

Von Christoph Böttigheimer

Der ökumenische Plan „Einheit in der Verschiedenheit“ zielt außer auf die Behandlung verschiedener Kontroversthemata vor allem auf die Beantwortung der Frage ab, inwieweit sich in den einzelnen Konfessionskirchen die fundamentale Glaubenswahrheit widerspiegelt. Sollte zwischen der lutherischen und der katholischen Kirche ein Konsens im Glaubensfundament aufweisbar sein, dem konfessionelle Eigentraditionen nicht widersprechen, würde die Kirchentrennung ihre Begründung verlieren und Ökumene wäre möglich. Die Wurzeln dieses ökumenischen Denkansatzes, gegen den immer wieder mit der Behauptung einer konfessionellen Grund- bzw. Wesensdifferenz mobil gemacht wird, reichen bis in die humanistische Irenik (17. Jh.) zurück. Diese versuchte, mit Hilfe der Fundamentalartikellehre das heilsnotwendige Glaubensfundament zu bestimmen und auf der Basis eines Grundkonsenses die Kirchenunion herbeizuführen. Einer ihrer bedeutendsten Vertreter war Georg Calixt (1568-1656). Sein irenischer Grundansatz ist heute noch gültig, insofern sich bis in die gegenwärtige Ökumenediskussion hinein das Anliegen der Fundamentalartikellehre als sinnvoll erwiesen hat.¹ Denn die Geschichte der ökumenischen Bewegung hat gezeigt, daß erst die Konzentration auf die Mitte des neutestamentlichen Zeugnisses von Gottes Heilshandeln in Christus ökumenische Gespräche möglich und sinnvoll macht. Das II. Vatikanum stimmte dieser Erkenntnis zu, indem es amtlicherseits erstmals von der *hierarchia veritatum* sprach und damit eine tiefgreifende Konzentrationsbewegung initiierte (UR 11).

Mit der Konzentration des christlichen Glaubens auf seine heilsrelevante Mitte hin ist die Frage nach dem spezifisch Christlichen eng verbunden. Zwar entstammt die Formel „Wesen des Christentums“ nicht der irenischen Bewegung des 16./17. Jahrhunderts, sondern einem selbständigen Traditionsstrom, der schon mit der mittelalterlichen Theologie bzw. Wesensmystik einsetzt und bis zur Aufklärungstheologie verläuft,² dennoch aber sind inhaltliche Affinitäten zwischen der Frage nach dem „Wesen des Christentums“ und der humanistischen Irenik unübersehbar. Nicht von ungefähr wurde letztere lange Zeit als Ausgangspunkt der Formel „Wesen des Christentums“ und Georg Calixt gar als deren erster Zeuge angesehen.³ Calixt kam es nämlich nicht, wie ihm seine Kritiker vorwarfen, auf eine Reduktion christlicher Glaubensartikel auf einen Minimalbestand an, viel-

mehr bemühte er sich, die Glaubensartikel mit Hilfe des Kriteriums der *ad salutem necessaria* auf das *fundamentum totius Christianismi* hin zu konzentrieren. Die Frage nach dem Wesen des Christentums, welche im Vergleich zur irenischen Fundamentalartikellehre also eine längere Tradition hinter sich hat, erfuhr im Laufe der Geschichte einen tiefgreifenden Bedeutungswandel, wodurch eine zentrale Schwierigkeit christlicher und insofern auch ökumenischer Wahrheitssuche offen zutage trat: das geschichtliche bzw. subjektive Moment. Auf dieses soll im folgenden näher eingegangen werden, um dann von hier aus die Grundlagen der Theorie von der konfessionellen Wesensdifferenz zu überprüfen.

