

## Öffnung nach außen – Reform nach innen

Zur ökumenischen Hermeneutik des Konzils

von Johanna Rahner (kath.)

### 1. *Der Welt sagen, wer man ist*

Es gehört wohl zu den entscheidenden Einsichten des Zweiten Vatikanischen Konzils, das Thema ‚Kirche‘ auf eine veränderte, neue Weise angehen zu wollen. Nicht Selbstvergewisserung durch Abgrenzung, sondern Selbstfindung durch Öffnung – so könnte man die Weichenstellung des Konzils für die Identitätssuche der ‚Kirche in der Welt von heute‘ umschreiben. In einer programmatischen Rede im Dezember 1962 hatte Kardinal Suenens, Bischof von Brüssel und Mechelen, dem Konzil den entscheidenden Anstoß dazu gegeben. Die Kirche solle nicht mehr nur sich selbst, sondern der Welt sagen, wer sie sei. Kirche gelte es fortan unter einer Doppelperspektive wahrzunehmen – ad intra und ad extra – und damit in einer ‚pluralen Grammatik‘, von innen wie von außen her zu beschreiben.<sup>1</sup> Gerade die Pastorkonstitution des Konzils, *Gaudium et Spes*, macht diese Außenperspektive bekanntlich zu ihrem eigentlichen Thema, um von daher das Profil von Kirche und Welt neu zu bestimmen. Ähnliches gilt für die Bedeutung der Ökumene bzw. die Bedeutung der ökumenischen Blickweitung für das Selbstverständnis der *Catholica*.

Für eine angemessene Deutung dieser Wende des Zweiten Vatikanischen Konzils muss die sie tragende (gnaden-)theologische Grundoption ins Auge gefasst werden, die für das Selbstverständnis von Kirche und die Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt von grundlegender Bedeutung ist.<sup>2</sup> Sie lässt sich sehr gut mit jenem theologischen Begriff in eins setzen, der bis heute untrennbar mit dem Namen Karl Rahners verbunden ist: *dem übernatürlichen Existenzial*. Rahner schließt sich in seiner Theorie vom übernatürlichen Existenzial dem traditionell scholastischen

- 1) Sander, H. J., Der Ort der Ökumene für die Katholizität der Kirche – von der unmöglichen Utopie zur prekären Heterotropie: in: HThKVatII Bd. 5: Theologische Zusammenschau und Perspektiven, Freiburg 2006, 186–200, hier 187f.
- 2) So rechnet Peter Henrici die veränderte gnadentheologische Positionierung zu einer der grundlegenden Vorarbeiten, die – bereits vorkonziliar initiiert – das Zweite Vatikanische Konzil dann prägten (vgl. ders., Das Heranreifen des Konzils in der Vorkonzilstheologie, in: Wassilowsky, G. (Hg.), Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (QD 207), Freiburg (u.a.) 2004, 55–70, hier 64–67).

Axiom der Gnadenlehre an, wonach die Gnade ein unverdientes Geschenk Gottes ist. Jedoch betrachtet er diese übernatürliche Gabe zugleich als Existenzial. Das aber bedeutet: „Das Geschenk der Gnade ist jedem Menschen mit seiner *Existenz* immer schon gegeben.“<sup>3</sup> Die theologischen wie pastoralen Konsequenzen liegen auf der Hand: „Rahners Gnadenlehre bringt ein Vertrauen auf die Gnade Gottes zum Ausdruck, die nicht an das kirchlich Machbare gebunden ist“<sup>4</sup> und die nicht an den Grenzen der Kirche, ja nicht einmal des Christentums endet. Darin begründet sich die Rede von den ‚anonymen Christen‘ ebenso wie eine veränderte Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt, von der katholischen Kirche zu den anderen Konfessionen, zu den anderen Religionen, bis hin zu den Nicht-Glaubenden. Sie stellt das Axiom des universalen Heilswillens Gottes, der alle Menschen umgreift, in den Mittelpunkt. Dessen äußere Kehrseite ist aber das Bekenntnis zur Religionsfreiheit als grundlegendem Menschenrecht ebenso wie ein offenes, am Dialog orientiertes Miteinander aller, gleich welcher Konfession oder Religion sie angehören.<sup>5</sup>

Darum ergeben sich aus der Definition der Haltung zu den anderen sowohl eine veränderte Kriteriologie des Eigenen (vgl. LG 8,2; 13-16), wie auch konkrete Anweisungen für die Praxis des Umgangs mit den anderen (vgl. bes. NA 2 aber auch UR 1-4). Die Grundperspektive des Zweiten Vatikanischen Konzils auf die Kirche wechselt von der einer Binnensicht in die einer Außensicht. Die Kirche entdeckt die Welt ‚da draußen‘ als relevanten ‚locus theologicus‘.<sup>6</sup> Dieser allgemeine Perspektivenwechsel bedeutet nichts weniger, als dass eine angemessene Selbstbeschreibung des Christseins im Allgemeinen, wie des Katholischseins im Besonderen nicht mehr ohne oder gar gegen die anderen stattfinden kann, sondern nur noch zusammen mit ihnen: Um zu verstehen, wer wir sind und wer die anderen sind, genügt es nicht mehr, uns selbst zu betrachten; wir brauchen den konstitutiven Blick, von außen‘ und ‚nach draußen‘.<sup>7</sup> Unter ökumenischer Perspektive bedeutet das: Zur Verständigung auf das eigene Kirchesein wie die Einheit der Kirche wird der Blick auf die anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften konstitutiv bedeutsam und unaufgebbar. Es geht darum, im Dialog, im Austausch mit den anderen und gerade auch im Denken ‚von den anderen her‘, das konkret zum Tragen kommen zu lassen, was das innerste Wesen der *Kirche* und ihrer Einheit ist. Mit diesem Perspektivenwechsel entdeckt die katholische Kirche im Konzil eine erneuerte, ökumenische Weise der eigenen Identität.

- 3) *Hardt, P.*, Gnade und Freiheit. Theologie als kirchenpolitisches Statement, in: Die neue Lust für Gott zu streiten, hrsg. v. S. Kleymann (u.a.), Freiburg 2006, 168-178, hier 172 (Hervorhebungen im Text).
- 4) Ebd. 173.
- 5) Beide Thesen gehen explizit in die Texte des Konzils ein: vgl. DiH 2; LG 16; GS 22.
- 6) Sander, Ort der Ökumene, 198.
- 7) *Siebenrock, R.*, ‚Das Schifflin Petri auf offener See...‘. Besinnung auf das Gewicht des Konzils, in: *Nostra Aetate – ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach*, Aachen 2006, 11-31, hier 17.

## 2. Von der Heilungewissheit der anderen zur ‚non plena communio‘ mit ihnen<sup>8</sup>

Lange Zeit war für die katholische Kirche die offene Kirchendefinition des *Aquinate* prägend und für das eigene Selbstverständnis leitend: Die rechtfertigende Gnade Christi, auf die es ankommt, ist auch außerhalb der sichtbaren Kirche wirksam; der ‚mystische Leib‘ Christi reicht weiter als die realen Grenzen der sichtbaren Ecclesia (vgl. STh III, q. 8 a.3 c). Diese christozentrisch-soteriologische Ekklesiologie des Thomas erhält bereits im Mittelalter ein theologisches Gegengewicht in einer ausgeprägt institutionell-ekkesiozentrischen Sicht. Sie interpretiert das altkirchliche ‚extra Ecclesiam nulla salus‘ streng auf die institutionell sichtbare Kirche hin<sup>9</sup>. Den entscheidenden Impuls zur Dominanz dieses Verständnisses geben die Auseinandersetzungen mit den Anfragen der Reformation im Streit um die ‚wahre Kirche‘. In diesem Sinne kann man mit Roger Haight<sup>10</sup> tatsächlich vom Zeitalter einer Ekklesiologie als ‚tribal discipline‘ sprechen, das mit der Reformation anbricht und ganz eigene Schwerpunkte setzt, indem sie die eigene Identität häufig durch explizit aus- und abgrenzende identity-marker bestimmt. Diese Verschiebung – wie sie bereits im *Catechismus romanus* deutlich wird – prägt seit *Robert Bellarmin* die katholische Ekklesiologie bis hin zum (nicht verabschiedeten) Kirchenschema des I. Vaticanums bzw. zur Enzyklika ‚*Mystici Corporis*‘ Pius’ XII.<sup>11</sup> Die damit verbundene Ekklesiologie bleibt aber an einem Punkt nicht ohne innere Spannung. Sie muss an der Heilsnotwendigkeit der sichtbaren katholischen Kirche festhalten, ohne zugleich die Heilsmöglichkeit der Menschen außerhalb dieser Kirche völlig auszuschließen.<sup>12</sup> Anknüpfend an die Lehre des Tridentinum über das ‚votum baptismi‘ und der Bellarminischen Fortführung im Sinne eines ‚voto esse in Ecclesiam‘, wird daher der Gedanke eines durch die unüberwindliche Unwissenheit notwendig implizit bleibenden ‚votum Ecclesiae‘ als Denkfigur etabliert. Die Enzyklika ‚*Mystici Corporis*‘ Pius’ XII. bildet in dieser Hinsicht einen Höhepunkt und Abschluss.

