124). Allerdings habe das Konzil „der Vorstellung der Kirche als Amtskirche komplementär den [...] Begriff der Kirche als Volk Gottes zu[geordnet]“ und damit das kirchliche Amt „als Institution im Lebenszusammenhang der Kirche und nicht mehr als eine dem Kirchenvolk gegenüber selbständige, dieses allererst hervorbringende Hierarchie“ gedeutet (506). Dass dies in Pannenbergs Augen einen Fortschritt darstellt, ist offenkundig.

Wohlgemerkt: Für Pannenberg ist die ökumenische Verantwortung im Sinne der Suche nach „sichtbarer Einheit“ keine der dogmatischen Selbstverständigung im Protestantismus nachgeordnete Aufgabe, sondern ein genuines Moment von dieser. Die verständigungsoffene Analyse des II. Vatikanums ist also für den Grundvollzug der dogmatischen Reflexion selbst unentbehrlich. Dies gilt zumal deshalb, weil Pannenberg im Konzil eine substanzielle Weiterentwicklung des Katholizismus diagnostiziert, die den Protestantismus zu einer konstruktiven Fortschreibung der eigenen Lehrgrundlagen herausfordert. Beides sieht der im Folgenden zu behandelnde Entwurf signifikant anders.

2.2 Dietz Lange

Die 2001 erschienene zweibändige „Glaubenslehre“ von Dietz Lange²¹ repräsentiert in vieler Hinsicht ein Gegenmodell zu Pannenberg. Schon mit dem Titel stellt Lange sich bewusst in die Tradition des neuzeitlichen Protestantismus. De-

21 D. Lange, Glaubenslehre, 2 Bde., Tübingen 2001. Die folgenden Belege im Text beziehen sich auf dieses Werk.

zidiert nennt er das Werk „Glaubenslehre“, weil er keine „Dogmatik“ schreiben will. Der Begriff des Dogmas sei nämlich für die evangelische Theologie unbrauchbar; man solle ihn „um der begrifflichen Klarheit willen [...] der römischen und der orthodoxen Theologie [...] überlassen“ (Bd. 1, 84). Lange gibt dafür drei Gründe an:

Dogmen beanspruchten *erstens* zu Unrecht, „einen die Zeiten übergreifenden Wortlaut zu bieten, dessen Gültigkeit prinzipiell nicht in Zweifel steht und daher auch nicht verändert werden kann“ (ebd.); dieses ahistorische Verständnis belegt Lange bezeichnenderweise mit der berühmten Definition des I. Vatikanums, „Dogmen seien aus sich heraus und nicht auf Grund des Konsenses der Kirche unreformierbar (*ex sese, non ex consensu Ecclesiae, irreformabiles*)“ (ebd.; Zitat DH 3074). *Zweitens* liege einer solchen „ungeschichtlichen Rede von Gott“ die Voraussetzung zugrunde, es sei möglich, „objektive‘ Aussagen über Gott zu machen“ (Bd. 1, 85). Dass dies aber erkenntnistheoretisch nicht möglich ist, habe Kant gezeigt. *Drittens* und vor allem aber „widerspricht die für das Dogma konstitutive lehrgesetzliche Autorität fundamental der [reformatorischen Zentraleinsicht der] Rechtfertigung allein aus Glauben“ (ebd.), da sie die Anerkennung von Lehrsätzen ggf. gegen eigene Einsicht fordere und diese zudem zur Zugehörigkeitsbedingung, mithin zum heilsrelevanten guten Werk mache. Lange stellt dem ein als genuin protestantisch behauptetes, strikt fiduziales Glaubensverständnis gegenüber, das den als unbedingtes Vertrauen gedeuteten Glaubensakt allen propositionalen Gehalten vorordnet.

