

LEHRWERK EVANGELISCHE THEOLOGIE 9

Ulrich H. J. Körtner

Ökumenische Kirchenkunde



Ökumenische Kirchenkunde

Lehrwerk Evangelische Theologie (LETh)

Unter Autorenschaft von

Michael Domsgen, Beate Ego, Katharina Greschat,
Isolde Karle, Ulrich H. J. Körtner, Christof Landmesser,
Rochus Leonhardt, Wolf-Friedrich Schäufele
und Henning Wrogemann

Band 9

Ulrich H. J. Körtner

Ökumenische Kirchenkunde



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig



Ulrich H. J. Körtner, Dr. theol., Dr. h.c. mult., Jahrgang 1957, ist seit 1992 Ordinarius für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien und seit 2001 auch Vorstand des Instituts für Ethik und Recht in der Medizin der Universität Wien.

Körtner ist u. a. Mitherausgeber der Zeitschrift für Evangelische Ethik, der Theologischen Rundschau sowie der Schriftenreihen »Arbeiten zur Systematischen Theologie« (Leipzig), »Ethik und Recht in der Medizin« (Wien) und »Edition Ethik« (Göttingen).

Ulrich Körtner bekam im Jahr 2016 das Ehrenkreuz für Wissenschaft und Kunst I.

Klasse der Republik Österreich verliehen und ebenfalls 2016 von der Österreichischen Akademie der Wissenschaften den Wilhelm-Hartel-Preis für sein Gesamtwerk.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2018 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Werk wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover und Layout: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Satz: Evangelische Verlagsanstalt GmbH
Druck und Binden: BELTZ Bad Langensalza GmbH

ISBN 978-3-374-05285-1
www.eva-leipzig.de

ZUM LEHRWERK

Das Lehrwerk Evangelische Theologie (LETh) bietet einen Überblick über alle Fächer der Evangelischen Theologie nebst einer Einführung für Theologinnen und Theologen in die Religionswissenschaft. Auf dem aktuellen Stand der Forschung vermittelt es das Grundwissen für Studium und Examen. Zielgruppe sind Studierende der Evangelischen Theologie im Hauptfach sowie im Diplom- oder Magisterstudium Evangelische Theologie. In besonderer Weise dürfen sich Studierende mit dem Berufsziel Pfarramt und Lehramt – hier vor allem, aber nicht ausschließlich am Gymnasium – angesprochen fühlen. Das Lehrwerk lässt sich aber auch unabhängig von modularisierten Studiengängen benutzen. Das Bemühen um einen klaren Aufbau der Bände und eine griffige Sprache, bei der Fachterminologie und gutes Deutsch zusammenfinden, zielt auf eine Leserschaft, die Freude an theologischer Bildung hat. Merksätze erscheinen mit einem Pfeil ➤ versehen, Begriffs-erklärungen als Exkurse im Kleindruck.

Die Bände des Lehrwerks wollen keine historisierende Darstellung der einzelnen theologischen Fächer und Teildisziplinen geben, sondern gegenwartsbezogenes theologisches Grundwissen vermitteln. Die Darstellung verbindet den Gesichtspunkt der fachwissenschaftlichen Relevanz von Theologie mit der praxisorientierten Ausrichtung auf das künftige Berufsfeld der Studierenden. Die Leitfrage bei der Stoffauswahl lautet: Welches Grundwissen ist für den Erwerb der im Pfarramt oder im Lehramt geforderten theologischen Kompetenz entscheidend?

Für jeden Band ist ein Autor oder eine Autorin hauptverantwortlich, doch tragen alle gemeinsam Verantwortung für das Gesamtkonzept des Lehrwerks und haben jeden Einzelband vor dem Erscheinen gründlich diskutiert. Auf diese Weise werden Querverbindungen hergestellt und Überschneidungen vermieden, um dem Gesamtwerk bei aller theologischen Pluralität die nötige Geschlossenheit zu verleihen. Den Leserinnen und Lesern sollen auf diese Weise die innere Einheit der Theologie und die bestehenden Zusammenhänge zwischen ihren Ein-

zeldisziplinen, ihren Fragestellungen und Methoden deutlich werden (enzyklopädischer Aspekt).

Der Umfang der Bände und ihr Aufbau richten sich nach den Erfordernissen des für Studierende im Rahmen von Prüfungsvorbereitungen rezipierbaren Stoffes. Die Hardcovereinbände sind strapazierfähig, die Ladenpreise bezahlbar.

Von 2018 bis 2022 wird das Lehrwerk Evangelische Theologie in zehn Bänden erscheinen (zwei pro Jahr). Es hat folgenden Gesamtplan:

- 2018: Band 5: Dogmatik (Ulrich H. J. Körtner)
 Band 9: Ökumenische Kirchenkunde (Ulrich H. J. Körtner)
- 2019: Band 6: Ethik (Rochus Leonhardt)
 Band 8: Religionspädagogik (Michael Domsgen)
- 2020: Band 7: Praktische Theologie (Isolde Karle)
 Band 10: Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie
 (Henning Wrogemann)
- 2021: Band 1: Altes Testament (Beate Ego)
 Band 4: Kirchengeschichte II: Vom Spätmittelalter bis zur
 Gegenwart (Wolf-Friedrich Schäufele)
- 2022: Band 2: Neues Testament (Christof Landmesser)
 Band 3: Kirchengeschichte I: Von der Alten Kirche bis zum
 Hochmittelalter (Katharina Greschat)

Allen Bänden sind ein Literaturverzeichnis sowie Register – je nach Notwendigkeit zu Personen, Sachen und Bibelstellen – beigegeben. Die verwendeten Literaturabkürzungen richten sich nach der jeweils aktuellsten Ausgabe des *Internationalen Abkürzungsverzeichnisses für Theologie und Grenzgebiete* (IATG), die Abkürzungen der Bibelstellen nach den *Loccummer Richtlinien*.

Leipzig, im September 2017

Verlag und Autorenschaft

INHALT

Vorwort zum Band	XI
1. EINLEITUNG: GEGENSTAND UND AUFGABE EINER ÖKUMENISCHEN KIRCHENKUNDE	
1.1 Von der Konfessionskunde zur ökumenischen Kirchenkunde	1
1.2 Konfessionalität und Ökumenizität der Kirche	16
1.3 Aufgabe und Methodik einer ökumenischen Kirchenkunde	23
1.4 Weiterführende Literatur	28
2. URSPRUNG UND VIELFALT DER KIRCHEN	
2.1 Kirche und Synagoge	30
2.2 Kirchen und Konfessionsfamilien – eine Übersicht	40
2.3 Grundtypen christlicher Gemeinschaften	43
2.4 Weiterführende Literatur	48
3. ORTHODOXE KIRCHEN	
3.1 Die orthodoxen Kirchen – eine Übersicht	50
3.2 Orthodoxer Glaube	54
3.3 Gottesdienstliches Leben	57
3.4 Orthodoxes Kirchenrecht, Kirche und Staat	65
3.5 Das orthodoxe Mönchtum	69
3.6 Orthodoxie, katholische Kirche und Ökumene	71
3.7 Weiterführende Literatur	74
4. ALTORIENTALISCHE KIRCHEN	
4.1 Das Konzil zu Chalcedon (451 n. Chr.) und seine kirchengeschichtlichen Folgen	76
4.2 Apostolische Kirche des Ostens (Nestorianer)	80
4.3 Koptisch-orthodoxe Kirche	82
4.4 Äthiopisch-orthodoxe Kirche	85
4.5 Syrisch-orthodoxe Kirche	87
4.6 Orthodoxe Kirchen Indiens (Thomas-Christen)	90

4.7	Armenisch-Apostolische Kirche	91
4.8	Unierte orientalische Kirchen	93
4.9	Weiterführende Literatur	95

5. KATHOLISCHE KIRCHEN

5.1	Katholisch – Katholizismus	96
5.2	Die römisch-katholische Kirche	98
5.2.1	Selbstverständnis	98
5.2.2	Postkonziliare Kirche	99
5.2.3	Weltkirche mit regionalen Unterschieden	104
5.2.4	Gottesdienstliches Leben	111
5.2.5	Die Organisation der römisch-katholischen Kirche ...	117
5.2.6	Das kanonische Recht	122
5.2.7	Kirche und Welt	128
5.2.8	Die Pastoral und die Soziallehre der Kirche	131
5.2.9	Caritas und diakonisches Handeln	135
5.2.10	Ordensgemeinschaften	139
5.2.11	Römisch-katholische Kirche und Ökumene	142
5.3	Die Utrechter Union der Altkatholischen Kirchen	150
5.4	Weiterführende Literatur	153

6. PROTESTANTISCHE KIRCHEN

6.1	Reformation – evangelisch – Protestantismus	155
6.2	Evangelisch-Lutherische Kirchen	167
6.2.1	Geschichte, theologische Grundlagen und Verbreitung	167
6.2.2	Gottesdienstliches Leben	170
6.2.3	Organisation	175
6.2.4	Diakonie und soziales Engagement	178
6.2.5	Lutherische Freikirchen	180
6.2.6	Luthertum und Ökumene	182
6.3	Reformierte Kirchen	183
6.3.1	Geschichte, theologische Grundlagen und Verbreitung	183
6.3.2	Gottesdienstliches Leben	187
6.3.3	Organisation	190
6.3.4	Diakonie und soziales Engagement	193
6.3.5	Die altreformierte Kirche	195
6.3.6	Reformierte Kirchen und Ökumene	197
6.4	Evangelische unierte Kirchen	198
6.5	Evangelische Kirche in Deutschland, in Österreich und in der Schweiz	202

6.6	Die Waldenser	208
6.7	Die Mennoniten	211
6.8	Die Brüder-Unität (Herrnhuter Brüdergemeine)	216
6.9	Die anglikanische Kirchengemeinschaft	222
6.9.1	Geschichte, theologische Grundlagen und Verbreitung	222
6.9.2	Gottesdienstliches Leben	226
6.9.3	Organisation	229
6.9.4	Anglikanische Kirche und Ökumene	230
6.10	Der Kongregationalismus	232
6.11	Die Baptisten	236
6.12	Methodistische Kirchen	241
6.12.1	Geschichte und theologische Grundlagen	241
6.12.2	Frömmigkeit und gottesdienstliches Leben	242
6.12.3	Organisation	243
6.12.4	Diakonie und soziales Engagement	244
6.12.5	Evangelisch-methodistische Kirche in Deutschland, der Schweiz und Österreich	245
6.12.6	Methodistische Kirchen und Ökumene	246
6.13	Die Heilsarmee	247
6.14	Der Bund Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland	251
6.15	Weiterführende Literatur	252

7. PFINGSTLICH-CHARISMATISCHES CHRISTENTUM UND CHRISTLICHE SONDERGEMEINSCHAFTEN

7.1	Sekten und Sondergemeinschaften	255
7.2	Pfingstliche und charismatische Bewegungen	259
7.3	Pfingstkirchen	264
7.4	Die Quäker	267
7.5	Die Siebenten-Tags-Adventisten	271
7.6	Jehovas Zeugen	275
7.7	Mormonen	277
7.8	Neuapostolische Kirche	279
7.9	Die Unitarier	283
7.10	Weiterführende Literatur	285

8. DIE ÖKUMENE

8.1	Geschichte der ökumenischen Bewegung	286
8.2	Der ökumenische Rat der Kirchen (World Council of Churches)	292
8.3	Die Konferenz Europäischer Kirchen	296

8.4	Kirchenfamilien und konfessionelle Weltbünde	300
8.5	Die Unionsbewegung im 19. und 20. Jahrhundert	303
8.6	Die Leuenberger Konkordie und die Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa	305
8.7	Die Weltweite Evangelische Allianz	311
8.8	Die Kirchen und das Judentum	313
8.9	Dialog der Religionen	319
8.10	Ökumene vor Ort	327
8.11	Die Einheit der Kirchen – Modelle und Perspektiven	334
	8.11.1 Übersicht	334
	8.11.2 Einheit in versöhnter Verschiedenheit	336
	8.11.3 Ausblick	341
8.12	Weiterführende Literatur	344
	Literatur	347
	Register	361
	Namen	361
	Sachen	368
	Bibelstellen	373

VORWORT

Grundlegende Kenntnisse der verschiedenen christlichen Kirchen und Konfessionsfamilien sind nicht nur für das Theologiestudium, sondern auch für das religionswissenschaftliche Studium des Christentums unabdingbar. Solide Kenntnisse auf dem Gebiet der Kirchenkunde werden in der praktischen kirchlichen Arbeit ebenso wie im Religionsunterricht gebraucht. Dieses Lehrbuch gibt nicht nur eine Übersicht über die Hauptströmungen des Christentums und seine Kirchen, sondern informiert auch grundlegend über die christliche Ökumene, ihre Geschichte und ihre gegenwärtige Entwicklung einschließlich des Verhältnisses der Kirchen zum Judentum und zu den übrigen Religionen sowie über den Stand der Diskussion über unterschiedliche Modelle der Einheit der Kirchen. Es berührt somit auch Fragen einer ökumenischen Theologie.