Ausgehend von der Realidentität von katholischer Kirche und ‚mystischem Leib Christi‘<sup>13</sup> kennzeichnet ‚*Mystici Corporis*‘ ganz im Duktus Bellarmins, ja in Zu-

8) Vgl. dazu ausführlich: *Rahner, J.*, Weder Bruch noch stets das Gleiche, in: Cath 64 (2010) Heft 3.

9) Vgl. Bulle ‚Unam sanctam‘ Bonifaz’ VIII. (DH 870-75).

10) Vgl. *Haight, R.*, Christian Community in History, Vol. II: Comparative Ecclesiology, New York – London 2005, bes. 1-9, und Vol. III: Ecclesial Existence, New York – London 2008, 3-5.

11) Vgl. dazu *Rahner, J.*, *Creatura Evangelii*. Zum Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche, Freiburg 2005, 85ff und 343ff.

12) Vgl. Ansprache Pius IX. ‚*Singulari quaedam*‘ aus dem Jahr 1854 (NR 351).

13) „Bei einer Wesenserklärung dieser wahren Kirche Christi welche die heilige, katholische, apostolische, römische Kirche ist, kann nichts Vornehmeres und Vorzüglicheres, nichts Göttlicheres gefunden werden als jener Ausdruck, womit sie als ‚der mystische

spitzung desselben, jene, die sich durch eine wirkliche, sichtbare Kirchengliedschaft auszeichnen, dadurch, dass sie dem einen Leib der Kirche äußerlich zugeordnet sind und sich der einen Leitung unterwerfen<sup>14</sup>. Die Heilsmöglichkeit der von der katholischen Kirche Getrennten ist durch ein – wenngleich unbewusst bleibendes – ‚Sehnen und Wünschen‘ (votum) nach der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche nur implizit ausgedrückt<sup>15</sup>. Im Weiteren bleibt die Enzyklika gegenüber einer vertiefenden Ausführung dieser Votum-Lehre aber deutlich zurückhaltend, denn das implizite ‚votum Ecclesiae‘ erscheint theologisch unbefriedigend. So steht u.a. die Annahme einer Zugehörigkeit zur Kirche durch ein nicht sichtbares, weil rein inneres, gar noch ‚unbewusstes‘ Votum der gegenreformatorisch konstitutiv gewordenen katholischen Lehre von der Sichtbarkeit der Kirche in all ihren Dimensionen entgegen, zudem ein solches Denken letztlich einer semipelagianisch wie monophysitisch gefährdeten Ekklesiologie das Wort redet. Diese Spannung ist innerhalb der Enzyklika nicht aufzulösen<sup>16</sup>, regt aber die theologische und kanonistische Diskussion nach Veröffentlichung der Enzyklika dazu an, eine Lösung des Problems zu suchen.<sup>17</sup>

Betrachtet man diese Vorgeschichte, so erstaunt die dynamische Textentwicklung der Kirchenkonstitution gerade in den diese Problematik betreffenden Abschnitten (i.e. LG 14 und 15) kaum. Der vor dem Konzil erarbeitete Entwurf des Jahres 1962 steht noch in unmittelbarer Nähe zu ‚Mystici Corporis‘<sup>18</sup>. Bereits das Schema

Leib Jesu Christi‘ bezeichnet wird“ (Heilslehre der Kirche 763). Vgl. die Enzyklika ‚Humani Generis‘ (Heilslehre der Kirche Nr. 451), die dieses Verständnis von ‚Mystici Corporis‘ nochmals einschärft.

14) Vgl. Heilslehre Nr. 799.

15) Vgl. Heilslehre Nr. 838.

16) In der Wirkungsgeschichte der Enzyklika erweist sich diese Frage als Kernproblem der weiteren Entwicklung. Der ‚Boston-Heresy-Case‘ des Jahres 1949 erforderte eine Spezifizierung der katholischen Lehre. Dort waren die apodiktischen Setzungen der Enzyklika zur Heilsnotwendigkeit der katholischen Kirche so verstanden worden, als lehrten sie die absolute Verdammnis aller Menschen außerhalb der realen Grenzen der katholischen Kirche. Dieser Interpretation setzt das Hl. Offizium in seiner Antwort an den Erzbischof von Boston die Auslegung des in der Enzyklika Gesagten im Sinne einer inkarnatorisch zugespitzten Votum-Lehre entgegen (vgl. DH 3866-70).

17) Vgl. *Wijlens, M.*, *Sharing the Eucharist. A Theological Evaluation of the Post Conciliar Legislation*, University Press of America 2000, 91-109. In den von Wijlens referierten Positionen von Klaus Mörsdorf, Karl Rahner und Yves Congar zeichnet sich bereits vor dem Konzil eine veränderte Perspektive ab, die auch die Überlegungen des II. Vatikanums beeinflussen wird: They „understand that there are different degrees (intensities) of belonging to the Church, and the juridical tangible dimension is only one aspect, which cannot account for the complexity of belonging to the Church. The ultimate question is not determining membership, but clarifying the question of salvation.“ (ebd. 109)

18) Vgl. *Constitutio Dogmaticae Lumen Gentium - Synopsis Historica*, hrsg. v. G. Alberigo und F. Magistretti, Bologna 1975 [zitiert: Synopsis] 57ff.

von 1963 bietet demgegenüber eine veränderte Perspektive.<sup>19</sup> Es unterscheidet zum ersten Mal zwischen getauften und nichtgetauften Nicht-Katholiken, die es freilich bezüglich des votum-Charakters ihrer Kirchenzugehörigkeit immer noch zusammenfasst.<sup>20</sup> Hinzu kommt, dass nun die zur Kennzeichnung der verschiedenen Gruppen verwendeten objektiven Elemente, die ihre Verbindung zur Kirche bereits sichtbar werden lassen, explizit benannt werden.<sup>21</sup> Der entscheidende Perspektivenwechsel hin zu einer die bestehenden theologischen Fragen wirklich aufarbeitenden Sicht findet durch den Entwurf aus dem Jahr 1964 statt. Das ist aber nun auch jener Entwurf der Kirchenkonstitution, in dem die bisher dominierende Kirchenmetapher des Leibes Christi durch andere biblische Bilder ergänzt wird. Daher bildet dieses Motivfeld nicht mehr notwendig das alleinige Fundament der Umschreibung der Kirchengliederschaft.<sup>22</sup> Dass hier auf einer breiten Basis biblischer argumentiert wird ist auch und gerade ein Effekt der ökumenischen Öffnung, die dem biblischen Befund einen breiteren Stellenwert einräumt. Das gleiche kann für die Einführung des Volk-Gottes-Begriffs geltend gemacht werden. Er wird gerade aufgrund der protestantischen Kritik an einem die christologische Differenz zwischen Christus und Kirche zu sehr nivellierenden Leib-Christi-Begriff als ‚ökumenische Brücke‘ eingebracht und bereitet so den Weg für ein verändertes Verständnis der Kirchenzugehörigkeit<sup>23</sup>. Und ein drittes: Das Verständnis der Kirche als ‚sacramentum‘, die die Christozentrik der Ekklesiologie ebenso zum Ausdruck bringt wie ihre pneumatologische Dimension, erweist sich ökumenisch anschlussfähiger als ein juristisch-strukturell konturierter Kirchenbegriff.

