

Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit

Eine Einführung in das Hauptthema von Löwen 1971

VON JOHN MEYENDORFF

Das „Hauptthema“, mit dem wir uns in den kommenden Tagen beschäftigen werden, ist aus Entwicklungen herausgewachsen, die sich in der ökumenischen Bewegung im Ganzen, innerhalb des Ökumenischen Rates im besonderen und noch genauer im Rahmen von Glauben und Kirchenverfassung in den letzten 10 Jahren vollzogen haben.

Die Definition der „Einheit, die wir suchen“ als „kirchlicher“ Einheit, die Ekklesiologie der „Einheitsklärung“ von Neu-Delhi, die trinitarische „Basis“ für die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat, die in Neu-Delhi angenommen wurde — all dies wurde von manchen als großer Sieg der „katholischen“ Tradition in der ökumenischen Bewegung begrüßt. Diese Elemente trugen ohne Zweifel dazu bei, daß die orthodoxen Kirchen stärker an der Arbeit des Ökumenischen Rates teilnahmen, denn sie erweckten bei ihnen den Eindruck — oder vielleicht die naive Illusion — einer Rückkehr zu den „Quellen“ biblischen und patristischen Christentums.

Andere dagegen sahen in der Annahme förmlicher theologischer Erklärungen oder in der Beschreibung der Einheit in biblischen und theologischen Begriffen ohne Bezug zum gegenwärtigen geschichtlichen Augenblick nichts als eine nutzlose akademische Übung, welche die ökumenische Bewegung unausweichlich in einen Engpaß führe. Dieser Eindruck verstärkte sich, als es der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal (1963) nicht gelang, den ekklesiologischen Charakter des Ökumenischen Rates der Kirchen zu bestimmen; denn damit schien implizit der Beweis erbracht zu sein, daß sich biblische und traditionelle Definitionen der Einheit der Kirche auf die Christen in ihrem gegenwärtigen Zustand der Spaltung noch nicht anwenden ließen und daß der Ökumenische Rat in allen Fällen von präzisen Erklärungen und Definitionen noch immer weitgehend durch die Toronto-Erklärung von 1950 gebunden ist: Es gibt gegenwärtig keine Auffassung von Einheit, die von allen angenommen werden könnte, und wo immer irgendwelche Formeln weite Anerkennung finden, muß man davon ausgehen, daß sie von den Mitgliedern des ÖRK verschieden verstanden werden. Wegen dieses Engpasses wenden sich viele von Glauben und Kirchenverfassung ab. Die oben zitierten beschreibenden Formu-

lierungen waren weitgehend aus der Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung hervorgegangen, und es verstärkte sich die Meinung, daß man es hier mit einem sehr exklusiven Klub von haarspalterischen Professoren zu tun habe, die jede Verbindung zu den wahren Bedürfnissen der Menschen verloren hätten.

So bahnte sich bereits in Montreal eine Akzentverschiebung an, die man schlagwortartig als die Bewegung von „Gott zum Menschen“, oder von der „Theologie“ zur „Anthropologie“ beschrieben hat. Dahinter stand nicht die Absicht, das allgemeine Ziel des Ökumenismus zu verändern. Es ging vielmehr ausdrücklich darum, die Bedeutung der kirchlichen Einheit im Zusammenhang von Gottes Plan für die ganze Schöpfung, für die ganze Menschheit und für den einzelnen Menschen zu sehen und zu erfassen. Keine christliche Theologie kann die Berechtigung dieses neuen Ansatzes bestreiten, solange sichergestellt ist, daß das Studium des *Humanum* eine klare methodische Grundlage hat. Denn das Christusereignis hatte und hat sein Ziel in der Tat darin, den Menschen zu erlösen — den Menschen in der Fülle seiner schöpferischen und gestalterischen Fähigkeiten — und nicht einfach in der Schaffung einer Institution mit einer klaren Ausrichtung in „Glauben und Verfassung“. Die Orthodoxen sollten am wenigsten Schwierigkeiten mit diesem Versuch haben, die Probleme der Einheit von der Anthropologie aus anzugehen: denn die griechischen Kirchenväter hinterließen ihnen das Vermächtnis einer Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, die auch durch die tiefste Sünde nicht völlig ausgelöscht werden kann. Sie sollten sich daran erinnern, daß schon Maximus Confessor lehrte, die Schöpfung sei dynamisches „energiegeladenes“ Sein, welches Christus völlig übernahm, um es wieder zum Einklang mit seiner ursprünglichen Bestimmung zu bringen und so den ganzen Kosmos in seiner durchgängigen Harmonie wiederherzustellen. Im christlichen Evangelium geht es um das Schicksal der ganzen Schöpfung und der ganzen Menschheit und nicht bloß um die Christen und ihre Institutionen.

Welcher „Mensch“, welche Anthropologie diene als Ausgangspunkt für die soeben skizzierte Wandlung? Diese Frage läßt sich wahrscheinlich nicht so schnell beantworten. Man kann jedoch nicht bestreiten, daß das ökumenische Denken in der letzten Zeit entscheidend von den sogenannten „säkularen“ Kategorien bestimmt worden ist, d. h. von Kategorien, die — wenigstens angeblich — den Christen und dem säkularen Menschen *gemeinsam* sind. Hier liegt daher auch der Kern des Problems, mit dem wir es zu tun haben: Welche Anthropologie wählen wir als Kriterium für den gewandelten Ansatz in „Glauben und Kirchenverfassung“? Ist es die „säkulare“ Anthropologie, die dem häufig falsch zitierten Satz von Bonhoeffer zufolge von der „Annahme ausgeht, daß es keinen Gott gibt“? Oder ist es die von Karl Rahner als „theologisch“ qualifizierte Anthropologie, die den Menschen nicht nur unter psychologischen

Gesichtspunkten als ein „religiöses“ Wesen definiert, sondern die in ihm ein Phänomen sieht, das ohne Bezug auf Gott nicht erklärt werden könne?

Da dieser Vortrag nicht den Anspruch erhebt, eine ausgewogene Ansprache von seiten des „Präsidenten“ oder gar ein Studiendokument darzustellen, und da wir in den kommenden Tagen genügend ausgeglichene Papiere und Vorbereitungsmaterialien vor uns haben werden, die alle der Niederschlag eines erheblichen Aufwandes an Kommissionsarbeit sind, gestatte ich mir, mich an dieser Stelle zu Anfang der Konferenz auf mein eigenes Urteil zu verlassen. Mir scheint zunächst, daß die Ergebnisse der anthropologischen Akzentverschiebung objektiv betrachtet noch nicht viel zur Förderung der ökumenischen Bewegung und zur Sache der christlichen Einheit beigetragen haben. Sie haben in konservativen Kreisen zu einer heftigen Reaktion geführt, ohne jedoch im übrigen viele Menschen außerhalb der Kirche davon zu überzeugen, daß die ökumenische Bewegung zur Lösung der weltlichen Probleme wirklich etwas beizutragen habe. Unter den orthodoxen Kirchen haben sie nur die Position derer gestärkt, die ohnedies der Meinung sind, daß die Orthodoxie sich aus der ökumenischen Bewegung gänzlich zurückziehen sollte. In ihren Augen ist Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat gleichbedeutend mit Teilnahme an nationalen und internationalen politischen Händeln; damit mag — so sagen sie — zwar einigen orthodoxen kirchlichen Institutionen in ihrem Existenzkampf geholfen sein, indem sie ein internationales Forum erhalten, aber mit der Suche nach *kirchlicher* Einheit, wie die Orthodoxie sie versteht, hat das nichts zu tun. Die sektierischen Randgruppen auf protestantischer wie auf orthodoxer Seite erhalten durch diese Situation einen erheblichen Aufschwung.

