

Konvergenz als Strukturprinzip eines kommenden universalen Konzils aller Christen*

VON HERIBERT MÜHLEN

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen hat auf ihrer Vollversammlung in Löwen vom 2. bis 13. August 1971 eine Anregung der Vollversammlung von Uppsala aufgegriffen, alle Mitgliedskirchen sollten auf die Zeit hinarbeiten, in der „ein wahrhaft universales Konzil wieder für alle Christen sprechen und den Weg in die Zukunft weisen“ kann¹. Dieser Vorschlag weckt sofort große Hoffnungen: Das Vaticanum II hat ja gezeigt, was auf einem Konzil alles möglich ist. Man erinnere sich nur an die beiden Donnerschläge, die in den denkwürdigen ersten Dezembertagen des Jahres 1962 durch die Halle von St. Peter hallten. Sie waren nicht nur für die römische Kirche selbst der Beginn einer neuen Epoche, sondern ermöglichten gleichursprünglich auch eine ungeahnte Öffnung auf die getrennten Kirchen hin: Die römische Kirche könne nicht — wie es in dem Vorentwurf vorgesehen sei — mit dem mystischen Leib Christi identifiziert werden (Kardinal A. Liénard von Lille); das vorgelegte Schema sei triumphalistisch, klerikalistisch, juridistisch (Bischof E. J. de Smedt von Brügge). Es war schon ein ökumenisches Konzil notwendig, um sehr alte, bis zum Konzilsbeginn mit Vehemenz vertretene Positionen aufzulockern. Die konkrete Versammlung der gesamten Kirche an *einem Ort* und das so ermöglichte *personale Beziehungsgefüge* zwischen den Repräsentanten der beteiligten Kirchen (auf dem Vaticanum II waren es die Teilkirchen der katholischen Kirche) macht den Abbau zeitbedingter, überholter Positionen möglich, der eben ohne ein solches Konzil nicht zustande käme. Dieser Vorgang beruht auf dem *Begegnungscharakter* eines Konzils und der so ermöglichten Totalisierung des Gedächtnisses und der Zukunft der Kirche, letztlich aber darauf, daß Konzilien „Zusammenkünfte im Heiligen Geist“ sind. Er ist hier gleichsam sichtbarer, intensiver erfahrbar als in der Zerstreuung der Kirche in die Welt hinein. Konziliarität, Versammeltheit an einem Ort, gehört deshalb mit zum Wesen der Kirche^{1a}.

* Dieser Beitrag ist die Erweiterung eines Referates, das am 7.2.1972 auf einer ökumenischen Regionaltagung in Schwerte/Ruhr gehalten wurde.

I. Die Notwendigkeit einer neuen Form von Konziliarität

1. Ansätze in der bisherigen Konziliengeschichte

Die neuere Geschichtsschreibung unterscheidet vier historische Typen der ökumenischen Konzilien: Die acht altkirchlichen Konzilien, die päpstlichen Konzilien des Hochmittelalters, die Repräsentativkonzilien des 15. Jahrhunderts und die Hierarchiekonzilien der sog. „Neuzeit“². Die meisten dieser Konzilien wurden einberufen, weil durch eine Häresie die Einheit der Kirche bedroht war. Sie wurde gewahrt oder wiederhergestellt durch Formulierung dogmatischer Sätze, deren Nichtanerkennung den Ausschluß zur Folge hatte. Einheit ist hier als *Uniformität* des Glaubens und Denkens verstanden: „Wer nicht bekennt, daß . . . , der sei ausgeschlossen“; oder sogar: „Wenn sich jemand — was Gott verhüte — herausnehmen sollte, dieser unserer endgültigen Entscheidung zu widersprechen, so sei er ausgeschlossen“ (Vaticanum I im Hinblick auf die Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit; vgl. DS 3075). Alle sollen dasselbe auf dieselbe Weise denken und glauben. Solche uniforme Einheit kann nur durch *Unterordnung und Ausschluß* zustande kommen. Auf die noch kaum reflektierten Hintergründe dieses Denkens werden wir weiter unten noch eingehen.

