

# Die römisch-katholische Kirche und die Weltkirchenkonferenz von Uppsala 1968

VON HEINRICH FRIES

## I.

Als vor genau 20 Jahren die Vorbereitungen zur ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam im Gang waren, erinnerte ein „Monitum“ des Heiligen Offiziums an die geltenden Bestimmungen des Kanonischen Rechts, nach denen es Laien und Klerikern verboten sei, ohne die Erlaubnis des Apostolischen Stuhles an offiziellen Religionsgesprächen mit Nichtkatholiken teilzunehmen. Besonders gelte dies für sogenannte „ökumenische“ Versammlungen<sup>1</sup>. Die ergangene Einladung zur Teilnahme an der Vollversammlung in Amsterdam wurde von seiten Roms abgelehnt, wie dies auch früher anlässlich der Weltkirchenkonferenzen in Stockholm und Lausanne geschehen war, ebenso die Beteiligung einiger katholischer Theologen als Beobachter. Die holländischen Bischöfe erklärten damals, sie würden die Verhandlungen des Kongresses mit größter Aufmerksamkeit verfolgen und für seinen guten Verlauf beten.

Als Antwort auf diese Maßnahmen und dieses Verhalten hat Karl Barth in einer berühmt gewordenen Antwort an Jean Daniélou geäußert: „Es ist in Amsterdam keine von diesen vielen Kirchen den anderen mit dem Anspruch gegenübergetreten, die allein seligmachende und unfehlbare Kirche zu sein, d. h. in ihrer Existenz die Frage, die uns gemeinsam bewegte, schon beantwortet zu haben . . . Diese Grundregel unseres Zusammenseins und unserer Arbeit hätte durch etwa anwesende Vertreter Ihrer Kirche . . . nur durchbrochen werden können. Sie hätten sich nicht neben uns, sondern (sichtbar oder unsichtbar) nur auf irgendeinen Thron irgendwo hoch über unseren Häuption setzen können. Unter den Armen hat nun einmal gerade der Reiche, unter den Hungernden gerade der Satte, unter den Wandernden gerade der schon behaglich am Ziel Sitzende keinen Raum. Beides zugleich ist zuviel von uns verlangt: daß wir Ihren Superioritätsanspruch ernst nehmen und uns nun doch nach Ihrer Anwesenheit hätten sehnen sollen . . . Wir fragten (in Amsterdam) nach dem Reich und dem Werk Gottes. Sie aber hätten uns nur zu verstehen gegeben, daß dies bedeute: wir hätten uns zu dem Menschenreich und Menschenwerk Ihrer Kirche zu bekehren . . . Ihre Abwesenheit ersparte uns ein Ärgernis und eine Versuchung“<sup>2</sup>. Durch die Absage von Rom und Moskau glaubte Barth die Ökumene vor Ge-

sprachspartnern bewahrt, „mit denen zusammen wir hier nicht einmal in einer unvollkommenen Weise Gemeinde sein könnten, weil sie, wenn auch aus verschiedenen Gründen, gerade die Bewegung von allem Kirchentum weg zu Christus hin nicht vollziehen wollen, ohne die Christen verschiedener Herkunft und Art nun einmal nicht miteinander reden, nicht aufeinander hören, geschweige denn zusammenkommen können. Und er stellt uns vielleicht gerade damit an einen guten Ort, daß ausgerechnet Rom und Moskau darin einig zu sein scheinen, daß sie von uns nichts wissen wollen“<sup>3</sup>.

Man muß sich diese Situation, die erst zwanzig Jahre zurückliegt, vor Augen halten, um zu ermessen, was inzwischen geschehen ist. Die Vergegenwärtigung des Einst vermag uns erkennen lassen, in welch umfassendem Maß sich die Zeiten in den Kirchen geändert haben — sicherlich nicht zum Schlechteren. Diese Veränderung gibt Grund zur Hoffnung für die Gegenwart und für die Zukunft.

Die veränderte Situation auf seiten der *römisch-katholischen Kirche* geschah — daß „Moskau“ inzwischen Mitglied des Ökumenischen Rates geworden ist, sei nur am Rande vermerkt, ebenso daß Karl Barth heute ganz anders denkt —, durch viele Faktoren und Bemühungen praktischer Arbeit und theologischer Reflexion vorbereitet, vor allem durch Papst Johannes XXIII., durch das Zweite Vatikanische Konzil und seinen Willen zur Erneuerung der Kirche, zum „Aggiornamento“, zum Heutig=Werden der Kirche, durch seinen ökumenischen, aus Verantwortung kommenden Impuls, der das Verhältnis zu den andern Kirchen aus der Position des bloßen Gegeneinander und der Differenzen befreite und mit, in und unter den Unterschieden die gemeinsame Basis beschrieb und von dort her das Verhältnis zu den andern bestimmte — theologisch und in der Praxis. Dies hat sich anschaulich und symbolisch in der Tatsache dokumentiert, daß Papst Paul VI. am Schluß des Konzils mit den Vertretern der nicht-römisch-katholischen Kirchen unter deren aktiver Beteiligung einen gemeinsamen Gebets- und Wortgottesdienst hielt. Die Veränderung, die auf seiten der römisch-katholischen Kirche geschah, zeigt sich ferner in der Errichtung des Sekretariats zur Förderung der christlichen Einheit und in der dort geleisteten anerkannten, immer differenzierter und umfassender werdenden Arbeit — nicht zuletzt in den dort aufgenommenen und realisierten Kontakten mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen. Diese haben längst den Status des Austauschs von Freundlichkeiten und der gegenseitigen Versicherung des guten Willens überschritten und sind zu einer Art Arbeitsgemeinschaft geworden. Die Veränderung der Situation auf seiten der römisch-katholischen Kirche zeigt sich endlich in der offiziellen Teilnahme katholischer Theologen und Delegierter an den folgenden Vollversammlungen des Ökumenischen Rates der Kirchen in Evanston, Neu-Delhi und nun in Uppsala, wo vierzehn Vertreter der römisch-katholischen Kirche erwartet werden.

