

ANNEMARIE C. MAYER

Die ›wahre‹ Kirche in der ökumenischen Diskussion der 1950er-Jahre

1. Ergebnisorientierter Auftakt eines theologiegeschichtlichen Rückblicks

»Diese Kirche [...] existiert in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger des Petrus und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird, auch wenn sich außerhalb ihres Gefüges mehrere Elemente der Heiligung und der Wahrheit finden, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen« (LG 8)¹ »Überdies können von den Elementen oder Gütern, aus denen insgesamt genommen die Kirche selbst erbaut und belebt wird, einige, ja sogar sehr viele und bedeutende außerhalb der sichtbaren Zäune der katholischen Kirche existieren: das geschriebene Wort Gottes, das Leben der Gnade, Glaube, Hoffnung und Liebe und andere innere Gaben des Heiligen Geistes und sichtbare Elemente: dies alles, was von Christus herkommt und zu Ihm hinführt, gehört zu Recht zu der einzigen Kirche Christi« (UR 3)². Diese Aussagen in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* und im Ökumenismusdekret *Unitatis redintegratio* des Zweiten Vatikanischen Konzils sind letztlich das Ergebnis jener Diskussionen, um die es in meinem Beitrag geht. Sie handeln von den Elementen der ›wahren‹ Kirche, die uns außerhalb der katholischen Kirche begegnen. Was hat, vor allem in den 1950er-Jahren, den Boden bereitet für die Diskussion dieses Themas beim Konzil? Mit dieser Frage widme ich mich der theologischen Interpretation der geschichtlichen Gegebenheiten, denn letztlich stellt die Frage nach der ›wahren‹ Kirche eigentlich die Frage nach der theologischen Bewertung anderer kirchlicher Traditionen.

Diese Frage der theologischen Bewertung wirft einen langen Schatten durch die gesamte Geschichte des Christentums. Immerhin wollte Jesus Christus, »dass alle eins seien« (Joh 17,21), also *eine* Kirche. Dennoch hat es im Laufe der Kirchengeschichte unzählige Zerwürfnisse und Spaltungen gegeben. Vor allem zwei dieser Kirchenspaltungen waren sehr einschneidend: das Schisma zwischen Konstantinopel und Rom, das zur Trennung zwischen der Ost- und Westkirche führte, und die Reformation. Wurde von katholischer Seite den getrennten Ostkirchen der Titel ›Kirche‹ auch offiziell zuerkannt (wenn auch manchmal nur zähneknirschend)³, so war dies bei den Kirchen der Reformation nicht der Fall. Sie waren schließlich entstanden, weil die Reformatoren der katholischen Kirche das rechte Kirchesein abgesprochen hatten. Und gerade wegen jener Punkte, die die Reformatoren abweichend

1 Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* 1, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Bd. 1, hrsg. v. Peter HÜNERMANN u. Bernd Jochen HILBERATH, Freiburg i. Br. 2004, 73–185, hier: 84.

2 Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret über den Ökumenismus *Unitatis redintegratio* 3, in: *ibid.*, 211–241, hier: 216f.

3 Vgl. Gregory BAUM, *L'unité chrétienne d'après la doctrine des papes de Léon XIII à Pie XII*, Paris 1961, 121–128, v. a. 128; Yves CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un «œcuménisme» catholique (Unam Sanctam 1)*, Paris 1937, 381f.; Wilhelm DE VRIES, *Der christliche Osten in Geschichte und Gegenwart (Das östliche Christentum 12)*, Würzburg 1951.

von der katholischen Lehre und Kirchenpraxis eingeführt hatten, wie z. B. eigene Lehren, so die durch die Kritik am Ablasshandel stark betonte Rechtfertigungslehre, eigene Bekenntnisformen (*Confessio Augustana*), eigene Bibelübersetzungen und eigene liturgische Formen (Laienkelch), sprach ihnen die katholische Kirche nun ihrerseits das rechtmäßige Kirchesein ab.

Die Schwierigkeit lag nicht nur im Exklusivitätsanspruch einer einzigen Seite, sondern war in der Tatsache begründet, dass verschiedene Exklusivitätsansprüche gegeneinander standen⁴. Außerdem hatte die katholische Kirche keine neutralen theologischen Kategorien, um nichtkatholische Christen zu beschreiben; Kirchenglieder der aus der Reformation hervorgegangenen Konfessionen wurden ›Abgefallene‹ oder ›Häretiker‹ genannt, was despektierlich ist. Aus diesen Gründen ist und war die Frage nach der ›wahren‹ Kirche ökumenisch ein sehr ›heiβes Eisen‹. Deshalb muss ich etwas weiter ausholen und über die vorgesehene Dekade der 1950er-Jahre zurück bis in die Reformationszeit gehen.

2. Zwei entgegengesetzte Methoden

Prinzipiell bieten sich zwei entgegengesetzte Methoden an, um das Problem der ›wahren‹ Kirche anzugehen, die ›exklusive‹ und die ›komparative‹ Methode. Für beide Methoden gilt: Die Frage nach der ›wahren‹ Kirche bedingt die Frage: »Woran ist die wahre Kirche zu erkennen? – die Frage nach den Kennzeichen der wahren Kirche (*notae ecclesiae*)«⁵. Damit stellt sich umgekehrt logischerweise die Frage, ob es auch Kennzeichen einer ›falschen‹ Kirche gibt?

2.1 Die ›exklusive‹ Methode: *Extra ecclesiam nulla ecclesia*

Weil Kennzeichen lateinisch *notae* heißen, kann man die erste Methode auch *via notarum*, Methode der Kennzeichen nennen. Diese ist allerdings auch eine *via exclusiva*, eine exklusive Methode: *nur* wenn diese Kennzeichen wirklich vorliegen, können wir von der ›wahren‹ Kirche sprechen. Die *via notarum* identifiziert die wahre Kirche anhand der klassischen vier Kennzeichen des Glaubensbekenntnisses, denen zufolge die Kirche eine, heilig, katholisch und apostolisch ist.

Nehmen wir die Heiligkeit als Beispiel: In seinen *Schmalkaldischen Artikeln* (1537) brütet sich Martin Luther (1483–1546), »es weiß gottlob ein Kind von sieben Jahren, was die Kirche ist, nämlich die *heiligen* Gläubigen« (Art. 32). Dem geht die Aussage voraus: »Wir gestehen ihnen [den Altgläubigen] nicht zu, daß sie die Kirche sind, und sie sind es auch nicht«. Und es folgt die Begründung: »Diese Heiligkeit besteht nicht in Chorhemden, Tonsuren, langen Gewändern und ihren anderen Zeremonien, die von ihnen über die Heilige Schrift hinaus erdichtet wurden, sondern im Wort Gottes und im rechten Glauben«⁶. Nicht nur durch Weglassen evangeliumsgemäßer Elemente, sondern auch durch das Hinzufügen von selbstherrlichem, eitlem Pomp kann man laut Luther die wahre Kirche verunstalten. Dagegen reklamieren die Reformatoren die Treue zum Evangelium als höherwertige Legitimität. Im *Augsburger Bekenntnis* (1530) heißt es in *Artikel VII. Von der Kirche*: »Es wird auch gelehrt, daß allezeit eine heilige christliche Kirche sein und bleiben muß, welche

4 Vgl. Walter KASPER, Der ekklesiologische Charakter der nichtkatholischen Kirchen, in: ThQ 145, 1965, 42–62, hier: 44.

5 Hermann Josef POTTMEYER, Die Frage nach der wahren Kirche, in: Handbuch der Fundamentaltheologie Bd. 3, hrsg. v. Walter KERN, Hermann Josef POTTMEYER u. Max SECKLER, Freiburg i. Br./Basel/Wien 1986, 212–241, hier: 218.

6 Alle Zitate dieses Abschnitts stammen aus: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen ¹²1998, hier: 459f.

ist die Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente dem Evangelium gemäß gereicht werden«⁷. Das ist genug – *satis est*. In diesem Punkt stimmen die lutherische und die reformierte Richtung der Reformation überein. Johannes Calvin (1509–1564) beteuert in *Unterricht in der christlichen Religion* (1559): »überall, wo wir wahrnehmen, daß Gottes Wort lauter gepredigt und gehört wird und die Sakramente nach der Einsetzung Christi verwaltet werden, lässt sich auf keinerlei Weise daran zweifeln, daß wir eine Kirche Gottes vor uns haben«⁸. Die Reformatoren hatten also eine ziemlich genaue Vorstellung davon, wie die wahre Kirche zu sein hat und woran man sie erkennt; nämlich – anders als bei den Altgläubigen – an der reinen Verkündigung des Evangeliums und der evangeliumsgemäßen Sakramentenspendung: »rein« und »evangeliumsgemäß« sind aber urteilsabhängige, inhaltliche Kriterien. Das Ziel dieser Art der Argumentation ist der Streit um die Wahrheit der Kirche Jesu Christi.

