

# Faktoren kirchlicher Einheit

Notizen zum zweiten Artikel des Dekrets »Unitatis redintegratio«  
aus der Perspektive evangelischer Theologie

*Von Gunther Wenz*

Soll der ökumenische Dialog der Christenheit dem Selbstverständnis der beteiligten Kirchen nicht äußerlich bleiben, sondern notwendig und folgerichtig aus ihm hervorgehen, dann muß die konfessionell-dogmatische Basis, durch welche die Kirchen ihre Identität begründet wissen, selbst dialogisch verfaßt oder zumindest für Kommunikation aufgeschlossen sein. Wie sich der ökumenische Dialog gemäß den Grundsätzen ihres Selbstverständnisses darstellt und zu vollziehen hat, ist von der römisch-katholischen Kirche erstmals verbindlich durch das Ökumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils bestimmt worden, das am 21. November 1964 von den Konzilsvätern fast einmütig angenommen und von Papst Paul VI. in der feierlichen Schlußsitzung der dritten Session des Konzils bestätigt und promulgiert wurde. Bemerkenswert ist, daß Johannes XXIII. bereits bei der Ankündigung seines Planes, ein Konzil einzuberufen, auf dessen ökumenische Zielrichtung mit Nachdruck hingewiesen hat. Das Prooemium (Art. 1) des Ökumenismusdekrets schließt an diese Weisung an, indem es die Beförderung der Wiederherstellung der Einheit aller Christen (Unitatis redintegratio) programmatisch zu einer Hauptaufgabe des Konzils erklärt; daß dabei ein positiver Zusammenhang zur gesamtchristlichen Einheitsbewegung hergestellt werden soll, zeigt u. a. die ausdrückliche Erwähnung der trinitarisch-christologischen Basisformel der Verfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen.

Die übrigen Artikel sind in drei Kapitel gegliedert, deren erstes die katholischen Prinzipien des Ökumenismus (Art. 2—4) behandelt, während ein zweites Probleme praktischer Verwirklichung (Art. 5—12) erörtert und das Abschlußkapitel (Art. 13—24) den vom Römischen Apostolischen Stuhl getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gewidmet ist, wobei zunächst die orientalischen Kirchen (Art. 14—18), sodann die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften im Abendland (Art. 19—23) in Betracht kommen. Hinzuzufügen ist, daß der in »Unitatis redintegratio« entfaltete römische Ökumenismus seine einheitliche dogmatische Basis und theologische Gestalt eindeutig von der Ekklesiologie her erhält, wie sie in »Lumen Gentium« entwickelt ist. »Darum hat das Schema ‚Über den Ökumenismus‘ die Form eines Dekretes, während das Kirchen-Schema als Dogmatische Konstitution verfaßt ist ... Im Kirchen-Schema ist die ökumenische Diskussion bereits implizite anwesend, die ... im Schema ‚Über den Ökumenismus‘ entfaltet wird«<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> L. Kard. Jaeger, Das Konzilsdekret »Über den Ökumenismus«. Sein Werden, sein Inhalt und seine Bedeutung, Paderborn 1968, 52; vgl. weiterhin: A. Kard. Bea, Der Weg zur Einheit nach dem Konzil, Freiburg/Basel/Wien 1966.

Die damit angesagte Themenfülle kann im gegebenen Rahmen nicht sinnvoll bewältigt werden. Ich beschränke mich deshalb im folgenden auf den Eröffnungsartikel des ersten Kapitels von »Unitatis redintegratio«, in welchem das Konzil seine Sicht kirchlicher Einheit dargestellt und deren wesentliche Faktoren ausdrücklich benannt hat, womit der Grund gelegt wurde für die Bestimmung des Verhältnisses zu den von Rom getrennten Christen sowie für die ökumenische Theorie und Praxis überhaupt. Indes können auch zu dieser vergleichsweise schmalen Textbasis keine detaillierten Einzelexegesen, sondern nur Notizen geboten werden, was sich schon daran zeigt, daß die in Art. 2 besonders hervorgehobenen Prinzipien bzw. Faktoren kirchlicher Einheit, nämlich Eucharistie (I), Hl. Geist (II), Amt (III) und Trinität (IV) gesondert verhandelt werden, während der sie verbindende biblisch-heilsgeschichtliche Rahmen nur nebenbei Berücksichtigung findet. Das leitende Interesse der Untersuchung, soviel sei vorhergeschickt, gilt der Frage, inwieweit die vom Konzil entwickelte Theorie kirchlicher Einheitsprinzipien Möglichkeit und Notwendigkeit des ökumenischen Dialogs als einer kommunikativen Gestalt des Zusammenlebens der Kirchen begründet. Ich erlaube mir in diesem Zusammenhang einige Anfragen in bezug auf Thesen, die der ehemalige Erzbischof von München-Freising und jetzige Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre, Joseph Kardinal Ratzinger, unlängst in einem Interview vorgetragen hat<sup>2</sup>.

