

Übergang zur Differenz-Ökumene?

Bemerkungen zu Ulrich H. J. Körtner's Diagnostizierung eines
Paradigmenwechsels in der ökumenischen Theologie

Von Prof. Dr. Christoph Böttigheimer

Nach dem immer wieder beschworenen Ende der so genannten Konsensmethode glaubt Ulrich Körtner, Ordinarius für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, in der Ökumene einen paradigmatischen Übergang zur Differenzmethode ausfindig machen zu können.¹ Greifbar wird für ihn der Paradigmenwechsel insbesondere in der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, die am Reformationstag 1999 in Augsburg zusammen mit der „Gemeinsamen offiziellen Feststellung“ und einem „Annex“ feierlich unterzeichnet² und erst im Nachhinein mit dem Begriff „differenzierter Konsens“ bedacht worden sei – ein Vorgang, der „schon diskussionsstrategisch beschämend“ sei (S. 17). Sowohl in der Erklärung selbst als auch durch den Terminus „differenzierter Konsens“ sieht Körtner die Konsens-Ökumene kompromittiert, weshalb er für die Differenzmethode plädiert. „Die Frage lautet ..., wie mit fortbestehenden Differenzen, die offenbar den Kern konfessioneller Identitäten berühren, produktiv umgegangen werden kann, ohne dabei die Wahrheitsfrage zu relativieren. Darum soll es in diesem Buch gehen.“ (S. 10)

Positiv gewendet erkennt der Wiener Systematiker in der Gemeinsamen Erklärung den „Weg zu einem Neubeginn ökumenischer Theologie“, den Weg „einer neuen ökumenischen Hermeneutik“ (S. 20f), der eben nicht zu einem möglichst umfassenden Konsens, sondern zu einer Zuordnung heterogener theologischer Ansätze und den aus ihnen resultierenden Differenzen in der Entfaltung dogmatischer Einzelaussagen, von Glaubensweisen, Glaubenspraktiken, liturgischen Feiern etc. führt. „Der Begriff der Ökumene bezeichnet ... das Problem von Vielfalt und Einheit der Christenheit“ (S. 26), wobei als Theorie eines gegenstandsorientierten Konzepts eben gerade nicht jene einer aus Teilen bestehenden Ganzheit im Hintergrund stehen darf, sondern durch die Theorie einer „paradoxen Einheit“ ersetzt werden muss (S. 30). „[F]ür eine künftige ökumenische Ekklesiologie“, so lautet demzufolge die Grundthese des evangelischen Theologen, hat „nicht ein undialektischer Begriff von Einheit, sondern ein theologischer Begriff von *Differenz*“ grundlegend zu sein (S. 29). Den Differenzbegriff als Grundbegriff ökumenischer Hermeneutik versucht Körtner näherhin inkamations- und kreuzestheologisch zu bestimmen. Die „Einheit in Verschiedenheit“, d.h. der Gedanke einer Ökumene ist „*im Zeichen des Kreuzes* zu formulieren“ (S. 36), das bezogen auf die legitime kirchliche Vielfalt ein Zeichen göttlicher Gnade und hinsichtlich der sündhaften kirchlichen Spaltungen ein Zeichen göttlichen Gerichts ist.

¹ U. H. J. Körtner, *Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell*, Göttingen 2005. Seitenangaben im Text beziehen sich auf diese Monographie.

² Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche (1999), in: *DwÜ* Bd. 3: 1990-2001, Paderborn – Frankfurt 2003, 419-441.

Mit der Differenz-Ökumene wird zwangsläufig die „klerikale Idee von ‚sichtbarer Einheit‘ der Kirchen“ (S. 17) obsolet. Die Zielperspektive der Ökumene, die derzeit mit dem Terminus sichtbare Kircheneinheit nur unklar umrissen wird – was in der Tat ihre eigentliche Krise ausmacht³ –, wird von Körtner folgendermaßen zu konkretisieren versucht: „Die Antwort kann wohl nur in einer von konstruktiver Toleranz getragenen Ökumene des wechselseitigen konfessionellen Respekts bestehen. Diese Option besagt, dass sich die Kirchen unbeschadet der vorhandenen Differenzen wirklich *als Kirchen* anzuerkennen haben, und dass diese Anerkennung nicht erst das Ergebnis, sondern die Voraussetzung künftiger ökumenischer Gespräche ist.“ (S. 24)

