

Medard Kehl SJ

Die eine Kirche und die vielen Kirchen

Die Erklärung der Glaubenskongregation „Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche“ vom 6. August 2000 hat weit über den katholischen Raum hinaus in der gesamten Weltökumene für eine große Irritation gesorgt. Viele Christen innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche, die sich seit langem in der ökumenischen Bewegung engagiert haben, sind verunsichert und verletzt. Gerade auch in unseren „normalen“ Gemeinden oder in ökumenischen Gruppen und Gemeinschaften besteht ein erheblicher Klärungsbedarf, der die Theologie herausfordert.

I. Zum Text im Ganzen

Aufbau, Inhalt und Intention der Erklärung

Die Erklärung ist in sechs Kapitel unterteilt und enthält sehr viele Anmerkungen aus Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils, aus päpstlichen Enzykliken und anderen lehramtlichen Dokumenten. Die sechs Kapitel beschäftigen sich vornehmlich mit dem Thema der Einzigartigkeit Jesu Christi und seiner universalen Heilsmittlerschaft, wie schon die Überschriften zeigen: I. Fülle und Endgültigkeit der Offenbarung Jesu Christi, II. Der fleischgewordene Logos und der Heilige Geist im Heilswerk, III. Einzigkeit und Universalität des Heilsmysteriums Jesu Christi, IV. Einzigkeit und Einheit der Kirche, V. Kirche, Reich Gottes und Reich Christi, VI. Die Kirche und die Religionen im Hinblick auf das Heil.

Aus diesem Aufbau wird auch schon die wichtigste Intention der Erklärung deutlich: Es geht ihr vor allem darum, relativierende Tendenzen bezüglich des Glaubens an die einzigartige Bedeutung Jesu Christi für das Heil aller Menschen zurückzuweisen. Solche Tendenzen sind vor allem in der besonders im angelsächsischen Raum verbreiteten „pluralistischen Religionstheorie“ zu finden, werden aber – in ihren vulgarisierten Formen – auch in unserem Kulturkreis immer plausibler. Gemeint ist die Auffassung, daß alle Religionen theologisch als gleichwertige, komplementär einander ergänzende Heilswege angesehen werden; daß Jesus Christus als ein Religionsstifter oder Heilbringer neben anderen gilt; daß die Kirche nicht das von Jesus Christus herkommende und sein Heil vergegenwärti-

gende „universale Sakrament des Heils“ ist; und daß die Zugehörigkeit zur Kirche (in irgendeiner Form) keine wesentliche Bedeutung für das ewige Heil hat.

Demgegenüber betont die vorliegende Erklärung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, daß es zwar durchaus von Gott geschenktes Heil für die Menschen außerhalb der sichtbar verfaßten Kirche gibt, gerade auch in anderen Religionen und mit deren Hilfe, aber daß es dieses Heil nicht einfach *ohne* Christus und seinen Leib, die Kirche, gibt, nicht einfach unabhängig von der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus. Alles Heil von Gott her, das es in der Welt aufgrund des universalen Heilswillens Gottes gibt, hat – in welcher konkreten religiösen Form auch immer – zutiefst Anteil an dem von Jesus Christus gebrachten und von der Kirche verkündeten Heil. Alle außerchristlichen Heilswege sind deswegen Heilswege, weil sie auf ihre Weise an dem einen und fundamentalen Heilsweg Jesu Christi partizipieren, von dem wir glauben, daß er der Weg, die Wahrheit und das Leben für alle ist. Jesus Christus ist gleichsam die innerste „heilsträchtige Essenz“ in allen Heilswegen, so vielfältig sie sich auch im Konkreten darstellen, und zwar deswegen, weil in ihm die ganze Fülle der Liebe Gottes gegenwärtig ist, weil alles, was Gott ist und was er von sich verschenken kann, in ihm auf menschliche Weise erschienen ist.

Das ist die traditionelle Glaubensüberzeugung aller christlichen Kirchen, von der innerhalb der katholischen Kirche wohl nur einige Theologen vor allem im indischen und nordamerikanischen Kulturraum abzuweichen scheinen. Von daher ist es durchaus sinnvoll und angebracht, diese Glaubensüberzeugung noch einmal deutlich ins Bewußtsein zu heben. Das ist kein Zeichen von Intoleranz oder Abwertung der anderen Religionen, sondern ein Bestehen darauf, daß die *Wahrheitsfrage* im interreligiösen Dialog nicht ausgespart werden darf, was heute eine echte Gefahr darstellt. Entschiedenheit für die eigene Wahrheitsüberzeugung und tolerante, lernbereite Offenheit für die Wahrheitsüberzeugung der anderen schließen sich keineswegs gegenseitig aus, sondern sind gerade die Grundlage eines ehrlichen und auf Dauer weiterführenden Dialogs.

Dagegen bezahlt die schnelle Einigung auf den kleinsten gemeinsamen Nenner häufig doch den Preis einer zu großen Nivellierung des Eigenen, also der konkreten, geschichtlich gewachsenen Identität. Das führt letztlich zur Selbstaufhebung der konkreten Religion in eine allgemeine, sehr diffuse Religiosität hinein, die auf Dauer wenig Überlebenschancen hat. Religion ist für die, die sie lebendig praktizieren und nicht bloß intellektuell darüber reflektieren, etwas sehr Konkretes, nämlich eine ganze religiöse Kultur mit Liturgie, Sprache und Erzählungen, Zeichen und Gebeten, Riten und Traditionen usw. Diese konkreten Lebensvollzüge einer Religion machen es überhaupt erst möglich, daß sich der gläubige Mensch auch mit dem innersten Gehalt seiner Religion identifizieren kann. Sie erst lassen eine Religion zur Heimat für die Glaubenden selbst und zugleich anziehend für andere werden.

