



Kirchesein im ökumenischen Gespräch*

|| Das ekklesiologische
Selbstverständnis der
eigenen Kirche im Dialog
mit den anderen Kirchen

VON HARDING MEYER**

Ich stelle eine Aussage über den ökumenischen Dialog an den Anfang, auf die ich wiederholt zurückkommen werde, und die darum etwas wie eine Leitaussage meines Vortrags bildet. Es ist eine Aussage, die Ihnen vielleicht gar nicht zusagt. Aber ich werde sie im Folgenden – mit den sicherlich notwendigen Differenzierungen – erklären und begründen und bitte Sie in diesem Sinne um Geduld und Mitdenken.

Es ist auf den ersten Blick eine höchst merkwürdige Sache mit dem ökumenischen Dialog und der ökumenischen Bewegung überhaupt:

Der ökumenische *Dialog* hat als seine *Träger Kirchen*, die sich selbst als sichtbare Erscheinungsform der Kirche Jesu Christi verstehen; aber doch und zugleich ist das *Kirchesein* dieser Kirchen ein, ja letztlich *das zentrale Problem*, das sich eben diesem *Dialog* stellt und ihm aufgegeben ist.

Man könnte diesen eigenartigen Tatbestand dramatisieren, wie es gelegentlich geschieht, und von einem *Grunddilemma* der ökumenischen Bewegung sprechen. Man könnte – more geometrico – zeigen, dass hier eine Art „circulus vitiosus“ vorliegt, der den ökumenischen Dialog als ein absurdes Unterfangen erscheinen lässt, ein Unterfangen, in dem sozusagen die Katze sich in den eigenen Schwanz beißt. Denn wie sollte ein echter „Dialog“, der ja nur ein Dialog „unter Gleichen“ sein kann, wie man den „par cum pari“-Grundsatz gerne wiedergibt, überhaupt möglich sein, wenn

* Vortrag gehalten auf der Mitgliederversammlung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland am 17. Oktober 2001 in Bonn.

** Professor Harding Meyer war Direktor des Instituts für Ökumenische Forschung in Straßburg.

unter den Partnern – also den Kirchen – ihr Kirchesein fraglich ist, wenn also fraglich, ja kontrovers ist, ob sie auch Kirchen im vollen und eigentlichen Sinne sind?

Die letzten Worte vom Kirchesein „im vollen und eigentlichen Sinn“ wird Sie sogleich an die vatikanische Erklärung „Dominus Iesus“ erinnern, mit der Sie sich auf Ihrer letzten Mitgliederversammlung beschäftigt haben und die Sie zur Thematik der diesjährigen Versammlung veranlasst hat. War es nicht so, dass die Kritik an dieser Erklärung immer wieder und mit einiger Empörung sagte, wenn die katholische Kirche behauptet, die anderen westlichen Kirchen seien nicht „Kirchen im eigentlichen Sinne“, dann werde der ökumenische Dialog grundsätzlich infrage gestellt?

Ich habe *diese* Art der Kritik an „Dominus Iesus“ – trotz meiner Verärgerung über das IV. Kapitel dieser Erklärung – von Anfang an als eine dramatisierende Überreaktion empfunden. Denn was da in „Dominus Iesus“ zum Ausdruck kam, war – wenn auch in höchst unglücklicher und zu kritisierender Form – im Grunde nichts anderes, als jener eingangs beschriebene eigenartige Tatbestand der ökumenischen Bewegung und des ökumenischen Dialogs überhaupt, nämlich – ich wiederhole – dass der ökumenische *Dialog* die *Kirchen* als seine *Träger* hat, dass aber doch und zugleich das *Kirchesein* dieser Kirchen ein, ja letztlich *das zentrale Problem* ist, das sich eben diesem *Dialog* stellt und ihm aufgegeben ist.

Diese Aussage – ich sagte es schon – bedarf einer differenzierenden Erklärung und Begründung.

Ich beginne ganz bewusst mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen, im direkten Anschluss daran werde ich – natürlich in der hier unvermeidlichen Kürze – von den orthodoxen Kirchen sprechen, dann von der katholischen Kirche und schließlich von den reformatorischen Kirchen und den Freikirchen.

1. Die Beurteilung des Kircheseins der jeweils anderen¹ Kirche im Ökumenischen Rat der Kirchen

Wir müssen uns der ersten Jahrzehnte der ökumenischen Bewegung erinnern. Sie liegen heute schon weit zurück, in der ersten Hälfte eines inzwischen vergangenen Jahrhunderts, und ich weiß nicht, wieweit sie den Jüngeren unter Ihnen noch vertraut sind.