Demgegenüber sind z. B. die Unionskonzilien von Lyon (1274) und Florenz (1439) anders strukturiert. Es ging in ihnen unter anderem auch um die Frage, ob der Heilige Geist aus dem Vater *und* dem Sohn hervorgehe, wie die Lateiner in ihrem Credo beten, oder ob er im Sinne der Griechen aus dem Vater *durch* den Sohn hervorgehe. Auf beiden Konzilien wurden jedoch keine dogmatischen Formeln fixiert, zu der sich die beiden durch ein Schisma getrennten Kirchen bekennen sollten. Vielmehr wurde auf der vierten Sitzung des Konzils von Lyon, am 6. Juli 1274, lediglich während der Messe das Credo lateinisch und griechisch mit dem „*filioque*“ gesungen. Nachdem die Griechen auf diese Weise ihren Glauben an das „*filioque*“ bekannt hatten, wurde ihnen gestattet, den überlieferten Wortlaut ihres Glaubensbekenntnisses beizubehalten³. Hier ist also Einheit nicht durch das gemeinsame Bekenntnis zu einem Satz versucht, sondern durch Übereinstimmung *untereinander*, bei welcher die satzhafte formulierte Wahrheit *sekundär* bleibt. Wenn die Union von 1274 keinen Bestand hatte, dann lag dies daran, daß die Zustimmung des griechischen Kaisers zur Lehre der lateinischen Kirche nicht nur theologisch, sondern auch politisch motiviert war. Aus diesem Grunde stieß die Union beim griechischen Episkopat und bei dem theologisch kaum gebildeten Volk auf Ablehnung⁴. Hier wird deutlich, wie wichtig es ist, daß das kommende Konzil von der gesamten Christenheit, d. h. von der Basis der Ökumene am Ort, mitgetragen wird.

Theologisch hochbedeutsam für die Ausarbeitung eines neuen Konzilsmodells sind dann die Aussagen des Unionsdekretes von 1439. In ihm wird festgestellt, daß Lateiner und Griechen „*unter verschiedenen Formeln nur ein und dasselbe* sagen wollten (ad eandem intelligentiam aspicientilens omnibus sub diversis vocabulis)“. Die Griechen erklärten, ihre Formel schließe nicht die Auffassung der Lateiner aus und die Lateiner ihrerseits erklärten dasselbe in bezug auf die griechische Auffassung. Aus beiden Ausdrucksweisen gehen nur „ein und derselbe wahre Sinn“ hervor (unus et idem veritatis sensus), und deshalb hätten Lateiner und Griechen sich zu einer Union vereinigt und zusammengestimmt (in unione unanimiter concordarunt et consenserunt). Hier wird sehr deutlich, daß trotz verschiedener Perspektiven und verschiedener Sprechweisen die Einheit *untereinander* durchaus gewahrt werden kann, ohne daß man sich auf einen gleichlautenden Satz einigen muß. Andererseits sind die bestehenden Unterschiede nicht einfach übersprungen oder wegdiskutiert. Grundlage der Einigung ist vielmehr die Feststellung, daß jede der beiden Ausdrucksweisen auf denselben Sinn *hinziele* (ad hanc intelligentiam tendit; vgl. DS 1301). Diese Tendenz, dieses „Zusammenstreben“ verschiedener Perspektiven auf eine gemeinsame Mitte hin werden wir im folgenden als „*Konvergenz*“ bezeichnen: Der wahre Sinn (veritatis sensus) kann nur erkannt werden in einer *Tendenz* auf ihn hin, aber er läßt sich nicht mehr in einer einzigen Formel aussagen. Die mit *Gewißheit* bestehende gemeinsame Mitte läßt sich nicht *genau* angeben.

