

JAN-HEINER TÜCK

EINHEIT DER KIRCHE DURCH VIELFALT DER KONFESSIONEN?

Zur Kritik der «pluralistischen Ekklesiologie» in Dominus Iesus

[...] wir Katholiken verstehen uns nicht als Konfession, sondern als Kirche.¹

Wir sollten heute besser erkennen, dass es in der pluralistischen Gesellschaft neben Gesprächsbereitschaft und Toleranz notwendig ist, dass man seinen eigenen, unverwechselbaren Standort markiert, dass man keine Angst hat, verschieden zu sein, dass man sich weder versteckt noch auf falsche Weise anpasst. [...] Die Nacht, in der alle Katzen gleich grau sind, müsste eigentlich vorbei sein.²

KARL LEHMANN

Die Erklärung der Glaubenskongregation vom 6. August 2000, *Dominus Iesus*, hat vielfältige Reaktionen ausgelöst, die das eigentliche Anliegen des Textes teilweise verdunkelt haben. Nach der ersten, überwiegend kritischen Resonanz in den Medien, die sicher nicht allein auf einen verbreiteten antirömischen Affekt zurückgeführt werden kann, ist inzwischen eine Reihe ausführlicherer theologischer Stellungnahmen erschienen.³ Überblickt man diese, fällt auf, dass nur die wenigsten das Dokument mit einer Hermeneutik des Wohlwollens gelesen haben. Auch wenn in Rechnung zu stellen ist, dass Kritik zu den unerlässlichen Funktionen wissenschaftlicher Theologie gehört, überrascht doch die Schärfe, mit der manche Kommentare auf *Dominus Iesus* reagiert haben. «Die Erklärung *Dominus Iesus* ist eine Kombination aus mittelalterlicher Rückständigkeit und vatikanischem Größenwahn», urteilt der Tübinger Theologe Hans Küng.⁴ Leonardo Boff sekundiert ihm und bezeichnet das Dokument als «Papier von Schulmeistern und Beckmessern», ja als «Erzeugnis eines geschlossenen eisernen Systems»⁵. Auch der Vorstand der Deutschen Sektion der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie bescheinigt *Dominus Iesus*

JAN-HEINER TÜCK; Dr. theol., geb. 1967, Studium der Theologie und Germanistik in Tübingen und München. Wissenschaftlicher Assistent an der Theol. Fakultät der Universität Freiburg i.Br. und Lehrbeauftragter an der Universität Luzern.

«Tendenzen zur Ideologisierung und fundamentalistischen Überfremdung des Glaubens»⁶. Die kritischen Stimmen ließen sich leicht vermehren. Andererseits wurde das Dokument aber auch als überfällige Klarstellung begrüßt, es beende die Ära einer falsch verstandenen Höflichkeit in der Ökumene.⁷ Leo Scheffczyk attestiert *Dominus Iesus* einen «wohlgefühten, konsistenten Gedankenbau, der sich wohltuend abhebt von den schweifenden Spekulationen einer relativistischen Theologie, die hier ihre eigene Relativierung erfährt» und hält das Mahnschreiben «angesichts der Misere der vom Fehl- und Falschglauben geschüttelten Kirche»⁸ für mehr als dringlich. Angesichts dieser zwiespältigen Resonanz interessiert um so mehr die Frage, worum es dem Dokument in der Sache geht und gegen welche Strömungen es sich richtet.

Dominus Iesus hat den Finger auf zwei wunde Punkte gelegt: Der eine betrifft den universalen Wahrheitsanspruch des christlichen Bekenntnisses in einer Welt, die zunehmend von einem Pluralismus der Religionen gekennzeichnet ist. Er soll hier nur kurz erörtert werden, da er zwischen den christlichen Konfessionen im Grundsatz nicht strittig ist. In den ersten drei Teilen geht es um die Korrektur theologischer Strömungen, welche das christologische Dogma aus Gründen des interreligiösen Dialogs abschwächen. Neben inkulturationstheologischen Ansätzen in Indien (Jacques Dupuis SJ, Raimundo Panikkar) dürfte hier die Herausforderung durch die *pluralistische Religionstheologie* im Hintergrund gestanden haben.⁹ Theologen wie John Hick und Paul F. Knitter, die im deutschsprachigen Raum in Perry Schmidt-Leukel einen versierten Advokaten gefunden haben¹⁰, halten nicht nur eine Vielfalt von prinzipiell gleichberechtigten Heilswegen für möglich, sondern stellen auch den klassischen Unbedingtheitsanspruch des Christentums unter Intoleranzverdacht und plädieren um der Dialogfähigkeit willen für dessen Preisgabe. Im Gegenzug vertreten sie die Auffassung, dass die *göttliche Wirklichkeit an sich* in keiner *geschichtlichen Erscheinungsweise für uns* ganz aufgeht. So hat sich Gott auch in der Person und Geschichte Jesu von Nazareth nicht restlos und ganz mitgeteilt. Andere Inkarnationen in anderen Religionen können ebenso angenommen werden wie künftige Selbstmanifestationen Gottes, die die bisherigen überbieten. Damit aber wird der christliche Inkarnationsgedanke um seine theologische Pointe gebracht.

Darüber hinaus gibt es seit einigen Jahren – weniger im Zentrum der theologischen Aufmerksamkeit, dafür nicht minder signifikant – Stimmen, die in der Debatte um eine kritische Revision der *Theologie nach Auschwitz* für eine Relativierung des christlichen Absolutheitsanspruchs eintreten. So wurde bereits Ende der 70er Jahre gefordert, «in einer vollen Bekehrung zum Judentum» die Christologie «auf einen unerfüllten Messianismus» zurückzunehmen.¹¹ In diesem Zusammenhang scheinen sich neuerdings

auch in der Exegese des Neuen Testaments Tendenzen abzuzeichnen, welche die Singularität Jesu herunterspielen, um dem Antijudaismusverdacht zu entgehen. Bestand früher die Gefahr, das Differenzkriterium überzustrapazieren, um die Gestalt Jesu vor dem Hintergrund des damaligen Judentums als theologisches Novum abzuheben, verschiebt sich heute das erkenntnisleitende Interesse partiell dahingehend, alle Züge, die Jesus ein einzigartiges Profil verleihen, durch quellenkritische Operationen auszuschneiden. Die christologischen Deutungen der Evangelien und besonders des Paulus werden zu nachösterlichen – um nicht zu sagen: ideologischen – Überhöhungen.¹² Werden aber die christologischen Spuren im Leben Jesu getilgt, verliert das kirchliche Bekenntnis zu Christus seinen geschichtlichen Anhalt.¹³

Das Verdienst der hier nur grob skizzierten Richtungen liegt darin, auf wichtige Probleme hingewiesen zu haben, die der theologischen Aufarbeitung harren: Wie kann der Wahrheitsanspruch des Christentums im interreligiösen Dialog vertreten werden, ohne intolerante Züge anzunehmen? Wie ist theologisch – aber auch pastoral – von Jesus als dem Christus zu reden, ohne in antijudaistische Stereotypen zurückzufallen? Die Grenze dieser Strömungen tritt allerdings dort zutage, wo die Relativierung des christologischen Dogmas als Königsweg einer zeitgemäßen Problemlösung hingestellt wird. Demgegenüber betont *Dominus Iesus* erneut die christologische Mitte des Glaubens und liegt hier ganz auf der Linie der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, welche den Grundsatz *Extra Christum nulla salus* als gemeinsame Bekenntnisgrundlage ausdrücklich festgeschrieben hat.¹⁴ Diese Übereinstimmung ist von evangelisch-lutherischen Kritikern durchaus positiv gewürdigt worden.¹⁵

Die Zustimmung zum Grundanliegen von *Dominus Iesus* schließt selbstverständlich Rückfragen im Einzelnen nicht aus. Die Tatsache, dass die christologische Wahrheit des Glaubens niemandem aufoktroiert werden kann, dass sie vielmehr auf die *freie Zustimmung* des Gesprächspartners angewiesen ist, hätte wohl eine andere Sprache erfordert, die der kommunikativen Kraft des Evangeliums eher entspricht. Nicht zuletzt um einer behutsameren Wortwahl willen wäre im Blick auf die Textgenese eine sorgfältigere Abstimmung zwischen der federführenden Glaubenskongregation und den päpstlichen Räten für den interreligiösen Dialog sowie für die Einheit der Christen wünschenswert gewesen. Darüber hinaus ist von der besonderen Stellung des Judentums nirgendwo die Rede, was angesichts anderer Dokumente zu diesem Thema verständlich ist, aber doch einer kurzen Begründung bedurft hätte, um Missverständnisse zu vermeiden. Schließlich operiert das Dokument mit einer Fülle von Zitaten aus Schrift und Tradition, welche die diachrone Kontinuität des Christusbekenntnisses in der Geschichte der Kirche eindrucksvoll illustrieren, zu-

gleich aber die Frage aufwerfen, ob der heutige Verstehenshorizont in seiner Komplexität nicht stärker hätte berücksichtigt werden müssen. Gerade in Regionen der Weltkirche, die um angemessene Methoden der Inkulturation des Evangeliums ringen, reicht eine Wiederholung überlieferter Aussagen keineswegs aus.¹⁶ Das gilt auch dann, wenn die Erinnerung an unerlässliche Basisaussagen des Glaubens durchaus ein heilsames Korrektiv gegen die synkretistische Versuchung darstellen kann, das Dogma der Modernitäts- oder Kontextverträglichkeit an die Stelle des Evangeliums zu setzen. Ohne diese Anfragen einfach zurückzustellen, ist gleichwohl einzuräumen, dass der Sinn eines universalkirchlichen Dokuments nicht darin bestehen kann, konkrete Vorschläge für einzelne Regionen zu unterbreiten, sondern die Rahmenbedingungen christlicher Verkündigung angesichts neuer Herausforderungen abzustecken. Nachträgliche Kritik, die dies vergisst, läuft leicht Gefahr, Züge von Besserwisserei anzunehmen.

