

# Die Einheit der Kirche als Problem des 1. Millenniums post Christum natum

Autor(en): **Ritter, Adolf Martin**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **60 (2004)**

Heft 1

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-877863>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# Die Einheit der Kirche als Problem des 1. Millenniums post Christum natum<sup>\*</sup>

## 1.

Zum Problem von Vielfalt und Einheit im NT hat vor etwas mehr als einem halben Jahrhundert E. Käsemann, ausgerechnet im Rahmen einer (Göttinger) «*ökumenischen* Vorlesungsreihe», die provozierende These aufstellen können, der ntl. Kanon begründe «als solcher nicht die Einheit der Kirche»;

<sup>\*</sup> Eine erste, vorläufige Fassung dieses Beitrages wurde vorgetragen und diskutiert während des 10. Gesprächs im bilateralen Theologischen Dialog zwischen EKD und Rumänischer Orthodoxer Kirche (Nov. 2002 in Cluj-Napoca [Klausenburg]; vgl. die Veröffentlichung in der epd-Dokumentation Nr. 20 [12. Mai 2003], 57-66). Die Widmung an den gelehrten Neutestamentler Klaus Beyer soll ausser dem persönlichen Respekt auch die Dankbarkeit zum Ausdruck bringen, die ihm meine, die Heidelberger Theologische Fakultät für seine jahrzehntelang, mit Akribie und Unbestechlichkeit, wahrgenommene (Aussen-)Gutachtertätigkeit und seine fruchtbare Mitwirkung bei neutestamentlichen und kirchengeschichtlichen Sozietäten schuldet. – Über das Thema «Einheit und Vielfalt neutestamentlicher Ekklesiologie» habe ich mich schon mehrfach geäußert, zuerst in einer Auftragsarbeit für den Laienausschuss im Weltkirchenrat (unter Vermittlung seines damaligen Leiters Klaus von Bismarck), veröffentlicht u.d.T. «Wer ist die Kirche?», Göttingen 1968 (I. Hauptteil); danach in einem Vortrag über «Die frühchristliche Gemeinde und ihre Bedeutung für die heutigen Strukturen der Kirche» vor der Gemeinsamen Arbeitsgruppe des vatikanischen «Sekretariates für die Förderung der Einheit der Christen» und des Lutherischen Weltbundes auf ihrer zweiten Sitzung in Rom (8.-12.1.1974), die unter dem Gesamtthema stand: «Die Bedeutung der Welt für das Selbstverständnis der Kirche» (jetzt in: A.M. Ritter, *Charisma und Caritas* [GAufs.], hg. v. A. Dörfler-Dierken u.a., Göttingen 1993, 197-214). Bei der Diskussion bestätigte sich mir die schon in der Vorbereitung zu machende Erfahrung, dass nämlich *konfessionelle* Differenzen eine zunehmend geringe Rolle im wissenschaftlichen Diskurs spielen. Dasselbe gilt für die Arbeit der interkonfessionell zusammengesetzten Projektgruppe aus Neutestamentlern und Patristikern zum Problem des «Frühkatholizismus» unter Leitung von F. Hahn und K. Kertelge, die seit Mitte der 60er bis Anfang der 70er Jahre an der Arbeit war und bei der ich (ziemlich) regelmässig mitwirkte. Allerdings sind die Arbeitsergebnisse dieser Projektgruppe nie veröffentlicht worden, obwohl dies ursprünglich beabsichtigt war (wohl weil mit dem römisch-katholischen «Lehramt» – ob auf nationaler oder gesamtkirchlicher Ebene, vermag ich nicht zu beurteilen – keine Einigung zu erzielen war). Dennoch ist mir wichtig *geblieben*, mich eines möglichst weitgehenden wissenschaftlichen Konsenses zu vergewissern, auch und gerade, wenn es sich zu einstmals so heiklen Fragen wie den nach den neutestamentlichen Grundlagen und den ersten frühchristlichen Entfaltungen der Ekklesiologie zu erklären gilt. Man wird es ganz offen lassen müssen, welche Rückschlüsse das römisch-katholische «Lehramt» aus solchen wissenschaftlichen Konsens- oder Konvergenzfeststellungen zieht. Es ist nach heutiger *Rechtslage* (d.h. nach allem, was der gegenwärtige Papst an *neuem Kirchenrecht* geschaffen hat) schwierig – manche meinen sogar: es sei unmöglich –, dass sich in absehbarer Zeit an dieser Stelle irgend etwas bewegt.

er begründe «als solcher, d.h. in seiner dem Historiker zugänglichen Vorfindlichkeit dagegen die Vielfalt der Konfessionen». «Die Variabilität des Kerygmas im NT» sei «Ausdruck des Tatbestandes, daß bereits in der Urchristenheit eine Fülle verschiedener Konfessionen nebeneinander vorhanden war, aufeinander folgte, sich miteinander verband und gegeneinander abgrenzte. Daß die gegenwärtigen Konfessionen sich» allesamt auf den ntl. Kanon beziehen, sei «von da aus durchaus begreiflich»<sup>1</sup>.

Dass sich von einer ungebrochenen Einheit ntl. Kirchenverständnisses kaum reden lässt, bei geschichtlicher Betrachtung des NT sich vielmehr zunächst eher bestimmte ekklesiologische *Grundtypen* abzeichnen, diese Erkenntnis ist nicht nur (wenigstens) unter Fachexegeten verschiedener Konfessionen<sup>2</sup> und Schulrichtungen längst geläufig. Sie hat sich auch in den offiziellen ökumenischen Dialog der Kirchen Eingang verschafft<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> E. Käsemann, *Begründet der ntl. Kanon die Einheit der Kirche?*, 221. – Ich greife im folgenden auf Gedanken und Formulierungen meines Aufsatzes, *Die frühchristliche Gemeinde und ihre Bedeutung für die heutigen Strukturen der Kirche* (1974), jetzt in: A.M. Ritter, *Charisma und Caritas* (GAufs.), Göttingen 1993, 199ff., zurück.

<sup>2</sup> Am zurückhaltendsten reagieren nach wie vor orthodoxe Exegeten, deren Reaktion man im allgemeinen auf den kurzen Nenner bringen könnte: «Einheit – ja, Vielfalt – nein!». In der rumänischen Orthodoxie ist die Gesprächslage etwas offener, als auch ich zunächst erwartet habe, und wird dort «Einheit und Verschiedenheit im NT und in der Alten Kirche» (so der Titel eines Aufsatzes von Prof. Grigorie Marcu in der Zeitschrift «Mitropolia Ardealului», zit. in: Ders., *Das Problem der christlichen Einheit im Licht der paulinischen Briefe*, in: *Studii Teologice*, ser. 2, 17, Bukarest 1965, 275-285) von manchem als ein ernsthaftes *Problem* erkannt, nicht nur für den «protestantischen Rationalismus» (so I.R. Mureanu in seinem Beitrag zur von ihm mitherausgegebenen «Allgemeinen Kirchengeschichte» [rum.], I, Bukarest 1987, 81-89 [Zitat: 81]). Das gilt selbst von dem «Klassiker», den man immer wieder zitiert findet: der Arbeit des ehemaligen Bukarester Neutestamentlers und späteren Patriarchen Iustin Moisescu über «Kirchliche Hierarchie im apostolischen Zeitalter» (1955).

Dass es jedoch in der Regel anders aussieht, dahinter steckt wohl die Befürchtung, dass die Konstatierung einer Vielfalt im NT, gerade auch in ekklesiologischer Hinsicht (vgl. etwa J.D.G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament*, London [1977] <sup>2</sup>1990, 121: «In our study of first-century Christianity we have discovered no greater diversity than that apparent in the various concepts of ministry and community reviewed above»; dem liessen sich nahezu unzählige gleichsinnige Zitate aus neuerer exegetischer Literatur an die Seite stellen), unweigerlich die theologische Rechtfertigung des konfessionellen *status quo* oder gar die Legitimation der anderen konfessionellen Tradition (und die Infragestellung der eigenen) zur Folge haben müsste. Ich meine dagegen, der exegetische Befund sei sperrig gegenüber *jeder* historisch gewordenen Ekklesiologie. Wenn dieser Befund uns *theologisch* etwas zu sagen hat, dann – vielleicht – dies, dass wir «Wahrheit» pluraler zu verstehen lernen, als wir's bislang gewohnt waren, und also auch in der Anerkennung anderer Strukturen als der uns vertrauten weniger zurückhaltend zu sein anfangen als bisher.

Man könnte auch daran erinnern, dass sich die Kirche des Anfangs gegen Markion und seine Lösung des Kanonsproblems, mithin gegen Uniformität für «versöhnte Ver-

Das Anfangsstadium des hier nur kurz zu rekapitulierenden historischen Prozesses wird vor allem durch die Paulusbriefe quellenmässig belegt<sup>4</sup>. Die übrigen ntl. Schriften, nicht zuletzt die lukanische Apostelgeschichte, tragen bereits im Vergleich zu den (echten) Paulinen Spuren der Probleme und Problemlösungen einer zweiten und dritten Generation an sich. Für den Apostel Paulus aber ist (nach Auskunft seiner *unbestritten* echten Briefe) Kirche primär der aus mannigfaltigen und einander ergänzenden Charismen und Charismatikern bestehende «Leib Christi»<sup>5</sup>. Dabei ist unter Charisma «die durch das Heilsereignis geschenkte, (Zeit und Ewigkeit umspannende) je konkrete Berufung» verstanden, «wie sie in der Gemeinde verwirklicht wird, sie konstituiert und dauernd aufbaut, und dem Mitmenschen in Liebe dient»<sup>6</sup>.