Auf dem Hintergrund dieses Perspektivenwechsels wird daher in der Endfassung der Kirchenkonstitution die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche bewusst durch ein eindeutigeres und zugleich offeneres ‚plene ... incorporantur‘ umschrieben (LG 15)<sup>24</sup>, das die Frage der Kirchenzugehörigkeit nicht mehr mit einem strikten ‚Entweder-Oder‘ beantwortet. An die Stelle des Bellarminischen Modells der einfach zu beschreibenden, institutionell-sichtbaren Wirklichkeit der Kirche ist ein komplexer, mehrdimensional-gestufteter Begriff der Beziehung zur Kirche getreten, die

19) Vgl. Synopsis 60f.

20) Vgl. Synopsis 66ff.

21) Vgl. Synopsis 66f.

22) Dazu ist die Volk-Gottes-Metapher besser geeignet (vgl. *Ratzinger, J.*, Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums, IkaZ 16 (1986) 41-52, hier 48f); vgl. auch die Relatio zur Umstellung der Kapitel: „Rectior statuitur perspectiva ad agendum de catholicis, christianis non-catholicis, universis hominibus [...], et in specie ad evolvendam doctrinam de ‚missionibus‘, donec perveniatur ad terminum eschatologicum perfectae consummationis“ (Synopsis 441)

23) Ratzinger, Ekklesiologie, 49.

24) Vgl. die Relatio zur Stelle: „Expressio ‚reapse et simpliciter‘ dicitur obscura vel immo non recta [...] et nemo his vocabulis totaliter adhaeret. E contra plurimi proponunt ‚plene‘ vel ‚plene et perfecte‘ vel similem modum loquendi“ (Synopsis 446).

auch und gerade die getauften Nicht-Katholiken in ihrer Beziehung zur katholischen Kirche wahrnimmt: „Mit jenen, die durch die Taufe der Ehre des Christennamens teilhaft sind, den vollen Glauben aber nicht bekennen oder die Einheit der Gemeinschaft unter dem Nachfolger Petri nicht wahren, weiß sich die Kirche aus mehrfachem Grunde verbunden [coniunctam]“ (LG 15,1). Die im Text folgende und die ‚coniunctio‘ theologisch begründende Aufzählung der verbindenden Elemente ist nicht additiv zu verstehen, sondern hat substantiellen Charakter. Denn diese ‚Verbindungen‘ der katholischen Kirche zu den nicht-katholischen Christen zielen nicht auf diese als einzelne, sondern auf ihre Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. D.h. der ekklesiale Charakter dieser Gemeinschaften wird bewusst wahrgenommen und der kirchenfundierende Gehalt der genannten Verbindungselemente ausdrücklich betont (vgl. LG 15). Diesen Gedanken nimmt das Ökumenismusdekret auf und spricht bewusst von der einen echten ‚communio‘ mit der katholischen Kirche, freilich einer, die UR – im Rückgriff auf die in LG 14f getroffene Unterscheidung – nun als ‚non perfecta‘ bezeichnen kann: „Denn wer an Christus glaubt und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat, steht dadurch in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche. [...] Nichtsdestoweniger sind sie durch den Glauben in der Taufe gerechtfertigt und Christus eingegliedert, darum gebührt ihnen der Ehrenname des Christen, und mit Recht werden sie von den Söhnen der katholischen Kirche als Brüder im Herrn anerkannt.“ (UR 3,1)<sup>25</sup>

Möglich geworden ist dieser Perspektivenwechsel auch und gerade im Hören auf das Selbstverständnis der anderen. Die Nähe der Argumentation des Konzils zur Grunddefinition des Ökumenischen Rates der Kirchen über das Kirchesein seiner Mitgliedskirchen ist hier offensichtlich. In der Literatur wird hier häufig auf den intensiven Austausch des Einheitssekretariats unter Kardinal Bea mit den theologischen Vordenkern in Genf hingewiesen. So entdeckt man im Gespräch mit den anderen so manches wieder, was in der eigenen Tradition zwar durchaus vorhanden, aber durch verschiedene Umstände actualiter nicht präsent gewesen war. An diesem Perspektivenwechsel auf die anderen kann man daher paradigmatisch auch jene Reformbewegung ‚nach innen‘ ablesen, die nach Benedikt XVI. der entscheidende hermeneutische Schlüssel zu einem angemessenen Verständnis des Konzils ist. Nicht Diskontinuität und Abbruch kennzeichnen diese Bewegung, sondern eine Selbstbesinnung als Rückbesinnung auf die je größere Tradition der *Catholica* mit dem Ziel der Erneuerung und Reform. Sie schafft Neues, in dem sie Raum gegenüber im Laufe der Kirchengeschichte entwickelten Verengungen gibt. Diese Reform nach innen, die auch mit Blick nach ‚draußen‘ geschieht, ermöglicht, so zeigt die ökumenische Debatte im Weiteren, die Öffnung nach außen zu den ‚anderen‘, die nun freilich nicht mehr als das bleibend fremde Andere, sondern eben als zum Eigenen gehörend wahrgenommen werden.

25) Vgl. auch UR 22 und 23!

### 3. Kirche als Sakrament und die Anderen als ‚media salutis‘

Wenn nun das Ökumenismusdekret zur näheren Beschreibung dieser bestehenden ‚communio‘ von der Fülle der durch Christus seiner Kirche eingestifteten, sie aufbauen und mit Leben erfüllenden Güter, Werte und Wirklichkeiten ausgeht, so wird deutlich, dass allein Christus sie selbst in der Kirche wirkt und bewirkt. Daher sind sie in der katholischen Kirche ebenso zu finden wie bei den anderen (vgl. UR 3,2)<sup>26</sup>. Auch hier ist der Einfluss des Ökumenischen Rates mit Händen zu greifen. Bereits 1950 hatte der ÖRK im Toronto-Statement solche Grundelemente des Kircheseins (‚vestigia Ecclesiae‘ im Rekurs auf einen Ausdruck Johannes Calvins) benannt (Predigt des Evangeliums; Auslegung der Hl. Schrift; Spendung der Sakramente) und sie als Zeichen einer bereits bestehenden Gemeinschaft der Kirchen bezeichnet, die gleichzeitig zum Dialog hin zu einer vollen Gemeinschaft verpflichtet.<sup>27</sup> Im gleichen Sinne erfasst das Konzil die anderen aufgrund der Elemente als ‚ekkliesiale Ganzheiten‘<sup>28</sup> außerhalb der katholischen Kirche. Eine solche Erkenntnis kann aber nicht ohne Einfluss auf das Selbstverständnis der katholischen Kirche bleiben.

Das Ökumenismusdekret kommt in diesem Rahmen auf die sakramentalen Vollzüge der getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften zu sprechen und betont dabei zunächst und ausdrücklich den gültigen und fruchtbaren Sakramentenempfang der nicht-katholischen Christen in ihren Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften (vgl. UR 3,3). Die von der katholischen Kirche getrennten Christen erlangen ihr Heil nicht, *obwohl* sie außerhalb der katholischen Kirche leben, „vielmehr muß gesagt werden, daß Christus ihnen das Heil schenkt *durch* die Wirksamkeit der nichtkatholischen Glaubensgemeinschaften, allerdings nicht, insofern diese von der katholischen Kirche getrennt sind, sondern insofern in ihnen kirchliche Elemente wirksam sind, durch die Christus auch in der katholischen Kirche das Heil der Gläubigen wirkt.“<sup>29</sup> Die anderen haben sakramentalen Charakter, weil sie „nequaquam in mysterio salutis significatione et pondere exutae sunt“ (UR 3,4) und sie der Hl. Geist als ‚media salutis‘ in Anspruch nimmt (vgl. ebd.).<sup>30</sup> Damit versucht das Ökumenismusdekret eine positive Bestimmung

26) Heinrich Fries betont hier die Zuordnung der ekklesialen Elemente zu der einen Kirche Christi, die hier eben nicht mit der römisch-katholischen Kirche identifiziert wird (vgl. ders., Die ökumenische Bedeutung des II. Vatikanums, in: Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum, FS K. Rahner, hrsg. v. E. Klinger (u.a.), Freiburg 1984, 326-355, hier 332).

