

André Birmelé

Die römisch-katholische Identität aus der Sicht eines Partners im ökumenischen Dialog

«Heute merken die evangelischen Theologen, daß es – auch mit Denzinger und Manualien wohl bewaffnet – gar nicht so leicht ist, das edle Wild zu jagen. Und man kann dann die etwas unwillige Frage zu hören bekommen: Wo soll nun eigentlich die katholische Theologie zu finden sein? Die Frage bedeutet einen Fortschritt, sie bedeutet, daß man sich des dynamischen und unerschöpflichen Reichtums der katholischen Lehre wohl bewußt zu werden beginnt. Ist doch die katholische Lehre zu katholisch (καθ' ὅλον), als daß sie sich bequem an einem Ort lokalisieren ließe; erhebt sie doch Anspruch auf *alle* Wahrheit.»¹ Diese Aussage, 1957 von Hans Küng gemacht, bleibt gegenwärtig im Bewußtsein eines Theologen aus einer anderen kirchlichen Tradition, der die genauen Grenzen der römisch-katholischen Theologie auszumachen sucht. Sie zeigt ihm die Schwierigkeit seiner Aufgabe an.

Diese Schwierigkeit wird noch vergrößert durch die Komplexität des Begriffes Identität. Die Identität einer Kirche umfaßt mehr als ihre Lehre. Sie ist die Summe einer Vielzahl von Elementen: Historische und lehrhafte, geographische und kulturelle, geistliche und juristische, soziologische und psychologische und viele andere Dimensionen verbinden sich, um diese Identität zu konstituieren. Ein allzu starker Nachdruck auf einen einzelnen dieser Aspekte gerät schnell zu einer Karikatur, die der Wirklichkeit der betroffenen Kirche nicht entspricht. Dies gilt für jede christliche Konfession, dies gilt auch und vor allem für die römisch-katholische Familie, diese Kirche, die

sich selbst als «die katholische Kirche» versteht, als die Kirche in ihrer Fülle.

Wenn man die römisch-katholische Identität beschreiben will, so muß man anscheinend ein partielles und partiisches Resultat in Kauf nehmen, wie alle sowohl von protestantischen wie auch von katholischen Theologen selber unternommenen Versuche zeigen.

I. Protestantische Beschreibungsversuche vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Die Theologiegeschichte der aus der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangenen Kirchen wimmelt von Autoren, die sich bemüht haben, die römisch-katholische Identität zu definieren. Friedrich Schleiermacher war einer der ersten, die sich in dieses Abenteuer gestürzt haben. Er lokalisierte den Unterschied zwischen Protestanten und Katholiken in der Tatsache, «daß der Protestantismus das Verhältnis des einzelnen zur Kirche abhängig macht von seinem Verhältnis zu Christo, der Katholizismus aber umgekehrt das Verhältnis des einzelnen zu Christo abhängig macht von seinem Verhältnis zur Kirche»². Dieser Unterschied ist für ihn nicht bloß lehrhafter, sondern auch ethnischer Art und Ausdruck der Distanz zwischen der lateinischen (römischen) und der germanisch-deutschen Kultur. Während die erste in seiner religiösen Begrifflichkeit den Nachdruck auf die Bezeichnungen Priester, Kult und Opfer legt, betont die zweite das kritische und prophetische Denken.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts lokalisiert A. von Harnack den Unterschied in den Begriffen Sakramente und Wort, deren einer zu einer Religion des «Tuns» und «Sehens» führt, deren anderer dagegen zu einer Religion des «Hörens». Dieser Unterschied ist vergleichbar dem Unterschied zwischen Werken und Glauben, aus dem der erstgenannte Unterschied auch entspringt³. Im 20. Jahrhundert spricht Paul Tillich vom mehr prophetischen «protestantischen Prinzip», das gegen jede Form religiöser Objektivierung protestiert und namentlich gegen die Objektivierung der Gnade, welche die Versuchung der Religion des sakramentalen Typs ist, den Tillich im römischen Katholizismus gegeben sieht. Letzterer bleibt