Noch ein anderes verdient erwähnt zu werden. Auf der Vollversammlung in Amsterdam wurde der „tiefste Unterschied“ innerhalb der christlichen Kirchen mit den Kategorien und der je verschiedenen Grundhaltung: „katholisch“ und „evangelisch“ bestimmt. Zugleich wurde gesagt, daß die von diesen Grundbestimmungen ausgehende Sicht und Darstellung des Ganzen der jeweiligen Kirchen sich nicht miteinander in Einklang bringen lasse.

Eine mit solchen Kategorien vorgenommene Unterscheidung erscheint heute nicht mehr akzeptabel — von keiner Seite. Gewiß, „katholisch“ wurde auch in Amsterdam nicht nur im Sinn von römisch-katholisch verstanden, sondern im Sinn der starken Betonung der sichtbaren Kontinuität der Kirche in der apostolischen Sukzession des Bischofsamtes im Gegensatz zu „evangelisch“, das vor allem von der Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben, durch die Prävalenz des Wortes Gottes und durch das Phänomen des Ereignishaften bestimmt wurde<sup>4</sup>. Wie sehr diese Unterscheidung inzwischen überholt ist, ohne daß deshalb die Unterschiede aufgehoben wären, wird schon äußerlich darin deutlich, daß die Arbeit der Sektion I in Uppsala unter dem Thema steht: Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche. Der neue Ausgangspunkt und die neue Perspektive zeigen sich darin, daß zu sehen versucht wird, was der im Lauf der Geschichte oft eingeengte Begriff der Katholizität, der zu einer Konfessionsbezeichnung wurde, für das Leben der Kirche bedeutet: Katholisch ist ein Zeichen der Kirche Jesu Christi, Ausdruck der Universalität des Wortes, des Anspruchs, der Verheißung, der Liebe und der Gaben Gottes. Daß dieses neue Gewahrwerden und Offensein für die Katholizität der Kirche eine — ökumenisch gesehen — gute Voraussetzung schafft und daß die umfassend verstandene Katholizität zu diesen Voraussetzungen erhoben wird, ist für eine Betrachtung von römisch-katholischer Seite ein Grund zur Hoffnung. Die römisch-katholische Kirche hat ihrerseits im Lauf der letzten Jahre und zuletzt auf dem Konzil, zumal in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“ und im Dekret über den Ökumenismus einen Begriff der Katholizität entwickelt, der das Römische nicht als Vorordnung oder Einschränkung des Katholischen versteht — dieser Vorstellung entspräche der Begriff „Papstkirche“ —, sondern das „Römische“ — verstanden als Bejahung des Petrusamtes in der Kirche — vom Katholischen her begreift und ihm darin seinen ekklesiologischen Ort zuweist. Es ist ebenfalls bemerkenswert, daß dabei in den an der Bibel orientierten Aussagen über die Kirche, die von der Kirche als „Mysterium“ und „Sakrament der Einheit“ zwischen Gott und den Menschen und der Einheit der Menschen untereinander sprechen, die innere Zuordnung von Kirche und Heiligem Geist ausdrücklich bedacht wurde, daß die christologische und pneumatologische Dimension der Kirche in vielen Bestimmungen zum Ausdruck kommt. Endlich ist hervorzuheben, daß die Formulierung der Dogmatischen Konstitution über die

Kirche: die Kirche Jesu Christi „subsistiere“ in „der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird“ (Nr. 8) nicht im Sinn einer exklusiven Selbstidentifikation gemeint ist. Die Textänderung von „est“ in „subsistit“ will das bewußt hervorheben<sup>5</sup>. Die ekklesiale, vom Geist Christi bewirkte Realität in den anderen christlichen Bekenntnissen wird anerkannt: sie sind, wie das Ökumenismuskonkordat ausführt, „Instrument des Heils“: in ihren Gaben, ihrem Glauben und Leben, in dem dort verkündigten Wort und gespendeten Sakrament<sup>6</sup>.

