

Eva-Maria Faber

Wann ist es genug?

Zur ökumenischen Herausforderung des *satis est*

Selbst wer versucht, ökumenisch einen langen Atem zu haben, kennt Momente, in denen er oder sie „genug hat“. Um es gleich von dieser psychologischen Ebene auf die theologische Ebene zu heben: Es stellt sich die Frage, wann denn in den ökumenischen Bemühungen endlich genug geschehen sei, um nächste Schritte zu tun. Vor diesem Hintergrund möchte ich das *satis est* der *Confessio Augustana* (CA) würdigen und aktualisierend fragen, welche Relevanz ein solches *satis est* in der heutigen ökumenischen Situation hat. Mein Fokus ist also nicht primär die historische Rückfrage nach Umständen und Implikationen des damaligen *satis est*, sondern die Transposition auf die ökumenischen Bemühungen heute. Dabei nehme ich einen konfessionellen Standpunkt insofern ein, als ich die Herausforderung primär an meine eigene, die römisch-katholische Kirche wende und (im Sinne des *Ökumenedekretes* des II. Vatikanischen Konzils *Unitatis Redintegratio* [UR] 4)¹ selbstkritisch analysiere, inwiefern sich die katholische Seite offenkundig schwer tut, sich überhaupt auf eine Bestimmung des *satis est* einzulassen. Mein Ziel ist es, in dieser Sache Wege nach vorn aufzuzeigen. Annäherungen an dieses Thema hat es natürlich schon vielfach gegeben. Ich setze darum viele diesbezügliche Reflexionen voraus und konzentriere mich auf einige Faktoren, die es nach meinem Dafürhalten verdienen, besser beachtet zu werden.

1 Das *satis est* im damaligen Kontext

Der Text von CA 7 gehört zu den bekanntesten und am meisten diskutierten Artikeln der *Confessio Augustana*. Er lässt auf die Wesensbestimmung der christlichen Kirche von Evangelium und Sakrament her die Ausdeutung folgen:

Denn dieses ist gnug zu warer einigkeit der Christlichen kirchen, das da eintrechtinglich nach reinem verstand das Evangelium gepredigt und die Sacrament dem Göttlichen wort gemes gereicht werden. Und ist nicht not zu warer einigkeit der Christlichen kirchen, das allenthalben gleichformig Ceremonien von menschen eingesetzt, gehalten werden, wie Paulus

¹ „Aber in erster Linie sollen sie [die katholischen Gläubigen] doch ehrlich und eifrig ihr Nachdenken darauf richten, was in der eigenen katholischen Familie zu erneuern und was zu tun ist, damit ihr Leben mit mehr Treue und Klarheit für die Lehre und die Einrichtungen Zeugnis gebe, die ihnen von Christus her durch die Apostel überkommen sind.“ (UR 4).

spricht Ephes. iiiii.: „Ein leib, ein geist, wie ihr beruffen seid zu einerley hoffnung euers beruffs, Ein Herr, ein glaub, ein Tauffe.“²

Für meine Zielsetzung genügt hier zur Orientierung ein Resümee von drei Aspekten der Forschung und Debatten um diesen Artikel.

Ein erster relevanter Aspekt ist seine Kontextualisierung. Es besteht heute weitgehend Konsens darüber, dass der Augsburger Reichstag und somit auch die *Confessio Augustana* noch nicht auf eine formelle Spaltung reagierten, sondern innerhalb einer wenn auch tiefgreifenden Kontroverse um Einigung bemüht waren.³ Dafür sprechen Aussagen katholischer Akteure⁴ ebenso wie die Knappheit der Ausführungen der CA.⁵ Damit handelt es sich bei CA 7 um den Versuch einer binnenkirchlichen, nicht (anachronistisch gesprochen) „zwischenkonfessionellen“ Klärung, wie Einheit im Notwendigen und Vielfalt in wandelbaren Gestaltformen sich zueinander verhalten.

Eine zweite Frage betrifft den Bezug des *satis est*. Erschöpft sich sein Inhalt mit den in CA 7 genannten Merkmalen, oder weist der Artikel über sich selbst hinaus? Zahlreiche historische ebenso wie aktualisierende⁶ Auslegungen von

² BSELK, 102; vgl. den lateinischen Text: *Et ad veram unitatem Ecclesiae satis est consentire de doctrina Evangelii et administratione Sacramentorum. Nec necesse est ubique esse similes traditiones humanas seu ritus aut ceremonias ab hominibus institutas. Sicut inquit Paulus: „Una fides, unus baptisma, unus Deus et pater omnium etc.“* (BSELK, 103).

³ So auch Gemeinsame Römisch-katholische/Evangelisch-lutherische Kommission, Alle unter einem Christus. Stellungnahme zum Augsburgischen Bekenntnis, 1980, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, [Bd. 1:] 1931–1982, hg.v. Harding Meyer/Hans Jörg Urban/Lukas Vischer, Paderborn/Frankfurt a. M. 1983, 323–328, Nr. 2.

⁴ Siehe z. B. Bernwardt Schmidt, Katholiken und die Reformation. Überlegungen zu einer ökumenisch interessierten Reformationsgeschichtsschreibung, in: Cath(M) 72 (2018), 273–289, 286, mit Hinweis auf Herzog Georg von Sachsen, der im Kontext des Augsburger Reichstags 1530 zwar die Gefahr einer Spaltung sah, aber die Hoffnung äußerte, es möge nicht so weit kommen.

⁵ Wenzel Lohff argumentiert mit der knappen Form der Darlegung, die „zureichend nur sein konnte, wenn man eine fundamentale Übereinstimmung mit der kirchlichen Lehrüberlieferung eben voraussetzen konnte“: Wenzel Lohff, Die Bedeutung der Augsburgischen Konfession für die Lutherische Kirche und ihr Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche, in: Harding Meyer/Heinz Schütte (Hg.), *Confessio Augustana. Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, Paderborn/Frankfurt a. M. 1980, 1–21, 3.

⁶ „Zugleich werden die in CA VII formulierten Bedingungen kirchlicher Einheit auch nicht exklusiv verstanden.“: Bernd Oberdorfer/Oliver Schuegraf (Hg.), *Sichtbare Einheit der Kirche in lutherischer Perspektive. Eine Studie des Ökumenischen Studienausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes*, Leipzig 2017, 81, als Formulierung der Position des LWB. Siehe auch Theodor Dieter (Hg.), *Lutherische Identität. Lutheran Identity*. Im Auftrag des Instituts für Öku-

lutherischer Seite sehen in CA 7 das kirchliche Amt als Dienst an Wort und Sakrament (vgl. CA 5) ebenso wie institutionelle Formen der Konsensbildung über die schriftgemäße Verkündigung und Sakramentsverwaltung impliziert.⁷ Eine reduktive Lesart ginge demnach am damaligen Kontext vorbei und würde auch heutigen lutherischen Positionen nicht gerecht.

Eine dritte Beobachtung betrifft die damalige katholische Reaktion. Die *Confutatio* geht auf die Thematik des *satis est* nur insofern ein, als sie die Legitimität unterschiedlicher partikulärer Riten anerkennt, aber an der Verbindlichkeit universaler Riten festhält.⁸ 1980 formulierten Harding Meyer und Heinz Schütte den Eindruck: „In Augsburg hat man von katholischer Seite auch hier, jedenfalls was die Formel anbetrifft, kein gravierendes Problem gesehen.“⁹ Dieser Befund macht nachdenklich hinsichtlich der weiteren Entwicklungen. Ich möchte sie unter dem Stichwort „Grenzverschiebungen“ beleuchten, und zwar für die Reformationszeit ebenso wie für spätere römisch-katholische Entwicklungen.