Am Beginn stehen eine Einführung in die Geschichte sowie die theoretischen und methodischen Grundlagen des Faches Konfessionskunde. Aufgabe und Gegenstand des Faches werden heute anders bestimmt als in der Vergangenheit. Das apologetische Interesse, die anderen Konfessionen vom jeweils eigenen konfessionellen Standpunkt aus zu beurteilen, ist durch das deskriptiv-hermeneutische Bemühen abgelöst, die Pluralität des Christentums – um nicht zu sagen die Vielfalt der Christentümer – möglichst unvoreingenommen wahrzunehmen und zu beschreiben. Als theologische Disziplin setzt eine solche Kirchenkunde freilich ein positives Verständnis christlicher Ökumene und eine theologische Theorie von Identität und Differenz im Christentum voraus, die die Vielzahl und Vielfalt der Kirchen nicht lediglich als Ergebnis sündhafter Kirchenspaltungen begreift. Die konfessionskundliche Arbeit kann heute nur noch unter den Bedingungen fortschreitender Pluralisierungstendenzen innerhalb der großen Konfessionen oder Kirchen und des stattfindenden theologischen Dialogs zwischen konfessionsverschiedenen Einzelkirchen geleistet werden. Der Titel des vorliegenden Lehrbuchs ist daher Programm: Es bietet den Abriss einer Theorie ökumenischer Kirchenkunde und ihrer praktischen Durchführung.

Eine ökumenische Kirchenkunde, die den heutigen Bedingungen kirchlicher Pluralität und interkonfessioneller Kommunikation Rechnung trägt, kann nur eine interdisziplinäre Wissenschaft sein. Sie kann also weder wie die frühere Symbolik oder Kontroverstheologie nur bei der Systematischen Theologie noch als rein historisch-deskriptive Disziplin bei der Kirchengeschichte angesiedelt sein. Vielmehr vereint sie in sich systematische, kirchenhistorische, praktisch-theologische und sozialwissenschaftliche Fragestellungen.

Wie in der Religionswissenschaft besteht auch in der Kirchenkunde das Problem der Differenz zwischen Selbst- und Fremdwahrnehmung bzw. Selbstdarstellung und Fremddarstellung der verschiedenen Kirchen. Hinzu kommt, dass die Fremddarstellung im Fall der Kirchenkunde, auch wenn sie programmatisch ökumenisch ausgerichtet ist, nicht aus einem theologisch neutralen Blickwinkel heraus geschieht.

Manches spricht dafür, das Programm einer ökumenischen Kirchenkunde in der Weise durchzuführen, dass die einzelnen Kirchen und Konfessionen jeweils von Angehörigen derselben dargestellt werden. Die bloße Zusammenstellung von Selbstdarstellungen bietet freilich noch keine Gesamtsicht, wie sie von einer ökumenischen Kirchenkunde zu erwarten ist. Eine solche setzt immer voraus, die unterschiedlichen Selbst- und Fremdwahrnehmungen in ein produktives Verhältnis zu setzen. Wenn dies, wie im vorliegenden Fall, ein Einzelner versucht, mag das in Ordnung gehen, sofern sich die dargestellten Kirchen in der Fremddarstellung einigermaßen wiedererkennen und auch verstanden fühlen. Dass es sich im vorliegenden Fall um ein Lehrbuch aus evangelischer Perspektive handelt, kann und soll nicht verschwiegen werden. Es ist von ihm aber zu erwarten, dass es den eigenen konfessionellen Blickwinkel selbstkritisch und theoretisch reflektiert zu relativieren vermag. Diesem Anspruch wird das Lehrbuch hoffentlich gerecht.

Mag. Livia Stiller, Dr. Angelika Meirhofer, Lydia Abrell, Jason Valdez, Mag. Elizabeth Morgan, Mag. Ulrike Swoboda und Mag. Marcus Hütter haben mit großem Engagement bei der Literaturrecherche, der Überprüfung der Quellen und den Korrekturen geholfen. Die Teilnehmer meines regelmäßig stattfindenden Forschungsseminars haben einzelne Kapitel des Buches gelesen und mit mir intensiv diskutiert. Ihnen allen danke ich für ihre Unterstützung, ihre Anregungen und ihre hilfreiche Kritik.

1.

EINLEITUNG: GEGENSTAND UND AUFGABE EINER ÖKUMENISCHEN KIRCHENKUNDE

1.1 VON DER KONFESSIONSKUNDE ZUR ÖKUMENISCHEN KIRCHENKUNDE

Üblicherweise wird das Fach, in welches das vorliegende Lehrbuch einführen soll, auch heute noch »Konfessionskunde« genannt. Mit der Wahl einer anderen Bezeichnung ist bereits die grundlegende Problematik des Fachgebietes benannt. Ob man nämlich von Konfessionskunde, von Symbolik, wie in älterer Zeit, oder aber von ökumenischer Kirchenkunde spricht, ist keineswegs gleichgültig. Mit jeder dieser Bezeichnungen verbindet sich vielmehr ein anderes Verständnis des zu behandelnden Gegenstandes, der Aufgabe und der Methoden der sich mit ihm befassenden theologischen Disziplin.

Die Diskussion über die angemessene Bezeichnung des Faches führt bereits in seine Geschichte. Der Titel *Symbolik* geht auf den lutherischen Theologen PHILIPP KONRAD MARHEINEKE (1780–1846) zurück, der ab 1811 ein Kollege Friedrich Schleiermachers (1768–1834) an der neu gegründeten Universität Berlin – der heutigen Humboldt-Universität – war. 1810–1813 veröffentlichte Marheineke sein dreibändiges Werk über »Christliche Symbolik oder historischkritische und dogmatischkomparative Darstellung des katholischen, lutherischen, reformierten und socinianischen Lehrbegriffs«. Aus der Geschichte der Symbolik ist ferner das 1824 erschienene Lehrbuch JOHANN GEORG BENEDIKT WINERS (1789–1858) mit dem Titel »Comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchenparteien« zu erwähnen. Als eigentlicher Vater der sogenannten komparativen Symbolik gilt jedoch Marheinekes Lehrer GOTTLIEB JAKOB PLANCK (1751–1833) mit seinem 1796 erschienenen »Abriß einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme unserer verschiedenen christlichen Hauptparteien nach ihren Grundbegriffen, ihren daraus abgeleiteten Unterscheidungslehren und ihren praktischen Folgen«.

Schon die zitierten Buchtitel sagen etwas über Gegenstand und Fragestellung der ehemals so genannten Symbolik aus: In historisch-kritischem Vergleich untersuchte die Symbolik des 19. Jahrhunderts die zwischen den christlichen Konfessionen bestehenden Unterschiede und beschrieb ihre jeweiligen Eigenarten, die auf Differenzen in der theologischen Lehre zurückgeführt wurden, wie sie in den grundlegenden Bekenntnissen und Dogmen der verschiedenen Kirchen formuliert war.

Der Begriff der *Symbolik* leitet sich her von demjenigen des *Symbols*. Σύμβολον/*sýmbolon*, wörtlich »das Zusammengeworfene«, bedeutet ursprünglich das Erkennungs- und Beglaubigungszeichen, das man zwischen Freunden oder Vertragspartnern verwendete, oder durch das sich Boten ausweisen konnten. Als theologischer Terminus bezeichnet es das *Bekenntnis*, das in einer bestimmten Kirche in Geltung steht und Glaube und Leben der Kirche normiert. So spricht man von den *altkirchlichen Symbolen*, worunter das Apostolische Glaubensbekenntnis (Apostolikum, 2. oder 3. Jahrhundert), das Bekenntnis von Nizäa und Konstantinopel (Nicäno-Konstantinopolitanum, 325/381) sowie das Athanasianische Bekenntnis (6. Jahrhundert) verstanden werden.¹

Neben den altkirchlichen Symbolen entstanden in der Reformationszeit freilich neue Bekenntnistexte – die sogenannten *Bekenntnisschriften* – für die im Unterschied zum Begriff des Symbols die Bezeichnung *confessio* verwendet wurde; allen voran die *Confessio Augustana*, in welcher die lutherischen Stände auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 ihre Rechtgläubigkeit darlegten.

Konfessionskunde oder Symbolik, wie das Fach ehemals hieß, ist überhaupt von Hause aus ein spezifisch evangelisches, genauer gesagt ein lutherisches Unternehmen gewesen, war und ist doch zunächst die lutherische Kirche im wörtlichen Sinne eine *Konfessionskirche*. Aber auch die reformierten Kirchen haben ihre verbindliche Lehre in Bekenntnisschriften dargelegt. Wie aus der *Confessio Augustana* zu ersehen, meinte der Begriff der *Konfession* zunächst nur einen verbindlich formulierten Bekenntnistext, nicht aber, wie im heutigen Sprachge-

¹ Die Texte dieser für die römisch-katholische Kirche wie für die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen maßgeblichen Bekenntnisse findet man in den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (BSELK 37–60 = BSLK 21–27). Von den drei altkirchlichen Symbolen steht in den orthodoxen Kirchen lediglich das Nicäno-Konstantinopolitanum in Geltung. Es ist daher das einzige wirklich ökumenische Glaubensbekenntnis.

brauch, eine christliche Denomination. Der Begriff der *Denomination* (wörtlich »unterscheidende Benennung«) ist vor allem im englischen Sprachraum und hier besonders in den USA gebräuchlich. Bereits im 18. Jahrhundert diente er zur Bezeichnung einer kirchlichen Gemeinschaft oder Konfessionsfamilie oder eines Verbandes von Ortsgemeinden. Ursprünglich nur auf das protestantische Christentum bezogen, wird er heute auch auf die verschiedenen Richtungen im katholischen Christentum sowie im Judentum und im Islam angewendet.

Die christlichen Konfessionen nannte man bis ins 19. Jahrhundert Religionen. Man sprach also im Plural von den *christlichen Religionen* oder *Religionsparteien*, die jeweils für sich in Anspruch nahmen, die einzig wahre Religion – *religio vera* – zu sein. Daneben gab es auch die Bezeichnung *Kirchenpartei*.