Die Wesensfrage wird zur Methodenfrage

Die Formel „Wesen des Christentums“, der die Unterscheidung von Idee und Wirklichkeit zugrunde liegt, stand in der Mystik, im Spiritualismus und Pietismus im Sinne eines christlichen Idealismus für eine enge, innere Christusverbundenheit in Abgrenzung zu einer nur äußerlichen Annahme der christlichen Lehre und Kirchenzugehörigkeit. In der Aufklärungszeit wuchs ihr dann die Bedeutung des spezifisch Christlichen zu, wobei gegen Ende des 18. Jahrhunderts mit der Entdeckung der Historizität des Christentums „die Methode, wie man trotz der erkannten historischen Relativität aller Konkretisierungen die Behauptung der bleibenden und universalen Bedeutung des Christentums festhalten könne“, zum Diskussionsgegenstand wurde.⁴ Denn das moderne historische Denken entwickelte seine Sprengkraft auch innerhalb der neuzeitlichen Theologie. Für Ernst Troeltsch, der sich mehr und mehr von der Theologie ab- und der Geschichtsphilosophie zuwandte und so zum „Historiker der Geschichtsauffassung des 19. Jahrhunderts und vor allem ... [zum] Philosoph[en] des Historismus“⁵ wurde, gab es um die Jahrhundertwende keinen Zweifel, daß sich die Theologie der historischen Betrachtung, die sich in den einzelnen Wissenschaften als einzig mögliche Methode durchgesetzt hat, zu öffnen habe – wohl wissend, daß es sich bei dieser revolutionären Denkweise um einen „Sauerteig [handelt], der alles verwandelt und der schließlich die ganze bisherige Form theologischer Methoden sprengt“.⁶ Zuerst versuchte Adolf von Harnack mit einer rein historischen Methode das „Wesen des Christentums“ (1900) zu bestimmen, indem er sich allein auf jene „Tatsachen und Wirklichkeiten“ stützte, die durch die gesamte Geschichte des Christentums hindurch den wesentlichen und bleibenden Gehalt des Evangeliums verbürgen: die „Jesus-Predigt“. Von hier aus spürte er dem bleibenden Gehalt des Christentums nach, wobei sich dessen geschichtliche Entwicklung letztlich als eine Geschichte des Abfalls erwies. Harnacks Bestreben, das Wesen des Christen-

¹ Ch. Böttigheimer, Zwischen Polemik und Irenik. Die Theologie der einen Kirche bei Georg Calixt (Münster 1996); Die ökumenische Relevanz der Fundamentalartikellehre: ÖR 46 (1997) 312-320.

² H. Wagenhammer, Das Wesen des Christentums. Eine begriffsgeschichtl. Untersuchung (Mainz 1973) 69.

³ L. Lambinet, Das Wesen des katholisch-protestantischen Gegensatzes. Ein Beitrag zum gegenseitigen Verstehen (Einsiedeln-Köln 1946) 43.

⁴ H. Wagenhammer (s. Anm. 2) 254f.

⁵ H. Benckert, Troeltsch, Ernst: RGG VI, Sp. 1046.

⁶ E. Troeltsch, Über historische und dogmatische Methode in der Theologie: Gesammelte Schriften Bd. II (Aalen² 1962) 729-753, hier 735.

tums anhand der christlichen Urgestalt und unter Absehung von der katholisch-kirchlichen Entwicklung herauszuarbeiten, blieb nicht ohne Widerspruch. Gegenüber seiner historischen Methode wurde sowohl dogmatische wie auch sachimmanente Kritik laut. Vor allem Alfred Loisy betonte mit Nachdruck, daß das Evangelium und die Kirche eine untrennbare Einheit bilden: „Jesus hatte das Reich verkündet und dafür ist die Kirche gekommen.“⁷ Weil Evangelium und Kirche als dessen Auswirkung ein komplexes Ganzes bilden und die Geschichte „eine Wissenschaft der Beobachtung am lebenden, nicht des Sezierens am toten Objekt ist“, sei das unveränderliche Wesen des Christentums nur in der Totalität der lebendigen Kirche und ihrer Bestätigung anzutreffen.⁸ Die Geschichte des Christentums gehöre zu dessen Wesen mit hinzu, es sei dieses selbst.

