

## Ökumenismus und Konversionen

## || Die Bedeutung der Konversionen für die Ökumene

Von Leo Cardinal Scheffczyk, München

Das Thema entspringt zuerst einer spirituell-pastoralen Motivation und weist in eine ebensolche Zielrichtung: Es geht um die Begründung und Rechtfertigung von Konversionen zu einer Zeit, da solche »Umwendungen« oder »Umkehrungen« (so die wörtliche Übersetzung) selten geworden sind und so auch der Wortgebrauch im Schwinden begriffen ist. In der Handreichung einer großen deutschen Diözese zur »Glaubensorientierung« wird der Begriff nur noch in Klammern unter der Klasse der »Glaubenskurse« mitgeführt, welche bestimmt sind »für Getaufte ..., die in die katholische Kirche aufgenommen werden wollen«, wobei das Spezifische wie auch Dramatische des Übergangs von einer nichtkatholischen Konfession zur katholischen Kirche nicht mehr aufscheint. Der abnehmende Begriffsgebrauch wie auch der tatsächliche Rückgang der Konversionen selbst könnte den Einwand aufkommen lassen, dass das Thema spirituell und pastoral gar nicht mehr von Gewicht sei. Aber an (rückläufigen) Zahlen sollte die Bedeutung eines Tatbestandes, dessen seelsorgliche Besonderheit nicht zu bestreiten ist, nicht gemessen werden. Auch können die geringer werdenden Zahlen das religiös-geistesgeschichtliche Interesse an dem Phänomen als solchem nicht zudecken. Das beweisen die immer neuen Veröffentlichungen zum Thema, neuestens das Werk Ch. Heidrichs über »Die Konvertiten«<sup>1</sup>, das zwar vornehmlich dem biographischen Aspekt verpflichtet bleibt, aber am Ende auch in einen religiös-theologischen Bereich vorstößt, dies mit der Aussage: »Was uns fehlt, zieht uns an«. Eine solche Feststellung gleicht einer Einladung, die Frage auch unter einem ekklesiologisch-ökumenischen Blickwinkel zu behandeln.

Damit wird aber den heute zu Ausnahmen gewordenen Hinwendungen zur Kirche auch eine prinzipielle Relevanz zuerkannt. Sie lässt sich zunächst in Frageform kleiden und dahingehend formulieren: Was kann einen in einer anderen Konfession Getauften in dieser Zeit des konfessionellen Zusammenstrebens dazu bewegen, sich der katholischen Kirche zuzuwenden und dies in einem persönlichen Entschluss, der alle laufenden ökumenischen Bestrebungen übersteigt? Es kann sich dabei nur um eine grundsätzliche Entscheidung handeln, die über den Ökumenismus hinausführt, aber in deren Licht auch die ökumenischen Aktivitäten bedacht werden dürften, in-

<sup>1</sup> Die Konvertiten. Über religiöse und politische Bekehrungen, München 2002, 326–337; zum gleichen Genre gehört auch die Untersuchung von L. Boehm, Konversion. Einige historische Aspekte aus der christlichen Frömmigkeitsgeschichte von Professoren der alten Universität Ingolstadt, in: Die Weite des Mysteriums: Für Horst Bürkle (hrsg. von Kl. Krämer und A. Paus), Freiburg i.Br. 2000, 522–548.

sofern solche Entscheidungen für den Ökumenismus eine gewisse Herausforderung darstellen, die er aufnehmen und positiv beantworten muss<sup>2</sup>.

Es geht deshalb im Folgenden um die Verknüpfung zweier Phänomene und Gedankenreihen, die meist unverbunden nebeneinander einhergehen und sogar in einer gewissen Spannung zueinander stehen: nämlich um den Gedanken der gesamthaften Wiedervereinigung der christlichen Konfessionen, der unabdingbar bleibt, und um den Gedanken des individuellen Zutritts zur katholischen Kirche. Dass freilich diese beiden Gedanken überhaupt in *Spannung* zueinander treten können, ist ein Zeichen für das Eigenartige und Außergewöhnliche der Situation der Kirche heute und des in ihr wirksamen, oft recht praktisch gehandhabten Ökumenismus. Eine solche Spannung hätte es z.B. am Beginn des katholischen Ökumenismus in den dreißiger Jahren, der u.a. von Namen wie J. Metzger († 1944)<sup>3</sup> und M. Laros bestimmt wurde, nicht geben können. Heute zeigt sie sich in dem vom christlichen Gemeinbewusstsein vielfach artikulierten Gedanken, dass individuelle Konversionen der Wiedervereinigung im Großen hinderlich seien. K. Lehmann charakterisiert die verbreitete Einstellung mit den Worten: »Viele empfinden heute eine Konversion als eine überholte Angelegenheit. ›So etwas macht man nicht mehr‹«<sup>4</sup>. Solche Urteile machen naturgemäß besonders anlässlich publizistisch herausragender Einzelkonversionen die Runde. So war z.B. von einer Gruppe katholischer Priester aus der »Groupe des Dombes« zur Konversion und Priesterweihe Max Thurians der Einwand zu hören, dass dies ohne Beachtung der ökumenischen Bedeutung eines solchen Schrittes geschehen sei und dass der Weihebischof die »ökumenische Höflichkeit«<sup>5</sup> verletzt hätte. Ähnlich hat die evangelisch-theologische Fakultät der Universität München auf die Konversion eines ihrer Mitglieder reagiert, wenn sie behauptete: »Der Weg zu einer zukünftigen Einheit der Kirchen ... wird durch die Abwendung Einzelner von der eigenen Kirche nicht erleichtert, sondern erschwert«<sup>6</sup>.

Allerdings darf im Sinne historischer Genauigkeit nicht unerwähnt bleiben, dass solche Tendenzen sich schon in vorkonziliarer Zeit anmeldeten, als die ökumenische Bewegung katholischerseits an Fahrt gewann. K. Rahner zitiert in einer Bearbeitung des Themas unter den verschiedenen Meinungen zur Legitimität oder Illegitimität von Konversionen auch die Auffassung, »es sei besser, in der alten christlichen Gemeinschaft auszuhalten, um *in* ihr für die katholische Wahrheit zu werben, bis wenigstens der ›heilige Rest‹ als Ganzer der alten Mutterkirche zugeführt werden könne«<sup>7</sup>. Von dieser Auffassung setzt sich der Autor selbst freilich ab, um die Einzel-

<sup>2</sup> Es braucht nicht zu verwundern, dass die Fragestellung hier unter dem katholischen Glaubensaspekt behandelt wird. Die am Phänomen der Konversion herausgestellten Grundsätze (Gewissen, Wahrheit, Bekenntnis) gelten jedoch für jeden Partner des ökumenischen Gesprächs. Vgl. zum Folgenden auch: A. Ziegenaus, Konversion als Bekenntnis, in: FKTh 7 (1991) 242–253; R. Bäumer, Motiva conversionis ad fidem catholicam, in: FKTh 7 (1991) 254–272.

<sup>3</sup> Handbuch der Ökumenik II (HdÖ) (hrsg. von H. J. Urban und H. Wagner), Paderborn 1986, 123ff.

<sup>4</sup> Konversion als Herausforderung für die Ökumene: Die Weite des Mysteriums, a.a.O., 516.