In den Pastoralbriefen dagegen ist die Fülle der Charismen auf ein einziges (die «Amtsgnade») reduziert und – ähnlich wie in der Apostelgeschichte – das charismatische Kirchenverständnis der (unbestritten echten) Paulinen von einem eher amtlich-«institutionellen» Kirchenbegriff überlagert, wie er wohl seine Wurzeln in der Jerusalemer Urgemeinde hatte. Dort ist auch das Presbyter-Amt zuerst bezeugt (Apg 11,30) und wohl spätestens beim Übergang der Jerusalemer Kirchenleitung von Petrus auf den Bruder Jesu (Mt 13,55; 27,56; Mk 6,3; 15,40; 16,1; Lk 24,10), Jakobus (Gal 1,19; I Kor 15,7; Gal

schiedenheit», entschieden hat. Statt eines einzigen (und dazu von angeblich «judaistischen» Einsprengseln gereinigten) Evangeliums (desjenigen nach Lukas) oder auch einer Evangelienharmonie (in der Art des Tatianschen «Diatessaron») entschied sie sich für die Vielfalt des Vier-Evangelien-Kanons und statt einer (von angeblichen «judaistischen» Interpolationen gesäuberten) Paulus-Auswahl für die *Erweiterung* des Apostolosteiles auf die Paulusbriefe *und* Schriften der «Säulenapostel» von Gal 2,9. Es gibt, meine ich (in Übereinstimmung z.B. mit K. Stendhal und B.M. Metzger, beides übrigens eher konservative Exegeten), im Gefolge dieser Entscheidung keinen Generalschlüssel, der alle Sichten des Christuskerygmas aufschliesst, sondern nur die vielen Schlüssel aller Schriften des Neuen Testaments, die durch den Schlüsselring des Kanons zusammengehalten werden. Es wäre ein Irrtum zu meinen, eine Verengung des Kanons und die Eliminierung scheinbarer oder tatsächlicher Gegensätze erleichtere die Einheit der Kirchen; eher das Gegenteil dürfte der Fall sein. Der Kanon «ist und bleibt das beste Modell sichtbarer Einheit der Verschiedenen, das die Christenheit besitzt» (H.G. Link, Der Kanon in ökumenischer Sicht, in: Zum Problem des biblischen Kanons, hg. v. I. Baldermann, Neukirchen 1988 [=JBTh 3], 96).

<sup>3</sup> Vgl. bereits die Beratungen und Ergebnisse der römisch-katholisch/lutherischen Studienkommission «Das Evangelium und die Kirche» («Malta Dokument», Nr. 51ff.; s. dazu H. Meyer, Luthertum und Katholizismus im Gespräch. Ergebnisse und Stand der katholisch/lutherischen Dialoge in den USA und auf Weltebene, Frankfurt/Main 1973, 38ff.).

<sup>4</sup> Jesus war ja, worin sich alle ntl. Zeugen einig sind, «nicht der Gründer, sondern ist der Grund der Kirche»: J. Roloff, Die Kirche im NT (GNT 10), Göttingen 1993, 312, unter Berufung auf G. Ebeling, Theologie und Verkündigung (HUTH 1), Tübingen <sup>2</sup>1963, 97f.

<sup>5</sup> S. dazu jetzt vor allem J. Roloff, ebd., Kap. III, mit weit. Literatur.

<sup>6</sup> G. Hasenhüttl, Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche, Freiburg/Br. 1969, 238.



2,9; Apg 15,1-29; 21,18), zum grundlegenden verfassungsmässigen Element geworden (Apg 15,2.4.22f.; vgl. 21,18)<sup>7</sup>. Allerdings ist bei Lukas und dem Verfasser der Pastoralbriefe das Mass der Beeinflussung durch die (spezifisch und typisch) paulinische Theologie durchaus verschieden. Es ist deshalb auch kaum möglich, sie ohne weiteres auf ein einziges Modell zu vereinigen<sup>8</sup>.

Auf der anderen Seite scheint der Epheserbrief darauf hinzudeuten, dass sich das von Paulus bestimmte und geprägte Christentum in *verschiedene* Richtungen entwickeln konnte. Es wies anscheinend sowohl Tendenzen zum «Frühkatholizismus» in dem gleich noch zu definierenden Sinne (Apg, Pastoralbriefe)<sup>9</sup> als auch zum christlichen Gnostizismus ab (der Mitte) des 2. Jahrhunderts auf. Das liesse sich am Geschichtsverständnis und an der Eschatologie (vgl. etwa Eph 2,5 mit II Tim 2,18!) ebenso aufzeigen wie an der Ekklesiologie und der Pneumatologie<sup>10</sup>. Kirche ist für den Verfasser des Epheserbriefes im Unterschied nicht nur zu Paulus, sondern auch etwa zu den Pastoralbriefen vor allem «die eine, himmlische, als Leib des Hauptes Christus qualifizierte», von deren «Wesen» er viel, von deren aktuellem Herausgefordertsein und deren konkreten Diensten und Funktionen er hingegen wenig zu sagen weiß<sup>11</sup>.

Ein charakteristisch anderer Ansatz als bei Paulus und seiner Schule tritt uns im johanneischen Schrifttum entgegen. Hervorstechendstes Merkmal dieses johanneischen Kirchenbegriffs ist es, dass er nahezu jeder Anschaulichkeit und Konkretheit entbehrt. Anscheinend kommt Johannes ohne expliziten Kirchenbegriff wie auch ohne jede «Amts»-Lehre und ohne ausgeführte Sakramentstheologie aus, wenn es gilt, sich auf Wesen und Substanz der Kirche zu besinnen. Und auch bei ihm ist die Fülle der «Gaben» auf eine einzige reduziert: die Gabe, die der Geber selbst ist. «In der Präsenz *des Geistes* wird Christus geschenkt, der das Leben ist und gibt»<sup>12</sup>. Überdies hat der johanneische Kirchenbegriff – namentlich in den Briefen – mit am stärksten unter allen ntl. Ekklesiologien ein Gefälle zum «Sektentypus». Greift hier doch, jedenfalls nach der Auffassung von F. Hahn in seinem Buch «Das Verständnis der Mission im NT» (Neukirchen 1963), eine weitgehende Introversion Platz und treten Kirche und Missionsgedanke nirgends im NT soweit

<sup>7</sup> Vgl. dazu nach wie vor H. v. Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen <sup>2</sup>1963, 82ff.; πρέσβυς κτλ. (G. Bornkamm), ThWNT 6, 1959, 651-683 (Lit.!); J. Roloff (wie o., Anm. 4, 81.132.219f.261f.277).

<sup>8</sup> Vgl. J. Roloff, wie o., Anm. 4, 318ff.

<sup>9</sup> S. unten Anm. 17.

<sup>10</sup> Vgl. dazu vor allem A. Lindemann, Die Aufhebung der Zeit. Geschichtsverständnis und Eschatologie im Epheserbrief, Gütersloh 1975; J. Roloff, wie o., Anm. 4, 231ff.; K. Berger, Theologiegeschichte des Urchristentums, Stuttgart <sup>2</sup>1995, 590-594.

<sup>11</sup> U. Luz, Erwägungen zur Entstehung des «Frühkatholizismus», ZNW 65 (1974) 88-111 (99).

<sup>12</sup> G. Hasenhüttl (s.o., Anm. 6), 270.

auseinander wie hier (vgl. aber immerhin Joh 17,14-18)<sup>13</sup>. Allerdings scheint es in der Johanneschule eine ähnliche Krise, ja Spaltung, gegeben zu haben wie in derjenigen des Paulus. Nur, dass uns in diesem Falle lediglich die eine Seite direkt greifbar ist (vgl. I Joh 2,19-22; 4,1.2)<sup>14</sup>.

Spuren eines Enthusiasmus, der sich für eine «Gnostisierung» als besonders anfällig erweisen musste, weil er bestimmte Affinitäten zum Gnostizismus von vornherein besass, wie auch des Konflikts zwischen «Freiheit» und «Autorität», sei es der des «Amtes» oder sei es der der «Tradition», lassen sich aber, wie U. Luz wahrscheinlich gemacht hat, nicht nur im paulinischen und johanneischen, sondern auch im synoptischen Bereich nachweisen. Luz denkt dabei etwa an die Perikope «Vom fremden Exorzisten» (Mk 9,38-41), «jene kurze und wichtige Gemeindebildung, wo Jesus zu dem der Gemeinde ... nicht nachfolgenden christlichen Exorzisten meint: Laßt ihn; wer nicht wider mich ist, der ist für mich»! Dieses Dokument der «Offenheit der markinischen Gemeinde ... gegenüber anderen christlichen Pneumatikern» gehöre zu den «ganz wenigen Stoffen, die Matthäus aus dem Markusevangelium nicht übernommen hat». Der Grund dafür sei wohl Mt 7,15-23, «der matthäischen Auseinandersetzung mit christlichen Enthusiasten»<sup>15</sup>, zu entnehmen. Auch hier werde gegen Pneumatiker auf die «Tradition» zurückgegriffen. Und zwar sei es die von Matthäus in seinem Evangelium «programmatisch überlieferte Auslegung des Gesetzes durch den historischen Jesus», die es nun auch erlaube, den echten und den falschen Pneumatiker an seinen Taten zu erkennen<sup>16</sup>.