Nun wäre es möglicherweise bei einer zustimmenden Resonanz geblieben, wenn *Dominus Iesus* das Bekenntnis zur Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi nicht mit der ekklesiologischen Frage nach der angemessenen Repräsentation der einen Kirche Jesu Christi verknüpft hätte. Gerade der vierte Teil des Dokuments, welcher die einzigartige Stellung der katholischen Kirche erläutert, wurde als ökumenisch anstößig empfunden.¹⁷ *Dominus Iesus* erhebt hier in «einer abstrakten und abgrenzenden Sprache»¹⁸ (Walter Kasper) den Anspruch der katholischen Kirche, dass in ihr (und *nur* in ihr) die eine Kirche Jesu Christi *voll* verwirklicht sei. Damit wird die Vorstellung einer pluralistischen Ekklesio-logie zurückgewiesen, wonach die *Una Sancta* in den christlichen Konfessionskirchen auf je ihre Weise verwirklicht ist. Wäre ein solcher Pluralismus von Konfessionskirchen, den es faktisch gibt, auch theologisch legitim, dann würde es dem Bekenntnis zu Jesus Christus als dem *einen* Retter und Erlöser aller in der Tat keinen Abbruch tun, wenn es konfessionell *vielstimmig* bezeugt wird. Für *Dominus Iesus*, das die universale Heilsmittlerschaft der katholischen Kirche aus der universalen Bedeutung des Christuserignisses herleitet, ist eine konfessionelle Polyphonie allerdings solange eine kakophone Verzerrung der Einheit, als die ekklesiologischen Vorzeichen nicht einvernehmlich geklärt sind und unversöhnte Verschiedenheiten im Blick auf die Sakramente, das Amt und die kirchliche Ordnung weiter Dissonanzen produzieren. Das Dokument anerkennt zwar mit dem Ökumenismusdekret des II. Vatikanum kirchliche Wirklichkeit auch außerhalb der katholischen Kirche, erinnert aber zugleich an deren Anspruch, die einzig authentische Trägerin der einen Kirche Jesu Christi zu sein. Um diesen in der Diskussion umstrittenen Punkt weiter zu klären, sei im Folgenden zunächst an einige theologische

Positionen erinnert, die sich unter den Begriff «pluralistische Ekklesiologie» fassen lassen (1). Darunter wird hier die Auffassung verstanden, dass die eine Kirche Jesu Christi in mehreren Konfessionskirchen zwar unterschiedlich, aber doch gleichwertig verwirklicht ist. Indem ein solcher Pluralismus die Anerkennung gewisser ekklesialer Grundfunktionen wie Evangeliumsverkündigung und Sakramentenspendung für wesentlich hält, hebt er sich einerseits ab von einem blanken Relativismus, der unterschiedslos jeder Gemeinschaft, die sich auf Jesus beruft, die gleiche ekklesiale Dignität zuspricht. Zugleich ist er andererseits mit dem Selbstverständnis der katholischen Kirche (und der orthodoxen Kirchen) unvereinbar, für die zwar eine Pluralität von bischöflich verfassten Ortskirchen legitim ist, *nicht* aber ein Pluralismus von Konfessionskirchen.¹⁹ Vor diesem Hintergrund werden in einem zweiten Schritt die Artikel 16 und 17 von *Dominus Iesus* kommentiert, die das offizielle Selbstverständnis der katholischen Kirche herausgestellt haben. Die Frage, ob (und wenn, wie) die *Una Sancta* in den nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften verwirklicht ist, wird hier gleichfalls anzusprechen sein (2). In einem abschließenden Schritt wird der Versuch einer kritischen Würdigung unternommen (3).

1. Das eine Christusbekenntnis in der Vielfalt kirchlicher Stimmen? – Zur Vorstellung einer pluralistischen Ekklesiologie

«Im Laufe der westlichen Geschichte ist die Kirche vielfältig und polyzentrisch geworden. Es gibt Kirchen, und eine unter ihnen ist die katholische. Die Kirche ist ein zerbrochener Spiegel, sie strahlt nur fragmentarisch wider, wofür sie Zeugnis abzulegen hat: Jesus Christus. Die Ökumene ist aus dem Willen, diesen Bruch zu überwinden, zustande gekommen. Da der Bruch nach wie vor vorhanden ist, stellt sich die Kirche pluralistisch dar.»²⁰ Entsprechend dieser historisch gewachsenen Situation werden in der Bundesrepublik Deutschland die Kirchen als Körperschaften öffentlichen Rechts anerkannt; sie sind für den bekenntnisneutralen Staat gleichwertige Gesprächspartner. Ein Pluralismus von Kirchen, die allesamt auf dem Fundament des Christusbekenntnisses stehen und dieses auf ihre Weise repräsentieren, scheint von daher plausibel. Hinzu kommt ein in den westlichen Gesellschaften verbreiteter antidogmatischer Affekt, der mit der fortschreitenden Pluralisierung der Lebenswelt zusammenhängt. Fragen der Religion werden ins Private abgedrängt, denn dem antidogmatischen Affekt liegt die Auffassung zugrunde, über religiöse Wahrheiten lasse sich mit Gründen nicht streiten. Dies entspricht einer Mentalitätslage, die das Lob der Vielheit mit der prinzipiellen Bestreitung unbedingter Geltungsansprüche verbindet, ohne den Dogmatismus dieser

Bestreitung selbst noch einmal in Frage zu stellen.²¹ Wer den öffentlichen Streit um die Wahrheit des Glaubens auch im Zeitalter der Cafeteria-Religion für unverzichtbar hält und die Frage stellt, ob sich die unterschiedlichen Konfessionen gleichermaßen als authentische Tradenten dieser Wahrheit des Glaubens verstehen können, sieht sich schnell mit dem Vorwurf des Fundamentalismus konfrontiert. Wie sieht der Sachverhalt demgegenüber in der Theologie aus?

Eine exegetische Grundlage für eine pluralistische Ekklesiologie hat 1951 Ernst Käsemann gelegt, als er die These aufstellte, dass der neutestamentliche Kanon «in seiner dem Historiker zugänglichen Vorfindlichkeit» nicht die Einheit der Kirche, sondern eine Vielzahl von Konfessionen begründe. Die Variabilität neutestamentlicher Theologien sei zu groß, um die Einheit der Kirche begründen zu können.²² Eine differenzierte Fortschreibung dieser Sicht ist von Oscar Cullmann in seinem viel diskutierten Buch *Einheit durch Vielfalt* vertreten worden. Hier entwickelt er unter Rückgriff auf das paulinische Gleichnis vom einen Leib und den vielen Gliedern die These, «dass jede christliche Konfession eine unverlierbare Geistesgabe, ein Charisma, hat, das sie behalten, pflegen, reinigen und vertiefen, und nicht einer Gleichschaltung zuliebe entleeren soll»²³. Er unterscheidet drei große Konfessionsfamilien: der römisch-katholischen Kirche schreibt er die Charismen des Universalismus und der Institution zu; den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen attestiert er das Charisma der biblischen Konzentration und der Freiheit; in den Kirchen der Orthodoxie schließlich sieht er die Gabe einer theologischen Vertiefung des Geistbegriffs sowie der Bewahrung überkommener liturgischer Formen am Werk.²⁴ Nur in und durch diese Vielfalt unverlierbarer Charismen realisiere sich die Einheit der Kirche. Daher könne es in den Einigungsbemühungen weder um eine uniforme Gleichschaltung noch um eine zusammenhangslose Pluralität von Kirchen gehen. Jede Kirche müsse ihr Charisma vor Entstellungen schützen und erfahre im Dialog mit den anderen «Schwesternkirchen» bereichernde Ergänzung. In diesem Zusammenhang bezeichnet Cullmann den Anspruch der katholischen Kirche, *allein die Fülle* des Evangeliums zu besitzen und zu garantieren, als Entartung des Charismas der Universalität.²⁵ Er sieht hier das entscheidende Hemmnis für die Realisierung seines Konzepts einer *Gemeinschaft von eigenständigen Kirchen*, welche sich wechselseitig als unverwechselbare Verwirklichungen der einen Kirche anerkennen.²⁶ Dabei ist für Cullmann entscheidend, dass die Konfessionskirchen in den zentralen Wahrheiten des Glaubens übereinkommen. Erst die abgeleiteten Wahrheiten könnten unterschiedlich gewichtet werden und seien als unveröhnbare Divergenzen zu dulden. So zutreffend Cullmann die historisch gewachsenen konfessionellen Eigentümlichkeiten charakterisieren mag, und so sehr seine Über-

legungen von einer Hermeneutik der Anerkennung geleitet sind, die einen tiefen Respekt vor der Würde der anderen Kirchen erkennen lassen, es bleibt doch die Rückfrage, ob die konfessionellen Differenzen nicht am Ende verharmlost werden, wenn es heißt: «Die Konfessionen sind der normale Ausdruck der christlichen Vielfalt.»²⁷ Werden die trennenden Unterschiede zwischen der katholischen, der protestantischen und der orthodoxen Tradition durch den Rekurs auf die Charismenlehre nicht theologisch «positiviert»? Mögen sich zwar gute exegetische Gründe dafür anführen lassen, die paulinische Rede vom Leib und den vielen Gliedern, die sich in 1 Kor 12 auf die individuellen Gemeindeglieder bezieht, auch auf die Ortskirchen auszudehnen²⁸, so bleibt es doch schwierig, sie auf die konfessionellen Ausprägungen des Christentums zu beziehen, ohne die Spaltung der Christenheit indirekt als Werk des Geistes zu qualifizieren. Unabhängig davon wirft Cullmanns Werk die theologische Sachfrage auf, ob alle Kirchen, die das Christusbekenntnis teilen, als eigenständige und sich komplementär ergänzende Realisationsformen der einen Kirche Christi gelten können.