Mehr noch als die reformierten Kirchen ist es das Luthertum, in dem Bekenntnistexte aus der Reformationszeit bis in die Gegenwart für das gesamte Leben und die Lehre der Kirche normierende Funktion ausüben. Die Bekenntnisschriften gelten als *norma normata* der Kirche, die freilich an der Heiligen Schrift als *norma normans* zu prüfen sind. Zwar kennen auch die reformierten Kirchen Bekenntnisschriften – sieht man einmal davon ab, dass die Bekenntnisbindung in der Schweiz im 19. Jahrhundert aufgehoben wurde –, aber ihr Stellenwert ist gegenüber der Bibel als alleiniger Richtschnur des Glaubens und christlichen Lebens begrenzt. Die reformierte Richtung des Protestantismus betont das aktuelle Bekennen gegenüber dem abgeschlossenen Bekenntnis und spricht nicht so sehr vom Bekenntnisstand (*status confessionis*) als vielmehr vom *Prozess* des Bekennens (*processus confessionis*). Daher ist die Bekenntnisbildung für die reformierten Kirchen unabgeschlossen. Auch gibt es schon in der Geschichte eine Vielfalt regionaler Bekenntnisse, wohingegen das Luthertum mit dem Konkordienbuch von 1580 seine Bekenntnisbildung prinzipiell für abgeschlossen hält.

Wie schon die angeführten Buchtitel zum Ausdruck bringen, bestand die eigentliche Aufgabe der komparativen Symbolik in der Darstellung und Beurteilung der kirchlichen Unterscheidungslehren. Diese in ihrer Aufgabenstellung eng begrenzte Disziplin war um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert aus der Verschmelzung der älteren Disziplinen der *Isagogik* und der *Polemik* hervorgegangen. Bei der *Isagogik* handelte es sich, wie der Name schon sagt (griechisch εἰσαγωγή/*eis-ágein*), um eine Einführung oder Einleitung, nämlich um die Einlei-

tung in die lutherischen Bekenntnisschriften. Als die frühesten Lehrbücher dieser Einleitungswissenschaft werden zumeist die »Encyclopaedia symbolica« LEONHARD RECHTENBACHS (1612) sowie Johann BENEDIKT CARPZOVS »Isagoge in libros Ecclesiarum Lutheranum symbolicos« (1665) genannt.² Ziel dieser Einleitungswissenschaft war es – ganz im Sinne der altprotestantischen Orthodoxie – den Nachweis dafür zu erbringen, dass die eigene Kirche und ihre Lehre die wahre Religion seien.

Eben das war aber auch die Aufgabe der *Polemik*. Im Unterschied zur *Apologetik*, deren Aufgabe seit den Anfängen der Kirchengeschichte darin besteht, gegenüber Nichtchristen und vor dem Forum einer den Traditionen der griechischen Philosophie verpflichteten Vernunft die Denknöwendigkeit oder doch zumindest die Denkmöglichkeit des christlichen Glaubens nachzuweisen, bezeichnet man als Polemik die innerchristliche Bekämpfung theologischer Irrtümer (Häresien). Für das Luthertum kann *Martin Chemnitz'* »Examen Concilii Tridentini« (1565/1573) als Grundstein der Polemik gelten. Isagogik und Polemik waren also der wissenschaftliche Ort dessen, was man später *Kontrovers-theologie* genannt hat.

Auf die zu Beginn des 19. Jahrhunderts entstehende komparative Symbolik übten aber nicht nur Isagogik und Polemik, sondern auch die *Irenik* einen großen Einfluss aus. Schon das Reformationszeitalter war nicht nur die Epoche neuer Kirchenspaltungen, sondern auch von Religionsgesprächen, wie man sie nannte, und zwar nicht nur zwischen Lutheranern, Zwinglianern und Calvinisten, sondern auch zwischen Protestanten und Katholiken. Vor allem der Helmstädter Lutheraner GEORG CALIXT (1586–1656) – nach ihm auch sein Sohn und Nachfolger Friedrich ULRICH CALIXT (1622–1701) – bemühte sich um die Überwindung des konfessionellen Gegensatzes zwischen Katholiken und Protestanten. Sein Vorschlag zur Aussöhnung bestand darin, die großen Glaubensbekenntnisse und Dogmen der ersten fünf Jahrhunderte der Kirchengeschichte als hinreichende Grundlage für die gegenseitige Anerkennung der Kirchen zu nehmen. Calixt nannte dies den *consensus quinque saecularis*. Doch scheiterte er mit seinem Versuch und zog sich den Vorwurf der Religionsvermischung bzw. des Synkretismus zu.

² Man beachte, dass hier die lateinische Bezeichnung für die lutherischen Bekenntnisschriften den Begriff des Symbols enthält (*liber symbolicus*)!

Großen Einfluss auf die Bemühungen um einen Konfessionsfrieden hatte schließlich das Ende des Dreißigjährigen Krieges. Die religiösen Bürgerkriege der Reformationszeit beförderten nachhaltig den Toleranzgedanken. Er wurde zudem durch das Entstehen eines aufgeklärten historischen Bewusstseins und eines modernen Geschichtsbegriffs begünstigt. Die Einsicht in die geschichtliche Bedingtheit jeder Erscheinungsform menschlicher Kultur – folglich auch der Religionsgeschichte und des Christentums – führte zu einer Relativierung konfessioneller Gegensätze und zu der Einsicht, dass Wahrheits- und Geltungsansprüche, mithin auch diejenigen reformatorischer und altprotestantischer Theologie, historisch bedingt und insofern begrenzt sind. So stellte GOTTFRIED ARNOLD (1666–1714) in seiner »Unparteiischen Kirchen- und Ketzer-Historie vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688« die herkömmlichen dogmatischen Urteile protestantischer Kirchengeschichtsschreibung und Polemik in Frage. Der Neubegründer der Herrnhuter Brüdergemeine NIKOLAUS LUDWIG GRAF VON ZINZENDORF (1700–1760) deutete das Nebeneinander der verschiedenen Konfessionen mit Hilfe seiner Tropenlehre. Die christlichen Denominationen sind demnach vergleichbar den Zweigen und Blüten an einem Baum. Weiterentwickelt wurden solche Gedanken durch den vom herrnhutischen Pietismus beeinflussten FRIEDRICH SCHLEIERMACHER (1768–1834), der die Gegensätze zwischen lutherischer und reformierter Lehre zu innerprotestantischen Schulgegensätzen abschwächte und die konfessionellen Gegensätze allgemein durch geographische, zeitgeschichtliche und soziale Faktoren mitbedingt sah. Die Dogmatik erklärte Schleiermacher als Teilgebiet der Kirchengeschichte zu einer historischen Disziplin und leitete das Nebeneinander der Konfessionen aus der unaufhebbaren Dialektik von Individuellem und Allgemeinem her. Jede Konfession sei demnach eine individuelle Gestalt des in Christus erschienenen universellen Lebens aus der Kraft des göttlichen Geistes.

Die komparative Symbolik des 19. Jahrhunderts leidet aber an einem grundlegenden Mangel, der in ihrer lutherisch-dogmatischen Voraussetzung besteht, dass alle Kirchen als Konfessionskirchen zu verstehen sind, wie es die lutherische Kirche ihrem Selbstverständnis nach zweifellos ist. Wie schon erwähnt wurde, herrscht bis heute in den »nach Gottes Wort reformierten Kirchen« ein anderes Verständnis der Aufgabe und Verbindlichkeit von Bekenntnisschriften vor. Sie gelten als Aus-

druck des aktuellen Bekennens, das in eine ganz bestimmte historische, soziale und politische Situation mit geographischen Bezügen hinein erfolgt. Dem Reformiertentum eignet insofern von seinen Anfängen an eine Tendenz zu einem *geschichtlichen* Verständnis evangelischer Bekenntnisschriften, das jeden noch so althehrwürdigen protestantischen Bekenntnistext nicht nur durch die Bindung an seine geschichtlichen Entstehungsbedingungen, sondern vor allem durch den Wortlaut der Heiligen Schrift relativiert sieht. Dies bedeutet nicht, dass den Texten des 16. Jahrhunderts innerhalb der reformierten Kirchen keine Verbindlichkeit zukäme. Ein *historisches* Verständnis derselben ist von einer *historisierenden* Interpretation zu unterscheiden, welche die Normativität der fraglichen Texte auflösen würde. Doch sind die Bekenntnisschriften der Reformationszeit als Stimmen der Väter und Mütter des Glaubens zu hören, die gemeinsam mit den heutigen Mitgliedern der Kirche unter dem Wort Gottes stehen. Konfessionskirchen sind die reformierten Kirchen nicht, weil sie eine überregionale, dem lutherischen Konkordienbuch vergleichbare gemeinsame schriftlich fixierte Bekenntnisgrundlage hätten, sondern nur insofern – dies allerdings! –, als sie sich je und je neu zum gemeinschaftlichen Bekennen des Glaubens aufgerufen wissen. Das unterschiedliche Verständnis des Bekenntnisbegriffs macht es aber problematisch, lutherische und reformierte Kirchen auf der Grundlage eines lutherischen Bekenntnis- oder Konfessionsbegriffs vergleichen zu wollen.

Noch problematischer ist die Anwendung des Konfessionsbegriffs auf die römisch-katholische Kirche. Nicht irgendwelche Bekenntnisschriften, sondern das *Dogma* bildet ihre Lehrgrundlage. Man wird freilich sagen können, dass die katholische Kirche sich ihrerseits in der Reaktion auf die Reformation seit dem Trienter Konzil (1545–1563) dem Typus einer Konfessionskirche angeglichen hat. Die Lehre wurde streng uniformiert, die mittelalterliche Buntheit kirchlichen Lebens zurückgedrängt. Dennoch ist zunächst einmal festzuhalten, dass die Lehre in Gestalt des an das päpstliche und bischöfliche Lehramt gebundenen Dogmas ein anderes Selbstverständnis als die protestantischen Bekenntnisschriften der Reformationszeit zum Ausdruck bringt. Eine Entsprechung zum lutherischen Konkordienbuch fehlt in der römisch-katholischen Kirche. Immerhin hat aber im 19. Jahrhundert der katholische Theologe JOHANN ADAM MÖHLER (1796–1838) bereits mit seiner Habilitationsschrift über »Die Einheit der Kirche oder das Princip des Katho-

lizismus« (1825) sowie mit seinem Lehrbuch »Symbolik« (1832) einen bedeutenden Beitrag zur komparativen Symbolik geleistet.

Noch schwieriger ist es, den lutherischen Konfessionsbegriff auf die orthodoxen Kirchen anzuwenden. Bis heute verwahren sie sich streng dagegen, als Konfession bezeichnet zu werden. Es gehört zu ihrem Grundverständnis von Kirche, dass (altkirchliche) *Tradition* jeder Konfession überlegen ist. Wohl besitzt auch die Orthodoxie einige als Reaktion auf den Protestantismus entstandene Lehrbekenntnisse, kennt aber nur das Nicäno-Konstantinopolitanum als gottesdienstlich verwendetes Tauf- und Gottesdienstbekenntnis und hält an der aus altkirchlicher Zeit stammenden Einbindung des Symbolbegriffs in den Gottesdienst bzw. die Liturgie fest.

Gerade die Orthodoxie lässt es überhaupt fraglich erscheinen, das Wesen einer christlichen Denomination ausschließlich oder doch in starkem Maße über die in Geltung stehende Lehre erfassen zu können. Im Fall der orthodoxen Kirchen ist es eben nicht die für sich genommene Lehre, sondern die Liturgie, in der das Sein und Leben der Kirche ihr Zentrum hat. Dieses Zentrum, die lebendige Feier des Gottesdienstes, aber lässt sich nicht allein theoretisch-dogmatisch erfassen. Vielmehr muss es praktisch durch die Teilnahme am Ritus erfahren werden.