dennoch ein dem Protestantismus nötiger Gegenpart⁴. G. Ebeling dagegen stellt der «Kirche des Sakramentes» die «Kirche des Wortes» gegenüber. Die konfessionelle Differenz versteht er als eine «tiefreichende Sprachdifferenz hermeneutischer Art», wobei es aber nicht bloß um ein Sprachproblem geht, sondern um die Differenz zwischen einer Existenz vor Gott kraft des Handelns, wobei man bemüht sei, «aus sich selbst etwas zu machen», und der Existenzweise, die alles auf den «Glauben allein» und «Gottes Wort allein» setzt⁵. Karl Barth schließlich nennt in einem Brief an den Gymnasiasten Th. Wipf sieben wesentliche Lehrunterschiede, wobei er aber doch die Unsicherheit dieser Art von Analyse betont⁶.

Angesichts der Art und Weise, wie die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen sich selbst definieren, sollte diese Konzentration auf eine oder mehrere besondere Lehrfragen nicht weiter überraschen. Diese Versuche, alle aus der Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, entsprechen ähnlichen katholischen Versuchen, die ihrerseits die Identität des Protestantismus beschreiben wollen (J.A. Möhler, E. Przywara, Y. Congar...).

II. Die Früchte des Dialogs in der Zeit nach dem Konzil

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich die römisch-katholische Kirche mit aller Entschlossenheit dafür entschieden, sich in der heutigen ökumenischen Bewegung zu engagieren und mit den anderen christlichen Traditionen eine größere Gemeinschaft in der Kirche Jesu Christi zu suchen. Infolgedessen ist sie wie alle anderen Konfessionsfamilien dazu gebracht worden, im Dialog ihre eigenen Konturen genauer herauszuarbeiten, zunächst diejenigen lehrhafter Art, dann aber auch die Konturen kirchlicher Art – in einem allgemeineren Sinn verstanden. Nach fast dreißig Jahren des Dialogs sind die Ergebnisse der erwähnten Analysen hervorragender Vertreter der protestantischen Theologie auf diese Weise verfeinert worden.

Wie ist das Erscheinungsbild der römisch-katholischen Kirche in diesen Dialogen? Der internationale lutherisch/römisch-katholische

Dialog ist bezeichnend und vermittelt dem protestantischen Theologen ein genaueres Bild der römischen Kirche. Von seiner ersten Phase an konstatierte dieser Dialog einen «großen Konsens» bezüglich des uns in Christus geschenkten Heils und der Definition des Evangeliums als Verkündigung des Heilsgeschehens», durch das «das Heil für die Welt in Jesus Christus weitergegeben wird»⁷. Dieses Heil beruht nicht auf irgendeiner durch den Gläubigen zu erfüllenden Bedingung, sondern ist eine neue Wirklichkeit, die in Gottes Wort und im Sakrament gegeben ist und die den ganzen Menschen umgestaltet.

Der Unterschied, der bestehen bleibt, kann in einer Frage resümiert werden: Ist der gerechtfertigte Gläubige auf eine solche Weise geheiligt, daß er selbst zum Urheber eines heiligenden Handelns werden kann? Diese Problematik ist jedoch nicht mehr kirchentrennend, weil sie von einer grundlegenden gemeinsamen Sicht getragen ist: Alle behaupten das vorrangige Handeln Gottes im Heilswerk. Zahlreiche traditionelle Gegensätze (Wort/Sakrament, Glaube/Werke) sind damit überholt.