<sup>5</sup> Herder-Korrespondenz 42 (1988) 592.

<sup>6</sup> Vom 9. 10. 1987.

<sup>7</sup> K. Rahner, Über Konversionen: Schriften zur Theologie III, Einsiedeln 1956, 446.

konversion als Einbringung des eigenen christlichen Erbes zur Bereicherung des »gemeinsamen Vaterhauses« zu legitimieren.

Was sich so schon in der vorkonziliaren Ära andeutete, ist nach dem Zweiten Vatikanum zur Dominante in der öffentlichen Meinung der Kirche geworden, woraus sich eine Reihe von negativen Determinanten zur theologischen Beurteilung von Konversionen ergeben.

### 1) *Das Verdikt des pragmatischen Ökumenismus über Konversionen*

Die heute führende Art des Ökumenismus steht den Konversionen kritisch gegenüber und beurteilt sie negativ als Behinderungen des als weitaus bedeutsamer angesehenen Zieles der umfassenden Vereinigung der Christen oder bestimmter christlicher Gemeinschaften. Dabei geht es der vorherrschenden Art der Ökumenik vor allem um pragmatische Lösungen, die unter Absehen von der Wahrheitsfrage zu praktischen Zusammenschlüssen führen sollen, denen angeblich die Bereinigung lehrhafter Fragen wie von selbst folgen wird. Dass ein solcher indifferenter Ökumenismus auch in der Theologie an Raum gewinnt, zeigt u.a. die Behauptung: »Aber im Grunde kommen wir in der eucharistischen Gemeinschaft nicht von einer gemeinsamen Theorie zur gemeinsamen Praxis, sondern umgekehrt von der gemeinsamen Erfahrung zur gemeinsamen Theorie ... Erst kommt die Kommunion Christi, dann können wir nach dem Essen und Trinken an einem Tisch sitzen bleiben und unsere verschiedenen Auffassungen von dem, was uns da geschehen ist, besprechen.«<sup>8</sup> Die Wahrheitsfrage ist hier ausgeschaltet. Erklärtermaßen fehlt hier jedes Verständnis für Konversionen. Diese Einstellung ist charakteristisch für die Entwicklung nach dem Zweiten Vatikanum.

Das Konzil nimmt die Frage nur verhalten auf, signalisiert aber damit schon die Problematik, wenn es im Ökumenismusdekret »Unitatis Redintegratio« (UR), sichtlich um Verwirklichung der Ökumene »in brüderlicher Liebe und Einheit« bemüht, von Konversionen (ohne Verwendung dieses Begriffes) erklärt: »Es ist klar, dass die Vorbereitung und die Wiederaufnahme solcher Einzelner, die die volle katholische Gemeinschaft wünschen, ihrer Natur nach etwas von dem ökumenischen Werk Verschiedenes ist; es besteht jedoch kein Gegensatz zwischen ihnen, da beides aus dem wunderbaren Ratschluss Gottes hervorgeht« (UR, 4). Das Konzil sagt allerdings nicht, wie sich die zutreffende gläubige Aussage über den göttlichen Ratschluss, die auf den Gnadencharakter beider Geschehnisse hinweist, auf der Ebene theologischen Denkens verifizieren lasse und wie der nichtbestehende Gegensatz aufgewiesen werden könne. Erst recht wird keine Empfehlung der Konversion ausgesprochen. Ein viel zitierter früher Kommentar zu diesem Dekret gibt den Grundsinn dieser Aussage korrekt wieder, ohne aber der Bedeutung von Einzelkonversionen in sich wie auch für das Anliegen der Ökumene nachzugehen. Er begnügt sich hier mit

<sup>8</sup> J. Moltmann, Ökumene im Zeitalter der Globalisierungen. Die Enzyklika »Ut unum sint« in evangelischer Sicht, in: Ökumene – wohin? (hrsg. von B. J. Hilberath und J. Moltmann) Tübingen 2000, 94.

dem Hinweis auf die Problematik und den belastenden Charakter solcher Schritte für das Verhältnis der Kirchen zueinander, betont ihre Legitimität im Vorliegen von »Gewissensgründen« und bringt, unter Hervorhebung der auch für den Konvertierenden schon bestehenden (nicht vollen) Gemeinschaft mit der Kirche, für den ominösen Titel »Konversion« die Bezeichnung »Aufnahme« in Vorschlag<sup>9</sup>, mit dem die Bedeutung dieses Geschehens doch wohl nicht wirklich getroffen ist.

Die Reserviertheit gegenüber den Einzelkonversionen zugunsten der gemeinschaftlichen Einigung nahm in der Folgezeit noch deutlichere indifferentistische Züge an. Unter den Faktoren, welche diese Entwicklung bestimmen, ist auch das Zweite Vatikanische Konzil selbst zu nennen, genauer: die Fehldeutung seiner z. T. komplexen und nicht ganz eindeutigen Aussagen über das Verhältnis von Religionen und Konfessionen zur Kirche Jesu Christi. In dem Streben nach »Öffnung« der Kirche zur Welt kreierte das Konzil einige Formeln, welche, aus dem Zusammenhang gerissen, leicht für ein nur relatives Interesse der Kirche an der Einzigkeit und unvergleichlichen Geltung (»Absolutheit«) der Gründung Jesu Christi gedeutet werden konnten. Die Tatsache, dass das Konzil vieles anerkannte, »was in diesen Religionen wahr und heilig ist« (Nostra Aetate, 2; NA), und von ihm sagte, dass sie »nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet« (NA, 2), wurde zum Anlass für den Schluss genommen, wonach in den Religionen von Gott gegründete Heilswege anzunehmen seien, die neben den von Christus geschaffenen Heilsweg träten. Die Bedeutung der zu diesen Äußerungen in Spannung stehenden Aussagen über die Sonderstellung von Christentum und Kirche wurde dabei außer Acht gelassen, etwa der herausragende Anspruch des Christentums und der Kirche, der in dem Wort des johanneischen Christus gelegen ist. Das Konzil bezog sich ausdrücklich auf dieses Wort: »Unablässig aber verkündet sie [die Kirche] und muss sie verkünden Christus, der ist »der Weg, die Wahrheit und das Leben« (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat« (NA, 2).

Aus der Nichtbeachtung der grundsätzlichen Einschränkung der Bedeutung der Religionen im Hinblick auf die einzige Kirche Christi konnte sich die Atmosphäre eines milden Relativismus und eines (oft unreflektierten) Indifferentismus bilden, die dem christlichen Bekenntnisgedanken wie dem Gedanken von Bekehrung und Konversion ungünstig und unzutraglich war. Schon bald nach dem Ende des Konzils konnte der katholische Religionspädagoge H. Halbfas die Forderung erheben, die auch »inhaltliche Toleranz« des Konzilsdokumentes gegenüber den Fremdreigionen anzuerkennen und die Scheidung der Religionen in »wahre« und »falsche« aufzugeben. Er zitiert beifällig Radakrishnan, der die Gläubigen aller Religionen zur Anerkennung der Tatsache aufruft, »dass die Menschheit ihr Ziel Gott auf verschiedenen Wegen sucht« und dass man »keine Offenbarung des Lebens als völlig falsch ablehnen«<sup>10</sup> könne. Der Autor, dessen Argumentation zuletzt auf der Hypothese beruht, dass die so genannte Wahrheit der Religionen nur die »Wahrheit des Mythos«

<sup>9</sup> J. Feiner, Kommentar: LThK: Das Zweite Vatikanische Konzil II, Freiburg 1967, 63.