Glaubte man noch in Amsterdam die Hauptintention auf die Unterschiede und auf Unterscheidung innerhalb der Kirchen legen zu sollen — dem entsprach ein gleichlaufender Trend im Raum der römisch-katholischen Kirche —, so ist heute der Blick vor allem auf *das* gelenkt, was die Kirchen verbindet und was ihnen gemeinsam ist. Konnte man Amsterdam durchaus noch zum „Jahrhundert der Kirche“ rechnen und in der dortigen Vollversammlung eine Bestätigung dieser Charakterisierung sehen, konnte man deshalb die Kirche zum zentralen Thema erheben, so ist inzwischen die Situation dahin geändert und zugleich verschärft — und das bestimmt auch die Lage der Kirchen, den Ort und Horizont, in dem sie existieren und zu wirken haben —, daß heute die „Sache mit Gott“ ansteht<sup>7</sup>.

Damit wird die ekklesiologische Frage und werden die Kirchenunterschiede nicht außer Kraft gesetzt oder gar aufgehoben, aber sie bekommen ihren eigentlichen theologischen Ort neu zugewiesen, es wird erkannt, daß sie innerhalb eines sie umfangenden Größeren stehen und von ihm aus bestimmt werden müssen.

Mit Recht kann man darauf verweisen, daß auch das 2. Vaticanum noch ein „Konzil der Kirche über die Kirche“ war. Aber was dabei gesagt wurde, läßt deutlich erkennen, daß die Kirche selbst nicht das wichtigste Thema der Kirche sein kann, daß sich die Kirche nur dann recht versteht, wenn sie sich transzendiert, wenn sie ihr „Wozu“ und ihr „Woraufhin“ bedenkt, wenn sie realisiert, daß sie nicht Ziel ist, sondern in dessen Dienst steht.

Konnte man im Jahre 1948 noch auf seiten des Ökumenischen Rates der Kirchen wie auf seiten der römisch-katholischen Kirche der Meinung sein, daß man seine Sache am besten ohne den andern oder gegen ihn vertreten könne oder gar müsse, ja daß durch seine Berücksichtigung außer in der Form der Abgrenzung das Eigene verfremdet würde, so ist dieser Standpunkt heute auf allen Seiten überholt: Die Ökumene und der Ökumenische Rat der Kirchen verstehen sich nicht einfachhin als Gegensatz zu Rom, und „Rom“ ist nicht einfachhin das Nein zu „Genf“. Die vor zwanzig Jahren manchmal vertretene Meinung, der Ökumenische Rat der Kirchen stelle eine ungleich eindrucksvollere Einheit dar, als es die von der römischen Kirche verwirklichte Einheit sei, oder er gewinne eine Art von innerer Konsistenz als gegen Rom gerichtete und ver-

sammelte Ökumene, ist heute als ein der Sache des christlichen Glaubens und der christlichen Kirchen höchst abträgliches Konkurrenzdenken überwunden zugunsten eines Miteinander. Wäre es noch vor 20 Jahren schlechterdings undenkbar gewesen und als völlig ausgeschlossen erschienen — und zwar von beiden Seiten —, eine Aufnahme der römisch-katholischen Kirche in den Ökumenischen Rat der Kirchen auch nur zu erwägen, so ist dieser Gedanke heute durchaus diskutabel und offen, die beiderseitigen Bedenken sind erheblich abgebaut worden, wenn auch gegen die praktische Realisierung noch manche Einwände erhoben werden. Aber die theologische Mentalität von einst und jetzt hat sich hinsichtlich dieser Frage erheblich gewandelt.

In diesem Zusammenhang darf erwähnt werden, daß das Konzil im Ökumenismusdekret in Worten höchster — theologischer und spiritueller — Anerkennung der „Ökumenischen Bewegung“ gedenkt, die — hier ist auf die theologische Basis des Ökumenischen Rates der Kirchen Bezug genommen — von Menschen getragen wird, „die den Dreieinigem Gott anrufen und Jesus als ihren Herrn und Erlöser bekennen, und zwar nicht nur als einzelne jeder für sich, sondern auch als Gemeinschaften, in denen sie die frohe Botschaft vernommen haben und die sie ihre Kirche und Gottes Kirche nennen“<sup>8</sup>.

Wir haben hier nicht nach den mancherlei Gründen zu fragen, die diese vielfachen Veränderungen herbeigeführt haben: innerkirchliche — glaubensmäßige — theologische — und von außen kommende: die neuen Fragestellungen und Herausforderungen — das Faktum ist gegeben, und es ist dankbar zu begrüßen.

## II.

Nach diesen Feststellungen zur veränderten Lage innerhalb von zwanzig Jahren: zwischen Amsterdam und Uppsala, seien im folgenden einige Bemerkungen zu den Anliegen, Fragen und Themen gemacht, die in Uppsala behandelt werden: Anmerkungen aus der Sicht eines römisch-katholischen Theologen — gewiß mit all den Einschränkungen und Begrenzungen, die in und mit seiner — subjektiven — Sicht gegeben sind.