Die Absage an die Idee einer sichtbaren Kircheneinheit als Ziel des ökumenischen Prozesses legt sich für Körtner allein schon im Blick auf die Konfessionalität des Christentums nahe, das ja nie isoliert, sondern immer nur im Verbund mit dem Judentum theologisch zu reflektieren und zu begreifen ist. Beide zusammen repräsentieren in ihrer wechselseitigen Bezogenheit das eine Volk Gottes, dessen „sichtbare Einheit [aber] ... keine realistische historische Perspektive“ ist (S. 34). „Das Verhältnis der Kirchen zum Judentum ist das eigentliche Kernproblem der Ökumene“ (S. 32), dem nur gerecht zu werden vermag, wer die „Konfessionalität und konfessionelle Partikularität nicht erst“ mit der „Innenseite des Christentums“ als gegeben anerkennt, „sondern mit seinen Anfängen im Judentum“ (S. 35). Allein schon von seinem Ursprung her ist demnach die Pluralität für das Christentum konstitutiv.

Körtners Plädoyer für die Differenz-Ökumene ist ebenso interessant wie diskutierbar. Zu Recht macht er Unklarheiten im Blick auf das ökumenische Ziel als Hauptgrund der derzeitigen Krise aus. Doch kann angesichts der Lehrverurteilungsstudie und der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ wirklich von einer „Aporie des Konsens- oder konvergenzökumenischen Theorieansatzes“ (S. 19) gesprochen werden? Es war doch gerade die Leuenberger Konkordie, die für die Lehrverwerfungsstudie, in der schon damals die Methode des differenzierten Konsenses zur Anwendung kam, „die Funktion einer Initialzündung“⁴ ausübte. Zudem besagt der Begriff „differenzierter Konsens“ nicht, dass „das ursprüngliche Ziel ... gar nicht erreicht werden kann“, sondern dass „die zur Kirchengemeinschaft erforderliche Übereinstimmung ... in der umstrittenen Problematik durchaus erreicht [ist], aber die Art der Übereinstimmung ... noch näher spezifiziert werden“ muss.⁵

Kann die Lösung der vermeintlichen Aporie der Konsens-Ökumene wirklich darin gesucht werden, dass der Begriff des Konsenses einfach durch den der Differenz als Grundbegriff der Ökumene ersetzt wird? Wenn Körtner eingangs erwähnt, dass die Wahrheitsfrage weder relativiert noch preisgegeben werden darf (S. 10; 23), so ist von ihr seltsamerweise in der Entwicklung seiner ökumenischen Hermeneutik wie auch im ganzen Fortgang seiner nachfolgenden Überlegungen nicht mehr die Rede. Doch allein schon der Hinweis auf die Relevanz der Wahrheitsfrage ließe eine eingehende Reflexion derselben erwarten, zumal gerade eine Differenz-Ökumene diese massiv tangiert.

³ Ch. Böttigheimer, Ökumene ohne Ziel? Ökumenische Einigungsmodelle und katholische Einheitsvorstellungen, in: ÖR 52 (2003), 174-187; Einheit ja, aber welche? Über die Problematik ökumenischer Zielbestimmung, in: StZ 223 (2005), 24-36.

⁴ Ökumenischer Arbeitskreis ev. u. kath. Theologen, Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, Bd. I: Rechtfertigung, Sakramente u. Amt im Zeitalter der Reformation u. heute, hg. v. K. Lehmann/W. Pannenberg, Freiburg i.Br. 1986, 14.

⁵ K. Lehmann, Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung in Augsburg. Grundlegend einig. Ermütigung ökumenischer theologischer Arbeit, in: Auf dem Weg zur Einheit. Das Ökumene-Fest in Augsburg. Lutheraner und Katholiken besiegeln Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre (= KNA Sonderpublikationen), Bonn 2000, 75-80, hier: 77. Ch. Böttigheimer, „Differenzierter Konsens“ und „versöhnte Verschiedenheit. Über die Tradition der Konzentration christlicher Glaubensaussagen, in: Catholica 59 (1/2005), 51-66.

Damit aber bleibt offen, wie sich die christlichen Konfessionen und Denominationen unter Absehung bestehender Differenzen und vorab jeder ökumenischen Gespräche „wirklich *als Kirchen*“ (S. 24) anerkennen können, ohne dadurch die Frage nach der Wahrheit bzw. die Frage, wie die Kirche Jesu Christi wahr wird, zu suspendieren.