2 Grenzverschiebungen

2.1 Verschiebung der Grenzen der Kircheneinheit

Es ist die Tragik der Reformationszeit, dass die Kontroversen relativ bald nicht mehr als Konflikt im Binnenraum ausgetragen wurden. Vielmehr wurden Grenzen aktiv gezogen bzw. verschoben. Was im Jahr 1500 und möglicherweise noch im Jahr 1530 für das Leben, Verständnis und die Einheit der Kirche genug war, schien wenige Jahre später nicht mehr genug zu sein. Es erfolgten Verengungen, die

menische Forschung in Strasbourg, Leipzig 2019. Das Dokument nimmt die Konzentration auf die beiden in CA 7 genannten Merkmale auf (vgl. Nr. 25 und 67), hält aber fest: „Der gemeinsame Gottesdienst bedarf einer Verständigung über das kirchliche Amt insbesondere der ordinierten Amtsträger, die diesem Gottesdienst vorstehen. Es ist darum ökumenisch notwendig, zu einem gemeinsamen Verständnis des Amtes, seiner Strukturen und angemessener Formen gemeinsamer Ausübung dieses Amtes zu kommen. Es ist wohl die schwierigste Aufgabe der ökumenischen Dialoge, eine Verständigung darüber zu erreichen, welche Gemeinsamkeiten in der Institution des Amtes und in seiner Ausübung nötig sind, damit man die sichtbare Communio der Kirchen erfahren kann.“ (Nr. 94).

⁷ Dass dies für die reformierte Ekklesiologie ebenfalls gilt, zeigt Michael Beintker, Leitlinien reformatorischer Ekklesiologie. Das Beispiel Calvins, in: ZThK 114 (2017), 398–416.

⁸ Vgl. *Confutatio* Nr. 7: Die *Confutatio* der *Confessio Augustana* vom 3. August 1530, bearb. v. Herbert Immenkötter, Münster 1979 (Corpus Catholicorum 33), 96f.

⁹ Harding Meyer/Heinz Schütte, Die Auffassung von Kirche im Augsburgischen Bekenntnis, in: Meyer/Schütte, Bekenntnis des einen Glaubens, 168–197, 184.

Konsequenzen für die Einschätzung des *satis est* haben mussten. Im Laufe der folgenden Jahrhunderte setzte sich diese Abgrenzungs- und Verengungsdynamik fort.

Klaus Unterburger hat aufgewiesen, wie sich Martin Luther ekklesiologisch im Rahmen von Traditionsträngen positionierte, „die bislang nach- und auch nebeneinander existierten und mitunter auch schon vorher unter bestimmten Aspekten in Konflikt geraten waren.“¹⁰ Selbst papalistisch argumentierende Theoretiker ließen am Vorabend der Reformation noch ein „Notstandsrecht“ gelten. Doch ekklesiologische Optionen im Sinne eines „altkatholischen Kirchenrechts“ oder des Notstandsrechts gerieten in der Kontroverse ins Abseits und waren je länger je mehr nicht mehr „genug“ für ein römisch akzeptables Kirchenverständnis. Damit wurden im Laufe des Geschehens die Regeln dafür verändert, was unabdingbar für die Kircheneinheit ist.

Positiv lässt sich natürlich dasselbe Geschehen so deuten, dass sich im Laufe von geschichtlichen Ereignissen und auch Kontroversen Einsichten heraus schälten, hinter die es danach kein Zurück mehr gab. Beispiele dafür gibt es in der Profan- und Kirchengeschichte genug. Gleichwohl ist Sorgfalt der Unterscheidung angezeigt. Denn derartige nachfolgende Grenzverschiebungen führt(t)en nicht selten zu verzerrten Beurteilungen der Reformation. Im Rückblick neigte die römisch-katholische Seite dazu, für das 16. Jahrhundert ein kompaktes Set von selbstverständlichen Gegebenheiten anzusetzen, die durch die Reformatoren verletzt worden waren. Dies gilt selbst für differenziertere Einschätzungen wie die folgende, 1980 von Walter Kasper formulierte:

Die katholische Antwort auf die Herausforderung der Reformation konnte nicht in der bloßen Wiederholung der – ohnedies wenig durchreflektierten – altkirchlichen Verhältnisbestimmung von Schrift, Bekenntnis und apostolischer Sukzession innerhalb der sakramentalen communio bestehen. Die Antwort auf die neue Frage führte notwendig zu einer neuen geschichtlichen Gestalt des Katholischen, die freilich durch das II. Vatikanische Konzil nunmehr an ihr Ende gekommen ist.¹¹

Die altkirchliche Verhältnisbestimmung von „Schrift, Bekenntnis und apostolischer Sukzession innerhalb der sakramentalen communio“ konnte nicht „in bloßer Wiederholung“ aufgenommen werden, weil sie insbesondere im Punkt der

10 Klaus Unterburger, Unter dem Gegensatz verborgen. Tradition und Innovation in der Auseinandersetzung des jungen Martin Luther mit seinen theologischen Gegnern, Münster 2015, 109; vgl. insgesamt 94 – 119.

11 Walter Kasper, Bekenntnis und Bekenntnisgemeinschaft in katholischer Sicht, in: Meyer/Schütte, Bekenntnis des einen Glaubens, 22 – 46, 33 (auch in: ders., Einheit in Jesus Christus. Schriften zur Ökumene 2, Gesammelte Schriften 15, Freiburg i.B./Basel/Wien 2013, 49 – 75, 61).

apostolischen Sukzession so weder altkirchlich schlechthin existierte noch im 16. Jahrhundert selbstverständliche Voraussetzung war.¹² Kasper deutet dies durch die Parenthese an, die das Problem allerdings – möglicherweise dem damaligen Forschungsstand geschuldet – unterbelichtet. Brisanter noch ist der folgende Satz, insofern er erkennen lässt, dass die römische Kirche in der Folge der Kontroversen eine „neue Gestalt“ entwickelte – war und ist es wirklich eine neue geschichtliche „Gestalt des *Katholischen*“? Inwiefern war oder ist es berechtigt, an dieser *veränderten* Gestalt die Bedingungen für Kircheneinheit abzulesen? War diese Entwicklung notwendig (und führte sie zu Recht zu weitergehenden Forderungen des für die Einheit Notwendigen), wenn sie inzwischen an ihr Ende gekommen ist (und ist sie das wirklich)?

Grenzverschiebungen hinsichtlich der Bedingungen und Kriterien für die Kircheneinheit dauern bis in die Gegenwart fort. Ich greife einige aktuelle Beobachtungen von unterschiedlichem Gewicht heraus.

Ein erstes Beispiel sind unterschiedliche Thematisierungen des Petrusdienstes. Ursprünglich hätte die Beschreibung kirchlicher Einheit in Nr. 2 des *Ökumenedekretes* die „Bischöfe mit dem Nachfolger Petri“ nennen sollen, ohne den Zusatz „als Haupt“¹³. Eine Initiative von Papst Johannes Paul II., den Petrusdienst als solchen von Formen seiner Ausübung zu unterscheiden, wird später noch zu erinnern sein. Demgegenüber insistiert *Dominus Iesus* darauf, dass Voraussetzung für die volle Gemeinschaft mit der römisch-katholischen Kirche die katholische Lehre vom Primat sei.¹⁴

Unter anderen Beispielen für Veränderungen im Kirchenbegriff arbeitet Bruno Hünerfeld in seiner Studie *Verschiebungen* hinsichtlich der Bedeutung der *successio apostolica* heraus. Die Bindung nicht nur der Einheit der Kirche, sondern des Kirchenbegriffs¹⁵ an die Kriterien des im Sinne der apostolischen Sukzession gültigen Episkopates und der vollständigen Wirklichkeit des eucharisti-

12 Dazu hat der Ökumenische Arbeitskreis erhellende Studien vorgelegt: vgl. die drei Bände: Dorothea Sattler/Gunther Wenz (Hg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*, Bd. 1–3, Freiburg i.B./Göttingen 2004/2006/2008 (Dialog der Kirchen 12–14). Siehe zudem: Georg Kretschmar, *Die Wiederentdeckung des Konzeptes der „Apostolischen Sukzession“ im Umkreis der Reformation*, in: ders., *Das bischöfliche Amt. Kirchengeschichtliche und ökumenische Studien zur Frage des kirchlichen Amtes*, hg.v. Dorothea Wendebourg, Göttingen 1999, 300–344.

13 Vgl. Bernd Jochen Hilberath, *Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus Unitatis redintegratio*, in: HThK Vat II 3 (2005), 69–223, 118. Siehe unten Anm. 32.