1. Als erstes ist wohl zu sagen, daß die in Uppsala anstehenden *Probleme* die gleichen sind, die auch die römisch-katholische Kirche in ihrer Theologie und ihrer Seelsorge heute angehen. Diese Fragen sind artikuliert durch die bereits genannte Herausforderung der christlichen Kirchen und des christlichen Glaubens überhaupt. Daraus ergibt sich: Die heute gefragte „Sache mit Gott“ erlaubt es nicht, die Aufmerksamkeit auf die konfessionellen Kontroversprobleme zu konzentrieren oder gar darauf zu beschränken. Das zu tun in der Art eines „ekkleziologischen Narzismus“ hieße die Zeichen der Zeit verkennen, die Situation verfehlen oder ein theologisches Alibi suchen. Die Themen von Uppsala machen das „Gegenüber“, das „Woraufhin“ der Kirche und ihrer Sendung deutlich: Es

ist die „Welt von heute“ und die sie bewegenden Probleme, die von sich aus die Kirchen insgesamt und den Glauben als solchen und überhaupt befragen, in Frage stellen oder auch nicht oder nicht mehr befragen; es ist die Welt von heute und die sie bewegenden Probleme, innerhalb derer das Wort der Kirchen als Wort des christlichen Glaubens zu Gehör zu bringen ist — und innerhalb derer die Kirchen insgesamt ihren spezifischen Dienst zu leisten, ihre von niemand sonst zu übernehmende Aufgabe zu vollbringen haben. Diese Welt ist die „säkularisierte Welt“, die „weltliche Welt“, die atheistische und religionslose Welt, die Welt der pluralistischen Gesellschaft, die Welt, die technisch, zivilisatorisch und schicksalhaft in einer dynamischen Bewegung ohnegleichen steht und immer mehr zur Einheit strebt. Angesichts dieser Situation ist zu sagen: Die traditionellen Kontroversfragen haben nicht den gleichen theologischen Rang und Stellenwert wie die Fragen, die der Säkularismus stellt — die an die gemeinsame Herkunft und Grundlagen aller christlichen Kirchen gehen. Für die hier zu vollbringende Aufgabe vermag das Wort von der „*hierarchia veritatum*“, das das 2. Vaticanum geprägt hat, eine orientierende theologische Hilfe zu bieten<sup>9</sup>.

2. Die auf die Herausforderung von seiten der Welt zu gebenden *Antworten* des christlichen Glaubens sind von den Konfessionen *gemeinsam* zu suchen und zu erbringen. Das ist deshalb möglich, weil — es sei wiederholt — dabei nicht die innerkonfessionellen Probleme der Kirchen gefragt sind, sondern jene Fragen artikuliert werden, von denen die Kirchen insgesamt, weil der christliche Glaube insgesamt, beansprucht werden. Es sind jene Fragen, die innerhalb der reformatorischen Kontroversen noch unbestritten gemeinsame Voraussetzung waren: Die Frage nach Gott, die Frage nach der Möglichkeit, wie man heute von Gott sprechen könne und müsse, damit Gott nicht ein bloßer Name, nur „Schall und Rauch“ sei, der aus dem Realitätshorizont und dem Erfahrungsbereich des heute lebenden Menschen verschwinde, sondern als tiefster Grund und als den Menschen unbedingt angehende Wirklichkeit, als Grund, Mitte, Ziel und Sinn der Existenz zu Wort komme.

Es ist die Frage nach *Jesus Christus*, „wahrer Mensch und wahrer Gott“, von dem alle christlichen Kirchen ihren Namen und ihre Herkunft haben, in dem sie ihre Legitimation begründen und ihre Aufgabe und Mission erkennen: sein Wort und das Wort über ihn, das in ihm geschehene Ereignis und Werk der Erlösung den Menschen aller Epochen und Kulturen zu vermitteln. Dies hat so zu geschehen, daß es das unverstellte Wort und uneingeschränkte Werk Christi bleibt und zugleich so übersetzt wird, daß der Mensch darin weder Mythos noch Ideologie sieht, sondern die tiefste Antwort auf die Frage nach sich selbst und den Sinn seines Daseins erfahren kann. Aber dies ist wiederum nur möglich, wenn die Verkündigung des christlichen Glaubens die Sprache und die Sache des in der säkularisierten Welt lebenden Menschen kennt und versteht.

Diesen die „Offenbarung“ betreffenden Themen korrespondiert die Frage nach der *Möglichkeit des Glaubens* als einer sinnvollen Möglichkeit des Menschen von heute, der kritisch und skeptisch fragt, der in der Welt des positiv Erfahrbaren, des Empirischen, des exakt Verifizierbaren und des Machbaren sich völlig aufzuzehren droht und alle darüber hinausgehenden Fragen als illegitim oder als überflüssig und lästig deklariert.

Um dieser Thematik willen ist es wichtig, die Welt von heute, die säkularisierte Welt, in der sich Säkularisierung und Säkularismus — im Sinn der Unterscheidung Gogartens<sup>10</sup> — verschlingen, auch theologisch adäquat zu interpretieren. Die die säkularisierte Welt beherrschende anthropozentrische Grundstruktur muß keineswegs nur als Gegensatz zur Theozentrik des christlichen Glaubens verstanden werden, sie ist faktisch, wenn auch keineswegs eingestandenermaßen, auch eine Frucht jener Anthropozentrik, von der die christliche Offenbarung bewegt ist und die in dem menschengewordenen Wort Gottes seine unüberbietbare Verwirklichung gefunden hat. Damit wird ein umfassender Horizont der Begegnung eröffnet. Zugleich wird eine wichtige Orientierung dafür gegeben, daß die Säkularisierung nicht dem exklusiven und radikalen „Säkularismus“ verfällt, der die „weltliche“, in ihr Eigenes freigesetzte und dem Menschen überantwortete Welt nur auf Kosten der radikalen Leugnung Gottes und der Schöpfung glaubt übernehmen zu können.