<sup>10</sup> H. Halbfas, Fundamentalkatechetik, Stuttgart<sup>2</sup> 1969, 239.

sei und keine Objektivierungen in der Gestalt abendländischer Begrifflichkeit ver-  
trage, liefert einen anschaulichen Beweis für ein gewolltes Missverstehen der Vati-  
kanischen Botschaft, dem jedoch von der kirchlichen Öffentlichkeit kein nennens-  
werter Widerstand entgegengebracht wurde. Folgerichtig findet sich bei Halbfas  
auch ein Verzicht auf die eigentliche christliche Missionstätigkeit. Sie muss auf dem  
Grunde des fehlenden Wahrheitsbegriffes als Zumutung empfunden werden, was na-  
türlich auch Konsequenzen für die Konversionen zeitigen wird.

Solche Tendenzen haben in einer bestimmten theologischen Schulrichtung eine  
formelle Bestätigung und Erweiterung gefunden, nämlich in der vom Pluralismusge-  
danken bestimmten »Theologie der Religionen«. Einer ihrer Vertreter, der Anglika-  
ner J. Hick entwickelt den Pluralismusgedanken weiter zu der Auffassung, dass mit  
der in der Christenheit weit verbreiteten Anerkennung der Religionen als Heils-  
wegen auch die Einzigkeit »Jesu« aufgegeben werden und von der anspruchsvollen  
»Christologie« Abstand genommen werden müsse zugunsten eines göttlichen Wil-  
lens, der in allen Religionen sein Heilsangebot verwirklicht<sup>11</sup>. Wie sehr solcher  
grundsätzlicher Pluralismus auch in die katholische Theologie eingedrungen ist,  
zeigt das neuere Beispiel des Fundamentaltheologen P. Schmidt-Leukel, der in sei-  
ner »Theologie der Religionen« die Meinung vertritt, dass eine »heilshafte Verbin-  
dung mit Gott in mehreren religiösen Traditionen in unterschiedlicher, aber prinzi-  
piell gleichwertiger Form bezeugt und vermittelt wird«<sup>12</sup>, woraufhin Christentum  
und Kirche keinerlei Überlegenheit gegenüber anderen Religionen behaupten dürf-  
ten und Jesus Christus nicht als »einzige normative Gestalt« bezeichnet werden soll-  
te<sup>13</sup>.

Ähnliche Gedanken wurden in Rom von P. Rossano entwickelt, der von den Reli-  
gionen, die fast ausschließlich unter dem Gesichtspunkt des geistigen Reichtums  
und der Bereicherung des Christentums betrachtet werden, anerkennend feststellt:  
»Jede Religion stellt die traditionelle Art dar, wie ein Volk auf die Gaben Gottes und  
die Erleuchtung durch ihn antwortet«<sup>14</sup>. Der Autor spürt dabei etwas von der Proble-  
matik der Vereinbarkeit zwischen der christlichen Offenbarungsreligion und den von  
ihm ebenso als heilhaft anerkannten nichtchristlichen Religionen, aber er weiß sie  
nicht zu lösen. An der Sperrigkeit und der Ungelöstheit dieses Problems kranken vie-  
le Versuche des heutigen theologischen Pluralismus, der dadurch mehr zu einer Apo-  
logetik des Heidentums als zu einer Bestärkung des Christentums gerät. Solche  
Übertreibungen sind natürlich einer überzeugenden Begründung des Missionsge-  
dankens genauso hinderlich, wie sie auch schon ein ungünstiges Licht auf den Vor-  
gang der Konversion werfen.

In dem interkonfessionellen Fragenkreis erfuhr die gleiche Problematik noch eine  
Verdichtung und Konzentrierung. Der die geistige Atmosphäre bestimmende theo-  
logische Pluralismus fand hier auf einer höheren Ebene eine Bekräftigung. Sie besteht

<sup>11</sup> J. A. Hick, *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996.

<sup>12</sup> P. Schmidt-Leukel, *Worum geht es in der Theologie der Religionen?*, in: *Internationale theologische Zeitschrift. Communio* 25 (1996) 293.

<sup>13</sup> Ders., *Theologie der Religionen*, Neuwied 1997, 576.

<sup>14</sup> *Osservatore Romano*, 17. 11. 1979; 11. 10. 1980.

in der vermehrten Gleichstellung der nichtkatholischen Religionsgemeinschaften mit der Kirche, für welche auch wieder das Konzil als Beweisgrund herangezogen wird. Dazu dienen einige zentral-positive Aussagen über die Bedeutung der nichtkatholischen kirchlichen Gemeinschaften. Von ihnen wird u.a. gesagt, dass sie, »trotz der Mängel, die ihnen nach unserem Glauben anhaften, nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles« sind. »Denn der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie als Mittel des Heiles zu gebrauchen, deren Wirksamkeit sich von der der katholischen Kirche anvertrauten Fülle der Gnade und Wahrheit herleitet« (UR, 3). Aufgrund solcher Formulierungen kann ein einflussreicher Kommentator die Frage stellen, ob die nichtkatholischen Gemeinschaften »nicht als Partikularkirchen zu betrachten« seien, in denen die eine Kirche Christi gegenwärtig ist<sup>15</sup>. Mit einer solchen Aufwertung der nichtkatholischen Kirchen ist natürlich auch der Einzigkeitsanspruch der katholischen Kirche tangiert, auch wenn beruhigend hinzugefügt wird, dass die Bedeutung dieser Gemeinschaften nur mit den in ihnen verbliebenen katholisch-kirchlichen »Elementen« begründet werden kann. Evangelische Theologen haben gegen diese »Elementenekklesiologie« bald Einspruch erhoben, der katholischerseits eine gewisse Zustimmung fand<sup>16</sup>. Man war bereit, diesen Communities den Charakter des »Kircheseins« nicht vorzuenthalten, was auch an dem in offiziellen Dokumente mancher Teilkirchen eingegangenen Wortgebrauch erkennbar wird, der sie als »Kirchen« kennzeichnet<sup>17</sup>.

Die hieran spürbar werdende Tendenz zur ekklesiologischen Parität der christlichen Konfessionen entwickelte sich besonders auch an der Interpretation der Aussage des Zweiten Vatikanums, nach der die Kirche Christi »in der katholischen Kirche verwirklicht ist« (Lumen Gentium, 8; vgl. auch UR, 2), nicht aber mit ihr einfach identisch ist. Daraus entstand die Ansicht, dass auch diesen Gemeinschaften »kirchlicher Charakter« zuzuerkennen sei<sup>18</sup>. Wenn aber diesen Gemeinschaften der Charakter von Medien des Heils und von (wenn auch nicht vollkommenen) Kirchen zuerkannt wurde, konnte sich leicht die Frage ergeben: Wie ist eine Hinwendung zur katholischen Kirche zu begründen, und kann sie als notwendig angesehen werden, zumal wenn alle Gemeinschaften als »Kirchen« in einer Phase der Vereinigung begriffen sind? Ist dann nicht mit Einzelkonversionen zu warten zugunsten eines der Christenheit angeblich viel förderlicheren kollektiven Zusammenschlusses?