Kirchliche Lehrbildung wird dadurch nicht obsolet. Sie dient der „Identitätsbestimmung“, um „die christliche Botschaft als solche kenntlich“ zu machen und „gegen Fehlinterpretationen zu schützen“. Dies verlangt – wie Lange durchaus einräumt – „ein gewisses Maß an Verbindlichkeit“, wenn auch mit „große[r] Variationsbreite“. Diese Verbindlichkeit darf aber nicht durch irreformable Dogmen erzeugt werden. Die „christliche Identitätsbestimmung“ kann vielmehr, „in direktem Gegensatz zu der oben zitierten Konzilsformulierung, nur *ex consensu Ecclesiae* erfolgen – und zwar nur aus einer solchen Übereinstimmung, die immer wieder neu zu überprüfen und zu erwerben ist.“

Wie immer man diese Argumentation im Einzelnen beurteilt: Klar ist, dass sie sich durch schroffe Abgrenzung vom Katholizismus profiliert. Der Protestantismus erscheint als charakteristisch eigene „Weise[] des Christseins“ (Bd. 2, 168), die weder einer als überzeitlich beanspruchten Lehrdefinition bedarf noch das Ziel einer übergreifenden organisatorischen Einheit aller Christenmenschen einschließt. Die Suche nach einem ökumenischen Lehrkonsens kann dann aus protestantischer Perspektive schon apriori, ganz unabhängig von ihren Ergebnissen,

nur als Irrweg bezeichnet werden, weil die Protestanten sich hier eine ihnen wesensfremde, römisch-katholische Form aufzwingen lassen.²²

An dieser prinzipiellen Differenz konnte auch das II. Vatikanum nichts Wesentliches ändern. In einem grundsätzlichen, fundamentaltheologischen Sinn ist es daher für protestantische Theologie bedeutungslos. Es ist daher kein Zufall, dass sich Lange bei der Beurteilung des Katholizismus eher am Tridentinum und am I. Vatikanum orientiert. Die nachtridentinische Entwicklung habe an der tridentinischen Lehre gar nichts ändern können, da das Unfehlbarkeitsdogma von 1870 ausdrücklich auch rückwirkend eingeführt worden sei (vgl. Bd. 2, 169). Gemäß dieser – für die Feinheiten katholischer Dogmenhermeneutik eher unsensiblen – Betrachtungsweise konnte das II. Vatikanum zwar „eine – sehr wirkungsvolle! – Veränderung des Tons, aber keine grundlegende Änderung in der Sache“ bewirken (Bd. 2, 271). Wenn Lange konzidiert, das Ökumenismus-Dekret sei in der „Diktion offener geworden“ (Bd. 2, 335), fügt er sofort hinzu, dies sei aber „lediglich eine Modifikation der früheren Sprachregelung“ (Bd. 2, 336) und habe am Programm einer Rückkehr-Ökumene letztlich nichts geändert. Die seit dem Konzil zu konstatierende „gewisse Öffnung der römisch-katholischen Kirche“ gegenüber der ökumenischen Bewegung sei ohnehin in den „expliziten Formulierungen geringer als vielfach angenommen“ (Bd. 1, 20).

Wie der Protest einer nicht geringen Zahl protestantischer Hochschullehrer gegen die Unterzeichnung der GER gezeigt hat, ist die Position einer grundsätzlichen Abgrenzung vom Katholizismus in der protestantischen Theologie jedenfalls in Deutschland durchaus nicht unpopulär. Gleichwohl ist zweifelhaft, ob die für Lange grundlegende schroff antidoktrinale Profilierung des Glaubensverständnisses im Sinne eines strikten Fidualglaubens tatsächlich zwingendes Implikat reformatorischer Theologie ist. Wenn der Glaubensakt stärker an seine (doktrinal explizierbare) inhaltliche Bestimmtheit gebunden wird, dann verändert sich sofort auch die ökumenische Gesprächskonstellation, weil von prinzipiell vergleichbaren Grundlagen ausgegangen werden kann. Unter dieser Prämisse entstand in den vergangenen Jahrzehnten ein neues Genre der Glaubensreflexion: die „ökumenische Dogmatik“.

22 Lange plädiert statt einer „Konsens-Ökumene“ für eine „Verständigungs-Ökumene“, die einen „lockere[n] Zusammenschluss lehrmäßig verschiedenener und organisatorisch selbstständiger Kirchen“ anstrebt (Bd. 1, 20).