Damals spürte man offenbar sehr deutlich, dass eine primär von den *Kirchen* – den „*verfassten Kirchen*“, wie man sagte – getragene christliche

Einigungsbewegung in jene merkwürdige Problematik hineinführen würde und sich damit selbst, so fürchtete man, gewissermaßen blockieren könnte. Die frühe ökumenische Bewegung hatte deshalb die deutliche Tendenz, nicht die Kirchen selbst, sondern große und einflussreiche christliche Gestalten *aus den Kirchen* oder bestimmte „Bewegungen“, die die *Kirchen durchkreuzten*, zu den primären Trägern dieser Einigungsbewegung zu machen. Und es war damals kein leichtes Ringen, das sich ein für allemal mit dem Namen Visser 't Hooft verbindet, diesen Weg „*an den Kirchen vorbei*“ zu vermeiden und die ökumenische Bewegung eine Bewegung sein zu lassen, *die die Kirchen mitnahm*. Der 1948 gebildete „Ökumenische Rat“ war darum ein ÖRK, ein „Rat der Kirchen“.

Aber sogleich – und auch das zeigt uns der geschichtliche Rückblick – machte sich im kaum gebildeten ÖRK jene merkwürdige Problematik bemerkbar: Waren denn, so fragte man, die im ÖRK und im ökumenischen Gespräch zusammenkommenden Kirchen nicht bereit, sich wechselseitig in ihrem Kirchesein, also als Kirchen „im vollen und eigentlichen“ Sinne anzuerkennen? War denn das nicht *selbstverständlich* eingeschlossen in der Mitgliedschaft im ÖRK? Gehörte das nicht zum Wesen des ÖRK und zum Wesen des Dialogs der Kirchen, dem der ÖRK dienen wollte? Die Antwort lautete: „*Nein*“.

Die berühmte Toronto-Erklärung des ÖRK von 1950 – also nur zwei Jahre nach der Bildung des ÖRK! – sagte in ihrer 4. These mit Worten, die aus „*Dominus Iesus*“ hätten entnommen sein können: „Aus der Mitgliedschaft (im ÖRK) folgt *nicht*, dass jede Kirche die anderen Mitgliedskirchen als *Kirchen im wahren und vollen Sinne des Wortes* ansehen muss.“

Und daran ändert auch die Tatsache nichts, dass – wie die nachfolgende, gleichfalls an die katholische Auffassung und an „*Dominus Iesus*“ erinnernde – 5. These der Toronto-Erklärung, die sagt: „Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates erkennen in anderen Kirchen *Elemente der wahren Kirche* an.“

Dennoch sagt und betont die Toronto-Erklärung, dass eine Weigerung, die anderen Kirchen als „Kirche im wahren und vollen Sinne“ zu betrachten, *nicht den ökumenischen Dialog unmöglich macht oder abbricht*, wie den entsprechenden Aussagen von „*Dominus Iesus*“ vorgeworfen wurde. Im Gegenteil! Jenes Problem *fordert gerade den Dialog* und ist sein Gegenstand. Die Toronto-Erklärung sagt: Die „Frage nach dem Verhältnis anderer Kirchen zu der heiligen katholischen Kirche, die in den Glaubens-

bekanntnissen bekannt wird, ist eine Frage, über die ein *gemeinsames Gespräch* nötig ist“.

Diese Toronto-Erklärung, die der Sache nach der Erklärung „Dominus Iesus“ ganz nahe kommt, ist seitdem gewiss immer wieder kritisiert worden. Aber sie gilt auch heute noch für den ÖRK und seine Mitgliedskirchen; jedenfalls ist sie nie korrigiert, widerrufen oder durch eine gegenteilige und gleichwertige Erklärung ersetzt worden.²

In den orthodoxen Kirchen

Es heißt, zu dieser Toronto-Erklärung sei es vor allem – aber keineswegs allein³ – angesichts der Auffassung und Einstellung der *orthodoxen Mitgliedskirchen* des ÖRK gekommen, denen es nicht möglich war, die anderen Mitgliedskirchen in ihrem vollen und wahren Kirchesein anzuerkennen.

In der Tat verhält es sich so, dass für die Orthodoxie das ökumenische Problem nicht die „Trennung der Kirchen“ oder die „Trennung in der Kirche“ ist, wie die reformatorischen Kirchen es zumeist sehen, sondern im Grunde das „*Schisma*“, d. h. „Trennung von der Kirche“ überhaupt⁴, so dass diese „schismatischen“ Kirchen „außerhalb der Kirche“ stehen und damit *nicht Kirchen* sind, zumindest nicht Kirchen im vollen und wahren Sinne des Wortes. Und darum kann erst die „Rückkehr“ zur Kirche, die sie verlassen haben – nach orthodoxer Auffassung: die „Rückkehr in die (gemeinsame) Vergangenheit“, zur Tradition der alten, ungeteilten Kirche⁵, als deren „Träger und Zeuge“ die Orthodoxie sich versteht⁶ –, den anderen Kirchen oder christlichen Gemeinschaften wieder das Kirchesein im vollen und wahren Sinne verleihen.

Dennoch kann die Orthodoxie anerkennen, dass es in den anderen Kirchen viele Gegebenheiten und Überzeugungen der Tradition der alten, ungeteilten Kirche gibt, „Elemente der wahren Kirche“; so hatte die Toronto-Erklärung in ihrer 5. These gesagt. Das ermöglicht und fordert zugleich den Dialog mit diesen Kirchen.