Die Problematik der Erklärung

Diese bis hierhin zusammengefaßte Position der Erklärung könnte – von einigen Gedanken und Formulierungen abgesehen – eigentlich in der ganzen Ökumene weithin Zustimmung finden. Das ist faktisch auch in vielen Reaktionen aus den evangelischen Kirchen deutlich geworden, so zum Beispiel in einer Stellungnahme des Ratsvorsitzenden der EKD, Präses Manfred Kock, oder auch des bekannten Tübinger Theologen Eberhard Jüngel. Aber daß diese interreligiöse Thematik von der Erklärung nun in Kapitel IV mit der innerchristlich-ökumenischen Thematik verknüpft wird, bringt den ganzen Text möglicherweise um seine Wirksamkeit, jedenfalls hier in unseren Breiten; denn fast die ganze Aufmerksamkeit richtet sich jetzt auf bestimmte Formulierungen dieses IV. Kapitels. Insofern wirkt die Verknüpfung dieser beiden Themenkreise kontraproduktiv für das Hauptanliegen der Erklärung.

Das Konzil war bestrebt, sowohl im Verhältnis zwischen der Kirche und den anderen Religionen als auch im innerchristlich-ökumenischen Verhältnis der Kirchen untereinander *Gemeinsamkeiten* aufzuzeigen, um den Dialog und die Einheit zu fördern. So wurden die Konzilstexte als Öffnung der katholischen Kirche, als ein großer Fortschritt gerade für die ökumenische Bewegung allgemein begrüßt. Man muß sich nur noch einmal die Einleitung des Ökumenismusdekrets des Konzils „Unitatis redintegratio“ in Erinnerung rufen:

„Die Einheit aller Christen wiederherstellen zu helfen ist eine der Hauptaufgaben des Heiligen Ökumenischen Zweiten Vatikanischen Konzils. Denn Christus der Herr hat eine einzige und einzige Kirche gegründet, und doch erheben mehrere christliche Gemeinschaften vor den Menschen den Anspruch, das wahre Erbe Jesu Christi darzustellen; sie alle bekennen sich als Jünger des Herrn, aber sie weichen in ihrem Denken voneinander ab und gehen verschiedene Wege, als ob Christus geteilt wäre. Eine solche Spaltung widerspricht aber ganz offenbar dem Willen Christi, sie ist ein Ärgernis für die Welt und ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen. ...

Diese Einheitsbewegung, die man als ökumenische Bewegung bezeichnet, wird von Menschen getragen, die den dreieinigen Gott anrufen und Jesus als Herrn und Erlöser bekennen, und zwar nicht nur einzeln für sich, sondern auch in ihren Gemeinschaften, in denen sie die frohe Botschaft vernommen haben und die sie ihre Kirche und Gottes Kirche nennen. Fast alle streben, wenn auch auf verschiedene Weise, zu einer einen, sichtbaren Kirche Gottes hin, die doch in Wahrheit allumfassend und zur ganzen Welt gesandt ist, damit sich die Welt zum Evangelium bekehre und so zum Heil finde zur Ehre Gottes“ (UR 1).

Der Unterschied zwischen den Konzilstexten und der jetzigen Erklärung liegt vor allem darin, daß sie gerade in der ökumenischen Thematik keine zur Einheit und Versöhnung einladende Sprache mehr spricht, sondern sehr lehrhaft-doktrinal fast nur noch die theologische Einzigartigkeit der katholischen Kirche hervorhebt und damit notwendig auf Abstand und Abgrenzung zu den anderen hinzu zielen scheint. Die Erklärung zitiert zwar viele Konzilstexte, aber sie *akzentuiert* und *verschärft* sie auf dieses Ziel hin.

So drängt sich für viele Christen der Eindruck auf, daß die Glaubenskongregation manchen Entwicklungen der nachkonziliaren ökumenischen Bewegung eher skeptisch gegenübersteht, daß sie ihr vielleicht zu weit gegangen sind, daß es darum an der Zeit ist, wieder stärker die *abgrenzenden Unterschiede* zwischen den Kirchen zu betonen und insofern auch das Bewußtsein von der Einzigartigkeit des katholischen Kirchenverständnisses wieder zu schärfen.

Dieser Vorgang erinnert an die Erklärung von rund 250 deutschsprachigen evangelischen Theologen im Jahr 1999 vor der Unterzeichnung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“. Sie warnten dringend vor der Unterzeichnung durch den Lutherischen Weltbund, weil hier doch wesentliche Punkte des reformatorischen Verständnisses nicht berücksichtigt seien. Sie betonten vor allem über das „sola fide“ und das „sola gratia“ hinaus, daß die Rechtfertigung auch „solo verbo“, allein durch das Wort verkündet wird. Dies stellt eine radikale reformatorische Position dar, die so nicht von der katholischen Kirche akzeptiert werden kann. Denn für die katholische Kirche gehören zur Vermittlung des Heils notwendig Wort, Sakrament und Eingliederung in die Kirche als „Communio“, als Gemeinschaft der Glaubenden. Auf beiden Seiten gibt es momentan offensichtlich auch das Verlangen nach Abgrenzung und schärferer konfessioneller Profilierung. So dürfte gerade von diesen evangelischen Theologen wohl die größte Zustimmung zu dem römischen Dokument kommen; natürlich nicht zu dessen Inhalt, wohl aber zu dessen Tendenz, in der sie ihre eigene Skepsis gegen jede weitergehende Suche nach einem theologischen Grundkonsens als Basis einer künftigen Kirchengemeinschaft mit der katholischen Kirche voll und ganz bestätigt sehen können. Die Extreme berühren sich ...