3. Ein neues Genre: „Ökumenische Dogmatik“

Die 1983 erschienene „Ökumenische Dogmatik“ des Lutheraners Edmund Schlink ist der erste dogmatische Entwurf, der die Inhalte des christlichen Glaubens programmatisch in konfessionsübergreifendem Horizont unter Orientierung am Verbindend-Gemeinsamen darstellt. Schlinks Werk stand lange allein und hat erst jüngst einen Nachfolger gefunden: das Gemeinschaftswerk einer „Ökumenischen Dogmatik“ des Katholiken Wolfgang Beinert und des Lutheraners Ulrich Kühn.²³ Beide Werke sollen im Folgenden nicht umfassend gewürdigt, sondern nur daraufhin untersucht werden, inwiefern für sie das II. Vatikanum von Bedeutung ist.

3.1 Edmund Schlinks „Ökumenische Dogmatik“

Edmund Schlink gehört zu den großen Wegbereitern der Ökumene nach dem II. Weltkrieg.²⁴ Tief in der lutherischen Tradition verwurzelt,²⁵ engagierte er sich bereits früh im Ökumenischen Rat der Kirchen und nahm als offizieller Berater am II. Vatikanum teil; sein Buch „Nach dem Konzil“²⁶ steht neben Barths „Ad Limina Apostolorum“ als früher evangelischer Kommentar zu den Konzilsresultaten. In einer langen Folge von Veröffentlichungen hat er die ökumenische Bewegung begleitet, mitgestaltet, angeregt und dabei immer die theologische Dimension der ökumenischen Aufgabe betont; eine Flucht vor dem theologischen Begriff in Liturgie und Weltdienst lehnte er ab. Insofern ist es nur konsequent, dass er die Summa seines langen theologischen Weges in der Gestalt einer „Ökumenischen Dogmatik“ vorlegte, die ein Jahr vor seinem Tod erschien.²⁷

23 Zu nennen wäre natürlich auch die „Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung“ von Otto-Hermann Pesch (Bd. 1,1 und 1,2, Ostfildern 2008, Bd. 2, Ostfildern 2010). Da der vorliegende Beitrag nach den Auswirkungen des II. Vatikanums auf die evangelische Dogmatik fragt, wird Peschs Werk nicht eigens analysiert. Dass Pesch sich in hohem Maße auf das II. Vatikanum stützt, ist allerdings evident. Zu Pesch vgl. auch meinen Beitrag: Oberdorfer, Perspektivische Wahrheit (s. Anm. 3), bes. 268–270 und 272.

24 Zur Biographie vgl. J. Eber, Einheit der Kirche als dogmatisches Problem bei Edmund Schlink, Göttingen 1993, 18–50. Zu Schlinks ökumenischer Vita und dem theologischen Profil seines ökumenischen Engagements vgl. D.J. Smit, Confessional and ecumenical? Revisiting Edmund Schlink on the hermeneutics of doctrine, in: ders., Remembering Theologians – Doing Theology. Collected Essays 5, hg. von R. Vosloo, Stellenbosch 2013, 543–558.

25 Vgl. schon E. Schlink, Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, München (1940)³1948.

26 E. Schlink, Nach dem Konzil, Göttingen 1966.

27 E. Schlink, Ökumenische Dogmatik. Grundzüge, Göttingen 1983. Vgl. dazu auch B. Oberdorfer, Ökumenische Dogmatik?, ÖR 57 (2008), 22–33.