In der katholischen Kirche

Die katholische Auffassung ist zwar nicht exakt dieselbe wie die orthodoxe Auffassung, aber sie ist ihr doch analog. Auch hier gilt – ich sollte wohl besser sagen: galt –, dass die Entstehung der reformatorischen Kir-

chen im 16. Jahrhundert nicht nur unter die Kategorie der „Häresie“, also der falschen Lehre fiel, sondern unter die Kategorie des „*Schismas*“, also der Trennung oder des Abfalls „*von der Kirche*“ überhaupt. Und die Folgerung daraus ergab sich von selbst: Die reformatorischen Gemeinschaften waren „*Nicht-Kirche*“, und nur die „*Rückkehr*“ zur römisch-katholischen Kirche⁷, die sich als die sichtbare Verwirklichung der Kirche Jesu Christi verstand, konnte ihnen ihr Kirchesein zurückgeben.

Wir wissen, dass diese strenge katholische Auffassung sich bis an die Schwelle unserer Tage durchgehalten hat. Und es war völlig konsequent, dass auf dem Hintergrund dieses katholischen Selbstverständnisses noch Pius XII. die ökumenische Bewegung ablehnen und die katholische Teilnahme am ökumenischen Dialog untersagen *musste*.⁸ Es gab eben nichts zu „*dialogisieren*“, es sei denn die „*Rückkehr*“ zur katholischen Kirche und ihren Modalitäten.

Wir wissen aber auch, dass sich mit dem Zweiten Vatikanum eine tiefgreifende Wende vollzogen hat, die wohl immer noch nicht abgeschlossen ist. Das Selbstverständnis der katholischen Kirche besagt seitdem nicht mehr, dass zwischen ihr und der Kirche Jesu Christi eine exklusive Deckungsgleichheit besteht⁹ und dass darum die anderen Kirchen *Nicht-Kirchen* sind. Ihr Selbstverständnis rechnet nunmehr damit, dass es auch *außerhalb der römisch-katholischen Kirche* „viele und bedeutsame Elemente oder Güter“ der Kirche Jesu Christi und „*ekklesiale Gemeinschaften*“ geben kann und gibt.¹⁰

Dieses veränderte katholische Selbstverständnis lässt es zwar (noch) nicht zu, in den anderen „*ekklesialen Gemeinschaften*“ „*Kirchen im eigentlichen Sinne*“ zu sehen („*Dominus Iesus*“), und zwar deswegen nicht, weil die Kirche Christi in der römisch-katholischen Kirche *so* verwirklicht ist („*subsistiert*“)¹¹, dass man „*nur* durch die katholische Kirche Jesu Christi (*per solam enim catholicam Christi Ecclesiam*) ... Zutritt zu der *ganzen Fülle der Heilmittel* haben kann“¹². Aber die Überzeugung, dass es auch in den anderen kirchlichen Gemeinschaften – wenn auch nicht „*die ganze Fülle der Heilmittel*“, aber doch – „viele und bedeutsame Elemente oder Güter“ der Kirche Jesu Christi geben kann und gibt, führt zu einem „*gestuften Kirchenbegriff*“, wie man gesagt hat, und ermöglicht nunmehr den „*Dialog*“ mit den anderen Kirchen. Und dieser Dialog versteht sich trotz jener ekklesiologischen Differenz als ein Dialog „*auf der Ebene der Gleichheit*“ („*par cum pari*“).¹³

Sehen wir zurück auf das über den ÖRK und seine Toronto-Erklärung, über die orthodoxen Kirchen und über die katholische Kirche Gesagte, so begegnet dort *grundsätzlich dieselbe Auffassung*, in der sich die eingangs skizzierte eigenartige Problematik der ökumenischen Bewegung spiegelt: Der ökumenische Dialog hat *nicht* zur Voraussetzung, dass die Partnerkirchen sich gegenseitig als „Kirchen im vollen und eigentlichen Sinne“ betrachten. Er fordert nur, dass keine der Partnerkirchen sich *exklusiv* als sichtbare Erscheinungsform der Kirche Jesu Christi versteht, sondern bereit ist, bedeutsame „Elemente“ der Kirche Jesu Christi in der anderen Kirche anzuerkennen. Alles weitere *fordert* den Dialog und gehört zu seinem *Gegenstand*.

Das – ganz besonders der Blick auf den ÖRK, dem ja auch unsere reformatorischen und nachreformatorischen Kirchen als Mitgliedskirchen angehören – sollte uns in unserer Kritik an „Dominus Iesus“ einiges zu denken geben und zurückhaltend machen.