Dagegen setzte das Trienter Konzil (1545–1563) bekanntlich auf das formale Kriterium historischer Kontinuität. Ferner kritisierte die katholische Theologie im Anschluss an Robert Bellarmin (1542–1621) die von den Reformatoren genannten Kennzeichen der wahren Kirche. Als »Exponent doktrinaler Konfessionalisierung«⁹ stellte Bellarmin den reformatorischen Formulierungen seine berühmte Kirchendefinition entgegen: »Die Kirche ist eine Gemeinschaft von Menschen, die durch das Bekenntnis desselben christlichen Glaubens und den Empfang derselben Sakramente verbunden sind, unter der Leitung ihrer rechtmäßigen Oberhirten und des alleinigen Stellvertreters Christi auf Erden, des römischen Papstes«¹⁰. Bellarmin hebt auf die *Einheit* im Bekenntnis des Glaubens und in den Sakramenten ab. Er ergänzt ein drittes Element, den Gehorsam gegenüber der Amtshierarchie, vor allem gegenüber dem Papst. Dieses Element führt jedoch zur Einengung der *via notarum* auf eine *via primatus* oder besser eine *via romanitatis*. Bellarmins Formel erlaubt eine klare Grenzziehung: Während Calvin noch Überlegungen zum Zustand der falschen Kirchen anstellt, treibt Bellarmin die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Kirche dadurch auf die Spitze, dass er »auf eine ekklesiologische Würdigung all derer verzichtet, die außerhalb der sichtbaren Kirche stehen«¹¹.

Dieser Kirchendefinition stellt Bellarmin eine andere Definition der Kirche zur Seite, die bei Aurelius Augustinus (354–430) zu finden ist¹², die Kirche als lebendiger Leib mit

7 Augsburgisches Bekenntnis, Artikel VII., Bekenntnisschriften (wie Anm. 6), 61.

8 Johannes CALVIN, *Unterricht in der christlichen Religion* IV, 1, 9, übers. und bearb. v. Otto WEBER, Neukirchen-Vluyn 1997, 691.

9 Günther WASSILOWSKY, Robert Bellarmin, in: *Klassiker der Theologie*, Bd. 1: Von Tertullian bis Calvin, hrsg. v. Friedrich Wilhelm GRAF, München 2005, 277.

10 Robert BELLARMIN, *Disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos*, Quarta controversia de conciliis et ecclesia, Liber tertius de ecclesia militante, Caput secundum De definitione ecclesiae IV, III, 2, Bd. 1, Ingolstadt 1586, col. 1263: »Nostra autem sententia est, Ecclesiam [...] unam et veram esse coetum hominum eiusdem Christianae fidei professione, et eorundem Sacramentorum communione colligatum, sub regimine legitimorum pastorum, ac praecipue unius Christi in terris Vicarii Romani Pontificis« (Digisat <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb00096083?page=682,683>, konsultiert am 08.03.2022); Werner HEUN, *Organisation von Religionsgemeinschaften aus juristischer Perspektive*, in: *Religion und Ethik als Organisation – eine Quadratur des Kreises?*, hrsg. v. Jan HERMELIN u. Stefan GROTEFELD, Zürich 2008, 23–52, hier: 25.

11 Wolfgang THÖNISSEN, *Vestigia aut elementa Ecclesiae? Zur ökumenischen Rezeption eines kontrovertheologischen umstrittenen ekklesiologischen Lehrstücks*, in: *Theologie aus dem Geist des Humanismus*, Festschrift für Peter Walter, hrsg. v. Hilary A. MOONEY, Karlheinz RUHSTORFER u. Viola TENGE-WOLF, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2010, 395–415, hier: 410.

12 BELLARMIN, *Disputationes de controversiis* (wie Anm. 10) IV, III, 2, col. 1264: »Notandum autem est ex Augustino [...] Ecclesiam esse corpus vivum, in quo est anima et corpus, et quidem anima sunt interna dona Spiritus sancti, Fides, Spes, Caritas etc. Corpus sunt externa professio fidei, et communicatio Sacramentorum.«

einer Seele. Zur Seele zählen die inneren Gaben des Heiligen Geistes wie Glaube, Hoffnung, Liebe; zum Leib der Kirche die äußeren Merkmale wie das Bekenntnis des Glaubens und die gemeinschaftliche Teilhabe an den Sakramenten. »Die Exkommunizierten gehören zwar dem Leib nicht mehr an, sind aber, wenn sie denn Glauben und Liebe haben, Glieder *de anima*«¹³. Im Grenzfall gibt es also einen Zugang zum Heil *de anima*. Damit sucht Bellarmin die Tiefendimension des Glaubens mit der Kirchenfrage zu verbinden. Wirkungsgeschichtlich hat sich diese Definition allerdings wenig entfalten können.

Bereits im 19. und im frühen 20. Jahrhundert hatten verschiedene lehramtliche Dokumente der katholischen Kirche der Überzeugung Ausdruck verliehen, »daß es nur eine von Jesus Christus gewollte Kirche geben kann und daß diese eine Kirche die römisch-katholische Kirche ist«¹⁴. Eine Verschärfung erfuhr diese Sicht mit der Enzyklika *Mystici corporis* von 1943. In ihr betont Papst Pius XII. (1939–1958) ausdrücklich die Identität des mystischen Leibes Christi und der römisch-katholischen Kirche, indem er schreibt: »Bei einer Wesenserklärung dieser wahren Kirche Christi, welche die heilige, katholische, apostolische, römische Kirche ist, kann nichts Vornehmeres und Vorzüglicheres, nichts Göttlicheres gefunden werden als jener Ausdruck, womit sie als »der mystische Leib Jesu Christi« bezeichnet wird«¹⁵. Dadurch ist die Heilsnotwendigkeit der Kirche (und zwar der römisch-katholischen) ausgesagt. Den nichtkatholischen Christinnen und Christen bleibt somit als einzige »ökumenische« Möglichkeit die Rückkehr in den Schoß der römischen Mutter Kirche. Im ökumenischen Umfeld der 1940er- und 1950er-Jahre entwickelt sich daraus in den USA der sogenannte *Catholic Ecumenism*, der unverblümt für die Rückkehr-Ökumene plädierte. Die Diskussion mit Vertretern wie Joseph Clifford Fenton (1906–1969) und Edward Francis Hanahoe (1913–1994) sollte sich bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil durchziehen. Johannes Willebrands (1909–2006) zum Beispiel berichtet in seinem Konzilstagebuch, dass für Fenton kein Unterschied zwischen getauften und nichtgetauften Nichtkatholiken bestehe¹⁶.

Jedenfalls ist der in der Vergangenheit seit »Bellarmin oft beschrittene Weg einer Unterscheidung zwischen einer Zugehörigkeit zum Leib und einer Zugehörigkeit zur Seele der Kirche [...] auf Grund der Enzyklika »*Mystici corporis*«, [...] nicht mehr gangbar«¹⁷. Zwar spricht *Mystici corporis* davon, dass Nichtkatholiken »aus einem unbewußten Sehnen und Wünschen heraus schon in einer Beziehung stehen zum mystischen Leib des Erlösers«¹⁸, doch die Theorie vom *votum ecclesiae*¹⁹, nämlich dass einzelne Christen durch ein inneres Verlangen an die katholische Kirche gebunden sein können, auch wenn sie explizit nichts davon wissen, lässt sich nicht wirklich aufrechterhalten. Es handelt sich hierbei um eine utopische Scheinlösung, die praktisch die nichtkatholischen Christen den Ungetauften gleichstellt und verkennt, dass sie nicht nur individuelle Gläubige, sondern Glieder ihrer kirchlichen

13 THÖNISSEN, *Vestigia aut elementa* (wie Anm. 11), 411.

14 KASPER, *Der ekklesiologische Charakter* (wie Anm. 4), 43. Zu denken ist an die Stellungnahmen des Heiligen Offiziums von 1864 und 1865, die Enzyklika Leos XIII. *Satis cognitum* (1896) zur »branch theory«, die Enzyklika Pius' XI., *Mortalium animos* (1928).

15 Pius XII., *Mystici corporis* (29. Juni 1943), Teil I, https://www.vatican.va/content/pius-xii/de/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_29061943_mystici-corporis-christi.html (konsultiert am 08.03.2022).

16 Vgl. »You Will be Called Repairer of the Breach«: The Diary of J. G. M. Willebrands 1958–1961, hrsg. v. Theo SALEMINK, Leuven 2009, 255: »The most difficult case has to do with the membra Ecclesiae. There is a difference of opinion. Fenton says: There is no difference in this matter between being baptised and unbaptised, just like there is no difference between never having been in the army and having been a former soldier: at this moment you are not a member. Others want a differentiation that comes to expression in one way or another.«

17 KASPER, *Der ekklesiologische Charakter* (wie Anm. 4), 46.

18 Ebd.

19 Dieser Gedanke wurde in Anlehnung an die Lehre des Trienter Konzils vom *votum baptismi* entwickelt.

Gemeinschaften sind, und sich im Allgemeinen nicht danach sehnen, Glieder der römisch-katholischen Kirche zu werden²⁰.