Bei der *Frage nach dem Menschen* ist die Kirche in intensivster Weise engagiert. In ihrer Botschaft muß die in der säkularisierten Welt vergessene oder verdeckte anthropologische Wahrheit zur Sprache kommen: vom Menschen reden heißt von Gott reden.

Dem Menschen müssen um des Menschen willen jene erweckenden und beunruhigenden Fragen vorgestellt und vergegenwärtigt werden, die vom modernen Positivismus und Scientismus oft nicht zugelassen sind oder die von der Faszination des Machbaren oder des grenzenlosen Fortschrittsoptimismus verschwiegen werden: Die Frage nach Herkunft und Zukunft, nach Grund und Sinn des Daseins und des Menschen, die Frage nach Mittel und Ziel seines Handelns, die Frage nach der Verantwortung, aber auch die Frage nach den Grenzen und der Erfahrung schlechthinniger Passivität des Menschen, wie sie im vielfältigen Scheitern und vor allem im Tod begegnet.

In der theologischen Anthropologie und der anthropologischen Theologie muß deutlich und verständlich gemacht werden, daß Gott nicht nur eine Vokabel für Mitmenschlichkeit sein kann<sup>11</sup>, sondern Gott, als er selbst in seiner Nichtidentität mit Menschlichkeit und Mitmenschlichkeit anerkannt werden muß — um des Menschen willen. Darin liegt einer der wesentlichsten Gründe für die Aufgabe des Gottesdienstes „in einem säkularen Zeitalter“ (Thema der Sektion V der Vollversammlung in Uppsala). Alle Überlegungen zu seiner neuen Gestalt und

Gestaltung, alle vom Gottesdienst geforderten Imperative zur Tat können — um der Tat willen — nicht auf den letzten und tiefsten Sinn des Gottesdienstes verzichten: Gott die Ehre zu geben, „Gottes Gottheit“ betend und dankend anzuerkennen.

Um des Menschen willen ist voll Ernst zu machen mit der *Menschheit Jesu*, des „Menschen für andere“ (D. Bonhoeffer). Dem ist hinzuzufügen, daß Jesus das schlechthin gültige und singuläre „Ecce homo“ ist, weil er in einer ihm allein vorbehaltenen Weise mit Gott seinem Vater verbunden ist, weil er der „Sohn“ ist<sup>12</sup>.

Die Kirchen müssen heute in die *Konkurrenz der Normen und der Werte* eintreten, in die Konkurrenz mit den vielen Aussagen, Weltanschauungen und Ideologien, die dem Menschen und seinen Fragen zugeordnet sind. Die Kirchen brauchen und dürfen diese Aussagen nicht scheuen, vor allem deshalb nicht, weil die christliche Anthropologie und Anthropozentrik am Menschen selbst und an und in den Erfahrungen seines Daseins verifizierbar sind.

Das gilt auch in der heute besonders lebendigen Frage, die nicht nur um den Menschen und die Erhellung und Verwirklichung seiner — individuellen — Existenz geht, sondern um den Menschen in seiner Hinordnung auf die *Gesellschaft*, auf die sozialen und wirtschaftlichen Strukturen und der Hinordnung der Gesellschaft und der sie bestimmenden Strukturen auf den Menschen.

Es gilt endlich im Blick auf die Zukunft der Welt und des Menschen, es gilt im Blick auf die Hoffnung, die heute ein zentrales Thema der Politik, der Philosophie und der theologischen Reflexion geworden ist und die Theologie um eine entscheidende Dimension bereichert<sup>13</sup>.

Dabei ist nicht nur Verstehen und Interpretation gefordert, erst recht genügt nicht die oft als einzig mögliche christliche Haltung empfohlene Ergebnis in das scheinbar Unvermeidliche oder die Resignation gegenüber dem Gewordenen oder gar Unabänderlichen, das — ideologisch — mit dem Willen Gottes identifiziert wird, es ist vielmehr ein Handeln, eine Operation geboten, die die Kraft und die Maßstäbe zur Realisierung hat: konkret zur Änderung von sozialen und wirtschaftlichen Zuständen, wenn sie ungerecht und unmenschlich sind, wenn sie es unmöglich machen, daß die bewohnte Welt zur bewohnbaren Erde wird, daß alle Menschen menschenwürdig leben können. Dem korrespondiert eine vom Glauben inspirierte Initiative, die konkrete Vorschläge — auf Weltebene — zu machen fähig ist, damit die Entwicklung der Menschheit — sie ist nach Papst Paul VI. der neue Name für Friede — im Zeichen einer besseren Gerechtigkeit und Brüderlichkeit stehe. „Wenn die Erde dazu da ist, jedem die Mittel für seine Existenz und seinen Fortschritt zu geben, dann hat jeder Mensch das Recht, auf ihr das zu finden, was er nötig hat.“<sup>14</sup>

In allen Dimensionen, die zum Menschen gehören und den Menschen bestimmen, haben die Kirchen der engagierteste *Anwalt des Menschen* und des Menschlichen zu sein, der entschiedenste Gegner der Unmenschlichkeit in allen Formen. Das stiftet eine Solidarität und ermöglicht die Kooperation mit allen, die demselben Ziel und der gleichen Aufgabe sich verpflichtet wissen.