In den reformatorischen Kirchen

Die Reformation dachte anders. Für sie war die katholische Kirche ihrer Zeit – trotz allen Streites und trotz gegenseitiger Verwerfungen – „Kirche“. Luther sagte das immer wieder. „Das ist wahr – so heißt es in einer Predigt aus dem Jahre 1538: im Papsttum ist Gottes Wort, der Apostel Amt, und wir haben von ihnen die Heilige Schrift, die Taufe, das Sakrament (sc. des Abendmahls) und das Predigtamt empfangen. Was wüssten wir sonst davon? Darum muss auch der Glaube, die christliche Kirche, Christus und der Heilige Geist bei ihnen sein ... Also müssen wir auch sagen: Ich glaube, dass auch unter dem Papsttum die christliche Kirche geblieben ist.“¹⁴ So heißt es auch in Luthers Galater-Kommentar von 1535: „Es bleibt in Rom: die Taufe, das Sakrament (sc. des Abendmahls), die Predigt und der Text des Evangeliums, die Heilige Schrift, die Ämter, der Name Christi, der Name Gottes ... Darum ist die römische Kirche heilig; denn sie hat den heiligen Namen Gottes, die Taufe und das Evangelium ...“¹⁵

Aber die römische Kirche war zu einer *irrenden Kirche* geworden, zu einer – so heißt es bei Luther – „*ecclesia falsa*“. Das bedeutete freilich nicht, dass die römische Kirche ihr Kirchesein verloren hätte. Sie blieb – auch als „*ecclesia falsa*“ – Kirche; denn die „*Zeichen der Kirche* (notae ecclesiae)“ – Taufe, Abendmahl, Predigt des Evangeliums, heilige Schrift, kirchliche Ämter – waren in ihr vorhanden. Und diese von Gott gestifteten

„Zeichen der Kirche“ konnten nicht einfach *unwirksam* sein, sondern *mussten Kirche schaffen*, auch wenn diese „Zeichen der Kirche“ und das Kirchesein durch falsche Lehre und durch Missbräuche verdeckt und entstellt wurden. Die zitierten Aussagen Luthers zeigen das sehr deutlich: Sie sprechen von der römischen Kirche *deshalb* als „Kirche“, ja als „heilige Kirche“, weil in ihr die „heiligen“, d. h. gottgestifteten und stets wirksamen „Zeichen der Kirche“ *geblieben* sind. Dahinter stand die *ekkesiologische Glaubensüberzeugung* der Reformation von der unzerbrochenen, durch Gott selbst in seiner Treue gewährleisteten *Kontinuität der Kirche Christi durch die Zeiten*¹⁶, die sich z. B. auch im ersten Satz des Artikels 7 der Confessio Augustana – dem Artikel „De ecclesia“ – ausspricht: „Es wird auch gelehrt, dass alle Zeit müsse eine heilige christliche Kirche sein und bleiben ... (Item docent, quod una sancta ecclesia perpetua mansura sit).“

In Gestalt der reformatorischen Bewegung trat dieser „ecclesia falsa“ die „ecclesia vera“ gegenüber. Das bedeutete aber keineswegs, dass die „wahre Kirche“ sich von der „falschen Kirche“ trennen müsse oder trennen dürfe. In seiner Geschichtsschau vertritt Luther vielmehr die Überzeugung, dass die Kirche auf Erden von Anfang an – in den Personen von Abel und Kain – und seitdem stets als „ecclesia duplex“, in der Spannung und im Ringen zwischen „ecclesia vera“ und „ecclesia falsa“ existiert¹⁷ und dass die „ecclesia vera“ eine kritische und korrigierende *Verantwortung* gegenüber der „ecclesia falsa“ habe, eine Verantwortung, der die „ecclesia vera“ sich nicht durch Abkapselung, Trennung und durch einen exklusiven Selbstanspruch auf Kirchesein entziehen darf.

Dass die „ecclesia vera“ sich nicht äußerlich von der „ecclesia falsa“ trennen darf und kann, gilt aus reformatorischer Sicht auch deshalb, weil der Gedanke einer „reinen“ Kirche für die Reformatoren – wie schon in der Alten Kirche und auch für orthodoxes und katholisches Denken – unbiblisch und unrealistisch war. Die Reformatoren wussten ja aus eigener Erfahrung, wie auch aus ihren Reihen Irrlehrer, Sektierer und „Papisten“ hervorgehen können. Die Confessio Augustana spiegelt auch das wider in ihrem Artikel 8, der sagt, dass „in diesem Leben viel falsche Christen und Heuchler ... unter den Frommen bleiben“ und dass „Schriftgelehrte und Pharisäer auf dem Stuhl Moses' sitzen“ (Mt 23, 2).

In theologischen Formeln zusammengefasst: Für die Reformation ist die Kirche Jesu Christi auf Erden eine „ecclesia duplex“, d. h. sie lebt in der Spannung und im Ringen zwischen „ecclesia vera“ und „ecclesia falsa“, und sie ist stets ein „*corpus permixtum*“, d. h. sie umfasst Gute und Böse,

wahre und falsche Lehrer und ist darum stets zur Buße und Erneuerung aufgerufen.