Problematisch ist es daher auch, die konfessionellen Unterschiede und Gegensätze auf gegensätzliche theologische Prinzipien zurückführen zu wollen, wie man es im 19. Jahrhundert versucht hat. So erklärte Möhler die unterschiedliche Anthropologie zum Ursprung des fundamentalen Gegensatzes zwischen Katholizismus und Protestantismus. Während das Luthertum die Zerstörung der Gottebenbildlichkeit des Menschen und seinen vollständigen Verlust der Freiheit aufgrund des Sündenfalls lehre, sehe die katholische Lehre die menschliche Freiheit durch die Sünde lediglich beeinträchtigt. Die Heiligkeit Adams vor dem Sündenfall war lediglich akzidentiell, nicht aber die Gottebenbildlichkeit im Sinne der Empfänglichkeit für Gott, die auch nach dem Sündenfall fortbestehe. Auch den Gegensatz zwischen lutherischer und reformierter Kirche hat man aus Prinzipiengegensätzen ableiten wollen. So sprach man vom katholischen und vom protestantischen Prinzip sowie von einem Formalprinzip (Schriftprinzip: *sola scriptura*) und einem Materialprinzip (Rechtfertigungslehre) des Protestantismus, von Fundamentalartikeln oder – so der reformierte Theologe ALEXANDER SCHWEIZER (1808–1888) – von unterschiedlichen Zentraldogmen der

lutherischen und der reformierten Kirche.³ MAX GOEBEL (1811–1857) sah die Differenz zwischen Lutheranern und Reformierten beispielsweise darin begründet, dass letztere stärker die Autorität der Bibel betonten, erstere dagegen die Rechtfertigungslehre. In beiden Fällen wird die Komplexität theologischer und historischer Sachverhalte verkürzt. Auch ist es wenig ergiebig, einen formalen mit einem materialen Gesichtspunkt vergleichen zu wollen. Eher belegen Goebels Vergleich von Luthertum und Reformiertentum ebenso wie Möhlers Vergleich von katholischer und protestantischer Anthropologie beispielhaft, wie der Systemgedanke des deutschen Idealismus die Konfessionskunde des 19. Jahrhunderts beherrscht hat. Sein Einfluss ist noch in Lehrbüchern des 20. Jahrhunderts spürbar.⁴

Eine neue Phase der Konfessionskunde wurde an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert durch FERDINAND KATTENBUSCH (1851–1935) eingeleitet. 1892 veröffentlichte er den ersten (und einzigen) Band seines »Lehrbuchs der vergleichenden Confessionskunde«. Dieses Werk markiert den Wandel von der komparativen Symbolik, die primär an der kontroverstheologischen Erfassung theologischer Lehrunterschiede interessiert war, zur vergleichenden, *deskriptiven Konfessionskunde*, die die Unterschiede zwischen den christlichen Denominationen nicht nur auf dem Gebiet der Theologie, sondern ebenso in den Bereichen des Kultus, der Kirchenverfassung, der religiösen Sitte und Ethik sowie der Frömmigkeit zu erfassen sucht. Der Titel des Lehrbuchs von Kattenbusch zeigt zugleich einen *Bedeutungswandel des Konfessionsbegriffs* an, der sich im Verlauf des 19. Jahrhunderts vollzogen hat. Unter Konfession versteht man nun die christliche Denomination, also die Kirchengemeinschaft, die man seit dem Reformationszeitalter als Religions- oder Kirchenpartei bezeichnet hatte. Die wichtigsten Werke der vergleichenden Konfessionskunde waren im 20. Jahrhundert die evangelischen Lehrbücher von HERMANN MULERT (1879–1950)⁵ und FRIEDRICH LOOFS (1858–1928)⁶ sowie auf katholischer Seite das von KONRAD ALGERMISSEN (1889–1964) begründete, später unter dem Eindruck des

3 Vgl. Ullmann, Vierzig Sätze, 14 f.

4 Kunze, Symbolik (1922); Walther, Lehrbuch der Symbolik (1924); Niesel, Das Evangelium und die Kirchen (21960); v. Loewenich, Der moderne Katholizismus (21956).

5 Mulert, Konfessionskunde (31927, hg. v. Erdmann Schott, 1956).

6 Loofs, Symbolik (1902).

II. Vatikanischen Konzils von Heinrich Fries und anderen neu bearbeitete Sammelwerk.⁷

Neue Impulse zur Fortentwicklung der Konfessionskunde gingen im 20. Jahrhundert von der *ökumenischen Bewegung* aus. 1948 wurde in Amsterdam der Ökumenische Rat der Kirchen (World Council of Churches) gegründet. Seine wichtigsten Vorläufer waren der 1921 gegründete Internationale Missionsrat, der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen (1914), die Weltkonferenz für Praktisches Christentum (Life and Work), die erstmals 1925 in Stockholm und 1937 in Oxford tagte, sowie die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order), die zum ersten Mal 1927 in Lausanne und ein weiteres Mal 1937 in Edinburgh zusammentrat.

Unter dem Eindruck der Gründung des Weltrats der Kirchen entwarf der Marburger Kirchenhistoriker ERNST BENZ (1907–1978) das Programm einer von ihm so bezeichneten Ökumenik. Seine Intention bestand darin, »die Angehörigen der anderen geschichtlichen Erscheinungsformen der Kirche als Mitchristen und Weggenossen anzuerkennen und damit auch die spezifische Wahrheit, die sie geschichtlich repräsentieren, *gutzuheissen*«⁸. Benz' Göttinger Fachkollege ERNST WOLF (1902–1971) kritisierte, Benz' Programm würde die Sündhaftigkeit der konfessionellen Trennungen ausblenden, zugleich aber wie die herkömmliche Konfessionskunde von der spezifischen Wahrheit der jeweiligen Kirche sprechen. Auch sei der Begriff Ökumenik in den USA bereits für ein ganz anders geartetes Studienfach reserviert. Der reformierte Theologe JOHN A. MACKAY (1889–1983) hatte am Princeton Theological Seminary 1952 ein Ökumenik genanntes Programm etabliert, dessen Aufgabe die interkonfessionelle Arbeit an einer ökumenischen Strategie für die Einheit der Kirchen war. Wolf stellte dem das Programm einer »ökumenischen Symbolik« gegenüber.⁹

1962 veröffentlichte der Kieler Kirchenhistoriker PETER MEINHOLD (1907–1981) eine »Ökumenische Kirchenkunde«. Ihr programmatischer Ansatz bestand darin, dass sie mit der schon »gegebenen Einheit des Leibes Christi« rechnet und »die theologischen Voraussetzungen für das fortdauernde Gespräch der Kirchen untereinander schaffen« will.

7 Algermissen, Konfessionskunde (81969).

8 Benz, Die Ostkirche, 365 f.

9 Vgl. Wolf, Ökumenische Symbolik (1950).

Mit dieser Zielsetzung identifizierte sich ausdrücklich FRIEDRICH HEYER (1908–2005),¹⁰ wenngleich das von ihm herausgegebene Sammelwerk den traditionellen Titel »Konfessionskunde« beibehalten hat.

Aus Gründen, die unter 1.2 näher ausgeführt werden, verfolgt das 1979 erschienene Lehrbuch von ERWIN FAHLBUSCH (1926–2007) das bescheidener anmutende Programm einer »Kirchenkunde der Gegenwart« und bemängelt an Heyers Sammelwerk wie an seinem katholischen Gegenstück von Algermissen und Fries die weitgehende Suspendierung der dogmatischen Wahrheitsfrage. Gleichwohl repräsentiert auch Fahlbuschs Werk eine – zwar auf die (alte) Bundesrepublik Deutschland vor der Wiedervereinigung und besonders auf die Darstellung der römisch-katholischen Kirche konzentrierte – *ökumenische* Kirchenkunde. Die ökumenische Dimension der Kirche behandelt Fahlbusch im dritten Teil seines Lehrbuchs unter der Überschrift »Ökumenischer Kontext – ökumenische Kommunikation«.¹¹ Heftige Kritik übt er freilich an einer Ökumenik bzw. ökumenischen Theologie, die das konfessionelle Problem, besser gesagt: das grundlegende Phänomen der Konfessionalität des Christentums überspielt, worauf wir im folgenden Abschnitt näher eingehen werden. An die Stelle einer der Zielvorstellung der *sichtbaren* Einheit der Kirchen verpflichteten ökumenischen Theologie tritt bei Fahlbusch das Programm einer »*Phänomenologie* der universalen Christenheit«.¹² Ausdrücklich erklärt Fahlbusch aber, dass eine solche Fortentwicklung der Konfessionskunde »eine bestimmte Spielart ökumenischer Theologie darstellt und darum der alte Name [sc. Konfessionskunde] nicht mehr als angemessen gelten kann«¹³.

Vertreter einer ökumenischen Kirchenkunde, einer Ökumenik oder einer ökumenischen Theologie verfolgen weithin das Programm einer kirchenhistorisch fundierten Strategie zur Förderung der sichtbaren Einheit der Kirchen. Ob dieses Ziel realistisch oder ideologisch ist, wird im folgenden Abschnitt noch zu erörtern sein (vgl. auch Kap. 8). Aber auch für den Fall, dass man die Idee der sichtbaren Einheit der Kirchen kritisch bewertet, wird man angesichts der kirchenpolitischen Entwicklungen im 20. Jahrhundert nicht mehr beim Programm einer her-

10 Heyer, *Konfessionskunde*, 9.

11 Fahlbusch, *Kirchenkunde*, 231 ff.

12 A. a. O., 15 f., 274–284; ders., *Abschied*, 493.

13 Fahlbusch, *Abschied*, 493.

kömmlichen Konfessionskunde stehen bleiben können, die unterstellt, es könne »in einem je eigenen Wesen, das durch jeweils ein bestimmtes Prinzip durchgängig bestimmt ist, ein prinzipieller Unterschied zu den anderen Konfessionen gefunden werden«¹⁴.

Der katholische Theologe KARL RAHNER (1904–1984) hat in einem Aufsatz über »Perspektiven einer zukünftigen ökumenischen Theologie«¹⁵ auf zwei für die künftige Entwicklung der Kirchen wesentliche Faktoren aufmerksam gemacht. Zum einen müsse sich eine ökumenische Theologie auf das Gespräch mit der modernen säkularisierten Welt einlassen und die soziokulturellen Faktoren kirchlicher Trennungen analysieren, die jeden konfessionellen Exklusivanspruch der Wahrheit relativieren. Ergänzend wäre noch auf den Dialog der Religionen und die verschiedenen Programme einer Theologie der Religionen hinzuweisen. Zum anderen aber besteht nach Rahner in der Moderne »zwischen der religionsoziologischen Getrenntheit und theologisch-glaubensmäßigen Einheit der Mehrzahl der Christen in verschiedenen Kirchen« eine auffällige Differenz.¹⁶ Es entsteht also glaubensmäßige Einheit über die Grenzen herkömmlicher Konfessionen oder Kirchen hinweg – wodurch freilich auch neue Unterschiede und Partikularitäten entstehen.

