

Die Bedeutung der Theologie für die ökumenische Bewegung

VON ERVIN VÁLYI-NAGY

Konkreten Anlaß zu dieser Themenformulierung gab die Vollversammlung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Löwen (August 1971), in der die ökumenische Bewegung und zugleich — aufgrund der Zusammensetzung der Kommission — die Theologie eine weite Repräsentanz fand. Wie verhalten sie sich zueinander, sollte die Rede von *der* ökumenischen Bewegung und *der* Theologie als von zwei selbständigen Größen überhaupt erlaubt sein? Wird die ökumenische Bewegung von der Theologie durchdrungen, begleitet und geführt? Zieht die in dieser Kommission des ÖRK besonders stark vertretene Theologie die ökumenischen Ereignisse und Bemühungen in ausreichendem Maß in Erwägung?

Generalsekretär Blake hat, wie bereits sein Vorgänger, vor der Gefahr einer destruktiven Polarisierung gewarnt: vor einer Ökumene ohne sachgemäße und kompetente Theologie und vor einer praxislosen Theologie abseits vom täglichen Leben der Kirchen, das zu einem beträchtlichen Teil von der Frage nach der Einheit der Kirche bewegt ist, im Kontext der heutigen Weltlage, deren Problematik im Hauptthema der Versammlung als „die Einheit der Menschheit“ anvisiert wurde. Blake unterstrich, daß die Grundfragen der Theologie in diesem Kontext neu durchzureflectieren sind, um die ökumenische Bewegung vor dem Verfall an einen bloßen Aktivismus zu bewahren. Man begegnet den Zeichen dieser Polarisierung ein bißchen überall. „Ohne Theologie geht es besser“, meinen die einen und sind überzeugt, die spontane Praxis werde bald realisieren, was von der schwerfälligen Theologie chronisch verzögert wird. Die akademische Theologie auf der anderen Seite hält sich von der ökumenischen Bühne meistens fern; sie nimmt allzu schnell an, die ökumenische Bewegung sei der religiösen Begeisterung und den taktischen Überlegungen der Berufsökumeniker anheimgefallen. In Löwen wurde die ökumenische Bewegung zur Theologie und diese zur Ökumene gerufen. Über die Zukunft der Kirchen innerhalb der ökumenischen Bewegung dürfte die Einstellung entscheiden, ob und wie dieser Ruf Gehör findet. Die nur künstlich isolierbaren Größen „Ökumene“ und „Theologie“ sind ja in der Wirklichkeit unlösbar verbunden.

1. Das Recht des Singulars

„Die *eine* ökumenische Bewegung“, wie der Titel des Büchleins des Direktors der Kommission lautet¹, trachtet nach der sichtbaren Einheit der Kirche.

Die Einheit der Bewegung besteht in dieser stark unterschiedlich interpretierten, ziemlich formalen Zielangabe. Es ist eine vorläufige und gefährdete Einheit, die noch keine echte Gemeinschaft bedeutet. Angesichts der Spannung zwischen formaler Definition und ihrer tatsächlichen Auslegung, des sich verbreiternden Grabens zwischen ökumenischer Vision und Realität (K. Raiser)², liegt einerseits die Anfechtung durch *malaise* (E. Lange)³ und *acedia* (L. Vischer)⁴ nahe, und wird zugleich das Verlangen nach einer klaren, nichtutopischen Zielangabe, nach erneuter Klärung dessen, was wir wirklich unter der Einheit der Kirche verstehen, immer dringlicher. Die neuesten Versuche in dieser Richtung sind von der Bemühung geleitet, die konkrete Vielfalt und Unterschiedlichkeit in eine Einheitskonzeption hineinzubringen, welche von dem gemeinsamen Glauben und der eucharistischen Gemeinschaft bestimmt ist. Das erneute Interesse an der konziliaren Lebensform der Kirche hat seinen Sitz im Leben in diesem Verlangen nach Konkretisierung der „pluralen Einheit“ (Kardinal Suenens)⁵.

Läßt sich *die* ökumenische Bewegung in ihrer Krise sowie in ihrer Bemühung, den Weg in die Zukunft zu finden, grob umreißen, so wird die Lage viel schwieriger, wenn es darum geht, *die* Theologie zu bestimmen. In welchem Sinn könnten wir heute von *der* Theologie sprechen? Welche Rede hat das Recht, sich Theologie zu nennen? Gibt es ein eindeutiges Sachkriterium? Gibt es *die* Theologie? Die überwiegende Mehrzahl orthodoxer und katholischer Theologen antwortet hierauf mit Ja. „Wie es nur *eine* menschliche Natur gebe, so letztlich auch nur *eine* Philosophie und *eine* Theologie“ (J. Ratzinger)⁶. Diese eine theologische Wissenschaft — verstanden als „der Versuch einer wissenschaftlichen Durchdringung der Gegebenheiten des christlichen Glaubens“⁷ oder als „das bemühte Hören des glaubenden Menschen auf die eigentliche, geschichtlich ergangene Wortoffenbarung Gottes, das wissenschaftlich methodische Bemühen um ihre Erkenntnis und die reflektierende Entfaltung des Erkenntnisgegenstandes“ (K. Rahner — H. Vorgrimler)⁸ — kann höchstens „in verschiedenen Systematisierungen auftreten“ (Ratzinger). Die evangelischen Theologen neigen eher zum Nein. Nicht einmal im Neuen Testament selbst gibt es eine einheitliche „Normaltheologie“. Was erreichbar ist, ist eine formale, funktionale Bestimmung der Theologie: sie ist eine Funktion der Kirche, ihre Selbstprüfung unter der Wahrheitsfrage (K. Barth)⁹ oder eine „diszipliniert denkende Rechenschaft über die Sache des christlichen Glaubens im Ganzen“ (G. Ebeling)¹⁰. Wo man dann zur inhaltlichen Füllung dieses Formalen weiterschreitet — vorausgesetzt, daß man sich darin einigt —, fängt das Reich des Unterschiedlichen an. *Die* Theologie gibt es nur in den Theologien, ohne angeben zu können, worin das konkrete und konstitutive Gemeinsame besteht, welches das Recht auf den Gebrauch des Singulars begründet. Ein flüchtiger Blick auf jene theologischen Konstruktionen des letzten Jahrzehnts, welche