Zweifellos, die Reformation *dachte anders* als die orthodoxe und die katholische Kirche und auch anders, als die Toronto-Erklärung des ÖRK. Sie dachte nicht mehr – vom Gedanken des „Schismas“ herkommend – im Schema von „Kirche – Nicht-Kirche“. Sie sprach darum den anderen Kirchen, mit denen sie keine Gemeinschaft hatte, in ihrem Falle also der römisch-katholischen Kirche, nicht das Kirchesein ab, und sie kannte auch nicht die daraus abgeleitete Rede von „Kirche im eigentlichen und Kirche im uneigentlichen Sinne“. Das mag der reformatorischen Einstellung zu anderen Kirchen von vornherein eine gewisse Offenheit gegeben haben.

Und doch ist es keineswegs so, als implizierte der Verzicht der Reformation auf das Schema „Kirche – Nicht-Kirche“ und auch ihr Verzicht auf die Rede von „Kirche im eigentlichen und im uneigentlichen Sinne“ bereits eine vorbehaltlose *Anerkennung* anderer Kirchen, mit denen sie keine Gemeinschaft hatte, als Kirche Jesu Christi. Denn auch für die Reformation stellte sich ja die Frage, ob diese anderen Kirchen „*ecclesiae verae*“ waren oder aber von Irrtum und Missbräuchen gezeichnete Kirchen. Zwar konnte die Reformation anerkennen, dass sich die gottgestifteten „Zeichen der Kirche“, die „*notae ecclesiae*“, in diesen Kirchen fanden und dass sie deshalb als „Kirche“ anzusehen waren. Aber das schloss nicht aus, dass diese durchaus vorhandenen „Zeichen der Kirche“ verdunkelt waren und das Kirchesein nur verkürzt und verzerrt erschien. Auch die Kategorie der „irrenden Kirche“ oder gar der „*ecclesia falsa*“ war ja, selbst wenn sie das Kirchesein gerade voraussetzte, wahrlich keine irenische – wir würden heute wohl sagen: keine „ökumenische“ –, sondern eine harte Kategorie.

So mag die Reformation zwar *anders denken* als die orthodoxe und katholische Kirche und die Toronto-Erklärung. Aber in der Sache selbst kommen sich beide Denkweisen sehr nahe. Wenn es zwischen ihnen überhaupt einen Unterschied gibt, dann liegt er darin, dass die reformatorische Auffassung von vornherein auf den *Dialog* der Kirchen ausgerichtet ist, auf ein *gemeinsames* Ringen um die Wahrheit des Glaubens und der Kirche. Und die *Gemeinsamkeit* des Ringens im Dialog wird dadurch möglich, dass auch in den anderen Kirchen die gottgestifteten und wirksamen „*notae ecclesiae*“ vorhanden sind und diesen Kirchen darum nicht das Kirchesein grundsätzlich abgesprochen werden darf, wie es dort geschieht, wo die Kategorie des „Schisma“ – also der Trennung *von der Kirche überhaupt* –

bestimmend ist und damit der Gedanke der „Rückkehr“ der schismatischen Gemeinschaften zur Kirche.

Aber auch dieser Unterschied beginnt sich dort zu verlieren, wo man in den anderen Kirchen wichtige „*Elemente*“ der Kirche anerkennt, wie das in der heutigen orthodoxen und katholischen Ekklesiologie und auch in der Toronto-Erklärung der Fall ist.

In den Freikirchen

Noch einmal anders als der ÖRK, die orthodoxe und die katholische Kirche und auch als die reformatorischen Kirchen denken die Freikirchen. So gut wie alle unter ihnen sind zwar der Reformation, besonders dem „linken Flügel“ der Reformation (Täuferturn) verpflichtet, aber – anders als die lutherischen und reformierten Kirchen es tun – wenden sie zumeist die reformatorische Rechtfertigungslehre mit ihrem „allein um Christi willen“, „allein aus Gnade“, „allein durch den Glauben“ *unmittelbar* „auf die Konstituierung der Kirche“ an.¹⁸ Das heißt: *Kirche konstituiert sich durch den „persönlichen Glauben (ihrer Glieder) an Jesus Christus als Heiland und Herr“*. In der Ordnung der „Vereinigung Evangelischer Freikirchen in Deutschland“ heißt es dementsprechend: „Mitglieder der Vereinigung können Freikirchen und Gemeindebünde werden, die die Bibel als verbindliche Grundlage für Lehre und Leben anerkennen und die den persönlichen Glauben an Jesus Christus als Heiland und Herrn von ihren Gemeindegliedern erwarten.“¹⁹ Eine solche Auffassung von Kirche gibt den Freikirchen die Offenheit, alle Kirchen als Kirchen im eigentlichen und vollen Sinne anzuerkennen, in denen die heilige Schrift als Norm gilt und in denen der persönliche Glaube an Jesus Christus gelebt wird.

Nach diesen eher grundsätzlichen ekklesiologischen Überlegungen möchte ich mich nun im zweiten und zugleich letzten Teil meines Vortrags dem ökumenischen Dialog unserer Tage zuwenden und unter dem Gesichtspunkt meines Vortragsthemas – „Kirchesein im ökumenischen Gespräch“ – zunächst auf seinen *Vollzug*, dann auf seine *Themen* und schließlich auf sein *Ziel* schauen.