Das II. Vatikanische Konzil hat bekanntlich die völlige Deckungsgleichheit der katholischen Kirche mit der *Una Sancta* aufgebrochen und den Weg gebahnt, andere Kirchen und kirchliche Gemeinschaften in ihrem Kirchesein anzuerkennen. LG 8 spricht davon, die eine Kirche Jesu Christi sei in der katholischen konkret verwirklicht («subsistit in»), dies schließe vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit außerhalb ihres Gefüges nicht aus. Die seitdem virulente Frage, ob es neben der katholischen Kirche auch andere Träger der *Una Sancta* gibt, hat das Konzil nicht ausdrücklich verneint, wenngleich eine solche Sicht den Konzilsvätern wohl eher fernegelegen hätte. *Dominus Iesus* hat diese Unklarheit nun ausgeräumt, indem es das «subsistit in» für die katholische Kirche reklamiert hat. Eberhard Jüngel, der in der Debatte um *Dominus Iesus* als einer der profiliertesten Kritiker hervorgetreten ist²⁹, hat diese exklusive Auslegung bestritten und eine plurale Interpretation der Wendung vorgeschlagen. Die eine Kirche Jesu Christi sei in den christlichen Konfessionskirchen auf je eigene Weise am Werk. Um diese *These einer mehrfachen Subsistenz* der einen Kirche Christi abzustützen, bemüht Jüngel eine trinitätstheologische Analogie: Wie der eine Gott in drei Personen subsistiere, so sei auch die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche, die wir im Credo bekennen, in den verschiedenen Kirchen auf je eigene Weise verwirklicht. An anderer Stelle fügt er erläuternd hinzu: «Die ökumenischen Bemühungen der letzten Jahrzehnte sollten es beiden Seiten unmöglich machen, einander zu bestreiten, dass die in der Einzigkeit Jesu Christi begründete eine und einzige Kirche sich sowohl hier als auch dort als die *una sancta catholica et apostolica ecclesia* manifestiert. Wer dies dennoch unter Be-

rufung auf ekklesiologisch angeblich notwendige Institutionen, die über das Institut des Predigtamts und der Sakramentsverwaltung hinausgehen, tut, beschwört die Gefahr herauf, dass der Leib Christi von einem Glied dieses Leibes erneut verwundet werde.»³⁰ Auch Jüngel geht demnach davon aus, dass eine Ausdehnung der paulinischen Aussagen auf die Konfessionskirchen möglich ist. (Weiter unten wird darauf zurückzukommen sein.)

2. Die eine Kirche und die vielen Kirchen – Anmerkungen zu «*Dominus Iesus*» 16 und 17³¹

Dominus Iesus hat den Anspruch bekräftigt, dass die eine Kirche Jesu Christi in der römisch-katholischen Kirche ihre konkrete Existenzform findet (LG 8; UR 4; DH 1). Demnach ist die Einheit der Kirche nicht in viele Fragmente zersplittert, die neu zusammengesetzt werden müssten, sie ist auch keine Summe sich komplementär ergänzender Teile, sondern in der katholischen Kirche trotz der Spaltungen nach wie vor gegeben. Das ist der Grund, warum die katholische Kirche bis heute kein offizielles Mitglied im Ökumenischen Rat der Kirchen ist, und warum sie sich immer wieder mit dem Vorwurf der Anmaßung konfrontiert sieht. Schon Paul VI. hat 1965 mit einem gewissen Gespür für diese Problematik gegenüber den «getrennten Brüdern» herausgestellt, das Selbstverständnis der katholischen Kirche sei «kein apriorischer Dogmatismus, kein geistlicher Imperialismus und kein formaler Juridismus, sondern ganzer Gehorsam gegen die ganze Wahrheit, die uns von Christus zukommt»³². Um deutlich zu machen, dass die wirksame Präsenz Christi in der Geschichte in besonderer Weise an den kirchlichen Lebenszusammenhang gebunden ist, wird das Selbstverständnis der katholischen Kirche in *Dominus Iesus* näher erläutert.

Das komplexe Zitatengeflecht, aus dem *Dominus Iesus* 16 und 17 gewoben ist, verlangt eigentlich eine umfangliche theologische Analyse. Neutestamentliche Schriftstellen, Kirchenväter und Theologen (Irenäus, Cyprian, Augustinus, Gregor der Große, Thomas von Aquin), päpstliche Enzykliken und Verlautbarungen (Bonifaz VIII., Johannes Paul II.), Konzilsaussagen (Trienter Konzil, II. Vatikanum) und lehramtliche Dokumente der Glaubenskongregation werden gleichermaßen herangezogen, um das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche möglichst präzise zu bezeichnen. Ein kritischer Kommentar müsste also zunächst die herangezogenen Stellen im Kontext der Quellen aufarbeiten, um ihre ursprüngliche theologische Intention ans Licht zu heben; er müsste weiter die Entstehungsgeschichte bestimmter Konzilsaussagen rekonstruieren, um das Sensorium für semantische Nuancen oder subtile Bedeutungsverschiebungen zu

schärfen. Dabei wäre im Sinne einer Hermeneutik der Leerstellen gerade auch aufschlussreich, was von *Dominus Iesus* nicht herangezogen, sondern ausgeklammert wurde.³³ Schließlich müsste die Auswahl und Zusammensetzung dieser doch höchst unterschiedlichen Zitate diskutiert werden. Entspricht sie der Intention der Quellen oder nimmt sie bezeichnende Akzentsetzungen vor? Ein solch umfänglicher Kommentar, der die sorgfältig gearbeitete Zitatenmontage des Dokuments zuallererst angemessen zu würdigen vermöchte, kann hier nicht geleistet werden. Stattdessen sollen drei Verhältnisbestimmungen näher verfolgt werden, die das Thema «eine Kirche – viele Kirchen» betreffen: 1. die Relation zwischen Christus und der Kirche, 2. die Relation zwischen der einen Kirche Christi und der katholischen Kirche (im konfessionellen Sinn), 3. die Relation zwischen der katholischen Kirche und den nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften.

Art. 16 bestimmt das Verhältnis zwischen Jesus Christus und der Kirche. Zunächst wird festgehalten, dass die Kirche nicht als «eine bloße Gemeinschaft von Gläubigen», sondern als «Heilsmysterium» gegründet worden sei. Mit der Rede vom «Heilsmysterium» spielt *Dominus Iesus* auf die Eingangspassagen von *Lumen gentium* an, in denen der Gedanke von der Sakramentalität der Kirche entfaltet wird.³⁴ Wie der ewige Logos eine menschliche Natur angenommen hat und damit zum Ursakrament Gottes für die Welt wurde, ist die Kirche «Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» (LG 1). Sie ist das universale Heilssakrament, welches die verborgene Gnade Christi in sichtbaren Lebensvollzügen geschichtlich weiter vermittelt (vgl. LG 48). Um diesen unlöslichen Zusammenhang zwischen Christus und der Kirche zu verdeutlichen, nähert sich *Dominus Iesus* einer Vorstellung, welche die Kirche als den *Christus prolongatus* versteht: «[...] Jesus Christus setzt seine Gegenwart und sein Heilswerk in der Kirche und durch die Kirche fort» (DI 16). Die theologische Idee von der Kirche als der Verlängerung des fleischgewordenen Wortes wurde vom II. Vatikanum allerdings bewusst nicht rezipiert, weil sie Christus und Kirche zu nahe aneinanderrückt. Wenn *Dominus Iesus* heute gleichwohl von einer Fortsetzung des Heilswerks Jesu Christi durch die Kirche spricht, dann möglicherweise in der Absicht, Tendenzen entgegenzuwirken, die das «JA zur ursprünglichen authentischen Botschaft Christi» mit einem «NEIN zu ihrer Verwandlung in jenen Lehrkörper, der die gesellschaftliche Institution Kirche legitimiert»³⁵, verbinden. Um die unlösliche Verbindung zwischen Christus und seiner Kirche zu illustrieren, greift *Dominus Iesus* – neben dem Bild der Braut – auf die paulinische Metapher von der Kirche als dem Leib Christi zurück: «Wie das Haupt und die Glieder eines lebendigen Leibes zwar nicht identisch sind, aber auch nicht voneinander getrennt

werden können, dürfen Christus und die Kirche nicht miteinander verwechselt, aber auch nicht voneinander getrennt werden» (DI 16). Das II. Vatikanum hatte den Zusammenhang zwischen Christus und der Kirche durch den Gedanken der Sakramentalität zum Ausdruck gebracht. Danach ist die Vergegenwärtigung des Heilsmysteriums Christi an eine sichtbare institutionelle Gestalt gebunden, die keinesfalls zufällig ist. Der Bauplan der katholischen Kirche, ihre sakramentale Struktur, ihre hierarchische Verfassung – das alles ist mehr als eine soziologisch veränderbare Wirklichkeit, die als Verhandlungsmasse in ökumenische Gespräche eingebracht werden könnte. Die kirchlichen Ämter, so geschichtlich kontingent ihre institutionelle Ausgestaltung auch sein mag, sind letztlich heiligen Ursprungs (*Hierarchie*), und dieser theologische Grund der Autorität ist mit demokratisch legitimierter Autorität nur begrenzt vergleichbar.³⁶ Die katholische Kirche versteht sich als eine Gemeinschaft von *bischöflich* verfassten Ortskirchen, die in der *apostolischen* Sukzession stehen und den Nachfolger Petri als sichtbares Zeichen und Garanten der Einheit anerkennen.