Das Ziel, dem sich seit vielen Jahren der Hauptstrom der ökumenischen Bewegung verschrieben hat, nämlich schrittweise eine Kirchengemeinschaft in „versöhnter Verschiedenheit“ durch wachsende Konvergenz in grundlegenden und davon abgeleiteten theologischen Fragen anzustreben, dieses Ziel wird in der Erklärung der Glaubenskongregation nicht erwähnt – so, als ob es keine Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre und andere hochkarätige, kirchenoffizielle Konsensdokumente gegeben hätte. Das vorliegende Dokument zitiert zwar oft das Konzil; wenn das Konzil jedoch ohne seine reale Wirkungsgeschichte in der ökumenischen Bewegung betrachtet wird, dann läuft das Ganze mehr oder weniger auf einen schlichten Traditionalismus des Zweiten Vatikanums hinaus, der den katholischen Standpunkt auf das Konzil festnageln und jedem „Weiterdenken des Konzils“ (Walter Kasper), jedem weitergehenden Rezeptionsprozeß einen Riegel vorschieben will¹. Insofern sind das Unverständnis und die Verärgerung über bestimmte Formulierungen des Textes sowohl bei katholischen wie bei evangelischen Christen durchaus verständlich und berechtigt. Nach den vorangegangenen Annäherungs- und Einheitsbemühungen der ökumenischen Bewegung müssen einfach bestimmte Formulierungen zurückweisend und verletzend klingen.

II. Bemerkungen zu einzelnen neuralgischen Punkten der Erklärung

Die interreligiöse Thematik

1. *Was ist mit Israel?* Es fehlt eine differenzierte Erwähnung Israels und des jüdischen Glaubens. Das ganze Thema Israel und die Kirche wird ausgespart. Vermutlich geschah dies bewußt, weil es ein eigenes und sehr komplexes Thema ist, über das es in den letzten Jahrzehnten eine sehr angeregte theologische Diskussion gegeben hat. Dabei war das Ergebnis, daß Israel und das jetzige Judentum viel enger mit der Kirche zusammen zu sehen sind als mit den übrigen Religionen und daß deswegen dieses Thema nicht einfach unter die Frage der Beziehung der Kirche zu den anderen Religionen zu subsumieren ist. Geht es doch hier um die Frage nach der Einheit des einen Volkes Gottes im Alten und Neuen Bund.

Wenn die Erklärung „Dominus Iesus“ diese Thematik bewußt ausgeklammert hat, hätte sie dies zumindest kurz erwähnen und begründen müssen. Sonst nährt sie mögliche Mißverständnisse, daß auch in diesem Bereich wieder mehr auf Abgrenzung zu achten sei als auf Annäherung.

2. *„Theologaler Glaube“ und „innere Überzeugung“.* Die starke Unterscheidung in der Erklärung zwischen „theologalem (= von Gott gewirktem) Glauben“ im Christentum und „innerer Überzeugung“ in den Religionen (Nr. 7) liegt so weder im Wortlaut noch in der Tendenz auf der Linie des Konzils. Auch wenn das Konzil religiöse Erfahrung und christlichen Glauben keineswegs identifiziert, so ist es doch gerade hier sehr bemüht, Gemeinsamkeiten und Analogien aufzuzeigen, um die Heilsmöglichkeit auch außerhalb des ausdrücklich christlichen Glaubens zu begründen. Auch in den anderen Religionen ist demnach der von Gott geschenkte, heilsnotwendige Glaube (als menschliche Antwort auf Gottes Heilswillen) in einer analogen Form möglich und gegeben. Denn ohne eine dem Glauben (bei allen bedeutsamen Unterschieden) vergleichbare Beziehung zu Gott kann es kein Heil, keine Rechtfertigung geben („sola fide“), jedenfalls nicht allein aufgrund rein menschlicher „innerer Überzeugung“². Das Konzil formuliert in LG 16 so:

„Der Heilswille (Gottes) umfaßt aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, unter ihnen besonders die Muslim, die sich zum Glauben Abrahams bekennen und mit uns den einen Gott anbeten, den barmherzigen, der die Menschen am Jüngsten Tag richten wird. Aber auch den anderen, die in Schatten und Bildern den unbekannten Gott suchen, auch solchen ist Gott nicht ferne, da er allen Leben und Atem und alles gibt (vgl. Apg 17, 25–28) und als Erlöser will, daß alle Menschen gerettet werden (vgl. 1 Tim 2, 4). Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt, Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen. Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen. Was sich nämlich an Gutem und Wahrem bei ihnen findet,

wird von der Kirche als Vorbereitung für die Frohbotschaft und als Gabe dessen geschätzt, der jeden Menschen erleuchtet, damit er schließlich das Leben habe.“

In dieselbe Richtung weisen übrigens auch Formulierungen der vorliegenden Erklärung in Nr. 20f., die nur schwer mit den Formulierungen in Nr. 7 vereinbar erscheinen, wenn es zum Beispiel in Nr. 20 mit Bezug auf die Enzyklika Johannes Pauls II. „Redemptoris missio“ heißt:

„Für jene, die nicht formell und sichtbar Glieder der Kirche sind, ist das Heil in Christus zugänglich kraft der Gnade, die sie zwar nicht förmlich in die Kirche eingliedert – obschon sie geheimnisvoll mit ihr verbunden sind –, aber ihnen in angemessener Weise innerlich und äußerlich Licht bringt. Diese Gnade kommt von Christus, sie ist Frucht seines Opfers und wird vom Heiligen Geist geschenkt.“

3. *Glaube – mehr als nur „Für-wahr-Halten“*. In der Beschreibung des „theologischen Glaubens“ wird in dem vorliegenden Text (Nr. 7) meist nur ein Aspekt des Glaubens betont: die Annahme der geoffenbarten Wahrheit, also das glaubende Für-wahr-Halten der Offenbarung (der kognitive Aspekt des Glaubens). Demgegenüber ist festzuhalten, daß Glauben als „credere in Deum“ etwas viel Umfassenderes bedeutet: nämlich die freie Selbstübergabe des Menschen an den sich in Liebe selbst mitteilenden Gott, also das restlose Sich-Gott-Anvertrauen und Sich-ihm-Überlassen. Die einseitige Betonung des kognitiven Aspekts des Glaubens birgt die Gefahr in sich, die Offenbarung wieder auf das sogenannte „instruktionstheoretische Modell“ einzuengen, nach dem es der Offenbarung Gottes vor allen Dingen um die Mitteilung von Wahrheiten ginge; dieses Modell ist in der Offenbarungskonstitution „Dei Verbum“ des Konzils doch sehr stark relativiert worden zugunsten eines personal-ganzheitlichen Verständnisses von Offenbarung und Glaube.