mehr oder weniger weltweit bekanntgeworden sind, erweckt eine Hoffnungslosigkeit hinsichtlich des Unternehmens, in einem einzigen Satz aussagen zu können, was heute als „Theologie“ gilt. Die „Theologie des Genetivs“, wie „die Struktur der vorherrschenden Fragestellung der sechziger Jahre“ von S. M. Daecke bezeichnet wird¹¹, eine „Theologie für die Zeit“ (Fr. Mildenerger)¹², hat sowohl *theos* wie auch *logia* äußerst problematisiert. Was heute für manche Gott ist, ist für die anderen eine überholte und unhaltbare Objektivierung mit autoritativem Anspruch; ihr Gott hingegen erscheint für das andere Lager als eine unrechtmäßig gebrauchte Vokabel für das Umschreiben der Intention heutigen aufgeklärten Bewußtseins und Willens. Die Rede von Gott ist freilich dem jeweiligen Gottesbegriff gemäß in entsprechender Weise polarisiert und problematisiert.

Die Theologie des Genetivs bedeutet „die kompromißlose und radikale . . . Weltzuwendung und Gesellschaftszuwendung der Theologie“ (Daecke) und ist darum aufs Wesentliche gesehen mit der politischen Theologie identisch. Nichts zeigt klarer die Zweideutigkeit dessen, was heute für Theologie gilt, als die Stellungnahmen zu dieser Entwicklung. Auf der einen Seite sieht man darin einen Gewinn, auf der anderen einen Verlust für die Theologie. Während Daecke dafür plädiert, es gehe in diesen Versuchen um Gott, um die Gottesfrage, sieht E. Grässer, ein Verfechter der „Theologie des Wortes“, in ihnen die Gefahr einer völligen „Enttheologisierung“ der Theologie¹³. Der „Fortschrittlichkeit“ einer politischen Theologie, welche um der Weltverantwortung willen die Rechtfertigungsbotschaft ad acta legen möchte, wird die Behauptung entgegengehalten, sie kehre zu dem konstantinischen Ursprung der klassischen „politischen Theologie“ zurück (W. Schmithals)¹⁴ und verzichte in der Tat auf alle Theologie (P. Stuhlmacher)¹⁵. Der neue Vorsitzende der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, J. Meyendorff, wies gleichfalls auf die Möglichkeit hin, daß viele der heutigen „Säkular“-Theologen in der Tat die Theologie eines Konstantin und Hildebrand vertreten, indem ihr *Hauptinteresse* das gleiche ist: das Christentum in einer Weise zu definieren, die darauf zugeschnitten ist, die Probleme dieser Welt zu lösen¹⁶. Dieser Anspruch ist nicht aus dem christlichen Glauben, wie er im Neuen Testament bezeugt ist, entsprungen. Die Möglichkeit, ja sogar die Erwünschtheit dieser Rolle wurde dem sich verbreitenden Christentum von den Repräsentanten des Römischen Reiches herangetragen. Das Reich ist zunehmend einer neuen Ideologie bedürftig geworden, nicht aber der christliche Glaube hat sich spontan das Wissen zugemessen, wie die aktuellen Weltprobleme zu lösen sind. Christentum als Lösung in diesem Sinn, also der Wesenszug der konstantinischen politischen Theologie, entstand aus dem Schritt (vorwärts oder zurück?), daß ein beträchtlicher Teil seiner Vertreter auf dieses Angebot eingegangen ist. Im ersten Jahrhundert

könnte dies freilich nicht der Fall gewesen sein, obwohl an der Jahrhundertwende sich bereits Anzeichen eines ganz bewußten „weltpositiven“ Willens zeigen, „hinweg von Mythologie und Schwärmerei und damit zur Weltlichkeit der Kirche“¹⁷. Auf das Ganze gesehen muß jedoch gesagt werden, daß das frühe Christentum die naheliegende Möglichkeit nicht ergriffen hat, sich selbst „den Strukturen eines einheitlichen modernen Staates zu adaptieren“. Diese durchaus mögliche Antwort auf das Bedürfnis der Zeit wurde nicht gegeben¹⁸.

2. Das Zusammentreffen von ökumenischer Bewegung und Theologie

Gegen die drohende Kluft zwischen ökumenischer Praxis und akademischer Theologie, gegen die Polarisierung in einem theologielosen Aktivismus und einer praxislosen Theologie wurde in Löwen Einspruch erhoben. Die Schreckensgestalt einer Ökumene, die zur Sache kirchlicher Bürokratie und der Kirchenpolitik wird, *und* die Gefahr der „Trahison des Clercs“ wurden warnend heraufbeschworen.

Hat auch das andere Merkmal des letzten Jahrzehnts Beachtung gefunden und wurde es im Blick auf die Zukunft der ökumenischen Bewegung und der Theologie durchdacht? Ich meine die Erscheinung ihres Zusammentreffens. Gibt die Entfremdung der beiden zu denken, so auch ihr Treffen. Auf welchem Boden haben sie sich als Verbündete gefunden?