Dieses Urteil bezieht sich freilich mehr auf das öffentliche Image des Ökumenischen Rates als auf das von Glauben und Kirchenverfassung. Aber welchen Platz nimmt Glauben und Kirchenverfassung überhaupt ein im Blick auf das Image des Ökumenischen Rates? Auch wenn man die kürzlich diskutierte und inzwischen glücklicherweise wieder fallengelassene Möglichkeit außer acht läßt, daß Glauben und Kirchenverfassung aufgehen sollte in dem weiteren Rahmen einer neuen Abteilungsstruktur, auch wenn man im Gegenteil die konstruktive theologische Arbeit, die im Rahmen von Glauben und Kirchenverfassung ohne Unterbrechung geleistet worden ist, in Betracht zieht, so bleibt doch als offenkundige Tatsache bestehen, daß die Anliegen von Glauben und Kirchenverfassung weitgehend von lautem Gerede über soziale Probleme überdeckt waren; natürlich ist das meiste daran gewichtig genug und gerechtfertigt, aber es berührt doch nicht die Hauptsache des christlichen Glaubens — die Frage nach der letzten und ewigen Bestimmung des Menschen.

Ich glaube kaum, daß irgend jemand bestreiten wird, daß die verschiedenen Arten von Gesellschaftsutopien, die den Enthusiasmus der Jungen und derer, die

es gern noch sein wollen, in den letzten Jahren in ausschließlicher Weise auf sich gezogen haben, inzwischen ihre Durchschlagskraft verloren haben. Das heißt freilich nicht, daß das grundlegende Verlangen nach Gerechtigkeit, Brüderlichkeit und Frieden verschwunden sei; vielmehr sind, besonders in der jungen Generation, die umfassenderen und tieferen Dimensionen der Suche nach Gerechtigkeit und Frieden deutlicher bewußt geworden. Dies Bewußtsein führt überall zu einer neuen Weise religiöser Erfahrung: Man spürt, daß menschliches Glück nicht nur in der gleichen Verteilung materieller Güter und nicht einmal notwendigerweise in sozialer und politischer Gleichheit und Würde zu finden ist, sondern daß es sich ebenso in mystischer, religiöser Erfahrung ausdrücken muß — oft durch die Vermittlung von Musik, bildender Kunst, Dichtung und anderen Formen des *ästhetischen* Kontaktes mit der Wirklichkeit. Menschliches Glück läßt sich also mit anderen Worten auch erreichen durch eine *Flucht* aus dem monotonen und inhumanen Determinismus der Wirtschaft und aller anderen „Systeme“, die den Anspruch erheben, menschliches Leben zu regulieren.

Nikolas Berdijajev bezeichnet in einem seiner brillantesten kurzen Aufsätze jede Kapitulation vor diesem Determinismus als „geistige Bourgeoisie“. Der geistige Bourgeois, sei er Kapitalist oder Sozialist, sei außerstande, so schreibt Berdijajev, mit dem Prediger zu sagen: „Ich betrachte alles Geschehen, alles, was unter der Sonne geschieht: siehe, alles ist nichtig . . .“ (Pred. 1, 14). Und Berdijajev schließt mit dem Satz: „Der Geist der Bourgeoisie gewinnt immer dann die Oberhand unter Christen, wenn die irdische Stadt mit der himmlischen Stadt verwechselt wird und wenn Christen sich nicht mehr als Pilger in der Welt erfahren.“¹

Hätte Berdijajev bis 1968 gelebt, so hätte er vermutlich die Vollversammlung in Uppsala als außerordentlich bourgeois bezeichnet. Aber ich habe nicht deshalb auf ihn Bezug genommen, um die anthropologische Orientierung innerhalb der ökumenischen Bewegung und besonders innerhalb von Glauben und Kirchenverfassung in Bausch und Bogen zu verdammen. Die Tatsache, daß wir es hier mit einem „anthropozentrischen“ Thema zu tun haben werden, gibt uns, d. h. Glauben und Kirchenverfassung, gerade rechtzeitig von neuem die Gelegenheit, der ökumenischen Bewegung in einer akuten Krisensituation zu Hilfe zu kommen. Glauben und Kirchenverfassung wird freilich seinen Auftrag noch nicht wirklich erfüllen, würden wir uns einfach zurückziehen auf die Untersuchung von kirchlichen Lehrformeln und Institutionen, ihrer historischen Gültigkeit und der Möglichkeit, sie durch Kompromisse an die gegenwärtige Situation anzupassen. Dieser Auftrag schließt vielmehr ein, daß wir wieder zeigen, daß es um den *Menschen selbst*, um sein Leben und sein Heil geht. Es ist unsere Aufgabe heute, Antworten zu finden auf zwei Fragen, wie Leslie Newbigin sie formuliert hat: „Wie muß eine Ordnung gestaltet sein, durch die wirkungsvoll

allen Menschen an diesem Ort die Einladung Jesu Christi überbracht wird, sich durch ihn mit Gott versöhnen zu lassen?“ Und weiter: „Welche Form der Kirchenordnung kann die gleiche Einladung wirksam der *gesamten Menschheit* anbieten?“²

Dies sind in der Tat Fragen für „Glauben und Kirchenverfassung“, denn die „Einladung“ geht nicht vom Menschen, nicht von der „Geschichte“, nicht von der „säkularen Gesellschaft“, sondern von *Christus* aus. Es ist die Aufgabe von Glauben und Kirchenverfassung innerhalb des Ökumenischen Rates, darauf wieder den Ton zu legen. Aber diese Fragen nötigen uns ebenso, uns über die Bedeutung von Begriffen wie „Mensch“, „Menschheit“ und „Kirche“ zu verständigen. Um zu verstehen, was „Mensch“ und „Menschheit“ bedeuten, müssen wir in der Tat zuhören (mit kritischen Ohren, natürlich), was die säkulare Welt zu sagen hat. Sich über die Bedeutung von „Kirche“ einigen, ist zugegebenermaßen recht schwierig; aber unsere Verpflichtung gegenüber der Ökumene nötigt uns dazu, immer weiter mit anhaltender und brüderlicher Aufmerksamkeit aufeinander und auch auf unsere jeweiligen Vergangenheiten zu hören.

Zur Einleitung in unsere Diskussionen möchte ich mich heute auf einige Bemerkungen zur Frage der „Einheit der Kirche“, der „Einheit der Menschheit“ und zur „Eschatologie“ innerhalb des anthropologischen Rahmens unseres Themas beschränken.