Zur ökumenischen Thematik

1. „Fortsetzung“ oder „Vergegenwärtigung“? Unter der Nr. 16 von „Dominus Iesus“ steht der Satz: „Denn Jesus Christus setzt seine Gegenwart und sein Heilswerk in der Kirche und durch die Kirche fort, die sein Leib ist.“ Diese Formulierung entspricht so nicht der konziliaren Terminologie in LG 14, auf die der Satz Bezug nimmt. Dort wird – in Verbindung mit der Aussage über die Heilsnotwendigkeit der pilgernden Kirche – gesagt: „Christus allein ist Mittler und Weg zum Heil, der in seinem Leib, der Kirche, uns gegenwärtig wird.“ Das Konzil hat bewußt diese sehr differenzierte Ausdrucksweise gewählt, denn die Kirche ist wohl der Ort der Vergegenwärtigung des geschichtlich einmaligen und endgültigen Heilswerkes Christi, nicht aber der Ort seiner Fortsetzung. Der Konzilstext vermeidet diese in der vorkonziliaren Ekklesiologie übliche Rede von der „Fortset-

zung“ oder „Fortdauer“, um der damals zweifellos herrschenden Gefahr einer zu starken Identifizierung von Christus und Kirche zu wehren.

Der Text der Glaubenskongregation identifiziert zwar auch keineswegs die Kirche mit Christus; aber um der heute im öffentlichen Bewußtsein viel stärker gegebenen Gefahr der Trennung der Kirche von Christus Einhalt zu gebieten, rückt sie mit der genannten Formulierung das heilsvermittelnde Tun der Kirche doch wieder zu nahe an Christus heran. Das Konzil spricht von der Kirche als dem „universalen Heilssakrament“. Damit betont es – gleichermaßen gegen alle Identifizierungs- und Trennungstendenzen – die Sendung der Kirche zur Vergewärtigung des Heilswerkes Christi. Der hier angesprochene Punkt dürfte wohl nicht nur Ausdruck einer übertriebenen theologischen Feinsinnigkeit sein, sondern vielleicht doch ein Zeichen einer bestimmten Tendenz, die in diesem Text zu beobachten ist.

2. „*Subsistit in ecclesia catholica*“. In Nr. 16 geht die Erklärung auf das im Konzil beschriebene besondere Verhältnis der katholischen Kirche zur Kirche des Credo, der Kirche Jesu Christi, dem Leib Christi ein. Das Konzil hat dafür den aus der scholastischen Philosophie und der Trinitätstheologie her bekannten Begriff „subsistit“ gebraucht. So heißt es in LG 8:

„Der einzige Mittler Christus hat seine heilige Kirche, die Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, hier auf Erden als sichtbares Gefüge verfaßt und trägt sie als solches unablässig; so gießt er durch sie Wahrheit und Gnade auf alle aus. ... Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ‚subsistiert‘ in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird.“

Die Erklärung der Glaubenskongregation interpretiert diesen Text so:

„Mit dem Ausdruck ‚subsistit in‘ wollte das Zweite Vatikanische Konzil zwei Lehrsätze miteinander in Einklang bringen: auf der einen Seite, daß die Kirche Christi trotz der Spaltungen der Christen voll nur in der katholischen Kirche weiterbesteht, und auf der anderen Seite, ‚daß außerhalb ihres sichtbaren Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind‘, nämlich in den Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen.“

Hier ist ein zentraler Punkt des konziliaren Kirchenbegriffs angesprochen, aber wohl doch in einer Deutung, die nicht die einzig mögliche des Konzilstextes ist. Wenn nämlich gesagt wird, daß die Kirche Christi trotz der Spaltungen der Christen „voll“ nur in der katholischen Kirche *weiterbesteht*, dann gibt dieses Wort „voll“ (plene) nicht genau den im Konzil gemeinten Sinn wieder; es ist zu pauschal. Denn in LG 8 geht es dem Konzil um die konkrete, sichtbare Existenz der in den vorhergehenden Kapiteln beschriebenen Kirche Jesu Christi in der Geschichte; und diese konkrete Existenz wird nach katholischem Verständnis vor allem durch die *Vollständigkeit der Heilsmittel* gewährleistet, also der sakramentalen Strukturelemente der katholischen Kirche, gerade auch des Bischofskollegiums und des Petrusamtes im Dienst der universalen Einheit, die vor allem durch

die gemeinsame Eucharistie vollzogen wird. Im Anschluß an die altkirchliche Communio-Theologie versteht das Konzil die Kirche Jesu Christi als sichtbare, real existierende, universale Einheit eucharistischer Tischgemeinschaften, die durch das Bischofskollegium und das Petrusamt in ihrer Einheit zusammengehalten wird. Darum erklärt es, daß diese Kirche Christi zwar nicht einfachhin identisch ist mit der katholischen Kirche (die schlichte Gleichsetzung „ist“ wird vom Konzil bewußt vermieden!), wohl aber, daß sie in der katholischen Kirche „subsistiert“. Wie ist dieses Wort am treffendsten zu übersetzen?