Dies hängt hinsichtlich der erwähnten Unionskonzilien letztlich damit zusammen, daß die Trinität ein absolutes Mysterium ist, das auch durch noch so viele Perspektiven bis zum Ende der Geschichte nicht einmal annähernd ausreichend erfaßt und begriffen werden kann. Die Perspektive der griechischen Trinitätslehre geht von einer heilsökonomischen Sicht aus, von dem ursprungslosen Vater, während diejenige der Lateiner ansetzt bei der Einheit der einen göttlichen Natur. Da diese beiden Perspektiven je ein *Gesamtverständnis* des einen Mysteriums der Trinität enthalten, lassen sie sich nicht in eine einzige Formel zusammenfassen. Die Wahrheit ist hier ein *Beziehungsgefüge unterschiedlicher Perspektiven*, und zwar so, daß der Schnittpunkt der konvergierenden Perspektiven nicht *genau* angebbar ist. Wohl streben sie auf diesen Schnittpunkt zu, es besteht Übereinkunft darüber, daß die Perspektiven sich irgendwo treffen, aber die Gemeinsamkeit selbst bleibt offen und unsagbar. Dies schließt andererseits nicht aus, daß rudimentäre, in jedem Falle notwendige Abgrenzungen erforderlich sein können (wenn z. B. jemand die Gottheit des Heiligen Geistes grundsätzlich leugnen würde).

Nach den Aussagen des Vaticanum II ist nun aber auch die Kirche ein strenges Mysterium des Glaubens (Konstitution über die Kirche, Art. 3), und eben dieses, die ekklesialen Elemente oder auch das je ekklesial geprägte Gesamt-

verständnis der einen Heilsbotschaft, wird Hauptthema eines kommenden Konzils sein müssen. Wenn Gott — Christus — Kirche die Grundmysterien des Christentums sind, dann wird das Modell der Konvergenz auch in der Ekklesio-logie angewandt werden können. Allerdings sind die Unterschiede zwischen den jetzt bestehenden Konfessionskirchen weitaus größer als die zwischen Lateinern und Griechen. Es geht hier im Grunde nicht nur um einzelne Unterscheidungslehren, sondern jeweils um das *Ganze* des Glaubens, mit allen seinen Inhalten und Elementen, das in einer anderen Perspektive gesehen wird. Deshalb kann auf einem kommenden Konzil noch weniger als auf den oben erwähnten Unionskonzilien Einheit durch dogmatische Formeln hergestellt werden, zu der sich alle bekennen müßten. Die Konziliarität des kommenden Konzils kann deshalb nicht auf eine Wiederherstellung uniformen Denkens und Glaubens hinielen. Vielmehr müßte das Modell der erwähnten Unionskonzile weiterentwickelt werden.

2. Der Vorgang der Konvergenz

Das lateinische Wort *con-vergere* bedeutet: „sich hinneigen, sich richten auf, tendieren auf . . . hin, sich nähern.“ Erfahrung durch Konvergenz wird dementsprechend gewonnen durch Zusammenwirken mehrerer Personen oder Personengruppen, die ein und dasselbe von verschiedenen Perspektiven her angehen. Es ist in der Geschichtlichkeit und konstitutiven Einseitigkeit menschlichen Erkennens und menschlicher Erfahrung begründet, daß komplexe geschichtliche Vorgänge, die Komplexheit menschlicher Person und erst recht die Komplexheit der Mysterien des Glaubens, nicht von einem einzigen Standpunkt aus, in einer einzigen Perspektive, umfassend beschrieben oder erfahren werden können. Jede Einzelaussage steht notwendig in Spannung zu anderen Einzelaussagen über dasselbe Ereignis, die dieses selbe von einer anderen Sicht her angehen. Je *unabhängiger* also diese Perspektiven voneinander sind, um so größer ist die Aussicht, ein möglichst umfassendes Bild zu gewinnen! Erfahrung durch Konvergenz wird andererseits nicht in einem *direkten*, von anderen unabhängigen Zugang zu einem Ereignis oder einer Person gewonnen, sondern durch *Zusammenwirken* mehrerer Personen oder Personengruppen. Dieses Zusammenwirken kann entweder von außen, von „neutraler“ Seite her, ermöglicht und bewirkt werden, oder es kann von vornherein intendiert sein. In diesem Sinne unterscheiden wir im folgenden die nachträgliche von der vorgängigen bzw. gleichzeitigen Konvergenz. Diese Unterscheidung wird im Hinblick auf das Konzilsgeschehen von besonderer Bedeutung sein.

a) Die nachträgliche Konvergenz

Von Anfang an ist im Auge zu behalten, daß Konvergenz als Zusammenstreben ein Geschehen ist, ein *Prozeß unter Personen* und nicht lediglich ein