Bei all diesen Fragen — noch einmal sei es gesagt — kommen nicht die kirchentrennenden Differenzen ins Spiel, sondern die diese umgreifende „*Unterscheidung des Christlichen*“, die den Kirchen gegeben und in ihnen wirksamen Gemeinsamkeiten, die nicht in Frage gestellt waren, als die Trennung in die Konfessionen geschichtlich Ereignis wurde. Das zur Zeit der Reformation nicht eigens Gefragte, weil nicht Bestrittene, ist heute ausdrücklich zu thematisieren. Konnte Luther in den Schmalkaldischen Artikeln eine Dreiteilung in folgender Reihenfolge vornehmen: 1. Glaubensartikel, über die kein Streit ist (das gesamte Glaubensbekenntnis); 2. Glaubensartikel, in denen man nicht nachgeben könne (die Lehre von der Rechtfertigung und ihre Konsequenzen); 3. Glaubensartikel, über die man mit Vernünftigen und Gelehrten verhandeln könne<sup>15</sup>, so müßte man heute sagen: 1. „Glaubensartikel, über die kein Streit ist“ sind heute heftig bestritten und werden in Frage gestellt; 2. Glaubensartikel, in denen man nicht nachgeben könne: darüber hat sich inzwischen ein weitgehender Konsens zwischen den Konfessionen gebildet — gerade in der Rechtfertigungslehre<sup>16</sup>; 3. Glaubensartikel, über die man verhandeln könne: darüber wird zwischen den Kirchen verhandelt. Diese neue Situation führt zu der Konsequenz: Die Herausforderung des christlichen Glaubens durch die Welt von heute ist so universal und so radikal, daß die darauf zu gebende Antwort nicht nach Konfessionen getrennt, sondern in der Kommunikation der Kirchen zu geben ist.

3. Bei dieser gemeinsamen Aufgabe brauchen die Kirchen ihre *Tradition* und ihre *Geschichte* nicht zu verleugnen. Das in den Kirchen gemeinsam gehörte und ausgelegte Evangelium und die lebendigen christlichen Erfahrungen können und sollen in die auf die heutigen Fragen zu gebenden Antworten integriert werden. Dies ist um so mehr und um so eher möglich, als diese Antworten auf die von allen Kirchen anerkannte Mitte des Evangeliums gehen und als sie die Grundfragen des Menschen und seiner Welt betreffen. Die dabei zutage tretende, in den Kirchen erworbene Pluralität der verschiedenen Aspekte und Akzente vermögen der Vielschichtigkeit der Fragestellungen und Fragen heute mehr zu entsprechen als eine uniforme oder einlinige Antwort.

Wenn ein Wort dazu gesagt werden darf, welchen Beitrag die *römisch-katholische Kirche* dazu erbringen kann, dann darf — ohne jeden Triumphalismus — auf die Bemühungen des Zweiten Vatikanischen Konzils hingewiesen werden. Im Unterschied zu früheren Konzilien war das Vaticanum II angesichts der von ihm durchaus gesehenen globalen Herausforderung des christlichen Glaubens

nicht primär doktrinar, sondern vor allem pastoral orientiert, es intonierte nicht das Lamento über die gottferne und verlorene Gegenwart, sondern suchte sich ihrer anzunehmen, es wollte nicht verurteilen, sondern helfen, nicht sich abgrenzen, sondern sich öffnen. Das Konzil bekundete die Bereitschaft zum universalen und gegenseitigen Dialog, der weniger die Ideologien und Weltanschauungen im Blick hatte, sondern den konkreten Menschen, der immer noch mehr und anders ist als die Inkarnation irgendeines „Ismus“, ein Dialog, der nicht nur reden will, sondern bereit und fähig ist, zu hören und zu lernen.

Ein weiteres Merkmal dieses Konzils war, daß es um der *Erneuerung der Kirche* willen sich am Ursprung, an den Quellen und zugleich am Zentrum, am Kern der christlichen Botschaft orientierte, daß es nicht auf Summierung, sondern auf Profilierung und Konzentrierung des Glaubens bedacht war, daß es den bereits erwähnten Gedanken von der *hierarchia veritatum* und der daraus folgenden Ordnung und Verbindung der Aussagen des Glaubens mit seinem Fundament formulierte. Dieses kann kein anderes sein, als das gelegt ist: Jesus Christus. Mit dieser auf dem Konzil als Verheißung und Verpflichtung ausgesprochenen Öffnung auf die Mitte des christlichen Glaubens und Daseins verbindet sich die ökumenische Hoffnung, daß von dieser Orientierung her das Trennende sich neu sehen läßt: es wird von der Isolation befreit und nach dem Zusammenhang mit dem Fundament des christlichen Glaubens befragt.