Diese Übereinstimmung und diese Unterschiede finden ihre Verlängerung im weiteren Dialog über die ekklesiologischen Fragen. Der Dialog über das «Herrenmahl» mündet in eine weitreichende Übereinstimmung. Die Fragen, die noch offen bleiben, sind nur die Übersetzung des erwähnten Unterschiedes in der Soteriologie in die Ekklesiologie⁸. Was die eucharistische Realpräsenz, das Amt des Vorsitzes bei der Eucharistiefeier und die Eucharistie als Opfer betrifft, geht es immer um einen einzigen und selben Punkt, nämlich um die Frage: Wird die Kirche nach römisch-katholischem Verständnis nicht zur Urheberin der Eucharistie auf eine Weise, welche die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen nicht mehr zulassen können? Dasselbe gilt vom Dialog über die Ämter⁹. Der Konsens ist weitreichend. Das besondere Amt ist wesentlich für die Kirche. Es steht im Dienst am Wort und an den Sakramenten, im Dienst Christi als des einzigen Mittlers. Die Divergenz betrifft die Art und Weise, wie dieses Amt Anteil hat am Priestertum Christi¹⁰, es betrifft den durch die Ordination verliehenen

besonderen Charakter, ein Verständnis, das die römische Kirche dazu führt, bei den Lutheranern einen «defectus ordinis» festzustellen. Dasselbe Problem erhebt sich auch auf der Ebene des Lehramtes, wenn es darum geht, die Rolle der Kirche und ihres Lehramtes für die autoritative Interpretation der Heiligen Schrift zu definieren, selbst wenn alle die erstrangige Autorität des Evangeliums über alle dienenden Amtsstrukturen und über die Kirche behaupten. Im mehr ekklesiologischen Bereich behält dieser Lehrunterschied derzeit noch seinen kirchentrennenden Charakter.

Eine detaillierte Analyse der anderen von der römisch-katholischen Kirche geführten Dialoge (z.B. mit den Anglikanern oder den Reformierten) zeigt, daß auch in diesen Dialogen die noch kontroversen Themen dieser Ordnung angehören.

Der letzte Zielpunkt, auf den hin alle offenen Fragen konvergieren, betrifft die Teilhabe der Kirche (und ihrer Ämter) am Heilswerk Gottes. Die Instrumentalursächlichkeit der Kirche ist für alle zweitrangig gegenüber der Erstursächlichkeit Gottes; die Mittlerrolle der Kirche kann nie parallel gesetzt werden zu der erstrangigen Mittlerrolle Christi. Der Streit geht hier um den Platz, den die einen und die anderen dem Mysterium der Kirche im Gesamtgefüge des christlichen Mysteriums anweisen. Im römischen Katholizismus erscheint die Kirche zentraler und ihre Instrumentalursächlichkeit wirksamer als in den reformatorischen Kirchen, wo diese Gegebenheiten auch nicht ganz fehlen, aber doch eher zweitrangig sind. Die Gemischte katholisch-protestantische Kommission in Frankreich resümiert das, worum es bei diesem Punkt geht, indem sie erklärt, daß für den Katholizismus die Kirche «im Dienst der Mittlerschaft Christi steht, die sie auf wirksame Weise vergegenwärtigt»¹¹. Der Streit geht um die Interpretation dieses «auf wirksame Weise». Es geht tatsächlich um die Unterscheidung und die Beziehung zwischen dem göttlichen und dem menschlichen Handeln in der Kirche. Man kann diese Unterscheidung nicht in einer einzigen Lehraussage zusammenfassen. Es handelt sich vielmehr um Tendenzen, die man mit Hilfe von Komparativen beschreiben muß, da die einen mehr auf dem kirchlichen Mitwirken mit dem

Heilshandeln Gottes bestehen als die anderen.

So hat die römisch-katholische Kirche sich in den Dialogen der letzten Jahre selbst definiert, und sie ist von ihren protestantischen Partnern als eine christliche Konfessionsfamilie verstanden worden, die ein eigentümliches Verständnis von der Kirche hat. Dieser unterschiedliche Ansatz im Verständnis des Mysteriums der Kirche im Heilsplan Gottes führt zu unterschiedlichen Ausdrucksformen des Glaubens und zu besonderen theologischen Aussagen. Wir sind aber doch nicht zu den Urteilen protestantischer Theologen in der Zeit vor dem Zweiten Vatikanum zurückgekehrt, denn die ökumenische Bewegung hat uns gelehrt, daß diese unterschiedlichen Optionen einander nicht ausschließen müssen. Diese ekklesiologische Differenz kann vollkommen legitim sein und sich in den Fundamentalkonsens über das Heilswirken Gottes einfügen. Sie verliert dann ihren kirchentrennenden Charakter, wie dies auch der Fall war bei der Soteriologie. Die eine Kirche Christi hat verschiedene Gesichter; sie ist eine, aber nicht einförmig. Ein auf Komplementarität angelegter theologischer Dialog müßte es ermöglichen, den noch kirchentrennenden Charakter des Unterschieds in der Ekklesiologie zu überwinden und ihn umzuformen zu einem legitimen Unterschied innerhalb des Fundamentalkonsenses, der nicht nur fähig ist, diesen Unterschied zu ertragen, sondern der gerade in ihm auch seine Ausdrucksgestalt findet¹².