## I.

Daß die Einheit der Kirche primär nicht durch eine weltanschauliche oder konfessionelle Übereinkunft ihrer Glieder begründet, sondern auf eine göttliche institutio zurückzuführen ist, bezeugt der zweite Artikel des Ökumenismusdekrets in Übereinstimmung mit der Kirchen- und Liturgiekonstitution zunächst durch den Hinweis auf die einheitsstiftende Funktion der Eucharistie. Das Sakrament der Eucharistie, vom Herrn in seiner Kirche gestiftet, bezeichnet und bewirkt deren Einheit (in Ecclesia sua Eucharistiae mirabile sacramentum instituit, quo unitas Ecclesiae et significatur et efficitur). Nun soll hier nicht von den mannigfachen Vorbehalten die Rede sein, mit denen der Protestantismus vom frühen Luther über Schleiermacher bis hin zu Karl Barth dem Sakramentsbegriff im allgemeinen begegnete; Tatsache ist, daß in der protestantischen Tradition das Herrenmahl üblicherweise ein Sakrament genannt wird. Die Aufmerksamkeit ist vielmehr sogleich auf die zumeist als ökumenisch entscheidend erachtete Frage zu lenken, wer eigentlich als Subjekt und Aktionszentrum der sakramentalen Vollzüge, in diesem Fall der Feier des Herrenmahls zu gelten hat. Daß man auf diese Frage primär mit dem Verweis auf Jesus Christus bzw. Gott in Christus zu antworten hat, ist zwischen den Kirchen gewiß unumstritten. Der Versöhner selbst ist Herr seines Versöhnungsmahles, mithin auch Grund

<sup>2</sup> J. Kard. Ratzinger, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori, München/Zürich/Wien 1985.

der durch dieses Mahl bezeichneten und bewirkten Einheit der Kirche; entsprechend ist die eucharistische Gegenwart bzw. die einheitsstiftende Funktion dieser Gegenwart ohne den Gedanken der Selbstvergegenwärtigung des göttlichen Offenbarers nicht zu fassen. Christus selbst ratifiziert sein einmal vollbrachtes Werk fortwährend für uns; seine persönlich-wirksame Gegenwart, welche er im Altarsakrament gewährt, bestätigt dabei durchaus das Perfekt des Kreuzesopfers, welches ein für allemal gilt und »weder fortgesetzt noch wiederholt, noch ersetzt, noch ergänzt« werden kann, wie es in dem gemeinsamen Dokument der römisch-katholischen / evangelisch-lutherischen Kommission über das Herrenmahl (Art. 56) ebenso bündig wie zutreffend heißt<sup>3</sup>. Man sollte deshalb, um unnötige Mißverständnisse zu vermeiden, die Messe nicht mehr »die sakramentale Erneuerung des Opfers Christi« nennen, wie das Kardinal Ratzinger in dem erwähnten Interview getan hat<sup>4</sup>. Differenzierter formuliert hier etwa Art. 47 der Liturgiekonstitution, wo gesagt wird, der Erlöser habe das eucharistische Opfer seines Leibes und Blutes eingesetzt, »quo Sacrificium Crucis in saecula, donec veniret, perpetuaret«, »um dadurch das Opfer des Kreuzes durch die Zeiten hindurch bis zu seiner Wiederkunft fort dauern zu lassen«. Es ist interessant, daß der Wunsch eines Konzilsvaters, »es solle statt perpetuaret ... heißen: vere et incruente renovaret«, mit dem Hinweis abgelehnt wurde, »daß der Begriff der Erneuerung, bezogen auf das Kreuzesopfer, ... Mißverständnissen ausgesetzt ist, da genau gesprochen wohl das sakramentale Opfer, aber nicht das Kreuzesopfer erneuert werden kann«<sup>5</sup>.

Hat man demnach festzuhalten, daß das Kreuzesopfer ein für allemal gilt und ebendiese Geltung von der personalen Wirksamkeit Jesu Christi nicht losgelöst werden kann, so daß die eucharistische Präsenz des Heilswerkes nicht ohne den Gedanken personaler Selbstvergegenwärtigung des auferstandenen Gekreuzigten verstanden werden kann, so stellt sich folgerichtig das Problem, ob in der Rede von sakramentalen Handlungsvollzügen die Kirche überhaupt noch Subjektstellung einnehmen kann. Protestantische Theologie ist in der Regel geneigt, diese Frage zu verneinen. Entsprechend führt man, wenn man den Sakramentsbegriff nicht überhaupt Jesus Christus vorbehält, die Sakramentalität einzelner kirchlicher Vollzüge konsequent auf ein testamentarisches Stiftungswort bzw. Stiftungshandeln Jesu Christi

<sup>3</sup> Vgl. im einzelnen meine beiden Beiträge: 1. Herrenmahl und Amt. Zum Stand des ökumenischen Dialogs zwanzig Jahre nach dem II. Vatikanischen Konzil, in: Ökumenisches Forum. Grazer Hefte für konkrete Ökumene 7 (1984), 83—113; 2. Die Lehre vom Opfer Christi im Herrenmahl als Problem ökumenischer Theologie, in: KuD 28 (1982), 7—41.

<sup>4</sup> J. Kard. Ratzinger, a.a.O., 137. — Auch die Konsequenz, die Kard. Ratzinger aus der These der sakramentalen Erneuerung des Opfers Christi im Meßopfer zieht, dürfte dem ökumenischen Dialog nicht eben förderlich sein: »Folglich erstreckt sich seine erlösende Kraft auf alle Menschen, auf Anwesende und Ferne, Lebende und Tote. Wir müssen wieder das Bewußtsein erlangen, daß die Eucharistie nicht wertlos ist, wenn man die Kommunion nicht empfängt: Durch dieses Bewußtsein können dramatisch sich zuspitzende Probleme, wie die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zum Sakrament, viel von ihrer drückenden Last verlieren.« (137) Der Mahlcharakter des Altarsakraments, d.h. die konsequente Hinordnung der Herrenmahlsfeier auf den Vollzug der *sumptio*, ist für reformatorisches Verständnis schlechterdings unverzichtbar.