Angesichts dieser Umstände kann das Programm einer *ökumenischen Kirchenkunde*, selbst wenn der Gegenstand einer ökumenischen Theologie vorerst unbestimmt bleiben sollte, zumindest negativ begründet werden. Die konfessionskundliche Arbeit kann heute nur noch unter den Bedingungen fortschreitender Pluralisierungstendenzen innerhalb der großen Konfessionen oder Kirchen und des stattfindenden theologischen Dialogs zwischen konfessionsverschiedenen Einzelkirchen geleistet werden.

Soziologisch betrachtet haben sich innerhalb der großen Kirchen unterschiedliche Gruppen und Milieus gebildet. Auch innerhalb der evangelischen Landeskirchen in Deutschland, Österreich oder der Schweiz gibt es, grob gesagt, »volkskirchlich-pluralistische, missionarisch-evangelistische und charismatische Visionen, ebenso ökumenisch-konziliare und politisch-emanzipatorische Visionen von Kirche«¹⁷. Außerhalb und

14 Heyer, Konfessionskunde, 4.

15 Rahner, Perspektiven.

16 A. a. O., 208 ff.

17 Hempelmann, Verschärfungen, 5.

neben den bekannten kirchlichen und freikirchlichen Strukturen entstehen gleichzeitig »alternative Formen christlicher Frömmigkeit, die ihren Ausdruck in eigenständigen Denominationen und Konfessionen suchen, insbesondere im evangelikal-charismatischen Bereich.«¹⁸ Zusätzlich breitet sich infolge von Migration ein zahlenmäßig bedeutsamer orthodoxer Kirchentypus aus, der auch das ökumenische Gespräch mitbestimmt. Außerdem ist die Zahl von Migranten- oder Einwandererkirchen aus dem europäischen Ausland wie auch solcher mit asiatischer oder afrikanischer Herkunft seit den 1990er Jahren stetig gewachsen. »Ein Teil der weltweiten Christenheit lebt mitten unter uns. Es entwickelt sich eine neue stilistische Vielfalt des Christlichen.«¹⁹

Daher ist Peter Hauptmann zuzustimmen: »Eine Beschränkung der konfessionskundlichen Arbeit auf Aussagen, die nach Ausklammerung aller im jeweiligen Volkscharakter, Kulturkreis und Geschichtsverlauf wurzelnden Verschiedenheiten auf sämtliche Kirchentümer einer Konfession in gleicher Weise zutreffen, verhinderte von vornherein eine vollständige Erfassung der kirchlichen wie konfessionellen Wirklichkeit.«²⁰

Meines Erachtens muss nun aber das Programm einer ökumenischen Kirchenkunde um eine Fragestellung erweitert werden, die in anderen Lehrbüchern und Konzeptionen unbeachtet bleibt, nämlich die Frage nach dem *Verhältnis der Kirchen zum Judentum*. Wegweisend ist eine Äußerung KARL BARTHS (1886–1968) gegen Ende seines Lebens. Als sich Barth 1966 in Rom aufhielt, erklärte er den Mitgliedern des Einheitssekretariats im Vatikan, es gebe heute viele gute Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und vielen protestantischen Kirchen, zwischen dem Sekretariat für die Einheit der Christen und dem Weltkirchenrat. Auch wachse die Zahl der ökumenischen Studien- und Arbeitsgruppen sehr schnell. »Die ökumenische Bewegung wird deutlich vom Geiste des Herrn getrieben. Aber wir sollen nicht vergessen, dass es schliesslich [sic] nur eine tatsächlich grosse [sic] ökumenische Frage gibt: unsere Beziehung zum Judentum.«²¹

18 Ebd.

19 A. a. O., 6.

20 Hauptmann, Art. Konfessionskunde, TRE 19, 435.

21 Zitiert nach einem Augenzeugenbericht in: Freiburger Rundbrief, Folge 28, 1976, 27.

Die Beziehung von Christen und Juden ist keineswegs bloß eine historische, sondern eine durch die fortdauernde Existenz des Judentums aufgeworfene Frage von allererstem theologischem Rang. Der Umstand, dass neben der Kirche das Judentum besteht, welches die Messianität Jesu von Nazareth bestreitet, stellt herkömmliche ökumenische Einheitsvisionen in Frage. Diesen Sachverhalt auszublenden, ist ein Symptom der die Kirchen in ihrer Geschichte kennzeichnenden und auch in der Gegenwart keineswegs vollständig überwundenen Israel-Vergessenheit. Auch der Ursprung und die Anfänge der Kirche, die Ursachen der Pluralität von Kirchentümern und das Wesen christlicher Konfessionalität lassen sich nicht verstehen, wenn man die jüdischen Ursprünge des Christentums ignoriert.

Nicht mit innerchristlichen Kontroversen und Spaltungen beginnt das konfessionelle Problem der Kirchen, sondern mit der gegen Ende des 1. Jahrhunderts sich auf komplexe Weise vollziehenden *Trennung von Kirche und Judentum*. Ebenso wenig wie Luther eine neue Kirche gründen wollte, verstand sich Jesus von Nazareth als Religionsstifter oder begriffen sich seine Jünger und nachösterlichen Anhänger als Angehörige einer neuen Religion. Vielmehr wussten sich die ersten Christen, die doch ihrer Herkunft nach Juden waren, als Angehörige des jüdischen Volkes. Mitglieder der ersten heidenchristlichen Gemeinden waren christusgläubige »Gottesfürchtige« aus dem Umkreis der Diasporasynagogen. Das *Bekennen* als Wesensmerkmal christlichen Glaubens bzw. das konfessorische *Zeugnis* fand *innerhalb der jüdischen Gemeinde* als Bekenntnis zu dem vom Jerusalemer Synedrium und Teilen des jüdischen Volkes verworfenen Jesus von Nazareth statt, der seiner Geburt nach ein Jude war und als solcher gelebt hatte und gestorben war.

Wie weite Passagen der neutestamentlichen Schriften – insbesondere Röm 9–11, auf seine Weise aber auch das Johannesevangelium – erkennen lassen, ist die Trennung von christlicher und jüdischer Gemeinde *die* entscheidende Anfechtung des christlichen Glaubens an die Universalität des in Jesus von Nazareth erschienenen Heils gewesen. Nicht die Einheit der *Kirche*, um die sich die ökumenische Bewegung müht, sondern die sichtbare Einheit des *Volkes Gottes* ist es, um die im Neuen Testament gerungen wird. *Volk Gottes und Kirche sind aber nicht identisch!* Ihre Identität konnte erst in dem Moment behauptet werden, als sich die Kirche nach der endgültigen Trennung vom Judentum als das einzig wahre Israel begriff – auf Kosten des fortbestehenden und später auch

von christlicher Seite der Verfolgung ausgesetzten Judentums. So ist denn auch die herkömmliche Vision von der sichtbaren Einheit der Kirche(n) mit ihrer Programmatik »eine[r] Kirche und eine[r] Menschheit, auf dass die Welt glaube«²², problematisch, sofern die von Paulus in Röm 9–11 thematisierte *Differenz* von Gottesvolk und Kirche unbedacht bleibt.

Konsequenterweise ist der christlich-jüdische Dialog als ein konstitutives Element in das Programm einer ökumenischen Theologie und Kirchenkunde einzubeziehen. Zweierlei ist allerdings hinzuzufügen. Zu kritisieren ist einerseits eine bestimmte im christlich-jüdischen Dialog anzutreffende Spielart von Israel-Theologie, welche die von Paulus in Röm 9–11 nicht minder zum Ausdruck gebrachte Differenz von Volk Gottes und empirischem Israel unterschlägt. Andererseits wird durch die Einbeziehung des Judentums in die Aufgabenstellung einer ökumenischen Theologie das Ziel einer *sichtbaren* Einheit des Gottesvolkes oder der Kirche(n) noch fragwürdiger, als es manchen Kritikern der traditionellen ökumenischen Vision ohnehin schon erscheint. Denn welche Strategie wäre denkbar, um die sichtbare Einheit der Christenheit mit dem Judentum zu erzielen? Das Programm einer Judenmission ist nicht nur, historisch betrachtet, aufs Ganze gesehen gescheitert, sondern auch aus theologischen Gründen abzulehnen. Eine aus Christentum und Judentum entstehende neue synkretistische Religion scheidet ebenfalls aus theologischen Gründen aus. Hierbei entstünde doch nur neben den derzeitigen christlichen Kirchen und Denominationen und neben dem Hauptstrom des orthodoxen Judentums eine vermutlich von Christen und Juden gleichermaßen als heterodox eingestufte Religion. Das sog. Messianische Judentum – christusgläubige Juden, die sich keiner der bestehenden Kirchen anschließen, sondern Gemeinden bilden, die sich weiter als Teil des Judentums verstehen – weist nicht den Weg zur Einheit des Volkes Gottes. Fragwürdig ist aber auch eine Theologie der zwei Heilswege, weil sie zum universalen Heilsanspruch der neutestamentlichen Christusbotschaft – notabene: nicht der christlichen Kirchen! – in einer schwer erträglichen Spannung steht. Sie gibt außerdem der Überzeugung Ausdruck, dass eine *sichtbare* Einheit von Kirche und Synagoge *keine* realistische historische Perspektive ist.

22 Vgl. Joh 17,21.

So bleibt nur der von Paulus in Röm 9–11 gewiesene Weg, die sichtbare Einheit des Gottesvolkes aus Juden und Christen als *eschatologische Hoffnung* oder *Verheißung* zu verstehen. Dementsprechend müssen die Ziele im ökumenischen wie im christlich-jüdischen Dialog weitaus bescheidener gesteckt werden als es zumeist in kirchlichen Verlautbarungen und theologischen Grundsatzprogrammen geschieht. Doch bleibt es dabei, dass das Programm einer ökumenischen Kirchenkunde und einer ökumenischen Theologie derart weiterzuentwickeln ist, dass der christlich-jüdische Dialog in die ökumenische Kommunikation einbezogen wird. Letztlich führt dieses Bemühen zu einem *differenztheoretischen Modell* von Ökumene wie des Verhältnisses von Kirche und Synagoge.²³ Die Dialektik bestehender Differenzen lässt sich so beschreiben, dass gerade die Unterschiede verbinden, wohingegen Gemeinsamkeiten trennend wirken können.

Die Einbeziehung des Verhältnisses von Kirche und Judentum in die ökumenische Kirchenkunde bedeutet nicht, dass damit ihre Fragestellung in die Richtung eines allgemeinen Dialogs der Religionen erweitert würde. Die Beziehungen zwischen Christentum und Judentum sind grundsätzlich von anderer Qualität als diejenigen zwischen dem Christentum und sonstigen Religionen. Das etwa von Hans Küng oder dem Herausgeberkreis der Zeitschrift »Dialog der Religion« (1992 ff.) verfolgte Projekt einer Ökumene der Religionen überspielt die konfessionelle Problematik des Christentums noch stärker als manche Entwürfe einer Theorie der sichtbaren Einheit der Kirchen. Die theologischen und hermeneutischen Voraussetzungen einer Theologie der Religionen und des interreligiösen Dialogs werden daher im Rahmen des vorliegenden Lehrbuches nicht weiter diskutiert.

23 Vgl. Körtner, *Wohin steuert die Ökumene?*

1.2 KONFESSIONALITÄT UND ÖKUMENIZITÄT DER KIRCHE

Die Existenz der verschiedenen christlichen Konfessionen verweist auf eine Eigentümlichkeit des Christentums im Vergleich mit anderen Religionen, die wir als seine *Konfessionalität* bezeichnen können. Mit ihr hängt es zusammen, dass uns das Christentum in einer Vielzahl von Christentümern und die eine Kirche, zu der sich die Christen in ihren Glaubensbekenntnissen bekennen, in einer Vielzahl von Kirchen entgegengetreten. Dieser Umstand führt zu der Frage, wie der Universalismus des Christentums und seiner Heilsbotschaft angesichts seines Pluralismus sinnvoll behauptet werden kann.