Die darauf möglichen Erwiderungen, die mit Recht auf die Unvollkommenheiten des außerkatholischen Kircheseins, auf die Defizite im sakramentalen wie im lehrhaften Bereich hinweisen, werden von der katholischen Ökumenik teilweise selbst widerlegt, andererseits sind sie auch nicht beweiskräftig, wenn sie nur mit einem so genannten Komparativ oder Superlativ operieren und dann etwa sagen: In der katholischen Kirche sind alle Heilsmomente vollkommener oder am vollkommensten

<sup>15</sup> J. Feiner, a.a.O., 55.

<sup>16</sup> Ebda., 58.

<sup>17</sup> Vgl. die »Stellungnahme des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz und der Vorsitzenden des Rates der EKD zu den Vorschlägen der unabhängigen Kommission Zuwanderung des Bundesministers des Inneren«, in: Pfarramtsblatt 74 (2001) Nr. 8, 233.

<sup>18</sup> J. Feiner, a.a.O., 50.

oder in Fülle vorhanden. Aber in Glaubensdingen geht es nicht um ein Weniger oder ein Mehr, auch nicht um qualitative Steigerungen, sondern um das Wesen und die Wahrheit im Ganzen. Auch könnte man es keinem Menschen verargen, wenn er für sich auf das Erreichen des Superlativs an Vollkommenheit verzichtet und beim Positiv bleibt.

In diesem Zusammenhang hätte der vom Konzil gebrauchte Begriff der allein in der Kirche verwirklichten »Fülle« des Heils theologisch umfänglicher herausgearbeitet und in seiner heilshaften Bedeutung dargestellt werden müssen, zusammen mit dem sich daraus ergebenden Verpflichtungscharakter für den Menschen, diese Fülle auch anstreben zu müssen.

Weil das aber nicht geschah, konnte es in der öffentlichen Meinung der Kirche leicht zu der ernüchternden Frage kommen: Wenn die Konfessionen einander schon so nahe gerückt sind, dass sie gleicherweise als Instrumente des Heils anerkannt werden können, wozu kann dann noch eine Hinwendung von der einen zur anderen dienlich sein? Tatsächlich muss der konfessionelle Indifferentismus mit einer Gleichstellung der Konfessionen tendenziell zu einer Ablehnung von Konversionen gelangen und diese nicht nur als unzeitgemäß, sondern auch als sachlich unbegründet erachten. Aber man darf dabei auch die von der anderen Seite aufstehende und den Ökumenismus selbst bedrohende Gefahr nicht übersehen: Wenn nämlich die Gleichstellung der Konfessionen zu stark betont wird und die Unterschiede als irrelevant ausgegeben werden, dann könnte das auch das Ende des Ökumenismus als wirklichen Einheitsstrebens erbringen; dann könnte ja auch alles so bleiben, wie es ist, nur mit gewissen angeblich geringfügigen Änderungen versehen, wie mit der Anerkennung des evangelischen Abendmahles. Hier gerät der Ökumenismus offenbar selbst in eine Aporie, die möglicherweise gerade von dem Phänomen der Konversionen einer Lösung zugeführt werden kann.

Der sich hier andeutende ekklesiologische Relativismus findet im heutigen ökumenischen Gespräch einen besonders drastischen Ausdruck bei der Frage nach den Zielsetzungen des Einheitsstrebens. Der früher gebrauchte Begriff der »Rückkehrökumene«<sup>19</sup>, der gewiss etwas grob gehalten war, hat dabei mit Recht keine Wiederaufnahme mehr gefunden. Was aber an seine Stelle getreten ist, hat die eindeutige Ausrichtung auf das Ziel der Einheit in der katholischen Kirche verloren. Das Zweite Vatikanum (das die Frage nicht ausführlich behandelt) sagt zwar noch, dass die Wiederversöhnung »in der Einheit der einen und einzigen Kirche Christi« erfolgen müsse (UR, 24), und Paul VI. hat zum Beginn der zweiten Sitzungsperiode des Konzils (1963) noch einmal bekräftigt, dass die »Getrennten der vollen Einheit entbehren, die nur die katholische Kirche ihnen geben kann«<sup>20</sup>. Aber bald darauf gewann die gänzlich andere Vorstellung die Oberhand, die besagte: »Keine Kirche kann für sich allein beanspruchen, die authentische Kirche Jesu Christi zu sein, solange die Einheit nicht verwirklicht ist«<sup>21</sup>. Dahinter steht die theologisch unhaltbare Vorstel-

<sup>19</sup> Vgl. Pius XI., *Mortalium animos*.

<sup>20</sup> R. Romerio, *Jota Unum*, Ruppichteroth 2000, 538.

<sup>21</sup> Ebda., 534.

lung, die vom Konzil förmlich ausgeschlossen wurde, dass die Kirche Christi durch die in der Geschichte aufgetretenen Spaltungen in ihrer Einheit und damit in ihrer Existenz wirklich zerstört sei und darum durch das Zusammenfügen der Teile erst neu geschaffen werden müsse.

Die ökumenische Theologie nahm diese Vorstellung weithin auf und bemühte sich, das »Zusammenfügen« möglichst locker zu gestalten. Dabei wird auch der ehemals führende Begriff der »Wiedervereinigung« vermieden und an seine Stelle das Wort von der »Communio« oder »Gemeinschaft« gesetzt, welche die verschiedenen »Kirchen« in einem so genannten Grundkonsens oder im »gemeinsamen Verständnis des Evangeliums«<sup>22</sup> gleichberechtigt nebeneinander in »versöhnter Verschiedenheit« oder in »differenzierter Einheit« existieren lässt.

In dem oben genannten Beitrag fragte K. Rahner nach der Bedeutung der Ökumene für die Konversionen und gab darauf mit Recht eine bejahende Antwort<sup>23</sup>. Nun scheint die Zeit gekommen, die Frage einmal umgekehrt zu stellen und zu erkunden, welche Bedeutung die Konversionen für die Ökumene, konkret für das ökumenische Gespräch und jegliches ökumenische Streben haben, das mit seinem ekklesiologischen Indifferentismus in eine Aporie geraten zu sein scheint.

## 2) *Der Ruf des Gewissens*

In Darstellungen über die Geschichte von Konversionen findet man verständlicherweise oft die Frage nach den inneren Beweggründen und Motiven solcher lebensverändernder religiöser Wendungen gestellt. Obgleich man dabei von dem schwierigen Versuch einer umfassenden Typenbildung absieht, kommt es doch zu gewissen Klassifizierungen, etwa in »opportunistische, politisch bedingte« und in »nach individuellen Motiven« erfolgte Konversionsakte. Ein anderer Versuch gelangt zu Unterscheidungen zwischen »wahren« Konversionen (durch Bekehrung) und »zwiespältigen«, »scheiternden« oder »unmöglichen«, was aber der Fülle der in Wirklichkeit vorhandenen Motivationen nicht entspricht<sup>24</sup>. Es bedeutet wohl aber keine Verkennung dieser Wirklichkeit, wenn man bei Anerkennung aller Vielschichtigkeit und Pluralität von Motivationen für die theologisch einzig relevante Motivation optiert, welche in dem religiösen Ereignis einer geistigen Hinwendung zur in der Kirche vorfindlichen Katholizität besteht. Dass es solche bekenntnishafte, personal bestimmte, in freier Entscheidung vollzogene Wendungen gibt, kann nicht bestritten werden. Ihnen kommt nun aber auch Bedeutung für einen integren Ökumenismus zu.