<sup>5</sup> LThK Erg.Bd. I, 51 Sp. 1 (Kommentar von J.A. Jungmann).

zurück, um sie ausschließlich von dorthier zu begründen. Katholische Theologie spricht demgegenüber nicht nur dezidiert von einem sakramentalen Handeln der Kirche, das II. Vatikanische Konzil nennt die Kirche selbst ausdrücklich ein Sakrament. Entsprechend kann und muß gesagt werden, daß die katholische Kirche in den sakramentalen Vollzügen ihr eigenes Sein vollzieht, wobei die eucharistische Feier als die konzentrierteste Gestalt dieser Vollzüge zu gelten hat. Feiert damit die Kirche in der Eucharistie die Sakramentalität ihres eigenen Seins, statt im Empfang der sakramentalen Gabe der Sakramentalität Jesu Christi sich zu vergewissern<sup>6</sup>?

Katholische Theologie wird diese Gegenüberstellung gewiß nicht akzeptieren; gleichwohl legt sich die Frage nahe, ob die Einzelsakramente, insbesondere das Sakrament des Altars, tatsächlich in den Realisierungszusammenhang und nicht vielmehr in den Begründungszusammenhang der Kirche gehören. Anders und kürzer gefragt: Wie verhalten sich eigentlich Christologie und Ekklesiologie genau zueinander? Geht man dieser Frage nach, so zeigt sich, daß auch römisch-katholische Theologie bei allem Willen, im Anschluß an den neutestamentlichen *μυστήριον*-Begriff den einigen Zusammenhang beider zu betonen, ohne Differenzierungen nicht auskommt. So wird, um im Rahmen der Sakramentstheologie zu bleiben, die Kirche Grundsakrament, Jesus Christus hingegen Ursakrament genannt. Diese Unterscheidung zielt zweifellos auf die Einsicht, daß die theologische Fundamentalität der Kirche nicht in sich selbst gründet, sondern auf dem in Jesus Christus gelegten Urgrund basiert; nichtsdestoweniger bleibt die Differenzierung zwischen Ur- und Grundsakrament zu unbestimmt, um genau angeben zu können, wie denn nun Einheit und Unterschiedenheit sakramentstheologisch so zusammengedacht werden sollen, daß beide gleichermaßen zur Geltung kommen<sup>7</sup>.

Eine solche Unbestimmtheit zeigt sich übrigens auch in der einschlägigen Passage des zweiten Artikels des Ökumenismusdekrets, etwa wenn formuliert wird, der Herr habe das Sakrament der Eucharistie *in* seiner Kirche gestiftet (in *Ecclesia sua* ... instituit). Die ökumenische Praxisrelevanz dieser und ähnlicher Formulierungen zeigt sich spätestens an dem Problem, wie der Nachsatz zu verstehen sei, durch das der Kirche eingestiftete Sakrament werde deren Einheit bezeichnet und bewirkt (quo *unitas Ecclesiae et significatur et efficitur*). Wie verhalten sich eigentlich signifikative und effektive Bedeutung der Eucharistie im Hinblick auf die kirchliche Einheit zueinander? Evangelische Theologie jedenfalls wird deutlich zu machen haben, daß das Altarsakrament »nicht nur Ausdruck und Zeichen schon bestehender kirchlicher Einheit (ist), sondern auch« — und man muß wohl hinzufügen: vor allem —

<sup>6</sup> Vgl. E. Jüngel, Die Kirche als Sakrament?, in: ZThK 80 (1983), 432—457.

<sup>7</sup> Probleme ergeben sich auch, wenn das Verhältnis von Ur- und Grundsakrament bzw. Christologie und Ekklesiologie analogisch bestimmt wird; denn die Rede von Analogie ist sinnlos, wenn nicht angegeben werden kann, worin die Identität des *logos analogans* besteht. Selbst der Grundsatz klassischer Analogielehre von der in aller Ähnlichkeit je größeren Unähnlichkeit (vgl. DS 806) entlastet m.E. nicht von solchem Identifizierungszwang und läßt infolgedessen — zugestandenermaßen ganz gegen seinen Wortlaut und seine ursprüngliche Intention — die Unterschiedenheit der Analogate gegenüber ihrer Einheit unterbestimmt. Dem Hang zur Univokation kann keine konsequent gedachte Analogielehre entgegen.

»die Quelle und Wurzel, aus der die Einheit der Christen lebt und immer wieder erneuert wird. Das spricht für die Meinung, daß die Abendmahlsgemeinschaft nicht erst am Ziel des Prozesses kirchlicher Einigung zu stehen braucht, sondern auch schon die gegenwärtige Kraft Christi für den Weg zu diesem Ziel sein kann«<sup>8</sup>. Die Forderung der sog. offenen Kommunion und die Gewährung eucharistischer Gastfreundschaft in den gegenwärtigen evangelischen Kirchen ist deshalb nicht als Zeichen theologischer Laxheit, sondern als konsequente Folge einer ekklesiologischen Grundüberzeugung und eines entsprechenden Verständnisses kirchlicher Einheit zu werten.

## II.

Nun mag man die These vertreten, die kausallogischen Bestimmtheitsweisen von Grund und Folge, mit denen bisher vorrangig argumentiert wurde, könnten dem Gegenstand der Theologie generell nicht gerecht werden, weil die zwangsläufig von ihnen hervorgerufenen Vorstellungen konkurrierender Handlungssubjekte und Aktionszentren dem Geist des in Jesus Christus offenbaren Gottes nicht angemessen seien. In der Tat verspricht die Logik des Hl. Geistes, wenn man so sagen darf, die Äußerlichkeit eines kausallogischen Ursache-Wirkungs-Schemas zu überwinden; die pneumatologische Begründung kirchlicher Einheit im zweiten Abschnitt des zu analysierenden Artikels des Ökumenismusdekrets läßt sonach auch Lösungsvorschläge für die bisher konstatierten Aporien erwarten.