Die Antwort scheint leicht zu sein: auf dem der *Weltverantwortung*. Zu denken gibt die Frage, ob dieser Boden ein tragfähiger Grund oder ein trügerischer Abgrund ist. Die bloße Parole an sich beweist noch nichts, es kommt ja auf ihren Inhalt an. Denn es könnte wohl sein, daß die „progressive“ Fassade einen Bau konservativen Stils verbirgt und daß hinter den dynamischen Worten eine Theologie des Immobilismus steckt, die zum jeweils sich im Gange Befindlichen Ja sagt.

Innerhalb der ökumenischen Bewegung der drei großen Konfessionsfamilien hat während der letzten Jahre das Interesse an den Fragen der Gesellschaft merklich zugenommen, während die bekanntesten theologischen Entwürfe der gleichen Periode von einer hoffnungsvollen und tatfreudigen Einstellung auf die Veränderung der Welt geprägt sind.

Öffnung nach der Welt, Konversion zur Welt, Präsenz in der modernen Welt, *aggiornamento* im Zeichen von *justitia* und *pax* sind Merkmale der *einen* ökumenischen Bewegung. Die Theologien der Zeit entsprechen dieser Richtung der Bewegung: Theologie der Hoffnung, der Entwicklung, der Revolution.

Haben sich in dieser Konvergenz *die* Ökumene und *die* christliche Theologie getroffen? Ist alles, was die ökumenische Bewegung und vor allem der Ökumenische Rat unternimmt, wirklich im Evangelium fundiert? „Alles, was der

ORK ist und tut, entspringt aus der Offenbarung Gottes in Jesus Christus“, hat E. C. Blake in seiner Löwener Eröffnungsansprache festgestellt. Bestünde die Bedeutung der Theologie für die ökumenische Bewegung nicht gerade darin, hinter diese Feststellung ein Fragezeichen zu setzen? Nicht um sie zu zersetzen, sondern in der Absicht, sie kritisch zu prüfen. Es zeichnet sich hier die konkrete, wenn auch nicht kasuistisch konkretisierte Aufgabe einer Theologie ab, deren einzige Rechtfertigung — wie auch die der Verkündigung und der Kirche selbst — in der treffenden Formulierung des katholischen Theologen J. Blank die „Sinnerschließung des Evangeliums und des Glaubens“ ist¹⁹. Die Sinnerschließung impliziert in jedem Fall den heute lebenden konkreten Menschen. Der Sinn ist zeitbezogen.

Es wird hier freilich nicht nach der Rechtmäßigkeit der Weltverantwortung der Kirche gefragt. Sie gilt als fraglos, weil sie im Glauben selbst gesetzt ist und in der Kirchengeschichte nie vergessen wurde. Das konstantinische Zeitalter hatte z. B. nicht zu wenig, vielmehr zu viel „Weltverantwortung“, in den Großkirchen wie in den Sekten gleichermaßen. Die Frage ist nur, heute und gestern, *wie* dabei „Welt“ und „Verantwortung“ verstanden und die Weltverantwortung ausgeübt wurde. War sie wirklich eine Konsequenz des Christenglaubens oder nur ein Deckname für den kirchlichen Macht- und Positionswillen bzw. des Fanatismus, der das Eschaton mit politischen Mitteln realisieren wollte?

Im Horizont der für den Glauben selbstverständlichen Weltverantwortung wird hier nach dem Inhalt des Begriffs gefragt. Das Zusammentreffen von Ökumene und Theologie auf ihrem Boden bietet noch keine Garantie dafür, daß dieser Inhalt, wie er in der Theologie verstanden und in der ökumenischen Bewegung praktiziert wird, tatsächlich aus der Sinnerschließung des Evangeliums und des Glaubens folgt. Ist es von vornherein ausgeschlossen, daß diese „Verantwortung“ letzten Endes aus christlicher Verantwortungslosigkeit gegenüber der Gegenwart und der Zukunft entspringt, aus dem ad-acta-Legen der Offenbarung Gottes in Christus und aus der Unkenntnis der wirklichen Welt? Ist es unvorstellbar, daß sich die Säkular-Theologie an einer Resakralisierung der Welt betätigt²⁰? Könnte es nicht auch für die *Kirchen* der allerneusten Zeit gelten, was E. Troeltsch über die mittelalterliche Kirche geschrieben hat: „Wenn Kirche und Weltleben zusammengehen, so ist es nicht ein Werk bewußter Sozialreform der Kirche, sondern ein rein faktisches Ergebnis der Umstände.“²¹ Der Hinweis hat keineswegs die Intention, den sozialen und politischen Reformwillen der Kirchen anzuspornen; W. Schmithals' Bemerkung, die vom Ergebnis der großen Studie Troeltschs historisch gedeckt ist, sollte nicht überhört werden: „Die Kirche selbst und als solche hat kein politisches Programm, erst recht kein christliches.“²² Beabsichtigt wird allein ein

bescheidener Ruf zur kirchlichen Bescheidenheit, die ihre „weltlichen“ Motivationen auf dem Gebiet der Weltverantwortung zugibt und über ihre Lage selbstprüfend nachdenkt. Und was den weltverändernden Enthusiasmus der *Theologie* für diese Zeit anbelangt, wäre eine Meditation über den Satz Adornos ratsam: „Wenn man heute so tun wollte, als ob man morgen die Welt verändern kann, so wäre man ein Lügner.“²³ Eine Meditation — nicht mit dem heimlichen Ziel, der *acedia* und der Resignation das Wort zu reden, sondern um nicht in Illusionen zu verfallen, die zu Frustrationen führen, und nicht ein Lügner zu werden.