Schliesslich wird man ausser verschiedenartigen Ansätzen zum werdenden «Frühkatholizismus»<sup>17</sup> einerseits, zur Entwicklung zum christlichen Gno-

<sup>13</sup> Anders A. Lindemann, Gemeinde und Welt im Johannesevangelium, in: D. Lührmann – G. Strecker, Kirche, FS G. Bornkamm, Göttingen 1980, 133-161.

<sup>14</sup> Vgl. U. Luz (s.o., Anm. 11), 103.

<sup>15</sup> Vgl. dazu bes. E. Schweizer, Gesetz und Enthusiasmus bei Matthäus, in: Ders., Beiträge zur Theologie des NT. Ntl. Aufsätze (1955-1970), Zürich 1970, 49-70, bes. 53ff., aber auch bereits E. Käsemann, Die Anfänge christlicher Theologie, ZThK 57 (1960) 162-185 (wieder abgedr. in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen [1964]<sup>3</sup>1970, 82-104).

<sup>16</sup> U. Luz, wie o., Anm. 11, 103f.; vgl. zur markinischen Ekklesiologie auch etwa die eindrucksvolle Skizze von H. Thyen, Zur Problematik einer ntl. Ekklesiologie, in: G. Liedke (Hg.), Frieden – Bibel – Kirche, Stuttgart/München 1973, 96-173 (158ff.).

<sup>17</sup> Wenn ich, weil mir ein passenderer Ausdruck noch immer fehlt, zur Kennzeichnung einer bestimmten Entwicklungslinie im frühen Christentum (zur Unterscheidung von anderen) – derjenigen hin zu einer verstärkten Institutionalisierung, wie sie uns spätestens bei Ignatius von Antiochien und in der «Grosskirche» gegen Ende des 2. Jahrhunderts entgegentritt (ich nenne das *Resultat* dieser Entwicklung «Altkatholizismus») –, den Ausdruck «Frühkatholizismus» verwende, dann tue ich dies ohne jeden pejorativen («abwertenden») Nebensinn. Schon deshalb liegt mir ein abwertendes Verständnis dieses Begriffs fern, weil sich leicht zeigen liesse, dass auch die reformatorische, besonders die

stizismus andererseits – und um mehr als erste «Ansätze» dürfte es sich in der Tat nicht handeln! – auch den «Judaismus» im Sinne des später «häretisch» werdenden Judenchristentums mindestens in gewissen Spuren und Präfigurationen ins NT zurückverfolgen können<sup>18</sup>.

Kirchensoziologisch gesehen hiesse das alles, dass sich bestimmte Grundtypen christlicher Gemeinschaftsbildung in allerlei Vorabschattungen bereits im NT abzeichnen.

So wird man – in loser Anlehnung an E. Troeltschs vieldiskutierte Typologie<sup>19</sup> 1. einen «Kirchentypus» unterscheiden können, für den – in Entsprechung zu dem Bekenntnis zum realen Menschsein und Leiden Christi – die dienstwillige Unterordnung und bis in die Sphäre des Leibhaften reichende Solidarität im Leben der Gemeinde als des «Raumes» konstitutiv ist, in welchem die Herrschaft Christi als des *Kosmokrator* schon anerkannt wird<sup>20</sup>.

lutherische Ekklesiologie bewusst an eben diese Entwicklungslinie (mit der Hochschätzung des institutionellen Amtes, der «Glaubensregel» und des biblischen Kanons) angeknüpft hat. Orthodoxe und (insbesondere) Lutheraner sind gleichermassen Erben des «Altkatholizismus» des endenden 2. Jahrhunderts als der erfolgreichsten und geschichtsmächtigsten Entwicklungsform des Frühchristentums. Da ich indes als Historiker allmählich gelernt habe, die Tücken einer «Geschichtsschreibung der Sieger» zu begreifen und zu akzeptieren, dass mit die wichtigste Aufgabe des Historikers ist, den «Toten» Stimme zu verleihen und Sachwalter auch der «Verlierer» zu sein (eine Aufgabe, zu der ich auch als Theologe nur rundum Ja sagen kann [geht es *nicht* um Nachfolge des Christus crucifixus?]), meine ich, dass uns das gemeinsame Erbe des «Altkatholizismus» (im oben definierten Sinne) gleichermassen dazu verpflichte, umsichtig mit den damals gefällten Entscheidungen umzugehen und auch die *Defizite*, die *Kosten* nicht zu vergessen. Es muss ja vielleicht nicht bis zum Ende der Zeiten bei diesen Defiziten bleiben!

<sup>18</sup> Vgl. Ebioniten (G. Strecker), RAC 4, 1959, 487-500 (Lit.!). – Zu den möglichen Zusammenhängen mit externen Faktoren, nämlich einer Änderung der politischen Grosswetterlage für die jüdischen Gemeinden (Claudiusedikt von 49 n.Chr.) s. G. Theißen, Die Einheit der Kirche. Kohärenz und Differenz im Urchristentum, ZMiss 20 (1994) 81-83.

<sup>19</sup> Am knappsten skizziert in seinem Aufsatz «Das christliche Naturrecht» (1913; wieder abgedr. in: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. 4: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie, hg. v. H. Baron, Tübingen 1925, 169-174); weiter ausgeführt u.a. in seinen berühmten «Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen» (= Gesammelte Schriften, 1, Tübingen <sup>3</sup>1923 [Nachdr. Aalen 1961], bes. 360-377.418-422). Zur Kritik an dieser Typenlehre s. M. Wichelhaus, Kirchengeschichtsschreibung und Soziologie im 19. Jahrhundert und bei Ernst Troeltsch, Heidelberg 1965, 177-194; ferner etwa noch C. Andresen, Die Kirchen der alten Christenheit, Stuttgart 1971, 6ff. – Wenn ich also zur Deutung des vielfältigen biblisch-historischen Befunds auf die Troeltschsche kirchensoziologische Typologie zurückgreife, dann möchte ich nicht missverstanden werden. Ich mache sie mir keineswegs unkritisch, sondern nur unter grossen Vorbehalten zu eigen und will damit lediglich zum Ausdruck bringen, dass auch ich bestimmte *Grundtypen* christlicher Gemeinschaftsbildung sich in allerlei Vorabschattungen bereits im NT abzeichnen sehe.

<sup>20</sup> Vgl. H. Köster, Grundtypen und Kriterien frühchristlicher Glaubensbekenntnisse, in: Ders./J. M. Robinson, Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums, Tübingen 1971, 191-215; hier: 208ff.

Daneben aber zeichnet sich 2. der durch betonte Antithese zur als gottfeindlich geltenden «Welt» und das Bewusstsein besonderer Erwähltheit charakterisierte «Sektentypus» ab, und zwar vor allem da, wo man in Jesus den massgeblichen *zukünftigen* Heilsbringer sieht, also in erster Linie in apokalyptischen Kreisen. Sektiererische Züge begegnen freilich, wie wir sahen, auch im Umkreis eines zur Gnostisierung tendierenden Enthusiasmus, hier gegebenenfalls 3. vermischt mit Merkmalen des «mystischen Typs», genauer gesagt: eines «Individualismus», der «den christlichen Glauben ganz vom Maßstab der historischen Offenbarung in Jesus loszulösen vermag»<sup>21</sup> und für den die «Neigung zu Schul- und Zirkelbildung» ebenso charakteristisch ist wie die «Minimalisierung der Weltbeziehungen namentlich auf dem Feld des Sozialethos»<sup>22</sup>.

Es ging also, salopp gesagt, «schon im Urchristentum sehr protestantisch zu. Wo zwei oder drei zusammen waren, bildeten sie eine abweichende Minorität ... Was hielt diese vielen Gruppen und Grüppchen zusammen»?<sup>23</sup> Tatsache ist jedenfalls, dass die Urchristenheit, trotz aller Unterschiede, bisweilen womöglich sogar «Gegensätze der Lehre, Organisation und Frömmigkeit»<sup>24</sup>, die *eine* Kirche nicht nur «proklamiert»<sup>25</sup>, sondern auch insoweit «realisiert» hat, als sie eben nicht in eine Vielzahl von Konfessionen und Denominationen zerfallen ist, sondern die vielfältigen Spannungen, die, wie mir scheint, zweifellos bestanden und noch heute in den Schriften des NT für aufmerksame Leserinnen und Leser sichtbar werden, zwar nicht verharmlost, wohl aber ausgehalten hat, ohne über ihnen auseinanderzubrechen! Dieser Sachverhalt muss auch dem Historiker des Urchristentums zu denken geben und ihn davor warnen, die Mannigfaltigkeit, gegebenenfalls auch Gegensätzlichkeit der verschiedenen Ausprägungen urchristlichen Kerygmas und Selbstverständnisses so wenig zu verschleiern wie – zu übertreiben! Wie daran, finde ich, schwerlich gezweifelt werden kann, dass es sich beispielsweise beim Kirchenbegriff des Paulus und dem der Jerusalemer Urgemeinde um Kirchenformen handelt, die auf andersartigem kirchlichen Denken beruhte, so wird man es auch in seinem Gewicht nicht unterschätzen und als nebensächlich betrachten dürfen, dass Paulus und die «Urapostel», Heiden- und Judenchristentum, einander anerkannt haben, so viel Mühe ihnen diese gegenseitige Anerkennung auch gemacht haben mag. Dasselbe gilt wohl selbst von der Stellung der johanneischen Gemeinden gegenüber der werdenden «Grosskirche», obwohl

<sup>21</sup> Ebd., 204.