14 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung *Dominus Iesus* über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche, 2000, Nr. 17: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_ge.html (18.06.2021).

15 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Dominus Iesus*, Nr. 17.

schen Mysteriums hat in der römisch-katholischen Kirche keine lange Tradition. Es war die im 19. Jahrhundert entstandene anglikanische Branch-Theorie, welche die apostolische Sukzession als Unterscheidungskriterium für eine gestufte Anerkennung von kirchlichen Gemeinschaften entwickelte. Das damalige römische Lehramt lehnte eine solche kriterielle Unterscheidung ab.¹⁶ Darauf weist auch das Votum des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen *Gemeinsam am Tisch des Herrn* hin:

Eine Engführung der Bestimmung des „eigentlichen“ Kircheseins auf das exklusive Kriterium der apostolischen Sukzession im Weihesakrament ist eine neuere Entwicklung in einzelnen römisch-katholischen Lehrschreiben. Diese Begrifflichkeit und die dabei leitende theologische Intention können sich nicht auf das 2. Vatikanische Konzil beziehen.¹⁷

Zu erwähnen ist eine terminologische Verschiebung. Der Refrain römisch-katholischer Aussagen zum Ziel der Ökumene fokussiert heute auf die „volle und sichtbare Gemeinschaft“¹⁸ (Papst Johannes Paul II.), oder in weiterer Differenzierung die „sichtbare Einheit im Glauben, im sakralen Leben und in den kirchlichen Ämtern“¹⁹ (Kurt Koch). Der Begriff der sichtbaren Einheit kommt jedoch, dies stellt Johannes Oeldeemann nüchtern fest, in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils nirgends vor.²⁰ Damit ist nicht gesagt, dass in den Konzilstexten nicht von der Sichtbarkeit der Kirche (und zwar auch im Rahmen von ökumenischen Zielvorstellungen) die Rede wäre.²¹ Das Anliegen wird ja auch von der

16 Vgl. Bruno Hünerfeld, *Ecclesiae et Communitates ecclesiales. Eine Analyse des ekklesiologischen Status von Protestanten und ihren Gemeinschaften in den lehramtlichen Dokumenten der Pontifikate von Pius IX. (1846–1878) bis Benedikt XVI. (2005–2013)*, Münster 2016 (Dogma und Geschichte 9), 13–17.

17 Siehe Abschnitt 6.4 im Dokument unter https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/fb2/zentraleseiten/aktuelles/gemeinsam_am_tisch_des_herrn._ein_votum_des__kumenischen_arbeitskreises_evangelischer_und_katholischer_theologen.pdf (18.06.2021), dort S. 49.

18 Papst Johannes Paul II., Enzyklika *Ut unum sint* [UUS] Nr. 95: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25051995_ut-unum-sint.html (18.06.2021).

19 Kurt Koch, Auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft. Welche Chance hat eine gemeinsame Erklärung zu Kirche, Eucharistie, Amt?, in: *Cath(M)* 69 (2015), 77–94, 92.

20 „In den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils ist dagegen nirgends von ‚sichtbarer Einheit‘ die Rede, sondern vielmehr von ‚voller Gemeinschaft‘ der Kirchen. Was für eine solche volle Gemeinschaft erforderlich ist und welche ‚sichtbaren‘ Elemente unabdingbar dazugehören, ist eine Frage, die in der Ökumene nach 2017 weiter diskutiert werden muss.“: Johannes Oeldeemann, Ökumene nach 2017 ... auf dem Weg zur Einheit?, Paderborn/Leipzig 2018 (Blickpunkt Ökumene 1), 54.

21 Vgl. UR 1; LG 8.

Charta Oecumenica und von lutherischen Dokumenten geteilt.²² Es geht mir um die Formel der „sichtbaren Einheit“ als Beispiel für – unbemerkte? leichtfertige? – Akzentverschiebungen, die in diesem Fall zur Klärung überdies wenig beitragen. Der Formel lässt sich nicht entnehmen, welche Art von Sichtbarkeit sie für unabdingbar erklärt. Die jüngst postulierte Gemeinschaft in der eucharistischen Mahlgemeinschaft²³ wäre ja auch eine Form sichtbarer Einheit, wie sie derzeit von römisch-katholischer Seite abgelehnt wird.

Derzeit scheint sich eine weitere Verschiebung zu vollziehen. In einem Artikel über die Möglichkeit einer Gemeinsamen Erklärung zu Kirche, Eucharistie und Amt bemerkt Kardinal Kurt Koch: „Ein sakramentales Verständnis von Kirche [...] bildet freilich die Basis, auf der erst und sinnvollerweise die Möglichkeit einer gemeinsamen Erklärung zu Kirche, Eucharistie und Amt ausgelotet werden kann.“²⁴ Damit scheint ein weiteres Thema als notwendig für die Kirchengemeinschaft ebenso wie schon für weitere Schritte der Annäherung gesetzt zu werden: die Anerkennung eines sakramentalen Kirchenverständnisses, dessen genaue Konturen jedoch unklar sind. Was genau meinte das II. Vatikanische Konzil mit dem ekcllesiologischen Sakramentsbegriff, wie ist dieses Verständnis nachkonziliar aufgeladen worden, was daran gehört mit welcher Begründung zu einem verbindlichen römisch-katholischen Kirchenbegriff?

2.2 Doktrinalisierung

Zu Grenzverschiebungen gehört auch der Ausbau des Lehrsystems. Noch gegenläufig scheint sich das Konzil von Trient in seiner dritten Sitzung 1546 zu artikulieren, wenn es dem Dekret über das Glaubensbekenntnis eine mit dem *nicäo-constantinopolitanischen Glaubensbekenntnis* verbundene Einleitung voranschickt: Das Konzil entscheide sich,

das Glaubensbekenntnis, das die heilige Römische Kirche gebraucht, als jenen Ursprung, in dem alle, die den Glauben an Christus bekennen, notwendig zusammenfinden (necessario conveniunt), und (als jenes) feste und einzige Fundament, über das die Pforten der Unterwelt niemals Gewalt haben werden (vgl. Mt 16,18), mit denselben Worten, mit denen es in allen Kirchen gelesen wird, ausdrücken zu sollen.²⁵

²² Eine lutherische Studie führt die Formel auf den Ökumenischen Rat der Kirchen zurück und sieht darin anglikanischen Einfluss wirksam: vgl. Oberdorfer/Schuegraf, Sichtbare Einheit, 99.

²³ Siehe oben Anm. 17.

²⁴ Koch, Auf dem Weg, 90.

²⁵ DH, 1500.

Im *necessario conveniunt* liegt ein „es ist notwendig, *necesse est*“ vor, und im „fundamentum firmum et *unicum*“ zugleich implizit so etwas wie ein *satis est*. Dabei wird das Bekenntnis nicht der Kontroverse angepasst und erweitert, sondern „mit denselben Worten“, *totidem verbis* ausgedrückt. Hätte sich das Konzil von Trient damit begnügt, so wären weitere Verständigungen möglich gewesen. Stattdessen stehen wir mit dem Konzil von Trient an der Schwelle zu fortschreitenden Doktrinalisierungen. Die „Überdoktrinalisierung“²⁶ gilt nach Jörg Lauster für beide Seiten, doch hat sich die evangelische Seite nicht zuletzt mit dem *satis est* ein Korrektiv eingebaut, um Doktrinen nicht überzubewerten und revidierbar zu halten.²⁷ Dies ist im Lehrsystem der römisch-katholischen Kirche bekanntermaßen schwieriger.

Bereits in der Reformationszeit fällt bei den römischen Stellungnahmen auf, dass sie nicht nur die Wahrheit reformatorischer Positionen anfechten, sondern auch und vielleicht primär Fehlendes monieren. Das Konzil von Trient kennt dafür bei den Canones die Formulierung „*wer leugnet, dass [...], anathema sit*“. Mehr noch: bei zahlreichen Canones, welche die positive Formulierung „*wer sagt, dass [...], anathema sit*“ verwenden, folgt eine negative Formulierung, so dass implizit eine Leugnung verurteilt wird, z. B.:

Wer sagt, in der katholischen Kirche sei die Buße nicht wahrhaft und eigentlich ein von Christus, unserem Herrn, eingesetztes Sakrament, um die Gläubigen, sooft sie nach der Taufe in Sünden fallen, mit Gott wiederzuversöhnen, der sei mit dem Anathema belegt²⁸.