Dadurch, dass *Mystici corporis* betont, dass Nichtkatholiken »doch so vieler wirksamen göttlichen Gaben und Hilfen [entbehren], deren man sich nur in der katholischen Kirche erfreuen kann«²¹, wird eine über die *via notarum* hinausweisende Lösung allerdings bereits angedeutet. *Mystici corporis* ist somit zwar ein sachlicher und theologiegeschichtlicher, nicht aber ein begriffsgeschichtlicher Ort der Rede von den ekklesialen Elementen²². Der wichtigste Ökumene-relevante Effekt dieser Enzyklika besteht wohl darin, dass ihre Identifikation des mystischen Leibes Christi mit der katholischen Kirche über die nächsten 20 Jahre hin Überlegungen zum Status nichtkatholischer Christinnen und Christen hervorruft: Sind sie nun Glieder der wahren Kirche oder nicht²³?

Zusammenfassend lässt sich zur *via notarum* sagen: Trotz aller Gegensätzlichkeit stimmten Altgläubige und Reformatoren, Katholiken und Protestanten in einer Überzeugung überein: Es gibt nur *eine* Kirche Jesu Christi – und die sind wir! Das blockiert jeden vernünftigen Dialog. Die »exklusive Methode«²⁴ spricht allen anderen Gemeinschaften jedwedes Kirchesein ab und setzt die ›wahre‹ Kirche mit der eigenen in eins. Aufgabe der vorkonziliaren katholischen Initiativen und Institutionen war es, hier eine Lösung zu finden.

2.2 Ein Stück ›Kirchenwirklichkeit‹ außerhalb der Kirche – *Extra ecclesiam ecclesia*?

Bei der »komparativen Methode«²⁵ gilt prinzipiell: »Sind jene Züge festgestellt, die nach dem Wort und Willen Gottes die wahre Kirche auszeichnen und von allen Christen als verbindlich anerkannt werden können, sind auch die Kriterien gewonnen, an denen das Kirchesein aller christlicher Gemeinschaften zu messen ist, die sich Kirchen nennen«²⁶.

Ein Indikator von kirchenoffizieller Seite, dass auch die römisch-katholische Kirche trotz alles bisher Gesagten mit einem Stück Kirchenwirklichkeit außerhalb ihrer selbst rechnete, ist die Tatsache, dass formell der Satz verworfen wurde »*Extra ecclesiam nulla conceditur gratia*« – »außerhalb der Kirche wird keine Gnade gewährt« (DH 2429), und zwar schon 1713 gegen Pasquier Quesnel (1634–1719)²⁷. Dasselbe gilt für eine Reihe ähnlicher Sätze von Jansenisten. Am 8. August 1949 wurde dann der amerikanische Jesuit Leonard Feeney (1897–1978) exkommuniziert, weil er zugunsten eines *extra ecclesiam nulla salus* die Theorie vom *votum ecclesiae* ablehnte (DH 3866–3873).

Theologen wie Jérôme Hamer (1916–1996) oder Yves Congar (1904–1995) führten für ihre Theologie nicht nur solche Indikatoren *ex negativo* (durch die Ablehnung des Gegenteils) an, sondern beriefen sich auf Kirchenväter wie Augustinus²⁸ als anerkannte Vordenker.

20 Vgl. KASPER, Der ekklesiologische Charakter (wie Anm. 4), 47.

21 Ebd.

22 Vgl. THÖNISSEN, Vestigia aut elementa (wie Anm. 11), 398.

23 Für eine abweichende positive Interpretation als Glieder der Kirche auf Basis des Textes von *Mystici corporis* vgl. Jean GRIBOMONT, Du sacrement de l'Église et de ses réalisations imparfaites, in: Irén 22, 1949, 345–367. Nichtkatholiken haben demnach viele gemeinsame Elemente bewahrt und sind dadurch in analogem Sinn wirklich Christen und katholisch: Vgl. ebd. 359 (gemeinsame Elemente); Gribomont baut auf Congars Argumentation auf (Ebd., 360f.).

24 KASPER, Der ekklesiologische Charakter (wie Anm. 4), 51.

25 Ebd.

26 POTTMEYER, Die Frage nach der wahren Kirche (wie Anm. 5), 213.

27 Clemens XI., Konstitution Unigenitus Dei Filius (8. September 1713). Cf. Unigenitus Dei Filius: 25 Texte und Biographien zur Verdammungsbulle gegen Pasquier Quesnel (1713), hrsg. v. Christoph WEBER (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 31), Berlin u. a. 2019.

28 Congar verweist auf De unico baptismo contra Petilianum c. 3, no. 4: PL 43, 547; De baptismo contra Donatistas III, 19, no. 28: PL 43, 154 sowie ebd. I, 10: PL 43, 117. Cf. Yves CONGAR, Le développement de l'évaluation ecclésiologique des églises non-catholiques. Un bilan, in: Unitatis Redintegratio

Dieser argumentierte wiederholt, dass selbst die Sakramente der Schismatiker und Häretiker wirksame Gnadenmittel seien²⁹. Congar schreibt: »Für Augustinus sind die Sakramente nicht heilbringend, es sei denn innerhalb der *unitas*, innerhalb der *una Catholica*, aber auch das, was es an Sakramenten, an Amt und wahren Glauben in den getrennten Gemeinschaften gibt, gehört zu dieser *una Catholica*. Hier sind wir an der Schwelle zu einer Theologie der Elemente der Kirche«³⁰.

Angesichts einer so noch nie dagewesenen institutionell organisierten ökumenischen Bewegung versuchte Congar, den theologischen Boden zu bereiten für ein aktives ökumenisches Engagement von katholischer Seite. In seinem leider nie ins Deutsche übersetzten Werk *Chrétiens désunis* führt er aus: »Ökumene beginnt, wenn man zugibt, dass auch andere – und nicht nur Einzelne, sondern kirchliche Gemeinschaften als solche – Recht haben, auch wenn sie Dinge sagen, die von uns abweichen, dass auch sie Wahrheit, Heiligkeit, Gaben Gottes besitzen, obwohl sie nicht zu unserer [Form des] Christseins gehören. Ökumene ist [...], wenn wir glauben, dass andere Christen sind, nicht trotz ihres Bekenntnisses, sondern in ihm und durch es. Eine solche Überzeugung führt zu einer komplexen, konkreten ›ökumenischen‹ Haltung, die Folgendes umfasst: die Achtung vor anderen Konfessionen, vor dem Wirken des Heiligen Geistes in ihnen (nicht nur in den einzelnen Seelen); die Wahrnehmung und das Bekenntnis der historischen Sünden der eigenen Konfession, ihrer Grenzen und ihres Versagens; den Wunsch, die anderen Konfessionen und die Gaben, die sie von Gott empfangen haben, kennenzulernen; Freundschaft mit ihnen aufzubauen und in Erwartung der Fülle der Einheit so viel wirksame Gemeinschaft zu haben, wie möglich«³¹.

Die Kirche sei von Gott in Christus als ›Fülle‹ geschaffen, nämlich Fülle jener Prinzipien, die die Menschheit zu einem neuen Leben in Christus und alle zur Einheit führen können³². Es gibt verschiedene Grade, an dieser Fülle Anteil zu haben. Auch protestantische Christen gehören zu jener Kirche in Fülle, zwar nicht auf vollkommene Weise, aber dennoch wirklich³³. Als getaufte Christen anderer Kirchen müssen sie als Glieder der wahren Kirche gesehen werden, und zwar nicht nur in einem spirituellen Sinn *in voto*, sondern *realiter*. Sie sind nicht verantwortlich für die Spaltungen der Vergangenheit und es kann ihnen auch nicht angelastet werden, dass sie nicht katholisch werden wollen. Über diese in *Chrétiens désunis* grundgelegte Theologie der Elemente wird Congar noch eine Vielzahl von Publikationen veröffentlichten.

Chrétiens désunis erschien übrigens 1937, im Jahr der zweiten »Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung« in Edinburgh und der zweiten »Weltkonferenz für Praktisches Christentum« in Oxford. Es war das Jahr, in dem die Errichtung eines Ökumenischen Rates der Kirchen beschlossen wurde. Congars Werk lag während dieser Tagungen auf den Büchertischen aus³⁴.

1964–1974. The Impact of the Decree on Ecumenism, hrsg. v. Gellért BÉKÉS, Vilmos VAJTA (Studia Anselmiana 71), Rom 1977, 63–97, hier: 63f. und 85.

29 Für eine Studie zu den Quellen bei Augustinus, vgl. Jérôme HAMER, Le Baptême et l'Église. À propos des ›Vestigia Ecclesiae‹, in: Irén 25, 1952, 142–164, 263–275. Hier arbeitet er den Zusammenhang von Taufe und Kirche heraus. Die *vestigia* sind ihm zufolge als *signa ecclesiae* oder »points fondamentaux« zu verstehen.