<sup>22</sup> E. Herms, Ökumenische Einheitsvorstellungen, in: Ökumene – wohin? (hrsg. von B. J. Hilberath und J. Moltmann), Tübingen 2000, 51; vgl. B. J. Hilberath, Kirchengemeinschaft – eine (römisch-)katholische Perspektive II. Zukunftsaussichten aus römisch-katholischer Sicht, ebda., 69ff.

<sup>23</sup> A.a.O., 459.

<sup>24</sup> L. Boehm, Konversion. Einige historische Aspekte aus der christlichen Frömmigkeitsgeschichte mit Professoren der alten Universität Ingolstadt, in: Die Weite des Mysteriums. Christliche Identität im Dialog. Für Horst Bürkle (hrsg. von K. Krämer und A. Paus), Freiburg 2000, 542.



Damit wird nämlich die Bewertung des Phänomens der Konversionen in den Gewissensbereich verlagert, in welchem das entscheidende Urteil über eine solche geistige Wendung vollzogen wird. Unter dem Gewissen ist aber hier nicht im Sinn der heutigen Autonomisierung dieses Habitus der praktischen Vernunft ein Organ des »selbstgesetzgebenden Willens« (I. Kant) verstanden, welches nie Subjekt eines ethischen wesenhaften Urteils über ein objektives religiöses Glaubensgut sein könnte. Es ist hier vielmehr das Gewissen gemeint als ein vernehmendes Organ des menschlichen Geistes, welches das göttliche Gesetz in sich trägt und dieses Gesetz auf das eigene Leben und die singuläre Situation hin konkretisiert.

Vom Charakter der urteilenden Instanz her verbietet es sich auch, die Bestimmung der Gewissensfunktion als »Entscheidung« zu verstehen<sup>25</sup>. Die »Entscheidung« fällt, wie in allen Lebensfragen, die menschliche Person als solche, die sich auch über das Gewissensurteil hinwegsetzen und sündigen kann. Die fälschliche Erhebung des Gewissens zu einer Entscheidungsinstanz soll den schöpferischen Charakter des Gewissens demonstrieren, das angeblich keiner Überprüfung durch die Vernunft und den Glauben mehr bedarf. Mit dieser »Kreativität«, die auch schon im offiziellen kirchlichen Bereich vertreten wird, vermag das Gewissen sich selbst über das göttliche Gesetz zu erheben, so z.B. über die Unauflöslichkeit der Ehe und ihre Folgen. Eine solche »kreative« Auffassung würde auch der in der theologischen Gewissenslehre verankerten Forderung nicht mehr entsprechen, wonach das Gewissen als Urteilsinstanz sich ständiger Bildung und Belehrung verpflichtet fühlen muss, nicht zuletzt auch durch das gottgesetzte Lehramt der Kirche. Eine legitime Entscheidung zur Konversion kann nur aus einem so verstandenen Gewissen resultieren, das zuerst ein Werturteil über den Akt der Annahme der katholischen Religion fällt. Dem geht voran die Prüfung der sittlichen Werte dieser Religion, die danach zu einer entsprechenden Wertantwort führt, in welcher der Mensch Anteil an dem besonderen Gut dieser Religion gewinnt.

Es ist freilich die Frage, wie eine solche Wertantwort des einzelnen Christen für das Anliegen der ökumenischen Arbeit und der Ökumenebeflissenen (zu denen alle Christen gehören sollten) bedeutsam werden kann, wenn ja das Gewissen vornehmlich eine individuell-personale Wirklichkeit ist, die nicht einsinnig auf eine Mehrheit von Menschen angewandt werden kann. Man kennt zwar auch eine kollektive Anwendung des Gewissensbegriffes, insofern man beispielsweise von einem »Weltwissen« spricht, das sich zuweilen in allgemein interessierenden Lebensfragen meldet. Aber es fällt schwer, solche kollektive Aktion oder Reaktion von der rudimentären öffentlichen Meinung und ihren von der Propaganda bestimmten Äußerungen zu unterscheiden. Dagegen ist eine analoge Anwendung des Gewissensbegriffs auch auf ein Sozialgebilde wie die christliche Ökumene gerechtfertigt. Sie nimmt dann den Sinn einer allen betreffenden Menschen eignenden Gewissenhaftigkeit an; sie besagt eine bestimmte Verantwortungshaltung und fordert von allen zur Ökumene Berufenen eine Art von Berufsethos, welches alle ökumenische Aktivität durchdringen und informieren soll. Die Berührungspunkte und Referenzen liegen in beiden

<sup>25</sup> Vgl. dazu die Enzyklika »Veritatis Splendor« Johannes Pauls II. (1993), 54–61.

Bereichen (dem individuellen und dem gemeinschaftlichen Bereich) offen zutage. Es geht in jedem der beiden Bereiche objektiv um die Zielausrichtung auf die eine Kirche, damit um den Wert der Einheit, subjektiv um das verantwortete Urteil über die Wahrheit und die Verpflichtung des Sollens.

Weil eine solche Grundhaltung von der Einzelkonversion als Gewissenssache abgeleitet und auf das ökumenische Streben übertragen werden kann, hebt sie alle ökumenische Aktivität in die Sphäre sittlicher Bedeutsamkeit, der Verantwortung, der Werterkenntnis und des verbindlichen Werturteils. Dieses kommt nicht aus erhebenden Gefühlen und emotionalen Empfindungen (wie sie auf ökumenischem Feld oft mit dem Hinweis auf die »Sehnsucht nach Einheit« berufen werden), sondern es ist ein Akt der Erkenntnis (mag er auch in das Ganze willentlicher und gefühlshafter Strebungen eingefügt sein), der auf etwas Objektives und Seiendes geht. Dem Werturteil geht (bei der Konversion) ein denkerisches Vergleichen der Werte voraus, weil der an dieser Wende Stehende immer auch um das Werthafte seines früheren Bekenntnisses weiß, das er ja nicht zerstören und vernichten will. Bei dieser legitimen Abwägung der Werte gibt er schließlich dem als höher erkannten Wert den Vorzug und erkennt ihn in seiner Gültigkeit und zugleich in seinem Gesolltsein an.

Von einem solchen ethischen Werterkennen sollte auch jedes ökumenische Engagement bestimmt sein, damit es nicht zu einem rein voluntaristischen und zweckhaften Einheitsstreben kommt, das die Einheit um ihrer selbst willen erstrebt und sie als den absoluten Wert ansieht. Das setzt im ökumenischen Agieren voraus, dass neben der Anerkennung des Wertes der anderen religiösen Traditionen oder Konfessionen besonders auch der Wert des eigenen katholischen Bekenntnisses erfasst ist und sogar (ohne jeden Anflug von Überheblichkeit) als der überragende anerkannt wird. Etwas anderes lassen die entscheidenden Aussagen des Lehramtes und der glaubensverpflichtenden Tradition nicht zu, wenn sie von der Kirche als dem »allumfassenden Heilssakrament« (LG, 48) sprechen oder »die Einzigkeit der von ihm [Christus] gestifteten Kirche als Wahrheit des katholischen Glaubens« (Dominus Jesus, 16) bekennen und darum auch kein anderes Ziel des ökumenischen Strebens anerkennen können als das der »vollen Gemeinschaft in der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche« (Ut unum sint, 78).