Es wird im Deutschen meistens einfach mit „ist verwirklicht“ wiedergegeben; also: Die Kirche Jesu Christi ist in der katholischen Kirche „verwirklicht“. Diese Übersetzung ist zwar richtig, aber doch etwas zu allgemein und darum auch wenig erhellend. Denn es gibt ja nach dem Konzil „kirchliche Wirklichkeit“ auch außerhalb der katholischen Kirche, und zwar in bestimmten ekklesiologischen Grundelementen (Verbundenheit im Heiligen Geist, das gemeinsame Credo, die Taufe und die anderen Sakramente, die Heilige Schrift u. a.: vgl. LG 15; UR 3), was jedoch nicht als „subsistieren“ bezeichnet wird. Diese kirchliche Wirklichkeit außerhalb der katholischen Kirche gibt es in den anderen christlichen Kirchen in einem solchen Maß, daß das Konzil sie „Kirche oder kirchliche Gemeinschaft“ und sogar „Mittel des Heils“ (LG 15; UR 3) nennen kann; auch in ihnen ist also „wirklich“ die heilsvermittelnde und damit kirchenkonstituierende Gegenwart des Geistes Christi in seiner Kirche präsent. Diese „Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften“ haben eben auf ihre Weise teil an der „Fülle der Gnade und Wahrheit“, die „der katholischen Kirche anvertraut“ ist, weil in ihr die vergegenwärtigenden Heilmittel vollständig gegeben sind (UR 3). *Darin* hat die katholische Kirche in der Sicht des Konzils ihr theologisches Plus, *darin* bestehen bestimmte „Mängel“ bei den anderen Kirchen, die aber dennoch nicht ihre Wirklichkeit als „Mittel des Heils“ (*media salutis*) aufheben können (ebd.).

Der Sinn des vieldiskutierten „subsistit“ dürfte darum am ehesten getroffen sein, wenn man die übliche Übersetzung so ergänzt: Die Kirche Christi ist – auf der sakramental-strukturellen Ebene, also auf der Ebene der „Heilmittel“ – in der katholischen Kirche *konkret* verwirklicht; in ihr findet sie unter dieser Rücksicht ihre „konkrete Existenzform“, erscheint sie auch institutionell „vollständig“ („integral“: vgl. UR 22) verfaßt³. Diese Interpretation vertritt auch Walter Kasper:

„Zum rechten Verständnis des ‚subsistit‘ ist es wichtig, den erläuternden Relativsatz bewußt mitzulesen (‚die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird‘). Er macht nämlich deutlich, daß sich die Aussage auf die sakramental-institutionelle Dimension der Kirche bezieht, nicht auf die existentielle Dimension des gelebten Glaubens. Es geht dem Konzil um die institutionelle Konkretion und Identifizierbarkeit der einen und wahren Kirche unter Hinweis auf zwei zentrale, seit den Anfängen der nachapostolischen Zeit gültige Kriterien: die Kontinuität der apostolischen Tradition und die universale Einheit, die in der diachronen (*successio apostolica*) und synchronen Einheit des Bischofskollegiums mit seiner Mitte im Petrusamt in besonderer Weise zum Ausdruck kommen.“⁴

Daraus ergibt sich als Fazit: Es geht dem Konzil bei der Deutung des besonderen Verhältnisses der katholischen Kirche zur Kirche Jesu Christi nicht einfachhin um die „volle“ Verwirklichung der Kirche Jesu Christi „nur“ in der katholischen Kirche; dazu gehört eben doch vor und in allen strukturellen Merkmalen die existentielle Dimension, nämlich das Erfülltsein vom Heiligen Geist und damit das Gründen im gemeinsamen Geschenk von Glaube, Hoffnung und Liebe, welches unzweifelbar bei allen großen christlichen Kirchen gegeben ist und das sich auch bei ihnen in bestimmten grundlegenden ekklesialen Formen ausdrückt. Nein, es geht primär um die „Vollständigkeit“ der sakramentalen Struktur der Kirche Jesu Christi als vermittelndes Sakrament des Heils. Und diese Vollständigkeit ist nach Auffassung des Konzils und der gesamten katholischen Theologie so nur in der katholischen Kirche gegeben, was sich ja auch schon rein historisch nicht leugnen läßt. Daß aber diese sakramentalen Strukturen, diese sakramentalen Einheitszeichen eine so hohe Bedeutung für die reale Existenz der Kirche Jesu Christi haben, ist ein Spezifikum des katholischen Kirchenverständnisses, das sich von der altkirchlichen *Communio*-Ekklesiologie, die eben primär eucharistisch und bischöflich geprägt war, herleitet. Dennoch folgt aus dieser hohen Bewertung der sakramentalen Einheitszeichen keineswegs, daß deswegen anderen „Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften“ das „Kirchesein“ einfachhin abgesprochen werden kann.

3. „*Nicht Kirchen im eigentlichen Sinn*“. In Nr. 17 behauptet die Erklärung, daß bestimmte Kirchen (gemeint sind vor allem die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen) „nicht Kirchen im eigentlichen Sinn“ seien („*sensu proprio Ecclesiae non sunt*“). Sie beruft sich damit ebenfalls auf das Konzil – aber wiederum zu Unrecht. Dieser Satz steht nirgends in einem Konzilstext. Wie geht das Konzil statt dessen mit dem Kirche-Charakter der anderen von der katholischen Kirche getrennten christlichen Kirchen um? Es bezeichnet sie in der Kirchenkonstitution (LG 15) und mehrfach im Ökumenismusdekret als „Kirchen und kirchliche Gemeinschaften“. Jedoch läßt es offen, auf welche konkrete Kirche die jeweilige Bezeichnung zutrifft (ob Kirche oder kirchliche Gemeinschaft), weil es eben auch das eigene Selbstverständnis der jeweiligen Kirche berücksichtigen möchte. In UR 14 bis 18 werden die orthodoxen Kirchen des Ostens durchgehend und unproblematisch als „Kirchen“ bezeichnet, weil sie durch das Bischofsamt in apostolischer Sukzession stehen und alle sieben Sakramente feiern, vor allem die Eucharistie in der Vollmacht des in der apostolischen Sukzession stehenden Bischofs. Sie gelten darum theologisch als „Teilkirchen“ innerhalb der einen universalen Kirche Gottes (UR 14f.). Darum wird ihnen im Konzil und danach auch der Titel „Schwesterkirchen“ zugesprochen, der sich ursprünglich ja auf die verschiedenen Ortskirchen innerhalb der einen katholischen Kirche bezieht.