27) Toronto-Statement 5.

28) Vgl. *Neuner, P.*, Kirchen und kirchliche Gemeinschaften, in: Rainer, M. J. (Hg.), ‚Dominus Iesus‘ – Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen, Münster 2001, 196-211, hier 210.

29) *Feiner, J.*, Kommentar zu ‚Dekret über den Ökumenismus – Unitatis redintegratio‘, LThK Erg.,bd. 2, Freiburg 1966, 40-126, hier 54.

30) Vgl. auch *Willebrands, J. Kard.*, Die Communio-Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: ders., Mandatum unitatis. Beiträge zur Ökumene, Paderborn 1989, 341-356, hier 352f. Willebrands bezeichnet daher auch UR 3 als den ‚klarsten Kommentar‘ zur Bedeutung des ‚subsistit in‘ (vgl. ebd. 355).

des Verhältnisses von katholischer Kirche und den von ihr getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften und hält zugleich daran fest, dass die Einheit der Kirche keine verloren gegangene, sondern eine zerbrochene ist. Der Bruch aber reicht dabei nicht bis in die Wurzel. Damit gibt das Konzil „nicht nur feierlich den Eintritt in die ökumenische Bewegung bekannt und betont die Notwendigkeit der inneren Reform, sondern es blickt auch auf neue Situationen, in denen der Heilige Geist am Werk ist.“<sup>31</sup> Dieses Grundentscheidung des Konzils greift Johannes Paul II. in seiner Ökumenezyklika ‚Ut unum sint‘ ausdrücklich auf, wenn er dort formuliert: „Die Elemente der Heiligung und der Wahrheit, die in den anderen christlichen Gemeinschaften in je unterschiedlichem Grad vorhanden sind, *bilden in der Tat die objektive Grundlage der, wenn auch unvollkommenen, Gemeinschaft, die zwischen ihnen und der katholischen Kirche besteht. In dem Maße, in dem diese Elemente in den anderen christlichen Gemeinschaften vorhanden sind, ist die eine Kirche Christi in ihnen wirksam gegenwärtig.* (UUS 11). Dabei betont er: „Außerhalb der Grenzen der katholischen Gemeinschaft besteht also kein kirchliches Vakuum. Viele und bedeutende (eximia) Elemente, die in der katholischen Kirche zur Fülle der Heilmittel und der Gnadengaben gehören, die die Kirche ausmachen, finden sich auch in den anderen christlichen Gemeinschaften. [...] Alle diese Elemente tragen den Hinweis auf die Einheit in sich, in der sie ihre Fülle finden sollen. [...] Die Elemente dieser bereits gegebenen Kirche existieren in ihrer ganzen Fülle in der katholischen Kirche und noch nicht in dieser Fülle in den anderen Gemeinschaften, wo gewisse Aspekte des christlichen Geheimnisses bisweilen sogar wirkungsvoller zutage treten.“ (UUS 13f).

Wie kann aber nun über die Heilswirksamkeit des Heiligen Geistes in den getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften und damit ihre ekklesiale Valenz gesprochen werden? UR 3,4 leitet das elementare Kirchesein der anderen von der katholischen Kirche selbst ab. Diese Feststellung hat die positive Aussageabsicht, dass die Spaltungen u.a. deshalb nicht bis in die Wurzel gehen, weil diese andauernde Verbindung der kirchenstiftenden Elemente bleibt und deshalb die anderen nicht aufhören können, Teil der einen Kirche zu sein und zu bleiben. Der Geist „wirkt dieses außerkatholisch Christliche, das [...] kirchlich, legitim und darum auch katholisch ist“<sup>32</sup>. Versteht sich nun die katholische Kirche in UR 3,5 explizit als das ‚generale auxilium salutis‘, so ist hier konkret der sichtbar-institutionelle Charakter ihres Daseins als ‚signum et instrumentum salutis‘ (vgl. LG 1) ins Auge

31) Girault, R., Die Rezeption des Ökumenismus, in: Pottmeyer, H.J. (Hg.), Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986, 180-217, hier 183.

32) Rabner, K., Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis, QD Bd. 65, Freiburg 1974, 75. Hier geschieht indes keine Vereinnahmung des Außerkatholisch-Christlichen, weil gerade auch die katholische Kirche ein ‚Mängelwesen‘ ist und weil, wie historisch legitim behauptet werden kann, das trotz der Spaltungen verbindende gemeinsame Kirche-Sein eine innere Tendenz zur Einheit hat, weil jene zwar Aufgabe aller Christen, letztlich aber dennoch Geschenk des einen, schon gemeinsamen Geistes sein wird (vgl. ebd. 70).

gefasst. D.h. in diesem letzten Abschnitt des dritten Artikels von UR tritt – im Gegensatz zu dem bisher Gesagten – der formal-institutionelle Aspekt in den Vordergrund. Daher geht es hier nicht um die ‚Fülle des Heils‘, d.h. die Grundbestimmung des Kircheseins, sondern um die ‚Fülle der Heilmittel‘ – also die Frage, wie man ist, wenn man Kirche ist<sup>33</sup>. Das bedeutet aber, dass auf dieser formal-institutionellen Ebene gesagt werden kann, dass das Kirchesein der von der katholischen Kirche getrennten Kirchen defizitär ist<sup>34</sup>, so dass jene, die ihnen angehören, dem Leib Christi auf Erden nicht ‚voll‘ eingegliedert werden, obgleich sie dem ‚populus Dei‘ bereits ‚aliquo modo‘ angehören. Spricht daher UR 3,4 vom ‚Mangel‘ der anderen und UR 3,5 davon, dass nur in der katholischen Kirche die Heilmittel ‚in Fülle‘ erlangt werden können, so ist beides also nicht auf den existentiellen Vollzug des Glaubens und des kirchlichen Lebens zu beziehen, sondern es sind dabei jene ‚altkirchlichen Identitäts- und Einheitskriterien‘ im Blick, die die katholische Kirche als für sich verbindliche adäquate Erfüllung des Kircheseins bestimmt<sup>35</sup>. Indem sich die katholische Kirche nämlich als „die Kirche versteht, in der die Kirche Christi ‚subsistiert‘, kann sie nicht umhin, alles Christliche in der Welt auf sich zu beziehen, als Elemente zu betrachten, die eine innere Tendenz haben, auch geschichtlich und greifbar in sie, d.h. in die Kirche der Zukunft, die sie antizipativ ist, integriert zu werden.“<sup>36</sup>

#### 4. Ein erneuertes Selbstverständnis: Kirchesein nur mit Blick auf die Anderen

Auf der Ebene dieses Perspektivenwechsels erfolgt deshalb auch „der Entscheid des Konzils, dass die Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche eine konkrete Existenzform besitzt“<sup>37</sup>: „Haec Ecclesiae, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica, a Successore Petri et Episcopis in eius com-

33) Vgl. dazu die Ausführungen in LG 9,3: die eine Kirche Christi (nicht die katholische Kirche [vgl. die Auslassung des ‚super Petrum et Apostolos aedificans‘ im Endtext; SYNOPSIS 45]) ist ‚aptisque mediis unionis visibilis et socialis instruit‘.

34) Vgl. auch DI 17; Responsa q. 5.

35) Vgl. dazu auch *Rahner, J.*, Ökumene der Profile und die Frage von Einzigkeit und Einheit der Kirche Jesu Christi. Ein Plädoyer für eine realistische Ökumene, *Catholica* 61 (2007) 241-264.