Im Vorwort dieses Werkes erläutert Schlink knapp die Motive, die ihn dazu veranlassten. Wiederholt spricht er von der katalysierenden Bedeutung seiner vielfältigen ökumenischen „Begegnungen“, die neben dem theologischen Gespräch häufig auch die „Teilnahme an Gottesdiensten“ unterschiedlicher Konfessionen einschlossen (V). Entscheidend sei ihm nun eine „Beobachtung“ (VI) geworden, die sich ihm in den Gesprächen mit orthodoxen Kirchen und anderen Kirchen aus dem ÖRK und eben auch bei der Teilnahme am II. Vatikanum erschlossen habe, die Beobachtung nämlich, dass ökumenisch oft „in der Struktur des Gebetes oder der Verkündigung über dasselbe Thema gemeinsame Aussagen“ möglich sind, „die in der Struktur der dogmatischen Lehre unmöglich sind“ (VI). Dies habe ihn zu der Einsicht geführt, dass die Fixierung auf dogmatische Formeln den Blick auf grundlegende Gemeinsamkeiten verstellen kann, da das Gemeinsame sich häufig in anderer Gestalt bzw. „Struktur“ artikuliere. Als Beispiele für die „Vielzahl der Strukturen der Glaubensaussage“ nennt Schlink „Bekenntnis, Gebet, Doxologie, Verkündigung und Lehre“ (VI). Als das Gemeinsame erkennt Schlink nun das den „voneinander getrennten Kirchen [...] gemeinsam gebliebene[] Dogma“ (V). Diesen „Konsensus“ im „Dogma“ gelte es „neu bewusst zu machen[]“; von ihm her – Schlink sagt: „von innen“ – seien die Differenzen in der dogmatischen Explikation zu erfassen, statt „von außen“, d. h. „von den dogmatischen Gegensätzen, die die Grenzen der voneinander getrennten Kirchen kennzeichnen, [...] auszugehen“. Da das verbindende „Dogma“ sich aber in den unterschiedlichen Kirchen in unterschiedlichen „Strukturen“ konkretisiert, muss die Dogmatik das Gemeinsame ggf. durch „Übersetzung“ aus einer Struktur in eine andere erschließen.

Das II. Vatikanum ist in diesem Zusammenhang einer von mehreren Anlässen für Gemeinschaft eröffnende ökumenische Begegnungserfahrungen, die die Bedeutung der Lehrdifferenzen nicht bagatellisieren, aber dazu motivieren, diese im Lichte einer elementarerer Verbundenheit neu zu betrachten. Da Schlink betont, dass er die genannte „Beobachtung [...] schon früher gemacht“ und sie sich ihm in den späteren Begegnungen nur „immer wieder bestätigt“ habe, ist das II. Vatikanum nicht als der Auslöser von Schlinks ökumenehermeneutischem Reflexionsprozess anzusehen. Wohl aber konnte das Konzil Schlink durch seine Öffnung zu den nicht-katholischen Kirchen verdeutlichen, dass auch mit der römisch-katholischen Kirche die Suche nach einem gemeinsamen Grund möglich und sinnvoll ist, dass also auch im Dialog mit ihr die Unterscheidung von Dogma und dogmatischer Formel anwendbar ist, weil sie sie in bestimmter Hinsicht selbst anwendet.²⁸

In der Durchführung der „Ökumenischen Dogmatik“ hat das II. Vatikanum quantitativ keine hervorstechende Bedeutung. Ausweislich des Registers wird es kaum öfter explizit genannt als das Tridentinum. Allerdings sind die Nennungen durchaus gewichtig. So zieht Schlink das Konzil heran, um zu zeigen, dass die römisch-katholische Kirche damit in kontroverstheologisch schwierigen Bereichen „einen wichtigen Schritt vollzogen“ (487) habe. Dies vermerkt er etwa, wenn das Konzil im Blick auf die „außerhalb ihrer Grenzen vollzogenen Taufen“ von einem „göttlichen Gnadenwirken auch außerhalb der römisch-katholischen Kirche sprach (s. *Lumen gentium* 15)“ (ebd.). Oder er würdigt in der Ekklesiologie, dass das Konzil „mit Recht zu dem zuvor einseitig bevorzugten Begriff ‚der mystische Leib Christi‘ den Begriff des Gottesvolkes hinzugenommen und von diesen beiden Schwerpunkten her die Lehre von der Kirche entfaltet [habe], ohne den einen Begriff in den anderen aufzulösen und ohne andere neutestamentliche Bezeichnungen zu ignorieren“ (585). Auch registriert er Annäherungen zwischen den Kirchen, wenn bei der strittigen Verhältnisbestimmung von Wort und Sakrament „das II. Vatikanische Konzil das Wirken Gottes durch das Wort der Heiligen Schrift wieder stärker betont“ habe, während umgekehrt „die Liturgiereform der Reformationskirchen das Herrenmahl wieder enger mit dem Wortgottesdienst verbunden“ habe (518). Wie Barth hebt auch Schlink positiv hervor, im II. Vatikanum habe die Autorität der Bibel im Vergleich mit anderen Traditionen „faktisch zugenommen“; „biblische Argumente“ hätten eine „viel größere Rolle gespielt als im I. Vatikanum“ (692).

