

Peter Neuner

Belastungsprobe für die Ökumene

Anmerkungen zum Kirchenverständnis in einem Dokument
der Glaubenskongregation

Die Erklärung der römischen Kongregation für die Glaubenslehre „Dominus Iesus“, die am 5. September 2000 veröffentlicht wurde, will angesichts relativistischer Tendenzen einem Pluralismus wehren, der sich nicht nur der Vielfalt von Religionen stellt und der Toleranz zu dienen sucht, sondern diese Vielfalt auch „de iure (oder prinzipiell) rechtfertigen“ (Nr. 4) möchte. Gegenüber Strömungen, die Gestalt Jesu, seine Botschaft und die Offenbarung innerhalb des Feldes der Religionen und der Religionsstifter einzuebnen und sie auf eine Ebene zu stellen, wird in diesem Dokument die Einzigartigkeit Christi, seines Anspruchs und seiner Kirche betont. Hier dürften vor allem theologische Tendenzen in Asien und in den USA angesprochen sein.

Kirchen oder kirchliche Gemeinschaften?

Dagegen ist die deutschsprachige Theologie ganz unmittelbar vom vierten Teil des Dokuments betroffen, der über die „Einzigkeit und Einheit der Kirche“ handelt (Nr. 16 und 17). Denn hier wird die Pluralität der christlichen Kirchen thematisiert. Während die orthodoxen Kirchen als Kirchen dargestellt werden, heißt es über die aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften, sie „sind nicht Kirchen im eigentlichen Sinn“, sondern lediglich „kirchliche Gemeinschaften“ (Nr. 17), denen, wie in einem eigenen Dokument¹ dargelegt, die Bezeichnung und vor allem die Wertung als „Schwesterkirchen“ nicht zukomme.

Diese Aussage hat vielfach Bestürzung hervorgerufen, denn es handelt sich dabei keineswegs nur um eine terminologische Spitzfindigkeit. Wenn man eine Gemeinschaft theologisch als „Kirche“ bezeichnet, erkennt man ihr zu und sieht in ihr verwirklicht, was Kirche zu Kirche macht; wenn man diese Bezeichnung verweigert oder sie, wie hier geschehen, dezidiert als unberechtigt bezeichnet, wird ihr eben dies abgesprochen. Insofern ist diese Aussage schwerwiegend, und viele Reaktionen vor allem aus dem evangelischen Bereich zeigen, daß sie so empfunden wurde. Das wird etwa in der Stellungnahme des Ratsvorsitzenden der EKD, Bischof Manfred Kock, deutlich: „Die Kirchen der Reformation stehen für die

Erklärung gewissermaßen auf der untersten Stufe der kirchlichen Rangordnung.“² Wenn der ökumenische Dialog nicht mehr auf der Ebene gleichberechtigter Partner geführt werden kann, welchen Sinn kann er dann überhaupt noch haben? Wie soll es in den ökumenischen Gesprächen mit den Kirchen der Reformation weitergehen, die sich nach der Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre so gut zu entwickeln schienen?

Das Dokument der Kongregation für die Glaubenslehre beruft sich in dieser Aussage auf das Zweite Vatikanische Konzil und will dieses neu in Erinnerung rufen. Um den Text recht zu verstehen und um fatale und weitreichende und wohl auch nicht intendierte Konsequenzen zu vermeiden, muß er von den Konzilsaussagen her interpretiert werden. Hier sollen nur die ökumenischen Probleme angesprochen und dazu konkret der Frage nachgegangen werden, was das Konzil meint, wenn es von „Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften“ spricht und welchen ekklesialen Status es mit dieser Unterscheidung den reformatorischen Gemeinschaften zuerkannt hat³.

Überkommene Modelle der Wertung nichtkatholischer Gemeinschaften

Seit der abendländischen Kirchenspaltung sieht man im Anschluß an Bellarmin die Zugehörigkeit zur Kirche Jesu Christi durch ein dreifaches Band konstituiert: 1. Empfang der Taufe, 2. Bekenntnis des rechten Glaubens und 3. Unterwerfung unter die hierarchische Leitung der Kirche. Diese durch die Erfahrung der Kirchenspaltung hervorgerufene Definition der Kirchengliedschaft wurde weithin verbindlich. So formulierte Papst Pius XII. in der Enzyklika „*Mystici Corporis*“:

„Zu den Gliedern der Kirche sind aber in Wirklichkeit (reapse) nur die zu zählen, die das Bad der Wiedergeburt empfangen haben und den wahren Glauben bekennen, die sich nicht selbst beklagenswerterweise vom Gefüge des Leibes getrennt haben oder wegen schwerster Vergehen von der rechtmäßigen Autorität abgesondert wurden.“

Damit war die Kirche Christi vorbehaltlos mit der römisch-katholischen Kirche identifiziert, außerhalb ihrer Grenzen ist demnach keine kirchliche Wirklichkeit. Der Leib Christi ist nur einer. Wer, aus welchem Grund auch immer, von der Kirche getrennt ist, gehört nicht zu ihm. Unter Berufung auf Mt 18, 17 hat die Enzyklika dann gefolgert: „Deshalb ist, wer sich weigert, die Kirche zu hören, auf Geheiß des Herrn als Heide und öffentlicher Sünder anzusehen.“⁴ Das wurde 1943, also knapp 20 Jahre vor Konzilsbeginn, formuliert.

Dieses Selbstverständnis führte dazu, daß die Kirche Roms sich gegenüber den ökumenischen Bestrebungen, wie sie sich seit der Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh zu institutionalisieren begannen, zumeist ablehnend verhielt. So wurde die Einladung zur Mitarbeit an der Bewegung für Glauben und Kirchen-

verfassung, „Faith and Order“, zurückgewiesen, und die Enzyklika „Mortalium Animos“ aus dem Jahr 1928 begründete die Verurteilungen der entstehenden ökumenischen Bewegung:

„Es ist klar, daß weder der Apostolische Stuhl in irgendeiner Weise an diesen Konferenzen teilnehmen kann, noch daß es den Katholiken irgendwie erlaubt sein kann, diese Versuche zu unterstützen oder an ihnen mitzuarbeiten. Wenn sie das täten, so würden sie einer falschen christlichen Religion, die von der einen Kirche Christi grundverschieden ist, Geltung verschaffen. Können wir dulden, was doch eine große Gottlosigkeit wäre, daß die Wahrheit, und zwar die von Gott geoffenbarte Wahrheit, zum Gegenstand von Verhandlungen gemacht wird?“⁵

Aufgrund dieses Verständnisses wurde es Katholiken sogar verboten, 1948 auch nur als Gäste und Beobachter bei der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) in Amsterdam und bei seiner zweiten Vollversammlung 1954 in Evanston teilzunehmen.