30 CONGAR, Le développement de l'évaluation ecclésiologique (wie Anm. 28), 63f.

31 CONGAR, Chrétiens désunis (wie Anm. 3), 173f.

32 Vgl. ebd., 283.

33 Vgl. ebd., 292.

34 Vgl. Catherine CLIFFORD, Elementa ecclesiae: A Basis for Vatican II's Recognition of the Ecclesial Character of Non-Catholic Christian Communities, in: La théologie catholique entre intransigeance et renouveau: la réception des mouvements préconciliaires à Vatican II, hrsg. v. Gilles ROUTHIER, Louvain-la-Neuve 2011, 249–269, hier: 259: »the founders of the WCC would draw upon his idea of ›elements‹ of the church to establish a basis for membership within the new fellowship.«

3. Der ›wahren‹ Kirche auf der Spur

Der theologische Grund für die Rede von den Spuren der Kirche ist die Überzeugung: Bei der wahren Kirche gibt es etwas, das Menschen nicht zunichtemachen können, weil Gott treu ist und diese Vernichtung nicht zulässt.

Auch zu diesem Gedanken war der Weg durch die Reformatoren schon vorgespurt. So schreibt Johannes Calvin in *Unterricht in der christlichen Religion*: »Trotzdem [...] sprechen wir auch heute den Papisten nicht ab, was der Herr unter ihnen als Spuren der Kirche aus der Zerrüttung hat übrigbleiben lassen wollen. [...] Oft werden ja Bauwerke so niedergerissen, daß doch Fundamente und Ruinen übrigbleiben. Ebenso hat es Gott [...] doch gewollt, daß auch aus der Verwüstung noch ein halbeingestürztes Bauwerk übrigblieb«³⁵.

Allerdings handelt es sich für Calvin hierbei um traurige Überbleibsel der ›wahren‹ Kirche. »So kommen an allen Orten, über die sich die Tyrannei des römischen Papstes erstreckt, kaum mehr als einige zerstreute und zerrissene Spuren (*vestigia*) zum Vorschein, aus denen man schließen kann, dass dort halbbegrabene Kirchen liegen«³⁶. Doch selbst diese geringfügigen Restspuren in der römischen Kirche zeugten noch von einem Stück ›Kirchenwirklichkeit‹ außerhalb der Kirche.

3.1 Von den *reliquiae* zu den *vestigia*

Diese Rede von den *vestigia* wurde durch die ökumenische Bewegung aufgegriffen. Die Grundfrage zu Beginn der wechselseitigen Annäherung im noch jungen Ökumenischen Rat der Kirchen war, »welche Art von Anerkennung in der Aufnahme eines Dialogs mit einer anderen Kirche liegt«³⁷. Heißt die Mitgliedschaft im ÖRK, dass man alle anderen Mitgliedskirchen, egal welche es sind, als Kirchen im Vollsinn, als ›wahre‹ Kirche anerkennen muss?

Bereits im Vorfeld der Gründung des ÖRK hatte sich dessen späterer erster Generalsekretär Willem Adolf Visser 't Hooft (1900–1985) mit der heiklen Frage der Bedingungen für eine Mitgliedschaft und ihrer Bedeutung für die ›wahre‹ Kirche auseinandergesetzt. Er brachte seinen Text 1948 in der Gründungsphase ein: »Teilnahme am Ökumenischen Rat bedeutet keine relativistische Haltung im Blick auf die wesentlichen und unentbehrlichen Kennzeichen der wahren Kirche Christi. Aber das bedeutet die Mitgliedschaft beim Ökumenischen Rat, daß jede Kirche bei ihren Schwesterkirchen im Rate zum wenigsten die ›*vestigia ecclesiae*‹ erkennt, also die Tatsache, daß die Kirche Christi irgendwie auch in ihnen vorhanden [...] ist«³⁸. Visser 't Hooft war reformierter Theologe. Also wird ihm Calvins Diktion von den *vestigia* geläufig gewesen sein, obwohl er selbst angibt, von dem Luthera-

35 CALVIN, *Unterricht in der christlichen Religion* IV, 2, 11 (wie Anm. 8), 712f.; vgl. auch ebd. 12, 713: »Obgleich wir also den Papisten den Namen ›Kirche‹ nicht rundweg zugestehen wollen, so leugnen wir deshalb doch nicht, dass es bei ihnen Kirchen gibt, sondern wir streiten mit ihnen allein über die wahre und rechtmäßige Gestaltung der Kirche, die sich einerseits in der Gemeinschaft an den Sakramenten findet, die die Zeichen des Bekenntnisses sind, andererseits aber vor allem in der Gemeinschaft der Lehre«; vgl. auch Martin LUTHER, *Wider Hans Worst* (1541), WA 51, 501f. und 506.

36 Johannes CALVIN, Antwort an Kardinal Sadolet, in: *Ioannis Calvini Epistolae*, Bd. 1 (1530 – sep. 1538), hrsg. v. Cornelis AUGUSTIJN u. Frans Pieter VAN STAM, Series VI, *Ioannis Calvini opera omnia*, hrsg. v. B. G. ARMSTRONG u. a., Genf 2005, 476.

37 Eva-Maria FABER, *Calvinus catholicus. Zur Calvin-Rezeption in der römisch-katholischen Kirche am Beispiel von Pneumatologie, Ekklesiologie und Ämterlehre*, in: *Calvins Erbe: Beiträge zur Wirkungsgeschichte Johannes Calvins*, hrsg. v. Marco HOFHEINZ, Wolfgang LIENEMANN u. Martin SALLMANN, Göttingen 2012, 45–75, hier: 62.

38 Willem Adolf VISSER 'T HOOFT, Die Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen, in: *Die Kirche in Gottes Heilsplan. Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan 1*, hrsg. v. der Studienabteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Zürich 1948, 196–217, hier: 213. Vgl. Peter NEUNER, Kirchen und kirchliche Gemeinschaften, in: *MThZ* 36, 1985, 97–109, hier: 100.

ner Hermann Sasse (1895–1976) inspiriert worden zu sein³⁹. Visser 't Hoofts Text sollte Eingang in die unter katholischer Beteiligung zustande gekommene Toronto-Erklärung (1950) finden, und zwar mit katholischem Zutun.

Auf katholischer Seite hatte noch am 5. Juni 1948 das Heilige Offizium ein *Monitum* erlassen, in dem erklärt wurde, dass eine Beteiligung katholischer Theologen an Zusammenkünften von Nichtkatholiken ohne vorherige Erlaubnis durch das Heilige Offizium verboten sei⁴⁰. Im Hinblick auf die geplante Gründungsversammlung des ÖRK in Amsterdam Ende August desselben Jahres befürchtete man die Teilnahme von Katholiken.

Im Dezember 1949, ein gutes Jahr nach dem *Monitum*, erließ dasselbe Heilige Offizium eine Instruktion, die eine vorsichtige Öffnung auf die ökumenische Bewegung hin erahnen ließ⁴¹. Immerhin wird hier die ökumenische Bewegung selbst erstmals beim Namen genannt, ihre Inhalte werden nicht mehr rundweg verworfen⁴². Der Text umfasst drei Teile zur Sehnsucht nach Einheit, zur katholischen Position und zu Treffen mit Nichtkatholiken. Die Bischöfe werden für die Aufsicht über die Kontakte mit der Ökumenischen Bewegung verantwortlich gemacht. Ein gemeinsames Vater-unser-Gebet wurde erlaubt. Damit war im Jahr 1949 ein gewisser Wendepunkt erreicht.

Doch die eigentliche Wende hatte schon einige Monate früher stattgefunden. Im August 1949 war Feeney, der einflussreichste Ökumene-Gegner in den USA, exkommuniziert worden. Die katholischen Ökumeniker verloren keine Zeit: Im September 1949 fand im *Centre d'Études Istina* in Paris ein Treffen statt zwischen den Dominikanern Christophe-Jean Dumont (1897–1991), Hamer, Congar und dem ersten Generalsekretär des ÖRK Visser 't Hooft⁴³. Thema der Unterhandlung war der Textentwurf der Toronto-Erklärung, *Die Kirche, die Kirchen und der Ökumenische Rat der Kirchen*, in dem über die *vestigia ecclesiae* diskutiert wurde. Die katholischen Theologen unterstrichen die Bedeutung des Begriffs *vestigia*. Dadurch ermutigt, machte Visser 't Hooft sich daran, seinen Text weiter auszuarbeiten. Eine zweite Fassung wurde vom Exekutivausschuss des ÖRK im Februar 1950 in Bossey beschlossen, bevor ihn der Zentralkomitee vom 9.–15. Juli 1950 bei seinem dritten Treffen in Toronto diskutierte. Mitarbeiter des ÖRK erkannten später öffentlich den Beitrag der katholischen Theologen zu diesem Text an⁴⁴.