Ich spalte die Beobachtung zu und aktualisiere die Fragestellung: Ist es also nur dann genug, wenn all dieses Fehlende, das die andere Seite leugnet bzw. von dem

26 Jörg Lauster, *Verzauberung der Welt. Eine Kulturgeschichte des Christentums*, München 2014, 329.

27 Interessant ist der Hinweis von Martin Brecht auf ein „Adiaphora-Gutachten“ von Johannes Brenz, das sinngemäß deklarierte: „Es genügt jetzt nicht zu sagen, ich glaube an Jesus Christus – das Apostolicum ist wohl zitiert –, sondern es muß mit einem Zusatz versehen werden. Aktuelles Bekennen heißt jetzt, ich muß gleichzeitig dazusagen: Ich glaube, daß der Papst mit seiner ganzen Sache nichts ist.“ Hier habe man „eine Art von Verbindung von praktisch Mißbrauch-Kritik und Bekenntnis, die höchst eigentlich ist.“: Diskussionsbeitrag in: Erwin Iserloh (Hg.), *Confessio Augustana und Confutatio. Der Augsburger Reichstag 1530 und die Einheit der Kirche. Internationales Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum in Augsburg vom 3.–7. September 1979, Münster 1980 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 118)*, 309. Vgl. Johannes Brenz, *Werke. Frühschriften, Teil 1*, Tübingen 1970, 119: „Es ist ytzt die zeyt, das man Cristum nit bekent mit dißen worten: Ich glaub an Jesum Cristum, sonder es will anders gefedemt [begonnen] sein, nemlich: Ich halt und glaub auff die baptistischen mes nichtz. Ich glaub nichtz, da mich menschen gebot mogen zur todsund verbinden.“

28 DH, 1701.

sie sagt, dass es nicht so ist, akzeptiert ist? So gesehen wäre es nicht verwunderlich, dass hinsichtlich der Rechtfertigungslehre eine Gemeinsame Erklärung gelungen ist, wie sie für Sakramente und Kirche, insbesondere Eucharistie und Amt noch aussteht. Bei der Rechtfertigungslehre konnte eine Komplementarität von zwei Perspektiven herausgearbeitet werden. In Sachen Eucharistie und Amt bzw. allgemeiner Sakramente und Kirche gibt es eine umfangreichere römisch-katholische Lehrsubstanz, die evangelischerseits nicht geteilt wird. Dabei handelt es sich nicht nur um schon in der Reformationszeit kontroverse Themen, sondern darüber hinaus um Hinzugewachsenes. Schlägt man den *Denzinger-Hünermann* ungefähr in der Mitte auf, so befindet man sich bei den Lehrdokumenten des Jahres 1800... Das illustriert ansatzweise die Notwendigkeit, sich katholischerseits Gedanken über das *satis est* zu machen.

Ein Indiz für das Problem zeigt sich in der lutherisch/römisch-katholischen Erklärung zur *Confessio Augustana* von 1980. Nach der Aufzählung von vielem, was die *Confessio Augustana* an Gemeinsamkeiten birgt, folgt ein Abschnitt, der benennt, was in diesem Bekenntnis *fehlt*, etwa auch Äußerungen zu Dogmen, die später verkündet wurden.²⁹ Zu Recht stellt Johannes Brosseder dazu die Frage, „ob ein ‚Lehrperfektionismus‘ zum Zustandekommen gelebter kirchlicher Gemeinschaft notwendig ist, der so nicht einmal im engeren Gehäuse der katholischen Kirche faktisch gegeben ist.“³⁰

Ich lasse es dabei bewenden. Meine Ausführungen wollten den Finger darauf legen, dass die Aussagen der römisch-katholischen Kirche darüber, welches die unverzichtbaren Bedingungen für die Einheit der Kirche sind, durchaus wechselnd ausgefallen sind und dass es schon in der Reformationszeit, aber auch danach zu verschärfenden Grenzverschiebungen kam.

3 Systematische Überlegungen

Der letzte Teil des Artikels soll die Reihe solcher Beobachtungen in systematische Reflexionen überführen.

²⁹ Vgl. Gemeinsame Römisch-katholische/Evangelisch-lutherische Kommission, Alle unter einem Christus, Nr. 23. Nr. 24 fragt zwar im Anschluss nach dem Gewicht dieser Punkte und Divergenzen, doch wurde seit 1980 das „erforderliche Maß an Gemeinsamkeit“ (Nr. 25) nicht wirklich präzisiert.

³⁰ Johannes Brosseder, „Alle unter einem Christus“. Erwägungen zu zwei Veröffentlichungen aus Anlaß des 450jährigen Jubiläums der *Confessio Augustana*, in: US 35 (1980), 248–256, 253.

3.1 *Satis est* im Horizont verpflichtender ökumenischer Zusammengehörigkeit

Wer das *satis est* der CA auf heutige ökumenische Fragen übertragen will, muss sich Rechenschaft über die veränderte Situation ablegen. Während die *Confessio Augustana* trotz aller vorausgehenden Verwerfungen noch nicht eine formelle Trennung voraussetzt, bewegen sich die ökumenischen Bemühungen heute zwischen unterdessen formell getrennten Kirchen. Wir fragen heute nach einem *satis est* nicht für das Verbleiben in Einheit, sondern für das Gewinnen von Einheit. Zu ergänzen ist zudem die prozessuale Frage: Welche ökumenische Annäherung wäre hinreichend, um daraus lebenspraktische Konsequenzen zu ziehen?

Der Unterschied zwischen dem Verbleiben in Einheit und dem Gewinnen von Einheit führt zu einer Grundsatzfrage. Sind die damit verbundenen Kriterien identisch? Oder müssen beim Gewinnen von Einheit sogar höhere Ansprüche erfüllt werden? Bei den Grenzverschiebungen sah es ja so aus, als müssten die Kriterien nach zerbrochener Einheit verschärft werden. Demgegenüber gilt das II. Vatikanische Konzil als Abschied von der sog. Rückkehrökumene.³¹ Dies aber würde bedeuten, dass für das Eintreten in Kirchengemeinschaft nicht dieselben Faktoren wirksam sind wie für die binnengeschichtliche Einheit. Doch das II. Vatikanum konkretisiert nicht, was dies bedeuten würde. Im Vergleich laufen das Dekret über den Ökumenismus und die Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* (LG) in etwa auf identische Vorstellungen von Kirche und Kircheneinheit bzw. Kirchenzugehörigkeit hinaus.³² Wenngleich einzelne Formulie-

³¹ Siehe dazu als Resümee des *Ökumenedekretes*: Hilberath, Kommentar, 195–200.