1. *Der Mensch und die Einheit der Kirche*

Ungezählte ökumenische Dokumente über die „Einheit“ sind seit dem Anfang der ökumenischen Bewegung entstanden. In kaum einem dieser Texte ist der Tatsache Rechnung getragen, daß die hinlänglich bekannte Polarität zwischen verschiedenen Ekklesiologien zugleich Unterschiede im Verständnis der Natur des Menschen impliziert. Ein gemeinsames Verständnis des Menschen ist indessen eine unerläßliche Voraussetzung, um die erste der Fragen Newbigins nach dem Verhältnis von Ordnung der Kirche zum konkreten Menschen beantworten zu können. Dies läßt sich etwa zeigen an der uralten Debatte über die Einheit als einer *gegebenen* Wirklichkeit im Gegensatz zu der Einheit, die unter den getrennten Christen erst noch Gestalt gewinnen muß.

Es ist bekannt, daß im Denken der östlichen Kirchenväter der Mensch nicht als ein autonomes Wesen verstanden wird; seine volle Menschlichkeit erfüllt sich vielmehr nur in der Gemeinschaft mit Gott. Sein *Wesen* ist dadurch bestimmt, daß er Ebenbild Gottes ist. Bemerkenswerterweise hat es im Osten nie eine Auseinandersetzung über den paulinischen Gebrauch von *pneuma* gegeben und über seine Anwendung sowohl auf den menschlichen „Geist“ wie auf den „Geist“ Gottes, der von Gott kommt. Dieser Sprachgebrauch bringt viele

moderne Theologen in Verlegenheit, denn er verstößt gegen ihre Voraussetzungen, wonach „Natur“ und „Gnade“ zwei klar unterschiedene Wirklichkeiten sind. Für Irenäus lag hier jedoch keinerlei Problem; vielmehr stellt er einfach fest, der Mensch bestehe seiner Natur nach aus „Geist, Seele und Leib“, und er meint damit durchaus, daß der Mensch durch die *göttliche* Anwesenheit wirklich zum Menschen werde (*Adv. haeres.* 5,6,1). Spätere Theologen mögen eine stärker neu-platonische Sprache benutzt haben, um die gleiche Wirklichkeit zu umschreiben (Gregor von Nyssa z. B. spricht von dem „göttlichen Funken“ im Menschen), oder sie mögen eine Unterscheidung zwischen dem menschlichen *pneuma* und dem Heiligen Geist eingeführt haben, um das „Vater-Sohn“-Verhältnis zwischen Gott und Mensch zu wahren — in jedem Fall entfalten sie die Theologie der Gottesebenenbildlichkeit im Sinne von lebendiger Gemeinschaft, und sie gehen immer selbstverständlich davon aus, daß die *Natur* und die *umfassende Bestimmung* des Menschen nichts anderes als Leben „in Gott“ oder Vergöttlichung (*theosis*) sei.

Es braucht kaum betont zu werden, daß dieses Verständnis des Menschen zur Folge hat, daß auch Gott als der Teilhabe fähig verstanden wird; daß er durch die Erschaffung des Menschen zwischen sich selbst und der Schöpfung eine lebendige und persönliche Verbindung hergestellt hat, für die er persönlich verantwortlich ist; daß man immer im Menschen als seinem Bild auch Gott selbst sehen könne, daß Gott *durch den Menschen* stets auf irgendeine Weise sichtbar sei. Zwar ist das Bild Gottes im Menschen verunstaltet worden als Folge einer geheimnisvollen Tragödie, die sich in der Schöpfung vollzog und in der Geschichte von Genesis 3 beschrieben ist; aber zugleich ist das Bild durch Tod und Auferstehung Jesu wiederhergestellt worden. In Christus wohnt leibhaftig die ganze Fülle der Gottheit; in ihm kann sie gesehen und angenommen werden, in ihm kann der Mensch wieder an ihr teilhaben. Dies ist auch der Grund dafür, daß man an Jesus erkennen kann, was der Mensch wirklich ist — denn Jesus ist völlig Mensch und völlig Gott, eins ist („hypostatisch“) im anderen enthalten.

Was läßt sich auf dem Hintergrund dieser Anthropologie über die *koinonia* und über die „Einheit“ der Kirche sagen? Es handelt sich offenbar und zunächst um Einheit des Menschen *mit Gott* und erst in zweiter Linie um Einheit der Menschen untereinander.

Wenn es zutrifft, daß der Mensch ein „theozentrisches“ Wesen ist, dann wird jede Einheit, die nicht mit diesem „Zentrum“ in Verbindung steht, eine unbeständige und vielleicht dämonische Einheit sein. „Mensch-sein ist“, so schreibt Karl Rahner, „gerade jene Wirklichkeit, die, von absoluter Offenheit nach oben, dann zu ihrem höchsten, wenn auch ‚ungeschuldeten‘ Vollzug, zur Wirklichkeit der höchsten Möglichkeit des Menschseins kommt, wenn in ihr der Logos selbst in die Welt hinein existent wird.“³ Die wahre *koinonia* ist dann

hergestellt, wenn eine solche Öffnung tatsächlich möglich wird. In einem posthum veröffentlichten Aufsatz über Fragen der Ekklesiologie unterstreicht Wladimir Lossky ebenfalls diese anthropologische Dimension: Keine christliche Ekklesiologie läßt sich, so betont er, auf der Grundlage einer säkularen Anthropologie entwerfen, welche von der Kirche notwendigerweise nur auf der Ebene einer menschlichen Organisation reden kann.⁴

Die so verstandene *koinonia* ist darüber hinaus notwendig ein *personales* Ereignis. Um noch einmal Lossky zu zitieren: „Christus wird zum einzigen Bild, das für die menschliche Natur im allgemeinen geeignet ist. Aber der Heilige Geist ermöglicht jeder nach dem Bilde Gottes geschaffenen menschlichen Person, die Ebenbildlichkeit in der allgemeinen Natur zur Erfüllung zu bringen. Der eine vertraut seine Hypostase der (menschlichen) Natur an, der andere verleiht Personen seine Gottheit.“⁵ Die *koinonia*, als Gemeinschaft von „Personen“ mit Gott und untereinander, ist unlösbar verbunden mit einer Theologie des Geistes, in der es um das Wesen des christlichen Glaubens selbst geht.

Zu Pfingsten wurde die Kirche geboren — die *koinonia*, die sich allmählich strukturiert und der Kontinuität und Autorität bedarf —, aber zugleich ereignete sich die Ausgießung von Geistesgaben, die den Menschen aus Knechtschaft befreien und ihm persönliche Freiheit und Erfahrung Gottes vermitteln. Die *koinonia* muß diese Spannung innerhalb des Glaubens zwischen Kontinuität und persönlicher Erfahrung erhalten. Der Geist legitimiert die Ämter, die über der Kontinuität und Autorität wachen. Der gleiche Geist aber belebt die Prophetie und offenbart die ganze Wahrheit jedem Glied der Gemeinde, das in der Lage ist, sie zu „empfangen“. Das Leben der *koinonia* läßt sich daher weder auf den Nenner von „Institution“ noch auf den von „Ereignis“ bringen; es läßt sich weder auf Autorität noch auf Freiheit reduzieren. Vielmehr geht es um eine „neue“ Gemeinschaft, die durch den Geist in Christus geschaffen ist und in der wahre Freiheit zu finden ist in der geistlichen *koinonia* des Leibes Christi.