Vor diesem Hintergrund betont auch *Dominus Iesus*, «dass es eine geschichtliche, in der apostolischen Sukzession verwurzelte Kontinuität zwischen der von Christus gestifteten und der katholischen Kirche gibt» (DI 16). Diese unlösliche Einheit zwischen der Kirche Jesu Christi und der katholischen Kirche ist nicht im Sinn einer schlichten Identifikation zu interpretieren, wie es noch die Kirchenenzyklika *Mystici corporis* von Pius XII. (1943) getan hat.³⁷ Unter Rückgriff auf das umstrittene «subsistit in» (LG 8), das die exklusive Identität zwischen der *Una Sancta* und der katholischen Kirche vorsichtig aufgebrochen hatte, wird einerseits gesagt, «dass die Kirche Christi trotz der Spaltungen der Christen voll nur [sic] in der katholischen Kirche weiterbesteht, und auf der anderen Seite, dass außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind» (DI 16). Die Anerkennung ekklesialer Realität auch außerhalb der katholischen Kirche darf nach *Dominus Iesus* nicht dahin ausgeweitet werden, dass es mehrere Verwirklichungsformen bzw. Träger der *Una Sancta* gibt. Ausdrücklich werden in einer präzisierenden Fußnote Positionen abgelehnt, die eine mehrfache Subsistenz der *ecclesia Christi* vertreten: «Der authentischen Bedeutung des Konziltextes widerspricht [...] die Interpretation jener, die von der Formel «subsistit» die Meinung ableiten, dass die einzige Kirche Christi auch in anderen christlichen Kirchen verwirklicht sein könnte. «Das Konzil hatte das Wort «subsistit» gerade deshalb gewählt, um klarzustellen, dass nur eine einzige «Subsistenz» der wahren Kirche besteht» (DI 16, Anm. 56). Dieser lehramtliche Kommentar zu LG 8 ist als restriktiv kritisiert worden, da er den Deutungsspielraum einengt, den die offenere Formulierung des Konzils gelassen hatte.³⁸

An dieser Stelle ist es wichtig klarzustellen, in welcher Weise die Subsistenz der *Una Sancta* in der katholischen Kirche gefasst wird. Denn auch *Dominus Iesus* behauptet nicht, dass die real existierende katholische Kirche die volle Verwirklichung der *Una Sancta* darstelle. Es muss daher mit Walter Kasper zwischen der sakramental-institutionellen Dimension und der existentiellen Verwirklichung des gelebten Glaubens unterschieden werden, soll die Formel nicht erneut in einem triumphalistischen Sinne missverstanden werden.³⁹ Erst vor dem Hintergrund dieser Unterscheidung wird deutlich, dass die katholische Kirche die konkrete Verwirklichung der einen Kirche Jesu Christi auf der sakramental-institutionellen Ebene darstellt, was vielfältige Defizite auf der Ebene gelebten Glaubens und damit die beständige Reformbedürftigkeit der Kirche nicht ausschließt. Der Vorwurf, *Dominus Iesus* beanspruche für die katholische Kirche das Monopol, die einzig authentische praktische Verwirklichung zu sein, ist demnach unzutreffend. Wie aber bestimmt *Dominus Iesus* das Verhältnis der katholischen Kirche zu den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften? Können diese als alternative Verwirklichungsformen der *Una Sancta* anerkannt werden (vgl. Art. 17)?

Die *orthodoxen* Kirchen, die in der apostolischen Sukzession stehen und das volle Verständnis der Eucharistie bewahrt haben, werden von *Dominus Iesus* als «echte Teilkirchen» bezeichnet (DI 17); in ihnen sei die Kirche Christi wirksam und gegenwärtig – unbeschadet der Tatsache, dass sie sich als autokephale Kirchen verstehen, die den römischen Primat nicht anerkennen.⁴⁰ Nach der *Communio-Ekklesiologie*, wie sie für die Orthodoxie kennzeichnend ist, gibt es ein Netz bischöflich verfasster Ortskirchen, die – jede für sich – die *Una Sancta* voll verwirklichen.⁴¹ Von den kirchlichen Gemeinschaften, die aus der *Reformation* hervorgegangen sind, wird in *Dominus Iesus* demgegenüber gesagt, sie hätten den gültigen Episkopat und die vollständige Wirklichkeit der Eucharistie nicht bewahrt und seien daher «nicht Kirchen im eigentlichen Sinn» (DI 17). Abmildernd wird zwar gleich angefügt, auch die nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften seien vom Heiligen Geist als Mittel des Heils gewürdigt worden. Dennoch ist die Härte der ersten Formulierung vor allem als ökumenisch belastend kritisiert worden. Zwar hatte auch das II. Vatikanum zwischen den Kirchen des Ostens als «Schwesterkirchen»⁴² (vgl. UR 14) einerseits und den Kirchen der Reformation andererseits als «Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften» unterschieden, aber zugleich offen gelassen, in welchem Verwandtschaftsverhältnis diese aus der Reformation hervorgegangen «Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften» zur römisch-katholischen Kirche stehen.⁴³ Auch wenn klar ist, dass die Kirchen der Reformation nicht im gleichen Sinn Kirchen sind wie die katholische Kirche, so werden sie jetzt – nimmt man die abgrenzende Bestimmung

wörtlich – aus der «Familie» ausgeschlossen oder – um im Metaphernfeld zu bleiben – zu «Stiefschwestern» (Eberhard Jüngel) degradiert. Das II. Vatikanum hatte sich demgegenüber um eine differenzierte Anerkennung der ekklesialen Elemente bemüht.⁴⁴

3. Kritische Würdigung

Als Kriterien für die Unterscheidung zwischen Kirchen im eigentlichen und uneigentlichen Sinn werden der gültige Episkopat und das volle Eucharistieverständnis angeführt. Die Alternative «gültig» – «ungültig» ist allerdings insofern problematisch, als sie die ökumenischen Annäherungen, die sowohl hinsichtlich der Amtsfrage als auch hinsichtlich des Eucharistieverständnisses seit dem II. Vatikanum erreicht worden sind, mit keinem Wort erwähnt. Dies ist um so bedauerlicher, als Joseph Kardinal Ratzinger selbst «zu den wichtigsten Ergebnissen des ökumenischen Gesprächs die Einsicht [zählt], dass die Frage nach der Eucharistie nicht auf das Problem der <Gültigkeit> eingengt werden kann. Auch eine am Sukzessionsbegriff orientierte Theologie, wie sie in der katholischen und in der orthodoxen Kirche gültig ist, muss keineswegs Heil schaffende Gegenwart des Herrn im evangelischen Abendmahl leugnen.»⁴⁵ Vor diesem Hintergrund hätte durchaus erwartet werden können, dass das hermeneutische Prinzip ökumenischer Verständigung, vom Gemeinsamen her das (noch) Trennende anzugehen, in *Dominus Iesus* stärker Berücksichtigung gefunden hätte. Denn es gibt in Teilen der reformatorischen Kirchen durchaus Bestrebungen, dem Kriterium der episkopal verfassten Ortskirche zu entsprechen und die reale Gegenwart des auferweckten Gekreuzigten im Sakrament der Eucharistie in neuer Weise zu betonen. Was den Dissens in der Amtsfrage betrifft, so hat Wolfhart Pannenberg⁴⁶ wiederholt darauf hingewiesen, dass die lutherische Ordinationspraxis einem Notrecht entsprungen sei. Keiner der deutschen Bischöfe habe damals den Standpunkt der Reformation übernommen, so dass Presbyter dazu übergegangen seien, Presbyter zu ordinieren. Gleichwohl hätten die Reformatoren – entgegen einem weit verbreiteten Klischee – Wert darauf gelegt, das Amt nicht einfach aus dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen abzuleiten. «Das bedeutet» – so Pannenburgs Vorschlag –, «dass die lutherische Seite bereit sein könnte, ihre gesamte Ordinationspraxis seit der Reformation als auf ein Notrecht begründet zu betrachten, nicht als reguläre Ordnung in Konkurrenz zur katholischen Begründung der Legitimität des Amtes aus der bischöflichen Ordination. Dadurch könnte sich eine mögliche Lösung für den aus katholischer Sicht in den reformatorischen Kirchen bestehenden <defectus ordinis> (UR 22) ergeben, die von der römisch-katholischen Kirche keine Änderung ihrer dogmatisch-verbindlichen Lehre über das kirchliche Amt,

sondern nur die Anerkennung des lutherischen Anspruchs auf ein Notrecht voraussetzen würde.»⁴⁷ Selbst in der ökumenischen Verständigung über das Papstamt hat es beachtliche Fortschritte gegeben. Auf nichtkatholischer Seite ist die Einsicht gewachsen, dass das Papstamt als sichtbares Zeichen für die Einheit der Kirche unverzichtbare Dienste leisten kann. Man hat differenzierte Vorschläge für eine theologische Neuinterpretation und institutionelle Umstrukturierung vorgetragen. Zugleich hat die Einladung von Johannes Paul II., mit ihm gemeinsam über eine zeitgemäße und ökumenisch akzeptable Gestalt des Petrusdienstes nachzudenken, die Diskussion belebt.⁴⁸ Analoge Entwicklungen sind im Blick auf das Eucharistieverständnis zu verzeichnen.⁴⁹

Statt in einer Logik der Abgrenzung, welche die Dissenspunkte als scheinbar unverrückbar festschreibt, wäre es angesichts der Fortschritte in der ökumenischen Verständigung wohl sinnvoller gewesen, die strittigen Punkte in der Amts- und Eucharistiefrage nach dem Verfahren des «differenzierten Konsenses» anzugehen.⁵⁰ Man hätte zunächst dankbar auf die erzielte Übereinstimmung im Grundsätzlichen zurückblicken können, um dann zu fragen, ob die verbleibenden Differenzen (noch) kirchentrennenden Charakter haben oder nicht eher als zulässige Ausgestaltungen der *Una Sancta* gelten können. So hätte die Frucht der ökumenischen Dialoge der letzten 35 Jahre konstruktiv eingebracht und zugleich festgehalten werden können, dass man sich zumindest auf dem Weg zur wechselseitigen Anerkennung als Schwesternkirchen befindet. Gerade vor dem Hintergrund der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre, die am 31. Oktober 1999 in Augsburg unterzeichnet wurde und die Papst Johannes Paul II. zurecht als «Meilenstein der Ökumene» bezeichnet hat, wäre ein solches Vorgehen ökumenisch folgerichtig gewesen.