„naiver“, statischer Hinblick auf etwas. Dies gilt besonders dann, wenn das Erfahrene bzw. Erkannte selbst ein Prozeß, ein Vorgang ist. Um ein alltägliches Beispiel zu nennen: Die verschiedenen Berichte über einen Verkehrsunfall werden nie ganz gleichlautend sein. Schon der jeweilige räumliche „Standpunkt“, von dem her jemand dieses Ereignis beobachtet hat, macht eine je andere „Seite“ an ihm offenbar, die eben von einem anderen Standpunkt her nicht gesehen werden kann. Außerdem können mehrere Personen auch durchaus nacheinander und unabhängig voneinander die verschiedenen Stadien eines Vorganges beobachten. Wichtig zum Verständnis der Wahrheitsfindung durch Konvergenz⁵ ist nun, daß die zunächst unabhängig voneinander gemachten Erfahrungen und Beobachtungen durchaus *subjektive* Momente einschließen, wie sie durch die jeweilige Erziehung, den jeweiligen Typ bzw. durch die Einmaligkeit von Personen vorgegeben sind. Die Berichte über einen Verkehrsunfall z. B. sind von daher subjektiv „gefärbt“, modifiziert. Dieser Umstand kann natürlich eine Fehlerquelle sein, er ist dies aber nur dann, wenn das jeweilige subjektive Moment *verabsolutiert* wird! Die Unsicherheit und Ungewißheit einer einzigen Perspektive in bezug auf einen komplexen Vorgang wird dadurch nur noch verstärkt. Die subjektiven, je einmaligen Perspektiven gewinnen aber andererseits in demselben Maße eine durchaus *positive* Funktion im Prozeß der Wahrheitsfindung, als sie in ein *Verhältnis zueinander* gesetzt werden. Ja, die Erkenntnis eines komplexen Vorganges ist um so wahrer, je *unabhängiger*, je „einmaliger“ die jeweiligen Perspektiven, Standpunkte sind. Auf diesem Prinzip beruht seit altersher jener Prozeß, in welchem aufgrund von Zeugnisaussagen ein Urteil gefällt wird. Wir brauchen dafür hier nur ein biblisches Zeugnis anzuführen: „Ein einziger Zeuge soll gegen niemanden aufkommen, wenn es um irgendein Verbrechen oder irgendeine Schuld geht. Wie das Vergehen auch sei, erst auf die Aussage zweier oder dreier Zeugen hin darf eine Entscheidung zustande kommen“ (Dt. 19, 15; vgl. Mt. 18, 16; 2. Kor. 13, 1). Je mehr Zeugnisse nicht nur je mit der in Frage stehenden Sache übereinstimmen, sondern eben auch *untereinander*, um so wahrer ist die durch Konvergenz erschlossene Wahrheit. Allerdings ist diese — wie wir weiter unten noch genauer zeigen werden — nicht einfach die Summe von Aussagen, und deshalb kann über die Wahrheit auch nicht vordergründig nach demokratischen Mehrheitsverhältnissen „abgestimmt“ werden: Ein einzelner kann durchaus etwas gesehen haben, was viele andere nicht sahen und was doch zur Feststellung des Sachverhaltes — etwa bei einem Verkehrsunfall — bedeutsam ist. (Ähnliches gilt z. B. auf einem Konzil von der jeweiligen „Minderheit“.)

Natürlich ist ein Konzil kein Gerichtsverfahren. Wir wollten zunächst nur auf die allgemein anerkannte Gültigkeit der Konvergenz als einem *offenen Modell* von Wahrheitsfindung hinweisen. Es ließe sich genauer zeigen, daß auch