Auch Troeltsch versuchte, die Frage nach der geschichtlichen Kontinuität des Wesens des Christentums einer möglichen historischen Beantwortung zuzuführen.⁹ Dabei stimmt er der systematisch-normativen Wesensbestimmung Harnacks grundsätzlich zu, setzt sich aber vor allem mit den methodischen Voraussetzungen auseinander. Ausgehend vom Begriff „Christentum“, worunter er das Ganze des christlichen Lebens versteht, sieht er die Aufgabe der Wesensbestimmung darin, nicht wie von Loisy gefordert, das Wesen des Christentums mit dessen Entwicklungsgeschichte schlechterdings zu identifizieren, sondern aus dem christlichen Geschichtsbild, das mit Hilfe der historischen Methodik aus empirisch-geschichtlichen Tatsachen und Wirklichkeiten gewonnen wurde, diejenige „geistige Einheit“ herauszuarbeiten, welche die Komplexität dieser geschichtlichen Erscheinungen bestimmt und vorantreibt. Gesucht ist das „Prinzip“ (Hegel), das in sich lebendig ist, produktive Kräfte und Triebe freisetzt und die Fähigkeit besitzt, sich Zufälliges anzueignen, in dem also die Fülle christlicher Lebenserscheinungen wurzelt und von dem aus diese organisiert werden. Diese historische Abstraktion hat die weltweiten religiösen und kulturellen Entwicklungen zu berücksichtigen und allen bisherigen dogmatisch-supranaturalen Prinzipien und Axiomen eine Absage zu erteilen. Weil aber nicht bloß die historische Abstraktion von der Totalität geschichtlicher Erscheinungen verlangt wird, sondern zugleich die Kritik derselben, ist Troeltschs Wesensbegriff historisch und subjektiv zugleich.

Die Wesensfrage und ihre existentielle Wende

Weil der Wesensbegriff des Christentums von der Kritik des Historikers und von dessen Urteil über die gegenwärtige Gestalt der christlichen Idee und ihrer zukünftigen Entwicklung geprägt wird, wird der „*Abstraktionsbegriff ganz von selbst zu einem Idealbegriff*“.¹⁰ Für Troeltsch stellt das Verhältnis zwischen den

⁷ A. Loisy, *Evangelium und Kirche* (München 1904) 112f.

⁸ Ebd., 14.

⁹ E. Troeltsch, *Was heißt „Wesen des Christentums“?*: Gesammelte Schriften Bd. II (Aalen ²1962) 386-451.

¹⁰ Ebd., 426.

persönlichen Faktoren einerseits und dem durch die historische Methode in Erfahrung Gebrachten andererseits einen unlösbaren Knoten dar. Die Verknotung selbst ist aber nicht mehr Aufgabe einer „Theorie“, sondern die einer „*schöpferischen Tat*“, in der die Wesensbestimmung zu ihrem eigentlichen Ziel kommt: Die Triebe und Kräfte des objektiv historisch Wesentlichen bestimmen ihre eigene zukünftige Geschichte. So korrespondiert mit der Wesensbestimmung „die jeweilige historische Neugestaltung des Christentums“, weshalb sich „das Wesen mit keinem der gewesenen Momente deckt“ bzw. im „ganzen Wesensbegriff ... ein religiöser Subjektivismus [steckt], der in der Kontinuität zu bleiben gewiß ist, aber das Kontinuum neu gestaltet“.¹¹ Aufgrund dieses subjektiven Moments können die einzelnen Wesensbestimmungen nie miteinander identisch sein.

Der von Troeltsch entworfene systematisch-normative Wesensbegriff kommt einer existentiellen Interpretation gleich. Diese markiert die Wende, welche der Wesensbegriff im 20. Jahrhundert genommen hat: „Das Wesen des Christentums, die Frage nach dem ‘Gültigen’ im Wesen, stirbt ab. Sie wird nur im Umschluß des geschichtlich und psychologisch Beschreibbaren gestellt.“¹² So wurde „der Boden der eigentlichen Offenbarungstheologie verlassen“ und aus der einst dogmatischen Aufgabenstellung eine fundamentaltheologische.¹³ Doch trotz dieser existential-analytischen Reduktion hört die Wesensbestimmung des Christentums nicht auf, eine aktuelle Fragestellung zu sein, allerdings auf einer anderen Ebene: im Blick auf das Selbstverständnis eines jeden Christen – „die Frage nach dem Wesen des Christentums wird heute wie im 17. Jahrhundert als die spezifisch theologische Form der Frage nach Akt und Sein und ihren Vermittlungen erkennbar“¹⁴ – sowie unter ökumenischem Gesichtspunkt, da im Zuge wachsender Annäherungen die Konfessionen verstärkt zur Selbstreflexion ihres eigenen Wesens herausgefordert werden.