³² UR 2 benennt dieselben zwei Faktoren wie CA 7, Verkündigung des Evangeliums und Verwaltung der Sakramente, legt dann aber weitere strukturelle Konkretionen hinzu. Es sei der Wille Jesu, dass die Kirche durch „gläubige Predigt des Evangeliums und Verwaltung der Sakramente durch die Apostel und durch ihre Nachfolger, die Bischöfe mit dem Nachfolger Petri als Haupt, sowie durch ihre Leitung in Liebe unter der Wirksamkeit des Heiligen Geistes wachse“. Die Vollendung der Gemeinschaft in der Einheit wird an Bekenntnis, gemeinsame Feier des Gottesdienstes und Eintracht der Familie Gottes gebunden. Bekenntnis, Sakramente und Leitung sind auch jene drei Faktoren, die LG 14 für die volle Kirchenzugehörigkeit (von einzelnen) nennt, auch hier konkretisiert als Eingliederung in den „sichtbaren Verband mit Christus, der sie durch den Papst und die Bischöfe leitet“. Hinzu kommt an dieser Stelle pauschal, dass zur vollen Eingliederung in die Kirche gehört, „ihre ganze Ordnung und alle in ihr eingerichteten Heilsmittel“ anzunehmen. Hinsichtlich von Ortskirchen öffnet sich das Konzil gerade erst der Perspektive, dass Teilkirchen (*Ecclesiae particulares*) „sich eigener Überlieferungen erfreuen“ (LG 13), nämlich „ihrer eigenen Disziplin, eines eigenen liturgischen Brauches und eines eigenen theologischen und geistlichen Erbes.“ (LG 23) Dies gilt „unbeschadet des Primats des Stuhles Petri, welcher der gesamten Liebesgemeinschaft vorsteht, die rechtmässigen Verschiedenheiten schützt und zu-

rungen vor allem in UR 2 dazu dienen, die traditionellen Formeln von bloßen Unterwerfungsaussagen zu befreien und sie mit eher pneumatologischen Ansätzen kompatibel zu machen, bleiben die Formulierungen doch an den Maßgaben der römisch-katholischen Ekklesiologie orientiert.³³ Wäre es aber zur Erlangung der Einheit der Kirchen erforderlich (und womöglich mit einer besonderen Wachsamkeit eingefordert), dass andere Kirchen „alles“ aus römisch-katholischer Sicht Fehlende anerkennen, dann wären wir faktisch immer noch bei so etwas wie einer Rückkehrökumene.

Dass Papst Franziskus für die Ökumene das Bild des Polyeders verwendet, der eine Einheit bildet, obwohl seine Teile verschieden sind,³⁴ spricht jedoch dafür, dass die Ordnung *innerhalb* von Kirchen andere Gestaltungsprinzipien hat als die Verbundenheit *zwischen* den Kirchen. Der Vergleich ratifiziert damit die Abwendung von der Rückkehrökumene, ohne allerdings die weiterführenden Fragen zu lösen.

Die gegenwärtige Situation möchte ich aber noch andersherum wenden, um die erwähnte prozessuale Herausforderung zu konturieren. Die Einsicht, dass sich innerhalb einer Lebensgemeinschaft Differenzen durch gegenseitigen Austausch relativieren, gebietet es in der gegenwärtigen ökumenischen Situation, Zwischenschritte der Ökumene zu definieren. Hier wird ein prozessuales *satis est* von Bedeutung. Die römisch-katholische Seite neigt dazu, so sehr auf das Ziel voller Einheit fokussiert zu sein, dass sie sich zu wenig Rechenschaft darüber ablegt, wann die erreichten Annäherungen genug weitreichend wären, um vorläufige Schritte einer erfahrbaren Gemeinschaft zu ermöglichen, die ihrerseits zur gegenseitigen Annäherung beitragen würden.

Dies ist umso dringlicher, als im ökumenischen Prozess vielfach anerkannt und begrüßt wurde, dass trotz der Trennung eine grundlegende Einheit nicht zerbrochen ist und dass das Gemeinsame gewichtiger ist als das, was uns trennt. In diesem Sinne betonen die evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Dialogdokumente, dass das ökumenische Ziel gegeben, vorgegeben, zu empfangen und jetzt schon unter uns gegenwärtig und wirksam ist. Zu realisieren wäre, wie

gleich darüber wacht, dass die Besonderheiten der Einheit nicht nur nicht schaden, sondern ihr vielmehr dienen.“ (LG 13).

³³ Es wird „das spezifisch Katholische (bei Kardinal Bellarmin als Unterstellen unter die rechtmäßige Hierarchie, besonders den römischen Pontifex gefasst) als ‚Lenkung in Liebe‘ beschrieben und [...] mit dem Wirken des Heiligen Geistes verbunden [...], so dass die pneumatologische Ekklesiologie nicht verloren geht.“: Hilberath, Kommentar, 118.

³⁴ Papst Franziskus, Ansprache bei einem privaten Besuch in Caserta aus Anlass der Begegnung mit Pastor Giovanni Traettino, 2014: https://w2.vatican.va/content/francesco/de/speeches/2014/july/documents/papa-francesco_20140728_caserta-pastore-traettino.html (18.06.2021).

sehr dieses teleologisch wirksame Ziel zugleich klärend und gebieterisch vor den Kirchen steht.³⁵

1980 formulierten lutherische und römisch-katholische Theologen gemeinsam:

Getrennte kirchliche Gemeinschaften können sich aber in der vorgegebenen Einheit der einen Kirche, „die immer bleiben wird“ (perpetuo mansura), wiedererkennen. Das verpflichtet sie, Schritte zur Wiederversöhnung zu tun und zu prüfen, ob die fortdauernde Trennung vor Gott verantwortet werden kann.³⁶

Wann ist es genug, um Zwischenschritte zu tun?

3.2 Einheit in Vielfalt: ein binnenkatholisches Problem

Wenngleich die Frage nach einem zwischenkirchlichen *satis est* nicht mit dem binnenkirchlichen *satis est* identisch ist, lohnt sich an dieser Stelle ein Blick auf die entsprechende binnenkatholische Problematik. Theoretisch kennt die römisch-katholische Ekklesiologie durchaus die Unterscheidung von Notwendigem und freier Vielfalt Überlassenem. Allerdings hat sie – nicht zuletzt infolge der Reformation – einiges an Freude über den Reichtum von Vielfalt eingebüßt und ist eher durch die Sorge um Einheit geprägt. Das II. Vatikanische Konzil unterscheidet in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* in der Nr. 92 jedoch die rechtmäßigen Verschiedenheiten von der geforderten Eintracht.

Das aber verlangt von uns, dass wir vor allem in der Kirche selbst, bei Anerkennung aller rechtmäßigen Verschiedenheit, gegenseitige Hochachtung, Ehrfurcht und Eintracht pflegen, um ein immer fruchtbareres Gespräch zwischen allen in Gang zu bringen, die das eine Volk Gottes bilden, Geistliche und Laien. Stärker ist, was die Gläubigen eint als was sie trennt. Es gelte im Notwendigen Einheit, im Zweifel Freiheit, in allem die Liebe.³⁷

Die Überzeugung, dass das, was die Gläubigen eine, stärker sei, als was sie trennt, ist hier auf den Binnenraum der eigenen Konfessionskirche bezogen. Appellativ

³⁵ Vgl. Eva-Maria Faber, „Sich ausstrecken auf das Kommende“. Plädoyer für eine antizipatorische Struktur der Ökumene, in: André Birmelé u.a. (Hg.), Auf dem Weg zur Gemeinschaft. 50 Jahre internationaler evangelisch-lutherisch/römisch-katholischer Dialog, Paderborn/Leipzig 2018, 209–234, v.a. 224–233.

³⁶ Confessio Augustana – Bekenntnis des einen Glaubens, in: Meyer/Schütte, Bekenntnis des einen Glaubens, 333–337, 337.

³⁷ *Gaudium et spes*, Nr. 92.

endet der Absatz mit einer CA 7 verwandten Unterscheidung der Einheit im Notwendigen und der Freiheit beim Zweifel (über dieses Notwendige). Ein verwandter Gedanke wird im *Dekret über den Ökumenismus* aufgenommen bei positiverer Begründung der Freiheit: Zu unterscheiden sei die Einheit im Notwendigen und die Freiheit in den verschiedenen Formen von Lebensgestaltung, Liturgie und Theologie.³⁸ Interessanterweise ist auch im *Ökumenedekret* an dieser Stelle eher die Praxis innerhalb der römisch-katholischen Kirche selbst im Blick. Ich möchte das hier positiv werten: Es scheint dem Konzil bewusst gewesen zu sein, dass Ökumene nur gelingen kann, wenn das Thema Verschiedenheit nicht nur „für die anderen“ auf die Tagesordnung gesetzt wird. Die römisch-katholische Kirche kann glaubwürdige Akteurin in Richtung einer Einheit unter Respekt der Verschiedenheiten nur sein, wenn sie dies im Binnenraum praktiziert. Bekannterweise liegt hier manches im Argen und ist eine echte Vielfalt wenig eingeübt. Gewiss ließen sich Beispiele für solche Vielfalt aufführen, von der Dualität des Kirchenrechtes über Ordensstrukturen und -spiritualitäten, liturgische Vielfalt³⁹ bis zu kulturell unterschiedlichen Prägungen der Ortskirchen. Gleichwohl lässt der Codex für die orientalischen Kirchen durchaus noch Wachstumsspielräume hinsichtlich des Respektes vor den orientalischen Traditionen zu. Die Eigenheiten der verschiedenen Orden werden zu wenig als Lernchance für die Gesamtkirche genutzt. Was die kulturellen Verschiedenheiten angeht, ist die Ängstlichkeit gegenüber ortskirchlich gestalteten Prozessen und Lebensformen unübersehbar. Die Erfordernisse der Einheit werden binnenkatholisch sehr unterstrichen. Spielräume müssen erkämpft werden und bleiben eher in einer Grauzone, als dass ein beherztes *satis est* Freigabe ermöglichen würde. Das Postulat der Dezentralisierung taucht bei Papst Franziskus zwar z.B. in seinem Apostolischen Schreiben *Evangelii Gaudium* (EG) auf,⁴⁰ ohne dass die Umsetzung schon gelingen