»Der Heilige Geist«, so steht u. a. zu lesen, »der in den Gläubigen wohnt und die ganze Kirche leitet und regiert, schafft diese (sc. Eph 4, 4—5 und Gal 3, 27—28 bezugte) wunderbare Gemeinschaft der Gläubigen und verbindet sie in Christus so innig, daß er das Prinzip der Einheit der Kirche ist« (ut Ecclesiae unitatis sit Principium). Offenbar kann das Verhältnis von Christologie und Ekklesiologie sowie die Begründung kirchlicher Einheit, wie sie im sakramentalen Vollzug des Herrenmahls manifest ist, unter Absehung vom Mittlerwirken des Hl. Geistes gar nicht zutreffend erfaßt werden. Der Hl. Geist nämlich ist es, der gleichsam in Person dafür einsteht, daß die Offenbarung in Jesus Christus nicht verschlossen ist in sich selbst, sondern aufgeschlossen für Mensch und Welt. Er öffnet sozusagen als dritter im göttlichen Bunde die Beziehung von Vater und Sohn für Mehrzahl, um eine in Sünde und Bosheit selbstverschlossene Menschheit und Welt hineinzunehmen in den Bund göttlicher Liebe<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> W. Pannenberg, Das Abendmahl — Sakrament der Einheit, in: ders., Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1977, 286—292, hier: 287.

<sup>9</sup> Darin entspricht die Mission des Hl. Geistes ganz und gar der Sendung Jesu, dessen Wille und Wesen es war, schlechterdings für den Sünder da zu sein, wie dies in der Hingabe des Kreuzes offenbar ist; durch die im Beistand des Geistes geschehene Auferstehung des Gekreuzigten aber ist Jesus, der Christus, als unvergänglich der Gottheit zugehörig erwiesen, und Gott selbst erschließt sich im Sohne als Vater, dessen Wesen und Wille es ist, schlechterdings anwesend zu sein für uns. Eben dies bezeugt der Geist in wirksamer Weise, und so ist er mit Recht der Geist Jesu Christi, ja der Geist Gottes selbst zu nennen, ohne daß

Ekklesiologisch hat dies zu bedeuten, daß das Sein der Kirche durchaus wesentlich zur Offenbarungsgeschichte Gottes in Jesus Christus hinzugehört, insofern der Geist seiner Bestimmung nach diese Geschichte für eine Vielzahl von Menschen und ihre Welt erschließt, welches Erschließungsgeschehen den Freiraum der Kirche schafft. Anders gesagt: Jesus Christus will, wie sich in äußerster Konsequenz an seinem Kreuzesopfer zeigt, eingeborener Sohn Gottes nicht sein ohne jene, die durch den Fall der Sünde ihrer Sohnschaft verlustig gingen. Jesus Christus will, dieser Satz hat durchaus seine dogmatische Richtigkeit, nicht einer allein, sondern einer unter vielen sein. Im österlichen Geist ist dieser erste und letzte Wille Jesu Christi als von Gott selbst angenommen offenbar. Gott kann von nun an nicht mehr ohne Menschen gedacht werden, deren Gemeinschaft die Kirche zu nennen ist.

Indes wäre das Wesen der Kirche gründlich verkannt, wollte man den Geist, der von dem im Sohne offenbaren Vater ausgeht, zu ihrem Besitztum erklären und Kirche und Geist gleichsetzen. Was für Begeisterndes und Begeistertes gleichermaßen gilt, gilt ebenso für die Kirche: sie ist, was sie ist, nämlich konkrete Gestalt der Geistesgegenwart, wenn sie gleichsam außer sich ist, selbstvergessen bei der Sache, richtiger gesagt beim Herrn, welchem sie im Glauben zutraut, seine göttliche Wahrheit mittels des Wirkens des Geistes selbst bewähren zu können. Wollte die Kirche hingegen das Wirken des Geistes mit ihrer Wirklichkeit gleichsetzen, um die Wahrheit Christi selbst zu bewähren, müßte sie zwangsläufig dem Ungeist der Selbstverschlossenheit, des Unglaubens und der Sünde verfallen. Wahre Kirche gibt es nur im Vertrauen auf die Selbstbezeugung der Wahrheit Jesu Christi im Geist, Verkehrung und Sünde hingegen herrschen dort, wo man den Blick auf sich selbst richtet — und sei es auch, um an eigener Heiligkeit sich zu erbauen. In diesem Sinne gilt auch und gerade für die *ecclesia*: *iniusta in se, iusta in spe resp. in Christo bzw. simul iusta et peccatrix*<sup>10</sup>.

Nun kann man gegen die vorgetragene ekklesiologische Argumentation einwenden, in ihr werde nicht hinreichend unterschieden zwischen der kirchlichen Gemeinschaft der Gläubigen und der Kirche, die den einzelnen Gläubigen ebenso wie ihrer Gemeinschaft immer auch gegenüberstehe, indem sie die Heilsmedien verwalte, mittels derer sich der Hl. Geist als wirksam erweist. Kardinal Ratzinger hat die Notwendigkeit einer solchen Unterscheidung im Anschluß an das II. Vatikanische Konzil mit Nachdruck eingeschärft und pointiert formuliert: »Wir sündigen, aber nicht die Kirche sündigt ...«<sup>11</sup>. Die einzelnen Glieder der Kirche sind also durchaus als Sünder anzusprechen, und auch ihre empirische Gemeinschaft hat als *corpus permixtum* zu gelten; gleichwohl darf die Kirche der Sünder nicht sündige Kirche genannt werden. Bleibt zu fragen, wie die Differenz zwischen heiliger Mutter Kirche und ihren sündigen Kindern eigentlich zu denken ist, ohne in eine Hypostasierung institutioneller Strukturen zu verfallen, derzufolge individuelle Personen nur als marginale Funk-

---

er deshalb als bloßes Realisierungsinstrument und anhangsweise Folgegestalt der Gottesgeschichte in Jesus Christus vorgestellt werden dürfte.