Überdies bedarf der Umstand einer Erklärung, dass konfessionelle Unterschiede kirchentrennende Qualität haben können, wenn auch nicht müssen. Es ist fragwürdig, wenn man in der Existenz der verschiedenen Konfessionen und Kirchen einseitig die menschliche Sünde am Werke sieht. Wer nur von konfessioneller Spaltung spricht und ihre Überwindung in Gestalt einer organischen Einheit der Kirche(n) sieht, vertritt eine sündentheologisch verengte Sicht der Ökumene. Dass die Christenheit durch ihre Konfessionen keineswegs ihre Glaubwürdigkeit verliert, sondern im Gegenteil »gerade ihre Kompetenz und Überzeugungskraft« gewinne,²⁴ weil die konfessionelle »Buntheit« des Christentums »den unterschiedlichen Erfahrungen und Sozialisationen der Menschen eher entsprechen als eine irgendwie geartete »Einheit«, die, jedenfalls in der Vergangenheit, zumeist nur durch äußeren Zwang erreichbar war«²⁵, stimmt nur zum Teil, weil in dieser Aussage die fortbestehenden Kirchentrennungen ausgeblendet werden, die bis dahin reichen können, dass eine Kirche eine andere nicht einmal als Kirche im Vollsinn des Wortes anzuerkennen bereit ist. Dadurch aber verliert das Christentum an Glaubwürdigkeit und Überzeugungskraft. Wo Konfessionalität zur Kirchentrennung und wechselseitigen Verwerfung führt, sind sündentheologische Interpretationen durchaus angebracht.

Das heißt aber nicht, dass die Vielfalt der Konfessionen als solche im Widerspruch zum neutestamentlichen Christusglauben stünde. Der

²⁴ Geldbach, Einleitung, 30.

²⁵ Ebd.

evangelische Neutestamentler ERNST KÄSEMANN (1906–1998) hat die These vertreten, der neutestamentliche Kanon begründe nicht die Einheit der Kirche, sondern die Vielfalt der Konfessionen. Dabei verwendet er den Begriff der Konfessionen durchaus schillernd, wenn er die Ansicht vertritt, »daß bereits in der Urchristenheit eine Fülle verschiedener Konfessionen nebeneinander vorhanden war, aufeinander folgte, sich miteinander verband und gegeneinander abgrenzte«²⁶. Sofern man Konfession mit christlicher Denomination im Sinne des heutigen Sprachgebrauchs gleichsetzt, ist die These unrichtig oder zumindest, wie GERHARD EBELING (1912–2001) eingewendet hat, eine starke Vergrößerung der neutestamentlichen Sachlage. »Das Phänomen einer Konfession«, so Ebeling, ist »an sich schon ein viel zu kompliziertes Traditionsgebilde, als daß man es einfach aus der Berufung auf bestimmte Textstellen herleiten könnte«²⁷.

Das Phänomen der Konfessionalität, aus dem die verschiedenen christlichen Konfessionen hervorgegangen sind, erschließt CARL HEINZ RATSCHOW (1911–1999) demgegenüber durch einen religionsgeschichtlichen Vergleich. Zwar kennen auch andere Religionen Schulen und Schismen, nicht aber Konfessionen in Gestalt von abgegrenzten Organisationen. Nach Ratschow haben die christlichen Konfessionen »ihre Eigenart darin, daß sie sich alle an die eine universale Kirche als den einen Leib Christi gebunden wissen. [...] Das Christentum als Kirche schafft die Eigenart, die die Konfessionen in ihrer Partikularität zu Zeugen der einen Kirche Jesu Christi macht. In diesem spannungsvollen Miteinander von universaler Kirche als Glaubensinhalt und partikularem Kirchentum als Traditions-gestalt ist das unvergleichlich Spezifische der christlichen Konfessionen gegenüber allen Schul-, Sekten- oder Schismabildungen in den außerchristlichen Religionen angelegt.«²⁸ Weiter erklärt Ratschow das Phänomen der christlichen Konfessionen aus der geschichtlichen Vermitteltheit der Glaubenserfahrung und dem damit verbundenen hermeneutischen Grundzug des Christentums. Das Gottesverhältnis ist im Christentum auf doppelte Weise vermittelt: vermittelt a) durch die Beziehung zu Christus, der wiederum b) durch die Verkündigung der Christusbotschaft immer wieder neu vergegenwärt-

26 Käsemann, Kanon, 221.

27 Ebeling, Das Neue Testament und die Vielzahl der Konfessionen, 147.

28 Ratschow, Art. Konfession/Konfessionalität, TRE 19, 424.

tigt werden muss. Aufgrund ihrer geschichtlich vermittelten religiösen Erfahrung ist das Christentum als »denkende Religion« zugleich eine hermeneutische Religion, welche »die Lehrunterschiede, die an einer einzelnen Stelle zunächst auftauchen, sehr rasch in seine das Ganze der christlichen Lehrinhalte betreffenden Konsequenzen verfolgt und so eine neue Gesamtinterpretation christlicher Botschaft hervorbringt. Das sind die Konfessionen«²⁹.

Ausgehend von dieser These kritisiert Ratschow die »Entkonfessionalisierung des öffentlichen Lebens« seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges, besteht der christliche Glaube doch »in ganz bestimmten Inhalten, die nur durch das ›Umgehen‹ mit Bibel und Katechismus lebendig bleiben und sich vertiefen. Wo dieses ›Umgehen‹ nicht geschieht, da läuft die Lebendigkeit der Inhalte des Glaubens aus. Dem Glauben bleibt nur noch Emotion, was seiner christlichen Eigenart widerspricht.«³⁰ Ratschow schließt seine Ausführungen mit der Warnung, der Weg der ökumenischen Bewegung entscheide darüber, »ob die Entkonfessionalisierung in einer Entchristlichung endet oder nicht«³¹.

Ratschows Deutung der Konfessionen als Gesamtinterpretationen der christlichen Botschaft – des Kerygmas – ist grundsätzlich überzeugend. Zu ergänzen ist freilich, dass es das Kerygma selbst in keiner sprachlich fixierten Urgestalt gibt, sondern dass es schon im Neuen Testament selbst stets nur als interpretiertes, d. h. in Form von perspektivischen und partikularen Interpretationen präsent ist. Die verschiedenen Konfessionen und ihre Theologien sind daher Interpretationen von Interpretationen – oder sogar mehrstufige Interpretationen von Interpretationen.³² Allerdings geht Ratschows Verständnis der Konfessionalität im Christentum zu stark vom Begriff des Glaubens als *fides quae* aus. Konfessionen geraten so in erster Linie als Gestalt christlicher *Lehre* in den Blick. Im Grunde modifiziert Ratschow nur das Prinzipiendenken des 19. Jahrhunderts zu einem hermeneutischen Modell, das sich als Variante des Systemgedankens entpuppt. Tatsächlich sind Konfessionen oder Denominationen jedoch komplexe Einheiten von Lehre und Praxis, von regional, historisch und sozial be-

29 Ebd.

30 A. a. O., 425.

31 Ebd.

32 Vgl. Dalferth, *Evangelische Theologie*, 61.

stimmten Kirchenstrukturen und Frömmigkeitstypen. Gleichwohl ist Ratschows Kritik an der neuzeitlich-subjektivistischen Verabsolutierung der *fides qua* und an einem auf reine Emotionalität reduzierten Glaubensbegriff, der die Wahrheitsfrage suspendiert, berechtigt.

Ähnlich wie Ratschow argumentiert auch Fahlbusch. Nach seiner Auffassung ist das konfessionelle Problem des Christentums »mit der Kontingenz der Offenbarung und der situationsbedingten konfessorischen Verkündigung gegeben. Es besitzt eine theologische und eine historische Komponente und ist aufgrund der Nichtobjektivierbarkeit des Kerygmas von prinzipieller Natur.«³³ Fahlbusch leitet das Phänomen der Konfessionalität also ähnlich wie Ratschow aus der historischen Vermitteltheit des christlichen Glaubens her und erklärt sie damit ebenfalls zu einem *hermeneutischen* Phänomen.

Der Umstand, dass alle Verkündigung nach Fahlbusch situationsbedingt ist, führt uns zum Problem der *Kontextualität* jeder Ausdrucks- und Lebensform des christlichen Glaubens. Dieser Umstand wird von den verschiedenen Spielarten einer kontextuellen Theologie ausdrücklich zum Thema gemacht. Die Pluralität kontextueller Theologien in der Gegenwart wirft freilich verschärft die Frage nach der Wahrheit und inneren Einheit des christlichen Glaubens auf. Theologisch unbefriedigend und inakzeptabel sind Konzepte, welche die Pluralisierungsprozesse nach dem Muster postmoderner Theorien vom Ende der großen Erzählungen interpretieren und das Wahrheitsproblem auf die konstruktivistische Beschreibung subjektiver Überzeugungen reduzieren. Das Aufkommen einer Vielzahl kontextueller Theologien im 20. Jahrhundert, deren Grenzen teilweise quer zu denen der klassischen Konfessionen verlaufen, bringt neu zu Bewusstsein, dass Christus als die Wahrheit, nach welcher alle Theologie zu fragen hat (vgl. Joh 14,6), keine propositionale Wahrheit ist. Wenn Christus die Wahrheit in Person ist, lässt sich die Wahrheit des christlichen Glaubens in keinem einzelnen Satz, keinem Bekenntnis und keinem System theologischer Propositionen erschöpfend aussagen. Wahre theologische Sätze setzen ein Sein dessen in der Wahrheit voraus, der sie spricht. Das Sein in der Wahrheit als Sein in Christus (vgl. 2Kor 5,17) ist aber kein permanenter Zustand, sondern ereignet sich immer wieder aufs Neue. Wenn Christus die Wahrheit ist, nach welcher Theologie und Kirche zu fragen haben, setzt das Wahrsein

33 Fahlbusch, *Kirchenkunde*, 15.

ihrer Aussagen ein Offenbarwerden voraus, das sie allererst wahr werden lässt.

Die Wahrheit, die Christus in Person ist, ist das Offenbarwerden, in dem konfessorische Aussagen und theologische Sätze allererst wahr oder falsch sein können. Die Wahrheit in Person selbst aber ist das Ungesagte und Unaussprechliche allen theologischen Denkens und Redens. Das unaussprechlich Bleibende ist die einende, jedoch immer nur umschriebene Mitte aller Gestalten und Spielarten christlicher Theologie. Sie steht gleichsam zwischen den Zeiten theologischer Sätze und kontextuell gebundener Glaubensaussagen. Christus, die Wahrheit, ist auch das Zwischen inmitten der unterschiedlichen Kontexttheologien. Dieses Zwischen eröffnet, wo es sich auftut, den Raum für eine nichthierarchische Kommunikation, nämlich für die Kommunikation und Kommunion des Evangeliums. Durch den Kommunikationsverlust oder die Versuchung, eine partikular gültige Einsicht mit einem Absolutheitsanspruch zu versehen, wird der ökumenische Gedanke freilich in Frage gestellt, nicht minder aber auch durch die Preisgabe eines konfessionsübergreifenden Wahrheitsanspruchs.