Die *Entfremdung* der Theologie vom Leben der Kirchen, die auf der ganzen Erde vom „Weltleben“ herausgefordert sind, wirkt katastrophal: die Kirchen werden ohne eigenes Maß den „Umständen“ preisgegeben. Ein *Zusammen-treffen* von kirchlicher Praxis und Theologie vermag jedoch zu noch katastrophaleren Ergebnissen zu führen, falls die Theologie ihre kritische Funktion aufgibt und zum ungebrochenen Ausdruck dieser Praxis wird. Eine „affirmative Theologie“ im Sinne einer Apologie der Gegebenheiten ist nicht weniger schädlich — auch für die Weltverantwortung der Kirche! — als eine entfremdete. Sie kommt ohne einen latenten oder manifesten Triumphalismus nicht aus; sie wird die *Welttendenzen* in *christliche* Ereignisse uminterpretieren, das dezidiert Nicht-Christliche ins Christliche taufen müssen, während sie ihre eigene Christlichkeit unkenntlich macht. „Die kosmischen Christologien und säkularen Ekklesiologien unserer Zeit sind alle in der Gefahr, die Menschen der Welt auf Grund ihres faktischen Triumphalismus zu verletzen, eines Triumphalismus, der christliche Inhalte in den Worten und Handlungen derer findet, die mit dem Christentum nichts zu tun haben wollen“, sagte J. Meyendorff in seiner Einführung in das Hauptthema der Versammlung in Löwen.

Die von Fr. Overbeck gestiftete Beunruhigung hat heute wieder einmal ihre Stunde. Worin besteht die Christlichkeit unserer Theologie, die mit einem kräftigen Trend heutiger Ökumene zur Deckung gekommen ist? Dürfte die Frage ungeprüft gelassen werden, ob die Voraussetzung dieses Treffens nicht durch das Auslassen des Spezifischen der christlichen Botschaft, durch ihr *ad-acta*-Legen geschaffen wurde? Ein anderer „Unruhestifter“, der Zeitgenosse P. Schütz, stellt seit Jahren diese Frage. Hören wir nur dem zu, was wir gerne hören, um unbedingt bestätigt zu werden? Sollten wir uns nicht vorbehaltlos der Grundfrage heutigen Theologisierens und ökumenischer Praxis stellen, ob die Theologie den Schritt ins Engagement *apologetisch* oder *theologisch* gewagt hat?

Apologie meint hier den unbedingten Rechtfertigungswillen der gegebenen Praxis, eine Theorie, von der das Handeln nur gefolgt, nicht auch geführt wird. Sie ist „die absolute Rechtfertigung des Bestehenden auf dogmatischer Basis“,

wie es bei H. Albert heißt²⁴. In den letzten zwei Jahrhunderten charakterisiert sie die Mentalität des proteusartig wandelnden Bourgeois, der alles rechtefertigt, indem er alles assimiliert und sich grenzenlos adaptiert, um sich unverändert zu erhalten²⁵. Ist die Kirche unheilbar bürgerlich? Sieht die Theologie ihren Auftrag darin, die kirchliche Praxis nachträglich zu rechtfertigen, ohne in schonungsloser Nüchternheit nach ihren Motiven zu fragen? In Löwen hat sich der Generalsekretär des ÖRK gegen eine solche apologetische Pseudotheologie abgeschrmt, die sich darin erschöpfen würde, „theologische“ Rettungsaktionen für Programme zu starten, welche von inkompetenten Aktivisten entworfen wurden.

Theologie im Anschluß an die zitierten Definitionen wird hier verstanden als das Bemühen, die geschichtlich ergangene und worthaft-pneumatisch gegenwärtige Offenbarung Gottes in Jesus Christus zu erschließen, in der Hoffnung auf den Glauben, den sie schaffen wird.

3. Die Gottesfrage

Im Kontext der Gegenwart als eines geschichtlichen Ganzen spricht die Theologie als Rede von dem diesem Ganzen gegenüber unterschiedenen Gott für die Kirche jeweils das erste Wort. (Kardinal Suenens Bemerkung in seiner Löwener Ansprache war daher das schönste Lob auf die Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung: „Es war immer das besondere Charisma von Faith and Order, den Vorrang des Wortes und der Offenbarung zu unterstreichen.“) Die Theologie artikuliert die Setzung Gottes, anstatt zu vorangehenden menschlich-geschichtlichen Setzungen legitimierendes Beweismaterial zu liefern. In dieser Treue ist zugleich ihre kritische Funktion im Leben der Kirche verankert. Theologie — im Gegensatz zu Apologie — bemüht sich nicht darum, die zeitgemäße Relevanz der biblischen Wahrheit und des christlichen Glaubens im pluralistischen Wettbewerb zu beweisen. Sie will die Setzung, die „Ursetzung“ Gottes in Jesus Christus, den Sinn des Evangeliums erschließen und nicht das kirchliche Selbstbewußtsein zum Ausdruck bringen. Die Verbundenheit von Setzung Gottes und glaubendem Selbstverständnis macht diese Unterscheidung nicht ungültig. Die treue und deshalb wirklich kritische Theologie arbeitet in der Hoffnung, daß sie trotz ihrer Fremdheit mehr Relevanz für die Zeit haben dürfte als die prinzipiell der Zeit zugeschnittenen Theologien. Nicht der Zeitbezug der Wahrheit, d. h. die Bedeutung des Evangeliums für unsere Zeit wird in Abrede gestellt, sondern gerade umgekehrt, die Unzeitgemäßheit mancher „progressiven“ Theologien, die weder Gott in seiner Offenbarung Vertrauen schenken noch das, was wirklich an der Zeit ist, erkennen wollen²⁶.