Besonders ausführlich beschäftigt sich Schlink mit den Aussagen des Konzils über die „Hierarchie der Wahrheiten“. Hier erkennt er „Übereinstimmungen“ mit den „Methoden, die sich in der Arbeit des Ökumenischen Rates bewährt haben“ (694). Aber auch Luther habe „Hauptartikel“ des Glaubens gegenüber weniger zentralen Artikeln abgehoben, ebenso wie die Altprotestantische Orthodoxie „fundamentale“ und nicht fundamentale Lehren unterschieden habe. Wenn das II. Vatikanum nun als das „Fundament des Glaubens“ den Glauben an den trinitarischen Gott und an den menschgewordenen Sohn Gottes als unseren Herrn und Erlöser bestimme, so entspreche dies der „Basis“ des ÖRK, die als Zugehörigkeitsbedingung „das Bekenntnis Jesu als ‚Gott und Heiland‘ und die Bereitschaft zu einem gemeinsamen Wirken ‚zur Ehre Gottes des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes‘ festgelegt“ habe (697).

28 Auch in „Nach dem Konzil“ bettet Schlink das II. Vatikanum ein in den breiteren Strom eines „Aufbruch[s] der Christenheit“, für den er vielfältige Faktoren geltend macht, vgl. Schlink, *Nach dem Konzil* (s. Anm. 26), 9–23.

Die inhaltliche Übereinstimmung im Glaubensfundament und die methodische Übereinstimmung in der Unterscheidung von Fundament und Explikation bilden nun – verbunden mit Schlinks heuristischem Prinzip der Berücksichtigung unterschiedlicher Präsenzformen des Dogmas – eine gute Voraussetzung für den verständigungsorientierten Umgang mit den dogmatischen Differenzen – zumal das Konzil selbst, wie Schlink eigens hervorhebt, die Frage nach den „untergeordneten dogmatischen Aussagen (bzw. ‚Wahrheiten‘) und nach den „Rangstufen“ nicht selbst beantwortet, sondern „der theologischen Weiterarbeit überlassen“ habe (698).

Man könnte insofern sagen, dass Schlink die vom Konzil vorgetragene Lehre von der „Hierarchie der Wahrheiten“ geradezu als hermeneutischen Schlüssel für einen ökumenischen Zugang zu den Lehraussagen des Konzils insgesamt, ja zur römisch-katholischen Lehre überhaupt verwendet. Jedenfalls sieht er sich dadurch gerechtfertigt, in sein Verfahren, die Lehrdifferenzen „von innen“, vom gemeinsamen Fundament her zu interpretieren, auch die römische Kirche einzubeziehen.

Natürlich kann man fragen, ob Schlink das Modell der „Hierarchie der Wahrheiten“ nicht überstrapaziert. Jedenfalls ist unklar, ob sein Bild von der „kopernikanischen Wende“ (695), nach der nicht mehr alle kirchlichen Gemeinschaften um die eine Kirche kreisen, sondern alle Kirchen um den einen Christus, wirklich seit dem Konzil auch dem römischen Selbstverständnis entspricht. Und in der unterschiedlichen Gestaltung der „Rangstufen“ im Blick auf ihre Nähe zum ‚Fundament‘ können die harten Lehrdifferenzen durchaus erneut zur Geltung kommen. Gleichwohl bleibt bemerkenswert, dass Schlink im Katholizismus selbst ein Prinzip entdeckt, dass diesen ökumenisch gesprächsfähig macht.