36) Rahner, *Vorfragen*, 74.

37) *Döring, H.*, Koinonia – die Leitvorstellung christlicher Einheit. Ist ein pluralistisches Einheitsverständnis katholischerseits möglich?, in: *Glaube und Gemeinschaft*, FS Scheele, hrsg. v. K. Hillenbrand (u.a.), Würzburg 2000, 135-149, hier 143. Als Leitnorm betont Döring die eucharistische *Communio*, „die die *communio* des Leibes Christi am dichtesten darstellt und vermittelt“ und in deren Gefolge dem Amt und damit dem Bischofsamt und dem ‚ihm kollegial zugehörigen Papstamt‘ als ‚äußeren Strukturen‘ sakramentale Qualität zu eigen wird (ebd.).

muniane gubernata, licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniuntur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt“ (LG 8,2) – so lautet die entscheidende Passage im Endtext. In den Vorentwürfen hatten die Formulierungen noch anderes ausgedrückt: - ‚ideoque sola iure Catholica Romana nuncupatur Ecclesia‘ (1962) bzw. ‚Haec igitur Ecclesia [...] Ecclesia nempe Catholica quae Romana est‘ (1963). Die dort betonte exklusiv-statische Realidentifikation entspricht den Formulierungen des Ersten Vatikanums wie der Enzyklika ‚Mystici Corporis‘. Diese gehen ebenfalls von einem ‚est‘ aus, um darin die vollständige Identität der Kirche Jesu Christi mit der katholischen Kirche auszudrücken, ohne aber die eingangs bereits skizzierte Aporie der Heilsmöglichkeit der nicht-katholischen Christen auflösen zu können.

Das im Endtext stattdessen verwendete einfache ‚subsistit in‘ hat hier zunächst die Funktion, die Existenz ekklesialer Elemente außerhalb der katholischen Kirche wahrzunehmen<sup>38</sup> und darin die reale Verbindung von Kirche Christi, katholischer Kirche und jener Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die in der ‚non plena communio‘ mit ihr stehen, zu beschreiben. Sie nimmt dabei nicht nur die Frage der Tradition nach der Heilsmöglichkeit der Christinnen und Christen außerhalb des realen Gefüges der katholischen Kirche wieder auf, sondern setzt auch die Erkenntnis um, dass die nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ‚media salutis‘ sind (UR 3,2). Mit der These der Verwirklichung der Kirche Christi in der katholischen Kirche muss sich *zugleich* die Möglichkeit eröffnen, über die Wirksamkeit Christi in den von der katholischen Kirche getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften anderer christlicher Kirchen nachzudenken.<sup>39</sup> Die nachkonziliare Interpretation des ‚subsistit in‘ – sei es in der Ökumenezyklika Papst Johannes Pauls II. oder in den verschiedenen Wortmeldungen der Glaubenskongregation – betont zunächst die fortdauernde, d.h. geschichtlich ununterbrochene und daher auch einmalige Subsistenz der Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche<sup>40</sup>. Die ‚Responsa‘ der Glaubenskongregation von 2007 führen zu einer

- 38) „Quaedam verba mutantur: loco ‚est‘, l. 21, dicitur ‚subsistit in‘, ut expressio melius concordet cum affirmatione de elementis ecclesialibus quae alibi *ad‘sunt‘* „ (Synopsis 440).
- 39) Ratzinger, J., Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1969; 21977, hier 236.
- 40) Vgl. dazu Mysterium Ecclesiae 1; DI 16f; Responsa Anm. 4; aber auch UUS 11: „Auf diese Weise bestätigt die katholische Kirche, daß sie während ihrer zweitausendjährigen Geschichte in der Einheit mit sämtlichen Gütern, mit denen Gott seine Kirche ausstaten möchte, erhalten geblieben ist, und das trotz der oft schweren Krisen, die sie erschüttert haben, trotz mangelnder Treue einiger ihrer Amtsträger und der Fehler, in die ihre Mitglieder tagtäglich verfallen. [...] Wenn das Dekret über den Ökumenismus die Spaltung der Christen ins Gedächtnis zurückruft, weiß es sehr wohl um die ‚Schuld der Menschen auf beiden Seiten‘ und erkennt an, daß die Verantwortung nicht ausschließlich den ‚anderen‘ zugeschrieben werden kann. Durch Gottes Gnade ist jedoch das, was den Aufbau der Kirche Christi ausmacht, und auch jene Gemeinschaft, die mit den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften fortbesteht, nicht zerstört worden.“

weiteren Konkretisierung: „Diese terminologische Veränderung [„subsistit in’ anstelle des ‚est’; J.R.] bedeutet einfach, dass die Kirche *offener* ist für das besondere ökumenische Anliegen, *den wirklich kirchlichen Charakter und die wirklich kirchliche Dimension* der christlichen Gemeinschaften anzuerkennen, die nicht in voller Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, und zwar aufgrund der in ihnen vorhandenen ‚vielfältigen Elemente der Heiligung und der Wahrheit’ (plura elementa sanctificationis et veritatis). Folglich gibt es, *obwohl* die Kirche nur eine ist und nur in einem geschichtlichen Subjekt ‚subsistiert’, *auch außerhalb* dieses sichtbaren Subjekts *echte kirchliche Wirklichkeiten*.“<sup>41</sup> J. Ratzinger beschreibt die von daher ‚bewusst öffnende’ Sicht des Konzils mit den Worten: „1. Es hat auf das restlos identifizierende est [...] verzichtet, *das wie gezeigt, gerade auch fundamentalen Gegebenheiten der katholischen Tradition widerspricht*. An die Stelle des *est* hat man aus diesem Grund das *weiträumigere* subsistit gesetzt [...]. Damit soll versucht werden, den dialektischen Charakter der Gleichsetzung, ihre innere Offenheit und Unabgeschlossenheit herauszustellen. 2. Das Konzil hat bewusst das bisher unreflex Gegebene aufgegriffen und ausdrücklich von Ecclesiae und Communiones bzw. Communitates Ecclesiales gesprochen. Damit wird sozusagen der *doppelte Überhang*, der das bloße est *aufhebt* und das subsistit *erzwingt*, ausdrücklich namhaft gemacht.“<sup>42</sup> Vor diesem Hintergrund kann, ja muss eine Interpretation des ‚subsistit in’ als Formel verstanden werden, die im Festhalten an der Identitätsaussage bewusst ‚Raum’ für anderes eröffnet.

Damit wird deutlich, dass die Integrität des Eigenen, d. h. das eigene Subsistenzsein der Kirche Jesu Christi nicht ohne eine theologisch angemessene Ortsbestimmung der anderen verstehbar ist, vielmehr von einer solchen Bestimmung grundlegend abhängt. Die katholische Kirche „qualifiziert sich damit als eine Größe, die aufmerksam auf das wird, was man ihr im Außen ihrer selbst zu sagen hat. Sie begreift die Alternität der nichtkatholischen Christen nicht mehr nur von sich, sondern sich auch selbst von dieser Alternität her.“<sup>43</sup> Die Kirche geht „von sich weg und sucht Christus im Fremden, um mit gefundenen Glaubenselementen der Heiligung [...] in ihre Mitte und letzte Einheit der eschatologischen Fülle Christi zurückzukehren.“<sup>44</sup> Diese erneuerte Selbstbestimmung der katholischen Kirche macht sich auch darin deutlich, dass sie sich und die anderen durch einen Maßstab außerhalb ihrer

41) Eigene Hervorhebung.

42) Ratzinger, Volk Gottes, 236 (eigene Hervorhebung). Vor diesem Hintergrund ist vielleicht auch der vehemente Einspruch Kardinal Beas besser zu verstehen: „In textibus citatis nihil de identitate Ecclesiae societatis cum Corpore Christi mystico invenitur; praeterea testimonia non deberent incipere a Pio XII; qui sunt illi ‚multi praedecessores’? Cum haec identitas a christianis non catholicis omnino negetur, solido argumento biblico et ex traditione probari debet.“ (AS II/II, 29).