Dabei ist durchaus zuzugestehen, dass es in der Ökumene nicht darum gehen kann, die Differenzen irenisch zu überspielen oder in einer Art «erkenntnistheoretischer Toleranz» hintanzustellen. Eine pragmatische Suspendierung der Wahrheitsfrage würde am Ende auf das hinauslaufen, was Eberhard Jüngel treffend als «Schummelökumene»⁵¹ bezeichnet hat. Insofern hat *Dominus Iesus* durch den Hinweis, dass nach katholischem Verständnis die gültige Ordination Voraussetzung für die gültige Feier der Eucharistie ist, die Herausforderung für weitere ökumenische Bemühungen präzise markiert.⁵² Durch die scharfen theologischen Grenzziehungen hat das Dokument allerdings den Eindruck entstehen lassen, die katholische Kirche habe das bereits offiziell rezipierte Modell einer *Einheit von Kirchen in versöhnter Verschiedenheit*⁵³ – im Blick auf die reformatorischen Kirchen – wieder zurückgenommen.

Ein Rückfall in eine triumphalistische Ekklesiologie kann *Dominus Iesus* allerdings nicht vorgeworfen werden. Es betont ausdrücklich, dass «die

fehlende Einheit unter den Christen [...] eine *Wunde* für die Kirche» ist, die sie an der vollen Verwirklichung ihrer Sendung in der Geschichte behindere (vgl. DI 17). Auch wenn das Dokument nicht soweit geht wie Johannes Paul II., der in seiner Ökumene-Enzyklika davon sprechen konnte, dass in den anderen Gemeinschaften «gewisse Aspekte des christlichen Geheimnisses bisweilen sogar wirkungsvoller zutage treten»⁵⁴ als in der katholischen Kirche, so ist mit der Rede von der Wunde doch eine gewisse Beeinträchtigung der Katholizität zugestanden. Die Wunde klafft allerdings auch im Inneren der katholischen Kirche, wie gewisse auto-destruktive Tendenzen im gegenwärtigen Katholizismus zeigen. Die unfruchtbare Polarisierung zwischen der sog. Basis und der sog. Amtskirche, die immer neu forciert wird, bindet wertvolle Kräfte und verdunkelt das kirchliche Zeugnis in einer von rasanten Umbrüchen gezeichneten Welt. Angesichts der historischen Hypothek, die mit dem katholischen Einzigartigkeitsanspruch verbunden ist, hätte man in *Dominus Iesus* vielleicht auch einen deutlicheren Hinweis auf die sündige Gebrochenheit anbringen können. Schließlich steht der abgrenzende Duktus von *Dominus Iesus* in einer gewissen Spannung zu den symbolischen Gesten des Papstes, der die Verbindung zu anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften – zuletzt bei der Eröffnung des Jubiläumjahres 2000 – herausgestellt hat.⁵⁵

Sieht man vom abgrenzenden Sprachstil, von der nur schwer harmonisierbaren Spannung zu den symbolischen Gesten des Papstes und der auffälligen Nicht-Beachtung der nachkonziliaren ökumenischen Gespräche ab, weist das Dokument zurecht daraufhin, dass ein ekklesiologischer Pluralismus, der die eine Kirche Jesu in der Vielfalt der christlichen Konfessionskirchen gleichermaßen verwirklicht sieht, mit dem Selbstverständnis der katholischen Kirche unvereinbar ist. Die Einheit der katholischen Kirche realisiert sich in einem Plural von Ortskirchen, die bischöflich verfasst sind und in der apostolischen Sukzession stehen – *nicht* in einem Pluralismus von Konfessionskirchen. Die katholische Kirche wäre – zugespitzt formuliert – nicht mehr katholisch, würde sie sich von nun an nur noch als *eine* unter anderen Verwirklichungen der *Una Sancta* verstehen. Das schließt nicht aus, dass auch sie sich reformieren muss, um dem theologischen Attribut der Katholizität in einer postkonfessionalistischen Weise näher zu kommen. In diesem Sinne muss die neuzeitliche Konfessionskirche der *ecclesia romana* zur *una sancta catholica et apostolica* gleichsam zurückkehren, um mehr und in neuer Weise katholisch zu werden. Bei dieser Selbsterneuerung, die der relativen Eigenständigkeit der Ortskirchen in der *communio ecclesiarum* entsprechenden Spielraum zu gewähren hat, ist ihr der Weg in eine pluralistische Ekklesiologie allerdings versperrt⁵⁶, mag dieser auch noch so sehr als Königsweg der Ökumene empfohlen werden.⁵⁷ Dies hat Kardinal Ratzinger in einem Interview in

der Frankfurter Allgemeinen Zeitung gegenüber Eberhard Jüngel noch einmal bekräftigt, der – wie bereits angemerkt – die These einer mehrfachen Subsistenz der einen Kirche Christi durch eine trinitätstheologische Analogie abzustützen versucht hat. Jüngels trinitätstheologische Analogie ist allerdings insofern kühn, als sie eine entscheidende Differenz mit Nachlässigkeit übergeht: Während nämlich *theologisch* von einer ungebrochenen Einheit im trinitarischen Leben Gottes ausgegangen werden muss, soll der Gottesbegriff nicht in drei widerstreitende göttliche Subjekte auseinanderfallen⁵⁸, so ist, was die Konfessionskirchen betrifft, diese ungebrochene Einheit gerade nicht gegeben. Das Fehlen der Einheit unter den Konfessionskirchen ist ja der Grund für die ökumenischen Bemühungen um Wiederherstellung der Einheit. Ratzinger hat Jüngels Vorschlag denn auch aus zwei Gründen zurückgewiesen. Zum einen habe «die Kirche des Westens bei der Übertragung der trinitarischen Formel ins Lateinische die östliche Formulierung nicht direkt [sic] übernommen, wonach Gott ein Wesen in drei Hypostasen (Subsistenzen) ist». Sie habe vielmehr das Wort Hypostasen zunächst mit dem Ausdruck Personen übersetzt. Zum anderen sei er «entschieden gegen die immer mehr in Mode kommende Art, das trinitarische Geheimnis direkt [sic] auf die Kirche zu übertragen»⁵⁹. Jüngel hat sich inzwischen in einer Replik mit beiden Einwänden auseinandergesetzt: zunächst müsse Ratzingers begriffsgeschichtliche Bemerkung mit Blick auf die römische Synode vom 27. März 680 korrigiert werden, denn diese habe sehr wohl von «drei Subsistenzen des einen göttlichen Wesens» gesprochen.⁶⁰ Nun hatte Ratzinger allerdings nur bemerkt, dass der Begriff der *subsistentia* in der lateinischen Westkirche «nicht direkt» als Übersetzung für das griechische *hypostasis* herangezogen wurde, und diese Beobachtung ist nach wie vor zutreffend. Wichtiger als der Streit um begriffshistorische Details ist dagegen Jüngels weiterer Hinweis, dass «die ponderabelsten neueren Entwürfe katholischer und evangelischer Theologie», das II. Vatikanische Konzil, ja selbst *Dominus Iesus* (Art. 18) durchaus eine Analogie zwischen dem trinitarischen Geheimnis und dem Geheimnis der Kirche behaupten und Ratzingers Reserve gegen diese neue «Mode» daher schwer verständlich sei.⁶¹ Auch hier geht die Replik insofern an Ratzinger vorbei, als dieser nicht die Analogie, sondern die *direkte Übertragung* des göttlichen Geheimnisses auf die Realität der Kirche problematisiert hatte und dabei theologische Ansätze im Blick gehabt haben dürfte, die aus dem trinitarischen Wesen Gottes vorbehaltlos ein Sozialprogramm für die Kirche ableiten, ohne den Tritheismusverdacht hinreichend auszuräumen. Gegen eine *Analogie* zwischen der trinitarischen *Communio* und der Kirche hat auch Ratzinger wenig einzuwenden, wenn nur bei aller Ähnlichkeit die größere Unähnlichkeit mitnotiert wird, die zwischen der innergöttlichen und der kirchlichen Gemeinschaft

besteht.⁶² Die entscheidende, von Jüngel nicht weiter aufgenommene Frage aber ist, ob sich durch einen Rückgriff auf die göttliche Trinität das Verhältnis zwischen den Konfessionskirchen angemessen zum Ausdruck bringen lässt. Hier scheint mir angesichts der unversöhnten Verschiedenheiten, die es zwischen den Kirchentümern noch gibt, die trinitätstheologische Analogie doch überstrapaziert. Diese (noch) unversöhnten Verschiedenheiten hatte Ratzinger im Blick, als er in besagtem Interview zwischen einer eher pneumatologischen Sicht von Kirche, wie sie Luther vor allem vorgeschwebt habe, und einer sakramental-institutionellen Sicht von Kirche, wie sie für die *Catholica* wesentlich sei, unterschied. Für Luther sei die Institution Kirche letztlich ein «Instrument des Antichristen» gewesen.⁶³