Die Öffnung und Zuwendung zur Welt hat das Konzil zumal in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute ausgesprochen, ein Dokument, das in besonderer Weise den Duktus der Annahme, des Verstehens und der Solidarisierung an sich trägt, das sich in einem — oft beanstandeten — Optimismus zuversichtlich auf Gegenwart und Zukunft einläßt. Daß dabei mehr Fragen offenbleiben als gelöst werden (vielleicht gelöst werden können), ist nicht das schlechteste Zeichen einer dem Glauben verpflichteten Aussage. Diesem Dokument sind die Enzykliken des sozialen Engagements und der Sozialkritik zuzuordnen, die eine weltweite Beachtung und Resonanz gefunden haben: „*Pacem in terris*“ und „*Populorum progressio*“. Ebenso seien genannt die vielfältigen Bemühungen von Papst Paul um den Frieden in der Welt.

Besonderen Wert legt das Konzil auf das von den Christen *gemeinsam zu erbringende Zeugnis* vor allem durch das gemeinsame Tun. Das Ökumenismusdekret hat darüber folgende einprägsame und konkrete Aussagen gemacht: „Vor der ganzen Welt sollen alle Christen ihren Glauben an den einen, dreifaltigen Gott, an den menschgewordenen Sohn Gottes, unseren Erlöser und Herrn, bekennen und in gemeinsamem Bemühen in gegenseitiger Achtung Zeugnis geben für unsere Hoffnung, die nicht zuschanden wird. Da in der heutigen Zeit die Zusammenarbeit im sozialen Bereich sehr weit verbreitet ist, sind alle Menschen ohne Ausnahme zu gemeinsamem Dienst gerufen, erst recht diejenigen, die an

Gott glauben, am meisten aber alle Christen, die ja mit dem Namen Christi ausgezeichnet sind. Durch die Zusammenarbeit der Christen kommt die Verbundenheit, mit der sie schon untereinander vereinigt sind, lebendig zum Ausdruck, und das Antlitz Christi, des Gottesknechtes, tritt in hellerem Licht zutage. Diese Zusammenarbeit, die bei vielen Völkern schon besteht, muß mehr und mehr vervollkommenet werden, besonders in jenen Ländern, wo die soziale und technische Entwicklung erst im Werden ist. Das gilt sowohl für die Aufgabe, der menschlichen Person zu ihrer wahren Würde zu verhelfen, für die Förderung des Friedens, für die Anwendung des Evangeliums auf die sozialen Fragen, für die Pflege von Wissenschaft und Kunst aus christlichem Geist, wie auch für die Bereitstellung von Heilmitteln aller Art gegen die Nöte unserer Zeit, wie gegen Hunger und Katastrophen, gegen den Analphabetismus und die Armut, gegen die Wohnungsnot und die ungerechte Verteilung der Güter. Bei dieser Zusammenarbeit können alle, die an Christus glauben, unschwer lernen, wie sie einander besser kennen und höher achten können und wie der Weg zur Einheit der Christen bereitet wird<sup>17</sup>.

Es wäre also verkehrt — das zeigt dieser Text und folgt aus ihm —, die gemeinsame Tat der Kirchen zu suspendieren, bis das völlige Einverständnis in der theologischen Reflexion erreicht ist, und nur den Weg vom Denken zum Tun gelten zu lassen: vom Glauben zum Handeln. Es gibt auch den Weg vom gemeinsamen Tun, *von der Liebe zum Glauben*. Hier stehen noch große, noch nicht voll wahrgenommene Möglichkeiten der Kooperation der Kirchen offen. Zugleich wird darin aufs neue deutlich, wie umfassend *die gemeinsame Basis des Glaubens* ist.

Unter diesen Herausforderungen, Möglichkeiten und Bedingungen, die nicht nur „Gesetz“, sondern ungleich mehr Verheißung und „Evangelium“ sind, sollten sich die Kirchen stellen. Dann werden sie nicht entdecken, daß, wie van de Pol meint<sup>18</sup>, nun bereits das „nachökumenische Zeitalter“ begonnen hat, sondern daß das ökumenische Zeitalter in seine große Entscheidung und Bewährung eingetreten ist.

Zugleich wird erkannt, daß der Weg zur Einheit der Kirche ein Weg ist, der nicht zurück, sondern nach vorne weist, der weiterführt und der *Zukunft* entgegengeht. Die Kraft, diesen Weg zu gehen, kommt aus der Orientierung aller Kirchen an ihrem normativen Ursprung, an ihrer Mitte, an ihrer Sendung, an der täglichen Bereitschaft zur Umkehr, zur Erneuerung im Geiste, zur Nachfolge Christi, sie kommt aus der heute als Verantwortung und Chance gegebenen gemeinsamen Beanspruchung und Herausforderung.