Die Einheit der Kirche ist nach dieser Konzeption nicht das Ziel im Sinn einer Aufgabe, die verwirklicht werden müßte, sie ist vielmehr schon gegeben: Einheit gehört zu den „*Notae ecclesiae*“, den Wesensbestimmungen der Kirche, die nicht Menschen zu verwirklichen vermögen, sondern die in ihrer göttlichen Stiftung gründen. Weil die Kirche Kirche ist, darum ist sie eins – trotz aller menschlichen Spaltung. Wenn sich Getaufte von der Kirche getrennt haben, so hat ihr das letztlich keinen Abbruch getan. So heißt es in „*Mortalium Animos*“:

„Die Kinder haben das Vaterhaus verlassen, dieses aber ist deshalb nicht zusammengefallen oder untergegangen, weil es durch Gottes Beistand auf immer in seinem Bestande erhalten wird.“⁶ Wenn sie zurückkehren, werden sie freudig aufgenommen. Man kann ihnen sogar zusichern, „daß ihnen durch ihre Rückkehr zur Kirche jenes Gut, das ihnen durch Gottes Gnade bis dahin zuteil geworden, in keiner Weise verloren gehe, sondern durch die Rückkehr nur noch vervollkommenet und vollendet werde“. Aber auch ohne diese Rückkehr ist die Kirche ohne Mangel. Darum muß man „vermeiden, davon so zu reden, daß in ihnen die Meinung entsteht, sie würden der Kirche mit der Rückkehr zu ihr etwas Wesentliches bringen, dessen sie bis dahin entbehrte. Das muß wirklich in klaren und unzweideutigen Worten gesagt werden.“⁷

Neben der römisch-katholischen Kirche gibt es demnach außer den Nichtchristen nur Häretiker und Schismatiker. Aus dem Anspruch der römisch-katholischen Kirche, Kirche zu sein, folgte mit Notwendigkeit, daß die anderen Gemeinschaften eben nicht Kirchen im theologischen Sinn des Wortes seien, denn Kirche als Leib Christi kann nur eine sein. Dieser Anspruch, den übrigens die römische Kirche keineswegs alleine vertrat, erfuhr dadurch eine gewisse Einschränkung, daß entgegen dieser Systematik traditionellerweise der Orthodoxie der Titel Kirche bzw. Kirchen zugebilligt wurde, obwohl diese den bellarminischen Forderungen für Kirchengliedschaft nicht genügten. Hier wirkte der Sprachgebrauch aus der Zeit vor der Reformation noch nach. Doch die aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften wurden nie als Kirchen bezeichnet.

Damit stellte sich die Frage, wie die christliche Existenz derer zu beurteilen sei, die zwar getauft sind, im Bekenntnis und im Gehorsam aber nicht zur Kirche ge-

hören. Schon in den Jahren vor dem Konzil wollte sich die katholische Theologie nicht mehr damit abfinden, diese lediglich als abgefallene Glieder, als Häretiker und Schismatiker zu verstehen, und sprach von einer gestuften Kirchengliedschaft⁸. Der ekklesiale Status nichtkatholischer Christen wurde vornehmlich mittels zweier Modelle umschrieben: der Theorie vom „votum ecclesiae“ und von den „vestigia“ bzw. den „elementa ecclesiae“⁹.

Die erstgenannte Konzeption wollte die traditionelle Votum-Lehre für die Erklärung einer Zugehörigkeit von Nichtkatholiken zur Kirche fruchtbar machen. Analog zum Votum zur Taufe sprach man von einem Votum zur katholischen Kirche. Wie es eine Begierdetaufe gibt, durch die jene Christen werden können, denen die Wassertaufe aus bestimmten Gründen nicht gespendet wurde, gibt es demnach eine Begierdezugehörigkeit, die gegebenenfalls jene zu Gliedern der katholischen Kirche macht, die außerhalb ihrer Grenzen leben. Der einzelne kann folglich durch ein inneres Verlangen an die katholische Kirche gebunden sein, selbst wenn er davon explizit nichts weiß und ein solches nach außen hin vielleicht sogar zurückweist. Dabei ist festzuhalten, daß es sich bei diesem Votum immer nur um ein Abnormales, Außergewöhnliches und Vorläufiges handeln kann, das seine Daseinsberechtigung allein daraus gewinnt, daß es auf die sichtbare Verwirklichung, d. h. auf die auch öffentliche Eingliederung in die katholische Kirche drängt. Letztlich kann nur ein unüberwindlicher Irrtum über die Natur der Kirche und ihre Verwirklichung in der Kirche Roms als Entschuldigungsgrund dafür gelten, daß jemand bei seinem unbewußten Votum bleibt und sich nicht bewußt und öffentlich der Kirche anschließt¹⁰. Dabei kann dieses Votum immer nur einzelnen zuerkannt werden. Die Gemeinschaften, innerhalb derer die Betroffenen ihr Christsein leben, erfahren in dieser Deutung keinerlei positive Wertung. Man kann eventuell zur Kirche gehören, trotz der Treue zu ihnen, niemals aber durch sie. Den Konfessionen kam keinerlei positive Bedeutung zu. Ziel der Einigung der Christenheit konnte es nur sein, sie zu überwinden.

Neben dieser Votum-Theologie setzte sich in den Jahren vor dem Konzil im katholischen Bereich eine Konzeption durch, die schon vorher in der ökumenischen Bewegung fruchtbar geworden war, nämlich die von den „Spuren“, den „Elementen“ von Kirche, den „vestigia“ bzw. den „elementa ecclesiae“. Diese Vorstellung geht ursprünglich zurück auf Calvin, der in seiner *Institutio* schreibt, daß auch im Papsttum trotz aller Zerrüttung und Entstellung immer noch „vestigia ecclesiae“ geblieben seien, Spurenelemente von Kirche. Diese „reliquiae“ wurden trotz aller Verunstaltung, die sie in Rom erfuhren, dennoch nicht vollständig zerstört.