Dies, von einer „theozentrischen“ Anthropologie ausgehende Verständnis von *koinonia* bedeutet im einzelnen:

a) Daß Gemeinschaft mit Gott ihrem Wesen nach nicht „geteilt“ sein kann. Allenfalls kann sie auf der Ebene der menschlichen Person unvollständig und mangelhaft sein, weil der Mensch die göttliche Gabe nicht zu empfangen vermag. Die Wirklichkeit der *koinonia* in der Geschichte ist die Wirkung von Gottes Handeln in Christus, sie ist eine Offenheit von seiten Gottes, die zugleich der Offenheit des Menschen entspricht. Ein großer byzantinischer Mystiker um die Wende vom 10. zum 11. Jahrhunderts, der hlg. Simeon der Neue Theologe, sagte von denen, die diese Fülle der Offenbarung leugneten, „sie verschließen den Himmel, den Christus für uns geöffnet hat, und sie versperren den Weg,

den er selbst für unsere Rückkehr herausgefunden hat.“⁶ Orthodoxe Christen reagieren auch heute sehr heftig, wenn sie hören, die Kirche (und für sie heißt das, die *koinoia* mit Gott) sei „gespalten“, sie existiere nicht mehr in ihrer Fülle und Faßbarkeit.

b) Daß die Fülle der *koinonia* nur in Christus existiert und in der Eucharistie gegeben ist. Bis zum Ende der Zeiten wird der Mensch diese Gabe immer nur gemäß seiner freien „Offenheit“ und daher immer nur in begrenztem Maß empfangen können. Kein einzelnes Glied der Kirche kann seine Zugehörigkeit zur *koinonia* für etwas Selbstverständliches halten. Immer wieder schließen wir uns aus durch unsere Sünde und werden wieder eingegliedert auf Grund der Buße. Aber die Ämter, die Strukturen — die gesamte Ordnung der Kirche — ist funktional auf die Eucharistie bezogen, und die Charismen, welche mit der Eucharistie unlösbar verbunden sind, können der Sache nach nicht begrenzt sein; denn sonst wäre die Eucharistie nicht mehr die Eucharistie. Sobald aber die „Ordnung“ zum Selbstzweck wird, legt sie in blasphemischer Weise der *koinonia* ein neues Hindernis in den Weg. Eine solche Blasphemie kann institutionalisiert werden — zeitweilig oder dauerhaft —, wo immer die Strukturen (das Bischofsamt, der Primat etc.) für einen anderen Zweck eingesetzt werden als für ihren eigentlichen, nämlich: die *koinonia* des Menschen mit Gott, und durch Gott mit dem Nächsten, zu spenden, zu schützen und zu fördern. Einige unter uns sind geneigt, einen solchen Mißbrauch der „Strukturen“ der Kirche zu erkennen, wenn diese Strukturen als stellvertretende Machtbefugnisse verstanden werden, die von einem einzelnen über die eucharistische *koinonia* ausgeübt werden. Wir alle sind uns, so hoffe ich, einig in der Verurteilung des die Kirche spaltenden Gebrauchs des Begriffes „Strukturen“ zur Verteidigung von nationalistischen, politischen, rassischen oder wirtschaftlichen Interessen. Wir alle sind uns eigener Sünden an dieser Stelle bewußt: Niemand könnte behaupten (und sicher nicht die Orthodoxen!), daß seine Zugehörigkeit zur *Una Sancta* auf dem tatsächlichen Zustand der kirchlichen „Strukturen“ seiner eigenen Kirche beruhe.

Das eucharistische Verständnis der *koinonia* impliziert deutlich, daß die *koinonia* nur in der lokalen sakramentalen Gemeinschaft voll verwirklicht ist. Die Einheit mit Gott in Christus ist nicht auf die geographische Universalität der *koinonia* angewiesen. Der traditionelle Begriff der Katholizität mit all seinen Implikationen und Dimensionen ist eher als andere Begriffe in der Lage, die „Ganzheit“ und die kosmischen Dimensionen des Heils in Christus zum Ausdruck zu bringen, und dies gerade, weil er verwurzelt ist in der theozentrischen Anthropologie und hinweist auf jene Einheit in Christus. Die Gemeinde an jedem einzelnen Ort muß die *katholische Kirche* sein, d. h. sie bedarf nicht nur eines Verständnisses ihrer eigenen inneren Einheit, sondern

ebenso ihrer Einheit und Solidarität mit dem Werk Christi zu allen Zeiten und an allen Orten. Ist unsere Anthropologie wirklich „theozentrisch“ und unser Verständnis der *koinonia* wirklich eucharistisch, so ist die lokale Gemeinde tatsächlich der Ort, wo sich die erste und grundlegende christliche Erfahrung ereignet. Die *Katholizität* dieser Erfahrung macht sie zugleich zur Grundlage und zum Anfang einer verantwortlichen und wirklich universalen Mission, für die dann auch die richtige Organisation und geeignete Strukturen notwendig sind.

Diese Theologie der Einheit, die auf einem besonderen Verständnis des Menschen und auf einer klaren Deutung der Eucharistie beruht, setzt freilich voraus, daß die lokale Gemeinde, so wie sie empirisch gegeben ist, eine Erfahrung dessen vermittelt, was sie sein soll. Unter diesem Blickwinkel ist die Situation nur als tragisch zu bezeichnen. In einigen unserer Kirchen ist der eucharistische Gottesdienst oft nicht mehr als ein steifes Ritual. In anderen Kirchen wurden in den vergangenen Jahren radikale Reformen durchgeführt, die entweder keinerlei theologische Grundlage hatten oder von einer Theologie der „Weltlichkeit“ ausgingen, die den österlichen befreienden Charakter der Eucharistie praktisch ausschließt, d. h. die Vorstellung, daß die *koinonia*, welche durch die Eucharistie geschaffen wird, uns aus der Welt *herausnimmt*, damit wir als „neue Schöpfung“ in sie zurückkehren können. Glauben und Kirchenverfassung hat daher die Aufgabe, die in Uppsala begonnene Studie über den Gottesdienst fortzuführen. Denn wenn die Eucharistie wirklich ein Sakrament der Einheit ist, dann ist man unausweichlich genötigt, die Frage zu stellen: Einheit worin? Darauf gibt es nur eine Antwort: Einheit im Glauben und in Hoffnung, und d. h. in der Vorwegnahme als Mitbürger des kommenden Reiches Gottes; denn nur unter dieser Voraussetzung lassen sich Spaltung und Konflikt, die unabänderlichen Bedingungen des Lebens in „dieser Welt“, überwinden.

2. Der Mensch und die Einheit der Menschheit

Die zweite der Fragen von Leslie Newbiggin lautete: „Welche Form der Kirchenordnung kann die Einladung Jesu Christi, sich durch ihn mit Gott versöhnen zu lassen, wirksam der *gesamten Menschheit* anbieten?“ Die Vollversammlung in Uppsala andererseits erklärte: „Die Kirche wagt es, von sich selbst als dem Zeichen der zukünftigen Einheit der Menschheit zu sprechen.“⁷ Es ist deutlich, daß die Antwort auf die genannte Frage und die Interpretation der zitierten Erklärung wiederum davon abhängen, was wir unter „Mensch“ verstehen und was wir meinen, wenn wir von „Einheit“ reden.