<sup>10</sup> Vgl. A. Peters, *Der dritte Glaubensartikel*, in: *NZStH* 15 (1973), 326—347.

<sup>11</sup> J. Kard. Ratzinger, a.a.O., 53.

tionsmomente zu gelten hätten, welche Annahme von der katholischerseits stets bekämpften Idee der Kirche als einer *civitas platonica* so weit nicht entfernt wäre. In der Argumentation des Präfekten der Glaubenskongregation jedenfalls läßt sich — und zwar nicht nur im bezeichneten Zusammenhang — eine theologische Neigung zur Hypostasierung von institutionellen Strukturen unschwer entdecken. Dezidiert wird — nicht ohne antidemokratische und antipluralistische Spitze<sup>12</sup> — die übermenschliche Wirklichkeit gottgewollter und damit unantastbarer, autoritativer Strukturen der Kirche von den Niederungen ihres äußeren, von Menschen gestalteten Erscheinungsbildes abgehoben<sup>13</sup>. Indes gehören die damit angesagten Probleme bereits in den Zusammenhang der Amtstheologie, der wir uns nunmehr zuzuwenden haben.

### III.

Den Einheitsdienst (*Ad ... Ecclesiam ... stabiliendam*) des kirchlichen Amtes begründet der zweite Artikel des Ökumenismusdekrets zunächst mit dem Hinweis, Christus habe »das Amt der Lehre, der Leitung und der Heiligung (*munus docendi, regendi et sanctificandi*) dem Kollegium der Zwölf anvertraut«. Sodann wird das petrinische Apostolat hervorgehoben und in seinen Funktionen skizziert. Eine spätere Stelle nennt den Nachfolger Petri schließlich ausdrücklich »Haupt«, um seine Vorrangstellung und die zentrale Bedeutung zu unterstreichen, die ihm nicht zuletzt für die Förderung und Wahrung kirchlicher Einheit zukommt, wie sie »im Bekenntnis des einen Glaubens, in der gemeinsamen Feier des Gottesdienstes und in der brüderlichen Eintracht der Familie Gottes« (*in confessione unius fidei, in divini cultus communi celebratione, necnon in familiae Dei fraterna concordia*) sich verwirklicht. Der Primat des Papstes wird also hier wie auch sonst im II. Vatikanischen Konzil mit Nachdruck betont, und man wird Kardinal Ratzingers These jedenfalls in dieser Hinsicht schwerlich bestreiten können: »Wer das II. Vatikanum bejaht, so wie es sich selbst eindeutig geäußert und verstanden hat, der bejaht damit die gesamte verbindliche Tradition der katholischen Kirche, insonderheit auch die beiden vorangegangenen Konzilien«<sup>14</sup>. Unbeschadet dessen ist zu beachten, daß nach Art. 2 des Ökumenismusdekrets ausdrücklich »Christus Jesus selbst der höchste Eckstein und Hirt unserer Seelen in Ewigkeit bleibt« und zusammen mit dem Hl. Geist als der eigentliche Stifter der Einheit der Kirche zu gelten hat, während das kirchliche Amt, und zwar auch das Papstamt, recht eigentlich nicht als Konstituent, sondern als Diener kirchlicher Einheit in Betracht kommt. Die Autorität des kirchlichen Amtes darf also weder mit der des Geistes noch mit der Jesu Christi gleichgesetzt werden, und zwar in keiner ihrer Gestalten. Nimmt man dies ernst, so drängt sich unweigerlich die Frage auf, wie die konstatierte Differenz eigentlich konkret wahrgenommen

<sup>12</sup> Vgl. a.a.O., 49, 71 u.a.

<sup>13</sup> Vgl. a.a.O., 46.

<sup>14</sup> A.a.O., 26.

werden kann. Steht nicht auch und gerade die These, der Amtsträger sei gewissermaßen ex officio nichts anderes als Medium und dienstbares Werkzeug Jesu Christi (bzw. des Geistes), in Gefahr, die faktische Ununterscheidbarkeit beider zu begründen und jede Möglichkeit einer gegebenenfalls amtskritischen Differenzierung zu entziehen? Und zwingt die vom I. Vatikanischen Konzil aufgestellte und vom II. Vaticanum bekräftigte dogmatische Behauptung, der Inhaber des Papstamtes sei, wenn er als oberster Hirte und Lehrer eine Glaubens- oder Sittenlehre für verbindlich erklärt, unfehlbarer Identitätsgarant der Kirche, nicht geradezu zu der Annahme einer differenzlosen Koinzidenz päpstlicher Autorität und der Autorität Jesu Christi bzw. des Geistes jedenfalls für den Zeitpunkt der Kathedralentscheidung sowie für das Ergebnis dieser Entscheidung?