In der ökumenischen Diskussion wurde dieser Gedanke positiv aufgegriffen in der Frage nach den Bedingungen für die Mitgliedschaft einer Kirche im Ökumenischen Rat. Denn es ist keineswegs so, daß die Mitgliedskirchen alle anderen Gemeinschaften im ÖRK als Kirchen im wahren Sinn des Wortes anerkennen wür-

den. Besonders für die Orthodoxie ist dies Bedingung ihrer Mitarbeit. So formulierte der erste Generalsekretär des ÖRK, Willem A. Visser't Hooft, schon bei dessen Gründung 1948, es sei Voraussetzung für die Mitgliedschaft im Rat, „daß jede Kirche bei ihren Schwesterkirchen zum wenigsten die ‚vestigia ecclesiae‘ erkennt, also die Tatsache, daß die Kirche Christi irgendwie auch in ihnen vorhanden und daß der Herr der Kirche in ihrem Leib am Werke ist“¹¹. In der Toronto-Erklärung des Zentralausschusses von 1950 wurde festgehalten, die Mitgliedschaft im ÖRK setze nicht voraus und bringe nicht zum Ausdruck, daß eine Kirche die anderen Gemeinschaften als Kirchen im Vollsinn anerkenne. Es gelte lediglich:

„Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates erkennen in anderen Kirchen Elemente der wahren Kirche an. Sie sind der Meinung, daß diese gegenseitige Anerkennung sie dazu verpflichtet, in ein ernstes Gespräch miteinander einzutreten; sie hoffen, daß diese Elemente der Wahrheit zu einer Anerkennung der vollen Wahrheit und zur Einheit, die auf der vollen Wahrheit begründet ist, führen wird.“ Zu diesen Elementen, „gelegentlich ‚vestigia ecclesiae‘ genannt“, gehören nach Aussagen des offiziellen Kommentars zu Toronto „die Verkündigung des Wortes, die Auslegung der Heiligen Schrift und die Verwaltung der Sakramente“¹².

Diese Konzeption trug auch in der katholischen Theologie Frucht; mit ihrer Hilfe wurde die ekklesiale Wirklichkeit der getrennten Gemeinschaften umschrieben. Schon 1927 hatte Papst Pius XI. im Blick auf die orthodoxen Kirchen erklärt, „die Teile, die sich von einem goldhaltigen Felsen losgelöst haben, sind auch selbst goldhaltig“¹³. Vor allem in der französischen Theologie wurde in den Jahren vor dem Konzil die Elementen-Ekklesiologie in die ökumenische Diskussion eingeführt. Sie verband sich mit der Idee der katholischen Fülle: Während in den verschiedenen Gemeinschaften jeweils Elemente der Kirche bewahrt sind, ist die katholische Kirche die volle Verwirklichung all dessen, was Christus mit Kirche gewollt hat. Außerhalb ihres Bereichs gibt es ekklesiale Fragmente, die Fülle dagegen ist allein in der katholischen Kirche verwirklicht. Letztlich aber gehören diese Fragmente oder Elemente der katholischen Kirche an, von der sie ja auch ausgehen. Sie tendieren damit von sich aus auf Wiedervereinigung mit ihr.

Das Zweite Vatikanische Konzil

Das Zweite Vatikanum hat sich der ökumenischen Fragestellung geöffnet: Die Einheit der Kirche war eines der großen Themen des Konzils. Die Gründung des Einheitssekretariats hat seinen Verlauf wesentlich geprägt. Es hatte die Aufgabe, den Gedanken der Einheit einzubringen und darüber hinaus alle Texte und Vorschläge auf ihre ökumenische Verträglichkeit hin gegenzulesen. Sein Urteil, eine Formulierung sei geeignet, neue Barrieren zwischen den Konfessionen aufzurichten, wurde gleichsam zum Todesurteil für einen Vorschlag¹⁴.

Die nichttrömischen Kirchen wurden eingeladen, „offizielle Beobachter“ zu

entsenden, und das stieß auf breite Resonanz¹⁵. Beim Konzilsbeginn waren rund 40 Beobachter anwesend, die 17 nichtkatholische Kirchen vertraten, in der vierten Sitzungsperiode waren es über 100 aus 29 Gemeinschaften. Die amtlichen Beobachter waren offizielle Vertreter ihrer Kirchen. Sie hatten kein Rede- und Stimmrecht, wohl aber das Recht zur Teilnahme an den Sitzungen und Einsicht in alle Vorlagen. Ihre Anwesenheit hat den Konzilsverlauf wesentlich geprägt. Wenn man über Nichtkatholiken sprach, waren diese selbst da, und bekanntermaßen ändert es die Situation ganz erheblich, ob man zu jemandem spricht oder über ihn. Viele Konzilsväter wandten sich in ihren Beiträgen eigens an sie und titulierten sie als „*fratres observantes*“. Darüber hinaus konnten sie über das Einheitssekretariat auch Anregungen und Vorschläge zur Verbesserung der Textentwürfe einbringen. Schon wenige Wochen nach Konzilsbeginn erklärte Visser't Hooft, die Vertreter der verschiedenen Kirchen seien „längst keine Beobachter mehr“¹⁶.

In den Aussagen des Konzils hat die Kirche ihre Bewertung der christlichen Konfessionen grundlegend geändert. Nun wird die Ökumenische Bewegung, in der „*Mortalium Animos*“ 1928 eine „große Gottlosigkeit“ gesehen hatte, „dem Wehen der Gnade des Heiligen Geistes“ zugeschrieben (UR 4), und von denen, die 1943 als „Heiden und Sünder“ gebrandmarkt worden waren, heißt es nun, „ihnen gebührt der Ehrennahme des Christen, und mit Recht werden sie von den Söhnen der katholischen Kirche als Brüder im Herrn anerkannt“ (UR 3). Diese fundamentale Neubewertung konnte die Einstellung zu den Gemeinschaften, in denen die „getrennten Brüder“ (und Schwestern) ihr Christsein empfangen und leben, nicht unberücksichtigt lassen. „Die Erkenntnis, daß Kirche und Bruderschaft gleichbedeutend sind“¹⁷, verlangte eine Neubewertung dieser Gemeinschaften. Sie bedurfte einer gründlichen theologischen Fundierung, die vor allem in der Kirchenkonstitution „*Lumen gentium*“ erfolgte. Dabei wird Kirche schwerpunktmäßig als Volk Gottes verstanden. Diese Konzeption ist vom Ansatz her geeignet, eine vielfältige und gegebenenfalls auch eine gestufte Zugehörigkeit zum Ausdruck zu bringen, während die vor dem Konzil dominierende Leib-Christi-Vorstellung tendenziell auf die Alternative: Gliedschaft bzw. abgefallenes Glied tendiert hatte. In einer großen heilsgeschichtlichen Darlegung zeigt die Kirchenkonstitution, wie im göttlichen Heilsplan die Kirche als Volk Gottes aus dem Werk des einen und einzigen Mittlers Jesus Christus hervorgegangen ist. Zu der Frage, wo konkret diese Kirche sei, die Gott gewollt und die ihren Ursprung im göttlichen Heilswillen hat, heißt es in Art. 8:

„Diese Kirche, in der Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht (*subsistit in*) in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird.“

Dieser Ausdruck „*subsistit in*“ läßt sich kaum angemessen übersetzen; es verbirgt sich in ihm jedenfalls mehr, als eine erste Lektüre der deutschen Überset-

zung verrät. Ursprünglich stand an dieser Stelle im Textentwurf: Diese Kirche *ist* die römisch-katholische Kirche. Dieses *est* sollte in herkömmlicher Weise die exklusive und schlechthinige Identität von Kirche Jesu Christi und römisch-katholischer Kirche festschreiben. Es wurde ersetzt durch ein „subsistit in“, „ist verwirklicht in“. Als sich die Konzilsväter auf diesen Begriff einigten, hatten sie die altkirchliche Verwendung des Wortes *subsistit* in der Christologie im Ohr. Die menschliche Natur ist demnach die Weise, wie der göttliche Logos in der Geschichte und in der Welt subsistierte.

Mittels dieser christologischen Terminologie wurde nun die Beziehung der katholischen Kirche zur Kirche Jesu Christi durchbuchstabiert. Die christologische Zwei-Naturen-Lehre wird „in einer nicht unbedeutenden Analogie“ (LG 8) mit dem Verhältnis von Kirche Christi und römisch-katholischer Kirche verglichen. Das besagt: Die faktische Kirche, die institutionell umschreibbar ist, die in der Gemeinschaft mit dem Papst und den Bischöfen lebt, ist mit der Kirche des Glaubensbekenntnisses vergleichsweise so eins wie die Menschennatur Christi mit dem göttlichen Logos, sie dient ihr als konkrete Erscheinungsform in Welt und Geschichte. Die Kirche als Institution bringt die Kirche Jesu Christi in einer geschichtlich begrenzten Gestalt zur Erscheinung. Die faktisch existierende Kirche wird nicht mehr einfachhin mit der Kirche Jesu Christi gleichgesetzt, wie es das *est* des Entwurfs noch ausgesagt hatte. Analog zur Einheit der beiden Naturen in Christus ist die in der Geschichte existierende Kirche die konkrete Form, wie die im Heilsplan Gottes gründende Kirche in Raum und Zeit eine Verwirklichung findet.

Die deutsche Übersetzung mit „ist verwirklicht in“ scheint auf den ersten Blick eine Identität und Exklusivität der Kirche Jesu Christi mit der faktischen Kirche auszusagen; doch gerade diese hat das Konzil nicht mehr vertreten. Die überkommene Vorstellung vom Leib Christi, die vom Ansatz her daraufhin tendiert hatte, die Kirche als „fortlebenden Christus“ zu verstehen, wird durch das Modell der Kirche als Sakrament der Einheit präzisiert und damit der Tendenz gewehrt, die Differenz zwischen Christus und Kirche zu verwischen. Christus, nicht die Kirche, ist das Licht der Völker, auf ihrem Antlitz spiegelt sich, wenn sie recht Kirche ist, das Licht Christi wider (vgl. LG 1).

Wenn die Kirchenkonstitution davon spricht, daß die römisch-katholische Kirche die Kirche Christi verwirklicht, erhebt sie einen Anspruch, den jede Konfession aufstellen wird, wenn sie sich nicht selbst für illegitim erklären will. Aber daraus wird nun nicht mehr gefolgert, daß es gegebenenfalls nicht auch andere Subsistenzen der Kirche Jesu Christi geben kann. Die orthodoxen Kirchen sind das wichtigste Beispiel. Auch in ihnen subsistiert Kirche, obwohl sie nicht in Gemeinschaft mit dem „Nachfolger Petri und ... den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm“ (LG 8) stehen. Durch diese kleine Verschiebung von *est* zu *subsistit in*, die im Deutschen kaum auffällt, ist nach dem Urteil des späteren Kardinals Alois

Grillmeier in der Bewertung der nichtkatholischen Gemeinschaften „eine Entwicklung von unabsehbarer Tragweite möglich geworden“¹⁸.

Die Kirchenkonstitution bleibt in der Nutzung des Raumes, der sich hier eröffnet, noch zurückhaltend. Sie spricht von „vielfältigen Elementen der Heiligung und der Wahrheit“, die außerhalb des Gefüges der katholischen Kirche zu finden seien, und diese Elemente werden im traditionellen Sinn auf diese zurückbezogen, weil sie „als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen“ (LG 8). Das klingt zunächst noch wie die überkommene Elementen-Ekklesiologie. Dennoch läßt das Konzil diese deutlich hinter sich. Hier war ein Votum des italienischen Bischofs Andrea Pangrazio von entscheidender Bedeutung:

Er bemängelte, diese Wertung der Elemente „sei zu ‚quantitativ‘, wenn ... die Elemente ganz einfach aufeinander gehäuft sind. Ich glaube aber, daß noch ein Band notwendig ist, das diese verschiedenartigen Elemente zu einer Einheit zusammenfaßt. Wir sollten daher das Zentrum hervorheben, auf das all diese Elemente bezogen sind und ohne das sie keine Erklärung finden. Dieses Band und Zentrum ist Christus selbst, den alle Christen als Herrn der Kirche anerkennen, dem die Christen aller Gemeinschaften zweifellos aus gläubigem Herzen dienen wollen, und der in seiner Gnade durch seine tätige Gegenwart im Heiligen Geist so wunderbare Dinge auch bei getrennten Gemeinschaften vollbringt – nicht aufgrund menschlicher Verdienste, sondern allein durch sein Gnadenwirken.“¹⁹

Dieses Votum bewirkte, daß das Konzil die Elemente nicht mehr in herkömmlicher Weise als einzelne und versprengte Reste und Bruchstücke, gleichsam als erratische Blöcke verstand, die sich wie Findlinge in einer ihnen fremden Welt aufspüren lassen. Im Ökumenismusdekret werden vielmehr genannt: „das geschriebene Wort Gottes, das Leben der Gnade, Glaube, Hoffnung und Liebe und andere innere Gaben des Heiligen Geistes und sichtbare Elemente“ (UR 3). Und in der Darstellung der Gemeinschaften des Abendlandes führt das Ökumenismusdekret beispielhaft als solche Elemente an: die Verehrung der Heiligen Schrift und das Hören auf das Wort Gottes, das Sakrament der Taufe, die Feier des Herrenmahls, die Bemühung um ein christliches Leben in Gebet, Gottesdienst und Liturgie, das Streben nach aufrichtiger Nächstenliebe und werktätigem Glauben (UR 23). Das sind nicht mehr isolierte Bruchstücke, sondern Grundfunktionen und Wesensbeschreibungen von Kirche. Als solche bilden sie jeweils ein Ganzes christlicher Existenz.