III. Ein bestimmtes Kirchenverständnis

Da die Dialoge sich schon aufgrund ihrer Natur auf mehr lehrhafte Fragen konzentrieren, macht sich in ihnen ein Faktor bemerkbar, der nicht allein lehrhafter, sondern mehr metadogmatischer Art ist: ein bestimmtes Kirchenverständnis. Das ist der Punkt, auf dem der lutherische oder reformierte Theologe in seiner Beschreibung der römisch-katholischen Identität vor allem insistieren wird. Er behauptet gemeinsam mit den katholischen Theologen, daß die Kirche und ihre Institutionen teilhaben am Heilsgeheimnis, das Gott der ganzen Menschheit zugeordnet hat, daß die

Kirche selbst ein Mysterium ist, nämlich Leib Christi, die Gemeinschaft der Gläubigen, die denselben Glauben, dasselbe Gotteswort und dieselben Sakramente miteinander teilen und sich um das apostolische Amt sammeln. Er ist dennoch zurückhaltender, wenn er die enge Verbindung entdeckt, die der Katholizismus zwischen der einen Kirche Christi und der Struktur der römisch-katholischen Kirche herstellt, und ebenfalls dort, wo es um die Frage geht, in welcher Weise die Kirche und ihre Struktur am Heilswirken Gottes teilnehmen.

Die besondere Eigentümlichkeit der römisch-katholischen Identität erscheint im Dialog nicht aufgrund einzelner Lehrdefinitionen über die Kirche, über das Bischofs- oder Petrusamt als etwas so Besonderes, sondern weil ebendiese Definitionen nur Ausdruck eines ihnen zugrundeliegenden sehr bestimmten Selbstverständnisses sind. Die römisch-katholische Kirche ist sich tatsächlich lebhaft dessen bewußt, daß sie innerhalb der menschlichen Gesellschaft die strukturierte Körperschaft ist, die einen privilegierten und besonderen Platz in der Heilsgeschichte einnimmt. Diese (wie der Codex Iuris Canonici ausweist, auch in juridischer Form) strukturierte Körperschaft ist wohl mehr als eine bloße Institution. Sie versteht sich selbst als Kennzeichen der wahren einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche (*nota ecclesiae*), als die Mutter der Gläubigen. Sie ist der Ausdruck des Willens Gottes in seiner aktuellen, organischen und alles integrierenden Totalität. Sie ist in ihrer Sichtbarkeit zwar reformfähig, aber die Zeiten überdauernd.

Diese allgemeine Auffassung übersetzt sich in zahlreiche mehr punktuelle Gegebenheiten. So kommt in Spannungssituationen und bei zu treffenden Entscheidungen das letzte Wort der kirchlichen Struktur zu, die vom Amt repräsentiert wird, das sich mit der Aufgabe betraut sieht, der Garant des «Kircheseins» zu sein. Das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre «Über einige Aspekte der Kirche als *communio*» (1992) macht dazu sehr präzise Aussagen und behauptet, daß Christus sein prophetisches, priesterliches und königliches Amt durch die hierarchische Ordnung der Kirche ausübt. Jede «Ortskirche» wird «Kirche im Vollsinn» dadurch, daß in ihr das

Kollegium der Bischöfe und im besonderen der Papst gegenwärtig sind¹³. Das Zweite Vatikanische Konzil scheut sich nicht zu sagen, daß «nach dem Willen Christi die katholische Kirche die Lehrerin der Wahrheit ist», eine Aussage, die in der neuen Enzyklika *Veritatis splendor* Johannes' Pauls II. wiederaufgenommen wird¹⁴.