Gemäß dieser Erklärung müssen Mitgliedskirchen in den anderen Mitgliedern lediglich *Elemente* der wahren Kirche erkennen. Der Verweis auf die »Verkündigung des Wortes, die Auslegung der Heiligen Schrift und die Verwaltung der Sakramente« verbindet den Toronto-Text mit der *Confessio Augustana*. *Vestigia* und *elementa* werden alternierend gebraucht.

39 Vgl. Willem Adolf VISSER 'T HOOFT, Ursprung und Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen, in: Beihefte ÖR 44, 1983, 72.

40 Suprema Sacra Congregatio S. Officii, *Monitum Cum compertum* (05. Juni 1948), in: AAS 40, 1948, 257.

41 Suprema Sacra Congregatio S. Officii, *Instructio (de motione oecumenica) Ecclesia catholica* (20. Dezember 1949), in: AAS 42, 1950, 142–147; Übers. HerKorr 4, 1949/50, 318–320.

42 Laut Thönissen geht diese Kehrtwende auf das Konto von Lorenz Jaeger, der über Umwege bei Ottaviani im Heiligen Offizium interveniert; vgl. Wolfgang THÖNISSEN, Konsolidierung und Institutionalisierung der Ökumene. Die Aktivitäten des Paderborner Erzbischofs Lorenz Jaeger in den fünfziger Jahren des 20. Jahrhunderts, in: *Die Entdeckung der Ökumene. Zur Beteiligung der katholischen Kirche an der Ökumene*, hrsg. v. Jörg ERNESTI u. Wolfgang THÖNISSEN, Frankfurt a. M./Paderborn 2008, 159–176.

43 Zehn ÖRK-Mitarbeiter und zehn Katholiken trafen sich, darunter Dumont, Congar, Jean Daniélou (1905–1974), Hamer, Maurice Villain (1900–1977) und Jean Guitton (1901–1999). Vgl. Willem Adolf VISSER 'T HOOFT, *Memoirs*, Genf 1973, 217 sowie ebd. das Kapitel *The Ecumenical Mobilization of the Roman Catholic Church*, 319–339.

44 Vgl. Oliver TOMKINS, *The Church, the Churches and the Council*, in: ER 4/3, 1952, 259–268. Vgl. auch Oliver TOMKINS, *Rencontre de Presinge [rapport]*, 9, Archives Monastère de Chevetogne, p. Wilibrands, no. 40: »Son élaboration peut être considérée comme une œuvre commune.«

›Elemente‹ fungiert als Oberbegriff, der für alle Mitgliedskirchen gelten kann. Die *vestigia* aus der calvinistisch-reformierten Tradition sind in einem positiven Sinn umgedeutet. Hatte das Wort bei Calvin so viel wie ›tote Überreste‹ bedeutet, so hat sich nun ein Bedeutungswandel vollzogen: es geht um dynamische, positive, hoffnungsvolle Zeichen und ›machtvolle Instrumente, durch die Gott sein Werk tut‹⁴⁵. Es geht nicht mehr nur um gerade noch wahrnehmbare Spuren, sondern um ›Grundfunktionen und Wesensbeschreibungen von Kirche‹⁴⁶.

Im Nachgang wurde die Toronto-Erklärung allerdings auch kritisch gesehen, weil – wie gesagt wurde – *notae* und *vestigia* verwechselt wurden⁴⁷. Außerdem lauere dahinter die ›Gefahr eines Relativismus; jede Kirche mißt die andere am eigenen Besitzstand und läßt sich zugleich durch die andere Kirche in Frage stellen‹⁴⁸ – ein Einwand, gegen den die zweite Vollversammlung in Evanston (1954) die Christologie zum Maßstab der Rechtmäßigkeit erklärt hatte. Der Methodist Clarence T. Craig (1895–1953) bezeichnete die Toronto-Erklärung rundweg als ›arrogant‹⁴⁹. Andere sahen in den *vestigia* keine ›Funktion‹ der römischen Kirche, sondern ›der katholischen Kirche Christi‹⁵⁰. Das ebnete den Weg zu einer breiteren Akzeptanz der kreativen Sichtweise Congars zu den ›Elementen‹ auch beim ÖRK.

Die erprobte Kooperation ging weiter. Vom 14.–16. November 1951 fand in Presinge bei Genf das sogenannte ›*vestigia ecclesiae*‹-Treffen statt⁵¹, das teilweise der Vorbereitung der dritten ›Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung‹ in Lund im August 1952 galt. Der Anglikaner Oliver Tomkins (1908–1992) vom ÖRK referierte dort zur ›Contribution à une conversation sur le Conseil Œcuménique, les églises membres du Conseil Œcuménique et l'Église de Rome‹, Congar hielt einen Vortrag ›À propos des ›*vestigia ecclesiae*‹.

3.2 Von den ›*vestigia*‹ zu den ›*elementa*‹

Nach dem Bedeutungswandel von 1950 griff auch die katholische Seite die Rede von den *vestigia* auf und vermittelt sie mit den *elementa* zu einem Doppelkonzept. Dabei gilt: ›Je ausdrücklicher sich ein Element [...] auf Jesus Christus und seine für alle verbindliche Bezeugung beziehen kann und je allgemeiner es [von allen] bekannt wird, desto geeigneter ist

45 Vgl. KASPER, Der ekklesiologische Charakter (wie Anm. 4), 51.

46 Peter NEUNER, Kirchen und kirchliche Gemeinschaften, in: Dominus Iesus. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche? Dokumente, Hintergründe, Standpunkte und Folgerungen, hrsg. v. Michael J. RAINER (Wissenschaftliche Paperbacks 9), Münster 2001, 196–211, hier: 204f.

47 Vgl. Wolfgang DIETZFELBINGER, Die Grenzen der Kirche nach römisch-katholischer Lehre (FSÖTh 10), Göttingen 1962, 143–149.

48 So später KASPER, Der ekklesiologische Charakter (wie Anm. 4), 51f.

49 Clarence T. CRAIG, The Reality of the Church and Our Doctrines of the Church, in: ER 3, 1951, 213–220, hier: 216.

50 Vgl. Giovanni MIEGGE, Vestigia ecclesiae, signe de l'Église dans les églises, in: VC 11, 1957, 210f.

51 Vgl. Archives Monastère de Chevetogne, Rencontre de Presinge, p. Willebrands nos. 32–54. Vgl. auch Archives Istina, Rapport rencontre de Presinge, Bericht auf Französisch und Niederländisch (24 S. Typoskript plus 2 Einleitungsseiten). Teilnehmer waren katholischerseits die Dominikaner Christophe-Jean Dumont, Yves Congar und Jérôme Hamer; Olivier Rousseau von Chevetogne (1898–1984), der Schweizer Theologe Charles Journet (1891–1975), die Niederländer Frans Thijssen (1904–1990) und Piet Kreling OP (1888–1973) und der britische Benediktiner Columba Carry-Elwes (1903–1994); auf ÖRK-Seite Willem Adolf Visser 't Hooft, Jean Bosc (1910–1969), Oliver Tomkins, Jean Courvoisier (1922–2010), der Schwede Nils Ehrenström, Alexander de Weymar, Max Thurian (1921–1996), Hendrik van der Linde, Hendrik Kraemer (1888–1965), Suzanne de Dietrich (1891–1981) und Paul Evdokimov (1901–1970). Vgl. zur Bedeutung der Elementeneklesiologie auch VISSER 'T HOOFT, Memoirs, (wie Anm. 43), 320.

es, [...] als Mittel zur Verständigung und als Maßstab kritischer Prüfung zu dienen«⁵². Außerdem setzte die katholische Seite das Doppelkonzept der *vestigia / elementa* in Relation zu traditionellen Begriffen wie *signa, notae, bona* etc.