Solche Aussagen machen deutlich, dass die Semantik des Kirchenbegriffs und die ekklesiologischen Kriterien weiter geklärt werden müssen, wenn die ökumenischen Bemühungen nicht auf Sand gebaut sein sollen. Alle Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften berufen sich auf den Wahrheitsanspruch des Christentums und sind – mehr oder weniger ausdrücklich – davon überzeugt, diesen Anspruch am angemessensten zu verkörpern.⁶⁴ Diesen an sich trivialen Sachverhalt hat die Kritik an *Dominus Iesus* teilweise vergessen lassen. Eine allzu scharfe Akzentuierung des Trennenden begünstigt jedoch einen *Konfessionalismus*, der – von einer Hermeneutik des Misstrauens geprägt – alte Vorurteile wieder belebt und die erreichten Fortschritte der ökumenischen Verständigung leichtfertig aufs Spiel setzt. Auch dies hat die Diskussion um *Dominus Iesus* gezeigt. Angesichts der fortschreitenden Erosion des Christlichen in den säkularisierten Gesellschaften des Westens und angesichts der zunehmenden Konkurrenz mit anderen Weltreligionen in einer globalisierten Welt ist aber die *gemeinsame* Bezeugung des christlichen Wahrheitsanspruchs mehr denn je geboten. Für diese keineswegs leichte Aufgabe ist das Modell einer *Einheit in versöhnter Verschiedenheit* nach wie vor ein geeignetes Instrument, wenn es nicht dazu missbraucht wird, die Differenzen in einem harmoniebeflissenen Einheitstaumel zu verschleiern. Denn «wo jenseits des Wahrheitsanspruchs [...] die Einheit gesucht wird, dort wird die Wahrheit verleugnet, dort hat sich die Kirche selbst aufgegeben»⁶⁵ (Dietrich Bonhoeffer).

ANMERKUNGEN

¹ K. LEHMANN, in: M.J. RAINER (Hg.), *Dominus Iesus – anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen*, Münster 2001, 52.

² DERS., *Es ist Zeit, an Gott zu denken*, Freiburg-Basel-Wien 2000, 18.

³ Vgl. den Sammelband: M.J. RAINER (Hg.), *Dominus Iesus* (Anm. 1).

⁴ H. KÜNG, *Dominus Iesus?*, in: ebd., 255.

⁵ L. BOFF, *Manifest für die Ökumene. Ein Streit mit Kardinal Ratzinger*, Düsseldorf 2001, 84f.

⁶ In: RAINER (Hg.), *Dominus Iesus* (Anm. 1), 334.

⁷ So – trotz Vorbehalten im einzelnen – K. LEHMANN, in: RAINER (Hg.), *Dominus Iesus* (Anm. 1), 47.

⁸ L. SCHEFFCZYK, *Einführung*, in: KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Erklärung «Dominus Iesus»*. Über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche, Stein am Rhein 2000. Vgl. auch P.J. CORDES, *Die Kirche ist erbauet auf Gottes Wort allein. Daher muss sie aussprechen, was sie für wahr hält. Zur Kritik der Kritiker der Erklärung «Dominus Iesus»*, in: F.A.Z. vom 7. April 2001, 46.

⁹ Vgl. J. HICK, *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996; P.F. KNITTER, *Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1988. Zur theologischen Diskussion B. STUBENRAUCH, *Dialogisches Dogma. Der christliche Auftrag zur interreligiösen Begegnung* (QD 158), Freiburg–Basel–Wien 1995; K.-H. MENKE, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage*, Einsiedeln 1995; R. SCHWAGER (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* (QD 160), Freiburg–Basel–Wien 1996; G. GÄDE, *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks Religionstheologie*, Gütersloh 1998. Speziell zu *Dominus Iesus* vgl. W. KASPER, *Jesus Christus – Gottes endgültiges Wort*, in: IKaZ 30 (2001) 18–26.

¹⁰ P. SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente*, Neuried 1997; DERS., *Was will die pluralistische Religionstheologie?*, in: MThZ 49 (1998) 307–334. Kritisch dazu M. SCHULZ, *Anfragen an die Pluralistische Religionstheologie: Einer ist Gott, nur Einer auch Mittler*, in: MThZ 51 (2000) 125–150; G. NEUHAUS, *Christlicher Absolutheitsanspruch und interreligiöse Dialogfähigkeit*, in: ThG 43 (2000) 92–107.

¹¹ R. RADFORD RUETHER, *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus*, München 1978, 237. 221. Vgl. auch die Aussage von T.R. PETERS: «Der Völkermord an den Juden [...] führt den immer unhaltbarer gewordenen Absolutheitsanspruch des Christentums definitiv ad absurdum» (*Johann Baptist Metz. Theologie des vermissten Gottes*, 128). Offen bleibt, wie dieser Satz mit dem Plädoyer gegen einen «theologischen Besitzverzicht» vereinbar ist, das Peters an anderer Stelle vorgetragen hat (*Thesen zu einer Christologie nach Auschwitz*, in: J. MANEMANN/J.B. METZ, *Christologie nach Auschwitz*, Münster ²2001, 3). Dazu J.-H. TÜCK, *Christologie und Theozie bei Johann Baptist Metz*, Paderborn u.a. ²2001, 233–240 und 290ff.

¹² Vgl. dazu K. KERTELGE: «Es bildete sich die Idee einer theologischen Wiedergutmachung gegenüber dem Judentum heraus. Sie sollte darin bestehen, dass die weitgehend als antijudaistisch angesehene Christentumsgeschichte auf ihre jüdischen Wurzeln verwiesen und die christliche Überlieferung auf ihren genuin jüdischen Ursprung zurückgeführt würde. Hierbei spielt das Neue Testament die Hauptrolle – bis hin zur Bestimmung einer genuin biblischen Theologie ohne die christologische «Überfremdung», die sich bei Paulus besonders niedergeschlagen habe. Das Programm lautet: Entchristologisierung des Neuen Testaments [...]» (*Biblische Exegese zwischen Religionswissenschaft und Theologie*, in: G. FÜRST [Hg.], *Zäsur. Generationenwechsel in der katholischen Theologie*, Stuttgart 1997, 101–111, hier 108).

¹³ Symptomatisch die jüngste Stellungnahme von P. HOFFMANN: «Der Rückgriff auf die Jesus-Tradition des Vertrauens [in der Logienquelle] kann die Menschen heute von dem Ballast befreien, der uns durch die mythische Deutung Jesu in der hellenistischen Welt, aber auch durch dogmatische Spekulation aufgebürdet wurde. Das ist das Revolutionäre der Entdeckung von Q [...] Nicht große christologische Entwürfe oder theologische Systeme sind gefragt, sondern eine Wahrheit, die sich jedem Menschen vermitteln lässt und die ihm hilft, in dieser Welt in Würde zu überleben. Er braucht keine Lehre von der Trinität, von Hypostatischer Union oder Transsubstantiation.» DERS., *Baustelle Jesus*, in: Publik-Forum (4/2001) 26–28, hier 27. Anders F. MUSSNER: «Wer das christologische «vere Deus» nicht ernstnimmt, versteht Jesus von Nazareth nie, in dessen vorösterlichem Leben nach dem Zeugnis der Evangelien immer wieder sein göttliches Geheimnis aufleuchtete. Das kann nur der bestreiten, der meint, er müsse in der Auslegung der Evangelien dieses Aufleuchten quellenkritisch ausscheiden und zum hellenistisch beeinflussten

«Gemeindepunkt» deklarieren, um so zum wahren «historischen Jesus» durchzustoßen.» (*Fiel Jesus von Nazareth aus dem Rahmen des Judentums? Ein Beitrag zur «Jesusfrage» in der neutestamentlichen Jesustradition*, in: K. BACKHAUS/F.G. UNTERGASSMAIER [Hrsg.], *Schrift und Tradition* [FS J. Ernst], Paderborn 1996, 35-55, hier 55).

¹⁴ Vgl. GE, Nr. 16: «Alle Menschen sind von Gott zum Heil in Christus berufen. Allein durch Christus werden wir gerechtfertigt.»

¹⁵ Vgl. die Stellungnahmen von M. KOCK (Ratsvorsitzender der EKD), J. FRIEDRICH (Catholica-Beauftragter der VELKD), W. HUBER, E. JÜNGEL, J. RINGLEBEN. Nähere Angaben bei M. MÜHL/J.-H. TÜCK, *Stellungnahmen zu Dominus Iesus. Ein erster bibliographischer Überblick*, in: RAINER (Hg.), *Dominus Iesus*, (Anm. 1), 336-345.

¹⁶ In Indien ist das deutliche Bekenntnis zur Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi von Hindu-Fundamentalisten instrumentalisiert worden, so dass sich die ohnehin prekäre Lage der Christen dort verschärft hat. Andererseits ist das unzweideutige christologische Zeugnis aber auch dankbar aufgenommen worden. Vgl. M. KÄMPCHEN, *Geteilte Lager. Der Vatikan verschärft die Situation der Christen in Indien*, in: F.A.Z. vom 21. Dezember 2000 (Nr. 297), 55.

¹⁷ Vgl. nur die Reaktionen von I.U. DALFERTH, J. FRIEDRICH, E. JÜNGEL, M. KOCK, H. SCHMOLL (Angaben in der bibliographischen Übersicht, vgl. Anm. 15).

¹⁸ Vgl. das KNA-Interview mit W. KASPER, «An der grundsätzlichen Linie hat sich nichts geändert», in: KNA vom 23. September 2000, 1-3, hier 2.

¹⁹ Vor diesem Hintergrund formuliert J. RATZINGER: «Das eigentliche Ziel aller ökumenischen Bemühungen muss natürlich bleiben, den Plural der voneinander getrennten Konfessionskirchen in den Plural von Ortskirchen umzuwandeln, die in ihrer Vielgestalt real eine Kirche sind» (*Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln 1987, 114).