II. Die Frage des Kircheseins der jeweils anderen Kirche im ökumenischen Dialog

Das „par cum pari“-Prinzip des Dialogs

Dieses Prinzip ist ohne Zweifel grundlegend für jeden echten Dialog. In den Anfangsjahren des ökumenischen Dialogs, also in den endenden sechziger Jahren, in denen das Wort „Dialog“ in aller Munde war und unglaublich viel über das Wesen des Dialogs geschrieben wurde, war das der *cantus firmus*. Auch das Ökumenismus-Dekret des Vatikanum II, ich sagte es schon, nimmt dieses Prinzip auf, wo es vom ökumenischen Dialog spricht.²⁰

Aber was bedeutet dieses Prinzip? Es ist ein *rein formales, ein methodologisches Prinzip*, kein inhaltliches Prinzip. So und nicht anders wurde es – mit Recht – damals verstanden. Es bedeutete, dass *im Vollzug des Dialogs* nicht nur der eine das Sagen hat und der andere nur Hörender und Lernender ist, dass also keiner der Partner eine *privilegierte Stellung* im Dialogvollzug beanspruchen kann und darf, wodurch der Dialog ja zu einem – allenfalls verkappten – Monolog würde. Im Dialog ist *jeder* Partner in *gleicher* Maße Hörender und Redender zugleich.

Wenn man das „par cum pari“ in diesem Sinne als *formal-methodologische Grundvoraussetzung* für den Dialogvollzug versteht, kann man es zwar mit „unter gleichen“ wiedergeben. Besser freilich ist es übersetzt mit „unter Gleichgestellten“ oder „auf der Ebene der Gleichheit“, wie die deutsche Fassung des Ökumenismus-Dekrets es tut.²¹ Denn dass die Partner eines Dialogs in dem, was sie sind, was sie denken, was sie vertreten und wie sie in Erscheinung treten, „gleich“ seien, trifft auf den Dialog, der ja aus und von der *Verschiedenheit der Partner* lebt, gerade nicht zu. Eine solche Auffassung widerspricht sogar dem Wesen des Dialogs und würde ihn sinnlos machen. Worum es im „par cum pari“ wirklich geht, ist die Offenheit und der Respekt für den anderen in seinem Anderssein. Das freilich ist für den Vollzug des Dialogs unabdingbar.

So ist es auch mit den Kirchen als den Partnern im ökumenischen Gespräch und ihrem Kirchesein. Jede versteht sich selbst als Kirche im vollen und eigentlichen Sinne, wenn sie sich nicht selbst verleugnen will. Aber jede versteht und lebt das Kirchesein verschieden, manchmal *so* verschieden, dass es der anderen Kirche bisher zweifelhaft erschien, ob der Anspruch ihres Partners auf volles und eigentliches Kirchesein wirklich

der Wahrheit entsprach, ob nicht vielmehr bei ihm wesentliche, konstitutive Elemente oder „Zeichen“ des Kircheseins fehlten bzw. nur in geschmälerter oder gar entstellter Form gegeben waren. Genau hier und in nichts anderem lag und liegt der *eigentliche Grund der Kirchentrennung* und damit das *eigentliche ökumenische Problem*: Ist die andere Kirche wirklich „*ecclesia apostolica*“? Ist sie das überhaupt nicht – ist sie also Nicht-Kirche? Oder ist sie das nur in verkürztem und nicht vollem Maße – also hinsichtlich nur einiger ekklesialer „Elemente“? Oder ist ihr Kirchesein durch Irrtum entstellt – ist sie also irrende Kirche, „*ecclesia falsa*“?

Genau dieses Problem ist der *eigentliche, zentrale Gegenstand* des „ökumenischen“ – und das heißt ja: auf Einheit oder Gemeinschaft der Kirchen ausgerichteten – Dialogs überhaupt, und die Klärung oder Überwindung *dieses* Problems eröffnet die gesuchte Einheit oder Gemeinschaft der Kirchen.

Man kann darum nicht fordern oder auch nur erwarten, der ökumenische Dialog – als Dialog „*par cum pari*“ – müsse bereits *einsetzen* mit der vorbehaltlosen wechselseitigen Anerkennung der Kirchen als Verwirklichungen der „*ecclesia apostolica*“, weil diese wechselseitige Anerkennung vom „*par cum pari*“-Prinzip, der *Grundvoraussetzung* jedes Dialogs, verlangt werde. Das wäre nichts anderes als die Vorwegnahme dessen, was dem ökumenischen Dialog gerade als Gegenstand und Aufgabe aufgetragen ist und würde ihn wortwörtlich gegenstandslos und überflüssig machen. Es wäre, was man in der Logik eine „*petitio principii*“ nennt, die das erst noch zu Beweisende bereits zur Voraussetzung der Beweisführung und die Beweisführung selbst damit überflüssig macht.

Die Thematik des ökumenischen Gesprächs

Ich hatte gesagt, dass das Kirchesein der Kirchen der *eigentliche und zentrale Gegenstand* des „ökumenischen“ Dialogs sei, und dass es die Klärung oder Überwindung *dieses* Problems ist, die die gesuchte Gemeinschaft der Kirchen eröffnet.