Katholischerseits setzte damit eine intensive Experimentierphase ein. Durch den Aufruf, katholische Beiträge zum Thema *vestigia / elementa* / Kirchengliedschaft zu verfassen, wollte man das Konzept testen. Der Dominikaner Christophe-Jean Dumont übernahm die Führungsrolle, indem er die Debatte eröffnete: Im Herbst 1951 publizierte er im *Istina*-Bulletin *Vers l'Unité Chrétienne* den Beitrag *Vestigia Ecclesiae*⁵³ mit einem Fragebogen, der aus zwei Teilen bestand. Teil 1 behandelte den *status quaestionis* hinsichtlich Herkunft, Tradition und Praxis dieses Lehrstücks, z. B. mit der Frage, ob sich das Konzept bei den Kirchenvätern finde. Teil 2 behandelte die theologische Ausarbeitung einer Lehre von den *vestigia*; hier lesen wir z. B. die Frage: »Wie kann man sich die Auswirkungen einer Lehre der ›*Vestigia Ecclesiae*‹, die nach den sichersten Grundsätzen der katholischen Theologie erarbeitet wurde, auf die theologische Darstellung eines Traktats über die Kirche vorstellen?«⁵⁴

Eine der ersten Reaktionen auf Dumonts Aufruf, die ebenfalls in *Vers l'Unité Chrétienne* erschien, stammte erneut von Yves Congar auf der Basis seines Vortrags in Presin-ge⁵⁵. Congar differenziert zwischen der Kirche als Gemeinschaft der Gnade und Kirche als Institution mit ihren verschiedenen Gnadenmitteln. Die ›Elemente der Kirche‹ fallen unter die Kategorie des Verständnisses der Kirche als Institution und gehören zur äußeren Dimension der Kirche, was die Möglichkeit einer methodischen, wenn auch nicht inhaltlichen Verbindung mit Bellarmins Definition eröffnet. Die Redeweise von den *vestigia* erlaubt einen Vergleich zwischen den Kirchen als Institutionen. »Die Gnadenmittel sind zahlreich. Sie bilden ein Ganzes, dessen Integrität nur in der Kirche Christi und der Apostel zu finden ist (und deshalb ist auch die Fülle der Gnadenwirklichkeit nur in diesem Kirchengebilde zu finden), von dem aber das eine oder andere Element abgetrennt werden kann, insofern es eine objektive Kohärenz aufweist – ein Verdienst der Lösung der donatistischen Krise. So kann man überall dort, wo ein kirchliches Gnadenmittel vorhanden ist, von einem ›Überbleibsel der Kirche‹ sprechen: Ich würde es vorziehen, von einem ›Element der Kirche‹ zu sprechen. Das wäre ein bestimmtes institutionelles Element, das in der Lage ist, etwas von der Wirklichkeit der Gnade zu vermitteln«⁵⁶. Congar spricht sich dafür aus, zur Diktion *elementa* überzugehen.

Auch andere Theologen beteiligten sich an der Debatte. Der Leuener Theologe Gustave Thils (1909–2000) definierte die *vestigia* »im katholischen Sinn als ›bestimmte authentische christliche Werte, die der Kirche zu eigen sind und in nichtrömischen Kirchen oder Konfessionen vorkommen auf Grund der Struktur dieser Gemeinschaften«⁵⁷. Sie gehören in ihrer Vollgestalt zur katholischen Kirche, können aber auch außerhalb ihrer vorhanden sein. Vergleicht man die beiden Auflagen seines Buches *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique*, so ist in der Version von 1955 von *vestigia* die Rede, während die Auflage

52 POTTMEYER, Die Frage nach der wahren Kirche (wie Anm. 5), 217.

53 Christophe-Jean DUMONT, *Vestigia Ecclesiae*, in: *Vers l'Unité Chrétienne* 32, 1951, 6f.; vgl. auch sein direkt nach Toronto verfasstes Vorwort des Herausgebers: *Unité de l'église et l'unité chrétienne*, in: *Vers l'Unité Chrétienne* 26, 1950, 1–4.

54 DUMONT, *Vestigia Ecclesiae* (wie Anm. 53), 7: »Comment envisager l'incidence d'une doctrine des ›*Vestigia Ecclesiae*‹, élaborée en fonction des principes les plus assurés de la théologie catholique, sur la présentation théologique d'un traité de l'Église?«

55 Yves CONGAR, À propos des ›*vestigia Ecclesiae*‹, in: *Vers l'Unité Chrétienne* 39, 1952, 3–5.

56 Ebd., 3.

57 Gustave THILS, *Histoire doctrinale de l'histoire du mouvement œcuménique*, Leuven 1955, 187; Übers. Thomas SARTORY, Kirche und Kirchen, in: *Fragen der Theologie heute*, hrsg. v. Johannes FEINER, Josef TRÜTSCH u. Franz BÖCKLE, Einsiedeln / Köln 1957, 337–377, hier: 366; zitiert bei KASPER, Der ekklesiologische Charakter (wie Anm. 4), 52.

von 1963 an diesen Stellen von *elementa* spricht⁵⁸. Thils versuchte überdies, die Ansätze von *Mystici corporis* und der Elementenekkesiologie einander kohärent zuzuordnen. 1958 schrieb er: »Sicher ist jedenfalls, dass mehrere Konzilsväter [des Vat. I.] zwischen der sichtbaren Kirche und dem mystischen Leib unterschieden und wie Bischof Dupanloup urteilten, dass ›der mystische Leib Christi größer ist als die sichtbare Kirche, weil er in seinem ganzen Umfang alle Gerechten umfasst‹ (Mansi, t. 51, c. 786). Bis 1943 war dieser Gedanke für viele Theologen eine Selbstverständlichkeit. Sie hatten einen guten Teil der theologischen Tradition auf ihrer Seite, und nichts in ihr hinderte sie daran, diese beiden unterschiedlichen Ausdrücke für zwei verschiedene Gruppen von Menschen zu reservieren: ›die Kirche‹ für diejenigen, die sichtbar zur katholischen Kirche gehören; ›der mystische Leib‹ für alle Gerechten. In der Tat lehnt die Enzyklika diese Dualität ab. Die katholische Kirche ist der mystische Leib. Dieser Gedanke ist näher an der Tradition. Es zeigt sich deutlicher als in der Vergangenheit, dass der Begriff der Kirche im Wesentlichen alle geistlichen und unsichtbaren Werte der übernatürlichen Ordnung einschließt«⁵⁹. Aus diesem Grund suchte Thils Elemente der Kirche außerhalb der Kirche.

Thomas Sartory OSB (1925–1982) veröffentlichte 1955 sein Buch *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. Ein Beitrag im Dienste einer ökumenischen Ekklesiologie*. Es ging ihm »um die Erkenntnis und Anerkenntnis der Wirklichkeit des kirchlichen Seins, die in den von der römischen Einheit getrennten Gemeinschaften vorhanden sind«⁶⁰. Als *signa* der wahren Kirche verhalfen die *vestigia* dazu, katholischerseits über die *vestigia* bei den getrennten Glaubensgemeinschaften nachzudenken⁶¹. Sartory kommt zu dem Ergebnis, dass die *vestigia* geradezu nach einer »Wiedervereinigung« rufen⁶².

Der protestantische Theologe Wolfgang Dietzfelbinger (1936–2015) rekonstruierte schließlich 1962 die Rezeption der Rede von den *vestigia/elementa* durch die katholische Theologie bis zum Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils⁶³. Vor allem die Rolle der *katholischen Konferenz für ökumenische Fragen*, 1952 in Fribourg von Willebrands gegründet als Forum der Reflexion und Instrument der Verbreitung der Elemententheologie, war bedeutsam. Deren ursprünglicher Name war *Katholischer ökumenischer Rat*, also nicht ›Konferenz‹, weil der ÖRK Pate stand. Es handelte sich um ein informelles Netzwerk, welches jedes Jahr in einer anderen Stadt unter der Schirmherrschaft eines anderen Bischofs zusammenkam. Dies war eine gute Methode zur innerkatholischen Verbreitung der Elementenekkesiologie, diente aber auch der gelegentlichen Zusammenarbeit mit dem ÖRK⁶⁴.

Die Experimentierphase erstreckte sich auch auf die Frage nach einer neutralen Bezeichnung des Status nichtkatholischer Gemeinschaften. Waren sie nun potentielle oder virtuelle Kirchen, wie Dumont dies vorschlug⁶⁵, oder sollte man sie besser mit Charles Journet (1891–1975) als *anfanghaft* bereits verwirklichte Kirchen, Kirchen *im Werden* oder Kirchen

58 Vgl. Gustave THILS, *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique*, Louvain 1955, e.g. 142–147 und DERS., *Histoire doctrinale du mouvement œcuménique*, Paris, 1963, 237–258; zur Erklärung führt er ebd., 269, die Diskussion um die Toronto-Erklärung in Evanston an.

59 Gustave THILS, *Orientations de la théologie*, Louvain 1958, 105.

60 Thomas SARTORY, *Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche. Ein Beitrag im Dienste einer ökumenischen Ekklesiologie*, Meitingen 1955, 147.

61 Vgl. ebd., 149.

62 Vgl. ebd., 194.

63 Vgl. DIETZFELBINGER, *Die Grenzen der Kirche* (wie Anm. 47), 135–180.

64 Vgl. z.B. 1954 das Treffen in Mainz zur Vorbereitung der ÖRK-Vollversammlung in Evanston im August 1954.

65 Vgl. Christophe-Jean DUMONT, *Les voies de l'unité chrétienne. Doctrine et Spiritualité* (Unam Sanctam 26), Paris 1954, 126f., 133; SARTORY, *Die ökumenische Bewegung* (wie Anm. 60), 190f.

im Aufbau bezeichnen⁶⁶? Waren sie gar *unvollendete* Lokalkirchen, worüber Congar nachdachte⁶⁷?