Wir hatten die Absicht, uns der Frage zu stellen, auf welchem Grund das

Zusammentreffen von ökumenischer Bewegung und der Theologie zustande gekommen war. Wir haben die Möglichkeit in Erwägung gezogen, daß die Theologie zur Apologie entartet, weil sie ohne den in der Bibel bezeugten Gott bleibt, und die ökumenische Bewegung sich bewegt, indem sie sich von diesem Gott und seiner Offenbarung nicht stören läßt. Die Einheit, die in dieser Richtung der Bewegung zu finden ist, wird viel eher die Kräfte der Zeitgeschichte als die Impulse und Behinderungen des Gottesglaubens widerspiegeln.

Ökumenische Bewegung und Theologie sind unlösbar verbunden und aufeinander angewiesen. Es wird schwierig, wenn nicht völlig unmöglich sein, das Recht auf den Singular und damit auf das konstitutive Gemeinsame, auf die Identität von beiden, *außerhalb* dieser Angewiesenheit zu finden. Das Drängen auf die Konkretisierung der pluralen Einheit in Christus könnte bald in ein falsches Fahrwasser geraten, entweder in ekklesiokratische Selbstbeschäftigung oder in totalen Politismus, wird es nicht von einer Theologie begleitet und geführt, die bemüht ist, auf das Evangelium *Gottes* zu hören, es zu erkennen und reflektierend zu entfalten. Ob es in der Theologie des Genitivs der sechziger Jahre zentral um die Gottesfrage gegangen ist, bleibt strittig. Daß es in der Theologie, welche für die Kirche Christi in der ökumenischen Bewegung von Bedeutung sein könnte, weil sie für sie lebensnotwendig ist, wirklich und eminent um die Klärung der Frage gehen sollte, was man im Prozeß der Weltzuwendung unter Gott versteht, steht außer Zweifel²⁷. Daß der Gottesbegriff, sei es des antiken oder aufgeklärten Monotheismus oder des Glaubens an den dreieinigen Gott, ein „politisches Problem“ ist, indem er in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Weltverhältnis der Kirche steht, wurde von Erik Peterson überzeugend gezeigt²⁸. Er bestimmt es positiv und kritisch oder wird ungebrochen von diesem bestimmt und damit weitgehend ideologisiert. Der Gott des Monotheismus sowie jenes Schöpfungsglaubens z. B., der nur den zweiten Artikel umschließt (Beyschlag), begründete in den ersten christlichen Jahrhunderten die politische auctoritas der Monarchie. Der „*theos*“ einer nicht- (oder anti-)theistischen Theologie nach dem Tode Gottes hingegen legitimiert ein progressives-revolutionäres Engagement.

Hält Gott jeweils *mit uns* Schritt? Steht er doch immer wieder an unserer Seite? M. a. W., hat die klassische Religionskritik doch recht? Trägt unser Gott jeweils die Züge unseres Interesses? Hat er die einzige Funktion, uns zu bejahren? Ist der Gott *dieses* Ja — das sich grundsätzlich von jenem unterscheidet, welches in Jesus Christus ausgesprochen und von Paulus als das Evangelium verkündet wurde (2. Kor. 1, 19) — Motiv und Imperativ des gesellschaftlichen Fortschritts?

Die Gottesfrage als „politisches Problem“ bedarf in der Zeit der Neubelebung der politischen Theologie einer vertieften Besinnung im Blick auf die

Gegenwart und Zukunft der Weltzuwendung innerhalb der ökumenischen Bewegung.

Als Orientierungspunkte dieser Besinnung möchte ich auf zwei Sachverhalte hinweisen:

a) Es ist *eine* Sache, jene Kräfte der Zeit, welche auf die Humanisierung der Weltgesellschaft hinstreben, aufgrund der Einsichten des Glaubens und im Risiko seines Engagements für gut zu halten. Dies ist die Sache des irrumsfähigen und sich daher nie verabsolutierenden Ermessens. Diese Kräfte zu „taufen“, d. h. mit der Selbstentwicklung Gottes und seines Reiches zu identifizieren und zum Gesetz für das Handeln im Weltleben zu machen, ist eine *andere*. (In Löwen tauchte „die alte Vorstellung von der Taufe der Kultur durch die Kirche“ auf. W. Dantine, der sie in seinem Bericht erwähnt, identifiziert sie zu Recht mit dem „Programm einer Christianisierung der Welt“.²⁹) Sie ist ein Unternehmen des (krypto-)klerikalen Hochmuts sowohl Gott wie auch der gesellschaftlichen Wirklichkeit gegenüber. Die Worte der Demut ändern daran nichts. Dieses Unternehmen traut sich nämlich zu, Gottes geschichtliche Wege auszuforschen und seinen Willen vom Tagesgeschehen herauslesen zu können. Die Stimme des Paulus und des Jesaja wird dabei überhört (Röm. 11, 33). Der Hochmut des Verfahrens, im Grunde genommen des ganzen Stils einer Theologie, die auf diese Weise verfährt, zeigt sich darin, daß sie die Andersheit des anderen nicht respektiert und ihm ein fremdes Selbstverständnis aufzwingen will. Liquidieren vermag nicht nur die Reconquista und die Kreuzzugsmentalität, sondern auch eine scheinbar weitherzige „Interpretation“, welche die beunruhigende Fremdheit des anderen in den eigenen Erklärungskategorien unterbringt und vernichtet³⁰.