Nicht jede sichtbare Verwirklichung von Kirche ist schon die vom Herrn gewollte Manifestation der von ihm vorgegebenen wesenhaften Einheit. Und wozu noch ökumenische Bemühungen, wenn alle christlichen Konfessionen trotz widersprüchlicher Glaubenspraktiken und unvereinbaren Glaubensgegensätze – Körtner führt als Beispiel den Jubiläumsablass an, der zum „vermeintlichen Grundkonsens in der Rechtfertigungslehre ... im Widerspruch“ stünde (S. 17) –, schon in ihrer gegenwärtigen Verfasstheit wahre Kirchen Jesu Christi sind? Wozu die Anstrengung um gemeinsamer Erkenntnisfortschritte „in der Sache“, wenn sich diese nur in einer „gemeinsamen Sprache“ (S. 39), nicht aber in sichtbarer, struktureller Hinsicht zu zeigen haben? Die Antwort bleibt offen. Eine Ökumene, die die Frage nach der biblisch-evangelischen Wahrheit von der institutionellen Seite der Kirche trennt, spaltet die geglaubte, verborgene Kirche in unzulässiger Weise von der sichtbaren, irdisch verfassten Kirche ab.⁶

Nebenbei sei angemerkt, dass die Forderung, die Kirchen sollten sich „wirklich *als Kirchen*“ (S. 24) anerkennen, schlechterdings nicht dasselbe ist wie die Forderung „wechselseitige[r] Anerkennung als gleichwertige Gesprächspartner“, was Körtner natürlich völlig zu Recht als „*Grundeinstellung des konfessionellen Respekts*“ bezeichnet (S. 38). Der Entwurf einer neuen, an der Differenz anstatt am Konsens orientierten ökumenischen Zielperspektive wird ferner dadurch verunkelt, dass „das römisch-katholische Konzept eines Ökumenismus“ als „Re-Integration“ bezeichnet wird (S. 42). Zum einen ist *das* ökumenische Modell der römisch-katholischen Kirche bislang noch nicht in Sicht⁷ und zum andern haben kirchenamtliche Lehräußerungen dem Rückkehrökumenismus eindeutig eine Absage erteilt; schon gar nicht lässt er sich durch einen allgemeinen Hinweis auf das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils belegen (S. 42 Anm. 78). Zuletzt sei noch darauf aufmerksam gemacht, dass das „satis est“ aus CA VII als „notwendig und hinreichend“ (S. 39) beurteilt wird, ohne auf die innerprotestantische Diskussionslage näher einzugehen. Denn namhafte evangelische Theologen sehen in CA VII keine Definition von Kirche und erachten diese Stelle darum auch für eine kirchliche Verfassung als unzureichend.⁸

Hilfreich wäre es, hätte Körtner seine ökumenische Hermeneutik noch deutlicher gegenüber ökumenischen Theorieansätzen der 80er Jahre des letzten Jahrhunderts abzuheben versucht⁹, die gleichfalls vom Begriff der Differenz ausgingen und damit schon vor zwanzig Jahren „die Idee einer sichtbaren Einheit der Kirchen auf de[n] Prüfstand“ stellten (S. 12), wie etwa das Modell des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (Dösta) „Einheit in Gegensätzen“ bzw. Einigungsmodell

⁶ Das Zweite Vatikanische Konzil lehrt, dass „die sichtbare Versammlung und die geistliche Gemeinschaft, die irdische Kirche und die mit himmlischen Gaben beschenkte Kirche ... eine einzige komplexe Wirklichkeit [bilden], die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst.“ (LG 8)

⁷ W. Thönissen, Katholische Einheitsvorstellungen im Gespräch mit reformatorischen Bemühungen um die Einheit: Catholica 52 (4/1998), 235-252, hier 238: „Die Schärfe der Herausforderung für die katholische Theologie wird durch den Umstand markiert, dass die katholische Seite im ökumenischen Dialog bisher kein eigenes Einheitsmodell entwickelt und vorgelegt hat. O.H. Pesch hat vor Jahren schon darauf hingewiesen, dass das Zweite Vatikanische Konzil keinen konkreten Weg zur Einheit der Kirchen gewiesen habe.“

⁸ E. Kinder, Kann man von einem „lutherischen Kirchenbegriff“ sprechen? ThLZ 81 (1956), Sp. 363-368, hier Sp. 365: „C.A. VII redet hinsichtlich der Kirche nur in Grenzwerten. Dazwischen wird vieles offen gelassen bzw. vorausgesetzt.“

⁹ P. Neuner, Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen, Darmstadt 1997, 291f.