38 „Alle in der Kirche sollen unter Wahrung der Einheit im Notwendigen je nach der Aufgabe eines jeden in den verschiedenen Formen des geistlichen Lebens und der äusseren Lebensgestaltung, in der Verschiedenheit der liturgischen Riten sowie der theologischen Ausarbeitung der Offenbarungswahrheit die gebührende Freiheit walten lassen, in allem aber die Liebe üben.“ (UR 4). Siehe auch LG 13 und 23.

39 Vgl. das Dokument des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen „Gemeinsam am Tisch des Herrn“, das im 4. Abschnitt die historische gewachsene Vielfalt der Feiergestalten aufweist.

40 „Ich glaube auch nicht, dass man vom päpstlichen Lehramt eine endgültige oder vollständige Aussage zu allen Fragen erwarten muss, welche die Kirche und die Welt betreffen. Es ist nicht angebracht, dass der Papst die örtlichen Bischöfe in der Bewertung aller Problemkreise ersetzt, die in ihren Gebieten auftauchen. In diesem Sinn spüre ich die Notwendigkeit, in einer heilsamen „Dezentralisierung“ voranzuschreiten.“: Papst Franziskus, Apostolisches Schreiben *Evangelii Gaudium* über die Verkündigung des Evangeliums in der Welt von heute, 2013, Nr. 16: <http://>

würde. Zu einer Unterscheidung lädt dasselbe Schreiben hinsichtlich des Reformthemas in Nr. 43 ein:

In ihrem bewährten Unterscheidungsvermögen kann die Kirche auch dazu gelangen, eigene, nicht direkt mit dem Kern des Evangeliums verbundene, zum Teil tief in der Geschichte verwurzelte Bräuche zu erkennen, die heute nicht mehr in derselben Weise interpretiert werden und deren Botschaft gewöhnlich nicht entsprechend wahrgenommen wird. Sie mögen schön sein, leisten jedoch jetzt nicht denselben Dienst im Hinblick auf die Weitergabe des Evangeliums. Haben wir keine Angst, sie zu revidieren! In gleicher Weise gibt es kirchliche Normen oder Vorschriften, die zu anderen Zeiten sehr wirksam gewesen sein mögen, aber nicht mehr die gleiche erzieherische Kraft als Richtlinien des Lebens besitzen. Der heilige Thomas von Aquin betonte, dass die Vorschriften, die dem Volk Gottes von Christus und den Aposteln gegeben wurden, „ganz wenige“ sind [STh I II 107,4]. Indem er den heiligen Augustinus zitierte, schrieb er, dass die von der Kirche später hinzugefügten Vorschriften mit Maß einzufordern sind, „um den Gläubigen das Leben nicht schwer zu machen“ und unsere Religion nicht in eine Sklaverei zu verwandeln, während „die Barmherzigkeit Gottes wollte, dass sie frei sei“. Diese Warnung, die vor einigen Jahrhunderten gegeben wurde, besitzt eine erschreckende Aktualität. Sie müsste eines der Kriterien sein, die in Betracht zu ziehen sind, wenn über eine Reform der Kirche und ihrer Verkündigung nachgedacht wird, die wirklich erlaubt, alle zu erreichen.⁴¹

An der hier erwähnten Stelle zitiert Thomas von Aquin den Brief des Augustinus an Januarius,⁴² der auch in dem jüngsten Dokument des Ökumenischen Arbeitskreises (Abschnitt 4.6) angeführt wird, um die *variatio per loca* zu verteidigen. Auf dieselbe Stelle weist auch CA 26 hin. Die *Confutatio* von 1530 nimmt den Bezug auf. Doch obwohl sie der Unterscheidung zwischen partiellen Kirchenbräuchen und universalen apostolischen Bräuchen zustimmt, zitiert sie den Brief des Augustinus durch Zitatverkürzung in dem einseitigen Sinn, „das man die breuch und haltung der gemainen cristenhait nit abthun sollt, dann zu vermutten sey, // das die von Aposteln herkhomen“⁴³. Immerhin ist mit dem Hinweis von Papst Franziskus nun auch die andere Seite des Briefes von Augustinus wieder-gewonnen...

Die Unterscheidung zwischen apostolischen und kirchlichen Traditionen ist somit der römisch-katholischen Tradition durchaus vertraut und spielt auf dem Konzil von Trient⁴⁴ ebenso eine Rolle wie im aktuellen *Katechismus der Katholiken*.

w2.vatican.va/content/francesco/de/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (18.06.2021).

41 Evangelii Gaudium, Nr. 43.

42 Ep. 54 ad inquisitiones Ianuarii 1,1–2,2: CSEL 34,158–160.

43 Confutatio Nr. 7: CCath 33,96.

44 Vgl. DH, 1501.

*schen Kirche.*⁴⁵ Gescheut wird aber die konkrete Durchführung dieser Unterscheidung, die es verlangen würde, kirchliche Traditionen wirklich frei zu geben und den Status der apostolischen Traditionen bzw. des *ius divinum* in historischer Redlichkeit zu überprüfen. Einzugestehen wäre, dass vielfach zu klären ist, inwiefern konkrete Gestaltformen und Traditionen zu den konstitutiven Merkmalen des Christ- und Kirchenseins gehören und dafür „apostolische“ Würde bzw. den Charakter des *ius divinum* tragen und inwiefern sie Teil menschlicher und kirchlicher Gestaltung sind. Bekannterweise sind die Grenzen schwer zu ziehen.

Diese Frage betrifft Gestaltformen der Kirche ebenso wie die kirchliche Lehre.

3.3 Der katholische Glaube und das kirchliche Lehrgebäude

Die Herausforderung der Unterscheidung von Wesentlichem und Variablem kann eine Anwendung im Kleinen und noch im Vorfeld der großen Themen von Kirchengemeinschaft verdeutlichen. Ich bediene mich hier eines Artikels von Georg Hintzen zur Frage, welcher katholische Eucharistieglaube gefordert ist, damit ein Nichtkatholik an der Kommunion teilnehmen kann. Hintzen durchleuchtet die Kriterien minutös und zeigt sachlich ausgehend von UR 8 weitergehende Möglichkeiten auf, als es die derzeitigen Bestimmungen vorsehen. In unseren Kategorien formuliert: Genug ist die Sorge um die Gnade; diese ernst genommen ist es nicht notwendig (und nicht sachgemäß), die Bedingung der Nichterreichbarkeit eines Spenders der eigenen Kirche aufzustellen; das Kirchenrecht müsse konzenterweise geändert werden.

Schwierigkeiten diagnostiziert Hintzen bei der Frage, welches das unverzichtbare Minimum zur Bekundung des katholischen Eucharistieglaubens ist. Skeptisch formuliert er:

Wenn man bedenkt, welche Implikationen das katholische Eucharistieverständnis hat – z. B. bezüglich des Amts- und des Kirchenverständnisses –, stellt sich erst recht die Frage, ob eine Bekundung des katholischen Eucharistieglaubens der Sache nach nicht am Ende auf eine – zumindest implizite – Bekundung des „ganzen“ katholischen Glaubens hinauslaufe.⁴⁶

Realistischer müsste hier wohl statt „ganzer katholische Glaube“ „ganzes kirchliches Lehrgebäude“ stehen. Dann aber ist mit Hintzens Beobachtung der kritische Punkt römisch-katholischen Agierens in der Ökumene auch in anderen

⁴⁵ Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, Nr. 83.