Ökumenische Annäherungen und konfessionelle Wesensdifferenzen

Ende des 19. Jahrhunderts gewann der Wesensbegriff in der ökumenischen Diskussion im Sinne konfessioneller Wesensgegensätze neu an Bedeutung. Denn im Verlauf ökumenischer Fortschritte und wachsender Einigkeit in mittlerweile fast allen traditionellen Kontroverspunkten wurden die weitreichenden Übereinstimmungen u.a. durch den Hinweis auf grundsätzliche Wesensunterschiede zwischen den Konfessionen auszuhebeln versucht.¹⁵ Dabei verstärkte der Einwand, die erarbeiteten ökumenischen Konvergenzen und Konsense würden jeglichen gemeinsamen Grundentscheids entbehren, zusätzlich die Krise der Konsensökume-

¹¹ Ebd., 431f.

¹² C.-H. Ratschow, *V. Wesen des Christentums*: RGG I, Sp. 1725.

¹³ K. Rahner, *Christentum*: LThK II, Sp. 1103f.

¹⁴ C.-H. Ratschow (s. Anm. 12) Sp. 1729.

¹⁵ P. Neuner, *Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen* (Darmstadt 1997) 277-281.

ne. Denn ohnedies zeigte sich, daß kein Konsenspapier allen konfessionellen Einzelinteressen und -bedürfnissen voll gerecht werden konnte, weshalb die Konsentexte von den Kirchenleitungen als unzulänglich erklärt und ihre konkrete Umsetzung ausgesetzt wurde.

Wie schon zur Jahrhundertwende die Frage nach dem Wesen der jeweiligen Konfession eine Vielzahl an Antworten erfuhr, von denen keine eine bestimmte konfessionelle Wirklichkeit hinreichend zu beschreiben vermochte, so vermag auch heute das Wesensargument im Sinne einer konfessionellen Grunddifferenz nicht zu überzeugen. Der Versuch, eine solche zu bestimmen, ist im Laufe der Geschichte obsolet geworden und kann heute nicht wiederbelebt werden. Auch deshalb nicht, weil „ein Grunddissens, der sich auf der Ebene der Einzelprobleme nicht mehr auswirkt“ als grundsätzlich überwunden zu gelten hat, da sich das Wesen einer Konfession nicht anders als phänomenal äußern kann.¹⁶ Außerdem hatte Troeltsch zu Recht erkannt, daß das Wesen nicht von einer bestimmten Idee her auf den Begriff zu bringen ist, sondern nur von einem sich entwickelnden geistigen Prinzip, das dualistisch geprägt sein muß. So liegt es nahe, die Konfessionen als unterschiedliche Ausprägungen ein und derselben „geistigen Einheit“ zu begreifen: „Alle Kirchen [sind] als ein Ganzes aus verschiedenen Grundelementen zu verstehen, die sich gegenseitig durchdringen und bereichern, ohne voneinander herleitbar zu sein“; Konfessionsspezifisches rührt davon her, daß innerhalb dieser Elemente „jeweils besondere Schwerpunkte ... gesetzt“ werden, ohne daß es sich hierbei aber „um Wesensgegensätze handeln [muß], die einander ausschließen“.¹⁷

Anstatt retrospektiv, von bestimmten Kontroversthemata ausgehend, eine konfessionelle Grundentscheidung konstruieren zu wollen (Wort oder Sakrament; Rechtfertigung oder Kirche) ist beim heilsnotwendigen Glaubensgut anzusetzen, das sich trotz der konfessionellen Lehrstreitigkeiten in allen Partikularkirchen wiederfindet und das die Irenik gestützt auf ihre Fundamentalartikellehre zu bestimmen versuchte. Auch das II. Vatikanum geht ja in seinem Ökumenismusdekret „Unitatis redintegratio“ davon aus, daß die Kirchenspaltung nicht bis zur Wurzel des christlichen Glaubens reicht, sondern ein „gemeinsames Erbe“ fortbesteht (UR 3, 4; LG 8, 15). In der Annahme eines Grundkonsenses gründet die ökumenische Bewegung als Ganzes; eine verborgene Einheit im Glaubensfundament ist die Bedingung der Möglichkeit von Ökumene überhaupt. „Wenn sich diese Auffassung [vom Grunddissens] durchsetzt ... dann kann man das Buch der Ökumene schließen, und es ist, als hätte die ökumenische Arbeit überhaupt noch nicht begonnen.“¹⁸ Wo statt dessen Grundentscheidungen nicht absolut gesetzt werden und anstelle von Grunddifferenzen von Grundproblemen gesprochen wird, dort kön-

nen sich konfessionelle Eigenheiten „gegenseitig durchdringen und bereichern und ... dadurch anerkennen“.¹⁹