Wenn wir die *theozentrische* Anthropologie von Irenäus und Rahner als

Norm anerkennen und die Einheit der Kirche vor allem als eine eucharistische und deshalb eschatologische Wirklichkeit verstehen, dann werden wir eine andere Haltung einnehmen, als wenn wir die Kirche als der Welt immanent ansehen, so daß ihr Ziel von den weltlichen Zielen der Menschheit bestimmt wäre.

Man hat in den vergangenen Jahren mit großem Nachdruck versucht, die Christologie und die Soteriologie in universalen und kosmischen Kategorien zu interpretieren. In der ganzen Welt, in der Geschichte, im sozialen Wandel, in revolutionären Bewegungen und in Weltreligionen sah man Christus und den Geist am Werk, und man meinte, daß der Mensch Gottes Stimme vernehmen könne, wenn er nur „auf die Welt höre“. Im Gegensatz zu dem traditionellen pietistischen und gefühlbetonten Verständnis von „Erneuerung“ entdeckte man in Uppsala die „neue Schöpfung“ in den „neuen Dingen“, die in der Welt passierten.

Kein christlicher Theologe hat natürlich jemals geleugnet, daß das Christusereignis eine universale und kosmische Bedeutung hat. Wie sollte gar ein orthodoxer Theologe sich gegen diese universalistische Christologie wehren? Denn seine eigene Tradition mit Maxismus Confessor an der Spitze hat ihn gelehrt, daß der Mensch ein Mikrokosmos ist und daß Christus, der neue Adam, eine neue und wahre Menschlichkeit ans Licht gebracht hat, in welcher die Spaltungen und Gegensätze der gefallenen Welt verwandelt und überwunden sind.⁸ Der gleiche Universalismus kommt ebenso deutlich in der orthodoxen eucharistischen Liturgie zum Ausdruck. Die Liturgie wird jedesmal „im Auftrag aller und für alle“ zelebriert — *kata panta kai dia panta* —, eine Formel, die im Sinne des paulinischen Begriffs *ta panta*, d. h. der Gesamtheit der Schöpfung, zu verstehen ist, die von Gott, dem *pantokrator*, abhängig ist. Sicher wird die Eucharistie nicht nur für Christen dargebracht (auch wenn sie in der Tat von den überzeugten Gliedern der Kirche dargereicht wird: „*Wir bringen Dir von dem Deinen dar, was Dir gehört*“ — — — *ta sa ek ton sou*).

Die modernen universalistischen Christologien und das auf ihnen aufbauende Verständnis der Kirche übersehen freilich zwei entscheidende Aspekte, die ebenso fundamental sind wie der Universalismus: die Wirklichkeit der Freiheit und die Wirklichkeit des Bösen.

a) Es ist das Schicksal des Menschen, von den „Elementen dieser Welt“ abhängig zu sein, es sei denn, er gewinnt die Würde wieder, die Gott ihm zuge-dacht hatte. Darum geht es Paulus im Galaterbrief: „Aber damals, als ihr Gott nicht kanntet, dientet ihr den Göttern, die in Wirklichkeit keine sind. Jetzt jedoch, da ihr Gott erkannt habt, vielmehr aber von Gott erkannt worden seid, wie könnt ihr wieder zurückkehren zu den schwachen und armseligen Naturmächten, denen ihr wieder von neuem dienen wollt? ... Ich fürchte für euch,

daß ich am Ende vergeblich an euch gearbeitet habe“ (Gal. 4,8 und 11). Es kann nach meinem Eindruck keinen Zweifel daran geben, daß der Begriff der „Welt“ — und das heißt hier auch der Begriff der „säkularen Menschheit“ — im Neuen Testament mit Sklaverei und Abhängigkeit zusammenhängt. Wenn daher die Kirche der Welt „dienen“ und die Menschheit „vereinigen“ soll — und sie ist sicherlich für diese Aufgabe da —, dann kann sie dies nur tun, wenn sie *frei ist* von der Welt, d. h. wenn sie völlig unabhängig ist von ihren Kategorien und Gesetzen, mögen diese auch nur eingeschränkt und zeitlich begrenzt gültig sein. Die neutestamentliche Mahnung, „sich von der Welt zurückziehen“, gilt vor allem der Absage an die „Lust“, d. h. der Abhängigkeit von geschaffenen Wesen; es ist dabei nicht an eine Verdammung der Welt als böse gedacht, noch auch an eine Flucht aus der Wirklichkeit. Aber eine Einwirkung auf die Welt und ein Handeln in der Welt sind nicht möglich ohne diese Befreiung.

Aber die christliche Freiheit ist nicht einfach nur „Freiheit“ von der Welt; sie stellt ebenso eine positive Erfahrung dar und besitzt ihre eigene Würde. Sie ist gleichfalls nicht nur Wahlfreiheit, sondern das Abbild (likeness) Gottes im Menschen, und kann daher nur durch Gemeinschaft mit Gott erreicht werden. Aber wo diese Gemeinschaft einmal gewährt ist, da kann die Welt sie nicht wieder fortnehmen. Christliche Freiheit ist dann die Freude und Würde der Sklaven, der Verfolgten, der Entrechteten, der Bedrückten — mit anderen Worten, all derer, die Opfer dieser Welt sind, Opfer ihrer Macht und des Determinismus, mit dem sie über die menschliche Würde zu herrschen vorgibt. *Diese Freiheit* hat Christus für den Menschen wiederhergestellt durch seinen Tod am Kreuz, und der Sinn dieser Freiheit erschließt sich daher denen am besten, die selbst unter den Mächtigen leiden.

Christen sollten sich schließlich auch über die Freiheit der Menschen dieser Welt im klaren sein. Selbst wenn dem Galaterbrief zufolge der Mensch dieser Welt ihren Mächten unterworfen und hörig ist, so besitzt er dennoch die Freiheit, Christus zurückzuweisen und sein Evangelium abzulehnen. 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. Schon einfach aus Respekt gegenüber diesen Menschen sollten die Christen ihnen nicht ihr eigenes Verständnis von Zukunft und Ziel der Menschheit aufnötigen.

b) Die Wirklichkeit des Bösen stellt ein anderes Element der Situation dar, das immer wieder übersehen wird. Damit soll nicht gesagt sein, daß etwa die *Phänomene* des Bösen im menschlichen Leben wie Krieg, Rassismus, soziale Ungerechtigkeit oder totalitäre Unterdrückung nicht genügend Beachtung fän-

den; vielmehr fehlt uns sehr handgreiflich eine *Theologie des Bösen*. Ich bin der Überzeugung, daß man die Bedeutung dessen, was der christliche Glaube über den Menschen und die Welt sagt, nicht verstehen kann und daß man die Bedeutung des Kreuzes Jesu nicht bewahren kann, solange man nicht zugibt, daß das Böse personhaft existiert und daß es eine Strategie verfolgt im Sinn einer gezielten Verschwörung gegen das Werk Gottes. Dieses personhafte Böse, dessen Hauptwerkzeuge Spaltung und Heuchelei sind, sollte nicht als Problem ausgespart werden, wenn man nach der Einheit der Menschheit fragt. Es besitzt ein gewisses abwegiges Talent dazu, durch die Hintertür gerade in dem Moment wieder hereinzukommen, wenn man meint, einen entscheidenden Schritt nach vorn gemacht zu haben.