⁴⁶ Georg Hintzen, Die Sorge um die Gnade. Anmerkungen zur Orientierungshilfe der Deutschen Bischofskonferenz, in: Cath(M) 72 (2018), 263–272, 269.

Bereichen präsent zur Sprache gebracht. Möglicherweise könnte man römisch-katholisch sogar den Satz von CA 7 unterschreiben: *satis est consentire de doctrina Evangelii et administratione Sacramentorum*. Doch ein Konsens in der Lehre des Evangeliums und der Verwaltung der Sakramente geht in römisch-katholischer Optik sehr bald ins Detail. In der „Hierarchie der Wahrheiten“ von UR 11 ist dann vor allem wichtig, dass alle Wahrheiten der katholischen Lehre in einem Zusammenhang stehen, so dass nach manchen Auffassungen an jedem Zipfel das Ganze auf dem Spiel steht. Demgegenüber ist die römisch-katholische Seite gefordert, die Kunst der Unterscheidung von Glauben und kirchlicher Lehre einzutüben, und zwar nicht nur in vagen allgemeinen Äußerungen, sondern in konkreter Relativierung von Lehraussagen. Anders lässt sich die Struktur des differenzierenden Konsens, dem das gemeinsame Bekenntnis im Notwendigen genug ist, während es nicht notwendig ist, in den Entfaltungen zu denselben Aussagen zu kommen, kaum auf jene Themen beziehen, die katholischerseits mit detaillierten Lehraussagen dargelegt werden.

3.4 ***Satis est* im Zurückbuchstabieren von Entwicklungen nach der Trennung?**

Um einen Hoffnungsschimmer und Ansatz für ein katholisches *satis est* zu entfalten, möchte ich auf den Petrusdienst zurückkommen. Aus vielen römisch-katholischen Aussagen über die anvisierte Einheit in Leitungsstrukturen lässt sich für andere Kirchen bislang letztlich nur schließen, dass damit eine Einverleibung hinein in die heutigen Strukturen der römisch-katholischen Kirche unvermeidlich wäre.⁴⁷

Gegenläufig zu diesem Eindruck lässt sich der Anstoß von Papst Johannes Paul II. identifizieren, gemeinsam nach einer Primatsausübung zu suchen, „die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sendung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet“, in Formen, „in denen dieser Dienst einen von den einen und anderen anerkannten Dienst der Liebe zu verwirklichen vermag“⁴⁸. Nüchtern

47 Eine ausführliche Sondierung verschiedener Modelle ebenso wie der Vorschlag von Zwischenschritten findet sich in: Gemeinsame Römisch-katholische/Evangelisch-lutherische Kommission, Einheit vor uns, 1984, in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräch auf Weltebene, Bd. 2: 1982–1990, hg.v. Harding Meyer/Damaskinos Papandreou/Hans Jörg Urban/Lukas Vischer, Paderborn/Frankfurt a. M. 1992, 451–506. Die Vorschläge des Dokumentes sind aber nicht in formelle römisch-katholische Lehraussagen eingegangen.

48 UUS, Nr. 95.

bemerkt Papst Franziskus dazu: „In diesem Sinn sind wir wenig vorangekommen.“⁴⁹

Doch lässt sich hier ein Mosaikstein ergänzen, der sehr viel mit dem *satis est* zu tun hat. An einer Stelle hat sich die römisch-katholische Kirche getraut, ein entgegenkommendes *satis est* in Betracht zu ziehen.

Der Theologe Joseph Ratzinger formulierte 1976 den Gedanken, dass die angestrebte Versöhnung und Einheit mit den orthodoxen Kirchen auf der Basis der kirchlichen Gepflogenheiten des 1. Jahrtausends möglich wäre:

Obgleich uns nicht gegeben ist, die Geschichte stillzustellen, den Weg von Jahrhunderten zurückzunehmen, darf man doch sagen, dass nicht heute christlich unmöglich sein kann, was ein Jahrtausend lang möglich war. [...] Anders gesagt: Rom muss vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde.⁵⁰

Während Ratzinger das Thema meines Wissens als Papst nicht weiterführte, hat Papst Franziskus diese Perspektive aufgenommen und 2014 in der Patriarchatskirche St. Georg von Istanbul vor Vertretern der Orthodoxie erklärt:

Jedem von euch möchte ich versichern, dass die katholische Kirche, um das ersehnte Ziel der vollen Einheit zu erreichen, nicht beabsichtigt, irgendeine Forderung aufzuerlegen als die, den gemeinsamen Glauben zu bekennen, und dass wir bereit sind, im Licht der Lehre der Schrift und der Erfahrung des ersten Jahrtausends gemeinsam die Bedingungen zu suchen, um mit diesen die notwendige Einheit der Kirche unter den gegenwärtigen Umständen zu gewährleisten⁵¹.

Dies wäre nun in verbindliche Formen zu gießen. Dann wäre in Sachen Einheit im Notwendigen festzulegen, was „genug ist“ (*satis est*), und freizugeben, was in Verschiedenheit gelebt werden kann (*non necesse est*). Es wäre ein großer Schritt, wenn die römisch-katholische Kirche sich hier im Dialog mit der Orthodoxie verbindlich festlegen und im Licht des 1. Jahrtausends ein verbindliches *nec necesse est* erlernen könnte.

49 EG, Nr. 32.

50 Joseph Ratzinger, Prognosen für die Zukunft des Ökumenismus, in: ders., Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zu Ekklesiologie und Ökumene. 2. Teilband, Gesammelte Schriften 8/2, Freiburg i.B. 2010, 717–730, 724 (Erstveröffentlichung 1976). Wichtig ist hier die doppelte Angabe „formuliert und gelebt“. Es geht also nicht um erhobene Primatsansprüche, sondern gemeinsam gelebte Strukturen.

51 Papst Franziskus, Ansprache in der Patriarchatskirche St. Georg, Istanbul, 2014: http://w2.vatican.va/content/francesco/de/homilies/2014/documents/papa-francesco_20141130_divina-liturgia-turchia.html (18.06.2021).

Wenn aber dies gegenüber der Orthodoxie möglich ist, muss es auch gegenüber den reformatorischen Kirchen möglich sein.⁵² Denn in der Konkretisierung wird deutlich, dass für die Orthodoxen, um mit dem Gröbsten zu beginnen, die Anerkennung des I. Vatikanischen Konzils und seiner Primatslehre nicht notwendig wäre. Dasselbe müsste den reformatorischen Kirchen gegenüber gelten, denn dieses Konzil gehört in die Periode, die nicht mehr gemeinsam gelebt wurde. Ich möchte sogar noch einen Schritt weitergehen. Zwar könnte eine Übertragung des für die Orthodoxie formulierten Perspektive für die reformatorischen Kirchen lauten: Wir suchen im Licht der Lehre der *Schrift* und der Erfahrung der ersten gemeinsamen 15 Jahrhunderte gemeinsam die Bedingungen, um die notwendige Einheit der Kirche unter den gegenwärtigen Umständen zu gewährleisten. Doch ließe sich ja im Dialog mit den Orthodoxen lernen, dass sich gerade die schon vor der Jahrtausendwende zugespitzten Primatsideen zerstörerisch auf die Einheit der Kirche gewirkt haben. So wäre in diesem Licht einzusehen, wie überzogene zentralistische Einheitsvorstellungen – überzogene Bestimmungen des für die Einheit Notwendigen – die Kirche zerrissen haben. Diese Einsicht wäre auch für die Ökumene mit den Kirchen aus der Reformation anzuwenden, selbst wenn dies bei Kirchen, die nicht säuberlich auf „Ost“ und „West“ zu verteilen sind, schwerer fällt. Damit könnte das Konzept des *consensus quinquesaecularis/antiquitatis*, das ja auch in reformatorischer Theologie eine bedeutende Rolle spielt, neue Aktualität erhalten.⁵³

Relevant ist dieser Ansatz nicht nur für ekklesiologische Themen. Die Argumentation von Joseph Ratzinger, es könnte christlich nicht unmöglich sein, was ein Jahrtausend lang möglich war, könnte zahlreiche Anwendungen finden.