Konfessionalität und Ökumenizität bilden keinen Gegensatz, weil die Einheit der Kirche nicht mit Uniformität zu verwechseln ist. Die Einheit der Kirche ist eine in sich differente. Um sie zu erfassen, genügt nicht die Unterscheidung von Identität und Differenz, sondern es muss die Differenz von Identität und Differenz ihrerseits zum Thema gemacht werden. Das beginnt mit der Unterscheidung zwischen Kirche und Christentum bzw. der Unterscheidung zwischen Volk Gottes, Kirche und Israel. Mit dem Soziologen NIKLAS LUHMANN (1927–1998) gesprochen, ist die Einheit der Kirchen die *Einheit einer Differenz* und folglich eine *paradoxe Einheit*.³⁴ Soziologisch bzw. systemtheoretisch betrachtet hat sich das Christentum in eine Vielfalt von Denominationen oder Konfessionen ausdifferenziert, die ihrerseits als Teilsysteme einer weiteren Binnendifferenzierung ausgesetzt sind. Sofern sich die Kirchen als Teile der einen Kirche Jesu Christi begreifen, verstehen sie sich als Teilsysteme, deren Umwelt einerseits die Gesamtkirche ist, andererseits aber aus den anderen christlichen Denominationen, aus dem System der Gesellschaft sowie den in ihr vorkommenden nichtchristlichen Religionen besteht. Doch damit nicht genug; die Kirchen

34 Vgl. Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, 262.

sind auch von jenen neuzeitlichen Ausdifferenzierungen der Gesellschaft betroffen, der zufolge die als Personen zu denkenden Individuen nicht zum System, sondern zur Umwelt gehören. Individueller Glaube und Kirchengemeinschaft fallen darum nicht mehr ohne Weiteres zusammen, so dass sich die Identität des Christlichen nicht mehr ausschließlich durch die amtliche Lehre der Kirchen bestimmen lässt, aber auch nicht mit der Quersumme der individuellen Glaubensanschauungen gleichzusetzen ist. Zwischen universaler Christenheit und den Kirchen besteht also eine unaufhebbare Differenz – nicht eine Trennung, wohl aber eine fundamentale Unterscheidung. Und das Christentum existiert eben nur in dieser unaufhebbaren Differenz.

Die Leuenberger Kirchengemeinschaft – seit 2003 heißt sie Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) – vertritt das Ökumene-Modell der Einheit in versöhnter Verschiedenheit und betrachtet dieses nicht nur als Modell der innerprotestantischen Ökumene, sondern auch der Ökumene zwischen Protestanten, Katholiken und Orthodoxen.³⁵ Die Evangelische Kirche in Deutschland hat sich dieses Modell ausdrücklich zu eigen gemacht,³⁶ ist damit aber auf Widerspruch bei der römisch-katholischen Kirche gestoßen, die dieses Modell ekklesiologisch für unzureichend hält.

Bemerkenswerterweise definiert aber auch das katholische Johann-Adam-Möhler-Institut die »volle ökumenische Gemeinschaft« in der von ihm veröffentlichten »Kleinen Konfessionskunde« als eine »versöhnte Einheit in Verschiedenheit«.³⁷ Konfession und Ökumene schließen sich nicht aus, sondern seien aufeinander verwiesen. Die Einheit in versöhnter Verschiedenheit wird allerdings nach einem konsensökumenischen Modell interpretiert, wonach die konfessionellen Unterschiede als »legitim« oder sogar »bereichernd« gewürdigt werden können, »sofern sie der Katholizität und Apostolizität der Kirche nicht widersprechen«³⁸. Die Unterschiede in der Lehre und Gestalt der Kirchen müssen auf ihre »Konsens- bzw. Akzeptanzfähigkeit durch die anderen Kirchen geprüft werden«. Unter Berufung auf die Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils wird an die von Rom getrennten Kirchen der Maßstab angelegt,

35 Vgl. das Dokument: Bünker/Friedrich (Hg.), Die Kirche Jesu Christi, bes. 74 ff.

36 Vgl. Rat der EKD, Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis.

37 Kleine Konfessionskunde, 9 f.13.

38 A. a. O., 10.

ihre »ekklesialen Wirklichkeiten« zu prüfen.³⁹ Konkret bedeutet dies z. B., dass die evangelischen Kirchen nach römischem Verständnis keine Kirchen im eigentlichen Sinne, wohl aber Gemeinschaften mit ekklesialen Elementen sind. Die Konfessionskunde hat nach dieser Konzeption jedenfalls eine systematisch-theologische Aufgabe zu erfüllen, die darin besteht, die »ekklesialen Wirklichkeiten« der verschiedenen »Kirchen und Gemeinschaften« normativ zu bewerten und auf das Ziel der versöhnten Einheit in Verschiedenheit hinzuarbeiten.

Heyer spricht in seiner Konfessionskunde von der in Christus vorgegebenen Einheit des neuen Lebens, auf die jedes Bemühen um die sichtbare Einheit der Kirche(n) bauen darf. Der Begriff des neuen Lebens weist darauf hin, dass die Einheit der Kirche eine *eschatologische* Hoffnung ist. »Ja, es ist zu fragen, ob unter dem Begriff ›Leben, das sich in ›Lebensäußerungen‹ äußert, wirklich das in Christus neue Leben verstanden sei oder ob nicht darin noch immer der von Schleiermacher und Marheineke zur Erklärung der Konfessionsvielfalt angewandte Begriff der ›geschichtlichen Individuation‹ versteckt sei.«⁴⁰

Fahlbusch kritisiert an solchen eschatologischen oder visionären Bestimmungen der Einheit der Kirche, dass ihnen ein katholisches Kirchenverständnis zugrunde liege, dessen Grundsatz laute: *extra ecclesiam nulla salus* – außerhalb der Kirche gibt es kein Heil (Cyprian). Demgegenüber insistiert Fahlbusch auf der fundamentalen *Differenz* zwischen der Universalität der christlichen Botschaft (Kerygma) und jeder geschichtlich-partikularen Glaubens- und Zeugengemeinschaft. Die Kirche ist in jeder denkbaren partikularen Gestalt eine Schöpfung des unverfügbaren Wortes Gottes: *creatura verbi divini* (Luther). Jede sichtbare Einheit von Kirchen produziert nur neue Partikularitäten, die als solche niemals mit der Universalität der Heilsbotschaft identisch werden können. Die angesprochene Differenz aber resultiert aus der Grunddifferenz zwischen Gott und Mensch.

Fahlbusch unterscheidet nun weiter zwischen universaler *Christenheit* und *Kirche*, die immer nur partikular sein kann, und zwar aus soziokulturellen wie aus konfessionellen und anthropologischen Gründen. Die Pluralität von Kirchen spiegelt die Vielfalt von individuellen Frömmigkeitstypen wider. Differenziert man derart, »dann erübrigt es

³⁹ A. a. O., 13.

⁴⁰ Heyer, Konfessionskunde, 4.

sich, überhaupt nach der Sichtbarkeit der einen Kirche zu fragen. Man kann sie glauben, auf sie hoffen, für sie beten, über sie als Gegenstand des Glaubens und der Hoffnung reflektieren und tatkräftig für sie werben. Doch wie dem auch sei, eine ökumenische Theologie, die das konfessionelle Problem verdrängt oder auch nur vernachlässigt, verkommt zur Ideologie.«⁴¹ Folglich lässt sich die ökumenische Frage »auf die praktische Aufgabe zurückführen, die ökumenische Kommunikation und Interaktion zu erleichtern«⁴².

Kritisch bleibt gegenüber Fahlbusch allerdings anzumerken, dass es neben einer theologisch legitimen Vielfalt – man denke dabei an das Pfingstwunder in Apg 2 – auch das Kirchen und Christen Trennende als Sünde und Folge menschlicher Schuld gibt. Dies zu überwinden, ist ein legitimes Bemühen der Ökumene. Wo die *Tischgemeinschaft* beim Abendmahl verweigert wird, ist es notwendig, sich wirklich um *sichtbare* Einheit zu bemühen.

1.3 AUFGABE UND METHODIK EINER ÖKUMENISCHEN KIRCHENKUNDE

Der Titel einer ökumenischen Kirchenkunde ist nicht so zu verstehen, als sollte eine vollständige Darstellung sämtlicher heute existierender Kirchen und christlicher Gemeinschaften gegeben werden. Ein solches lexikalisches Unternehmen wäre ein unmögliches Unterfangen. Allein der Weltrat der Kirchen umfasst an die 260 Kirchen, deren Zahl fortlaufend schwankt. Neue Kirchen entstehen, während ältere Kirchen in Unionen aufgegangen sind. In jüngerer Zeit kam es zum Beispiel zum Zusammenschluss reformierter und lutherischer Kirchen in den Niederlanden oder auch zu Kirchenfusionen in Norddeutschland und Ostdeutschland. Unübersehbar groß ist die weltweite Zahl von charismatischen Kirchen und Gemeinden. Auch die der sogenannten Independent Churches in Afrika, die sich von europäischen oder amerikanischen Missionsgesellschaften emanzipiert haben, beträgt mehrere tausend. Selbst wenn man sich auf die traditionellen Kirchen und Konfessionsfamilien beschränkt, müssen doch die regionalen und kontinentalen

⁴¹ Fahlbusch, Abschied, 481.

⁴² A. a. O., 485f.

Unterschiede gesehen werden, die nicht nur etwa im Luthertum und im Reformiertentum, sondern auch in der römisch-katholischen Kirche bestehen. Eine Kirchenkunde an der Schnittstelle zwischen Kirchengeschichte, Systematischer Theologie und Praktischer Theologie kann sinnvollerweise nur den »Weg exemplarischer Präsentation«⁴³ wählen. Sie begnügt sich aber nicht mit der *exemplarischen Einzeldarstellung* von Kirchen und Konfessionsfamilien, sondern hat auch die Aufgabe, eine *Theorie der Ökumene* zu entwickeln, die sich *an der Schnittstelle zwischen systematisch-theologischer Ekklesiologie und praktisch-theologischer Kirchentheorie*⁴⁴ bewegt. Die Aufgabe einer zeitgemäßen Konfessionskunde, nämlich einer ökumenischen Kirchenkunde, überschneidet sich mit den Aufgabenstellungen einer ökumenischen Theologie. Deren Fragestellungen reichen aber über diejenigen einer ökumenischen Kirchenkunde hinaus, weil es in ihr um eine systematische Theorie der Ökumene und die Bearbeitung dogmatischer und ethischer Fragestellungen geht. Daher bedarf es des Faches *Ökumene oder Ökumenische Theologie* neben der ökumenischen Kirchenkunde als einer eigenständigen Disziplin.⁴⁵ Im vorliegenden Lehrwerk werden aber die Fragen einer ökumenischen Theologie nicht in einem eigenen Lehrbuch, sondern ansatzweise mit in diesem Lehrbuch der ökumenischen Kirchenkunde behandelt.

Zwischen der wissenschaftlichen Darstellung der Kirche und Konfessionen in Form einer ökumenischen Kirchenkunde und dem Dialog der Kirchen ist klar zu unterscheiden. Der Förderung und Begleitung des ökumenischen Dialogs dienen verschiedene wissenschaftliche Institutionen in kirchlicher Trägerschaft. Erwähnt seien das Konfessionskundliche Institut des Evangelischen Bundes in Bensheim (seit 1947), das katholische Johann-Adam-Möhler-Institut in Paderborn (seit 1957), die Ökumenische Centrale – die Geschäftsstelle der Arbeitsgemeinschaften Christlicher Kirchen in Deutschland (ACK) – in Frankfurt/Main sowie das Ökumenische Institut des Weltrates der Kirchen in Bossey. Daneben bestehen Organisationen wie die ACK in Deutschland (gegründet 1948) oder vergleichbare nationale Kirchenräte in anderen Ländern sowie die 1959 gegründete Konferenz europäischer Kirchen (KEK). Die wissenschaftliche Beschreibung und Analyse kann den ökume-

43 Heyer, Konfessionskunde, 8.

44 Vgl. Preul, Kirchentheorie.

45 Vgl. Geldbach, Einleitung, 30.

nischen Dialog fördern, indem ein besseres Verständnis der Kirchen füreinander geweckt und scheinbar unversöhnliche Gegensätze durch eine historische Betrachtungsweise entschärft werden. Aber die wissenschaftliche Aufgabe einer ökumenischen Kirchenkunde ist von der Zielsetzung kirchlicher Dialoge zu unterscheiden.