<sup>22</sup> H. Thyen, wie o., Anm. 16, 122; vgl. auch etwa W.C. Van Unnik, Die Gedanken der Gnostiker über die Kirche, in: J. Giblet (Hg.), Vom Christus zur Kirche. Charisma und Amt im Urchristentum, Wien 1966, 223-238.

<sup>23</sup> G. Theißen, Die Einheit der Kirche, wie o., Anm. 18, 71f.

<sup>24</sup> E. Käsemann, Einheit und Vielfalt in der ntl. Lehre von der Kirche, in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, II, Göttingen (1964) <sup>3</sup>1970, 266.

<sup>25</sup> Ebd.

diese Stellung allem Anschein nach noch weit heikler war als das Verhältnis zwischen Heiden- und Judenchristentum zur Zeit des Apostels Paulus<sup>26</sup>.

Dass es nicht etwa nur auf Missverständnisse oder einen Mangel an prinzipiellem Denken zurückzuführen ist, wenn die Urchristenheit trotz aller Differenzen auch und gerade hinsichtlich des Wesens, der Gestalt und der Sendung der Kirche an der Einheit «aller» festhielt, «die den Namen unseres Herrn Jesus Christus anrufen, an jedem Ort» (I Kor 1,2), wird schon dadurch nahegelegt, dass es gerade Paulus war, der zu seiner Zeit wesentlich zur «Ausbildung eines *gesamtkirchlichen Bewußtseins* beigetragen» hat und dessen Theologie, zumindest sachlich gesehen<sup>27</sup>, ein «Hauptverdienst» daran zukommt, «daß sich die schnell in die Breite wachsende Kirche nicht aufspaltete»<sup>28</sup>. Von Paulus aber haben wir nicht den geringsten Grund anzunehmen, dass ihm die «Einheit» der Kirche über die «Wahrheit» gegangen wäre, und man kann ihm alles andere eher als einen Mangel an prinzipiellem Denken vorwerfen. Damit aber stellt sich die Frage nach den Gründen, die es der Kirche des NT erlaubten, das Gespräch zwischen den vielfältig differierenden theologischen Konzeptionen auszuhalten<sup>29</sup>. Dies wäre kaum möglich gewesen, wenn die Dokumente dieses «Gesprächs» lediglich «künstlich in dem von der späteren Kirche autorisierten Kanon zusammengebunden» worden und nicht auch durch ein «innere(s) Band ihres Zeugnisses von Jesus Christus und seiner Kirche zusammengehalten» wären<sup>30</sup>; wenn sie nicht neben allen Unterschieden auch eine tiefere Einheit erkennen liessen, die weiter gereicht haben muss, als dass schliesslich alle urchristlichen Theologien «in irgendeiner Form

<sup>26</sup> Wohl mit Recht bemerkt E. Schweizer, *Gemeinde und Gemeindeordnung im NT* (AThANT 35), Zürich <sup>2</sup>1962, 154, Anm. 596: «Wo im NT Gruppen als nicht mehr zur Gemeinde gehörig bekämpft werden, sind es stets solche, die sich nicht mit der einen in Christus geschehenen Gottesgnade zufrieden geben, sondern irgendeinen zusätzlichen Punkt als heilsnotwendig proklamieren», wie etwa die Beschneidung (Gal 5, 2ff.), die Engelverehrung (Kol 2, 18) oder gnostische Spekulationen (I Tim 6, 20).

<sup>27</sup> Historisch gesehen hat der Kirchenbegriff des Paulus nach K. Holl (*Der Kirchenbegriff des Paulus in seinem Verhältnis zu dem der Urgemeinde*, in: Ders., *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, II, Tübingen 1928, 44-67) und E. Käsemann (*Paulus und der Frühkatholizismus*, ZThK 60 [1963] 75-89; wieder abgedr. in: Ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II, Göttingen [1964] <sup>3</sup>1970, 239-252) lediglich «die Bedeutung eines Zwischengliedes» gehabt und als «Einschlag» anderer urchristlicher Ekklesiologien nachgewirkt (K. Holl, a.a.O. 44); kritisch zu diesem Klischee jetzt etwa R. Noormann, *Irenäus als Paulusinterpret* (WUNT 2,66), Tübingen 1994, 4-21.

<sup>28</sup> R. Schnackenburg, *Die Kirche im NT*, Freiburg <sup>2</sup>1963, 75.

<sup>29</sup> Anders etwa O. Kuss, *Jesus und die Kirche im NT*, in: Ders., *Auslegung und Verkündigung*, I, Regensburg 1963, 25-77, nach dem die einzelnen Schriften des NT «je für sich stehen», «einander vielfach offenbar nicht kennen», «also die Problematik der Einheit aller im Neuen Testament erscheinenden Theologien noch gar nicht zu sehen vermögen» (aaO. 75).

<sup>30</sup> R. Schnackenburg (s.o. Anm. 28), 9.



von Jesus Christus und seinem Evangelium reden» wollten<sup>31</sup>. Denn wer will das «schließlich» nicht auch anderswo «in irgendeiner Form»<sup>32</sup>?

Mein Lehrer H. v. Campenhausen, dessen 100. Geburtstages die Heidelberger Theologische Fakultät vor kurzem in einem würdigen Festakt gedacht hat, ist der Frage nach den Gründen jener tieferen Einheit inmitten aller Pluralität wiederholt nachgegangen, u.a. in dem Vortrag über «Einheit und Einigkeit in der Alten Kirche». Darin wollte er gegenüber der bislang vorherrschenden Betrachtungsweise, welche die Einheit der Kirche «häufiger in Frage gestellt als hervorgehoben» habe, indem sie «schon im Urchristentum eine Fülle verschiedener Glaubensformen und -richtungen» aufwies, zwar «nichts vertuschen oder idealisieren». Wohl aber ging es ihm darum, deutlich zu machen,

«daß die Vielfalt der Auffassungen ... noch nicht das Ende der Gemeinsamkeiten» ist; «harte Auseinandersetzungen können auch den Ernst der Zusammengehörigkeit und der Sache zum Ausdruck bringen, und unvermeidliche Absplitterungen, die meist kein größeres Gewicht und keine Dauerbedeutung gewonnen haben, können die erstaunliche Tatsache der weiten und bleibenden Einheit der frühen Kirche nicht aus der Welt schaffen. Sie ist das eigentlich Überraschende und Bedenkenswerte und in der Alten Welt sonst fast ohne Analogie ... »<sup>33</sup>. Ausgehend vom johanneischen *ut omnes unum sint*, welches, wenn man es isoliert zitiert, nicht immer hinreichend deutlich werden lasse, «daß es ursprünglich durchaus kein Aufruf zur Überwindung des Zwiespalts ... gewesen ist, sondern daß es vielmehr von einer schon geschenkten Einheit ausgeht, die im anfänglichen Sinn nur fort-dauern und weiter wachsen soll», hebt v. Campenhausen an dem Joh 17,21 verkündeten Einheitsgedanken vier Momente hervor, die er als für dessen Eigenart wesentlich betrachtet und «unter verschiedenen Vorstellungsweisen und Begriffen der Sache nach im ganzen NT» bezeugt findet: a) «Die Einheit der Christenheit gründet in ihrer unlöslichen Verbindung mit Christus, der seinerseits mit Gott selbst verbunden, johanneisch gesprochen: mit dem Vater eins ist». b) «Es gilt, diese Einheit nicht zu schaffen, sondern durch die Kraft des geschenkten Gottesgeistes bei ihr zu bleiben und sie in der Verkündigung des Christuswortes weiterzugeben». c) «Der Heilige Geist und die Gemeinschaft Christi bewirken die Zusammengehörigkeit aller Christen in Liebe, Freiheit und Freiwilligkeit». d) «In solcher Verbundenheit stehen die Christen in einem unüberbrückbaren Gegenüber zu der nicht an Christus glaubenden, ihm nicht folgenden Welt, die darum niemals aufhören kann, sie zu bedrohen und zu verfolgen»<sup>34</sup>.

Am Ende seiner – zugegebenermassen nicht erschöpfenden und «unzählige Fragen und Einwände einfach beiseite» lassenden – Untersuchung steht ihm als Ergebnis fest,

<sup>31</sup> H. Küng, Der Frühkatholizismus im NT als kontroverstheologisches Problem, in: Ders., Kirche im Konzil (HerBü 140), Freiburg 1963, 125-155 (hier: 152).

<sup>32</sup> E. Käsemann, Paulus und der Frühkatholizismus (s.o. Anm. 27), 252, Anm. 6.

<sup>33</sup> H. v. Campenhausen, Einheit und Einigkeit in der Alten Kirche, EvTh 33 (1973) 280-293; wieder abgedr. in: Ders., Urchristliches und Altkirchliches, Tübingen 1979, 1-19 (hier: 1f.).

<sup>34</sup> Ebd., 2f.