wie „Einheit durch Vielfalt“ (Oscar Cullmann; Karl Rahner und Heinrich Fries), „Ökumene in Gegensätzen“ (Erich Geldbach) oder „Streiten verbindet“ (Hans-Martin Barth). Auch in diesen Theorien der Ökumene wurde versucht, Pluralität, Differenzen, ja sogar Widersprüchlichkeiten zu akzeptieren und nahezu ganz auf strukturelle Einheit zu verzichten, um so trotz bestehender Gegensätze Einheit realisieren zu können. Gegenüber solchen Theorienansätzen ist indes kritisch einzuwenden, dass hier ähnlich wie beim Rückkehrökumenismus keinerlei Absicht erkennbar wird, den Dissens als ernsthafte Anfrage an die eigene Position produktiv verarbeiten zu wollen – der Glaubensinhalt steht fest. Jeder Versuch, die unterschiedlichen christlichen Glaubensvorstellungen zu vermitteln, wird als Bedrohung der Reinheit und Ursprünglichkeit des eigenen Glaubens empfunden bzw. als Verschleierung der „zwischen den Konfessionen fortbestehende[n] Gegensätze“ (S. 191).

Nach seiner programmatischen Einführung durchforstet Körtner sodann solche theologischen Themenfelder, in denen er glaubt, eine grundsätzliche Divergenz zwischen den reformatorischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche ausmachen zu können. So gelang es zwar, in der alten Kontroversfrage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition durch die Überwindung theologischer Einseitigkeiten ökumenische Annäherungen zu erzielen, dennoch aber bestünden nach wie vor offenen Fragen, vor allem was die durch die europäische Aufklärung problematisierte Verhältnisbestimmung von Schrift und Geschichte anbelangt. Diese hatte eine Krise des protestantischen Schriftprinzips ausgelöst und damit die evangelische Lehre vom Wort Gottes in den letzten zwei Jahrhunderten einem Transformationsprozess unterzogen (S. 48). Körtners eigene Worttheologie ist stark von Karl Barth inspiriert und darauf bedacht, trotz des modernen Geschichtsbewusstseins und der historisch-kritischen Exegese die Schrift nicht einfach als Produkt der Kirche aufzufassen, sondern durchaus als Subjekt der Kanonbildung, sei sie es doch, die sich beim Hörer bzw. Leser selbst zu verstehen gibt. Das reformatorische Schriftprinzip habe demnach nichts an seiner Gültigkeit eingebüßt. Da ferner der Auslegungsprozess plural und prinzipiell offen sei, folgert Körtner, dass „die Kirche geschichtlich nur in der Pluralität der Konfessionen“ existiert und „es nach evangelischem Verständnis auch kein kirchliches bzw. lehramtliches Auslegungsprivileg geben“ kann (S. 68). Damit ist der Wiener Theologie zu einem ersten, grundlegenden Divergenzpunkt vorgestoßen: Trotz ökumenischer Annäherungen in der Schriftauslegung bestehe ein theoretischer Gegensatz zwischen evangelischer und römisch-katholischer Kirche, denn „alles, was die Art der Schrifterklärung betrifft“, untersteht „letztlich dem Urteil der [katholischen] Kirche“, während „nach evangelischer Auffassung ... zwischen dem göttlichen Wort und jeder menschlichen Interpretation desselben“ unterschieden wird (S. 70).

Im Kanonisierungsprozess ist freilich der Subjektcharakter nicht nur der Kirche, sondern ebenso der des Wortes Gottes zu berücksichtigen, welches sich dank göttlicher Inspiration in den biblischen Schriften bekundet, und unzweifelhaft geht mit jeder Hermeneutik eine gewisse Vielfalt einher. Dennoch aber sind auch hier die Schlussfolgerungen des Wiener Systematikers zumindest diskussionswürdig. Denn lässt sich mit dem Verweis auf hermeneutische Pluralität wirklich jede kirchliche Trennung und Spaltung legitimieren? Leider unternimmt Körtner nicht den Versuch, den für ihn so zentralen Begriff der „Pluralität“ näher zu definieren bzw. auszuführen, wie sich innerhalb eines theologisch legitimen Pluralismus Einheit und Vielfalt zueinander verhalten; zumindest ist ihm das „Problem von Einheit und Pluralität“ keineswegs fremd (S. 105). Konterkarieren christliche Kirchen, die keine Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft miteinander haben, nicht die legitime Pluralität innerhalb des Christentums? Sprengen nicht die christlichen Konfessionen und Denominationen, die sich gegenseitig nicht als wahre Kirchen Jesu Christi anerkennen, die Vielfalt innerhalb der Christenheit?