Es steht mir nicht zu und ist auch nicht meine Aufgabe, diese Fragen zu beantworten. Sie beharrlich zu stellen indes, darauf kann gerade eine ökumenisch engagierte protestantische Theologie nicht verzichten, weil eine klare Antwort auf sie schließlich auch die Voraussetzung darstellt für ein rechtes Verständnis der vielzitierten These aus »Lumen gentium«, die Einheit und Einzigkeit der wahren Kirche Jesu Christi sei in der hierarchisch verfaßten und im Papstamt gipfelnden römisch-katholischen Kirche verwirklicht, welche These in Art. 2 zwar nur angedeutet (*Ecclesia, unicus Dei grex, tamquam signum levatum in nationes ...*), gleichwohl für das gesamte Ökumenismusdekret grundlegend ist, weil sie in bestimmter Weise die dogmatischen Ausführungen zur einheitsstiftenden Funktion der Eucharistie des Geistes und des Amtes zusammenfaßt. Auch sie will — wohlgerne — nicht verstanden sein im Sinne einer exklusiven und absoluten Identifizierung der Kirche Christi und der römisch-katholischen Kirche: während noch die Enzyklika »*Mystici Corporis*« Pius' XII. (1943) eindeutig formuliert, daß die katholische Kirche der mystische Leib Christi *ist*, spricht die Kirchenkonstitution des II. Vaticanum in bezug auf das Verhältnis von Kirche Jesu Christi und römisch-katholischer Kirche zurückhaltender von »*subsistit*« (*Haec Ecclesia ... subsistit in Ecclesia catholica [LG Art. 8]*). Man wird es katholischerseits den evangelischen Kirchen freilich nicht verdenken können, wenn sie auch diese Formel noch zu sehr auf Identifizierung hintendierend erachten. Nicht daß die evangelischen Kirchen nun behaupten wollten oder dürften, in ihnen *subsistiere* die Kirche Jesu Christi oder gar eine von ihnen sei die wahre Kirche an sich selbst; ebendies käme einer Selbstaufhebung des Protestantismus gleich. Für die protestantischen Kirchen ist vielmehr die Überzeugung grundlegend, allein exzentrisch, also gerade nicht in der Weise stabiler Identität mit Christus im Geiste vereint zu sein<sup>15</sup>.

<sup>15</sup> Damit ist indes nicht die wahrnehmbare Realität der einen wahren Kirche Jesu Christi auf Erden bestritten. Aber die Wahrnehmbarkeit dieser Realität ist primär gegeben nicht in der Weise fixer Amtsstrukturen bzw. personaler Amtsträger (ohne welche die Wahrnehmbarkeit von Strukturen ohnehin nicht denkbar sein dürfte), sondern in der Gestalt von Wörtern und ins Wort gefaßten Zeichen, die zwar auch ohne menschliche Zeugen nicht vorstellbar sind, über die gleichwohl kein einzelner Mensch und keine Gruppe ein Auslegungsmonopol besitzen, weil sie — prinzipiell und universal verständigungsorientiert — an alle Menschen sich richten. Diese Wörter und Zeichen sind ursprünglich gegeben im Zeugnis derer, denen sich der auferstandene Gekreuzigte im Geist lebendig in Erinnerung brachte und so durch sein Selbst-



## IV.

Stabile Identität als äußerstes und letztes zu denken, dürfte dem christlichen Glauben schon deshalb verwehrt sein, weil er im dreieinigen Gott den Inbegriff der Christusoffenbarung und Grund und Ziel aller Wahrheit zu erkennen hat. Auch Art. 2 des Ökumenismusdekrets schließt bezeichnenderweise mit einem solennen Hinweis auf die Trinität: »Höchstes Vorbild und Urbild« (supremum exemplar et principium) des heiligen Geheimnisses der Einheit der Kirche, so heißt es, »ist die Einheit des einen Gottes, des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist in der Dreieinheit der Personen« (in Trinitate Personarum unitas unius Dei Patris et Filii in Spiritu Sancto). Bedenkt man den Gehalt dieser Formeln, so zeigt sich, daß die Einheit und Identität Gottes offenbar nicht ohne die Dreieinheit der göttlichen Personen gegeben ist und umgekehrt. Christlicher Trinitätslehre stellt sich daher die Aufgabe, zwei wechselseitig sich hervorrufende Aporien gleichermaßen zu vermeiden: Auf der einen Seite darf über der personalen Unterschiedenheit die Einheit Gottes nicht verloren werden, auf der anderen Seite ist der Gefahr zu begegnen, die Unterschiedenheit der göttlichen Personen in der Einheit der Gottheit untergehen zu lassen. Die westliche Tradition ist häufig der letztgenannten Aporie erlegen, indem sie in den göttlichen Personen vielfach nur Seinsweisen, Modi des einen Gottes zu sehen vermochte und so die Differenziertheit der göttlichen Personen zugunsten göttlicher Einheit depotenzierte. Dem ist zu entgegnen, daß göttliche Identität und trinitarische Gemeinschaftsbeziehung in keiner Weise gegeneinander ausgespielt werden dürfen. Entscheidend ist vielmehr die Einsicht in die theologische Gleichursprünglichkeit göttlicher Einheit und personaler Dreieinheit. »Zwar ist ... der trinitarische Gott ein einziger, und dieser eine Gott ist nicht unpersönlich. Aber er ist Person nur in Gestalt jeweils einer der trinitarischen Personen, weil jede der Personen der Trinität nicht allein ihr Personsein, sondern auch ihre Gottheit nur durch Vermittlung ihres Verhältnisses zu den beiden anderen hat«<sup>16</sup>. Jede der drei trinitarischen Personen ist somit für die beiden anderen als göttliche Totalität auszusagen, als die manifeste Einheit ihres Selbst- und Andersseins. »Indem der ‚Vater‘ sich erfaßt, expliziert er zugleich den ‚Sohn‘ und den ‚Geist‘; indem der ‚Sohn‘ sich darstellt, expliziert er zugleich den ‚Vater‘ und den ‚Geist‘, und indem der ‚Geist‘ sich konstituiert, expliziert er zugleich den ‚Vater‘ und den ‚Sohn‘. Diese Selbstexplikation von Vater, Sohn