Es ist eine bedrängende Frage, die dahin geht, ob im pragmatischen ökumenischen Agieren von heute eine solche Wertvorzugshaltung noch gegeben ist und anerkannt wird oder ob nicht die Vorstellung eines amorphen Einerleis aller christlichen Traditionen und deren *Gleichgültigkeit* (und infolgedessen bald auch der *Gleichgültigkeit*) die Vorherrschaft begonnen hat. Man kann sich jedenfalls oft des Eindruckes nicht erwehren, dass, trotz der immer wieder behaupteten Anreicherung des katholischen Glaubens durch die anderen Konfessionen, der Reichtum dieses Glaubens selbst kaum noch gesehen und gewertet wird. Die angestrebten Differenzierungen und Kombinationen in den Konsenspapieren lassen selten etwas davon spüren, dass der katholische Glaube in seinem vom Ersten Vatikanum hervorgehobenen »himmlischen« Geschenkcharakter und seinem umfassenden Heilsgehalt (vgl. DH 3014) wie auch in der vom Zweiten Vatikanum gerühmten Fülle (LG, 13) noch recht gesehen und gewertet wird. In vielen ökumenischen Gesprächen erscheint der

katholische Glaube eher als eine wertneutrale Materie, die man zu bestimmten Zwecken beliebig formen kann. Man meint, den Wert der inneren Katholizität dieses Glaubens nicht mehr wahrnehmen zu können: das harmonische Verbundensein von Natürlichem und Gnadenhaftem, die Ausgewogenheit von Vernunft und Geheimnis, die Entsprechung von göttlichen Prinzipien und wahren menschlichen Bedürfnissen, die Konzentration auf den Einzelnen und die Öffnung für das Universale. Von all dem scheint in dem verzwecklichten Einigungsdiskurs nur wenig auf, es kennzeichnet aber den Geist wahrhafter Konversionen.

Es ist nicht einzusehen, warum nicht auch das ökumenische Gespräch von diesem Geist bestimmt sein dürfte. Wenn dem Dialog dieser Geist gänzlich abhanden gekommen sein sollte, würden die katholischen Gesprächspartner jedenfalls nicht mehr das Katholische als solches wiedergeben. An letztere Möglichkeit wird man tatsächlich erinnert, wenn man etwa den an sich verdienstvollen idealtypischen Überblick eines Ökumenikers über ekklesiologische Modelle konsultiert, in dem »bischöfliche« und »nichtbischöfliche« Kirchen (die Bezeichnung gilt für alle christlichen Denominationen), Gemeinde als Heilsanstalt der »heiligen Dinge« und »Gemeinde der Glaubenden«, »Volks-« und »Freikirche«, »sichtbare« und »unsichtbare« Kirche, sakramentale Gemeinschaft und »Ereignis personaler Begegnung« nebeneinander gestellt und als objektive Möglichkeiten christlichen Lebens ohne jedes Wert- und Wahrheitsurteil angenommen werden<sup>26</sup>. Im Endergebnis gilt: »Kirchen sind überaus vielgestaltig und bunt, und jede Ekklesiologie sollte von dieser Vielfalt ausgehen und nicht vorschnell zu harmonisieren suchen«.

Noch folgenreicher aber ist die Behauptung, dass sich diese unterschiedlichen Modelle sehr wohl auch innerhalb der »konkreten Kirchen« finden. Sie bilden in jeder der verschiedenen Kirchen eine »Spannungseinheit unterschiedlicher Ansätze und Bestrebungen«, die nicht »abgebaut« werden darf. Alles ist mit allem verbunden und wunderbar geeint. Es fehlt jede Unterscheidung von Wesen und Wert. Die Konsequenz dieses Indifferentismus tritt in der schlichten Forderung nach einfacher Anerkennung dieser jeweils nur durch unterschiedliche Konfigurationen der Elemente gekennzeichneten Konglomerate hervor, die alle in Geltung bleiben, soweit sie nicht »evangeliumswidrige« Elemente in sich enthalten. Wer aber will bei dieser Abstinenz von aller Wert- und Wesensunterscheidung diese Feststellung treffen? So ist denn wohl auch nicht zu übersehen, dass mit der Anerkennung dieser amorphen Vielheiten das ökumenische Einheitsstreben ans Ende gelangt ist und ins Leere läuft. Die mangelnde Unterscheidungsfähigkeit und -willigkeit bringt die Ökumene zum Stillstand. Hier ist weder eine Unterscheidung vorhanden, noch eine Entscheidung erforderlich.

Zu einem ähnlichen ekklesiologischen Synkretismus gelangt der katholische Pfarrer und ehemalige Religionslehrer A. Quadt, wenn er unter Nichtanerkennung der Unterschiede die abweichenden evangelischen Lehrpositionen einfach als katholisch erklärt<sup>27</sup>. Das gilt für die Ämter in den evangelischen Gemeinschaften, für die

<sup>26</sup> Ekklesiologische Modelle der christlichen Kirchen, in: Die Weite des Mysteriums, 549–565.

<sup>27</sup> A. Quadt, Evangelische Ämter: gültig – Eucharistiegemeinschaft: möglich. Mainz 2001.

so genannte »apostolische Sukzession« (die es angeblich ursprünglich nicht gegeben hat), für die Anerkennung der evangelischen Ordination, für die Gültigkeit der evangelischen Eucharistie- bzw. Abendmahlsfeier, für die Verankerung in der apostolischen Glaubensstradition. Daraus resultiert die Forderung nach voller Anerkennung aller protestantischen Denominationen als »Kirche« bzw. als »Kirchen«. Dieser Vorschlag geht so weit zu erklären, dass es nicht einmal mehr eines kirchlichen Anerkennungsaktes bezüglich der anderen Konfessionen bedürfe. Ein solcher Akt wäre zwar wünschenswert, aber nicht notwendig, weil ja die evangelischen Ämter und damit alle wesentlichen kirchlichen Belange gültig seien. »Katholisch« ist hier »evangelisch« und umgekehrt, aber im Grunde schon vermittels einer dritten Konfession des christlichen Synkretismus.

Man kann an diesem ökumenischen Entwurf auch ersehen, wie weit das protestantische Prinzip kraft einer voluntaristischen Ökumenik in den Katholizismus eingedrungen ist, und dies nicht zuletzt durch das Fehlen der Gabe der Unterscheidung, der Werterkenntnis und der Einsicht in das Wesentliche. Vor allem aber stimmen diese freischwebenden Gedanken nicht mehr mit der Verpflichtung zur Wahrheit überein.