Es ist für den Nichtkatholiken schwierig zu akzeptieren, daß dieses Selbstverständnis nur aus Gehorsam und nicht aus einem bloßen Streben nach institutioneller Macht herkomme. Er hat Mühe, seine Fundierung in der Heiligen Schrift zu begreifen. Er vermerkt jedoch, daß sehr divergierende Lehrmeinungen, die in anderen Traditionen bereits zur Spaltung geführt hätten, ihren Platz finden können in diesem Gesamtgefüge von erstaunlicher Integrationskraft, das von der katholischen Sorge bestimmt ist, alles unter einem Haupt zusammenzufassen, indem es dies alles zusammenhält in dieser einzigen Körperschaft, in diesem Gefüge, das sich als der alle Unterschiede zusammenhaltende Schlußstein versteht. Logischerweise geschieht hier ein Bruch nicht schon infolge unterschiedlicher Lehrmeinungen, sondern erst durch eine Infragestellung dieser Struktur als solcher (wie bei H. Küng und L. Boff...) und vor allem, wenn ein Bischof zu einer von Rom nicht gutgeheißenen Bischofsweihe schreitet und so Wucherungen schafft, die der Körperschaft als solcher gefährlich werden können (wie im Fall von Erzbischof Lefebvre).

Der protestantische Theologe, der für immer durch die Geschichte der Reformation des 16. Jahrhunderts geprägt ist, sieht in diesem Selbstverständnis die Gefahr einer Selbstverabsolutierung zum Schaden des Evangeliums. Er zieht eine Kirche vor, die sich in ihren strukturellen und institutionellen Formen als mehr provisorisch, mehr historisch bedingt und mehr von Situationen und Kulturen abhängig versteht. Ist diese Kirche fähig, auf die Herausforderungen durch die Moderne zu antworten, sich der Gesellschaft anzupassen, ohne einen offensichtlichen Verrat an ihrer Botschaft zu begehen, die doch nach dem Verständnis des protestantischen Theologen den Vorrang vor jeder kirchlichen Ausdrucksform hat und über welche die Kirche nicht verfügen kann? Zahl-

reiche Beispiele zeigen, daß die römisch-katholische Kirche sich an die unvorhergesehensten Ereignisse anzupassen versteht.

In einer Zeit, die mehr als jede andere eine neue Inkulturation des Evangeliums fordert, kann man sich aber dennoch fragen, ob diese Kirche auf neue und berechtigte Herausforderungen antworten kann. Der neue «Katechismus der katholischen Kirche» ist dafür ein gutes Beispiel. Er ist an die Bischöfe adressiert und fordert also nicht von jedem einzelnen Gläubigen, daß er ihn sich zu eigen macht. Er ist aber dessen ungeachtet stark abhängig von einer westlichen Kultur, die unter vielen Aspekten scheinbar an der Wahrheit des Glaubens teil hat. Die Enzyklika *Veritatis splendor*, die den Katechismus im Bereich der Moral vervollständigt, zögert ihrerseits nicht, gewisse moralische Optionen der Kirchengeschichte zu verabsolutieren. Mit vielen römisch-katholischen Theologen stellt der protestantische Theologe eine solche Haltung in Frage und besteht auf dem unvollkommenen und vorläufigen Aspekt jeder kirchlichen Struktur, einer Unvollkommenheit, die der römische Katholizismus leichter von «den Gliedern der Kirche» als von der Kirche selbst aussagt¹⁵.