«daß der ursprüngliche, geistliche Einheitsgedanke für die Kirche der ersten Jahrhunderte nicht so unwesentlich war, wie man gelegentlich wohl meint. Die Kirche des ersten Jahrhunderts, die allein im Namen Jesu ihre Einheit hat, setzt sich auch ins zweite Jahrhundert fort, das sich bewußt zum Bleiben bei dem entschloß, was im Anfang war; sie hält auch im dritten Jahrhundert an der Unerzwingbarkeit ihres Einsseins fest und hat selbst in der schweren Belastung des vierten die Erinnerung an ihren geistlichen Ursprung und an ihr überweltliches Ziel nicht vergessen»<sup>35</sup>.

Das «innere Band» (R. Schnackenburg) ist für H. v. Campenhausen also schlicht und einfach darin gegeben, dass man sich ursprünglich

«als ein einziges Jesus gehörendes Volk» begriff. Das finde in der «seltsame(n) Erscheinung» seinen bezeichnendste(n) Ausdruck, «daß es zwar nur eine Kirche geben soll, daß aber gleichzeitig jede einzelne Gemeinde sich als Kirche verstehen kann, deren Herr und Haupt Jesus Christus ist. In diesem einen Namen ist alles beschlossen». Gut urchristlich heisse es daher bei Ignatius (IgnSm 8,2): ὅπου ἄν ᾗ Ἰησοῦς Χριστός, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία, was v. Campenhausen so paraphrasiert: «Er (Jesus Christus) bildet die Substanz der Kirche und den wahren Grund ihrer Katholizität»<sup>36</sup>.

Man hüte sich, das Gewicht und die Tragweite dieses – auf den ersten Blick in der Tat vielleicht allzu «schlicht und einfach» anmutenden – Einheitsmotivs zu unterschätzen. Denn mit vollem Recht dürfte sich v. Campenhausen in diesem Zusammenhang auf den u. W. ernstesten Konflikt innerhalb der Urkirche berufen, an dem ihre Einheit zeitweilig zu zerbrechen drohte, nämlich den Gegensatz zwischen Juden- und Heidenchristen. Es ging, «auf eine Formel gebracht, hierbei um die Frage, ob die Bindung an Jesus Christus allein wirklich ausreiche, um das Heil und die Heilsgemeinschaft zu begründen, oder ob darüber hinaus auch die Aufrechterhaltung des jüdischen Gesetzes noch zusätzlich zu fordern sei»<sup>37</sup>. Die Aufrechterhaltung der Kirchengemeinschaft trotz dieser tiefgreifenden Differenz bedeutete, dass es bei dem «Jesus Christus allein» bleiben sollte, was im übrigen ganz gewiss auch ein Element der Lehre enthält<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Ebd., 19.

<sup>36</sup> Ebd., 3f.

<sup>37</sup> Ebd., 4.

<sup>38</sup> Gegen M. Elze, Häresie und Einheit der Kirche im 2. Jahrhundert, ZThK 71 (1974) 389-409, bes. 394ff. – In eine ähnliche Richtung zielt G. Theißens zwanzig Jahre nach dem Campenhausenschen gehaltener Festvortrag über «Die Einheit der Kirche» (wie o., Anm. 18). Th. skizziert darin zunächst «einige Kategorien, mit denen man das Urchristentum als Ganzes analysieren kann – nämlich als eine neue religiöse Zeichensprache (oder ein Zeichensystem)», zeigt in einem zweiten Teil, «warum diese neue Zeichensprache – trotz aller Dialekte in ihr – Einheit ermöglichte» und überprüft in einem dritten Teil «die These von den einheitsstiftenden Kräften dieser Zeichensprache anhand der beiden grossen Konflikte im Urchristentum: dem Konflikt beim Ausscheiden aus dem Judentum im 1. Jhd. und dem Konflikt mit der Gnosis im 2. Jhd.» (vgl. meine kurze Zusammenfassung in: HDThG I<sup>2</sup>, 1999, 32-34). Hinzuweisen wäre auch auf Theißens interessanten Beitrag zur Hengelfestschrift von 1996, der gute Gründe dafür geltend macht, dass es eine Spaltung

## 2.

Ich will mich jedoch, wie angekündigt, nicht *ausschliesslich* auf die Anfänge beziehen, sondern – auf dem Umweg über die Konsensgespräche des 20. Jahrhunderts zwischen byzantinisch- und orientalisch-orthodoxen (den sog. «monophysitischen» oder «non-chalcedonensischen») Kirchen – auch das Problem der Kirchen-Einheit in der *Spätantike* (genauer: in der Zeit nach «Chalkedon») ansprechen.

Zur *Erinnerung*: Der Dialog zwischen den genannten orthodoxen Kirchen begann 1964 zunächst in vier Runden<sup>39</sup> (inoffiziell, aber mit hochkarätiger Besetzung und unter dem Dach des ÖRK) und ging 1985 in einen offiziellen Dialog über, der ebenfalls vier Runden<sup>40</sup> benötigte und 1993 mit der Feststellung endete, es gebe nun keinen Grund mehr, die Trennung aufrechtzuerhalten, und der Aufforderung an die beteiligten Kirchen, nun Kirchengemeinschaft herzustellen. Und nun zur Sache<sup>41</sup>:

Was ist das Problem, und warum komme ich *hier* darauf zu sprechen, wo es bei diesen Konsensgesprächen scheinbar doch «nur» um Fragen der Christologie geht, an denen einstmals die Kircheneinheit zerbrach? Ich antworte darauf in grösstmöglicher Kürze wie folgt:

der Jerusalemer Urgemeinde (nach Apg 6, 1-6) nicht gegeben hat und eine altehrwürdige historisch-kritische Forschungstradition damit wohl verabschiedet werden muss (vgl. G. Th., Hellenisten und Hebräer [Apg 6, 1-6], in: Geschichte – Tradition – Reflexion (FS M. Hengel), hg. v. H. Cancik u.a., III, Tübingen 1996, 323-343). Auch J.D.G. Dunn meint (ähnlich wie v. Campenhausen), es könne *only* «one focus of unity ... be detected with any consistency – that is, once again, *Jesus and faith in him*» (wie o., Anm. 1), 122, mit Anm. 26, wo als weiteres einheitsstiftendes Moment die «Kontinuität mit Israel» namhaft gemacht wird, die freilich für die Heidenchristen «nur durch Jesus und den Glauben an ihn» gegeben und gewährleistet gewesen sei.

<sup>39</sup> Die Tagungen fanden statt in Aarhus, 11.-15.8.1964 (Bericht in: GOTR 10/1 [1964-65], 9-160); Bristol, 25.-29.7.1967 (GOTR 13/2 [1968], 123-320); Genf, 16.-21.8.1970 [GOTR 16/1 und 2 [1971], 3-209; Addis Abeba, 22.-23.1.1971 [ebd.], 210-259). Eine Auswahl der Referatstexte ist auch vom ÖRK herausgegeben worden, in Verantwortung von P. Gregorios – W.H. Lazareth – N.A. Nissiotis, *Does Chalcedon divide or unite? Towards Convergence in Orthodox Christology*, Genf 1981. – Zitiert wird einfachheitshalber «Bristol», «Genf (1970)» usw. mit Seitenangaben.

<sup>40</sup> Genf, 10.-15.12.1985; Anba-Bishoi-Kloster, 20.-24.6.1989 (Resultat: Erste Gemeinsame Erklärung, dt. veröffentlicht in: H. Meyer u.a., *Dokumente wachsender Übereinstimmung II*, 1992, 298-301); Genf, 23.-28.9.1990 (Resultat: Zweite Gemeinsame Erklärung; dt. ebd., 302-304); Genf, 1.-6.11.1993 (Resultat: «Vorschläge für die Aufhebung der Anathemata»; gr. und frz. in: *Episkepsis* 498 vom 30.11.1963, 6f.). – Analoge Zitation wie in Anm 39.

<sup>41</sup> Vgl. dazu bes. D. Wendebourg, *Chalkedon in der ökumenischen Diskussion*, ZThK 92 (1995) 207-237; D.W. Winkler, *Koptische Kirche und Reichskirche. Altes Schisma und neuer Dialog* (ITHS 48), Innsbruck-Wien 1997; «Maximos der Bekenner», «Monophysiten/Monophysitismus» und «Monotheletismus» (A.M. Ritter), RGG<sup>4</sup>, V, 2002, 934. 1454-1456. 1467-1469 (jeweils mit weiterer Literatur).

«Laßt uns mit lautem Jubel preisen die mystischen Trompeten des Geistes, die gotttragenden Väter, die, die inmitten der Kirche das wohlklingende Lied der Theologie angestimmt haben!» – so singt die orthodoxe Kirche in der Vesper des Festes, das sie zu Ehren aller Ökumenischen Konzilien, insbesondere aber zum «Gedenken der heiligen», «gotttragenden» 630 «Väter des Vierten Ökumenischen Konzils zu Chalkedon» feiert, an dem Sonntag, der dem 16. Juli am nächsten liegt<sup>42</sup>.

Ein ökumenisches Konzil ist demnach mehr als nur der historische Umstand einer bestimmten Lehre. Ihm verdankt sich vielmehr die zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte der Christenheit für die ganze Kirche und ihren weiteren Weg formulierte massgebliche Explikation des Glaubens<sup>43</sup>. Dass das möglich war, hat seinen Grund in der besonderen Gegenwart des die Kirche erfüllenden Heiligen Geistes; diese besondere Geistesgegenwart liess konziliare Lehrbeschlüsse unfehlbar sein<sup>44</sup>. Darum schuldet die Kirche solcher Lehre gläubigen Gehorsam, darum verehrt sie ihre konziliaren Urheber und gedenkt ihrer in der Liturgie als hervorgehobener Glieder der *communio sanctorum*.