Ein Beispiel neben der Primatslehre ist die Thematik der Sakamente. Im Licht des ersten Jahrtausends öffnet sich die fixierte Siebenzahl auf einen größeren Fächer von unterschiedlich gewichteten sakramentalen Handlungen.⁵⁴ Bezeichnen-

⁵² So auch Hermann Döring, Die Confessio Augustana und die Dogmen von 1854, 1870 und 1950, in: Harding Meyer/Heinz Schütte/Hans-Joachim Mund (Hg.), Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses? Ein Vorstoß zur Einheit zwischen katholischer und lutherischer Kirche, Frankfurt a.M. 1977 (Ökumenische Perspektiven 9), 93–102, 93f: „In Analogie zu der Einstellung gegenüber den Kirchen des Ostens darf, wenn man die CA als ein katholisches Bekenntnis anerkennen will, von den Kirchen des Augsburgischen Bekenntnisses nicht mehr abverlangt werden, als was zur Zeit der Entstehung der CA katholischerseits formuliert und gelebt wurde.“ Döring bezieht sich hier nicht explizit auf Joseph Ratzinger.

⁵³ Andreas Merkt, Das patristische Prinzip. Eine Studie zur theologischen Bedeutung der Kirchenväter, Leiden 2001 (Supplements to Vigiliae Christianae 58).

⁵⁴ Vgl. Eva-Maria Faber, Den Fächer des göttlichen Segens weit öffnen. Sakramentliche Feiern auf den facettenreichen Lebenswegen der Menschen, in: Julia Knop u. a. (Hg.), Segensfeiern in der offenen Kirche. Neue Gottesdienstformen in theologischer Reflexion, Freiburg i.B. 2020 (Quaestiones disputatae 305), 266–282.

derweise blenden römisch-katholische Aussagen über die große Nähe zur Orthodoxie durchaus bestehende Differenzen in der Sakramententheologie gern aus: die in orthodoxer Perspektive nur relative Bedeutung der Siebenzahl, unterschiedliche Zählungen von Sakramenten in altorientalischen Kirchen (anders gefasste Siebenzahl mit dem „Sakrament des Sauerteigs“) bis zur Skepsis gegenüber bzw. Ablehnung der Transsubstantiationslehre. Zuweilen dürfte die postulierte Übereinstimmung in schierer Unkenntnis über faktische Unterschiede der Sakramententheologie gründen; bewusst vollzogen wäre auch hier impliziert, dass von den Orthodoxen nicht erwartet wird, die Lehrentwicklungen des 2. Jahrtausends zu übernehmen. Erwähnenswert ist an dieser Stelle die Sorgfalt des Konzils von Trient in Sachen Ehe. In der Opposition gegen die reformatorische Ablehnung der Ehe als verrechtlichte Institution und Sakrament bemühte man sich, weder die anderen Auffassungen der Orthodoxie noch Lehren von Kirchenvätern zu verurteilen. Auffassungen, die in der Alten Kirche möglich waren und von geschätzten Kirchenvätern vertreten wurden, sollten weiterhin unverurteilt bestehen können. Würde dies heute generell beachtet, würde sich der Bereich des *non necesse est* bedeutend weiten.

3.5 Großzügiges *satis est* im Binnenbereich

Ich möchte schließen mit einem binnenkatholischen Phänomen überraschender Milde hinsichtlich dessen, was „genug“ ist, um im Binnenraum nicht Inkohärenzen und Diskontinuitäten zu riskieren.

1947 veränderte Papst Pius XII. durch die Apostolische Konstitution *Sacramentum ordinis*⁵⁵ die kirchliche Lehre und Praxis über Form und Materie des Sakraments des *ordo*, die auf dem Konzil von Florenz 1439 anderslautend festgelegt worden war.⁵⁶ Die Vollmacht, dies zu tun, wurde damit begründet, dass das Wesen des Sakramentes davon unberührt bleibe. Damit werden Form und Materie des Sakramentes in den Bereich verwiesen, für den es nicht notwendig ist, Kontinuität zu bewahren. Zudem scheint sich die Möglichkeit aufzutun, zwischen Praxis und Deutung zu unterscheiden. Während die Praxis der Handauflegung weitergeführt wurde, veränderte sich doch die Deutung: Jahrhundertlang galt die Handauflegung als lediglich vorbereitender Ritus, während sie heute als konstitutiv angesehen wird. Ausdrücklich erklärt die Apostolische Konstitution *Sacramentum ordinis*, dass auch zur Zeit einer anderslautenden römisch-katholischen Lehre die orthodoxe Praxis als

55 DH, 3857–3861.

56 Vgl. DH, 1326.

gültig anerkannt gewesen sei. Für die Einheit im Sinne einer Anerkennung der Gültigkeit des *ordo* jenseits der eigenen Grenzen ist demnach der Konsens über Form und Materie nicht konstitutiv.

Erstaunlich klein wird auf einmal der Unterschied zur Position der *Confessio Augustana*, für die – ich zitiere hier die Auslegung der Studie des Ökumenischen Studienausschusses der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes von 2017 – das ordinationsgebundene Amt notwendig zu den Funktionen der Evangeliumsverkündigung und der Sakramentsspendung gehört, während seine „konkrete Ausgestaltung und Einbettung in ein institutionelles Gefüge dem geschichtlichen Wandel und der pragmatischen Anpassung an veränderte kirchliche und gesellschaftliche Konstellationen ausgesetzt“ ist.⁵⁷

Doch der Hoffnungsschimmer trügt: Bekannterweise werden die Grenzen zwischen *satis est* und *non necesse est* in der Bewertung der anglikanischen Weihen im Brief *Apostolicae curae* von 1896⁵⁸ anders gezogen. Auch in anderen amtstheologischen Hinsichten (Gliederung des *ordo*, sakramentale Bewertung der Bischofsweihe) beweist die römisch-katholische Kirche gegenüber Brüchen in ihrer eigenen Tradition eine gelassene Großzügigkeit, die sie nicht schon gegenüber anderen Traditionen anwendet. Entgegen der Reflexion auf den Unterschied zwischen binnendiffessionellen und zwischenkirchlichen Bestimmungen der Kircheneinheit werden die Grenzen zwischen *satis est* und *non necesse est* hier nach außen strikter gezogen als im Binnenbereich. Dass dies der Kohärenz entbehrt, weckt Hoffnung auf bessere Einsicht.

Welches wäre der Weg zu besserer Einsicht? Wie gelangen wir zu einer Klärung dessen, was zur Einheit notwendig ist, im Unterschied zu jenen Aspekten kirchlicher Struktur und Lehre, die der Vielfalt überlassen bleiben können? Im Rückblick auf gut 50 Jahre Ökumene scheint mir – bei aller Wertschätzung der bi- und multilateralen Dialoge – eines zu kurz zu kommen: die Reflexion im Binnenraum über Klärungen und Reformen, die im eigenen Bereich vorzunehmen wären, um einerseits die Früchte der Dialoge zu rezipieren und umzusetzen und um andererseits künftige Schritte vorzubereiten. Die theologisch notwendigen Forschungen und Differenzierungen liegen für die meisten der relevanten Fragestellungen vor. Für die Rezeption wären in historischer Redlichkeit Hausaufgaben zu machen. Was hieße es, ernst zu nehmen, dass die Vorschriften, die dem Volk Gottes von Christus und den Aposteln gegeben wurden, „ganz wenige“ sind? Was ist genug, was ist nicht notwendig? CA 7 gibt der römisch-katholischen Kirche zu denken.

57 Oberdorfer/Schuegraf, Sichtbare Einheit, 17 f.

58 DH, 3315 – 3319.