So ist es nur folgerichtig, daß das Konzil die so gefaßte Elementen-Ekklesiologie auch auf sich selbst anwendet, wenn es davon spricht, daß durch diese „Elemente oder Güter ... insgesamt die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt“ (UR 3). Und 30 Jahre nach dem Konzil spricht Papst Johannes Paul II. in der Ökumene-Enzyklika „*Ut unum sint*“ sogar davon, daß in den anderen Gemeinschaften „gewisse Aspekte des christlichen Geheimnisses bisweilen sogar wirkungsvoller zutage treten“²⁰ als in der katholischen Kirche, so daß diese von ihnen bereichert werden kann.

Gemeinschaften, in denen diese Elemente verwirklicht sind, wo sie empfangen

und weitervermittelt werden und christliches Leben bewirken, bekommen damit kirchliche Qualität. Nichtkatholische Christen empfangen die Taufe und andere Sakramente „in ihren eigenen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften“ (LG 15). Hier begegnet die entscheidende Wendung „Kirchen und kirchliche Gemeinschaften“. Die Bedeutung dieser Formulierung wird aus der Entstehungsgeschichte des Ökumenismusdekrets deutlich²¹.

In einem ersten Entwurf (= Schema) „Über den Ökumenismus“ vom April 1963 legte ein Abschnitt „besondere Erwägungen über die *Ostkirchen*“ vor, ein zweiter widmete sich den „seit dem 16. Jahrhundert entstandenen *Gemeinschaften*“²². Mit diesen Überschriften war bereits die traditionelle Votum-Theorie mit ihrer rein individuellen Hinordnung des einzelnen auf die katholische Kirche überwunden. Die Gemeinschaften werden als der Ort bezeichnet, an dem die Nichtkatholiken ihr Christentum leben, ihre Frömmigkeit gestalten und den Glauben empfangen, der sie zum Heil führt. Schon in diesem Entwurf hieß es:

„Ebenso sind die getrennten Kirchen und Gemeinschaften nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Mysterium des Heils, denn der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie als Mittel des Heils zu gebrauchen.“²³

Was in der Kirchenkonstitution bereits angedeutet ist, nämlich eine Neubewertung der nichtkatholischen Gemeinschaften als solcher und nicht nur einzelner Christen, die Tatsache, daß diese *durch* ihre Gemeinschaften und nicht *trotz* der Zugehörigkeit zu ihnen Christen sind und als solche glauben und leben, war bereits in diesem ersten Schema des Ökumenismusdekrets offenkundig.

In diesem Textentwurf wurde unterschieden zwischen den *Kirchen* des Ostens und den *Gemeinschaften*, die aus der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangen sind. Als Unterscheidungskriterium dienten die rechte Feier des Herrenmahls und damit zusammenhängend die apostolische Sukzession im Amt. Die Orthodoxie mit ihrem unbezweifelt gültigen Bischofs- und Priesteramt und der Feier des Herrenmahls wird als Kirche bezeichnet. Ihr werden die Gemeinschaften des Westens entgegengestellt, die mit der Amtssukzession, jedenfalls im herkömmlichen Verständnis, gebrochen haben. Allerdings wurde die Terminologie nicht eindeutig durchgehalten. Der Textentwurf sprach davon, „daß es auch im Bereich des Abendlandes Gemeinschaften gibt, die sich auch der Heilsmittel erfreuen, die aus der Wirksamkeit des gültigen Priestertums hervorgehen“²⁴. Dennoch wurden auch diese unter die „Gemeinschaften“ subsumiert, also nicht als „Kirchen“ bezeichnet.

Gegen diese Unterscheidung erhoben sich Bedenken. Seitens der Konzilsbeobachter wurde geäußert, sie sei „hart zu hören“ und „dient nicht dem ökumenischen Fortschritt“. Speziell Anglikaner drängten darauf, „als ‚Kirche‘ im theologischen Sinn betrachtet zu werden“²⁵. Sie gehören doch wohl auch zu den Gemeinschaften mit gültigem Amt, also zu den Kirchen.

Bei seiner Eröffnungsrede zur zweiten Sitzungsperiode des Konzils sprach

Papst Paul VI. ohne weitere Spezifizierung von Gemeinschaften, „die sich mit dem Namen Kirche schmücken“²⁶, wobei er diesen Anspruch, wenn er ihn auch nicht allgemein anerkannte, jedenfalls nicht als unberechtigt zurückwies. Die Bezeichnung Kirchen wurde jedenfalls nicht mehr explizit bestritten. Kardinal Bea scheint seither in seinen Ansprachen an die Konzilsbeobachter nicht mehr eindeutig zwischen Kirchen und Gemeinschaften geschieden zu haben. Und bei der Eröffnungsrede zur dritten Konzilsperiode wandte sich der Papst mehrmals mit der Formulierung „O Ecclesiae“ an die Vertreter der getrennten christlichen Kirchen²⁷. Es wäre höchst willkürlich, darin nur eine uneigentliche Höflichkeitsfloskel zu sehen.