Überdies sei am Rande vermerkt, dass das römisch-katholische Lehramt weder über die „Art der

Schriftauslegung“ urteilt¹⁰ noch die Differenz zwischen göttlichem Wort und seiner menschlichen Interpretation verkennt – allein das Wort Gottes ist „norma normans non normata“. Zudem machte der „Hilferuf für das protestantische Schriftprinzip“ des evangelischen Theologen Ulrich Luz schon vor Jahren deutlich, in welche Aporien das sola-scriptura-Prinzip im Laufe der Geschichte geraten ist.¹¹ Richtig ist, dass es zwischen den christlichen Konfessionen noch immer verschiedene hermeneutische Standpunkte gibt, die zu unterschiedlichen, teilweise (noch) unvereinbaren Positionen führen (z. B. Petrusamt, bischöfliche Amtssukzession, Frauenordination etc.). Dabei sind aber weder das theologische Verständnis von Schrift und Tradition noch die Schriftauslegung als solche für die unterschiedlichen konfessionellen Lehrentscheidungen verantwortlich zu machen, als vielmehr die divergierende Bewertung der Normativität kirchlicher Tradition bzw. der Rolle der Kirche im Interpretationsprozess.¹²

Im Rahmen seiner an der Differenz orientierten Theorie der Ökumene kommt Körtner ferner auf die Kirche als Interpretationsgemeinschaft und damit auf das Problem einer „ökumenischen Hermeneutik“ zu sprechen. Diese dürfe gerade nicht als ein Instrumentarium zur Durchsetzung eines kirchlichen Einheitsprogramms begriffen werden. Anstatt die theologische Hermeneutik zu verzwecken, sei sie im Anschluss an Wittgensteins Sprachspieltheorie als eine Kunst zu verstehen, „welche uns hilft, jene komplexen und dynamischen Familienähnlichkeiten zu entdecken und besser zu verstehen, welche die Konfessionen unbeschadet ihrer Differenzen verbindet.“ (S. 98) Somit ist eine ökumenische Hermeneutik „nicht eine Hermeneutik für die Einheit, sondern eine Hermeneutik der Verschiedenheit“ (S. 80) bzw. „eine Hermeneutik der Kohärenz“ (S. 98). Im Kontext seines hermeneutischen Ansatzes setzt sich Körtner auch mit der Frage nach einer ökumenischen Ethik kritisch auseinander, die er wiederum mit Hilfe der Pluralität zu beantworten versucht; ohnehin sei der „Pluralismus“ das „Markenzeichen“ evangelischer Ethik (S. 105-112), so dass hier eine weitere grundlegende Differenz zwischen katholischer und evangelischer Kirche markiert sei.

Es versteht sich fast von selbst, dass im Kontext einer Differenz-Ökumene, wie sie von Körtner vorgeschlagen wird, für das Episkopenamt als einem Amt an der Einheit kein Platz bleibt; der Dienst der Episkopé wird in einer presbyteral-synodalen Kirchenverfassung anderweitig ausgeübt. Näherhin geht Körtner davon aus, dass das geistliche Amt in der evangelischen Kirche in der Taufe gründet, also die geordnete „Übertragung des Predigtamtes eine notwendige Konsequenz des Priestertums aller Gläubigen“ ist und nicht „auf eine unabhängig vom allgemeinen Priestertum gegebene unmittelbare Stiftung Gottes“ zurückgeführt werden darf (S. 163). Körtner verschweigt nicht, dass innerevangelisch die Übertragungs- und Stiftungstheorie kontrovers diskutiert werden. In den ökumenischen Konvergenztexten wurde indes stets eingeräumt, dass das geistliche Amt auf einer weiteren, über die Taufe hinausgehenden Begründung beruht.

Während das geordnete Amt für Körtner zum Wesen der Kirche gehört, können alle anderen Aufgaben – auch die der episkopé – von den einzelnen Christen selbst ausgeübt werden. Das ordnende Amt der Kirchenleitung, d.h. das „Amt der Episkopé [gründet] im Priestertum aller Gläubigen“ (S. 167) und geht „dem geordneten Amt der Evangeliumsverkündigung in Wort und Sakrament“ voraus (S. 169). Selbst dann, wenn das episkopale Amt dem ordinierten Amt übertragen wird, bleibt

¹⁰ Vgl. Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche vom 23. April 1993. Hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (= VapSt 115), Bonn 1996.