Wem das auf den ersten Blick nicht einleuchtet, weil der ökumenische Dialog ja eine ganze Reihe anderer Probleme erörtert, tut gut, sich die Hauptthemen des Dialogs näher anzusehen. Die im bisherigen Dialog dominierenden Themen waren und sind: das Verständnis des *Evangeliums*, wie es von den Aposteln bezeugt wurde und in der Heiligen Schrift seinen verbindlichen Niederschlag gefunden hat; die *Sakramente* und ihr Ver-

ständnis, besonders Taufe und Abendmahl; und das *kirchliche Amt* mit seinen verschiedenen Ausformungen. Bei *jedem* dieser Themen geht es letztlich um das volle und ungeschmälerete *Kirchesein* als das *eigentliche* Problem. Es hat darum seine innere Logik, wenn sich etwa seit Anfang der achtziger Jahre so gut wie alle größeren Dialoge – nach der Erörterung der einzelnen kirchenkonstitutiven Elemente – sich der *Lehre von der Kirche* zugewandt haben. Das kann man leicht zeigen. Auch das letzte „Forum für bilaterale Dialoge“ von 1990 konstatierte, dass „fast alle bilateralen Dialoge in den letzten zehn Jahren auf ekklesiologische Fragen hinauslaufen“ und in einer „*ekklesiologischen Perspektive*“ stehen.²²

Die Dialoge zeigen diese „*ekklesiologische Perspektive*“ aber nicht erst seit 20 Jahren, sondern schon von Anfang an, auch bei der Erörterung anderer Themen wie Evangelium, Sakramente und Amt. Denn für *alle* großen christlichen Traditionen sind der Glaube an die *apostolische Christusbotschaft* und der *Gebrauch der Sakramente*, besonders der Taufe und des Abendmahls, die entscheidenden *konstitutiven Elemente von Kirche*, ohne die es keine Kirche und kein Kirchesein gibt. Das gilt – zumindest für die meisten christlichen Traditionen – ebenso vom *kirchlichen Amt*, das der Wahrung und Verkündigung des Evangeliums und dem Gebrauch der Sakramente dient und dazu von Gott eingesetzt ist. Wenn also zwischen den Kirchen trennende Unterschiede im Verständnis von Evangelium, Sakramenten und kirchlichem Amt bestehen, dann bedeutet das *ipso facto*, dass auch ihr Kirchenverständnis und damit die *Frage nach ihrem Kirchesein* zwischen ihnen kontrovers ist und dass – umgekehrt – die Verständigung in jenen Fragen auch die Frage nach dem Kirchesein beantwortet bzw. der Beantwortung ganz entscheidend näher bringt.

Das ist so evident, dass es eigentlich keiner Konkretionen bedarf. Wie könnte eine Kirche die andere als „Kirche im wahren und eigentlichen Sinne“ anerkennen, wenn sie überzeugt ist, dass in dieser Kirche das apostolische Evangelium nicht „rein“ verkündet wird, oder wenn sie sieht, dass es in dieser Kirche gar keine Sakramente gibt oder die Sakramente – ihrer Überzeugung nach – in entstellter Form gefeiert werden? Das gilt auch vom kirchlichen Amt: Für die Mehrzahl der Kirchen wäre es sehr schwer, ja unmöglich, eine Kirche als „Kirche im wahren und eigentlichen Sinne“ anzuerkennen, die gar kein ordiniertes Amt kennt oder ein solches Amt sogar ablehnt.

Das Ziel des ökumenischen Gesprächs

Wenn das Ziel des ökumenischen Dialogs die Einheit oder Gemeinschaft der Kirchen ist, dann ist dieser Dialog am Ziel, sobald die Partnerkirchen sich wechselseitig als Kirchen Jesu Christi im vollen und eigentlichen Sinne anerkennen; denn was zum Kirchesein nötig und hinreichend ist, ist auch für die *Einheit* der Kirchen nötig und hinreichend.

Sicher stellt sich die Frage nach der *konkreten Gestalt*, nach der Verwirklichungsform dieser Einheit, also die Frage nach den „Konzepten der Einheit“ oder den „Einheitsmodellen“, die besonders in den siebziger Jahren so lebhaft diskutiert wurde. Aber die Frage, für welches Konzept oder Modell man sich entscheidet – ob für die „organische Union“, für die „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“, für die „konziliare Gemeinschaft“ oder für das Konzept der „Kirchengemeinschaft“, um nur die wichtigsten zu nennen –, ist eine im wörtlichen Sinne „zweit-rangige“, wenn auch nicht nebensächliche Frage, *solange* das gewählte Modell oder Konzept dem entspricht, was Kirche und Kirchesein in seinen konstitutiven Elementen ausmacht, die ja zugleich die konstitutiven Elemente kirchlicher *Einheit* sind. Entscheidend ist, dass die erreichte wechselseitige Anerkennung des „Kircheseins im vollen und eigentlichen Sinne“ nun auch in der sichtbaren, tatsächlichen und gelebten Gemeinschaft der Kirchen ihren Ausdruck findet. Denn wenn Kirchen – auch Kirchen verschiedenen Typus’ – sich ohne Vorbehalt als Kirche Jesu Christi anerkennen, dann *können* sie nicht länger unverbunden und jede für sich nebeneinander leben. Es gäbe jedenfalls keinen theologischen Grund mehr, der die Aufrechterhaltung der Trennung legitimieren könnte. Die Kirche Jesu Christi ist eine und will als solche gelebt werden, auch wenn diese eine Kirche auf Erden in verschiedenen Gestaltwerdungen, in verschiedenen „Kirchentypen“ existiert.