Dagegen werden in UR 19 bis 23 die von der katholischen Kirche getrennten Kirchen des Abendlandes differenziert als „Kirchen und kirchliche Gemeinschaften“ bezeichnet; und auch hier wird offengelassen, auf wen sich die jeweilige Be-

zeichnung in concreto bezieht. Dies geht auf einen Vorschlag des damaligen Einheitssekretariates unter Kardinal Augustin Bea zurück, weil im Konzil keine Einigkeit über den ekklesiologischen Charakter jener Kirchen der Reformation erzielt werden konnte, in denen das Bischofsamt mit apostolischer Sukzession nicht oder nicht sicher gegeben ist⁵. Das Konzil hat darum diese Frage der Bezeichnung offengelassen und weiterhin allgemein von „Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften“ gesprochen (der Ausdruck „*communitates ecclesiales*“ geht auf Kardinal Franz König von Wien zurück).

Diese Offenheit teilt die Erklärung der Glaubenskongregation jetzt nicht mehr. Sie behauptet: „Die kirchlichen Gemeinschaften hingegen, die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, *sind nicht Kirchen im eigentlichen Sinn*; die in diesen Gemeinschaften Getauften sind aber durch die Taufe Christus eingegliedert und stehen deshalb in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der *Kirche*“ (Nr. 17; im entsprechenden Konzilstext UR 3 heißt es bezeichnenderweise: „mit der *katholischen Kirche*“, also nicht einfachhin mit der Kirche Jesu Christi!). Darunter sind natürlich eindeutig bestimmte Kirchen der Reformation zu verstehen. Die verschärfende (und auch verletzende) Folgerung: „sind nicht Kirchen im eigentlichen Sinn“ zieht das Konzil gerade nicht. Es beläßt es bei der Feststellung bestimmter „Mängel“ auf der strukturell-sakramentalen Ebene⁶.

An die Erklärung der Glaubenskongregation muß man daher die Frage richten: Was soll mit dieser Formulierung „nicht Kirchen im eigentlichen Sinn“ ausgesagt werden? Sind die hier gemeinten Kirchen der Reformation „nur Kirchen im metaphorischen Sinn“? Das kann ja wohl bei den vielen fundamentalen Gemeinsamkeiten, die diese Kirchen mit der katholischen Kirche verbinden, nicht gemeint sein! Das Fehlen bestimmter zentraler sakramentaler Strukturelemente beraubt diese Kirchen nicht ihres Kircheseins im theologischen Sinn (sonst könnten sie auch nicht als „*kirchliche Gemeinschaften*“ und als „Mittel des Heils“ bezeichnet werden). Zudem würde das die großen, bereits gegebenen Gemeinsamkeiten unter den verschiedenen Kirchen des Abendlandes völlig unterbewerten.

Es wäre dann auch nicht mehr erkennbar, worin dann noch der dem Konzil so wichtige Unterschied zwischen einer völligen Identifizierung der Kirche Jesu Christi mit der katholischen Kirche („*est*“) und dem differenzierten Verhältnis zwischen diesen beiden Größen bestünde, das mit Hilfe des Begriffs „*subsistit*“ ausgedrückt werden soll. Dieser Begriff eröffnet eben die Möglichkeit, von *analogen*, also bei allen Unterschieden doch vergleichbaren Weisen des Kirche-Seins bei den getrennten Kirchen zu sprechen. Damit wird weder ein völlig „*gleiches*“ (univokes) Kirchesein bei allen getrennten Kirchen behauptet (was ja auch niemand von reformatorischer Seite beansprucht) noch ein „*uneigentliches*“ (äquivokes?) Kirchesein bei bestimmten anderen Kirchen (was den im Konzil erreich-

ten Stand an ekklesiologischer Anerkennung der reformatorischen Kirchen von katholischer Seite her eindeutig unterschreitet). Insofern hat sich im nachkonziliaren *ökumenischen* Sprachgebrauch der Terminus „Schwesterkirchen“ auch für die Kirchen der Reformation eingebürgert, was auch theologisch durchaus sein Recht hat, wenn man mit einem analogen Kirche-Sein bei ihnen rechnet. Eberhard Jüngel bemerkt dazu ironisch: „Wir müssen ja nicht unbedingt Zwillinge sein ...“⁷

Im ganzen kann man den Eindruck gewinnen, daß „konfessionsstrategisch“ von der Glaubenskongregation einerseits die *Annäherung* zwischen katholischer Kirche und den orthodoxen Kirchen entschieden vorangetrieben, andererseits aber zugleich die *Abgrenzung* zu den Kirchen der Reformation forciert wird. Dahinter mag vermutlich der Wille zu einer klaren, die altkirchliche Tradition bewahrenden Identitätssicherung der katholischen Kirche gegenüber den westlichen Säkularisierungstendenzen der Moderne stehen, die – so wird wohl befürchtet – über den Protestantismus auch die katholische Kirche allmählich aushöhlen könnten. Aber gegen diese Befürchtung ist zu bedenken, daß säkularisierende Tendenzen sowieso durch die gesamte neuzeitliche Kultur der Moderne in alle Kirchen Einzug halten, ohne daß sie dafür noch den Umweg über die ökumenische Annäherung brauchen. Im Gegenteil: Auf Dauer dürfte wohl nur eine gemeinsame ökumenische Anstrengung diese existenzgefährdende Säkularisierung des christlichen Glaubens aufhalten können.