Diese neue Terminologie fand ihren Niederschlag auch in den Konzilstexten selbst. Weichenstellend war ein Votum von Kardinal Franz König:

„Der Ausdruck ‚Gemeinschaften‘ allein scheint doch nicht zu genügen, um die Wahrheiten und die kirchlichen Elemente auszudrücken, die sie dank der göttlichen Gnade behalten haben ... Also wird vorgeschlagen, das Schema soll an allen betreffenden Stellen von ihnen als von ‚kirchlichen Gemeinschaften‘ sprechen.“²⁸

Weiter ging eine Gruppe von 30 indonesischen Bischöfen, die forderten, „der Titel ‚Kirche‘ soll nicht nur den von uns getrennten orientalischen Kirchen, sondern auch den aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften gewährt werden, weil sie als Gemeinschaften getaufter Christgläubiger untereinander und mit uns durch das Band des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, durch die Verkündigung und das Bekenntnis des göttlichen Wortes und durch Gottesdienst verbunden sind“²⁹. Ebenso verlangte Bischof Helmsing (USA), „den aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften den Titel ‚Kirche‘ und nicht ‚Gemeinschaft‘ zu geben. Die Bezeichnung ‚Gemeinschaft‘ sei eine Diskriminierung sowohl der Anglikaner wie auch der meisten anderen christlichen Konfessionen und damit ein schweres Hindernis für jeden Dialog.“³⁰

Geeinigt hat man sich im Konzil schließlich darauf, die orthodoxen Kirchen als „Kirchen“, die Konfessionen des Westens als „Kirchen und kirchliche Gemeinschaften“ zu bezeichnen. Also auch Konfessionen reformatorischer Herkunft – oder zumindest manchen von ihnen – wird der Titel „Kirchen“ zuerkannt. Dabei hat das Konzil bewußt offen gelassen, welche als „Kirchen“ und welche als „kirchliche Gemeinschaften“ zu werten seien. Hier hat das Konzil keine Entscheidung treffen wollen. Über diese Tatsache sind die wichtigsten Kommentare, die unmittelbar nach dem Konzil von maßgebenden Bischöfen und Theologen verfaßt wurden, einer Meinung:

So schrieb Kardinal Lorenz Jaeger, es „wird nicht genauer angegeben, an wen sich im einzelnen die Bezeichnung ‚Kirche‘ und an wen sich die Bezeichnung ‚kirchliche Gemeinschaft‘ richtet. Zweifellos gibt es unter den aus dem Protestantismus hervorgegangenen Gemeinschaften solche, die den Titel ‚Kirche‘ ablehnen. Andere nehmen ihn entschieden für sich in Anspruch. Man wird verstehen, daß das Konzil hier nicht weiter in die Einzelheiten gehen wollte, aber deutlich ist die Tendenz des Dekretes

erkennbar, die ekklesialen Elemente der aus der Reformation hervorgegangenen Bekenntnisse zu betonen.“³¹

Daraus folgt nach Kardinal Jaeger: „Die unter den Theologen disputierten Fragen über die Art der Anwendung der Bezeichnung ‚Kirche‘ auf die einzelnen christlichen Bekenntnisse bleibt der weiteren Forschung überlassen.“³² Im Kommentar des Lexikons für Theologie und Kirche heißt es zu dieser Frage:

„Ob der Begriff Kirche im theologischen Sinn auch verwendet werden kann, wenn das Bischofsamt mit apostolischer Sukzession nicht (oder nicht sicher) vorhanden und nur ein Teil der Sakramente anerkannt ist, wie dies bei den Reformationskirchen der Fall ist, darüber gingen die Meinungen der Konzilsväter auseinander. Dazu kommt, daß einzelne reformatorische Gemeinschaften sich selbst nicht als Kirchen bezeichnen wollen.“ Durch die Formulierung Kirchen und kirchliche Gemeinschaften „erklärt das Konzil, daß es auch unter den getrennten Gemeinschaften des Westens solche gibt, die als Kirche zu betrachten sind, es läßt aber die Frage offen bzw. überläßt es der Theologie, auf welche Gemeinschaften dies in concreto zutrifft“³³.

Das Zweite Vatikanum hat in guter konziliarer Tradition eine amtlich nicht entscheidungsreife Frage der weiteren theologischen Diskussion überlassen.

Die Rezeption der Konzilsaussagen in „Dominus Iesus“

Es ist bedauerlich, daß im Dokument „Dominus Iesus“ von all den Neuaufbrüchen, die das Konzil in der Wertung des ekklesialen Status der reformatorischen Gemeinschaften eröffnet hat, kaum etwas zum Tragen kommt. In der Fülle der Zitate aus dem Zweiten Vatikanum, die angeführt werden, taucht der Begriff „Volk Gottes“ nicht auf, der Leib-Christi-Gedanke, der von sich aus weniger geeignet ist, eine vielgestaltige Kirchenzugehörigkeit denkbar zu machen, dominiert völlig. Das Wort von der Sakramentalität der Kirche ist wieder ersetzt durch die Konzeption der Kirche als fortlebender Christus. Zwar wird zitiert, die (kirchlichen) Gemeinschaften seien „nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heils“, aber die kirchliche Existenz der Nichtkatholiken wird an deren individueller Anbindung an die katholische Kirche festgemacht. Das „subsistit in“ der Kirchenkonstitution ist im Sinn der Elementen-Ekklesiologie interpretiert und als diese Elemente erscheinen allein die „vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums“ und der „gültige Episkopat“, der die Kontinuität der Kirche mit der Stiftung Jesu Christi gewährleistet. Von diesen Elementen heißt es, sie seien in der katholischen Kirche in ihrer Fülle, in den kirchlichen Gemeinschaften nicht verwirklicht. All das hat das Zweite Vatikanum jedenfalls in dieser Einlinigkeit nicht gelehrt.

In der Problematik der Kirchlichkeit der verschiedenen Gemeinschaften spielte im Konzil und in der folgenden theologischen Diskussion die Amtsfrage eine gewichtige Rolle. Das Konzil war einer eucharistischen Ekklesiologie verpflichtet,

der zufolge Kirche in erster Linie als „communio sanctorum“, als Gemeinschaft der heiligen Gaben, speziell des Herrenmahls verstanden wird. Kirche verwirklicht sich in der Feier der Eucharistie. In diesem Kontext hat die Amtsfrage ihre Bedeutung, etwa wenn das Ökumenismusdekret eine weitreichende Gemeinschaft im Herrenmahl mit den Kirchen des Ostens für möglich erachtet, nicht aber in gleicher Weise mit den aus der Reformation hervorgegangenen kirchlichen Gemeinschaften, „die wegen des Fehlens (defectus) des Weihesakramentes die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit (substantia) des eucharistischen Mysteries nicht bewahrt haben“ (UR 22).