Ich denke, ich bin damit zurück am Anfang meines Vortrags und seiner Leitaussage. Ja, es ist so: Der ökumenische *Dialog* hat als seine *Träger* die *Kirchen*; aber doch ist das *Kirchesein* dieser Kirchen zugleich das *Problem*, das sich dem *Dialog* stellt. Aber ich hoffe gezeigt zu haben, dass das eben kein „circulus vitiosus“ ist, dem man sich durch einen gewissermaßen blinden Kraftakt entziehen muss, nämlich durch eine den Dialog vorwegnehmende wechselseitige und vorbehaltlose Anerkennung der Kirchen. Vielmehr geht es um ein, ja letztlich *das zentrale Problem*, das dem ökumenischen Dialog *aufgegeben* ist, das darum *im Dialog* beantwortet werden muss und auch, wie der Dialog unserer Tage an vielen Punkten zeigt, beantwortet werden kann.

ANMERKUNGEN

- ¹ Genauer müsste man sagen: der anderen Kirche, *mit der (bislang) keine Kirchengemeinschaft besteht*.
- ² Siehe z. B. den Artikel „Toronto Statement“ von *Morris West* in: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneva 1991, 1008–1009.
- ³ Ebd., 1008. Der Konsultationsprozess, der der Toronto-Erklärung vorausging, umfasste auch ein Gespräch zwischen Vertretern des ÖRK und katholischen Theologen im Istina-Zentrum in Paris im September 1949. *Morris West* schreibt: „The Istina meeting was an important stage in the preparation of the Toronto Statement.“
- ⁴ Die orthodoxe Erklärung auf der ÖRK-Vollversammlung in Neu-Delhi (1961) z. B. sagte sehr bestimmt und grenzte sich damit von anderen Auffassungen ab: „Für die Orthodoxie ist das grundlegende ökumenische Problem das des Schismas.“
- ⁵ Ebd. In diesem Sinne wurde der orthodoxerseits vertretene und vorgeschlagene Ökumenismus als ein „*Ökumenismus in der Zeit*“ charakterisiert und bezeichnet.
- ⁶ Es gehört zum Selbstverständnis der orthodoxen Kirche hinzu, dass sie „Träger und Zeuge der Tradition der alten, ungeteilten Kirche“ ist (ebd.). „Die patristische Tradition ... ist bis auf den heutigen Tag in ihrem Schoße gelebt worden“, so hieß es z. B. auf der 3. Panorthodoxen Vorkonziliaren Konferenz in Chambésy, 1986.
- ⁷ Enzyklika Pius' XI „*Mortalium animos*“, 1928.
- ⁸ *Instructio Pius' XII. „De motione oecumenica“*, 1950.
- ⁹ So hatte es noch 1943 die Enzyklika Pius' XII. „*Mystici corporis*“ vertreten.
- ¹⁰ UR (Ökumenismus-Dekret) 3, 4 und 8.
- ¹¹ Ebd. 4.
- ¹² Ebd. 3.
- ¹³ Ebd. 9.
- ¹⁴ WA 46, 6f.
- ¹⁵ WA 40 I, 69.
- ¹⁶ Vgl. z. B. die Arbeiten von *Wolfgang Höhne* (Luthers Anschauung von der Kontinuität der Kirche, Berlin/Hamburg 1963) und *Wilhelm Maurer* (Luthers Anschauungen über die Kontinuität der Kirche, in: *Kirche, Mystik, Heiligung und das Natürliche bei Luther*, hg. von *Ivar Asheim*, Göttingen 1967, 95–121).
- ¹⁷ Das entwickelt Luther besonders in seiner späten Genesis-Vorlesung (1535–1545). Siehe dazu die beiden genannten Arbeiten (Anm. 16).
- ¹⁸ So zum Beispiel *Eduard Schütz* im Artikel „Freikirchen“ des „*Ökumene-Lexikons*“ (Frankfurt 1983, 394).
- ¹⁹ Fassung der Ordnung von 1979; ebd.
- ²⁰ UR 9.
- ²¹ UR 9. Siehe dazu den kurzen und klaren Kommentar zum „*par cum pari*“ von *Johannes Feiner* in: *LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil Bd. II*, Freiburg 1967, 82.
- ²² In: *Una Sancta* 1991/1, 81.