Die Härte des christlichen Engagements, die unausweichliche Einseitigkeit der Handlung bei gleichzeitigem Wissen darum, daß ihr partikulares Ziel keinen Anspruch auf Universalität erheben darf, wird gemildert, wenn eine Interpretation solcher Art die politisch-sozialen Bestrebungen ins Kryptochristliche umformt. Man wird so über sich selbst nie hinauskommen; ein wirklich anderer kann in diesem Horizont nicht erscheinen. Damit wird aber die Verheißung für das Engagement verspielt. Sie gilt, wo wir in jenen Bestrebungen, an denen wir als Christen in unseren Handlungen aktiv partizipieren, nicht mit uns selber, unserem alter ego, sondern mit einem Fremden konfrontiert werden. Sie gilt allein *außerhalb* des Halbdunkels der Zweideutigkeit, wo die Konturen klar werden und eine fruchtbare Begegnung des einen mit dem anderen möglich wird.

b) Zwischen der nüchternen und respektvollen Anerkennung der Fremdheit des andersdenkenden religiösen oder atheistischen Menschen und der nicht-christlichen neuen Zeit auf der einen Seite und der Weise auf der anderen, wie

die Theologie auf die Gottesfrage Antwort gibt, scheint ein enger Zusammenhang vorhanden zu sein. Eine Theologie, die die Fremdheit des theos in Jesus Christus, den persönlichen Gott eliminiert, wird kaum geeignet sein, die Kirchen der heutigen Welt zur Offenheit für die menschlich-weltlich anderen anzuleiten, den Respekt vor ihrem Eigenen zu lehren und einen echten Dialog mit ihnen zu führen. *Weil* der Gottesbegriff ein politisches Problem im weitesten Sinne des Wortes ist, weil er de facto immer eine Rolle im Weltverhältnis der Kirche spielt, ist sein Inhalt für ihr Interesse an den gesellschaftlichen Fragen von höchster Bedeutung. Im Interesse der Weltverantwortung wird man gegen die Auflösung Gottes im Existenz- oder Weltgeschehen, in den evolutiven oder revolutionären Tendenzen der Zeit Protest erheben. Im Reiche dieses aufgehobenen Gottes bleibt ja letzten Endes nur eine affirmative Theologie möglich, welche die Forderungen der kritisch-konstruktiven Verantwortung nicht erfüllt.

Wo Gott und Welt dermaßen ineinander aufgehen, wird die Möglichkeit einer sachlichen und konkreten Verantwortung aus der Welt geschafft. Da gibt es weder den, *vor* dem man Verantwortung hat, noch den, *für* den man verantwortlich ist. Was für einen Sinn hat es, von christlicher Theologie zu reden, wenn man dabei auf den Gott der Offenbarung in Christus verzichtet und ihn — unter Berufung auf die Inkarnation — überall finden möchte. Und was für einen Sinn könnte es haben, für eine Welt „voll von Gott“ und vom Göttlichen Verantwortung annehmen zu wollen? Eine heilige Welt als Kosmos und Geschichte fordert Einstimmen, Anpassung, „homologoumenōs zēn“, nicht aber Verantwortung. Der andere wird wahrgenommen, wo Gott als der von Existenz und Welt wesentlich unterschiedene, als der in seiner worthaft-pneumatischen Offenbarung nahekommende Fremde anerkannt wird. Das Recht des anderen kann nur *außerhalb* eines Monismus beachtet werden, wo das eine das andere nicht verschlingt. Der Gott der Offenbarung in Jesus Christus schafft die Voraussetzung für die Weltverantwortung und den Dialog der Kirche.

4. Die ökumenische Bewegung und die Theologie

Die ökumenische Bewegung bedarf der Theologie, um nicht bloßen taktischen Erwägungen ausgeliefert zu werden, und die Theologie bedarf der Ökumene, des Horizontes der sich mit dem Problem von Einheit und Vielfalt, Universalität und Partikularität ringenden Kirchen in der heutigen Welt, damit sie sich nicht in unfruchtbare Selbstbeschäftigung verirre. Die ökumenische Bewegung bedarf einer kritischen und nicht einer affirmativen Theologie, die also mehr ist als ihr Selbstausdruck oder eine nachträgliche Rechtfertigung ihrer Aktionen. Sie bedarf einer Theologie, die als Rede von Gott der Offenbarung den Sinn des Evangeliums in bezug auf die Fragen der Weltzuwendung und

der konkreten-konstruktiven Dialektik der Einheit und Vielfalt, des Universalen und Partikularen erschließt. Jenseits von Entfremdung und Zusammentreffen auf unsicherem Boden tut eine Theologie not, die der johanneischen Dialektik von „in, aber nicht aus“ innerhalb des Lebens der Ökumene Geltung verschafft, indem sie nach den Konkretionen dieser Ortsbestimmung der Kirche trachtet. Im „nicht aus“ liegt der Grund der Einheit und der Universalität der Kirche beschlossen, im „in“ hingegen die jeweilige geschichtliche Situation, was in unserem Fall die alten und neuen Partikularitäten im Zeitalter der technologischen Universalität mit all ihren Spannungen bedeutet.