### 3) *Die Verpflichtung auf die Wahrheit*

Dem heutigen pragmatischen Ökumenismus scheint es nämlich nicht nur am Interesse für die Wertfrage zu fehlen, sondern auch an der verbindlichen Anerkennung der Wahrheitsfrage. Deshalb bleibt z.B. in den oben angeführten Entwürfen die Frage nach der Verbindlichkeit der Dogmen, den definierten religiösen Wahrheitskundgebungen der katholischen Kirche, weitgehend offen. Im letztgenannten Fall begnügt sich der Autor mit der Forderung nach einer »Christusgemeinschaft«, die das einigende Band bilden soll oder es schon jetzt bildet. Evangelische Darstellungen sprechen ähnlich vom einheitlichen Glaubensgrund, der einen Bezugspunkt in Christus hat. Aber es ist nicht gesagt, ob dieser Christus die die Menschheit und Gottheit vereinigende göttliche Person des Logos nach dem Konzil von Chalkedon ist (was von vielen evangelischen Ökumenikern verneint wird). Der evangelische Theologe E. Herms versteht den verbindenden Glaubensgrund als »aus der Christusoffenbarung stammendes Daseinsverständnis«<sup>28</sup>, also nicht mehr als objektive Wahrheit, sondern als dem Menschen angepasstes subjektives Lebensverständnis mit einem ungeprüften Referenzpunkt in Christus. Noch drastischer fällt die von einem anderen katholischen Ökumeniker vorgeschlagene Variante aus, die »eine synkretistische Religionseinstellung« empfiehlt, die »auch unter gläubigen Christen eher die Regel als die Ausnahme« sei<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> E. Herms, Das Lehramt in der Kirche der Reformation, in: Materialdienst Bensheim 59 (2001).

<sup>29</sup> U. Baumann, Ökumene ohne Konfessionen? Individualisierte Religion und Ökumene, in: Ökumene – wohin? (hrsg. von B. J. Hilberath und J. Moltmann), Tübingen 2000, 103.

Diese Regel gilt selbstverständlich für die Konvertiten nicht, sie bilden deshalb aber auch keine Ausnahme, insofern für alle katholischen Christen als Anhängern einer inhaltlich bestimmten dogmatischen Religion die Wahrheitsfrage entscheidend ist. Diese wird in den angeführten Beispielen von vielen Ökumenikern bewusst außer Acht gelassen. Für sie gibt es im Sog der »individualisierten Religiosität« nur noch »fundamentalistische Scheingewissheiten«, auf die sich manche (worunter besonders die Konvertiten fallen könnten) »resigniert und dankbar einlassen«<sup>30</sup>. Die Verpflichtung auf die Wahrheit ist hier als illegitimes Streben nach einer »Scheingewissheit« diskreditiert.

Solche Distanzierungen von der Wahrheitsfrage finden sich im nachkonziliaren Ökumenismus zuhauf. So entscheidet ein katholischer Ökumeniker die Frage nach der Relevanz der Unterscheidungslehren wie folgt: »Die traditionellen Kontroversen ... haben an Bedeutung in der Theologie und am existentiellen Wert für das Leben der Christen erheblich verloren. Weder die Rechtfertigungslehre noch die Lehre vom Messopfer ... noch auch die mariologischen und ekklesiologischen Dogmen spielen heute noch die Rolle, dass die Art des Verständnisses dieser Dogmen, Zustimmung oder Ablehnung, eindeutig die Konfessionsgrenzen erkennbar machen«<sup>31</sup>. A. Brandenburg nennt das mit Recht die »Infragestellung zentraler Wahrheiten«<sup>32</sup>. Dem erstgenannten Autor sekundiert der schon genannte evangelische Theologe J. Moltmann in Bezug auf die »eucharistische Gastfreundschaft« mit der Behauptung, dass wir im »Abendmahl« »keine rechte Lehre« feiern, sondern »Jesus Christus«. Das Bekenntnis zu Jesus Christus kommt hier offenbar ohne die wahre Lehre und die Wahrheit aus<sup>33</sup>.

Wahrheit aber ist nach dem berühmten Wort des heiligen Augustinus »das, was ist«. Das Wort meint die Seinswahrheit, die den Grund abgibt für die logische Wahrheit, in welcher die Übereinstimmung des Verstandes mit dem erkannten Sein festgestellt wird. Zu dieser tiefsten Seins- und Wahrheitsfrage dringen die ökumenischen Übereinkünfte meistens nicht mehr vor. Man begnügt sich häufig mit »Konvergenzen«, d. h. mit Annäherungen und Übereinstimmungen, die aber mehr als menschliche Übereinkünfte denn als Einigungen in der Sache und im Wesen verstanden werden. So kann z.B. ein kritisch eingestellter Ökumeniker in Bezug auf die angeblich hergestellte Einigung in der Rechtfertigungslehre die Frage stellen: »Wie kann ... der Gegensatz in der Rechtfertigungslehre überwunden sein, wenn der Gnadenbegriff kontrovers ist?«<sup>34</sup> Zu diesem Seinsurteil dringt man aber nicht vor.

Das geschieht ebenso wenig hinsichtlich der für jedes legitime ökumenische Streben wesentlichen Frage nach dem Bestehen (oder Nichtbestehen) einer Grund- und

<sup>30</sup> Ebda., 103.

<sup>31</sup> E. Lengsfeld, *Ökumenisch handeln – mit halber Kraft? Testfall Synode*, Freiburg 1971, 17.

<sup>32</sup> A. Brandenburg, *Eine theologische Ursplaltung. Zur Grunddifferenz zwischen katholischer und reformatorischer Theologie*, in: *Begegnung* (hrsg. von M. Seckler u.a.), Heinrich Fries gewidmet, Graz 1972, 186.

<sup>33</sup> J. Moltmann, *Ökumene im Zeitalter der Globalisierungen*, in: *Ökumene – wohin?* (hrsg. von B. J. Hilberath und J. Moltmann), Tübingen 2000, 94.

<sup>34</sup> W. H. Neuser, *Das Heilmittel des Wortes*, in: *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* (hrsg. von K. Lehmann und W. Pannenberg) III, Freiburg 1990, 66.

Wurzeldifferenz, deren Beantwortung das Verständnis für das Ganze und den Gesamtsinn eröffnen dürfte. Diese Frage wird als unsachgemäß abgetan, weil »jede Kirche als eine Ganzheit und Vielfalt aus verschiedenen Elementen« zu verstehen sei<sup>35</sup>. Aber die Frage nach dem Wesen dieser Ganzheit wie nach der Legitimität der Vielfalt fällt ebenfalls aus. So wird dann faktisch ein Konglomerat von Elementen als Ganzheit ausgegeben, die wesentliche Einheit aber nicht mehr erfragt.

Ein solcher Ausfall ist auch bei manchen Konsenspapieren festzustellen, in denen die Lehrunterschiede zwar benannt, aber danach als mögliche Varianten dargestellt werden, die keinen kirchentrennenden Charakter mehr besäßen. So heißt es in den »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« über die Wesensverwandlung in der Eucharistie, dass die katholische Transsubstantiations- und die lutherische Ubiquitätslehre in gleicher Weise Erklärungsmodelle des Bekenntnisses zur Gegenwart Christi seien mit je »offenkundigen Stärken und Schwächen«, aber dass die Unterschiede »nicht als kirchentrennend zu bezeichnen sind«<sup>36</sup>. Dabei fällt die Frage, wie zwei sich widersprechende Erklärungsmodelle zugleich anerkannt und wahr sein können, einfach aus. Aber auch die Schlussfolgerung, dass diese Gegensätze nicht kirchentrennend wirken, wird nicht bewahrt. Das ist auch nicht möglich, solange man nicht sagt, was »Kirche« ist und dass ihr Wesen katholischer- wie evangelischerseits gänzlich anders bestimmt wird. Wenn man nämlich das Wesen der Kirche unbestimmt lässt, kann man tatsächlich nicht sagen, was kirchentrennend ist.