Ich bin persönlich der Meinung, daß die rationalistische Bestreitung der Existenz Satans eines der traurigsten und unnützigsten Ergebnisse der modernen Entmythologisierung des Neuen Testaments ist, und dazu dasjenige Produkt unserer modernen, aus dem 19. Jahrhundert überkommenen, säkularisierten Denkweise, das am klarsten die Mentalität des Bourgeois spiegelt. Künstler und Schriftsteller, vor allem in der Tradition von Dostojewski, hatten für den tragischen, kosmischen Kampf des Menschen ein besseres Gespür als die Theologen. Für uns ergibt sich aus diesem Kampf ganz praktisch, daß die Einheit, soll sie wahr und glaubwürdig sein, zunächst vom Bösen befreit sein muß, daß also der Exorzismus so wie in den traditionellen Taufriten die Vorbedingung für ein wahres Leben in Christus ist. Die Geschichte ist bis zur Parusie ein Kampfplatz, auf dem sich Gott und das Böse gegenüberstehen: ihre jeweiligen Schlachtreihen sind verwirrt, und der Ausgang der Schlacht ist immer wieder unsicher. Es ist sehr wichtig, sich in diesem Zusammenhang klarzumachen, daß — in weltlichen Begriffen gesprochen, und wir sind ja immer Teil der Ordnung dieser Welt (mit Ausnahme der Eucharistie) — wir im Einzelfall nicht die absolute Wahl zwischen Gott oder dem Bösen haben: Es bleibt uns nichts anderes als die „bessere“ Lösung zu wählen, und oft müssen wir mit dem „geringeren Übel“ zufrieden sein. Das Absolute im Bereich der Ethik ist in dieser Welt unerreichbar, und wer danach sucht, sucht in Wahrheit nach dem Reich Gottes. Darauf liegt zwar Segen, aber zugleich haben wir die Pflicht, vor utopischen Hoffnungen zu warnen und zu helfen, das Reich Gottes dort zu suchen, wo es wirklich ist.

Nur im Bereich des Geistes gibt es so etwas wie absolute Errungenschaften, absolute Siege, aber auch absolute Niederlagen, und normalerweise sind weder diese Siege noch diese Niederlagen für die Welt wahrnehmbar. Das Evangelium ist alles andere als eine Erfolgsgeschichte, und Christus verspricht seinen Jüngern keinen Erfolg. Seine eigene Leistung bestand ja darin, daß er die Gewalten und Mächte gänzlich entwaffnete (Kol. 2,15), und nicht darin, die Welt zu

revolutionieren und sie spürbar besser zu machen als zuvor. Wir haben gewiß die Verpflichtung, uns in und für die Welt voll zu engagieren und sowohl nach den „besseren“ Lösungen wie nach den „geringeren Übeln“ zu suchen. Aber bei all dem sollten wir nicht nur an die wohlbekanntesten biblischen Texte denken, die von der Universalität des Heils sprechen, sondern auch an den weisen Satz des Predigers: „Was hat der Mensch für Gewinn von all seiner Mühe, womit er sich abmüht unter der Sonne?“ (Pred. 1,3) Würde es uns gelingen, in unsere todernten ökumenischen Dokumente ein wenig innere Überlegenheit und ein wenig Humor einzubringen, so würden wir sie sicherlich für den durchschnittlichen Leser leichter zugänglich machen, und sie wären wohl auch theologisch ausgeglichener und weniger triumphalistisch. Politische Ideologen und Dogmatiker werden von diesem Ansatz sicherlich enttäuscht sein; aber wenn man die Millionen von jungen Menschen um uns herum gehört hat, dann kann man mit gutem Gewissen sagen, daß für die meisten unter ihnen die Zeit der dogmatischen politischen Ideologien vorbei ist. Sie suchen nicht nach einer weiteren radikalen Ideologie, sondern nach einer Wahrheit, die *menschlich* ist. Was aber könnte menschlicher sein als das Evangelium von Jesus Christus?

Wir sind unter den Christen nicht die ersten, die über die „Einheit der Menschheit“ in ihrem Verhältnis zur „Einheit der Kirche“ nachdenken. Seit Konstantin und während des ganzen Mittelalters hatte die christliche Kirche in Ost und West die Eschatologie der Frühzeit preisgegeben: Sie war überzeugt, daß man das Reich Gottes nicht nur erwarten, sondern auch bauen müsse, daß es zwischen Profanität und Heiligkeit keine Spaltung geben könne, daß die Erlösung wirklich der *ganzen* Menschheit gelte und daß daher die Menschheit nicht nur zur Gemeinschaft des Sakramentes zusammengeführt werden solle, sondern auch zu einer einzigen Gesellschaft, deren ganzes Leben vom Evangelium bestimmt wäre. Diese Einsichten der mittelalterlichen Christenheit sind ohne Frage berechtigt und bestehen auch heute weiter. Aber wir wissen ebenso allesamt, daß die Konstantinische Ära zu Ende ist, und wir sind uns auch weitgehend über ihre *theologischen* Irrtümer im klaren: Sie bestanden (1) in der Vorstellung, die Autorität Christi ließe sich identifizieren mit der politischen *Macht* des Staates und (2) in der Meinung, man könne die *Universalität* des Evangeliums in politischen Kategorien bestimmen. Wir sind zwar heute bereit, christliche Reiche und Staaten in aller Form zu begraben; aber haben wir uns wirklich von den irrigen Aspekten ihrer Theologie gelöst? Diese Frage schließt zugleich die Behauptung in sich, daß viele der „Weltlichkeits“-Theologen im Grunde die Theologie Konstantins, Justinians und Hildebrands vertreten, wenn auch natürlich ihre Mittel andere sind, woraus auch ein deutlicher Unterschied in der Methode folgt. Aber die Sache, um die es geht, ist die gleiche: Das Christentum so zu interpretieren, daß es die Probleme dieser Welt zu lösen vermag,

daß es für den Menschen der Welt „relevant“ wird und daß man, konkret gesprochen, mit weltlichen Mitteln das Ziel erreicht, das von anderen gesteckt worden ist. Aber haben wir die Antwort vergessen, die Jesus Pilatus gab: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt. Wäre mein Reich von dieser Welt, so würden meine Diener kämpfen“ (Joh. 18,36)? Sind wir denn nicht einer dämonischen Macht ausgeliefert, die uns ständig (seien wir reich oder arm, Unterdrücker oder Unterdrückte) mit Macht, mit Brot, mit leichten, „wunderbaren“, und d. h. utopischen Lösungen in Versuchung führt?

Die Christenheit hat genug erduldet, weil sie sich immer wieder mit Macht, mit Staat, mit Geld, mit dem Establishment identifiziert. Viele von uns versuchen zu Recht, sich von diesen unangenehmen Verbündeten zu befreien. Aber soll die Kirche ihre wahre Freiheit zurückgewinnen, so muß sie wieder zu sich selbst finden und nicht nur einfach das Lager wechseln.