Dem hymnischen Preis der Versammlung von Chalkedon steht nun aber das Anathema gegenüber, das die *orientalischen* Kirchen über dasselbe Konzil aussprachen. Die 630 Väter, die dort als massgebliche Lehrer und heilige Väter verehrt werden, gelten hier als verdammte Irrlehrer, so wie umgekehrt heilige Lehrer der Nonchalkedonenser das Anathema der Byzantinisch-Orthodoxen erleiden. Solches Anathema aber bedeutet für die Gegenwart nichts Geringeres als den Ausschluss von der liturgischen *communio* für all jene, die mit den Verdammten – über die Grenzen von Zeit und Raum hinweg – in Gemeinschaft stehen und ihrer Lehre folgen<sup>45</sup>.

Der ursprüngliche Grund der Trennung, der christologische Gegensatz ist mittlerweile, so hat man sich in den genannten Konsensgesprächen überzeugen zu können geglaubt, überwunden, Orthodoxe und Orientalen haben sich, wie wir hörten, auf eine gemeinsame Formulierung des Glaubens an den fleischgewordenen Logos geeinigt und einander die Legitimität ihrer traditionellen Lehren zugestanden. Man sollte denken, dass damit auch der Dissens in der Einschätzung des *Symbolum Chalcedonense* überwunden sei. Erstaunlicherweise ist dem aber ganz und gar nicht so – und hier steckt wohl der entscheidende Grund dafür, dass der Lehrkonsens bislang noch immer nicht die erwarteten kirchlichen Konsequenzen erbracht hat. So schnell man sich in der

<sup>42</sup> Vgl. *Μηναῖον τοῦ Ἰουλίου*, Athen 1904, 63, col. 2.

<sup>43</sup> Genf (1970), 79.

<sup>44</sup> Bristol, 143.260; Genf (1970), 79.

<sup>45</sup> Auf diesen Zusammenhang wird mit besonderem Nachdruck hingewiesen von J. Zizioulas in Genf (1970), 145-172: «Ecclesiological issues inherent in the relations between Eastern Chalcedonian and Oriental non-Chalcedonian churches».

Christologie glaubte einigen zu können, im Grunde schon bei der ersten Zusammenkunft – die Konzilsfrage erwies sich als kaum lösbares Problem<sup>46</sup>. Dass die eine Seite (die byzantinisch-orthodoxe) das Konzil von Chalkedon als Viertes Ökumenisches betrachtet, ja darüber hinaus noch drei (bis vier [Quinisextum]) weitere kennt und sich für sie verkämpft, die andere dagegen nur drei altkirchliche Versammlungen als ökumenisch anerkennt und die folgenden von der Gegenseite so benannten bestenfalls als partikuläre Veranstaltungen des «Westens» gelten lässt, z.T. aber sogar mit dem Anathema belegt – dieser Gegensatz wurde zum eigentlichen Prüfstein des Dialoges. Wie die Protokolle der Diskussionen während der verschiedenen Dialogrunden zeigen, war es dieser Punkt, an dem die Teilnehmer am leidenschaftlichsten und unnachgiebigsten reagierten<sup>47</sup>: Wenn die (byzantinisch) Orthodoxen forderten, die Orientalen müssten das Chalcedonense und die anderen nachephesinischen Konzilien auch für sich anerkennen, oder der Dialog sei am Ende, verlangten die Orientalen, die Orthodoxen müssten von dieser Erwartung abgehen und ihnen die Anerkennung nur dreier Ökumenischer Konzilien zugestehen, sonst brauche man gar nicht weiter zu reden<sup>48</sup>.

Die abschliessende Gemeinsame Erklärung des offiziellen orthodox-orientalischen Dialoges und die darauf aufbauenden Vorschläge zur Herstellung der Kirchengemeinschaft empfehlen nun die Aufhebung aller Anathemata hüben wie drüben<sup>49</sup>. Beiderseitige Anerkennung als Ökumenische Konzilien sieht die Erklärung aber nur im Blick auf die Synoden von 325, 381 und 431 vor, das Chalcedonense und die Versammlungen von 553, 680/681 und 787 werden als «Konzile der Orthodoxen Kirche» bezeichnet<sup>50</sup>. Damit hat sich im Dokument der Standpunkt der Orientalen durchgesetzt; die kirchliche Rezeption und mit ihr die kirchlichen Folgen stehen aber eben bislang aus.

Warum ist an der Frage: «drei oder sieben Ökumenische Konzilien?» so viel gelegen, wenn man in der christologischen Sache doch Konsens erzielt hat? Diese Frage ist deshalb von so grossem Gewicht, weil sie unmittelbar mit der «Identität» der beteiligten Kirchen zu tun hat, «Identität» nicht in einem psychologischen, sondern in einem theologischen Sinn verstanden<sup>51</sup>. Beide

<sup>46</sup> Vgl. Genf (1970), 206, wo von armenischer Seite im Blick auf nachephesinische Konzilien festgestellt wird: «The substance of the decisions of these Councils can be made acceptable. The difficulty may be with the acceptance of the Councils as such». Dieser Einschätzung würden sich wohl auch die anderen orientalischen Gesprächspartner haben anschliessen können.

<sup>47</sup> Bristol, 128.

<sup>48</sup> Genf (1970), 29f. S. auch Bristol, 180.260f.281f.

<sup>49</sup> Genf (1990), Ziffer 10; Genf (1993), 6.

<sup>50</sup> Genf (1990), Ziffer 8.

<sup>51</sup> Genf (1970), 24 (Zizioulas): Das Problem ist das Verhältnis von «true tradition» – verstanden als geistgegebene Gegenwart der Christuswahrheit in der Geschichte der Kirche – und «history».

Seiten gestehen einander ja zu, legitime Vertreter des Christusglaubens, und das heisst, vom Heiligen Geist erfüllt zu sein<sup>52</sup>. Aber beide Seiten sind das anderthalb Jahrtausende lang *in einer ganz bestimmten Weise* gewesen, zu der – positiv – eine bestimmte Explikation des Christusglaubens ebenso gehört wie – negativ – die Abgrenzung von denen, die diese Explikation *nicht* teilen. Lässt sich diese konkrete geschichtliche Gestalt ihres geistgeleiteten Weges, wie alle überzeugt sind, von einer davon unterschiedenen «Substanz» der Geistesgegenwart ablösen, ohne dass die Geistesgegenwart zu einer rein abstrakten Grösse wird? Im Blick auf das Chalcedonense gesprochen: Ist dies Konzil als konkretes kirchengeschichtliches Ereignis das, was es ist, nicht gerade, indem es so und nicht anders spricht<sup>53</sup> und damit auch abgrenzt und ausgrenzt<sup>54</sup>? Und gehört es umgekehrt nicht zur Identität der Orientalen, dass sie so nicht sprechen und damit zugleich Abgrenzung erleiden und vollziehen? Nicht umsonst weisen die orientalischen Gesprächspartner auf die Märtyrer hin, die ihre Treue zur Lehre von der einen fleischgewordenen Natur des Logos mit Wohlfahrt und Leben bezahlt hätten<sup>55</sup>.

Von orthodoxer Seite wird mit grösstem Nachdruck betont, dass in Chalcedon wie auf allen sieben von ihnen «ökumenisch» genannten Konzilen der Glaube in unfehlbarer und die Kirche aller Zeiten bindender Weise zum Ausdruck gebracht worden sei<sup>56</sup>. Dieses Faktum, nicht nur die Lehre jener Versammlungen in einem allgemeinen Sinn sollen die Orientalen akzeptieren, indem sie sie als ökumenische Synoden anerkennen. Würde die orthodoxe Kirche nicht darauf bestehen, wäre sie ihrem Glauben<sup>57</sup>, ihren Vätern<sup>58</sup>, der Überzeugung von der Geistgeleitetheit ihrer eigenen Geschichte untreu. Würden die orientalischen Kirchen jene Konzile weiterhin ablehnen, wäre ihre Anerkennung der orthodoxen Lehrsubstanz rein abstrakt<sup>59</sup>. Die Orien-

<sup>52</sup> Addis Abeba, 259.

<sup>53</sup> Bristol, 143f. (Trembelas mit Bezug auf Florovsky in Aarhus, 33).

<sup>54</sup> So stellt sich die Frage, ob man Definition und Anathemata eines Konzils – wenn sie dogmatisch begründete Anathemata sind – voneinander trennen kann (Bristol, 316; Genf[1970], 42. 153f., allgemeiner formuliert, «to what extent the anathemas ... are tied up with the Tradition of the Church» (Genf [1970], 152 [Zizioulas]). Diese Frage ist nicht nebensächlich, denn hier steht nichts Geringeres auf dem Spiel als die Irrtumslosigkeit der Kirche (ebd., 153).

<sup>55</sup> Aarhus, 60; Bristol, 281; Wien I (= 1. nichtoffizielle Konsultation zwischen orientalisches-orthodoxen und römisch-katholischen Theologen in Wien, in: Wort und Wahrheit Supplement 1, Wien 1972), 179.

<sup>56</sup> Bristol, 143; Genf (1970), 79.86f.

<sup>57</sup> Bristol, 179.