III. Wie geht es weiter?

Welchen Nutzen kann diese Erklärung haben?

Auf der einen Seite wird sie trotz ihrer zuweilen verletzenden Einseitigkeit wohl nicht die weltweite ökumenische Entwicklung der letzten Jahrzehnte aufhalten; denn die ökumenischen Beziehungen zwischen den verschiedenen Kirchen auf allen Ebenen halten nach der „Gemeinsamen offiziellen Feststellung des Lutherischen Weltbundes und der katholischen Kirche“, die der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre beigelegt wurde, an einem weiteren Dialog über strittige Fragen, vor allem der Ekklesiologie, fest, „um zu voller Kirchengemeinschaft, zu einer Einheit in Verschiedenheit zu gelangen, in der verbleibende Unterschiede miteinander ‚versöhnt‘ würden und keine trennende Kraft mehr hätten“ (Nr. 3). Ebenso wenig kann der Schluß des Anhangs der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre außer Kraft gesetzt werden, in dem es heißt: „Die Katholische Kirche und der Lutherische Weltbund haben den Dialog als gleichberechtigte Partner (par cum pari) begonnen und geführt“ (Anhang Nr. 4).

Auf der *anderen* Seite verhelfen solche Erklärungen, ob sie auf katholischer Seite vom römischen Lehramt stammen oder auf evangelischer Seite von Theologieprofessoren, die ja in ihren Kirchen auf analoge Weise ein Lehramt ausüben, doch zu einem nüchternen *Realismus* im ökumenischen Dialog. Es braucht alles seine Zeit, und zwar viel Zeit. Fast 500 Jahre zum Teil sehr polemischer und militanter Trennung können nicht in 50 Jahren zufriedenstellend aufgearbeitet werden. So waren sich zum Beispiel die verschiedenen Kirchen der Reformation in der Rechtfertigungslehre jahrhundertlang einig, aber zur Abendmahls- und damit Kirchengemeinschaft kam es unter den europäischen Kirchen der Reformation erst 1973 durch die Leuenberger Konkordie. Oder: In der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre heißt es in Anmerkung 9: „In dieser Erklärung gibt das Wort ‚Kirche‘ das jeweilige Selbstverständnis der beteiligten Kirche wieder, ohne alle damit verbundenen ekklesiologischen Fragen entscheiden zu wollen.“

Mit den theologischen Vorbehalten von seiten der katholischen Kirche gegenüber dem reformatorischen Kirchenverständnis (und umgekehrt!) wurde in allen ökumenischen Gesprächen nie hinter dem Berg gehalten, auch wenn sie nicht in dieser scharfen, überpointierten Weise wie jetzt zum Ausdruck gebracht wurden. Aber je konkreter die Fragen werden, um so schwieriger wird auch die Einigung, weil auch die Angst vor dem eigenen Identitätsverlust wächst. Darum braucht es ein gutes Maß an Vertrauen auf den einen und versöhnenden Geist Jesu Christi, an hartnäckiger Geduld und schließlich an entschiedener Zielstrebigkeit auf die Kirchengemeinschaft hin. Im ganzen gesehen ist realistischerweise nicht mit einer gemeinsamen Abendmahlsfeier bereits auf dem gemeinsamen Kirchentag im Jahre 2003 zu rechnen. So weit sind die Kirchen noch nicht, jedenfalls was die theologischen Fundamente angeht; und ohne ein solides theologisches Fundament bleibt jede ökumenische Praxis, so sehr sie im Augenblick auch dem Wunsch vieler Christen entgegenkommt, auf Dauer doch sehr zerbrechlich und gefährdet.

Die zentrale Frage nach dem Bischofsamt in der Kirche

Nicht nur in der römischen Erklärung, sondern in fast allen ökumenischen Dokumenten der letzten Zeit spielt die Frage nach der theologischen Bedeutung des Amtes in der Kirche, vor allem des Bischofsamtes und seines Dienstes für die apostolische Tradition der Kirche eine sehr große Rolle, so zum Beispiel in der Erklärung von Porvoo 1995, wo die skandinavischen evangelischen Kirchen mit der Anglikanischen Kirche und mit anderen nordeuropäischen Kirchen der Reformation eine vollständige Kircheneinheit geschlossen haben. Gerade hinsichtlich des Bischofsamtes, das für die Alte Kirche ab dem zweiten Jahrhundert eine sehr entscheidende Einheitsstruktur darstellt, gibt es in der Ökumene sehr unter-

schiedliche Auffassungen: Ist es überhaupt als ein besonderes Amt in der Kirche anzustreben (Frage der reformierten Kirchen)? Ist es ein gutes, sinnvolles, allgemein anzustrebendes Zeichen der apostolischen Tradition und Sukzession der Kirche (so der Standpunkt vieler lutherischer Kirchen)? Ist es gar ein theologisch unverzichtbares Konstitutivum für die Kirche und ihren Charakter als „apostolische Kirche“ (so die Position der katholischen Kirche und der orthodoxen Kirchen)? Was bedarf es an Elementen, damit die Kirche wirklich „apostolische Kirche“ sein kann?