Das Konzil aber bedeutet keinen Abschluß dieser Impulse, sondern einen Beginn, es ist der „Anfang des Anfangs“ (K. Rahner). Die nachkonziliare Epoche der katholischen Kirche zeigt vor aller Welt, wieviel Leben, Mobilität, Bewegung

und Dynamik in dieser Kirche aufgebrochen ist — zur Freude der einen, zur Besorgnis der andern. Viele Fragen wurden erweckt, die neue Antworten hervorrufen und fordern: Fragen des Gottesdienstes, der Verkündigung, Fragen nach neuen Formen und Strukturen des kirchlichen Lebens, Fragen der Ethik angesichts völlig neuer Situationen, Fragen der Kritik an der Kirche und den Kirchen. Die Antworten auf diese vielfältigen und differenzierten Beanspruchungen sind nicht leicht, sie sind erst recht nicht automatisch zu geben. Sie müssen gesucht werden im Horizont des Glaubens, der Licht und Dunkel zugleich ist, und im Horizont einer universalen Erfahrung. Diese Antworten sind angewiesen auf die Kooperation im Glauben, Hoffen und Lieben aller, „die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“<sup>19</sup>.

Die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala wird, das ist unser aller zuversichtliche Hoffnung, eine vielfältige Erfüllung dieser Erwartungen bringen.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Siehe den Text in: AAS 40 (1948) 257; deutsch in: Herder-Korrespondenz 2 (1948), S. 443 f.

<sup>2</sup> K. Barth — J. Daniélou — R. Niebuhr, *Amsterdamer Fragen und Antworten*, Münster 1949 (Theologische Existenz heute, NF 15), S. 19.

<sup>3</sup> Ebd. S. 7.

<sup>4</sup> Die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam vom 22. August bis 4. September 1948, hrsg. v. W. A. Visser't Hooft, Genf 1948 (Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan, Bd. 5), S. 64.

<sup>5</sup> Hierzu siehe H. Fries, *Sind die Christen einander näher gekommen?*, in: K. Rahner — O. Cullmann — H. Fries, *Sind die Erwartungen erfüllt?* München 1966 (Theologische Fragen heute, Bd. 7), S. 103 f.; J. Ratzinger, in: *Zweites Vatikanisches Konzil. Dogmatische Konstitution über die Kirche*, Münster 1965, S. 12 f.; A. Grillmeyer, in: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen*, Bd. I, Freiburg-Basel-Wien 1966, S. 172–175; W. Schmidt, in: *Orientierung* 29 (1965), S. 4 f.; W. Dietzfelbinger, *Die Grenzen der Kirche nach der Dogmatischen Konstitution „De ecclesia“*, in: *Kerygma und Dogma* 11 (1965), S. 169, 175.

<sup>6</sup> Vgl. hierzu J. Feiner, in: *Das Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen*, Bd. II, Freiburg-Basel-Wien 1967, S. 50–58 (zu Nr. 3 des Ökumenismus-dekrets).

<sup>7</sup> Vgl. O. Dibelius, *Das Jahrhundert der Kirche. Geschichte, Betrachtung, Umschau und Ziele*, Berlin 1926 (innerhalb von zwei Jahren 6 Auflagen); H. Zahrnt, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, München 1966 (innerhalb von zwei Jahren ebenso 6 Auflagen).

<sup>8</sup> Dekret über den Ökumenismus, Nr. 1, in: Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. II, Freiburg–Basel–Wien 1967, S. 43; dazu ausführlich Nr. 4 des Dekretes, a. a. O. S. 59 bis 69; Neu-Delhi=Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi 1961, hrsg. v. F. Lüpsen, Witten <sup>2</sup>1962, S. 475; Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, hrsg. v. W. A. Vissert' Hooft, Stuttgart 1962, S. 457.

<sup>9</sup> Dekret über den Ökumenismus, Nr. 11, in: Das Zweite Vatikanische Konzil Bd. II, Freiburg–Basel–Wien 1967, S. 87–89.

<sup>10</sup> F. Gogarten, Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem, Stuttgart <sup>2</sup>1958, S. 134–148.

<sup>11</sup> Mit H. Gollwitzer, Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens, München 1963, S. 190 trotz H. Brauns Antwort an Gollwitzer: H. Braun, Gottes Existenz und meine Geschichtlichkeit im Neuen Testament, in: Zeit und Geschichte (Festschrift Rudolf Bultmann), hrsg. v. E. Dinkler, Tübingen 1964, S. 399–421, hier S. 408; vgl. H. Fries, Herausforderter Glaube, München 1968.

<sup>12</sup> Vgl. hierzu H. Fries, Die Offenbarung, in: *Mysterium Salutis*, Bd. I, hrsg. v. J. Feiner – M. Löhrer, S. 159–238, vor allem S. 213–219; 223.

<sup>13</sup> Vgl. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München 1964; Diskussion über die Theologie der Hoffnung von Jürgen Moltmann, hrsg. und eingeleitet v. W.-D. Marsch, München 1967.

<sup>14</sup> Enzyklika von Papst Paul VI. „*Populorum progressio*“ Nr. 22.

<sup>15</sup> Zu den Schmalkaldener Artikeln von 1537 siehe: *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen <sup>5</sup>1963, S. 405–468; *Die durchgeführte Dreiteilung*, S. 415 und S. 433.

<sup>16</sup> Zu dieser Frage vgl. O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mainz 1967.

<sup>17</sup> Dekret über den Ökumenismus, Nr. 12, in: Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. II, Freiburg–Basel–Wien 1967, S. 90–93.

<sup>18</sup> W. van de Pol, *Das Ende des konventionellen Christentums*, Wien 1967.

<sup>19</sup> Vgl. oben Anm. 8.