Unseren Kirchen bei dieser Aufgabe zu helfen, das ist die *raison d'être* von *Glauben und Kirchenverfassung*. Ohne Furcht vor dialektischen Konflikten in den eigenen Reihen oder zwischen uns und anderen müssen wir den Mut haben, unsere Meinung zu äußern, ja sogar, wenn notwendig, zu ehrlicher Meinungsverschiedenheit bereit sein. Es ist in der Tat ein bedeutsamer geschichtlicher Augenblick, wenn *Glauben und Kirchenverfassung* nicht nur aufgefordert ist, eine Expertenmeinung zu speziellen theologischen Problemen abzugeben, sondern sich zu der Grundfrage aller Menschen zu äußern. Diese Äußerung sollte den wahren christlichen Sinn unseres notwendigen und unvermeidlichen Engagements aufzeigen, des Engagements mit dem Ziel, dieser Welt, dieser Gesellschaft, dieser Menschheit zu helfen, gerechter und menschlicher zu werden. Dieser Sinn läßt sich schwerlich an anderer Stelle finden als im Umkreis einer klaren Eschatologie.

3. Eschatologie

Die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit werden erst bei der Vollendung des Reiches Gottes vollkommen zusammenfallen und nicht vorher. Nur in dieser Perspektive läßt sich zu Recht sagen, daß die Einheit der Kirche eine Vorwegnahme der Einheit der Menschheit sei. In der Eucharistie wird die Wirklichkeit der zukünftigen Einheit bereits spürbar. Diese Einheit ist mehr als lediglich Versöhnung und Gemeinschaft unter Menschen; sie ist Einheit in Gott, in der Fülle der Wahrheit, in der Freude des Reiches. Für sich genommen, kann man sowohl die Eucharistie wie den ganzen sie umgebenden liturgischen Gottesdienst mit Recht als eine *Flucht* aus den Zwängen der Welt verstehen, aus unserer animalischen Existenz, die im Tod endet, aus den Grenzen und Frustrationen, mit denen wir es als Christen in der Welt zu tun haben. Der liturgische Gottesdienst ist gewissermaßen die Freizeit der Christen, ihre „Heimkehr“,

denn durch die Taufe sind sie Bürger des Reiches Gottes und nicht der Welt. Die vorweggenommene Eschatologie der Eucharistie ist eine Erlösung, eine Ruhepause, sie vermittelt die Erfahrung des bereits gewonnenen Sieges und bestätigt damit die Worte Christi: „In der Welt habt ihr Angst; aber seid getrost, denn ich habe die Welt überwunden“ (Joh. 16,33). Dieses Wort bewährt sich, wenn immer Christen ihren „Trip“ zum Reich Gottes machen: dies geschieht nach unserer Überzeugung nicht nur emotional und subjektiv, sondern sehr handgreiflich, so unverständlich dieses Jesuswort auch in den Augen der Welt sein mag (vgl. Joh. 6,30—32).

Die Eucharistie ist ja keineswegs eine Flucht vor der Realität, sondern eine Flucht aus der Sklaverei, vor den sogenannten „Notwendigkeiten“ der Welt, vor dem „Determinismus“ der Rationalität; daher ist sie auch ein Sieg über die „Mächte und Gewalten“. Es verwundert dann nicht, daß gerade die Christen, die offen von der Welt verachtet, verfolgt, unterdrückt oder ausgeschlossen werden — im kommunistischen Rußland oder in den schwarzen Ghettos von Amerika — am ehesten verstehen, daß Gottesdienst *Befreiung* bedeutet. Dieser Gottesdienst — davon ich bin ebenfalls überzeugt — wird auch von denen einmal verstanden werden, die heute noch mitten in der leidenschaftlichen Bemühung stecken, das Christentum vom Establishment zu lösen.

Daher ist die Eucharistie als ein eschatologisches Ereignis der „Ort“ der Einheit. Aber Christus ist nicht nur das Omega, das Ziel der Geschichte; er ist ebenfalls das Alpha: Alpha und Omega, der Anfang und das Ende sind in ihm zusammengeschlossen. Das heißt, daß die „letzten Dinge“ für Christen nicht vollkommen „neu“ sein werden — jedenfalls nicht in dem Maße neu, wie sie es für die Welt sein werden. Der Richter des „letzten Tages“ ist bereits jetzt unser anerkannter Herr. So hält die Kirche an dem „apostolischen“ Glauben fest, denn durch die Apostel weiß sie von den Taten Jesu, und die Apostel werden auf den zwölf Thronen sitzen, um die zwölf Stämme Israels zu richten. Die Bewahrung einer „apostolischen“ Struktur der Kirche entspringt nicht nur einer konservativen Reaktion (ungeachtet der Frage nach der Berechtigung des Konservatismus), sondern sie entspricht ebenso einer eschatologischen Notwendigkeit. Nur jene „Strukturen“ der Kirche sind wirklich notwendig, die eine eschatologische Dimension besitzen. Diejenigen unter uns, die z. B. auf dem „apostolischen“ Episkopat bestehen, müssen auch die eschatologische Bedeutung des Episkopates aufzeigen können — der Hinweis auf ein praktisches Erfordernis im Sinne der „Welt“ reicht nicht aus. Das *Alpha* und das *Omega* sind eins; im Blick auf dieses Einssein, diese Einheit, hat Christus verheißen, daß die Pforten der Hölle sie nicht verschlingen werden.

Wenn es nun zutrifft, daß die Eucharistie das eschatologische Ereignis *par excellence* ist, dann kann man nur durch die Eucharistie erkennen, welche Struk-

turen der Kirche tatsächlich eschatologischen Charakter haben und daher für das Kirchesein der Kirche notwendig sind. Seit langem hat sich um diesen Punkt eine Debatte zwischen Ost und West entsponnen: Ist eine *universale Struktur* der Kirche wirklich notwendig, auch wenn sie offenkundig nicht direkt von der Eucharistie bestimmt ist (wie etwa die Struktur der lokalen Kirche, die von einem Bischof geleitet wird)? Besteht eine eschatologische Nötigung, daß die universale Kirche um einen universalen „Stellvertreter Christi“ herum strukturiert sein muß? Gibt es nur in *einer* bestimmten Kirche einen „Nachfolger des Petrus“, oder ist er in jeder lokalen Gemeinde anzutreffen, die kraft der Eucharistie die *katholische* Kirche, und d. h. die Fülle der Kirche an diesem Ort, verkörpert?

Die Auseinandersetzung um diesen Punkt liegt offenkundig theologisch auf der gleichen Ebene wie unsere heutige Debatte über die Geschichte der Kirche und die Einheit der *Menschheit*. Die Eucharistie kann nur an einem bestimmten Ort gefeiert werden, aber sie wird für die ganze Welt zelebriert. Und mehr: Christen, die ihren „Trip“ in das Reich Gottes gemacht haben, sind in die Welt gesandt, um sie dafür vorzubereiten, eines Tages zum Reich Gottes zu werden. Um dieser Aufgabe willen müssen sie zusammenarbeiten, müssen sie die Mittel und Möglichkeiten, welche die Welt darbietet, ausnutzen und danach trachten, sich den Menschen der Welt verständlich zu machen, ja müssen sie, in einem tieferen ontologischen Sinn, die Welt als Gottes Schöpfung *annehmen*: dies heißt, wie wir alle wissen, auch die „Sünden der Welt“ anzunehmen um der Erlösung der Welt willen.