²⁰ C. DUQUOC, Jesus Christus, Mittelpunkt des Europa von morgen, in: P. HÜNERMANN (Hg.), *Das neue Europa. Herausforderungen für Kirche und Theologie* (QD 144), Freiburg 1993, 105f.

²¹ Vgl. dazu H. VERWEYEN, *Theologie im Zeichen der schwachen Vernunft*, Regensburg 2000; I.U. DALFERTH, «Was Gott ist, bestimme ich!» *Theologie im Zeitalter der Cafeteria-Religion*, in: DERS., *Gedeutete Gegenwart. Zur Wahrnehmung Gottes in den Erfahrungen dieser Zeit*, Tübingen 1997, 10-35.

²² E. KÄSEMANN, *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?*, in: DERS., *Exegetische Versuche und Besinnungen I und II*, Göttingen 1964, I 214-223, hier 221. Über die historische Feststellung des Exegeten hinaus hat Käsemann allerdings sehr wohl an der Einheit der Kirche als einer Realität des Glaubens festgehalten (ebd. 222f); DERS., *Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Lehre von der Kirche*, ebd., II 262-267. Dazu H.D. BETZ, *Begründet der neutestamentliche Kanon eine Kirche in Fragmenten?*, in: Conc 33 (1997) 322-333.

²³ O. CULLMANN, *Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung*, Tübingen ²1990, 14.

²⁴ Ebd., 34f.

²⁵ Ebd., 37-39, wo Cullmann u.a. das Ökumenismusdekret *Unitatis Redintegratio* kritisiert, das bei aller ökumenischen Öffnung diesen Anspruch doch erneut bekräftigt habe. In neueren katholisch theologischen Stellungnahmen sieht er allerdings die Tendenz am Werk, diesen Anspruch zurückzunehmen (so bei H. FRIES/K. RAHNER, *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*, Freiburg 1985, 60). Vgl. auch Cullmanns Ausführungen, 62f und 185f. Vgl. auch L. BOFF, *Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie*, Düsseldorf 1985, 140.

²⁶ «Was ich vorschlage, ist eine Gemeinschaft völlig eigenständiger Kirchen, die katholisch, protestantisch, orthodox bleiben, die ihre Geistesgaben behalten, aber nicht um sich abzuschließen, sondern um eine Gemeinschaft all derer zu bilden, die den Namen Jesu Christi tragen» (ebd., 59).

²⁷ Ebd. 212.

²⁸ Auf dieses Problem geht Cullmann selbst ein (ebd., 28 und 153ff.).

²⁹ Vgl. E. JÜNGEL, *Quo vadis ecclesia?*, in: RAINER (Hg.), *Dominus Iesus* (Anm. 1); DERS., *Wir müssen ja nicht Zwillinge sein*, in: Rheinischer Merkur vom 29. September 2000 (Nr. 39), 28.

³⁰ Vgl. E. JÜNGEL, *Paradoxe Ökumene*, in: RAINER (Hg.), *Dominus Iesus* (Anm. 1), 68-78, hier 76.

³¹ Vgl. dazu jetzt M. KEHL, *Die eine Kirche und die vielen Kirchen*, in: StZ 219 (2001) 3-16.

³² Zitiert nach E. STAKEMEIER, *Theologische Leitmotive des Ökumenismus-Dekrets*, in: ThGl 55 (1965) 222–236, hier 230.

³³ Während z.B. das II. Vatikanum die aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften des Westens als «Kirchen und kirchliche Gemeinschaften» bezeichnete (LG 15; UR 3; 19), wird in *Dominus Iesus* 16 nur noch von «kirchlichen Gemeinschaften» gesprochen.

³⁴ Fälschlicherweise moniert L. BOFF, *Dominus Iesus* habe den Gedanken der Sakramentalität der Kirche nicht aufgegriffen (*Manifest für die Ökumene*, 100. 103). Vgl. aber DI 18 und 20!

³⁵ Vgl. S. ZIZEK, *Das fragile Absolute. Warum es sich lohnt, das christliche Erbe zu verteidigen*, Berlin 2000, 6.

³⁶ Vgl. H. MAIER/J. RATZINGER, *Demokratie in der Kirche. Möglichkeiten und Grenzen*, Limburg 2000.

³⁷ Noch in einem Entwurf von 1963, der sich bis in die 3. Sitzungsperiode des II. Vatikanums halten konnte, heißt es: «Haec igitur ecclesia, vera omnium Mater et Magistra, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, est Ecclesia catholica» (*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, II/1, 219f; s. auch ebd., III/1, 167f.).

³⁸ Den Hintergrund dieses Kommentars hat J. RATZINGER in einem Vortrag *Über die Ekklesiologie der Konstitution «Lumen gentium»* (in: Die Tagespost, März 2000, 1–8) näher erläutert: «Das Wort «subsistit» stammt aus der in der Scholastik weiterentwickelten antiken Philosophie. Ihm entspricht das griechische Wort «hypostasis», das in der Christologie eine zentrale Rolle spielt, um die Einung von göttlicher und menschlicher Natur in der Person Christi zu bezeichnen. «Subsistere» ist ein Spezialfall von «esse». Es ist das Sein in der Form eines eigenständigen Subjekts [...] Das Konzil will uns sagen, dass die Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche als konkretes Subjekt in dieser Welt anzutreffen ist.» Und weiter: «Mit dem Wort «subsistit» wollte das Konzil das Besondere und nicht Multiplizierbare der katholischen Kirche ausdrücken» (7). Anders P. LÜNING, *Das ekklesiologische Problem des «subsistit in» (LG 8) im heutigen ökumenischen Gespräch*, in: Cath 52 (1998) 1–23; L. BOFF, *Was wollte das Konzil? Eine historisch-theologische Studie zu Dominus Iesus*, in: Orientierung 64 (2000) 262–264; P. KNAUER, *Universalkirche, Einzelkirchen und Gesamtkirche: Zur gegenwärtigen Debatte um das «subsistit in»*, in: Orientierung 65 (2001) S. 3–6, die alle eine exklusive Deutung des «subsistit in» ablehnen. Zur Textgeschichte von LG 8 vgl. auch S. N. BOSSHARD, *Die Subsistenzlehre des Vaticanum II und ihre Integration in die Theologie vom Leib Christi*, in: MThZ 38 (1987) 355–367.

³⁹ W. KASPER, Art. *Kirche III. Systematisch-theologisch*, in: LThK 5 (1996) 1465–1474, hier 1469.

⁴⁰ Vgl. dazu KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Schreiben an die Bischöfe über einige Aspekte der Communio* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 107), Bonn 1992, Nr. 9. Die (wiederholt von J. Ratzinger vertretene) These vom historischen und ontologischen Primat der Universalkirche ist von W. KASPER in einem viel beachteten Aufsatz als «Verabschiedung» der communio-Ekklesiologie des II. Vatikanums und als «Versuch einer theologischen Restauration des römischen Zentralismus» kritisiert worden (*Zur Theologie und Praxis des bischöflichen Amtes*, in: W. SCHREER/G. STEINS [Hg.], *Auf neue Art Kirche sein*. FS Bischof J. Homeyer, München 1999, 32–48, hier 43f.). Von der communio-Ekklesiologie des II. Vatikanums her müsse das Verhältnis zwischen Universalkirche und Ortskirchen vielmehr als «perichoretisches Ineinander» bestimmt werden (ebd., so auch M. KEHL, *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, 369f, und H.J. POTTMAYER, *Kirche als Communio*, in: StZ 210 [1992] 579ff, die beide von einem «Prinzip der Gleichursprünglichkeit» ausgehen). Bei aller «berechtigten Sorge um die Situation mancher Teilkirchen, wo es manchmal eine Verherrlichung des Pluralismus und der ortskirchlichen Besonderheiten gibt», dürfe man die Balance zwischen Universalkirche und Ortskirchen nicht – in einer Art Gegenreaktion – zugunsten der Universalkirche auflösen, hat W. KASPER in seinem jüngsten Beitrag zur Debatte noch einmal herausgestellt: *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche. Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Ratzinger*, in: StZ 218 (2000) 795–804.

⁴¹ Vgl. nur das jüngste Ökumene-Dokument der Russisch Orthodoxen Kirche, das eine *exklusive Identität* mit der einen Kirche Jesu Christi vertritt: «Die Orthodoxe Kirche ist die wahre Kirche Christi, geschaffen von unserem Herrn und Heiland selbst [...]». Zitiert nach HK 54 (11/2000) 591f.

⁴² Eine erste greifbare Konsequenz, die im Zusammenhang mit der ökumenischen Öffnung der katholischen Kirche erfolgte, ist die wechselseitige Aufhebung der Bannflüche durch Papst Paul VI. und den Patriarchen von Konstantinopel, Athenagoras, am 7. Dezember 1965. Die Erinnerung an die Anatheme wird in diesem bedeutsamen Ereignis offiziell getilgt und das Gedächtnis der Kirchen gereinigt, dadurch kann das «Band der Liebe» – symbolisiert durch den Bruderkuss zwischen dem Papst und dem Patriarchen – wiederhergestellt werden.

⁴³ Vgl. zu LG 8 A. GRILLMEIER, in: LThK E I (1966) 174, Anm. 20; ebenso L. JÄGER, *Das Konzilsdekret «Über den Ökumenismus»*, Paderborn 1968, 150. In *Dominus Iesus* 16 wird die Wendung «Kirchen und kirchliche Gemeinschaften» auf «kirchliche Gemeinschaften» verkürzt. Dabei ist auch in der Ökumene-Enzyklika *Ut unum sint* von «aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und Gemeinschaften» die Rede (Nr. 65).