IV. Die gegenseitige Anerkennung

Dieses Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche führt zu einer der Hauptschwierigkeiten für die ökumenische Bewegung: zu der Schwierigkeit, eine andere kirchliche Tradition als echte Ausdrucksgestalt der einen und einzigen Kirche Jesu Christi anzuerkennen. Nach Jahren der Dialoge über Lehrfragen geht es heute darum, den Lehrkonsens zu überführen in eine Übereinkunft zur Schaffung von Kirchengemeinschaft. Dieser Prozeß der Rezeption impliziert die Möglichkeit, eine andere kirchliche Tradition als Kirche im Vollsinn dieses Begriffs zu betrachten, er schließt also die Möglichkeit ein, seine eigene strukturelle und institutionelle Ausdrucksgestalt zu relativieren.

Es ist unbestreitbar, daß die römisch-katholische Kirche sich dafür entschieden hat, sich der ökumenischen Bewegung anzuschließen. Mit seiner präzisierenden Aussage, daß

die eine und einzige Kirche Jesu Christi in der römisch-katholischen Kirche verwirklicht sei («*subsistit in*»), und indem es so Schluß machte mit der reinen und simplen Identifizierung beider Größen, hat das Zweite Vatikanische Konzil einen entscheidenden Schritt getan¹⁶. Dieselbe Nuancierung wird bestätigt durch das Verständnis der Kirche, «die *gleichsam das Sakrament*, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit» sei¹⁷. Diese theologische Öffnung hat die Entwicklungen des «Dekretes über den Ökumenismus» ermöglicht und im besonderen die Anerkennung des Vorhandenseins wesentlicher Elemente der Kirche außerhalb der sichtbaren Grenzen der römisch-katholischen Kirche. Dies gilt besonders für die orientalischen Kirchen, aber auch für die aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften. Diese Überzeugung ist niemals verneint, sondern beständig wiederholt worden. Das jüngste Beispiel ist das «Ökumenische Direktorium» vom Frühjahr 1993, das bei aller Betonung der Einzigartigkeit der römisch-katholischen Kirche bekräftigt, daß «der Geist Christi sich gewürdigt hat, sie (andere Kirchen und kirchliche Gemeinschaften) als Mittel des Heils zu gebrauchen»¹⁸. Diese Einstellung haben auch die Vertreter der römisch-katholischen Kirche beim Dialog mit anderen Traditionen, einem Dialog, dessen Wichtigkeit zu betonen Rom nie aufgehört hat.

Zusammen mit dieser Offenheit koexistiert in dieser christlichen Konfessionsfamilie die radikale Behauptung des römisch-katholischen Ausschließlichkeitsanspruchs. Auch dafür gibt es zahlreiche neueste Beispiele. Man wird sich an das Schreiben «Über einige Aspekte der Kirche als *communio*» erinnern oder an ein Werk wie den «Katechismus der katholischen Kirche», der gewiß vom Ökumenismus spricht, dabei aber die anderen Kirchen und ihre besonderen Überzeugungen nicht erwähnt. Die Bischofssynode zum Thema Europa (1991) ignoriert in den ersten Teilen ihres Berichtes jede andere kirchliche Identität und nennt erst nachträglich die nicht-römisch-katholischen Christen unter derselben Kategorie wie die Juden und die nichtchristlichen Gläubigen¹⁹. Die Verantwortung der Christen

für den europäischen Kontinent liegt allem Anschein nach doch wirklich nicht allein beim römischen Katholizismus.

Derselbe Ausschließlichkeitsanspruch tritt zutage, wenn es darum geht, dem Ergebnis der Lehrgespräche zwischen den Kirchen eine autoritative kirchliche Geltung zuzuerkennen. Ein Beispiel: Auf die von ihren eigenen Vertretern im Dialog mit den Anglikanern geäußerten entschiedenen Vorschläge antwortete die Kongregation für die Glaubenslehre negativ und forderte nichts anderes als die Rückkehr der Anglikaner in den Schoß der römisch-katholischen Kirche²⁰. Eine andere Kirche als eine ebenfalls vollgültige und echte Ausdrucksgestalt der einen Kirche Jesu Christi anzuerkennen, erschien als eine unmögliche Möglichkeit; denn eine solche Einstellung würde die römisch-katholische Identität und vor allem den von ihr erhobenen Anspruch auf die Katholizität relativieren.