Bei aller Experimentierfreude darf man nicht vergessen, dass das Gesamtbild keineswegs so ungetrübt war. Es gab auch vehemente Gegenstimmen, nicht zuletzt die Rückkehrpropaganda des *Catholic Ecumenism*, vertreten durch Edward Hanahoe. 1959 publiziert dieser ein ausführliches Kapitel über die *vestigia ecclesiae*⁶⁸, das in apologetisch-neoscholastischem Stil gehalten ist. Hanahoe versucht, die wahre Natur der ›vestigia‹, ›Elemente‹ oder ›Spuren‹ der Kirche in nichtkatholischen Gemeinschaften zu bestimmen. Seine Einschätzung des Potenzials der *elementa* als wirksame Mittel der Gnade beruht auf der zähneknirschenden Erkenntnis, dass der Geist Gottes nicht durch Mauern der Trennung gebremst wird. Er stützt sich auf Fentons Interpretation von *Mystici corporis*, »dass Menschen, die im Glauben und in der Ordnung von der Kirche getrennt sind, nicht das Leben der heiligmachenden Gnade führen und nicht die Tugend der Liebe besitzen können [...] dass [aber] alle Menschen, die ein Leben der heiligmachenden Gnade führen und von Liebe und Nächstenliebe beseelt sind, in irgendeiner Weise mit der wahren Kirche unseres Herrn in ihrem Glauben und ihrer Leitung verbunden oder vereint sind«⁶⁹. Die Tatsache, dass es in anderen christlichen Gemeinschaften solche Menschen gibt, scheint für Fenton eine seltene Ausnahme, die nichts mit dem Glaubensleben dieser Gemeinschaften zu tun hat⁷⁰. Hanahoe schließt daraus: »Offensichtlich kann man nicht von ihnen [scil. den *vestigia*] als in einer Art Eigenschaft existierend sprechen, die sich aus der Natur der getrennten Gemeinschaft selbst ergibt und die alle Mitglieder dieser Gemeinschaft eindeutig kennzeichnen würde. [...] Letztlich hängt die Bestimmung der Tatsache und der Qualität der übernatürlichen *vestigia* vom einzelnen Mitglied ab«⁷¹. Also ist für Hanahoe erstens die Quelle der heiligmachenden Gnade nicht-katholischer Christen die römisch-katholische Kirche, die die Kirche Jesu Christi ist. Zweitens erkennt er den Gemeinschaften, in denen diese Christen ihren Glauben leben, keinerlei Gnadenfunktion zu. Es geht vielmehr um Individuen, denen die römisch-katholische Kirche irgendwie Gnade vermittelt.

In diese Gemengelage hinein platzte im Januar 1959 die Ankündigung eines neuen Konzils durch Johannes XXIII. (1958–1963). Für die Frage nach Elementen der wahren Kirche außerhalb der katholischen Kirche ging es nun um Scheitern oder Durchbruch.

Akademisch zeichnete sich ein Durchbruch ab. Von 1958 bis 1960 verfasste beispielsweise der spätere Kardinal Avery Dulles (1918–2008) eine Dissertation zu den *elementa/vestigia* bei Professor Jan Witte (1907–1989) an der Gregoriana in Rom. Letzterer nahm selbst regelmäßig an den Treffen der von Willebrands 1952 gegründeten *Katholischen Konferenz für ökumenische Fragen* teil. Wegweisend war auch die Rolle von Georges Tavard (1922–2007) bei der internationalen Verbreitung der Elementeneklesiologie, vor allem in den USA.

66 Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné* Bd. 1, Paris 1951, 52f.

67 Vgl. Yves CONGAR, Note sur les mots ›Confession‹, ›Église‹ et ›Communion‹, in: *Irén* 23, 1950, 3–26. Cf. dazu BAUM, *L'unité chrétienne* (wie Anm. 3), 127f. und KASPER, *Der ekklesiologische Charakter* (wie Anm. 4), 60.

68 Edward F. HANAHOE, *Vestigia Ecclesiae. Their Meaning and Value*, in: *One Fold: essays and documents to commemorate the Golden Jubilee of the Chair of Unity Octave 1908–1958*, hrsg. v. DEMS. u. Titus F. CRANNY, New York 1959, 272–383.

69 Joseph Clifford FENTON, *The Catholic Church and Salvation: in the light of recent pronouncements by the Holy See*, Covent Garden 1958, 84. Zitiert bei HANAHOE, *Vestigia Ecclesiae* (wie Anm. 68), 295.

70 Vgl. CLIFFORD, *Elementa ecclesiae* (wie Anm. 34), 266f.

71 HANAHOE, *Vestigia Ecclesiae* (wie Anm. 68), 306. »Obviously, we cannot speak of them as existing in the manner of a property flowing from the nature of the separated society itself and which would univocally characterize all the members of that society. [...] In the final analysis, the determination of the fact and of the quality of the supernatural vestigia turns on the individual member.«

Institutionell sah die Lage freilich zunächst weniger rosig aus: Am 15. Juni 1959 schickte die *Katholische Konferenz für ökumenische Fragen* eine *Nota* zur »Wiederherstellung der christlichen Einheit«⁷² an den Sekretär des Konzils Kardinal, Pericle Felici (1911–1982), und an die Kardinäle Alfredo Ottaviani (1890–1979), Domenico Tardini (1888–1961) und Eugène Tisserant (1884–1972) sowie mehrere Bischöfe und Theologen. Der Text ging ebenfalls auf die *vestigia ecclesiae* ein und war vom Leitungskomitee der *Katholischen Konferenz für ökumenische Fragen* unterzeichnet, zu dem unter anderem Charles Boyer (1884–1980), Christophe-Jean Dumont, Josef Höfer (1896–1976) und Johannes Willebrands zählten. Willebrands hatte die *Nota* auch an niederländische Bischöfe geschickt. Bei Kardinal Felici stieß sie laut seinem Tagebuch jedoch nicht auf viel Gegenliebe⁷³. Wie er berichtet, galt dasselbe von Tardini, ganz im Gegensatz zum Stab des Kardinalstaatssekretariats. Im Winter 1959 sandten dann vier niederländische Bischöfe wirkliche *vota* zum *elementa/vestigia*-Konzept mit der ausdrücklichen Bitte, die Wertschätzung der ›Spuren‹ oder ›Elemente‹ der Kirche oder der ›Elemente der Wahrheit‹ in nichtkatholischen Gemeinschaften zu vertiefen⁷⁴. Ähnliches gilt für andere *vota*. So schlugen die deutschen und österreichischen Bischöfe⁷⁵ vor, dass nichtkatholische Christen, die im guten Glauben leben, unvollkommen der wahren Kirche angehören durch die heilbringenden Elemente, die eigentlich zu ihr gehören. Diese Anfragen zeigen: Der Boden war für die Konzilsdebatte bereitet, doch es sollte nicht einfach werden. Im Rückblick schreibt Thils, die Geschichte der Jahre 1943–1960 habe sich auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil wie in einem Zeitraffer wiederholt⁷⁶.

72 »Note du Comité Directeur de la Conférence Catholique pour les Questions œcuméniques sur la restauration de l'Unité chrétienne à l'occasion du prochain Concile« (15 Seiten); für weitere Informationen zum Entstehungsprozess der *Notiz* cf. Archives Monastère de Chevetogne, p. Willebrands sowie Peter DE MEY, Johannes Willebrands and the Catholic Conference for Ecumenical Questions (1952–1963), in: *The Ecumenical Legacy of Cardinal Willebrands (1909–2006)*, hrsg. v. Adelbert DENAUX u. Peter DE MEY (BETL 253), Leuven/Paris 2012, 49–77, hier: 56–68.

73 Il Diario conciliare di Monsignor Pericle Felici, hrsg. v. Vincenzo CARBONE (Collana Storia e attualità 20), Vatikanstadt 2015, 47. Der Eintrag zum 16. Juli 1959 lautet: »Riferisco a Sua Eminenza su una Nota stesa dal Comitato Direttivo della Commissione Cattolica Ecumenica. Il mio giudizio è sfavorevole e trovo strano che la Nota sia stata firmata anche da P. Carlo Boyer S.J. della Gregoriana. Sua Eminenza [Tardini] è d'accordo nel riprovarla e si dice ancora meravigliato che in Segreteria di Stato ne abbiano a lui fatta una relazione con molto favore.«

74 Vgl. Jan Y.H.Y. JACOBS, Les ›vota‹ des évêques néerlandais pour le concile, in: *À la veille du concile Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le catholicisme oriental*, hrsg. v. Mathijs LAMBERIGTS u. Claude SOETENS, Leuven 1992, 108. Die vier Bischöfe waren Bernard Jan Alfrink (1900–1987) (Utrecht), Pieter Antoon Nierman (1901–1976) (Groningen), Petrus Joannes Moors (1906–1980) (Roermond) und Martinus Janssen (1905–1983) (Rotterdam). Das durch C. Boyer, Fr. Davis, C.-J. Dumont, J. Höfer und J. Willebrands unterzeichnete Memorandum des Leitungskomitees der katholischen Konferenz für ökumenische Fragen hatte auf sie vermutlich großen Einfluss. Vgl. Jared WICKS, Cardinal Willebrands's Contributions to Catholic Ecumenical Theology, in: *ProEc* 20, 2011, 6–27.