Der Weg dieser Theologie führt zwischen der *Verkirchlichung* als einer „ungesunden Konzentration auf die Ekklesiologie“ (L. Vischer) und der *Enttheologisierung* der Rede von Gott. Man dürfte nicht vergessen, daß die Weisung für die theologische Existenz, „als wäre nichts geschehen“, in den Jahren 1933—34 in außerordentlichem Maße *zeitbezogen* war und nicht ein Plädoyer für die Abkapselung von der Zeit und daß andererseits eine enttheologisierte Theologie kaum etwas anderes zu bewirken vermag als die Zementierung des Status quo, die Bestätigung dessen, was bereits im Gange ist und was aus diesem extrapoliert werden kann. E. Käsemann bedenkt gerade dieses „Zwischen“, als er den Dienst der Theologie formuliert: sie habe „von ihrer Aufgabe aus den Ruf der Nachfolge hinein in eine fremde Welt zu bedenken . . ., in jene gegenwärtige Welt, da Christenheit weltweit stirbt . . .“. „Der stellvertretende Dienst der Theologie für die Gemeinde besteht darin, daß sie in solcher Lage neu zu denken hat und darin etwas von jener täglichen Buße und Umkehr vollzieht, welche allen Christen befohlen ist.“³¹ In diesem Dienst wird sie bei den wirklichen Problemen der Zeit bleiben und das Evangelium gegenwärtig als Evangelium verständlich zur Sprache bringen³². Sie wird den Kirchen der Ökumene dazu verhelfen, Kirche Jesu Christi an ihrem geschichtlichen Ort zu bleiben.

In Löwen gab es Anzeichen dafür, daß der Dienst einer solchen Theologie gesucht und in Anspruch genommen wird. Unter der Voraussetzung, daß die Zukunft der ökumenischen Bewegung sich nicht an der weiteren Entwicklung der zwischenkirchlichen Beziehungen entscheidet, sondern an jenen Orten, wo sich die Kirche *als Kirche* erweisen wird³³, wurden Akzente gesetzt, die darauf hinzielen, den Ökumenismus einerseits vor unverbindlichen, fruchtlosen Gesprächen, andererseits vor einem substanzlosen Aktivismus und die Theologie sowohl vor Verkirchlichung wie auch der Enttheologisierung zu warnen. Das Gefälle des Berichtes des Sekretariats und des Schlußdokuments, in dem die weiteren Studien und Programme von Glauben und Kirchenverfassung markiert sind, weisen in diese Richtung. Sie bereiten den Boden für ein echtes Treffen zwischen der ökumenischen Bewegung und der Theologie vor, indem

sie die *Was-* und *Wahrheitsfrage*, also die Frage nach dem *Inhalt* der Botschaft in den Mittelpunkt stellen. „Die Einheit kann nur dann hergestellt werden, wenn es gelingt, die Wahrheit zu erfassen, die die Kirche konstituiert; ... die Frage nach der Wahrheit in der Kirche bedarf der Klärung.“³⁴

Entscheidend für die Sache der Einheit der Kirche dürften demnach nicht die auf ihrem Platz nützlichen Verhandlungen kirchlicher Körperschaften sein, sondern der Versuch, eine gemeinsame Auskunft darüber zu geben, was wir heute als Gottes Heil erkennen. Es wird hier wirklich der Schrei nach dem Dienst einer Theologie laut, der es darum geht, „daß Gottes Wort heute recht gehört und ausgerichtet wird“³⁵, und zwar für alles, was der ÖRK ist und tut. Die nächste Zukunft des Rates hängt weniger von seinen Strukturreformen als von dem Dienst einer im Leben der Kirchen verankerten Theologie, die zu der gesuchten gemeinsamen Auskunft, möglicherweise zu einer Erklärung, und zur Weitergabe des gemeinsam Anvertrauten hinführen könnte.

Mehr als die Treue wird von den Haushaltern nicht gefordert, Treue zum Evangelium — das es in der Vielfalt der Zeugnisse doch gibt —, und zur Erde, die auf neuartige Weise gefährdet ist. Die Treue bindet und macht frei. Sie verbindet untereinander und stellt den Weg frei, um das in unterschiedlichen Situationen Notwendige zu sagen und zu tun. Sie weist uns ja in *diese* vom Universalen gebotene und in Schranken gehaltene Partikularität ein. Diese doppelte Lebensbewegung der Kirche wurde in Löwen von E. Schlink hinsichtlich des Themas „Einheit der Kirche und kulturelle Unterschiede“ erläutert (vgl. ÖR 4/71 S. 426 ff.). Allein in der Treue ist die Voraussetzung für die „positive Dialektik“, d. h. für die konstruktive Aufeinanderbezogenheit von Universalität und Partikularität, Gemeinschaft und Konflikt geschaffen. Diese konstruktive Beziehung könnte sich in der konziliaren Lebensform der Kirche verwirklichen.

Anläßlich eines gemeinsamen Gottesdienstes während der Versammlung wurde Luk. 16, 1 ff. verlesen. Der Text dieser Schriftlesung ist im gegebenen Kontext des Rechenschaftlegens über vergangene Arbeit und der Planung für die Zukunft mächtig kerygmatisiert worden. Erfuhren wir eine „kerygmatische Situation“? G. Ebeling möchte darunter die spezifische Situation meinen, „die in der faktischen Situation der Angeredeten als die zur Wahrheit gebrachte Situation entdeckt und erweckt ... werden muß, um christologisches Kerygma sinnvoll sein zu lassen“³⁶.