---

zeugnis jene viva vox evangelii hervorrief, deren Kodifizierung in den Buchstaben der Schrift nicht ein neues Gesetz statuiert, sondern insbesondere dies zu bedeuten hat: es gibt im strengen Sinn nichts Neues mehr zu sagen, das Heil ist vollbracht, es kann fortan nur noch, wie auch und gerade die ersten Zeugen bestätigen, als vollbrachtes bezeugt werden. Damit ist zugleich untersagt, daß sich das Zeugnis selbst an die Stelle des Bezeugten setzt, und jedem die Möglichkeit eröffnet, sich selbst zu überzeugen: tolle, lege! Rechtes Zeugnis ist sonach möglich nur im Vertrauen der Zeugen darauf, daß sich das Bezeugte im Zeugnis selbst bezeugt. Anders gesagt: Wir können der Wahrheit der Gottesgeschichte Jesu Christi nur dienen, wenn wir im Glauben an deren Selbstbewährungsvermögen vom Zwang und der Sorge entlastet sind, sie selbst in Geltung setzen und in ihrem Bestand sichern zu müssen.

<sup>16</sup> W. Pannenberg, Die Subjektivität Gottes und die Trinitätslehre. Ein Beitrag zur Beziehung zwischen Karl Barth und der Philosophie Hegels, in: ders., Grundfragen systematischer Theologie, Bd. II, Göttingen 1980, 96—111, hier: 110.

und Geist vollzieht sich als ihre Selbstunterscheidung und ihre Selbstunterscheidung als Selbstexplikation«<sup>17</sup>. In der Geschichte Jesu Christi als des auferstandenen Gekreuzigten ist dies offenbar. Dem am Kreuz ganz dem Vater hingebenen Jesus nämlich ist Gott der Vater seinerseits ganz hingeben, um ihn an Ostern als sein eigen anzunehmen, als eingeborenen Gottessohn. Der Mittlergeist aber als der personale Inbegriff der Vater-Sohn-Gemeinschaft bezeugt die Auferstehung des Gekreuzigten als für uns geschehen und erschließt die im Namen Jesu Christi beschlossene gott-menschliche Einigkeit für eine selbstverschlossene und in-sich-verkehrte sündige Menschheit und Welt, um sie hineinzunehmen in den Zusammenhang göttlicher Liebe, damit alle eins seien, wie Art. 2 des Ökumenismusdekrets im Anschluß an Joh 17,21 eindrücklich darlegt.

Erweist somit die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus das göttliche Sein und Wesen als dreieinige, für uns aufgeschlossene *communio*, in welcher Einheit und Unterschiedenheit paritätisch gelten und die Verschiedenen als Verschiedene eins sein können, weil ihre Verschiedenheit nicht trennt, sondern im Gegenteil die Innigkeit der Liebe bereichert, so wird sich auch christliche Identität nicht mehr ohne Kommunikation, Bei-sich-Sein nicht mehr ohne Beim-anderen-Sein denken lassen, weil beides im Glauben an den in Jesus Christus offenbaren dreieinigen Gott elementar verbunden ist. Es scheint mir deshalb nur die halbe Wahrheit zu sein, wenn gesagt wird, »daß der (sc. ökumenische) Dialog nur auf der Grundlage einer klaren Identität möglich ist; daß man sich ‚öffnen‘ kann und ‚öffnen‘ muß, aber nur wenn man auch selbst etwas zu sagen hat und seine eigene Identität gewonnen hat«<sup>18</sup>. Richtig ist diese These, wenn sie in Form einer Gegenlesung ergänzt wird, welche deutlich zu machen hätte, daß man zu sinnvoller Identität überhaupt nur im Rahmen sprachlich gestalteter Intersubjektivität und reziproker Anerkennungsverhältnisse gelangen kann, daß also Identität immer schon kommunikativ verfaßt sein muß, soll sie als Identität bestehen können. Wie über die »Gemeinschaft von Gott und Mensch in Jesus ... angemessen nur im Zugleich von Aussagen gesprochen (werden kann), die sich für substantiale Größen und in sich identische Subjekte verbieten«<sup>19</sup>, so kann der Sinngehalt christlicher Existenz und christlicher Kirchen nur im Zugleich von Selbstbeziehung und Beziehung zum Anderen sich verwirklichen. Zwar trifft es zu, daß im ökumenischen Dialog »klare Definitionen des eigenen Glaubens allen dienen, auch dem Gesprächspartner«; nichtsdestoweniger ist es für die Verständigung wenig hilfreich, im »Bedürfnis nach Klarheit«<sup>20</sup> unmittelbar, gewissermaßen geschichtsextern und zeitinvariant, auf der Identität und Kontinuität des eigenen zu bestehen<sup>21</sup>. Denn wer sich wirklich auf einen Dialog einläßt, bekundet

<sup>17</sup> F. Wagner, Religiöser Inhalt und logische Form. Zum Verhältnis von Religionsphilosophie und »Wissenschaft der Logik« am Beispiel der Trinitätslehre, in: F.W. Graf/F. Wagner (Hg.), Die Flucht in den Begriff. Materialien zu Hegels Religionsphilosophie, Stuttgart 1982 (Deutscher Idealismus. Philosophie und Wirkungsgeschichte in Quellen und Studien, Bd. 6), 196—227, hier: 224.

<sup>18</sup> J. Kardinal Ratzinger, a.a.O., 33 f.

<sup>19</sup> J. Baur, Weisheit und Kreuz, in: NZStH 22 (1980), 32—44, hier: 42.

<sup>20</sup> J. Kard. Ratzinger, a.a.O., 163.