Nach Peter Meinhold und Friedrich Heyer besteht die Aufgabe einer ökumenischen Kirchenkunde darin, unter der Voraussetzung der bereits gegebenen Einheit des Leibes Christi »die theologischen Voraussetzungen für das fortdauernde Gespräch der Kirchen untereinander« zu schaffen.⁴⁶ Heyer beschreibt einen hermeneutischen Zirkel zwischen »Konfessionspraxis« und »Konfessionskunde«.⁴⁷ Er will methodisch »auf die Kontroverspraxis des Reformationsjahrhunderts« zurückgreifen, dabei aber nicht einzelne Loci der Dogmatik miteinander vergleichen, sondern »Teilzusammenhänge innerhalb eines ohnehin fragmentarischen Verständnisses christlicher Existenz bei der Darstellung der einzelnen Konfessionen« herausheben und »Verstehenshilfen« bieten, »damit die vor unseren Augen noch verborgene Einheit in Christus besser entwickelt werde«⁴⁸. Das Ziel seiner Konfessionskunde beschreibt Heyer bildhaft folgendermaßen: »Der 1967 eröffneten katholischen Buchreihe ›Ökumenische Forschungen‹ ist ein Geleitwort mitgegeben, das sagt, die getrennten Kirchen könnten einander nur bestenfalls auf Rufweite näher kommen, wenn nicht die theologischen Sandbänke, die zwischen ihnen liegen, weggeräumt würden. Unsere ›Konfessionskunde‹ will diese Sandbänke besichtigen und dabei prüfen, wo der Bagger demnächst eingesetzt werden könnte.«⁴⁹ Heyers Sammelwerk will aber nicht, wie es seiner Ansicht nach das katholische Lehrbuch von Algermissen tut, einer »Kirchenstrategie« dienen, die sich mit der Einheit verwandter Kirchen begnügt. »Das Einigungsproblem der Christenheit ist unteilbar!«⁵⁰

Auch wenn die *Methodik* der Konfessionskunde bei Heyer vor allem *kirchenhistorisch* ist, erfolgt die kirchengeschichtliche Darstellung der Kirchen und Konfessionen, wie die Zitate aus dem Vorwort belegen, eindeutig in *systematisch-theologischer* Absicht. Die Historie soll einerseits

46 Heyer, Konfessionskunde, 9.

47 A. a. O., 1.

48 A. a. O., 4.

49 A. a. O., 9.

50 A. a. O., 7.

zu einem Verständnis der Konfessionen durch Beschreibung ihrer Entstehungsgeschichte verhelfen. »Zugleich übt Kirchengeschichte eine oekumenische Funktion aus, indem sie einen Relativierungseffekt hervorruft«⁵¹: »Innerhalb der unterschiedlichen Denkstrukturen betrachtet, die die Theologien verschiedener Kirchen bestimmen, verlieren Aussagen, die abgelöst von ihrer Einfügung in die bestimmte Denkstruktur für häretisch gelten müßten, ihre Gefährlichkeit. Werden sie auch nicht übernehmbar, so doch tolerabel. Unvermutet lassen sich Äquivalenzen unter unterschiedlichem begrifflichem Ausdruck entdecken.«⁵²

Die kirchengeschichtliche Methode bringt die schon in Abschnitt 1.2 thematisierte Kontextualität von Glaube und Verkündigung zu Bewusstsein. Dennoch sind an Heyers Konzeption kritische Rückfragen zu stellen: Was ist sein Kriterium für Häresie, und worin besteht die Gefährlichkeit häretischer Aussagen? Etwa in der Gefährdung des Heils?⁵³ Heyer setzt einen evangelischen Blickpunkt voraus, dessen Kriterium für Rechtgläubigkeit und Ketzerei freilich systematisch-theologisch begründungsbedürftig ist.

Erwin Fahlbusch kritisiert, bei Heyer werde wie bei Algermissen das konfessionelle Problem überspielt, »das in einer ›Konfessionskunde‹ wenigstens thematisiert werden müßte«⁵⁴. Wir sind darauf ausführlich in Abschnitt 1.2 eingegangen. Weiter gibt Fahlbusch kritisch zu bedenken: »Die Einheit der Kirche als Glaubensartikel und Zielvorstellung kirchlicher Strategie wie das engagierte Bemühen nötigen Respekt ab, doch sie können nicht den Tatbestand aufhellen und erklären, geschweige denn als unabdingbar plausibel machen, daß das historische Geschehen einer einmaligen Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth zu einer Vielzahl divergierender Kirchen und Gemeinschaften geführt hat und selbst die Bedingungen für die konfessionelle Pluralität und Partikularität abgibt.«⁵⁵

51 A. a. O., 4.

52 A. a. O., 5.

53 Vgl. a. a. O., 8: »Da wo Verkündigung und Sakramentspraxis so verändert wird, daß es vom evangelischen Blickpunkt aus [!] heilsgefährdend erscheint, endigt die Aufgabe der Konfessionskunde.« Hier beginne die Sektenkunde, die offenkundig mit einem theologisch-normativen Begriff von Sektentum arbeitet.

54 Fahlbusch, Kirchenkunde, 15.

55 Ebd.

Wie schon gesehen, will Fahlbusch das konfessionelle Problem im Rahmen einer »Phänomenologie christlicher Glaubens- und Handlungssysteme« bearbeiten.⁵⁶ Solange es eine solche noch nicht gibt, möchte sich Fahlbusch mit einer ökumenischen Kirchenkunde der Gegenwart bescheiden. Anders als Heyers Programm hat sie weniger *die Kirche* im Blick als vielmehr die *Menschen*, »die sich um ihres Heiles willen in verschiedenen und gegensätzlichen, konkreten und begrenzten Kirchen zusammengefunden haben, solche Gemeinschaften gestalten, pflegen und bewahren möchten, und denen es im Respekt ihrer Glaubensentscheidung überlassen bleiben muß, diesem ihrem Glauben zu leben.«⁵⁷ Das Problem kirchentrennender Faktoren könne nicht durch die ökumenische Idee beseitigt werden, wohl aber könne man es »auf sich beruhen« lassen, wenn sich die folgende Einsicht durchsetze: »Die konfessionelle Vielfalt christlicher Gemeinschaften korrespondiert der Selbstauskunft der Glaubenden. Sie ist möglich und legitim.«⁵⁸

Dass die konfessionelle Vielfalt des Christentums grundsätzlich möglich und theologisch legitim ist, kann nur einmal mehr unterstrichen werden. Problematisch ist bei Fahlbusch jedoch, dass von den Kirchen nur als Zusammenschluss gläubiger Individuen gesprochen wird. Das erinnert an die Ekklesiologie und Christentumstheorie Friedrich Schleiermachers, der freilich die Existenz der Kirche wie die Entstehung des Glaubens im Einzelnen als Wirkung des Heiligen Geistes beschreibt. Eine ökumenische Kirchenkunde wird sich an der Schnittstelle zwischen Systematischer Theologie, Kirchengeschichte und Praktischer Theologie auch Gedanken über das Verhältnis zwischen Christologie und Pneumatologie, der Lehre vom Heiligen Geist, machen müssen.

Noch ein weiteres Wort zur Methodik der ökumenischen Kirchenkunde. Werke wie dasjenige von Heyer tragen dem ökumenischen Charakter einer Kirchen- oder Konfessionskunde Rechnung, indem sie die verschiedenen Kirchen durch Angehörige derselben darstellen lassen. Die Methode der *Selbstdarstellung* anstelle der *Fremddarstellung* soll für die gebotene Fairness sorgen und es ermöglichen, die anderen Kirchen

56 A. a. O., 16 (im Original kursiv).

57 Ebd.

58 Ebd.

als ökumenische Gesprächspartner anstelle von Objekten der Forschung und theologischer Urteilsbildung wahrzunehmen. Die Methode der Selbstdarstellung liegt auch der Buchreihe »Die Kirchen der Welt« wie schon dem Sammelwerk von HELMUT LAMPARTER (1912–1991) »Und ihr Netz zerriß« (1957) zugrunde. Mit Recht gibt Heyer freilich zu bedenken, dass eine Addition von Selbstdarstellungen noch keine Konfessionskunde ergibt.⁵⁹ Ein Sammelwerk von Selbstdarstellungen bedarf einer gemeinsamen *Perspektive*, auf die hin die Konfessionen oder Denominationen dargestellt werden. Heyer wählt dafür, wie schon gesagt, die Methode der *exemplarischen Repräsentation*, die auch im vorliegenden Lehrbuch gewählt wird. Dass es nicht zwingend der Selbstdarstellung als Methode bedarf, beweist Fahlbuschs umsichtige Darstellung des römischen Katholizismus, die auf katholischer Seite volle Anerkennung gefunden hat. Insofern erweist es sich hoffentlich nicht als unverzeihlicher Mangel des vorliegenden Lehrbuches, dass es von einem einzelnen Autor verfasst ist.

1.4 WEITERFÜHRENDE LITERATUR

- Ebeling, Gerhard: Über Aufgaben und Methoden der Konfessionskunde (1952), in: Ders., *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen* (KiKonf 7), Göttingen 1964, 28–40.
- Fahlbusch, Erwin: *Kirchenkunde der Gegenwart* (ThW 9), Stuttgart 1979.
- Fahlbusch, Erwin: Abschied von der Konfessionskunde? Überlegungen zu einer Phänomenologie der universalen Christenheit, in: G. Maron (Hg.), *Evangelisch und ökumenisch. Beiträge zum 100-jährigen Bestehen des Evangelischen Bundes*, Göttingen 1986, 456–493.
- Friedrich, Martin: *Kirche* (BesnH 108), Göttingen 2008.
- Frieling, Reinhard/Geldbach, Erich/Thöle, Reinhard: *Konfessionskunde. Orientierung im Zeichen der Ökumene* (Grundkurs Theologie 5,2), Stuttgart 1999.
- Graf, Friedrich Wilhelm: *Art. Konfessionskunde*, RGG4 IV, Tübingen 2001, 1552–1553.
- Hauptmann, Peter: *Art. Konfessionskunde*, TRE 19, Berlin/New York 1990, 431–436.
- Heyer, Friedrich: *Konfessionskunde*, mit Beiträgen von H. Chadwick u. a., Berlin/New York 1977.
- Mühling, Markus (Hg.): *Kirchen und Konfessionen* (Grundwissen Christentum 2), Göttingen 2009.

⁵⁹ Vgl. Heyer, *Konfessionskunde*, V.

- Oeldemann, Johannes (Hg.): Konfessionskunde (Handbuch der Ökumene und Konfessionskunde 1), Paderborn/Leipzig 2015.
- Schmid, Gerhard/Schmid, Georg Otto: Kirchen, Sekten, Religionen. Religiöse Gemeinschaften, weltanschauliche Gruppierungen und Psycho-Organisationen im deutschen Sprachraum, Zürich 72003.
- Thönissen, Wolfgang (Hg.): Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde, Freiburg/Basel/Wien 2007.