die großen altkirchlichen Konzilien durchaus von ihm bestimmt waren. So sind ja z. B. auf dem Konzil von Chalcedon die beiden großen Perspektiven der altkirchlichen Katechetenschulen, die von Alexandrien und die von Antiochien, zu einer Synthese vereinigt, die eben ohne die Eigenständigkeit dieser beiden Schulen nicht zustande gekommen wäre. Die alexandrinische Perspektive, die das Konzil von Ephesus beherrscht hatte, wurde durch die antiochenische Perspektive ergänzt und korrigiert: Die jeweiligen Einseitigkeiten dieser beiden großen Schulen haben sich in einem langen Prozeß geschichtlicher Auseinandersetzung keineswegs gegenseitig aufgehoben, sondern die unbegreifliche Fülle des Christumysteriums eben durch ihre *Konvergenz*, durch ihr Zusammenstreben, auf dem Konzil von Chalcedon allererst in Erscheinung treten lassen. (Es braucht hier nicht hervorgehoben zu werden, daß auch diese Konzilsaussage nur ein Anfang sein kann.) Die Perspektive der beiden Schulen ist je für sich genommen einseitig und führt in ihren Konsequenzen in die Irrlehre. In dem Maße aber, in welchem sie sich gegenseitig korrigieren, einander rezipieren, erhält ihre jeweilige Einseitigkeit einen unverletzlichen, *positiven* Aspekt. Die Häresie liegt fast immer in der Übertreibung dessen, was man selbst als wahr erkennt.

b) Die vorgängige Konvergenz

Die nachträgliche Konvergenz ist immer eine solche, die entweder von einer „neutralen“, außerhalb des Konvergenzprozesses stehenden Instanz festgestellt wird oder Ergebnis eines geschichtlichen Prozesses ist. So stellt etwa der Richter die Konvergenz von Zeugenaussagen fest, der Historiker die Konvergenz geschichtlicher, zunächst unabhängig voneinander entstandener Entwicklungslinien, der Naturwissenschaftler diejenige verschiedener, voneinander unabhängiger Aussagereihen. Im Hinblick auf das Ereignis eines Konzils muß nun jedoch die personale Konvergenz zu einem pluriformen „Wir“ genauer beschrieben werden. Sie ergibt sich, wenn voneinander unabhängige Personen von vornherein in der Intention zusammenkommen, um im Maße des Möglichen miteinander übereinzustimmen, Einheit zu bewahren oder wiederherzustellen. Auf einem Konzil vermitteln alle Versammelten sich selbst zueinander, d. h. sie werden nicht durch eine Instanz außerhalb des Konzilsgeschehens zusammengeführt, wenn man hier einmal von dem Akt der Einberufung in seiner traditionellen Form (durch den Kaiser oder den Papst) absieht. Deshalb ist der „kollegiale Akt“ eines Konzils auch nicht durch eine schriftliche Umfrage zu ersetzen. Das konziliare Geschehen setzt die Einheit der Zeit, des Ortes und des Tuns voraus⁶. Machen wir uns das Gemeinte zunächst auch wieder an einem Beispiel klar.

Die Zeugen eines Verkehrsunfalls stehen während des von ihnen je beobachteten Ereignisses nicht in einem personalen Kontakt zueinander, der ihre jeweilige Beobachtung desselben verändern oder modifizieren würde. Deshalb müssen diese nachträglich in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden. Wenn dagegen zwei oder drei gemeinsam ein Kunsterlebnis haben, dann stehen sie dabei untereinander in *aktueller, wechselseitiger Beziehung*, dann wird die jeweilige Erfahrung durch den gegenseitigen Austausch, unter Umständen schon durch die bloße Anwesenheit anderer Personen, *modifiziert*. Es ist ein erheblicher Unterschied, ob man alleine eine Ausstellung besucht oder gemeinsam mit anderen in der Intention und Bereitschaft, zusammen mit ihnen das Kunstwerk aufzunehmen. Dabei hat dann nicht nur jeder für sich ein direktes Verhältnis zu dem Kunstwerk, sondern eben auch ein durch die Erfahrung der anderen *vermitteltes*. Dies ist eine wesentliche Bereicherung und Korrektur der eigenen Erfahrung, denn jeder „sieht“ an einem Kunstwerk andere „Seiten“, und je unabhängiger die jeweiligen Perspektiven sind, um so mehr kommt die Komplexität des Kunstwerkes, seine „Fülle“, in den Blick. Nicht nur das Kunstwerk wird von jedem einzelnen für sich rezipiert, sondern die gleichzeitige Erfahrung der anderen wird mit-rezipiert. Die räumliche Nähe und die Gleichzeitigkeit der Erfahrungen ermöglicht eine ausgeprägte Wir-Erfahrung, die weder die bloße Intensivierung der Einzelerfahrung noch deren quantitative Summe ist, sondern Momente enthält, die eben nur durch das Zusammenwirken und Zusammenstreben von Personen gegeben werden.