¹¹ U. Luz, Was heißt „Sola Scriptura“ heute? Ein Hilferuf für das protestantische Schriftprinzip, in: EvTh 57 (1997), 28-35.

¹² Ch. Böttigheimer, Einig im Schriftverständnis – Uneins in der Lehre? Die Schwierigkeiten des Schriftprinzips und die ökumenische Herausforderung zum gemeinsamen verbindlichen Lehren, in: Catholica 58 (3/2004), 235-249.

das kirchliche Amt allein funktional und nicht hierarchisch gegliedert; es kenne kein Weihesakrament, die Ordination sei kein Sakrament. „Die dem Superintendenten wie dem Bischof, Präses oder Kirchenpräsidenten erteilte Befugnis zur Ordination ist eine geistliche Aufgabe, die an die Ordination gebunden ist. Das episkopale Amt der Visitation ist dagegen in der evangelischen Kirche keine ausschließlich geistlichen Amtsträgern vorbehaltene Aufgabe.“ (S. 185) Damit macht Körtner einen viel grundlegenden Dissens in der Amtsfrage aus als alle bisherigen Konsens- und Konvergenztexte¹³; im Ordinationsverständnis herrsche so gesehen ein unversöhnter und wohl auch unversöhnbarer Gegensatz zwischen evangelischer und katholischer Kirche. Ein solcher bestehe auch im Blick auf das Papsttum, ungeachtet dessen, dass die „Sinnhaftigkeit eines Amtes der Einheit ... grundsätzlich auch von reformierten Theologen und Kirchen anerkannt“ wird (S. 241). Doch „[d]aß die Gemeinschaft der Kirche exklusiv durch den Bischof von Rom *gewährleistet* wird, ... widerspricht der reformierten Lehre von der Kirche und ihrer Einheit.“ (S. 242)

Körtners Überlegungen führen eindrücklich vor Augen, welche Unklarheiten über das Ziel des ökumenischen Weges derzeit bestehen und wie sehr die Ökumene dadurch momentan belastet wird. Allerdings wird die Idee einer sichtbaren Lehr-, Amts- und Kircheneinheit seitens der römisch-katholischen Kirche nicht in Frage gestellt, weshalb es wohl auch für den Paradigmenwechsel von der Konsens- zur Differenz-Ökumene, den Körtner allgemein auszumachen glaubt, innerhalb der katholischen Kirche keinen Anhaltspunkt gibt.¹⁴

Wie kontrovers innerhalb des Protestantismus oftmals diskutiert und dessen Identität zu bestimmen versucht wird, zeigt sich derzeit nirgends so deutlich wie im Blick auf die Amtstheologie, näherhin in der Verhältnisbestimmung von allgemeinem Priestertum und Amtspriestertum. Körtners Bestreben, das kirchliche Amt allein in der Taufe gründen zu lassen, steht gewiss nicht für die gesamte evangelische Theologie, wenngleich dieses Amtsverständnis jüngst in dem im November 2004 von der Bischofskonferenz der VELKD als Empfehlung veröffentlichten Papier über „Allgemeines Priestertum, Ordination und Beauftragung nach evangelischem Verständnis“ favorisiert zu werden scheint. Sollte sich diese Theologie des geistlichen Amtes entgegen allen bisherigen ökumenischen Annäherungen in den evangelischen Kirchen durchsetzen, würde das zumindest aus katholischer Sicht weniger eine Hinwendung zur Differenz-Ökumene einleiten als vielmehr einen eindeutigen Rückschlag der Ökumene in Deutschland bedeuten.

(KNA/ÖKI/38 – O/954)

¹³ Ch. Böttigheimer, Ungelöste Amtsfrage? Seit nunmehr 30 Jahren ökumenische Gespräche um das geistliche Amt, in: Katholische Nachrichten-Agentur - Ökumenische Information Nr. 45 (11.11.2003), Thema der Woche 1-7; Amtsfrage: Angelpunkt evangelisch-katholischer Ökumene. Problembestimmung und Lösungsansätze, in: KuD 51 (2005), 157-171.

¹⁴ Die wenigen katholischen Theologen, die an der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ Kritik üben, machen sich gerade nicht für mehr Differenz, sondern für einen noch umfassenderen Konsens in der Ökumene stark (L. Scheffczyk, „Differenzierter Konsens“ und „Einheit in der Wahrheit“. Zum ersten Jahrestag der Unterzeichnung der Gemeinsamen Offiziellen Feststellung zur Rechtfertigungslehre, in: Theologisches 30 (2000), Sp. 437-446, hier 438).