⁴⁴ Vgl. dazu P. NEUNER, *Belastungsprobe für die Ökumene. Anmerkungen zum Kirchenverständnis in einem Dokument der Glaubenskongregation*, in: StZ 218 (2000) 723-737; J.-H. TÜCK, *Abschied von der Rückkehr-Ökumene. Das II. Vatikanum und die ökumenische Öffnung der katholischen Kirche*, in: H. HOPING (Hg.), *Konfessionelle Identität und Kirchengemeinschaft*, Münster 2000, 11-52.

⁴⁵ Vgl. *Briefwechsel von Landesbischof Johannes Hanselmann und Joseph Kardinal Ratzinger über das Communio-Schreiben der Römischen Glaubenskongregation*, in: *Una Sancta* 48 (1993) 347-352, hier 348.

⁴⁶ W. PANNENBERG, *Das kirchliche Amt in der Sicht der lutherischen Kirche*, in: DERS. (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Bd. III: *Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt*, Freiburg i. Br.-Göttingen 1990, 286-306. Vgl. DERS., *Systematische Theologie*, Bd. 3, Göttingen 1993, 435ff.

⁴⁷ Ebd. 304f.

⁴⁸ Vgl. JOHANNES PAUL II., *Enzyklika «Ut unum sint» über den Einsatz für die Ökumene vom 25. Mai 1995*, Bonn 1995, Nr. 96. Zur Diskussion vgl. P. HÜNERMANN (Hg.), *Papstamt und Ökumene. Zum Petrusdienst an der Einheit der Getauften*, Regensburg 1997; *Die ökumenische Zukunft des Petrusdienstes*: Themenheft ThQ 178 (1998); H.-J. POTTMEYER, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend* (QD 179), Freiburg-Basel-Wien 1999; H. SCHÜTTE (Hg.), *Im Dienst der einen Kirche. Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamts*, Paderborn-Frankfurt/M. 2000; H. HOPING, *Einheit der Kirchen und Petrusdienst. Zur ökumenischen Zukunft des Papstamts*, in: DERS. (Hg.), *Konfessionelle Identität und Kirchengemeinschaft*, Münster 2000, 89-107; R. PESCH, *Die biblischen Grundlagen des Primats* (QD 187), Freiburg-Basel-Wien 2001.

⁴⁹ Vgl. K. LEHMANN/W. PANNENBERG (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Bd. 1: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg i. Br. 1988, 89-124.

⁵⁰ Vgl. dazu H. WAGNER (Hg.), *Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom «differenzierten Konsens»* (QD 184), Freiburg-Basel-Wien 2000; M. BÖHNKE, *Einheit am Ende des Weges? Zum Beitrag des differenzierten Konsenses für die Ökumene*, in: *Cath* 54 (2000) 166-178.

⁵¹ Vgl. C. GEYER, *Ende der Schummelei? Reaktionen auf Ratzinger. Der aktuelle Streit um die Kirche*, in: F.A.Z. vom 18. Oktober 2000 (Nr. 242), S. N5.

⁵² In diesem Sinne hat J. RATZINGER bereits 1985 das Problem skizziert: «Für einen reformatorischen Christen wird es immer schwer, wenn nicht gar unmöglich sein, das Priestertum als Sakrament und als unabdingbare Voraussetzung für die Eucharistie zu akzeptieren. Denn um dies zu akzeptieren, wäre es notwendig, die Struktur der auf die apostolische Sukzession gegründeten Kirche zu akzeptieren» (*Zur Lage des Glaubens*, München u.a. 1985, 169).

⁵³ Dieses Modell ist bekanntlich durch die *Gemeinsame Offizielle Feststellung des Lutherischen Weltbundes und der katholischen Kirche* (Art. 3) kirchenamtlich rezipiert worden.

⁵⁴ JOHANNES PAUL II., *Ut unum sint*, Nr. 14. Vgl. auch die Aussage: «Der Geist Gottes hat uns aufs neue erkennen lassen, dass die Kirche so lange nicht die Fülle ihrer gottgewollten Katholizität verwirklicht hat, als authentische Elemente des Katholischen außerhalb ihrer sichtbaren Gemeinschaft existieren.» Zitiert nach H. FRIES/K. RAHNER, *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit* (QD 100), Freiburg-Basel-Wien 1985, 60.

⁵⁵ Vgl. U. RUH, *Ökumene in der Krise?*, in: HK 54 (2000) 487-489. Darüber hinaus ist – was die Textgenese von *Dominus Iesus* betrifft – eine mangelnde Abstimmung zwischen der Glaubens-

kongregation und dem Päpstlichen Rat für die Einheit der Christen konstatiert worden. Vgl. J. RÖSER, *Wie war es wirklich? Kardinal Ratzinger und Bischof Kasper äußern sich in Journalisten-Gesprächen zu «Dominus Iesus»*, in: CiG 52 (41/2000) 336; H. MAIER, *Braucht Rom eine neue Regierung?*, in: StZ 219 (2001) 147-160, hier 155f.

⁵⁶ Wenn man im Bereich der katholischen Theologie die exklusive Deutung Ratzingers ablehnt und – unbeschadet der begriffsgeschichtlichen Einwände – den Subsistenzbegriff auf andere Kirchen ausdehnt, wird man um eine graduelle Abstufung kirchlicher Verwirklichungsformen nicht herumkommen.

⁵⁷ So wurde bei der Präsentation des katholisch-lutherischen Dialogpapiers *Communio Sanctorum* durch den Präsidenten des Lutherischen Kirchenamtes der VELKD, F.O. SCHARBAU, hervorgehoben, es wäre ein «ökumenischer Durchbruch» erreicht, wenn die römisch-katholische Kirche akzeptiere, dass die eine Kirche Jesu Christi in der Geschichte immer nur in der Mehrheit verschiedener Kirchen vorkomme. Zitiert bei B. BRENNER, «*Communio Sanctorum*». *Katholisch-lutherische Studie zu «Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen»*, in: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 51 (5/2000) 89-93, hier 89.

⁵⁸ Das trinitarische Leben Gottes hat kaum ein anderer Theologe des 20. Jahrhunderts so eindringlich bedacht wie E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen ⁶1992.

⁵⁹ Vgl. J. RATZINGER, *Es scheint mir absurd, was unsere lutherischen Freunde jetzt wollen. Die Pluralität der Bekenntnisse relativiert nicht den Anspruch des Wahren: Joseph Kardinal Ratzinger antwortet seinen Kritikern*, in: RAINER (Hg.), *Dominus Iesus* (Anm. 1), 29-45, hier 34.

⁶⁰ Vgl. DH 546. Schon vorher hatte die Lateransynode von 649 den Begriff *subsistentia* zur Übertragung des griechischen *hypostasis* herangezogen (vgl. DH 501).

⁶¹ E. JÜNGEL, *Paradoxe Ökumene*, in: RAINER (Hg.), *Dominus Iesus* (Anm. 1), 68-78, hier 77.

⁶² J. RATZINGER hat selbst Arbeiten vorgelegt, welche die Analogie zwischen trinitarischer *Communio* und Kirche näher entfalten. Vgl. nur DERS., *Kommunion – Kommunität – Sendung*, in: *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln 1984, 60-84.

⁶³ Schon früher hatte Ratzinger auf die Differenz zwischen der eucharistischen Ekklesiologie des II. Vatikanum und dem protestantischen Kirchenverständnis hingewiesen, als er betonte: «Luther hatte in der Gesamtkirche nicht mehr den Geist Christi erkennen können, ja, er sah sie geradezu als Instrument des Antichrist an. Auch die protestantischen Landeskirchen, die aus der Reformation entstanden, konnte er *nicht im eigentlichen Sinn* für Kirche halten: Es waren nur soziologisch-politisch notwendige Zweckapparate unter der Leitung der politischen Gewalten, nicht mehr. Die Kirche zog sich für ihn in die Gemeinde zurück: Nur die Versammlung, die je an Ort und Stelle das Wort Gottes hört, ist Kirche. Deswegen hat er das Wort Kirche ganz durch das Wort «Gemeinde» ersetzt; Kirche wurde zum Negativbegriff.» J. RATZINGER, *Kirche, Ökumene und Politik. Neue Versuche zur Ekklesiologie*, Einsiedeln 1987, 18. *Dominus Iesus* spiegelt dieses Selbstverständnis aus katholischer Sicht ohne diplomatische Umschweife zurück, wenn es in Art. 17 heißt, die aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften seien «*nicht Kirchen im eigentlichen Sinn*». – Allerdings haben die Generalsynode der VELKD und die Arnoldshaimer Konferenz in Deutschland 1994 das Antichrist-Verdikt ausdrücklich zurückgenommen (vgl. den Beschluss *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Nr. 4.1.4). Zur Antichrist-Polemik bei Luther vgl. auch die Erwägungen von H. MEYER, *Das Papstamt bei Luther*, in: SCHÜTTE (Hg.), *Im Dienst der einen Kirche* (Anm. 48), 93-110. Meyer weist daraufhin, dass Luthers Papstkritik mit plakativen Chiffren arbeitet und nur vor dem Hintergrund der damaligen Missstände angemessen verstanden werden kann. Sie verneine nicht grundsätzlich das Papstamt, wie die Gleichzeitigkeit von «Antichrist»-Polemik und konditioneller Anerkennung des päpstlichen Primats bei Luther erkennen lasse.

⁶⁴ Vgl. z.B. die Aussage von Landesbischof J. FRIEDRICH: «Auch unsere evangelische Kirche ist 2000 Jahre alt. Nicht wir haben uns von der katholischen Kirche abgekehrt. Die Reformatoren haben die Kirche erneuert.» In: *Chrisma* Nr. 1 (2000), 49.

⁶⁵ Zitiert nach K. BRAUN, *Ehrlicher Dialog nennt die Bedingungen, unter denen die Einheit mit Rom zu haben ist*, in: *epd-Dokumentation* 43/00, 22-25, hier 24.