<sup>58</sup> Genf (1970), 30 (Romanides): «The non-Chalcedonian should very clearly realize that from our side the faith professed cannot be separated from the people who profess. The faith confessed by the Fathers of Chalcedon is the true faith. If we accept that faith we must accept also the Fathers who profess this true faith. Otherwise, the communion of saints confessing this faith is not accepted as a reality».



talen halten dagegen, wenn die Orthodoxen es ernst damit meinten, dass sie, die Nonchalkedonenser, den wahren Christusglauben immer gelehrt hätten, dann sei dafür das Konzil von Chalkedon ganz überflüssig gewesen<sup>60</sup>; es jetzt nachträglich anzunehmen, hiesse einzugestehen, dass man doch früher nicht in der Wahrheit gelebt, sondern geirrt habe<sup>61</sup>. Gemeinsam mit den Orthodoxen könnten sie nur jene Versammlungen bejahen, die auch Teil der gemeinsamen Geschichte seien<sup>62</sup>, die allein allgemeinchristlichen, wirklich «ökumenischen» Konzilien<sup>63</sup> von 325, 381 und 431<sup>64</sup>.

Ganz in demselben Sinne beruft man sich freilich selbst auf diese drei Versammlungen *nicht*. Die Beschränkung auf nur drei ökumenische Konzilien, die Ablehnung der späteren von den Chalkedonensern so qualifizierten Synoden, die Erfahrung einer fünfzehnhundertjährigen Geschichte ohne solche Veranstaltungen<sup>65</sup>, nicht zuletzt auch die leidvolle Erinnerung an deren «reichskirchlich»-*imperiale* Dimension<sup>66</sup> – all das verbindet sich bei den Orientalen mit einer grundsätzlichen Relativierung der Instanz «Ökumenisches

<sup>59</sup> Ebd., 29f.

<sup>60</sup> Genf (1970), 31.

<sup>61</sup> Aarhus, 132. Die Annahme des Konzils ohne solche Implikationen wäre erst nach einer Strecke gemeinsamer, in voller *communio* abgelaufener Geschichte beider Kirchen denkbar (Nesroyan).

<sup>62</sup> Genf (1970), 28.

<sup>63</sup> Ebd., 27.

<sup>64</sup> Angesichts der Existenz der «Nestorianischen Kirche», die das Konzil von Ephesus ablehnt, stellt ein orientalischer Gesprächspartner allerdings auch den ökumenischen Charakter dieser Versammlung in Frage (Genf [1970], 31; vgl. auch 135), ja selbst die Ökumenizität des Konzils von Nizäa wird bezweifelt – de facto sei hier nur die Christenheit des Imperium Romanum vertreten gewesen (Wien III [= 3. nichtoffizielle ökumenische Konsultation usw., Wort und Wahrheit Supplement 3, Wien 1976, 19], 138 [Verghese]).

<sup>65</sup> So orientalische Vertreter auf der dritten der inoffiziellen ökumenischen Konsultationen zwischen orientalisch-orthodoxen und römisch-katholischen Theologen (30.8.-5.9. 1976) in Wien (s. Wort und Wahrheit, Supplement 3, Wien 1976, 140). Im übrigen sei die Kirche auch vor dem Konzil von Nizäa, bevor die weltliche Gewalt ihre Einheitsvorstellungen auf die Kirche übertragen habe, gut ohne Ökumenische Konzile ausgekommen (ebd.; Supplement 1, 1972, 77).

<sup>66</sup> Die Orientalen heben immer wieder hervor, in welcher hohem Masse die Ereignisse in Chalkedon und während des weiteren christologischen Streites durch die zentralistische kaiserliche Religionspolitik bestimmt gewesen seien, die sich gegen die nichtgriechischen Völker und Kirchen im Osten des Imperiums gewandt habe (Bristol, 280; Genf [1970], 44-54 [Samuel]; Addis Abeba, 222.242f.; Wien I: Wort und Wahrheit Supplement 1, Wien 1972, 47.51.61.71.75); ja, im Grunde genommen sei die Instanz «Ökumenisches Konzil» selbst, und zwar von Anfang an, seit der Synode von Nizäa, eine Einrichtung des Römischen Reiches gewesen, das sich mit der ganzen Welt gleichgesetzt habe, und spiegele dessen Anspruch und Strukturen (Wien III, 138-140 [Verghese]). Es wird auch auf die Verbindung dieses kaiserlichen Zentralismus mit dem päpstlichen hingewiesen – eine Verbindung, die gerade das Chalcedonense geprägt habe (Addis Abeba, 242f.; Wien III, 140). – Da man schon einmal dabei ist, die Grösse «Ökumenisches Konzil» zu entmythologisie-



Konzil»<sup>67</sup>. Bei aller Hochschätzung jener Zusammenkünfte müsse gesehen werden, dass weltliche, politische Faktoren hier eine grosse Rolle gespielt hätten<sup>68</sup>. Und bei aller Würdigung ihrer Lehren müssten sie eingeordnet werden in den Gesamtstrom des kirchlichen Lebens und der kirchlichen Überlieferung<sup>69</sup>. Sie stünden nicht *über* der Kirche<sup>70</sup>, sondern seien *eine Weise unter anderen*, in der sich die fortlaufende Auslegung des Glaubens durch die Kirche zu Zeiten vollzogen habe<sup>71</sup>. Darum sei die Kirche auch berechtigt, in einer «gewissen Freiheit» mit ihnen umzugehen<sup>72</sup>. Diese Freiheit aktuell wahrzunehmen ist – so die Schlussfolgerung – das Erfordernis der gegenwärtigen ökumenischen Situation, damit aus der Gemeinsamkeit in der Lehre Gemeinsamkeit des kirchlichen Lebens werden kann.

Die abschliessende Erklärung der orientalisch-orthodoxen Kommission hat die hier proklamierte Freiheit ein Stück weit umgesetzt. Ob ihre Aussagen und Vorschläge offizielle kirchliche Rezeption erfahren und zur Kirchengemeinschaft von Orthodoxen und Orientalen führen werden, bleibt auch nach vielen Jahren noch abzuwarten. «Wenn es geschieht», so D. Wendebourg ganz und gar zu Recht, wie ich finde – und *nur deshalb* habe ich auf die Konsensgespräche zwischen den verschiedenen orthodoxen Kirchen in unserem Gesprächszusammenhang abgehoben, «dann wird das ein ökumenischer Durchbruch sein, wie er bislang nur einmal in der Kirchengeschichte, auf der

ren, stellt man auch den Konsens in Frage, der unter den Konzilsvätern geherrscht haben soll – das sei selbst für Nizäa zu bezweifeln (Genf [1970], 27; s. auch Wien I, 71). Ebenso wenig könne von einer kontinuierlichen Lehrentwicklung auf den sieben Konzilien die Rede sein – da gebe es offensichtlich auch Diskontinuität (Bristol, 273f.). Schliesslich äussert man Kritik am Mehrheitsprinzip in der Kirche, das von den Ökumenischen Konzilien repräsentiert werde – auch nicht vertretene oder ausgeschlossene Minderheiten seien in der Lage, wahre Einsichten von gesamtkirchlicher Relevanz zur Geltung zu bringen (Wien I, 83, s. auch 71).

<sup>67</sup> Verghese (Genf [1970], 27) betont, eine Konzilsdefinition dürfe nicht auf eine Stufe mit der Heiligen Schrift gestellt werden. Er begründet diese Aussage aber nicht und führt auch nicht aus, welche hermeneutischen und ekklesiologischen Konsequenzen sie hat. Aufs ganze gesehen, spielt sie für die Argumentation der orientalischen Theologen keine Rolle.

<sup>68</sup> Bristol, 278 (Khella): «A Council is not simply an event through which a definition of faith is proclaimed; it had rather its political and ecclesiological implications».

<sup>69</sup> Genf (1970), 34 (Verghese): Es wird vorgeschlagen, «to treat the councils mainly as historical events in the development of the Church and not as fixed points for the Tradition». Wien I, 71 (Nersoyan): «we should not be tempted to think that councils are some kind of supernatural intrusions into the life of the Church having an authority over and above their normal historical role within the context of the events surrounding them».

<sup>70</sup> Genf (1970), 34.

<sup>71</sup> Bristol, 274.

<sup>72</sup> Genf (1970), 34 (Verghese): «I would plead for a certain freedom regarding councils».

anderen Seite des konfessionellen Spektrums in der Leuenberger Gemeinschaft reformierter und lutherischer Kirchen, gelungen ist»<sup>73</sup>.

### 3.

Als drittes und letztes Beispiel für die Kircheneinheit als Problem des 1. Millenniums der Christentumsgeschichte will ich das Verständnis des «Petrusdienstes», besonders desjenigen des Bischofs von Rom, ins Spiel bringen; ich kann es freilich nur noch eben anreissen<sup>74</sup> und will dabei ebenso verfahren wie bei dem vorigen, nämlich auf dem Umweg über die Gegenwart in das erste Millennium post Christum natum, genauer: in dessen Ende. Wenn der gegenwärtige Papst, Johannes Paul II., gerade auch, aber nicht nur, die Ostkirchen eingeladen hat, mit ihm in ein Gespräch über die Art und Weise der Ausübung seines Amtes der Petrusnachfolge einzutreten, ohne dass sich auch nur andeutungsweise die Möglichkeit einer Preisgabe der Papstdogmen der römisch-katholischen Kirche abzeichnete, dann macht diese Einladung wohl nur dann einen Sinn, wenn damit unterschiedliche Interpretationen für möglich und erlaubt gehalten werden, also eine Art «versöhnter Verschiedenheit» ins Blickfeld tritt. *Eine* Version wäre demnach die bekannte römisch-katholische, die aber auch ausschliesslich römisch-katholische Christen *direkt* angeht. Die orthodoxe Version wäre eine Interpretation des Papstamtes im Einklang mit der *communio*-Ekklesiologie des 1. Jahrtausends (um es abgekürzt zu sagen; in Wahrheit ist, wessen auch ich mir durchaus bewusst bin<sup>75</sup>, die Ekklesiologie schon des 1. Jahrtausends alles andere als uniform)<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> D. Wendebourg (s.o. Anm. 41), 237.