Die römisch-katholische Identität erscheint aufgrund dessen als von einer verwunderlichen Doppeldeutigkeit gekennzeichnet. Viele Elemente relativieren den traditionell von Rom erhobenen Ausschließlichkeitsanspruch, und viele andere Gegebenheiten zeigen an, daß

er weiterbesteht. Diese hinsichtlich des ökumenischen Engagements wahrzunehmende Doppeldeutigkeit wird tatsächlich auch sichtbar, wenn man das Leben dieser Kirche selbst beobachtet, die Reaktionen ihrer Gläubigen, ihrer Theologen und ihrer Amtsträger. Eine Relativierung der besonderen Identität und die Behauptung ihres Ausschließlichkeitsanspruchs liegen oft ganz nah beieinander, und zwar bis in die päpstlichen Verlautbarungen hinein. So behauptet die letzte Enzyklika *Veritatis splendor*, daß es nicht darum gehe, dem christlichen Gewissen irgendeine fremde Wahrheit aufzudrängen, da das von der Kirche definierte universale Gesetz ihm nur Wahrheiten aufzeige, die es bereits besitzen sollte und die nichts anderes sein könnten als gut für alle²¹.

Alle diese Elemente zeigen eine Kirche, deren Selbstverständnis nicht ganz eindeutig ist, eine Kirche, die wie alle christlichen Kirchen auf der Suche nach ihrer Identität ist, eine Kirche, deren Gewißheiten von Zweifeln begleitet sind, eine Kirche, die in dieser Zeit eine wirkliche Ausdrucksgestalt der einen Kirche Jesu Christi, aber auch eine Konfessionskirche unter anderen ist.

¹ H. Küng, Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung (Einsiedeln 1957) 116.

² Fr. D.E. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1821/1822, Bd. I, S. 138 = Teilband 1, hg. von Hermann Peiter, Berlin 1980, 90).

³ A. von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. III (Tübingen 1910) 847 ff.

⁴ P. Tillich, Gesammelte Werke, Bd. 7 (Stuttgart 1962). Darin die beiden Artikel: Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung (besonders S. 29 f); Die bleibende Bedeutung der katholischen Kirche für den Protestantismus (besonders S. 132 f).

⁵ G. Ebeling, Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen (Göttingen 1964). Besonders der Artikel: Worthafte und sakramentale Existenz. 197–216.

⁶ K. Barth, Briefe 1961–1968 (= Gesamtausgabe Bd. 7) (Zürich 1975) 210 ff.

⁷ Alle hierzu gehörenden Texte in: Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982. Hg. u. eingeleitet v. Harding Meyer u.a. (Paderborn/Frankfurt 1983). Hier: Nr. 16 des «Maltaberichts» («Das Evangelium und die Kirche») S. 253.

⁸ Das Herrenmahl, aaO. 271–295.

⁹ Das geistliche Amt in der Kirche, aaO. 329–357.

¹⁰ *Lumen gentium*, Nr. 10. In: LThK Vat, Bd. 1, 181f.

¹¹ Consensus oecuménique – différence fondamentale (Paris 1987) § 12.

¹² Vgl. dazu die gesamte Studie: A. Birmelé/H. Meyer (Hg.), Grundkonsens – Grunddifferenz (Frankfurt/Paderborn 1992).

¹³ Französ. Text in: Documentation catholique 2055 (1992) 729 ff. Besonders: die §§ 4 u. 13.

¹⁴ Johannes Paul II., Enzyklika «Veritatis splendor», in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 111 (Hg.: Sekretariat d. Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1993).

¹⁵ Das Zweite Vatikanische Konzil spricht von der Unvollkommenheit des Volkes Gottes «in seinen Gliedern» (*Unitatis redintegratio*, Nr. 3); aber auch von der Kirche, die, da sie in ihrem eigenen Schoß auch Sünder umfasse, stets der Reinigung bedürfe (*Lumen gentium*, 8).