43) Sander, Ort der Ökumene, 192f.

44) Lies, L., Beobachtungen zu einem neuen Theologieverständnis (Vat. II und Würzburger Synode), in: ZKTh 130 (2008) 4-34, hier 30.

selbst qualifiziert wissen will. Denn diese geschichtliche Verwirklichung der einen Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche, so fährt LG 8,3 fort, ist niemals sündlos, sondern sie ist stets der Umkehr und Reinigung bedürftig. Denn der Weg der Kirche ist der Weg der „Bekehrung als Umkehr zur vertieften Nachfolge Christi.“<sup>45</sup> Daher kann das Ökumenismusdekret zu Recht auch festhalten: „Es gibt keinen echten Ökumenismus ohne innere Bekehrung“ (UR 7) und diese Bekehrung auch und gerade mit der Erneuerung der Kirche zusammenbringen (UR 6). So gründet „die eigentliche Reform der Kirche [...] im Umdenken und Umkehren zu Christus.“<sup>46</sup>

In dieser Perspektive wird nun deutlich, dass auch die in der katholischen Kirche „subsistierende Einheit [...] noch nicht die vollkommene Einheit“ ist, auch sie „geht auf deren Vollendungsgestalt zu.“<sup>47</sup> Die Kirche ist eine mit der Fülle der Gaben zunächst einmal *Beschenkte* (vgl. UR 4,6). Gerade dieser Geschenkcharakter ist von Bedeutung. Zum einen ist die Gabe der Einheit kein Selbstzweck, sondern eine Gabe Christi an seine Kirche, damit ihr Zeugnis für die Welt glaubwürdiger werde (vgl. UR 4; LG 15); zum anderen ‚hat‘ auch die katholische Kirche die Fülle jener der Kirche Christi eigenen Gaben nicht einfach, sondern strebt immer nach der Fülle Christi, aus der allein sie ihre eigene Fülle empfangen kann (vgl. LG 7,7). Das gilt auch für die Einheit: denn Quelle der Einheit ist allein Christus.<sup>48</sup> Darum betont UR 4,6, dass die Spaltungen der einen Kirche Jesu Christi auch die römisch-katholische Kirche derart wesentlich (d.h. als Verwirklichung der einen Kirche Christi) beeinträchtigen, dass sie die ihr geschenkte katholische Fülle actualiter nicht zu realisieren vermag. Sie entbehrt durch den Mangel an den anderen der Fülle der eigenen Katholizität. Insofern leidet die wahre Einheit der Kirche Christi an einem ‚Defizit‘, so J. Ratzinger, das auch durch die vorhandene und wirksame Fülle der geschenkten ekklesialen Elemente und ihrer Verwirklichung in der einen Kirche Christi in ‚geschichtlich begrenzter Gestalt‘ nicht ausgeglichen werden kann.<sup>49</sup> Auch ihr Kirche-Sein ist kein vollkommenes und ihre Einheit ist keine vollständige ohne die anderen<sup>50</sup>.

45) Ebd. 13.

46) Ebd. 31.

47) Fries, *Ökumenische Bedeutung*, 336.

48) Vgl. Willebrands, *Communio-Ekklesiologie*, 355.

49) „Das bedeutet, daß die katholische Kirche ihre Katholizität nur ökumenisch voll verwirklichen kann. Sie ist um ihrer selbst willen auf die volle Gemeinschaft mit den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften angewiesen“ (Kasper, *W. Kard., Kirchengemeinschaft und Kirche in katholischer Perspektive*, in: *Glaube und Gemeinschaft*, FS Scheele, hrsg. v. K. Hillenbrand (u.a.), Würzburg 2000, 100-117, hier 104).

50) Die Spaltungen wären also u.a. Ausdruck ihres eigenen Unterwegs-Seins (vgl. Kasper, *W., Der ekklesiologische Charakter der nichtkatholischen Kirchen*, ThQ 145 (1965) 42-62, hier 55).

## 5. Zwischen Identität und Differenz

Die ekklesiale Identität der römisch-katholischen Kirche definiert das Zweite Vatikanische Konzil damit als eine unaufgebbare ökumenische. D.h. das eigene Kirchengeschehen bestimmt sich gerade auch aus der Fähigkeit, „die anderen in die eigene Glaubens- und Lebenspraxis aufzunehmen und ihre Stärken zu respektieren.“<sup>51</sup> Man kann darin ein differenzsensibles Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche begründet sehen.<sup>52</sup> Denn Ökumene im Sinne des Konzils bedeutet immer auch „das Eigene beim anderen besser zu erkennen“<sup>53</sup> und ist damit gekennzeichnet als „die Profilierung des Eigenen bei gleichzeitiger Anerkennung einer legitimen Pluralität in der Ausprägung des gemeinsamen christlichen Glaubens.“<sup>54</sup> Das gelingt freilich nur, wenn die dazu notwendige ökumenische Hermeneutik „die verschiedenen kirchlichen Traditionen nicht auf das Trennende, sondern auf das Einigende hin liest.“<sup>55</sup>

Diese Grundüberzeugung steht in gewisser Spannung zu der mit dem ökumenischen Dialog stets verbundenen Identitätsproblematik. Eben weil der ökumenische Diskurs immer auch ein Identitätsdiskurs ist, stellt sich die Frage nach dem hermeneutischen wie ontologischen Status der konfessionellen Differenzen umso vehementer.<sup>56</sup> Dabei muss die Einsicht leitend sein, dass jeder Konsens „niemals absolute Zustimmung“ meint. Denn gerade der ökumenische Konsens „kann nur das Ergebnis einer Auseinandersetzung mit einer Alterität des konfessionell anderen sein, die nicht in den eigenen Begriffen und Konzepten ungebrochen aufgeht.“<sup>57</sup> Zusammen mit den spätmodernen Konstellationen, die ein Identitätsdenken grundlegend kritisch hinterfragen, stellt sich damit auch die Frage nach der Differenzkompetenz der Konfessionen. Während die Binnendifferenzierung der je eigenen Konfession heute wohl zum unhintergehbaren Merkmal der eigenen Identität gehört, scheint die ökumenisch erst noch fruchtbar zu machende Fragestellung zu sein, wie man vor diesem Hintergrund mit den bleibenden interkonfessionellen Differenzen umgeht.<sup>58</sup> Daraus ergibt sich der eigentliche Anspruch der

51) Sander, *Der Ort der Ökumene*, 194.

52) Zu Begriff und Begründung vgl. bes. Hoff, *Ökumenische Passagen*, 15-42; 269-289.

53) Vgl. Lies, *Eucharistie in ökumenischer Verantwortung*, 233.

54) Koch, K., *Wiederentdeckung der Seele der ganzen ökumenischen Bewegung* (UR 8). Notwendigkeit und Perspektiven einer ökumenischen Spiritualität, in: *Cath* 58 (2004) 3-21, hier 17.

55) Ebd. 17.

56) Vgl. Hoff, G.M., *Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz. Fundamentaltheologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche*, Innsbruck 2005, bes. 15-42; 264-290.

57) Ebd. 21.