Doch die Behauptung, die Gemeinschaften mit Amt seien „Kirchen“, jene ohne gültiges Amt „kirchliche Gemeinschaften“, kann sich nicht auf das Konzil berufen. Dieses sprach von „Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften“ auch des Westens. Wer sollte mit „Kirchen“ gemeint sein, wenn alles allein am Amtsverständnis hängen sollte? Die anglikanische Gemeinschaft kann es nicht sein, denn ihr Amt war als „absolut null und nichtig“ bezeichnet worden, eine Entscheidung, die, zum allgemeinen Erstaunen, kürzlich wieder massiv unterstrichen wurde. Sollte man allein an die Altkatholiken gedacht haben? Aber wie wäre es dann zu erklären, daß die Möglichkeiten zu einer Eucharistiegemeinschaft mit den orthodoxen Kirchen nicht auf die Altkatholiken übertragen und entsprechende Vorstöße kirchenamtlich nicht rezipiert wurden?

Es ist offensichtlich: Die verschiedentlich vorgetragene These, das Kirche-Sein entscheide sich einfachhin und ausschließlich an der Existenz eines Amts in ungebrochener (bischoflicher) Sukzession, wird dem Konzil nicht gerecht. Tatsächlich würde eine solche Engführung die Kirche wiederum einseitig vom Amt her verstehen oder sie gar auf dieses reduzieren, und einer solchen Konzeption hat das Konzil direkt widersprochen. Die Kirchenkonstitution versteht die Kirche als Mysterium und als Volk Gottes. Dieses lebt vom Wort Gottes, der Antwort im Glauben und der Feier des Gottesdienstes, es verwirklicht sich in den Sakramenten und in Werken der Nächstenliebe. Dies alles auf das Amt zu reduzieren, bedeutet einen Rückfall in ein hierarchologisches Kirchenbild, dem das Konzil den Abschied erklärt hat. Wenn das Dokument „Dominus Iesus“ behauptet, die Kirchen der Reformation seien „nicht Kirchen im eigentlichen Sinn“, ist das vom Zweiten Vatikanum her nicht gedeckt. Das Konzil hat ihnen das Kirchesein zwar nicht eindeutig zugesprochen, aber jedenfalls nicht mehr, wie vor dem Konzil fast selbstverständlich, explizit verneint.

Wegen der unbezweifelten ekklesiologischen Bedeutung von Herrenmahl und Amt hat das Zweite Vatikanum diese Themen der theologischen Weiterarbeit in besonderer Weise anempfohlen. Die Theologie hat sich dieser Aufgabe gestellt: Amt und Herrenmahl sind seither zentrale Anliegen ökumenischer Forschung. Dabei wurden Übereinstimmungen und Gemeinsamkeiten aufgezeigt, die sich die Konzilsväter wohl noch nicht hätten träumen lassen. Unter der Fülle von

Konvergenz- oder Konsenstexten und offiziellen Dokumenten dazu seien genannt: das Lima-Papier des ÖRK, an dem die römisch-katholischen Vertreter vollberechtigt mitgewirkt haben, die Texte „Das Herrenmahl“ und „Das geistliche Amt in der Kirche“³⁴ und, von besonderem Gewicht, die Lehrverwerfungsstudie über Rechtfertigung, Sakramente und Amt.

Zu letzterem Dokument hat die Ökumenische (Bischofs-)Kommission die Bitte an die Kirchen gerichtet, „verbindlich auszusprechen, daß die Verwerfungen des 16. Jh. den Partner nicht mehr treffen“³⁵. Dem wurde für die Lehre von der Rechtfertigung am 31. Oktober 1999 in Augsburg in einem feierlichen Akt entsprochen. Zur Thematik Herrenmahl haben der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen und die Deutsche Bischofskonferenz übereinstimmend erklärt, daß noch verbleibende Differenzen die Kirchentrennung nicht mehr rechtfertigen. Und in der Amtsfrage wurden entscheidende Fortschritte konstatiert, die die Frage stellen lassen, worin eigentlich der „defectus“³⁶ besteht, den das Konzil in den reformatorischen Kirchen erblickte.

Sicher, die festgestellten Übereinstimmungen oder Annäherungen in der Lehre vom Herrenmahl und vom Amt wurden bisher noch nicht kirchenamtlich und verbindlich festgeschrieben und rezipiert. Aber legitimiert das, den evangelischen Kirchen einfachhin und ohne jede Unterscheidung das Kirchesein abzusprechen? Das mindeste, was in einem Dokument über ihren ekklesialen Status heute gesagt werden mußte, wäre, daß wir auf dem Weg zur Anerkennung als Schwesterkirchen sind und daß wir dabei schon sehr erhebliche Fortschritte gemacht haben.

Das Konzil hat eine additive Elementen-Ekklesiologie überwunden, die nur Bruchstücke summierte. Kirchen sind nicht Sammlungen von Einzelelementen, sondern Ganzheiten, und der Vergleich von Einzelelementen wird ihnen nicht gerecht. Das Ökumenismusdekret des Konzils mahnt sogar, man solle „nicht vergessen, daß es eine Rangordnung oder ‚Hierarchie‘ der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens“ (UR 11). Wenn man den jeweiligen Zusammenhang mit dem Zentrum christlicher Botschaft aufbricht, um die Existenz isolierter Einzelelemente abzufragen, wird das Bild der jeweiligen Gemeinschaften verzerrt und das der katholischen Kirche entartet zu einer Karikatur. Es gibt in den Konfessionen mehr als Einzelelemente. Die *Communio*-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums, die auf die Ekklesiologie des ersten Jahrtausends zurückgreift, weist hier einen anderen Weg. Papst Johannes Paul II. formulierte dazu in der Ökumene-Enzyklika: „In dem Maße, in dem diese Elemente in den anderen christlichen Gemeinschaften vorhanden sind, ist die eine Kirche Christi in ihnen wirksam gegenwärtig.“³⁷

Alle diese Aufbrüche werden in den Aussagen von „Dominus Iesus“ über Einheit und Einzigkeit der Kirche nicht fruchtbar. Das Dokument bleibt einer höchst restriktiven Interpretation der Konzilsaussagen verhaftet, die weder die Öffnung

gen zur Kenntnis nimmt, die in den Konzilstexten vorgezeichnet sind, noch die ökumenischen Fortschritte der Jahre seit 1965. Doch vielleicht kann dieser Text und die Unruhe, die er hervorgerufen hat, als Stachel wirken, daß wieder mit Erschrecken bewußt wird, wie es um die Einheit der Kirche tatsächlich bestellt ist. Was hier mit harten Worten und in einer imperativischen Sprache dargelegt wird, ist nichts anderes als die noch immer bestehende Kirchentrennung. An diese dürfen wir uns nicht gewöhnen und mit ihr dürfen wir uns nicht abfinden, weil sie dem Willen Jesu und dem Wesen der Kirche widerspricht. Die Betonung der Einheit und Einzigkeit der Kirche, die das Dokument vorträgt, müßte die ökumenische Verpflichtung neu bewußt machen. Es ist zweifellos ein Verdienst des Dokuments, daß es offenkundig macht, daß wir uns mit dem Status quo, der sich zwischen den Kirchen eingespielt hat, nicht zufriedengeben und an ihn nicht gewöhnen dürfen. Es kann eben nicht genügen, freundlich miteinander umzugehen, aber überall dort, wo es an den Kern geht, nach wie vor an den überkommenen „Exkommunikationen“ festzuhalten.