Wenn somit die Ganzheit einer komplexen Fülle um so mehr erfaßt werden kann, je unabhängiger und eigenständiger die jeweiligen Perspektiven des einzelnen sind, dann ergibt sich andererseits: Je homogener die Gruppe ist, um so weniger ereignet sich Konvergenz! In diesem Sinne muß zwischen dem homogenen und dem konvergierenden Wir unterschieden werden: Das homogene Wir kann unter Umständen noch als die Summe von Perspektiven, Erfahrungen usw. verstanden werden. Die Erfahrung der Gruppe als ganze geht nicht wesentlich über die Erfahrung des einzelnen hinaus. Die Konvergenz voneinander unabhängiger, unterschiedener Erfahrungen dagegen ist nicht deren quantitative Anhäufung, sondern ein vom einzelnen her nicht zu erreichender *Fortschritt* in der Erfahrung komplexer Fülle.

c) Die formale Grundstruktur der Konvergenz

Wenn ein christliches Konzil keine rein menschliche Versammlung ist, sondern eine solche „im Heiligen Geiste“, dann wird das Modell der Konvergenz auf diese Weise *nochmals* überboten durch die pneumatische Wirklichkeit. Deshalb muß dieses Modell so weit formalisiert werden, daß es der im Neuen

Testament bezeugten Gegenwart des Geistes Christi in der Kirche entsprechen kann. Deshalb sei folgendes hervorgehoben:

1. Personen sind, hinsichtlich ihres Personseins, einmalig, nicht wiederholbar, wie sich deutlich aus der biblischen Erwählungslehre ergibt⁷. Hinzu kommen Unterschiede durch die jeweilige geschichtliche Tradition, durch Umwelt und Erziehung. Von daher ergibt sich, daß die Kraft der Aufmerksamkeit des einzelnen beschränkt ist, daß sie *an Ausdehnung in demselben Maße abnimmt, als sie an Intensität zunimmt*. Je mehr sich die Aufmerksamkeit, das Interesse, auf einen bestimmten Punkt richtet, etwa auf ein bestimmtes ekklesiales Element, um so unschärfer und „uninteressanter“ werden andere, vielleicht ebenso wichtige Elemente eines komplexen Ereignisses⁸. Deutlichstes Beispiel dafür ist wohl die eheliche Liebe: Je intensiver sich die ganze Liebeskraft auf diesen bestimmten Menschen richtet, je mehr jemand von diesem ganz bestimmten Menschen betroffen ist, um so uninteressanter und existentiell unwichtiger werden alle anderen. Deshalb macht die exklusive Liebe blind, nicht nur für die Fehler des geliebten Menschen, sondern auch für andere, vielleicht ebenso „wertvolle“ Menschen. (Auf den Unterschied zwischen Eros und Agape brauchen wir hier nicht einzugehen.) Eine solche Engführung des Interesses, der Liebe, kann auch ganze Menschengruppen erfassen, die von den Erfahrungen, Erkenntnissen, Verhaltensweisen einer starken Persönlichkeit geprägt sind. So sind auch Konfessionskirchen sehr oft entstanden entweder aus der geschichtlich bedingten Notwendigkeit der Betonung bestimmter ekklesialer Elemente oder bzw. und der Kraft einer starken Persönlichkeit, die diese Elemente in einer bestimmten geschichtlichen Situation neu entdeckt hat.