Die mittelalterliche Kirche im Westen glaubte, daß diese Ziele — unter Ein-schluß der Vereinigung der Menschheit — nur so verwirklicht werden könnten, daß die Kirche staatliche Machtbefugnisse über die Welt in Anspruch nahm. Sie war außerdem der Meinung, daß Christus selbst der universalen Kirche eine Struktur hinterlassen habe, die den Bedürfnissen der säkularen Welt angepaßt sei. Die östliche Kirche hatte sich unterdessen immer stärker darauf verlassen, daß der (angeblich) christliche Staat sich der weltlichen Aufgaben annehmen werde, und sich in ihrer Ekklesiologie auf die eschatologisch-eucharistischen Dimensionen beschränkt. Moderne Theologen der Weltlichkeit, die die Vorstellung von einer gottgegebenen Struktur der Kirche von sich weisen, glauben, die Kirche müsse von der Welt lernen, wie man die Welt besser machen könne.

Die theologischen und praktischen Fehler dieser drei Haltungen liegen weitgehend auf der Hand. Aber in unserer sich rapide verändernden Welt ist es leichter, die Fehler anderer zu kritisieren, als Alternativen zu entwickeln.

Der Grund unserer Schwierigkeiten liegt einmal in der Polarisierung und dem Chaos, die für die theologische Entwicklung im Westen während der vergangenen zehn Jahre bezeichnend waren. Man kann zwar hoffen — ohne frei-

lich bisher klare Beweise in der Hand zu haben —, daß diese Jahre des Bildersturms den Weg für eine Erneuerung christlicher Erfahrung und christlichen Zeugnisses freigemacht haben. Ein weiterer Grund unserer Schwierigkeiten ist die Tatsache, daß wir zwar aufgefordert sind, von der „Einheit der Menschheit“ zu sprechen, aber unsererseits keineswegs von jenen Kräften frei sind, welche die Menschheit gegenwärtig auseinanderreißen, und daher auch kein klares Urteil darüber haben. Einige von uns sind in der Lage, die Fehler anderer Gesellschaften zu brandmarken, aber die Bedingungen, unter denen wir leben, würden es nicht zulassen, das gleiche Urteil auch gegen die Verhältnisse zu Hause zu richten. Andere sind im Gegenteil so fasziniert von den Problemen, welche auf den sozialen Gruppen lasten, zu denen sie selbst gehören, daß sie außerstande sind, diese Probleme in der weiteren Perspektive einer Weltgesellschaft zu sehen. Diese Begrenzungen führen dazu, daß unseren Erklärungen oft die christliche Integrität fehlt, die allein ihnen anhaltendes Gewicht und Respekt sichern könnte.

Aus diesen Gründen habe ich mich in diesen einführenden Bemerkungen auf eine Erörterung der grundlegenden theologischen Voraussetzungen konzentriert, die uns gestatten, auf die konkreten Fragestellungen einzugehen, die in den fünf Sektionen auf uns zukommen. Es wird ohne Zweifel für das Ergebnis unserer Diskussionen von erheblicher Bedeutung sein, ob wir davon ausgehen können, daß das Reich Gottes in der lokalen Gemeinde durch die Eucharistie in einer einzigartigen und fundamentalen Weise vorweggenommen wird und daß wir uns zunächst um eine, auf die Eucharistie als Zentrum bezogene Kirche zu mühen haben, um einen Ausgangspunkt für unser aktives Engagement im Dienst an der Welt zu haben, ein Engagement, das sicherlich wünschenswert, aber nicht immer möglich und manchmal unwirksam und schädlich ist. Wenn unsere Antwort positiv ausfällt, so finden wir uns in grundsätzlicher Übereinstimmung mit Jacques Ellul, wenn er es als eine gefährliche Illusion bezeichnet, „daß Gerechtigkeit aufgerichtet werden könne durch eine politische Organisation gleich welcher Art“⁹, und meint, „daß die einzige Chance, die richtige Orientierung zu finden und die Hoffnung der menschlichen Freiheit wiederzugewinnen, darin liegt, jeden Kompromiß mit den Formen und Kräften unserer Gesellschaft entschieden von sich zu weisen.“¹⁰

Wenn wir Elluls Urteil in seinem Wortlaut nicht zustimmen können und aus eigener Erfahrung in unserer jeweiligen lokalen Situation wissen, daß man *durch das Engagement* tatsächlich etwas für Versöhnung, Einheit und Gerechtigkeit tun kann, sind wir dann auch bereit zuzugeben, daß die Ergebnisse, die man durch dieses Engagement erzielen kann, möglicherweise nur ein „geringeres Übel“ darstellen und für sich genommen kein überragendes eschatologisches Gewicht haben?

Wenn wir schließlich einer Eschatologie, die auf die Eucharistie als Zentrum bezogen ist, unter keinen Umständen zustimmen können, dann müssen wir uns der Frage stellen, wie wir die Gefahr des Utopismus abwehren wollen. Glauben wir, daß die bessere Welt, nach der sich die jungen Menschen in allen Kontinenten sehnen, eher durch eine der anderen Weltreligionen heraufgeführt werden wird als durch das Christentum, oder vielleicht durch eine Kombination mehrerer dieser Religionen, oder auch durch eine der Ideologien, die zur Zeit um die Seelen der Menschen werben?

Wenn es uns gelänge, eine klare Antwort auf diese Fragen oder wenigstens auf einige von ihnen zu finden, so hätten wir einen nützlichen Wegweiser für eine wirklich sinnvolle Debatte über die Probleme, die uns in den Sektionen erwarten.

ANMERKUNGEN

¹ O *Dukhovnoi Burzhuaznosti*, in *Put'* No. 1, Paris/März-April 1926, S. 13.

² „Glauben und Kirchenverfassung vor neuen Aufgaben“ in: *Christliche Einheit*, Studien des Ökumenischen Rates Nr. 7, Genf 1969, S. 126.

³ „Probleme der Christologie von heute“ in: *Schriften zur Theologie*, Band 1, Einsiedeln, 1961, S. 204.

⁴ „Catholic Consciousness. The Anthropological Implications of the Dogma of the Church“ in: *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 14, 1970, Nr. 4, S. 188 f.

⁵ *The Mystical Theology of the Eastern Church*. James Clark and Co., London, 1957, S. 167 f.

⁶ Basil Krivoshein (Hrg.), *Symeon le Nouveau Theologien, Catechese I*, Collection „Sources chrétiennes“, 96, Introduction, Paris, 1964, S. 39 f.

⁷ *Bericht aus Uppsala 68*, Bericht von Sektion I, ÖRK, Genf, 1968, S. 15.

⁸ S. das vor kurzem erschienene Buch von Lars Thunberg, *Microcosmos and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Lund 1965.

⁹ *The Political Illusion*, New York 1967, S. 191.

¹⁰ Ebd., S. 203.