Ein ähnliches Versagen der Wahrheitserkenntnis und des Wahrheitsurteils (denn die Wahrheit tritt im Urteil zutage) findet sich bei der mit der modernen Hermeneutik (Verstehenslehre) operierenden Ökumenik, die sich mit der Zielvorstellung einer »differenzierten Einheit« oder des »differenzierten Konsenses« zufrieden gibt, insofern es sich bei den Unterschiedlichkeiten angeblich nur um solche der äußeren Ausdrucksweise, der Sprachgestalt und der Denkform handelt. Schon hier bleibt der Wahrheitsbeweis für die Behauptung nur sprachlicher Unterschiede aus. Das einigende Moment soll danach im Grundlegenden oder im Glaubensgrund gegeben sein, der nach diesem Ansatz nicht mehr im sprachlichen Ausdruck und in einer förmlichen Wahrheit zum Ausdruck gebracht werden kann. Aber es ist schlicht vernunftwidrig, anzunehmen, dass zwei sich widersprechende Aussagen (etwa: »es gibt ein Amtspriestertum« und »es gibt nur ein »Allgemeines Priestertum«) in einem tieferen unaussagbaren Glaubensgrund übereinstimmen könnten, der zudem nicht mehr ins Wort gebracht werden soll. Eine Verständigung, die nicht in einer gemeinsamen Sprache zum Ausdruck gelangt, kann keinen Wahrheitsanspruch erbringen. Insofern gehen solche Versuche einer diffusen Hermeneutik an der Wahrheitsfrage vorbei<sup>37</sup>.

In den legitimen Konversionen dagegen wird gerade die Wahrheitsfrage als entscheidende angesehen und entschieden beantwortet. Für Konvertiten, welche eine

<sup>35</sup> P. Neuner, a.a.O., 564.

<sup>36</sup> Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I (hrsg. von K. Lehmann und W. Pannenberg), Freiburg <sup>3</sup>1988, 107; 192f.

<sup>37</sup> G. Sala, Die ökumenische Einheit im christlichen Glauben – ein differenzierter Konsens?, in: FKTh 13 (1997) 1–17.

besondere Hinwendung zur Kirche vollziehen, ist die Wahrheitsfrage lebensentscheidend. Auch wenn die Motive und Zielvorstellungen bei Konversionen im Einzelnen divergieren können (so dass einmal die spirituelle Weisheit der kirchlichen Tradition den Ausschlag gibt [Thomas Merton], zum anderen die katholische Lebensfülle in Einheit von Vernunft und Glaube [Chesterton], oder das in der *Catholica* angebotene »Leben in Gott« [E. Stein]): Es ist immer ein Ganzes und Kernhaftes, das hier ergriffen wird: die Wahrheit. G. K. Chesterton spricht in seiner humorvollen Art davon, dass er »in die Falle der Wahrheit« geraten sei; A. Döblin beantwortet die Frage nach dem Motiv seiner Konversion: »Weil ich die Wahrheit wollte«; und Edith Stein erklärt nach der Lektüre der Autobiographie Teresas v. Avila: »Das ist die Wahrheit«.

Konkret handelt es sich dabei vor allem um die Wahrheit von der einen und einzigen Kirche, die hier geistig erfasst und angenommen wird. Damit erfüllen die Konversionen ungeschmälert auch die Forderung der authentischen kirchlichen Lehrverkündigung, repräsentiert durch den Träger des Petrusamtes, nach dem einzig gültigen Ziel des Ökumenismus. Es ist in der »vollen und sichtbaren Einheit« gelegen, »die allen Forderungen der geoffenbarten Wahrheit Rechnung trägt« und die sich »in der Annahme der ganzen Wahrheit verwirklicht«<sup>38</sup>. Diese Forderung wird von den Konvertiten fraglos erfüllt, ist aber von vielen Ökumenikern auf beiden Seiten im Sog des Pragmatismus und des Relativismus aufgegeben.

Dazu tritt als letztes, aber nicht unwichtiges Moment noch die dem wahren Konvertiten immer gewisse Erkenntnis hinzu, dass eine Einigung mit der Kirche stets ein staunenerregendes, geheimnishaftes Gnadengeschehen ist, das von Menschen allein nicht erbracht werden kann. Dagegen eignet dem pragmatischen Ökumenismus vielfach etwas von Menschen Gemachtes, Konstruktivistisches und Pelagianisches. Auch in dieser Hinsicht vermögen die Konversionen den Ökumenismus zu korrigieren und zu rektifizieren, ohne ihn in seinen verbindlichen Anliegen zu schmälern. Das Beispiel der Konversionen kann dazu beitragen, den verhängnisvollen Spalt zwischen legitimer kirchlicher Ökumene und pragmatischem Ökumenismus zu schließen. So gesehen, sind Konversionen nicht als Hindernisse auf dem Weg zur letztintendierten Einheit der christlichen Gemeinschaften anzusehen, sondern als Impulse für ein tiefer verantwortetes und der Wahrheit verpflichtetes Einigungsstreben. Dieses vermag zwar keine schnellen Erfolge zu garantieren, es hält die Suche nach der Einheit aber, allen Versuchungen zum Trotz, auf dem einzig soliden Weg des Geistes und der Wahrheit.

In Bezug auf die Wahrheitsfrage ist jedenfalls von den Grundsätzen nicht abzugehen, die J. H. Newman († 1890) als Konvertit für die zu einer Konversion Geneigten (die er vor einer übereilten Entscheidung warnte<sup>39</sup>) wie folgt formulierte: »Ich mag denken, wie ich es auch in der Tat tue, ich hätte Recht und Andersdenkende hätten Unrecht – es bessert jedoch unsere Sache nicht, wenn wir uns unsere gegenseitigen

<sup>38</sup> *Ut unum sint*, 99; 79; 29.

<sup>39</sup> Vgl. P. Willi, Newman als Konvertit und Ratgeber der Konvertiten, in: *FKTh* 7 (1991) 279–289.

Meinungsverschiedenheiten verheimlichen – und nichts ist unsinniger und auch unwahrhaftiger als Kompromisse und Vergleiche für alle Parteien. Gewiss bestehen zwischen religiösen Menschen auch unwirkliche, nur in Worten bestehende Differenzen – die Differenzen zwischen den Katholiken und ihren Gegnern sind anderer Art. Es wäre das Beste, sie beständen nicht – das Nächstbeste ist, sie offen, jedoch in Liebe zu gestehen<sup>40</sup>.

<sup>40</sup> Briefe und Tagebücher aus der katholischen Zeit seines Lebens (Ausgewählte Werke II/III) Mainz 1957, 603.