3.2 Die „Ökumenische Dogmatik“ von Wolfgang Beinert und Ulrich Kühn

Genau zwanzig Jahre nach Schlink veröffentlichten der Katholik Wolfgang Beinert und der Lutheraner Ulrich Kühn ihre gemeinsame „Ökumenische Dogmatik“.²⁹ Sie berufen sich im Vorwort auf Schlink als „Altmeister der evangelischen ökumenischen Theologie“ (V). Ihr Ansatz unterscheidet sich aber von diesem. Während bei Schlink die Suche nach der Einheit im Vordergrund steht, setzen Beinert und Kühn eine bereits erreichte Gemeinsamkeit voraus, die so groß ist, dass

²⁹ W. Beinert / U. Kühn, *Ökumenische Dogmatik*, Leipzig/Regensburg 2013.

jeweils einer der Autoren ein dogmatisches Teilgebiet in einer für beide Konfessionen repräsentativen Weise bearbeiten kann. So zeichnet Beinert für die wissenschaftstheoretischen Prolegomena verantwortlich, Kühn für das Kapitel zu Offenbarung, Schrift und kirchliche Lehre, Beinert wiederum für die Gotteslehre, etc. Die einzige „Ausnahme“ (VI) bildet die Ekklesiologie. Hier räumen die Autoren ein, dass die Differenzen eine gemeinsame Darstellung noch unmöglich machen; der Traktat wird deshalb doppelt, aus evangelischer und aus katholischer Perspektive, abgehandelt. Beinert und Kühn betonen aber, dass „insgeheim auch hier ein festes Miteinander als Ergebnis erschein[e]“ (ebd.).

Das II. Vatikanum hat in diesem Projekt quantitativ und qualitativ eine herausragende Stellung. Weit umfangreicher als die bisher behandelten Autoren – selbst als Pannenberg – ziehen vor allem Beinert, aber (in geringerem Ausmaß) auch Kühn es heran. In nahezu allen „Traktaten“ (bis auf Pneumatologie und Eschatologie) erscheint es als wichtiger Referenztext. Dabei betonen die Autoren durchgängig seine epochale Bedeutung: Im Offenbarungsverständnis etwa habe es einen „wichtigen Schritt über das I. Vaticanum hinaus vollzogen“, indem es Offenbarung heilsgeschichtlich als „geschichtliche[n] Vorgang und nicht primär [als] eine Lehre“ verstehe (37); dies sei ein „Fortschritt“, das Konzil habe damit „die Einsichten der Bibelwissenschaften und auch des ökumenischen Dialogs aufgegriffen“ (ebd.). Das Konzil „markier[e]“ auch einen „wichtigen Schritt der katholischen Christologie [...] von der metaphysisch-ontologischen, an der Zwei-Naturen-Lehre ausgerichteten Christologie der Neuscholastik hin zu einer ‚erzählenden‘“, sich für die Einsichten der historische Exegese öffnenden Betrachtungsweise (328); dies habe „zu großer Nähe zwischen evangelischer und katholischer Christologie geführt“ (ebd.). Besonders nachdrücklich als „ekklesiologische[r] Neuansatz des Konzils“ (468) gewürdigt wird die „communio“-Ekklesiologie, die zwar altkirchlichen Ursprungs, aber vom Konzil gleichsam wiederentdeckt worden sei (vgl. 436). Als ekklesiologischer „Grund- und Schlüsselbegriff“ (ebd.) überwinde der communio-Gedanke die „gewohnte Unterscheidung von Klerikern und Laien“ (552) im Zusammenhang der einen „Gemeinschaft aller Christgläubigen“ (ebd.). Die Autoren räumen zwar ein, dass das Konzil die Lehramtstheologie des I. Vatikanums „in vollem Maße“ bestätigt habe (66; vgl. 625); es habe aber „neben der päpstlichen auch die kollegial-bischöfliche Lehrvollmacht herausgestellt“ (66). Sie konstatieren eine elementare Spannung in der konziliaren Ekklesiologie selbst im Blick auf die Beurteilung nicht-römischer Kirchen: „Der Alleinstellungsanspruch der römischen Kirche soll mit der Einsicht in das Geistwirken in anderen Institutionen vermählt werden“ (500). Daraus resultiere ein nachkonziliarer innerkatholischer „Auslegungsstreit“ um das „subsistit“, in dem sich die Autoren

dezidiert gegen die lehramtliche Interpretation (namentlich in der Erklärung „Dominus Iesus“) wenden, die die exklusive Identität der römischen Kirche mit der Kirche Jesu Christi bekräftigt und anderen Kirchen weiterhin das Kirchesein „im eigentlichen Sinn“ abspricht. Generell heben sie die Konzilsaussagen hervor, die ein Geistwirken auch außerhalb der römischen Kirche benennen – geradezu „spektakulär“ ist für Kühn etwa „jener Abschnitt in der Kirchenkonstitution [...], demzufolge auch Nichtchristen Anteil an der Gnade haben“ (393; vgl. 402 f.; 489 f.). Durchgängig erkennbar ist das Bestreben, in den Konzilsdokumenten eine Öffnung für die Anliegen der reformatorischen Theologie zu identifizieren.