Wir sind alle ungetreue Haushalter, heißt die Botschaft des Textes, die mit dem gerechten Urteil rechnen müssen, der Herr nimmt das Amt von uns. Worin könnte die Treue der Untreuen bestehen? Die Botschaft sagt, in der — für Christen immer und wesensmäßig — befristeten Zeit unseres Wirkens sollten wir „klüglich handeln“. „Klug“ aber ist in der Handlung des ungerechten

Haushalters die Konzentration auf das eine, was not tut. Eine durchaus gültige Bestimmung dieses „einen“ in unserer Lage erblicke ich im folgenden Satz des Berichtes des Sekretariats: „Die jetzt noch getrennten Kirchen können in dieser vorläufigen und unvollkommenen Gemeinschaft immer wieder neu nach der Wahrheit fragen, immer wieder neu Rechenschaft ablegen, immer wieder neu entscheiden.“³⁷

ANMERKUNGEN

¹ L. Vischer, Die eine ökumenische Bewegung. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Ökumenischen Rat der Kirchen, Polis 40, 1969.

² Für die ganze Menschheit. Ein universales Konzil als Leitbild für die ökumenische Bewegung? Ev. Komm. 6/1971, S. 308 ff.

³ The malaise in the ecumenical movement. Notes on the present situation, The Ecumenical Review 1/1971, S. 1 ff.

⁴ Bericht des Sekretariates an die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Löwen 1971), Beiheft ÖR 18/19, S. 212.

⁵ Die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit (Eröffnungsansprache in Löwen 1971), Beiheft ÖR 18/19, S. 173 f.

⁶ RGG³, VI, Sp. 778.

⁷ Sp. 775.

⁸ Kleines Theologisches Wörterbuch, 1961, S. 352.

⁹ KD I, 1, S. 1 ff.

¹⁰ RGG³ VI, Sp. 754.

¹¹ Theologie des Genitivs, Ev. Komm. 12/1969, S. 690 ff.

¹² Theologie für die Zeit. Wider die religiöse Interpretation der Wirklichkeit in der modernen Theologie, 1969.

¹³ Die Krisis des Wortes Gottes in der „Theologie der Revolution“. Eine biblisch-theologische Besinnung zur Diskussionslage, in: Im Lichte der Reformation. Fragen und Antworten. Jahrbuch des Evangelischen Bundes XII, 1969, S. 25.

¹⁴ Gesellschaftliches Engagement der Christen — aber wie? Die „Theologie des Wortes Gottes“ und die „politische Theologie“, Ev. Komm. 1/1971, S. 21 ff., bes. S. 24.

¹⁵ Neues Testament und Hermeneutik — Versuch einer Bestandsaufnahme, ZThK 1971 Heft 2, S. 143 (Anm. 42).

¹⁶ Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit. Eine Einführung in das Hauptthema (Löwen 1971), erscheint in ÖR 2/1972.

¹⁷ K. Beyschlag. Clemens Romanus und der Frühkatholizismus. Untersuchungen zu I Clemens 1—7, 1966, S. 206, 332.

¹⁸ J. Schmidt, Le Christ des profondeurs, 1970, bes. das Kapitel 3 „Une réponse possible“. Ähnlich auch im Studiendokument „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit“, 1971, I, Par. 2.

¹⁹ Herder-Korrespondenz 8/1971, S. 381.

²⁰ Vgl. Herder-Korrespondenz 6/1968, S. 251.

²¹ Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen 1923³, S. 240.

²² a.a.O., S. 23.

²³ Zit. in: *Theologie und Soziologie* von H.-G. Geyer, H.-N. Janowski, A. Schmidt, 1970, S. 81.

²⁴ *Traktat über kritische Vernunft*, 1969², S. 102.

²⁵ Vgl. J. Ellul, *Métamorphose du bourgeois*, 1967, S. 93 ff.

²⁶ „Genauso ausgeschlossen sind die ‚progressiven‘ Abwandlungen dieser Träume (sc. der christlichen Reconquista der Gesellschaft), die Religion und die Kirchen könnten wieder kulturelle und selbst politische Wichtigkeit bekommen, wenn sie... sich mit dem revolutionären Ethos der Zeit liieren würden“, sagte P. L. Berger anlässlich des 5. Humanismusgesprächs in Salzburg. (Soziologische Betrachtungen über die Zukunft der Religion. Zum gegenwärtigen Stand der Säkularisierungsdebatte, in „Hat die Religion Zukunft?“ hrsg. von O. Schatz, 1971, S. 59.)

²⁷ Zur Gottesfrage in unseren Tagen siehe H. Ott, *Gott* (Themen der Theologie 10), 1971.

²⁸ *Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum*, 1935.

²⁹ *Ev. Komm.* 9/1971, S. 517.

³⁰ P. L. Berger-Th. Luckman, *The Social Construction of Reality*, 1966, bes. das Kapitel über *Conceptual Machineries of Universe-Maintenance*, S. 96 ff.

³¹ *Exegetische Versuche und Besinnungen II*, 1964, S. 300.

³² Vgl. G. Ebeling, *Hauptprobleme der protestantischen Theologie in der Gegenwart. Anfragen an die Theologie*, ZThK 1961 Heft 1, S. 126, 131.

³³ Vgl. *The Ecumenical Movement and the Roman Catholic Church*, in: *The Ecumenical Advance*, Vol. II, 1970, S. 352 von L. Vischer. Der Satz lautet: „The future of the ecumenical movement lies, therefore, not — or, at least, not exclusively — in the further development of relationships but in the places where the Church authenticates itself.“

³⁴ *S. Anm.* 4. S. 211 f.

³⁵ E. Käsemann, a.a.O., S. 297.

³⁶ *Theologie und Verkündigung*, 1962, S. 50.

³⁷ *S. Anm.* 4. S. 212.