75 Vgl. das Schema Germanicum, in: *Concilii Vaticani II Synopsis, Constitutio Dogmatica de Ecclesia Lumen gentium Bd. II*, hrsg. v. Francisco GIL HELLÍN, Vatikanstadt 1995, 716–750, no. 13, 734: »Ista elementa quibus Ecclesia ut signum salutis constituitur, ex natura sua ad se invicem ordinantur et vicissim se postulant.«

76 Gustave THILS, *L'Église et les Églises. Perspectives nouvelles en œcuménisme*, Paris 1967, 158f.: »L'histoire des années 1943–1960 se répéta, en un laps de temps plus court, au concile du Vatican II. [...] Les débats conciliaires, menés sous le signe de l'œcuménisme, ont fait rapidement valoir l'apport théologique enregistré en ecclésiologie depuis la fin de la guerre 1940–1945, avec le résultat que l'on sait.«

4. Nachwort: ›Wahre Kirche‹? – Das Ringen um den ekklesialen Status der kirchlichen Gemeinschaften beim Konzil

Was war bis zum Konzil erreicht? Die Rede von den *elementa ecclesiae* eröffnete eine bis dahin nicht dagewesene Fülle ökumenischer Möglichkeiten. Am Beginn der Konzilsdebatten war sie keine neue Idee mehr. Sie hatte eine lange Diskussionsgeschichte hinter sich, in den 1950er-Jahren intensiviert durch ökumenische Kooperationen. Einige Konturen wurden klarer, das Umfeld der Bedeutungen größer. Die Frage der Herkunft wurde geklärt⁷⁷. Doch alles hing an »der entscheidenden Frage, ob die katholische Kirche willens und in der Lage ist, den ekklesialen Status der nicht katholischen Kirchen und Gemeinschaften ekklesiologisch zu definieren«. Die »Lehre der katholischen Kirche von der Identität von mystischem Leib Christi und der *Ecclesia catholica Romana*« blieb »der entscheidende Angelpunkt zur Klärung der gestellten Frage«⁷⁸. Zur Debatte stand eine Kombination aus *Mystici corporis*, Bellarmin und Elementeneklesiologie. So hieß es im Entwurf der deutschen Bischöfe zum Schema *De Ecclesia* ganz im Sinne Bellarmins: »Dort steht das volle Zeichen des Heils oder die wahre Kirche, wo die drei Elemente des einen Zeichens – nämlich der eine Glaube, die eine Taufe und die eine Regierung – gleichzeitig und vollständig verifiziert sind, d. h. in der einen heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, die vom Nachfolger Petri zusammen mit dem Bischofskollegium regiert wird«⁷⁹. Hinzu kam das Verschwinden der *vestigia ecclesiae* in dem von der Theologischen Kommission erstellten Entwurf von *De ecclesia*. Andererseits spielte das chilenische Schema im Namen einer Reihe lateinamerikanischer Bischöfe auf die vielen wichtigen theologischen Elemente an, die Katholiken mit Orthodoxen und Protestanten gemeinsam haben⁸⁰.

In dieser Kombination zeigte selbst die komparative Methode ihre Schattenseiten: Die Tendenz in der Diskussion der 1950er-Jahre (durch Congar und andere), die Rede von den Elementen auf sichtbare, äußere Zeichen und Dimensionen der ›wahren‹ Kirche zu verkürzen und ihren inkarnatorisch-sakramentalen Charakter aus den Augen zu verlieren, leistete gerade jenem juridisch-quantitativen Verständnis Vorschub, gegen das sie ursprünglich in den ökumenischen Kontext eingeführt worden war⁸¹. Verbindet man die Elementeneklesiologie mit der Idee der katholischen Fülle, so ist das Resultat hinsichtlich der wahren Kirche das in *Ut unum sint* 14 beschriebene: In Wirklichkeit »existieren die Elemente dieser bereits gegebenen Kirche in ihrer ganzen Fülle in der katholischen Kirche und noch nicht in dieser Fülle in den anderen Gemeinschaften« (UUS 14). Anders gesagt: »Während in den verschiedenen Gemeinschaften jeweils Elemente der Kirche verwirklicht sind, ist die katholische Kirche die volle Verwirklichung all dessen, was

77 Vgl. THÖNISSEN, *Vestigia aut elementa* (wie Anm. 11), 402.

78 Ebd.

79 Lateinischer Text in *Acta Synodalia Concilii Vaticani II* (ASCOV), Bd. I/4, Vatikanstadt 1971, 616: »Ibi plenum signum salutis seu vera Ecclesia est, ubi haec tria elementa unius signi, scilicet una fides, unum baptisma, unum regimen, simul et plene verificantur, id est in una, sancta, catholica et apostolica Ecclesia, quae a successore Petri una cum collegio episcoporum nomine Christi regitur«; Übers. THÖNISSEN, *Vestigia aut elementa* (wie Anm. 11), 402.

80 Vgl. *Synopsis, Constitutio Dogmatica* (wie Anm. 75), 762–801, hier: 784: »El aspecto de comunión entre los cristianos es otro aspecto del ministerio de la Iglesia. Otro descubrimiento de la vuelta a la Fuentes bíblicas i patristicas. Tiene importancia ecuménica: porque es un aspecto vivido intensamente por los ortodoxos y protestantes. Acusan ellos a los católicos a reducir toda la comunión a la obediencia a la jerarquía. Importar mostrar los elementos comunes de nuestra teología y presentar la jerarquía dentro de la comunión de la Iglesia, como servicio de la comunidad.«

81 Vgl. z. B. THILS, *L'Église et les Églises* (wie Anm. 76), 25–27; sowie Wolfgang DIETZFELBINGER, *Vestigia Ecclesiae*, in: ER 15, 1963, 368–376, hier: 375.

Christus mit Kirche gewollt hat«⁸². Doch Vorsicht: Zusammen ergeben eine vorbehaltlose Totalidentifikation der katholischen Kirche mit der ›wahren‹ Kirche Christi einerseits und die Elementenekklesiologie andererseits einen explosiven Cocktail, oder besser: resultieren in einem katholisch inszenierten ökumenischen Hochsprungwettbewerb – frei nach dem Motto: ›Und noch ein Element und noch eins, bevor wir euch als wahre Kirche Jesu Christi gelten lassen!‹ Dass die Frage der ekklesiologischen Bewertung anderer christlicher Traditionen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht endgültig gelöst wurde, beweisen nicht zuletzt römische Verlautbarungen wie *Dominus Iesus* von 2000⁸³ oder die *Antworten* der Glaubenskongregation von 2007⁸⁴.

Der Blick in die Geschichte zeigt: Bei der Rede von den Elementen allein darf es nicht bleiben. Einerseits ist sie zu ergänzen um die Rede vom *subsistit in*, denn sie beugt einer solchen Totalidentifikation vor; andererseits sind die Elemente »zunächst nur Hinweise für die Annäherung der getrennten Kirchen. Erst im Blick auf die Frage, was Kirche zur Kirche macht, können die Elemente nicht mehr nur als Spuren, sondern als grundlegende Strukturelemente gelten«⁸⁵. Ihr Vorhandensein bei den anderen muss auf der eigenen Seite nicht nur zugegeben und anerkannt werden; im ökumenischen Dialog muss auch über ihren Stellenwert und Inhalt Verständigung erzielt werden. Ein Blick in die Geschichte verhilft dazu. Ich schließe deshalb mit einem Satz des katholischen Ökumenikers Otto Hermann Pesch (1931–2014), der schreibt: »Wo Theorien in ausweglose Sackgassen führen, öffnet der Blick in die Geschichte nicht nur Hintertüren, sondern oftmals doppeltürige Portale«⁸⁶.

82 NEUNER, Kirchen und kirchliche Gemeinschaften (wie Anm. 38), 101.

83 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Dominus Iesus* (6. August 2000), Nr. 16 und 17; so heißt es z. B. in Nr. 17: »Es gibt also eine einzige Kirche Christi, die in der katholischen Kirche subsistiert und vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. [...] Die kirchlichen Gemeinschaften hingegen, die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, sind nicht Kirchen im eigentlichen Sinn; die in diesen Gemeinschaften Getauften sind aber durch die Taufe Christus eingegliedert und stehen deshalb in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der Kirche.« (https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_ge.html, konsultiert am 08.03.2022).

84 Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, *Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche* (29. Juni 2007), v. a. Frage 5, wo *defectus ordinis* konsistent als »Fehlen« übersetzt wird; https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070629_responsa-quaestiones_ge.html (konsultiert am 08.03.2022).

85 Vgl. THÖNISSEN, *Vestigia aut elementa* (wie Anm. 11), 413.

86 Otto Hermann PESCH, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung* Bd. 1/1, Ostfildern 2008, 262.