Wenige Jahre nach dem Streit in der deutschen evangelischen Theologie um die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ bedeutet ein Projekt dieses Zuschnitts ein klares programmatisches Statement. Katholische und evangelische Theologie erscheinen durch ein gemeinsames Problembewusstsein so eng miteinander verbunden, dass die unterschiedlichen Zugänge, Akzente, Sprachformen als Differenzen innerhalb einer umgreifenden Gemeinschaft erkennbar werden. Die „Ökumenische Dogmatik“ ist gleichsam eine umfassende Umsetzung des in der GER auf die Rechtfertigungslehre beschränkten „differenzierten Konsenses“. Selbst der bleibende Dissens in der Ekklesiologie, näherhin im Amtsverständnis, wird gewissermaßen eingekapselt; er strahlt nicht auf die anderen theologischen Themen aus, wird also nicht als Indikator für eine kontradiktorische Fundamentaldifferenz wahrgenommen, sondern als Dissens in einem Teilgebiet markiert.

Dies ist unter anderem deshalb möglich, weil auch Beinert und Kühn sich auf die Lehre des II. Vatikanums von der *hierarchy veritatum* berufen (vgl. 7 f.), die es erlaubt, verbleibende Differenzen zu gewichten und ggf. als untergeordnet gegenüber einer Einheit im ‚Glaubensfundament‘ zu beurteilen.³⁰ Hier wird im Übrigen eine zweite Diskursformation sichtbar, innerhalb deren die „Ökumenische Dogmatik“ sich programmatisch positioniert: die innerkatholische Diskussion nämlich um die Interpretation – wenn man so will: das Erbe – des II. Vatikanums. Durch die Tat stellen sich Beinert und Kühn auf die Seite derjenigen, die die ökumenische Öffnung des Konzils bewahren möchten, auch gegenüber Bestrebungen, das Konzil so strikt in Kontinuität zum Tridentinum und zum I. Vatikanum zu rücken, dass es diesen gegenüber eigentlich nichts wirklich Neues gebracht

30 Dies geschieht explizit im Blick auf die Ekklesiologie: „Nicht eigentlich im Zentrum des Glaubens – Trinität, Christus, Erlösung –, sondern im Verständnis der Weitergabe dieser Mitte differenzieren die Kirchengemeinschaften und ihre Theologien“ (VI).

hat. Sie richten sich damit auch gegen Tendenzen (auf beiden Seiten!), die Bedeutung der ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts für die jeweilige konfessionelle Selbstbeschreibung zu bagatellisieren. Durch den Anspruch, ein im theologischen Lehrbetrieb beider Konfessionen verwendbares Lehrbuch vorzulegen, demonstrieren sie, dass die ökumenische Verantwortung zum ‚Kerngeschäft‘ der Dogmatik gehört und nicht als allenfalls entbehrliches *donum superadditum* aufgefasst werden darf.