Konfessioneller Grundkonsens

Die Geschichte der Frage nach dem Wesen des Christentums belegt, daß sich das spezifisch Christliche jeder abstrakten Bestimmung entzieht. Wie von Troeltsch aufgezeigt, fließen in den Rezeptionsvorgang der Botschaft Jesu stets subjektive Interpretationsmomente mit ein. Und wie die Frage nach dem spezifisch Christlichen, so ist auch die Frage nach dem Wesen der jeweiligen Konfession eine hermeneutische Frage, deren unterschiedlichste Antworten keinen Grunddissens zu begründen, wohl aber die rezeptionsgeschichtliche Bandbreite der Botschaft Jesu aufzuzeigen vermögen. Dieses Interpretationsspektrum reicht bis in die apostolische Zeit zurück, da die Kirche seit ihren Anfängen die jesuanische Botschaft vom Reich Gottes nicht anders rezipieren konnte als auf dem Weg der Interpretation bzw. mit Hilfe von Metamorphosen, was für das Selbstverständnis der Kirche nicht ohne Folgen blieb.²⁰ Auf dem Hintergrund dieses Sachverhaltes sind konfessionelle Eigenheiten als legitime Ausdrucksformen des kirchlichen Rezeptions- und Interpretationsprozesses anzusehen, die sich gegenseitig komplettieren können, solange sie der Kernaussage christlicher Hoffnung nicht widersprechen.

Die Suche nach dieser Kernaussage, nach der heilsrelevanten Mitte des biblischen Christuszeugnisses, erweist sich als die grundlegend ökumenische Frage – ganz im Sinne der irenischen Fundamentalartikellehre. Daß in diesem Zusammenhang mit dem Verweis auf die Rechtfertigungslehre, mit der nach lutherischem Verständnis die christliche Kirche steht oder fällt („articulus stantis vel cadentis ecclesiae“)²¹, nicht schon alle Fragen geklärt sind, beweist die jüngste theologische Diskussion.²² Denn in ihr wird u.a. darauf hingewiesen, daß es sich bei der Lehre von der Rechtfertigung des Sünders allein durch Glauben um eine nachträgliche, urkirchliche Interpretation, nämlich die des Apostels Paulus, handelt und darüber hinaus die Rede von der Gerechtigkeit Gottes in dessen Verkündigung nicht die einzige theologische Explikation des Evangeliums vom Heilswerk Gottes in Christus darstellt. Wie bei Paulus die Rede von der Gerechtigkeit Gottes aufs engste mit seiner präsentischen Christumystik verknüpft ist, so findet sich auch in den übrigen biblischen Zeugnissen eine vielgestaltige Darstellung der Heilstat Gottes in Jesus Christus.

¹⁹ Ebd.

²⁰ E. Biser, *Habt Ihr das alles verstanden? Umriß einer rezeptionsgeschichtl. Methode*: StZ 124 (1999) 15-28.

²¹ WA 40 III,352,3; Apol. IV: BSLK 159,1f.; Schmalk. Art.: BSLK 415,21-416,6; FC II,6: BSLK 916,21-33.

²² E. Biser, *Das Spiegelkabinett. Wohin führt die Rechtfertigungsdebatte*: StZ 123 (1998) 375-385; *Habt Ihr das alles verstanden?* (S. Anm. 20); F. Hahn, *Rechtfertigung und Christumystik bei Paulus. Ein Beitrag zum Gespräch mit E. Biser*: StZ 123 (1998) 777-781.

¹⁶ Ders., *Der konfessionelle Grundentscheid – Problem für die Ökumene?*: StZ 109 (1984) 591-604, hier 603.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ H. Fries, *Trotz allem: Einigung wäre möglich. Eine Bilanz der Ökumene heute* (Frankfurt a.M. 1988) 15.