<sup>74</sup> Hätte ich mehr Zeit und Raum, so würde ich nicht zuletzt an die mutige Pionierleistung des Baseler Neutestamentlers und Patristikers O. Cullmann, *Petrus: Jünger – Apostel – Märtyrer*, Zürich – Stuttgart (1952) <sup>2</sup>1960, oder an die perspektivenreiche Erzählung «Sebastian Knechts» unter dem Titel «Vision des Papstes» (1975) anknüpfen wollen, die 1997 im Karlsruher Hans Thoma-Verlag, nun aber unter dem wahren Verfassernamen: E. Schlink, erneut vorgelegt wurde. Aus neuester Zeit wären zu berücksichtigen und hilfreich besonders der von H. Schütte herausgegebene Sammelband «Im Dienst der einen Kirche. Ökumenische Überlegungen zur Reform des Petrusamtes», Frankfurt/M. – Paderborn 2000, sowie P. Weiß, *Papstamt jenseits von Hierarchie und Demokratie. Ökumenische Suche nach einem bibelgemäßen Petrusdienst*. Mit Beiträgen von U.H.J. Körtner und G. Larentzakis (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 35), Münster usw. 2003 (war mir noch nicht zugänglich).

<sup>75</sup> Hinzuweisen wäre etwa auf die Tatsache, dass nicht nur der Titel «ökumenischer Patriarch» und das exklusive Recht des Konstantinopeler Bischofs, ihn zu führen, die Antike überdauerten; «es überdauerte auch, trotz aller Kritik des (von Rom geführten) Westens an der Rangerhöhung Konstantinopels und deren «rein politischer» Begründung, das System der Pentarchie, nach dem die fünf führenden Bischofssitze (zusammen mit dem röm.-byz. Kaiser) als die kirchlichen «Grossmächte» gleichsam, im Mit- oder auch

In diesem Sinne hat sich ja auch das Dokument der gemeinsamen Kommission der katholischen deutschen Bischofskonferenz und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands unter dem Titel *Communio*

Gegeneinander die «ökumenischen» Konzilien (und damit – entscheidend – kirchl. Einheit) gestalten. Zwei bedeutsame Texte im Umfeld des Konstantinopeler Konzils von 869/70 (des «8. ökum.» der westl. Tradition) belegen allerdings, dass längst ein tiefer Riss klappte zwischen der westl. und östl. Pentarchievorstellung. Nach der östl., zur Sprache gebracht durch den kaiserl. Kommissar Baanes auf dem Konzil (Mansi 16, 140f.), gelten alle P[atriarchen] als gleichrangig und kommt es letzten Endes auf das (gegebenenfalls wiederherzustellende) gemeinsame Zeugnis aller an, auf welchem das Konzil beruht; nach der westl., formuliert vom päpstl. Vertreter Anastasius Bibliothecarius ... in seiner Einleitung zu den Konzilsakten (ebenda 7; MGH Ep VII, 409, 4-10), sind sie eher als die fünf Sinne am Leib der Kirche zu deuten, wobei die Kirche Roms als der Gesichtssinn fungiert, weil sie mehr und schärfer wahrnimmt und mehr in Gemeinschaft mit den übrigen steht als die anderen. Mehr als ein halbes Jahrhundert zuvor allerdings begegnete bereits in den sog. «Libri Carolini» [III 11: MGH Conc Supp. 132, 30f.] ein Kontrastmodell von Kirchenstruktur, in dem es auf die Pentarchie überhaupt nicht mehr ankam, Signal einer Zeitenwende» (Patriarch/Patriarchat II. Mittelalter und Reformation [A.M. Ritter], RGG<sup>4</sup> VI, Tübingen 2003, 1008f.).

<sup>76</sup> In den Äusserungen des Papstes aus Anlass des im Okt. 2002 erfolgten Besuches von Patriarch Teoktist-Bukarest in Rom z.B. wird das Primatsthema nirgends angeschnitten. Immerhin dürfte es in die «verbleibenden lehramtlichen Meinungsverschiedenheiten» eingeschlossen sein, von denen in der am 12.10.2002 unterzeichneten «Gemeinsamen Erklärung» der beiden Kirchenoberhäupter die Rede ist (Osservatore Romano vom 13. 10. 2002). Darin wird auch als Ziel der Verständigungsbemühungen die «volle Gemeinschaft» bezeichnet, «die nicht ein «Aufsaugen», sondern eine Begegnung in der Wahrheit und in der Liebe ist». Damit ist eine Formulierung aus der päpstlichen Enzyklika «Slavorum apostoli» (§ 27) aufgenommen, die auch in der Ansprache des Papstes bei Gelegenheit der Audienz für Patriarch Teoktist am selben Tage erscheint; dort heisst es: «Ziel ist, im Licht des erhabenen Vorbilds der Heiligsten Dreifaltigkeit eine Einheit zu erreichen, die «weder ein Aufsaugen, noch eine Verschmelzung» ist, sondern die berechnete Verschiedenheit zwischen den unterschiedlichen Traditionen achtet, denn sie sind ein wesentlicher Bestandteil des Reichtums der Kirche» (im französischen Original zitiert in derselben Nummer des O.R.). Zuvor hatte der Papst in der genannten Ansprache bereits auf das II. Vaticanum Bezug genommen und erklärt, dieses Konzil habe «wiederentdeckt, dass die reiche spirituelle, liturgische, lehramtliche und theologische Tradition der Ostkirchen zum gemeinsamen Erbe der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche» gehöre (Unitatis redintegratio, 16); es stelle «außerdem ... die Notwendigkeit heraus, zu diesen Kirchen geschwisterliche Beziehungen zu unterhalten, wie sie zwischen den Ortskirchen als Schwesterkirchen bestehen sollen» (vgl. ebd. 14). – Heisst das, dass sich die Kirche Roms, die, wie es in der «Gemeinsamen Erklärung» heisst, «in ihrem lateinischen Teil» (d.h. unter Ausschluss der unierten Ostkirchen) «die westliche Stimme der einen Kirche Christi darstellt» (die reformatorischen Kirchen können offensichtlich – für beide an der «Gemeinsamen Erklärung» beteiligten Seiten! – vernachlässigt werden!), sich als Ortskirche unter Ortskirchen verstehen könnte? Wenn ja, dann schliesse das unterschiedliche Interpretationen des «Petrusdienstes» des römischen Bischofs ein (s.o.) und stünde insofern einer vollen Kirchengemeinschaft nichts mehr im Wege. Oder doch nicht?

*Sanctorum*<sup>77</sup> auf die genannte Einladung des Papstes und auch auf Äusserungen (des jetzigen Kardinals und früheren Tübinger bzw. Regensburger Universitätsprofessors,) Josef Ratzingers bezogen. Trotz der vernichtenden Kritik, die dieses Dokument grossenteils, vor allem in *evangelisch*-theologischen Kreisen Deutschlands (und in der «Frankfurter Allgemeinen Zeitung»), gefunden hat, wird und darf die Diskussion darüber, meine ich, nicht unterdrückt werden. Manchem fällt lediglich Luthers Rede vom Papst als «Antichrist» ein; vergessen oder aber unbekannt sind allermeist all die Differenzierungen, die sich ebenfalls bei Luther finden; vergessen oder unbekannt ist erst recht, dass in die lutherischen Bekenntnisschriften auch Melanchthons Traktat «De potestate et primatu Papae» aufgenommen worden ist, in dem das praktisch vorgemacht ist mit den verschiedenen «Lesarten»: mit «*versöhnter* Verschiedenheit» (das ist das Entscheidende: «*versöhnte* Verschiedenheit»!).

Es wäre in meinen Augen sowohl für das evangelisch-katholische wie das evangelisch-orthodoxe Glaubensgespräch äusserst hilfreich, hier zu grösserer Klarheit zu gelangen, weil sich Möglichkeit und Grenzen unseres eigenen Bemühens um eine Annäherung in Fragen der Ekklesiologie eher abschätzen liessen. Ist, um es auf den Punkt zu bringen, in diesen – zugegebenermassen besonders schwierigen – Fragen «*versöhnte* Verschiedenheit» denkbar?

Meine drei historischen Beispiele legen es nahe, von dieser Möglichkeit – nicht zu gering zu denken, in dieser Hinsicht nicht *zu* pessimistisch zu sein.

*Adolf Martin Ritter, Heidelberg*

<sup>77</sup> Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD), *Communio Sanctorum* (Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen), Frankfurt/M. – Paderborn 2000; s. dazu die «Stellungnahmen zum Ökumene-Papier «Communio Sanctorum»», epd-Dokumentation Nr. 29, Frankfurt/M. 2002, sowie die Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz vom 11.3.2003, Bonn 2003.