4. „Unternehmen Zukunft“? Ökumenische Fernwirkungen des II. Vatikanums

„Unternehmen Zukunft‘ – das ist die Ökumene.“ So betont optimistisch setzen Beinert und Kühn den Anfang ihrer „Ökumenischen Dogmatik“. Sie begründen das mit der Beobachtung: „Große Teile der Christenheit und viele ihrer Führungspersönlichkeiten sind überzeugt, dass allen Trennungen zum Trotz die Gemeinsamkeit unter den Nachfolgerinnen und Nachfolgern Christi sich als unzerstörbar erwiesen hat.“ Und sie fügen hinzu, „Jesu Wunsch nach Einheit“ sei „keine mit den Horizonten wandernde Utopie, sondern eine sich ständig der Erfüllung nähernde Verheißung“ (V). Die empirische Evidenz dieser Behauptungen ist allerdings zweifelhaft: Gewiss haben die umfassenden sozial- und kulturgeschichtlichen Entwicklungen des 20. Jahrhunderts ein breiteres und tieferes Verständnis christenmenschlicher Verbundenheit über die Konfessionsgrenzen hinweg erzeugt, dessen deutlichster Ausdruck die ökumenische Bewegung ist.³¹ Dass dies eine stetige Dynamik hin auf immer größere oder immer deutlicher sichtbare „Einheit“ etabliert hätte, wird man indes wohl selbst dann nicht ohne Weiteres sagen können, wenn man Einheit nicht strikt als organisatorische Einheit fasst. Jedenfalls ist der Wunsch nach Einheit in den unterschiedlichen Denominationen, ja häufig auch innerhalb ihrer, mit sehr unterschiedlichen Vorstellungen von der Gestalt dieser Einheit verbunden. Insofern lässt sich die vollmundige Bestimmung der Ökumene als „Zukunftsprojekt“ auch als Ausdruck der Sorge um die Zukunft dieses Projekts, mithin als Beschwörung dieser Zukunft lesen.

Doch vielleicht bedarf es dieser kontraempirischen Fiktion eines umfassenden stetigen Annäherungsprozesses gar nicht, um die vielfältigen positiven Effekte

³¹ Die multilaterale Ökumene, wie sie sich besonders im Weltrat der Kirchen artikuliert, spielt bei Beinert und Kühn übrigens – anders als bei Schlink – keine signifikante Rolle; sie konzentrieren sich weitgehend auf den katholisch-lutherischen Dialog.

des „Jahrhunderts der Ökumene“ im Einzelnen unbefangenen würdigen zu können. Dass zu diesen positiven Effekten auch die ökumenische Öffnung der römisch-katholischen Kirche im II. Vatikanum gehört, ist unbestreitbar. Was daraus folgt, ist freilich offen und wird in beiden Konfessionen durchaus kontrovers diskutiert. Stimmen, die in diesem Konzil keinen grundsätzlichen Wandel erkennen und daher, unabhängig von aller erfreulichen Annäherung im Einzelnen und im Atmosphärischen, an einer grundsätzlichen Differenz zwischen den Konfessionen festhalten, gibt es hier wie dort.³² Andere sehen im II. Vatikanum weiterhin die Grundlage dafür, dass auch mit der römisch-katholischen Kirche ein „Konsens in Grundwahrheiten“ als bestehend konstatiert werden kann, mit Konsequenzen auch für die konfessionsperspektivische dogmatische Darstellung der ‚christlichen Wahrheit‘. Direkt oder indirekt bleiben die Impulse des Konzils also auch für die evangelische Theologie weiterhin virulent, und sie tut gut daran, das nicht zu ignorieren.

Zusammenfassung

Hat das II. Vatikanum die protestantische Dogmatik beeinflusst? Nach hermeneutischen Überlegungen zur Bedeutung der Entwicklungen in anderen Konfessionen für die protestantische Dogmatik behandelt der Beitrag zunächst Karl Barths Reaktion auf das II. Vatikanum, vergleicht dann Pannenberg's „Systematische Theologie“ und Langes „Glaubenslehre“ als zwei signifikant unterschiedliche dogmatische Lehrbücher und stellt schließlich das neue Genre der „Ökumenischen Dogmatik“ anhand der Entwürfe von Schlink und Bienert/Kühn vor.

Did the Second Vatican Council influence Protestant dogmatics? The paper starts with general hermeneutical reflections on if or how the doctrinal developments in other denominations can have impact on Protestant dogmatics. Then, it discusses Karl Barth's early comments on the Council, compares Pannenberg's "Systematic Theology" and Lange's „Glaubenslehre“ which significantly differ referring to that question, and tackles the new genre of "Ecumenical Dogmatic," introducing the respective works of Schlink and Bienert/Kühn.

32 Vgl. oben zu D. Lange. Auf katholischer Seite vgl. K.-H. Menke, Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg 2012.