58) Vgl. den damals zwar vehemente Kritik hervorrufenden, aber in seiner Plausibilität wohl kaum von der Hand zu weisenden Ansatz von Rahner und Fries bei genau dieser legitimen (!) Binnendifferenzierung der Konfessionen selbst als hermeneutische Größe innerhalb des ökumenischen Dialogs (vgl. These II des sogenannten Rahner/Fries-

Wahrnehmung des Andersseins des Anderen und die damit verbundene Zumutung, sich auf dieses Andere so einzulassen, dass das Eigene auch anders gesehen werden kann: Denn auch und gerade in der ökumenischen Begegnung „kann es kein wirkliches Verstehen der Traditionen anderer Kirchen geben ohne eine elementare Em-Pathie, aus der von selbst eine verbindende Sym-Pathie entsteht.“<sup>59</sup> Dort, wo ‚Differenz‘ aber den Status des exklusiven Gegenteils eines Grundkonsenses erhält und zur Grundmetapher für eine bleibende (weil unüberwindliche) Pluralität der getrennten Konfessionen wird und somit als Signatur des eigenen konfessionellen Profils dient, wird sie zu einem statischen Verweis auf etwas, das nicht zu überwinden ist. So wird sie zu einer prinzipiellen oder gar identitätsstiftenden Größe<sup>60</sup>. Eine solche ‚Differenz‘ eignet sich nicht mehr als Ausgangspunkt einer Förderung des ökumenischen Dialogs sondern als Beschreibung von Ursache oder Wesen eines bleibenden, konfessionellen Unterschieds. Die nicht zu verleugnende Gefahr ist dabei, dass nicht Einspruch um der Wahrheit willen, sondern Widerspruch und damit Identitätssicherung durch Abgrenzung zum eigentlichen Ziel des ökumenischen ‚Geschäfts‘ wird. Eine darauf rekurrierende ökumenische Differenzhermeneutik übersieht dabei aber, dass das, was als ‚Differenz‘ beschrieben wird, selbst eine ambivalente Größe ist. Wo aber die Differenz identitätstheoretisch funktionalisiert wird und man sich daher implizit der Kriterien- und damit Wahrheitsfrage<sup>61</sup> verweigert, bedient man offen oder verdeckt die konfessionelle Profilierungsfalle.

Die differenzsensible Heuristik, die demgegenüber von der Möglichkeit eines Grundkonsenses ausgeht, versucht hingegen die Topologie des Eigenen und die des anderen in ein mitunter spannungsvolles Miteinander zu bringen. Dieses *Miteinander* von Konsens und Differenz wird zum eigentlich identitätsstiftenden oder, besser gesagt, die Identitätssuche dynamisch antreibenden wie nie zur Ruhe kommen lassenden Strukturmerkmal. Es hält die bleibende Verwiesenheit der eigenen konfessionellen Identität auf das andere ihrer selbst offen, indem es die bleibende Bezogenheit und Hinordnung auf das andere als konstitutives Element festschreibt und damit einen Wahrheitsdiskurs pflegt, der nicht exklusiv sondern eben inklusiv gestaltet ist und wirkt. Dabei werden die Stärken des anderen die je eigenen Schwächen freilegen und sie zu bearbeiten und zu überwinden helfen.<sup>62</sup> Darüber hinaus ist aber auch die Frage zu stellen, ob wir an diesem

Plans: *Fries, H./Rahner, K.*, Einheit der Kirchen – reale Möglichkeit, Freiburg 1983, bes. 36-42).

59) Koch, Wiederentdeckung, 17f. Vgl. dazu auch Hoff, Ökumenische Passagen, 150f, der sein Plädoyer für eine notwendige Differenzbereitschaft in den Schritten erläutert: anders glauben – dem Anderen glauben – dem glauben, dem man nur je anders glauben kann.

60) Vgl. *Körtner, H. J. K.*, Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell, Göttingen 2005, 41f.

61) Vgl. den Vorschlag Körtners zu einer kreuzestheologisch fundierten Kriteriologie (vgl. *Körtner, Wohin*, 42f; ders., *Versöhnte Verschiedenheit. Ökumenische Theologie im Zeichen des Kreuzes*, Bielefeld 1996).

62) Vgl. *Sander, Ort der Ökumene*, 199.

Punkt je dazu kommen können, die innerhalb des ökumenischen Dialogs benannten Unterschiede als ‚Gewinn‘ wahrzunehmen und damit nicht als ‚Hindernis der Einheit‘, sondern als deren auch am Ziel zu bewahrendes, weil unaufgebbares Gut zu bewerten? Kann es hier irgendwie gelingen, die Spaltungen der Kirche theologisch (und damit auch heilsgeschichtlich) positiv zu bewerten? Joseph Ratzinger hat einmal im Anschluss an 1Kor 11,19 von Spaltungen gesprochen, die sein *müssen*. Damit nur jene Grenzziehung um der Wahrheit willen zu intendieren, die andere Positionen exkludiert und verurteilt, wäre hermeneutisch banal. Viel eher werden die Ausführungen Ratzingers wohl in dem Sinne verstanden werden müssen, dass er von einer bleibenden Wahrheit der Unterschiede um der Sache selbst willen ausgeht: „Gewiß, Spaltung ist von Übel, vor allem dann, wenn sie zu Feindschaft und zur Verarmung des christlichen Zeugnisses führt. Wenn aber der Spaltung langsam das Gift der Feindseligkeit entzogen wird und wenn im gegenseitigen Sich-Annehmen aus der Verschiedenheit nicht mehr bloß Verarmung, sondern neuer Reichtum des Hörens und Verstehens kommt, dann kann sie auf dem Übergang zur *felix culpa* sein, auch schon, bevor sie ganz geheilt wird.“<sup>63</sup> Welche ökumenische Hermeneutik ist aber diesem Ziel dienlich?

Wenn es zum heutigen Kirchesein unaufgebbar dazu gehört, kategorial mit einer Koexistenz und damit einem Plural von Kirchen zu rechnen<sup>64</sup> und so der Notwendigkeit eines reflektierten Umgangs damit – also einem ‚Zwang zur Ökumene‘ – zu unterliegen, steht die ‚Wahrheitsfrage‘ unmittelbar im Mittelpunkt. Sie endet nicht mit dem Plural der Kirchen, denn eine echte Pluralität der Kirchen setzt eine Antwort auf die Wahrheitsfrage voraus, weil man von echter Differenz letztlich nur dort reden kann, wo man sich der darin bereits vorausgesetzten Idee von Einheit bewusst geworden ist. Die Valenz einer ‚Ökumene der Differenz‘ erweist sich daher nicht nur daran, ob anderes als anderes wahrgenommen wird, sondern wie mit dieser Wahrnehmung umgegangen wird. Wirklich anzuerkennen ist doch nicht die Pluralität der Kirchen also solche, sondern eben nur eine *legitime* Vielfalt. Das nötigt zu einer gerade den kontrafaktischen Vorgriff auf eine gemeinsame Idee von Kirche zur Geltung bringenden Kriteriologie und Epistemologie<sup>65</sup>. Gerade weil

63) Ratzinger, J. Kard., Zum Fortgang der Ökumene, in: ThQ 166 (1986), 243-248, hier 245.

64) Es ist das entscheidende Erbe der Reformation, dass sie einen Plural von Kirchen auf demselben Gebiet (im Gegensatz zum Schisma zwischen Ost- und Westkirche!) ‚produziert‘, das jeden nun entstehenden ‚Typus‘ von Ekklesiologie ‚relativiert‘ und damit das eigene Selbstverständnis als Kirche immer mit beeinflusst, ja permanent hinterfragt. Hinter diesen realen ‚Plural‘ kommt keine Ekklesiologie nach der Reformation zurück.

65) Vgl. dazu das von R. Haight vorgeschlagene Projekt einer ‚Constructive Transdenominational Ecclesiology‘ als „an attempt to represent an understanding of the church that, in the measure in which it is accepted and shared among the churches, points to bonds of unity across differences. [...] This ecclesiology has an ideological function of expressing common identity amid real diversity. [...] This ecclesiology will consistently reach for the historical and qualitative substance that binds the churches together as church.“ (ders., Christian community, Vol. III: Ecclesial Existence, 13; zur methodologischen Begründung vgl. bes. ebd. 13-67)

sich jede Kirche von der einen Kirche Jesu Christi im Innersten auch unterscheiden, weil stets zur Reinigung und Umkehr genötigt weiß<sup>66</sup>, kann, ja muss *diese* Grunddifferenz im ökumenischen Diskurs hermeneutisch wie heuristisch fruchtbar gemacht werden. So manch konfessionelle Ekklesiologie ist schnell mit Argumenten bei der Hand, die die eigene Fülle des Kircheseins betonen und den Mangel der anderen in den Mittelpunkt stellen. Indem aber gerade angesichts des eigenen ‚Mangels‘ darum gerungen wird, was das Eigentliche des Kircheseins – des eigenen, wie das der anderen – ausmacht und dies auch benannt wird, könnte man einem gemeinsam zu benennenden Ideal des Kircheseins näher kommen, ohne das Eigene automatisch zum Maßstab für das Andere zu erheben und so dem eigenen Identitätszwang zu unterwerfen.