¹⁶ *Lumen gentium*, Nr. 8.

¹⁷ «Veluti sacramentum»: *Lumen gentium*, Nr. 1.

¹⁸ Zitat des Dekretes über den Ökumenismus, *Unitatis redintegratio*, Nr. 3. In: Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus (1993), in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 110 (Hg.: Sekretariat d. Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1993).

¹⁹ Schlußbericht der Bischofssynode zum Thema Europa 1991, in: Documentation catholique 2034 (1992) 123-132.

²⁰ Text dieser Antwort in: Documentation catholique 2043 (1993) 111-114.

²¹ *Veritatis splendor*, Nr. 29, 30, 64, 110. Hier: 64.

Aus dem Französischen übersetzt von Astrid Dehé

ANDRÉ BIRMELE

Professor für Systematische Theologie an der Universität der Humanwissenschaften in Straßburg; Mitarbeiter des

Ökumenischen Forschungszentrums des Lutherischen Weltbundes in Straßburg; in dieser Eigenschaft war er an zahlreichen nationalen, europäischen und internationalen ökumenischen Dialogen beteiligt. 1984-1991 Mitglied der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung und seit 1991 französischer Vertreter im Zentralausschuß des Ökumenischen Rates der Kirchen. Veröffentlichungen u.a.: *Le salut en Jésus Christ dans les dialogues oecuméniques* (Paris 1986); (zus. mit Marc Lienhard:) *La foi des Églises luthériennes* (Paris 1991); (zus. mit Harding Meyer:) *Grundkonsens - Grunddifferenz* (Frankfurt/Paderborn 1992); außerdem zahlreiche Zeitschriftenartikel. Anschrift: Centre d'Études Oecuméniques, 8, rue Gustave-Klotz, F-67000 Strasbourg, Frankreich.

Knut Walf

Zukunftsaspekte katholischer Identität

Die Katholiken bedenken nicht, daß der Glaube der Menschen sich auch ändert, wie überhaupt die Zeiten und Kenntnisse der Menschen. Hier zunehmen und dort stillestehn ist den Menschen unmöglich. Selbst die Wahrheit bedarf zu andern Zeiten wieder einer andern Einkleidung, um gefällig zu sein. Glaubt ihr denn, daß der liebe Gott katholisch ist ?

(Die Katholiken und die andern Menschen. Aphorismen von Georg Christoph Lichtenberg)

Verschiedene Aspekte von Identität

Identität besitzt stets zwei Seiten: Einerseits können ein Mensch oder auch eine Institution ihre Identität bestimmen oder festlegen – auch, aber sicher nicht allein durch das Recht. Andererseits wird die Identität eines Menschen

und einer Institution durch die anderen akzeptiert oder auch nicht, ja sogar mitbestimmt. Um ein Beispiel zu nennen: Eine Universität wurde – vor mehreren Jahrzehnten – als eine katholische Universität gegründet, und auch heute noch läßt deren Leitung keinen Zweifel aufkommen, an der katholischen Identität dieser Universität festhalten zu wollen. Der großen Mehrheit der Lehrenden und Lernenden an dieser Universität ist die katholische Identität dieser Universität ziemlich gleichgültig. Hauptsache ist, daß eine solche Universität ebenso effizient wie andere Universitäten funktioniert. In derartigen Fällen schrumpft Identität auf ein Etikett zusammen. Allenfalls kann man mitunter mit Berufung auf diese Identität und die verfassungsmäßig garantierte korporative Religionsfreiheit Ausnahmen von für alle geltenden Gesetzen und Bestimmungen erreichen. Letztlich ist Identität dann nur noch eine Wunschvorstellung, in diesem Falle mehr oder minder allein der Leitung einer Institution. Die Außenakzeptanz aber schwindet, fehlt gar bzw. besteht nicht mehr.

Identität im Kirchenrecht

Vermutlich ist bereits Reflexion über die eigene Identität ein Zeichen von Schwäche und schwindender Identität. Wenn obendrein versucht wird, mit Hilfe des Rechtes Identität