ANMERKUNGEN

¹ In: KNA-Dokumentation, 6. 9. 2000.

² Dokumentiert in: KNA-Aktueller Dienst, 6. 9. 2000.

³ Vgl. hierzu auch P. Neuner, Kirchen u. kirchliche Gemeinschaften, in: MThZ 36 (1985) 97–109.

⁴ DH 3802. Mit dieser prinzipiellen Aussage waren weiterführende Gesten durch Papst Pius XII. nicht ausgeschlossen, die eine ökumenische Öffnung vorbereiteten.

⁵ A. Rohrbasser, Heilslehre der Kirche (Freiburg 1953) Nr. 679.

⁶ Ebd. Nr. 687.

⁷ So die Instruktion des Hl. Offiziums von 1950 „De motione oecumenica“, zit. nach Rohrbasser (A. 5) Nr. 695.

⁸ In der Diskussion mit dem Kanonisten Klaus Mörsdorf stellte Karl Rahner dar, daß es unterschiedliche Weisen der Kirchengliedschaft gebe. Kirchengliedschaft ist nach seinem Verständnis nicht eindeutig und allein nach rechtlichen Kriterien festschreibbar, weil sich das Leben der Gnade einer solchen Feststellung entzieht. Kirchengliedschaft ist eine abgestufte Wirklichkeit, sie kann auch Nichtkatholiken zugesprochen werden: vgl. K. Rahner, Art. Kirchengliedschaft, in: IThK², Bd. 6, Sp. 223–226.

⁹ Vgl. hierzu W. Kasper, Der ekklesiologische Charakter der nichtkatholischen Kirchen, in: ThQ 145 (1965) 42–62; vgl. auch: ders., Die Einheit der Kirche nach dem II. Vatikanischen Konzil, in: Catholica 33 (1979) 262–277.

¹⁰ Vgl. hierzu W. Dietzfelbinger, Die Grenzen der Kirche nach römisch-katholischer Lehre (Göttingen 1962) 79; U. Valeske, Votum ecclesiae (München 1962).

¹¹ Zit. nach Dietzfelbinger (A. 10) 142.

¹² Toronto-Erklärung IV/5, zit. nach: Die Einheit der Kirche, hg. v. L. Vischer (München 1965) 258.

¹³ Zit. nach Th. Sartory, Die ökumenische Bewegung u. die Einheit der Kirche (Meitingen 1955) 147.

¹⁴ Am deutlichsten wurde das bei einem höchst problematischen Entwurf zur dogmatischen Konstitution über die Offenbarung, der auf eine Intervention Kardinal Beas von Papst Johannes XXIII. selbst zurückgezogen wurde, obwohl er, wenn auch geschäftsordnungsmäßig nicht unproblematisch, vom Konzilsplenum bereits als Textgrundlage gebilligt worden war.

- ¹⁵ Vgl. hierzu O. H. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil (1962–1965) (Würzburg 1993) 88.
- ¹⁶ M. Plate, Weltereignis Konzil (Freiburg 1966) 153.
- ¹⁷ J. Ratzinger, Die christliche Brüderlichkeit (München 1960) 93.
- ¹⁸ So im Kommentar im LThK², Erg.-Bd. I, 174.
- ¹⁹ Zit. bei G. Baum, Die ekklesiale Wirklichkeit der anderen Kirchen, in: Concilium 1 (1965) 297 f.
- ²⁰ Ut unum sint, 25. Mai 1995, Nr. 14.
- ²¹ Die Kirchenkonstitution spricht im Urtext von „communitates ecclesiasticae“, das Ökumenismusdekret von „communitates ecclesiales“. Beide Begriffe sind inhaltlich jedoch deckungsgleich, so daß die Übersetzung zu Recht einheitlich „kirchliche Gemeinschaften“ verwendet.
- ²² Hervorhebungen vom Vf. Die verschiedenen Textentwürfe sind dokumentiert bei L. Jaeger, Das Konzilsdekret „Über den Ökumenismus“ (Paderborn ²1968).
- ²³ Ebd. 25.
- ²⁴ Ebd. 35.
- ²⁵ Ebd. 43, 46.
- ²⁶ Vgl. hierzu P. Bläser, Die Kirche u. die Kirchen, in: Catholica 18 (1964) 96.
- ²⁷ Darauf verweist J. Feiner in seinem Kommentar im LThK², Erg.-Bd. II, 55 f.
- ²⁸ Zit. bei Jaeger (A. 22) 282 f.
- ²⁹ Zit. ebd. 330 f.
- ³⁰ Zit. ebd. 375 f.
- ³¹ Ebd. 179 f.
- ³² Ebd. 150.
- ³³ Feiner (A. 27) 55 f.
- ³⁴ Zu beiden Texten vgl. P. Neuner, Ökumenische Theologie (Darmstadt 1997).
- ³⁵ Vgl. P. Neuner, Mißklänge im ökumenischen Dialog. Zur neuen Diskussion über die Rechtfertigungslehre, in: dieser Zs. 216 (1998) 651–662.
- ³⁶ Der Begriff „defectus“ in UR 22 sollte mit „Mangel“, nicht mit „Fehlen“ übersetzt werden. Dabei stellt sich die Frage, ob angesichts des Priestermangels in der römisch-katholischen Kirche, der in zahllosen Gemeinden dazu führt, daß die Feier des Herrenmahls am Sonntag nicht mehr möglich ist und der das eucharistische Kirchenbild des Zweiten Vatikanums massiv tangiert, ein solcher Mangel nicht gerade in der katholischen Kirche konstatiert werden mußte.
- ³⁷ Ut unum sint, Nr. 11.