<sup>21</sup> »Es gibt keine ‚vor‘- oder ‚nach‘-konziliare Kirche: Es gibt nur eine und eine einzige Kirche, die auf

damit, so sehr es sein Recht und seine Pflicht ist, das Eigene zu vertreten, die Bereitschaft zur Entwicklung, welche Bereitschaft nur dann wirklich gegeben ist, wenn auch die Möglichkeit einer Veränderung eigener Identität nicht vorweg und definitiv ausgeschlossen wird. Kommt es dann aber im Gespräch der christlichen Kirchen zur Auseinandersetzung um das, was uns unmittelbar angeht, und zum Streit um verbindliche Lehre, »dann kann die Frage nicht sein, ob und welcher Kern unbedingt zu vertreten und zu fordern sei. Die Anfrage ist vielmehr, ob das Geschehen des Evangeliums in seiner Macht als Ende der Selbstidentität und als Anfang der Kommunikation der Liebe, die in der Geschichte Jesu ihre konkrete Anwesenheit hat, in dem strittigen Reden und Handeln — noch — zum Zuge kommen kann, ob also Menschen von sich selbst weg auf den in Jesus tragenden Grund verwiesen und in ihn versetzt werden«<sup>22</sup>.

---

dem Weg zum Herrn hin unterwegs ist, indem sie den Schatz des Glaubens, den er selbst ihr anvertraut hat, beständig vertieft und immer besser versteht. In dieser Geschichte gibt es keine Sprünge, es gibt keine Brüche und es gibt keine Unterbrechung der Kontinuität« (J. Kard. Ratzinger, a.a.O., 33). Kard. Ratzinger beteuert in diesem Zusammenhang, es habe »keineswegs in der Absicht des Papstes (gelegen), der die Initiative zum II. Vatikanum ergriffen hat, Johannes XXIII., und dessen, der es treu fortführte, Paul VI., ein *depositum fidei* zur Diskussion zu stellen, das vielmehr für beide als unbestritten und bereits gesichert galt« (33). Hierzu ein Textbeleg: Bereits in seiner Eröffnungsrede hatte es Johannes XXIII. zur Hauptaufgabe des Konzils erklärt, »das heilige Überlieferungsgut (*depositum*) der christlichen Lehre mit wirksameren Methoden zu bewahren und zu erklären«. Die »sichere und beständige Lehre, der gläubig zu gehorchen ist, muß so erforscht und ausgelegt werden, wie unsere Zeit es verlangt. Denn etwas anderes ist das *Depositum Fidei* oder die Wahrheiten, die in der zu verehrenden Lehre enthalten sind, und etwas anderes ist die Art und Weise, wie sie verkündet werden, freilich im gleichen Sinn und in derselben Bedeutung.« (Vgl. Herder Korrespondenz 17 [1962], 86 f.)

Der letzte Satz markiert in wünschenswerter Klarheit das Problem, freilich ohne es bereits zu lösen: denn ungeklärt bleibt, wie man einerseits zwischen dem zeitinvarianten *Depositum Fidei* und seinen geschichtlichen Auslegungsgestalten unterscheiden und zugleich an der Sinnlichkeit und Bedeutungsidentität der Auslegung mit dem Überlieferungsgut soll festhalten können. Läßt sich nämlich der substantielle Lehrgehalt am Ort seiner Auslegung niemals definitiv identifizieren, dann wird die Differenz zwischen Lehrsubstanz und ihrer Auslegung dergestalt prinzipialisiert, daß der substantielle Lehrgehalt an sich selbst gar nicht mehr erfaßt werden kann, weil er sich jeder Artikulation *eo ipso* entzieht. Wird der substantielle Lehrgehalt hingegen mit bestimmten zentralen Lehraussagen bzw. Auslegungsgestalten identifiziert, dann läßt sich die Behauptung einer wesentlichen Differenz zwischen Substanz und situativer Artikulation des römisch-katholischen Glaubens nicht mehr stringent durchhalten. Im Ökumenismuskonkordat ist die vom Papst geforderte Unterscheidung zwischen unaufhebbarer Substanz und erneuerungsbedürftiger Formulierung der Lehre entsprechend aufgenommen etwa durch den in Art. 6 formulierten Hinweis (vgl. auch Art. 11 etc.), daß die Lehrverkündigung von dem Glaubensschatz selbst genau unterschieden werden müsse. Zugleich wird diese Unterscheidung mit der verpflichtenden Forderung verbunden, die notwendige Neugestaltung und Neuinterpretation dürfe die Verbindlichkeit des Lehrgehalts selbst nicht tangieren. Auf die gedanklichen und praktischen Schwierigkeiten, die diese Doppelaussage bereitet, hat der Kommentator des Konzilstextes in bescheidener Zurückhaltung verwiesen, wenn er feststellt: »Bei der engen Verbindung zwischen Gehalt und Gestalt der Offenbarungslehre wird die Unterscheidung zwischen Substanz und Formulierung, Art der Lehrverkündigung und Glaubensschatz in concreto allerdings immer wieder schwierige Fragen aufwerfen« (LThK II, 73). — Vergleichbares gilt für die Lehre von der Hierarchie der Wahrheit (vgl. UR Art. 11) als der zweiten wichtigen Dialogregel des römisch-katholischen Ökumenismus; dazu: U. Valeske, *Hierarchia Veritatum*. Theologiegeschichtliche Hintergründe und mögliche Konsequenzen eines Hinweises im Ökumenismuskonkordat des II. Vatikanischen Konzils zum zwischenkirchlichen Gespräch, München 1968.

<sup>22</sup> J. Baur, *Freiheit und Bindung. Zur Frage der Verbindlichkeit kirchlicher Lehre*, in: *Einsicht und Glaube*. Aufsätze, Göttingen 1978, 249—268, hier: 267.