## 6. Einheit und Umkehr

Eine ökumenisch orientierte, d.h. nach außen blickende Hermeneutik des Eigenen macht zwei Dinge deutlich: Einerseits wird die Verpflichtung sichtbar, Punkt für Punkt festzuhalten, wieso der Verzicht auf eine exklusivistisch pointierte konfessionelle Position nicht als ‚Aufgeben‘ der Wahrheitsfrage, sondern als rechtverständene Verdeutlichung des Fundamentalen sichtbar werden kann. Andererseits muss dort, wo dies nicht gelingen will, die Forderungen aufgestellt werden, zu prüfen, ob auf den kirchentrennenden Charakter der Differenz verzichtet werden kann. Eine solche ökumenische Hermeneutik ist daher auch und gerade eine Hermeneutik der Umkehr.<sup>67</sup> *Lumen gentium* 8 hat diese unaufgebbare Verbindung von Identität und Umkehr der katholischen Ekklesiologie bleibend ins Stammbuch geschrieben. *Unitatis redintegratio* hat die dazu notwendigen methodischen Schritte für den ökumenischen Dialog konkretisierend festgehalten. So seien zum Abschluss drei kurze Konkretionen genannt, die als aktuelle Anfragen angesichts der heutigen Situation der Ökumene zu verstehen sind.

Erstens: Es ist doch wohl kaum so, dass die Väter bei der Mahnung in UR 7 – „Es gibt keinen echten Ökumenismus ohne innere Bekehrung“ – nicht auch an ihre eigene Kirche gedacht hätten. Die ekklesial-strukturelle Dynamik dieses Aufrufs zur Umkehr ist binnenkatholisch indes kaum angedacht, geschweige denn schon realisiert<sup>68</sup>. Wie steht es heute mit dem Anspruch der Wahrnehmung des Anderseins

66) Roger Haight spricht hier anschaulich von zwei Grundbewegungen, die zur Blüte der ökumenischen Bewegungen zu Beginn des 20. Jh. beigetragen haben: das historische Bewusstsein und die positive Wahrnehmung von Pluralität (vgl. ders. *Christian Community*, Vol. III, 6-10); beide führen zur kritischen Selbstreflexion der eigenen ekklesialen Existenz und ‚zwingen‘ zur Ökumene.

67) Vgl. *Clifford, C. E.*, *The Joint Declaration, Method, and the Hermeneutics of Ecumenical Consensus*, in: *JES* 38 (2001) 79-91, bes. 83-86.

68) Zur rechtlichen Umsetzung der Kategorie vgl. *Wijlens, M.*, *Conversion with or without Church Law*, in: *Heller, D.* (Hg.), *Bekehrung und Identität. Ökumene als Spannung zwischen Fremdem und Vertrautem*, BÖRu 73, Frankfurt a. M., 2003, 83-101, hier 99f.

des anderen und der damit verbundenen Zumutung, sich auf dieses andere so einzulassen, dass das Eigene auch anders gesehen werden kann? Sind wir heute noch bereit, die Dialektik des Konzils – Öffnung nach außen und Reform nach innen, sodass das andere auch zum Eigenen werden kann – weiterzutragen?

Zweitens: Ist es so oder scheint es nur so, als ob der ökumenische Diskurs zunehmend von einer Ökumene der Mentalitäten dominiert wird, die zumindest auf den ersten Blick die Wahrheitsfrage hintan stellt? Karl Rahner hatte 1972<sup>69</sup> bereits vor der Idee einer ‚dritten Konfession‘ gewarnt, und dabei eher allzu forsch voranschreitende ökumenische Basisbewegungen im Blick gehabt. Indes scheint diese Bewegung heute auf ganz anderer Ebene angekommen. Vor diesem Hintergrund stimmen einige aktuelle Entwicklungen in der Ökumene bedenklich; seien es die römisch-katholischen Umarmungsversuche in Richtung der Anglikanischen Gemeinschaft; sei es die auffällige Allianz evangelikal-fundamentalistischer Gruppen des protestantischen Randes mit strukturkonservativen Kreisen der Orthodoxie, die sich gerade auf dem Feld ethisch-moralischer Fragestellungen nicht nur als politisch äußerst brisant erweist. Gewiss haben kulturell-gesellschaftliche Ungleichzeitigkeiten und eher politisch als religiös motivierte Grundeinstellungen schon immer konfessionelle Identitäten beeinflusst und stabilisiert<sup>70</sup>. Indes erscheint es eine neue und daher neu zu bedenkende Entwicklung, dass sich angesichts bestimmter Fragestellungen (die provokantesten sind wohl die Fragen nach Frauenordination und nach dem Umgang mit Homosexualität) eine Koalition der kulturellen Mentalitäten jenseits der traditionellen konfessionellen Identitäten bzw. über sie hinweg bildet. Diese Entwicklung erschwert ihrerseits das ökumenische Geschäft, weil sie die zu fordernde theologische Rechenschaftsabgabe eher konfessionell verbrämt anstatt Ursachen und Gründe wirklich offenzulegen, indem sie die binnen- wie interkonfessionelle Szene unübersichtlicher werden lässt.

Drittens: Die Einheitsgestalt der katholischen Kirche wankt; die katholische Einheitsidentität schwindet. Durch verschiedenste Ereignisse der letzten Jahre zeichnet sich eine gewisse Tendenz zur inneren Pluralisierung der katholischen Kirche ab. Auch die lateinische Kirche beginnt sich im Inneren zu ‚differenzieren‘, indem sie nicht nur Sonderriten, sondern auch ekklesiale Sondergestalten innerhalb der einen Kirche zulässt. Damit entdeckt sie in ihren eigenen ‚Mauern‘ einen lange vermissten Plural in der Einheit der einen Kirche jenseits einer Einheitskirche wieder.<sup>71</sup> Sollte hier jene alte Vision Joseph Ratzingers langsam neu Konturen gewinnen, in der er 1969 von der Möglichkeit verschiedenster lokal oder durch ihre konfessionelle Herkunft unterschiedenen Ecclesiae (‚Patriarchate‘ oder ‚Großkirchen‘) in der einen Ecclesia sprach<sup>72</sup>, die gerade auch die konfessionellen Eigenhei-

69) Vgl. Schriften XII, 568-581.

70) Vgl. dazu bereits *Niebuhr, H. R.*, *The Social Sources of Denominationalism*, New York 1957 (Orig. 1929).

71) Vgl. Ratzinger, *Volk Gottes*, 142.

72) Ratzinger, *Volk Gottes*, 142f.

ten letztlich nicht aufhebt, sondern beibehält, sie aber unter der (einzigen?) Prämisse einer ‚Einheit mit dem Papst‘ als Einheit in Vielfalt toleriert?<sup>73</sup>

Was bleibt angesichts dieser aktuellen Entwicklungen von der großen Idee des Ökumenismus auch als ‚innere Bekehrung‘ der Konfessionen? Vielleicht gilt hier wirklich folgende entscheidende Grundeinsicht: „Genaugenommen bekehrt man ‚sich‘ nicht, man bekommt die Umkehr geschenkt, wie eine Gnade“ (Groupe des Dombes, *‚Pour la conversion des Eglises‘*, Nr. 50). Quod Deus bene vertat!

73) Zur Gefahr eines latenten ‚Zentralismus‘, der sich aus dieser von einem Punkt (dem Papstamt) ausgehenden und nur von dort her legitimierenden Pluralisierung ergeben könnte vgl. die historische Skizze Ratzingers zum Bettelordenstreit und seinem Verhältnis zur Entstehung des spätmittelalterlich-neuzeitlichen Papalismus (ebd. 49-71; bes. 53-55).