Die Rechtfertigungslehre ist eine wichtige, aber nicht die einzige Form, um die christologisch-soteriologische Mitte christlicher Heilsverkündigung zum Ausdruck zu bringen. So hält die „Gemeinsame Erklärung über die Rechtfertigungslehre“ zu Recht fest, daß der Rechtfertigungsartikel „ein unverzichtbares Kriterium [ist], das die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin ordnen will“, daß sich aber Katholiken in Einklang mit diesem Grundkonsens darüber hinaus „von mehreren Kriterien in die Pflicht genommen sehen“, ohne dadurch die besondere kriteriologische Funktion der Rechtfertigungsbotschaft zu verneinen (GE 18). Wie die theologische Debatte zeigt, handelt es sich hier um eine mißverständliche Formulierung, die wohl zum Ausdruck bringen möchte, daß der Rechtfertigungsartikel als hermeneutisches Prinzip bindend festgeschrieben werden soll, ohne allerdings die inhaltliche Mitte des christlichen Glaubens an eine bestimmte theologische Explikation zu binden. Insofern unterschiedliche Redeweisen von der Initiative Gottes zur Errettung des Menschen biblisch begründet sind, kann anhand der jüngsten Diskussion um die theologischen Kriterien nicht erneut auf die Unvereinbarkeit konfessioneller Grundprinzipien geschlossen werden, wie es in der gegenwärtigen ökumenischen Diskussion teilweise wieder geschieht.

Von Anbeginn an konnte die Mitte des christlichen Bekenntnisses und die damit verbundene Hoffnung nicht anders als mit Hilfe unterschiedlicher Metamorphosen rezipiert werden,²³ die in der Grundüberzeugung wurzeln, daß das „Daß“ des Heiles auf verschiedenartige Weise formuliert werden kann. Trotz der unterschiedlichen Denkformen, in denen das Heilswerk Gottes konfessionell dargestellt wird, stimmen die Konfessionskirchen dennoch im Grundverständnis christlicher Heilsauffassung überein: Grundsätzlich gibt es keine Selbsterlösung des Menschen, „das alles kommt von Gott“ (2 Kor 5,18). Im Vergleich dazu nimmt sich die Darstellung des göttlichen Heilshandelns in Jesus Christus sekundär aus. Denn die Inkulturation dieser Botschaft ist von jeweiligen geschichtlichen Gegebenheiten abhängig, weshalb das christliche Heilsverständnis zu keiner Zeit der Theologie- und Kirchengeschichte abgeschlossen war und es auch nie sein wird. Weil jeder theologische Text seinen geschichtlichen Kontext hat, jede theologische Explikation der Heilsgegenwart von einem bestimmten, zeitbedingten hermeneutischen Ansatz ausgeht, müssen sich unterschiedliche theologische Explikationen der Heilsinitiative Gottes nicht prinzipiell ausschließen, wohl aber an der Wahrheit von Gottes lebendigem Wort stets messen lassen.

Wie die biblischen Schriften es unterlassen, die Wirklichkeit des Heils auf einen einzigen abstrakten Begriff zu bringen, so sind unterschiedlich akzentuierte Sichtweisen der Gegenwart des göttlichen Heils als grundsätzlich legitim zu achten, weshalb ihre Vielfalt als solche keine konfessionelle Wesensdifferenz zu begründen vermag. Statt dessen können sich die unterschiedlichen Darstellungen des Heilswerkes Gottes gegenseitig bereichern, korrigieren und ergänzen im ge-

meinsamen Wissen darum, daß sich der Mensch Heil und Erlösung grundsätzlich nicht selbst verschaffen kann – Gott allein setzt im Ereignis seines Handelns das Leben des Menschen ins Heil; er hält für den Menschen in Jesus Christus und im Heiligen Geist das Heil bereit, das er selber ist. Weil sich in dieser christologisch-soteriologischen Mitte die lutherische wie die römisch-katholische Kirche treffen, existiert zwischen ihnen kein Wesensdissens, sondern der Grundkonsens, „in allem Christus zu bekennen, dem allein über alles zu vertrauen ist als dem einen Mittler (1 Tim 2,5f.), durch den Gott im Heiligen Geist sich selbst gibt und seine erneuernden Gaben schenkt“ (GE 18). Wie sich allerdings diese Mitte christlichen Glaubens, das solus Christus, in allen Gestalten kirchlichen Daseins: im Verständnis der Kirche, des kirchlichen Amtes etc. zur Geltung bringt, das ist die eigentliche ökumenisch offene Frage.

²³ P. Neuner, Die Entdeckung der Geschichte und die Metamorphosen christlicher Hoffnung: Zukunft nach dem Ende des Fortschrittsglaubens, hg. v. K. Borchard u. H. Waldenfels (Freiburg 1998) 31-63.