Es geht dabei nicht um irgend etwas Peripheres, sondern um die Treue der Kirche zu ihrem apostolischen Ursprung und ihren apostolischen Traditionen. Hier sind noch schwierige Etappen zur Einigung zu überwinden, um zu einer gegenseitigen vollen Anerkennung der Ämter und damit auch des Kircheseins zu gelangen. Aber auch hier gilt: Nicht „Alles oder Nichts“ an gegenseitig anerkannter Kirchlichkeit steht zur Debatte, sondern: Wie kann die bereits allgemein vollzogene wechselseitige „partielle Anerkennung“ der Ämter und des Kircheseins weiter zu einer vollen Anerkennung gebracht werden? Dazu braucht es noch viele, sicher auch sehr mühsame Gespräche, gerade auch unter den Kirchen der Reformation selbst⁸. Denn hier kommt wirklich in einer sehr konkreten Frage das gesamte Kirchenverständnis zur Sprache, vor allem der in der Patristik und vom Zweiten Vatikanischen Konzil wieder so betonte sakramentale Charakter der Kirche als ganzer. Und da gehen die Meinungen unter den Konfessionen teilweise noch sehr auseinander.

Relativierung des Textes durch andere Stimmen

Das Dokument aus Rom ist glücklicherweise nicht die einzige Erklärung zur ökumenischen Frage, die in diesem Zeitraum veröffentlicht wurde. Viel hoffnungsvoller und zukunftsweisender klingt demgegenüber der Text „*Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*“⁹, der kürzlich von der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands herausgegeben wurde (mit den Bischöfen Ulrich Wilckens, Johannes Hasselmann und Paul-Werner Scheele an der Spitze). Doch vermutlich wird dieser Text so wie schon die Erklärung zur Rechtfertigungslehre bei den meisten deutschsprachigen evangelischen Theologen wieder auf Ablehnung stoßen. Welche Angst sie doch vor jeder weitergehenden Annäherung an die katholische Kirche und ihre Tradition haben!

Trotzdem wird in diesem Dokument ein Weg in die richtige, vom Herrn der Kirche in Joh 17 selbst gewiesene Richtung entschlossen weitergegangen, indem man die strittigen ekklesiologischen Fragen ganz offen angeht; dabei kommt man sich offensichtlich auch näher, weil eben der entschiedene *Wille* dazu da ist. Das

alte Sprichwort: „Wo ein Wille, da ein Weg“ gewinnt heute gerade in der ökumenischen Bewegung ausschlaggebende Bedeutung. So heißt der ermutigende Schluß dieses Dokuments:

„Zu den weiterführenden Ergebnissen zählt der Konsens in der Beschreibung des gemeinsamen Zieles als einer strukturierten Form der Einheit, in der die Kirchen im Verständnis des Evangeliums übereinstimmen, sich gegenseitig als Kirche Jesu Christi anerkennen, uneingeschränkte Gemeinschaft in den Sakramenten haben und wechselseitig die Anerkennung der Ämter, denen Wort und Sakramente anvertraut sind, praktizieren. Diesem Ziel, das auf die Gemeinschaft der weltweiten Christenheit ausgerichtet ist, wissen sich unsere Kirchen verpflichtet. Sie wissen zugleich, daß es nur durch die Hilfe des Heiligen Geistes gefunden und erreicht werden kann. Diese Hilfe hat die Arbeitsgruppe auch selbst während ihrer Arbeit vielfältig erfahren und dankt dem Herrn dafür“ (Nr. 273).

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. dazu H. J. Pottmeyer, Die Suche nach der verbindlichen Tradition u. die traditionalistische Versuchung der Kirche, in: Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozeß der Kirche, hg. v. D. Wiederkehr (Freiburg 1991) 89–110; W. Kasper, Das Zweite Vatikanum weiterdenken. Die apostolische Sukzession im Bischofsamt als ökumenisches Problem, in: Kerygma u. Dogma 54/1998, 208–218.

² So heißt es in Dominus Iesus Nr. 7: „Die innere Überzeugung in den anderen Religionen ist hingegen jene Gesamtheit an Erfahrungen und Einsichten, welche die menschlichen Schätze der Weisheit und Religiosität ausmachen, die der Mensch auf seiner Suche nach der Wahrheit in seiner Beziehung zum Göttlichen und Absoluten eronnen und verwirklicht hat.“

³ Vgl. dazu M. Kehl, Die Kirche (Würzburg ³1994) 419–430.

⁴ W. Kasper, Art. Kirche, in: LThK³, Bd. 5, 1469.

⁵ Vgl. dazu den Kommentar von J. Feiner zum Ökumenismusdekret, in: LThK², Erg.-Bd. II, 55f.

⁶ Auch wenn das Konzil in UR 22 im Zusammenhang mit der Rede vom „Fehlen“ („defectus“, besser „Mangel“) des Weihesakraments und damit der „ursprünglichen und vollständigen Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums“ („genuina et integra substantia Mysterii eucharistici“) nur den Terminus „kirchliche Gemeinschaften“ gebraucht, kann daraus nicht eindeutig gefolgert werden, daß das Konzil in diesem Punkt jetzt die im ganzen Abschnitt II des Ökumenismusdekrets (19–23) bewußt vertretene Offenheit hinsichtlich der Bezeichnung „Kirchen und kirchliche Gemeinschaften“ für die getrennten Kirchen des Abendlandes aufgibt und nun bestimmte Kirchen doch *aus-schließ-lich* nur als „kirchliche Gemeinschaften“ bezeichnen will. Aber auch wenn dem so wäre, folgt daraus mitnichten die Konsequenz, die die Erklärung zieht, nämlich daß solche „kirchliche Gemeinschaften“ nicht Kirche im „eigentlichen Sinn“ seien. Höchstens nicht im strukturell vollständigen Sinn.

⁷ Rheinischer Merkur, 28. 9. 2000, 28.

⁸ Vgl. dazu Kasper (A. 1).

⁹ Paderborn 2000.