2. Je für sich betrachtet schließen sich die subjektiven Momente in Erfahrung und Erkenntnis gegenseitig aus, machen sich gegenseitig Konkurrenz. Da sie zum Teil auch vorthelogischer Herkunft sind, lassen sie sich nicht ohne weiteres zueinander hin vermitteln. Sie sind an sich nicht negativ, sondern je eigene Gnadengaben, wie noch genauer vom Neuen Testament her nachgewiesen werden muß, aber sie werden in dem gleichen Maße negativ, führen zu Spaltung und Schisma, als sie für das *Ganze* der Heilsbotschaft ausgegeben werden. Je mehr sich die Aufmerksamkeit jedoch zugleich auf die konkrete Ganzheit und Fülle der Heilsbotschaft richtet, um so mehr sind die subjektiven Momente durch dieses „objektive“, von außen her kommende Ereignis miteinander vermittelt. Je mehr die Selbigkeit und komplexe Fülle des gemeinsamen Ursprungs erkannt wird, *um so mehr schlägt die mögliche Negativität des Subjektiven um in positive Konvergenz*, um so mehr können sich auf dem Wege kritischer Rezeption die jeweiligen Einseitigkeiten gegenseitig *steigern*. Deshalb ist auch die Zahl der auf die Wahrheit hin konvergierenden und sich gegenseitig korrigierenden Perspektiven durchaus nicht gleichgültig: Je zahlreicher

und zugleich unabhängiger die auf die eine Wahrheit hin konvergierenden Perspektiven sind, um so mehr können sie sich gegenseitig korrigieren, rezipieren und so zur Fülle vorstoßen.

3. Die durch Konvergenz erreichbare *Gewißheit* muß deutlich abgesetzt werden einerseits gegen Klarheit und Deutlichkeit mathematischer Erkenntnis, wie sie Descartes gefordert hat, und andererseits vor allem gegen die Vorstellung einer bloßen Anhäufung von Wahrscheinlichkeiten (vgl. DS 3425), denn diese kommt im Ergebnis nicht über Wahrscheinlichkeit hinaus⁹. Die naive „Klarheit und Deutlichkeit“ im Sinne des Descartes ist durch die neuere Naturwissenschaft gründlich korrigiert worden: „Doch ist es ja überhaupt die einzige Methode, die der empirischen Wissenschaft beim Aufstellen allgemeiner Sätze zur Verfügung steht, *Wahrscheinlichkeiten* durch Häufung der Belege zur praktischen *Gewißheit* zu steigern¹⁰.“ Hinzu kommt die von Heisenberg herausgearbeitete Unschärfe-Relation: Im Bereiche der Physik gibt es überhaupt keine absolut objektiven Ergebnisse, denn der Forscher tritt mit sich selbst in den Forschungsgang ein und kann sich hinterher nicht mehr aus dem Ergebnis zurückziehen¹¹. Das nicht aufzuarbeitende „subjektive“ Moment bringt in jegliche menschliche Erfahrung und Erkenntnis eine konstitutive *Unschärfe* hinein. Dies muß erst recht gelten, wenn das zu Erfahrende und zu Erkennende *in sich selbst* gänzlich „unscharf“ bleibt, wenn es sich um die strengen Mysterien des Glaubens handelt, die für den Menschen in alle Ewigkeit undurchdringlich und unbegreifbar bleiben. Gerade im Hinblick auf diese aber hat z. B. J. H. Newman sein Konvergenzargument formuliert. Er gebraucht einmal den Vergleich mit zwei in einer Ebene liegenden Geraden. Wir „*sehen*, daß zwei gerade Linien miteinander zusammentreffen, und sind *gewiß*, daß sie in einer gegebenen Entfernung zusammentreffen werden, wiewohl wir die Berührung nicht wirklich sehen“¹². Bei den zwei konvergierenden Linien sehen wir mit Gewißheit ihre *Tendenz*, sich irgendwo zu vereinigen, aber wir sehen nicht diese Vereinigung selbst. Es ist offensichtlich, daß diese Vorstellung genau dem Modell des Unionsdekretes von Florenz (1439) entspricht, in welchem ja gesagt wird, daß die lateinische und die griechische Auffassung je von sich her auf ein und dasselbe Verständnis hin tendiert (tendit; vgl. DS 1301).

Da jedoch Konvergenz in Naturwissenschaft, Rechtsfindung, geschichtlicher Methode usw. nur nachträglich ist (auch z. B. bei Newman) und noch nicht jene wir-hafte Konvergenz beinhaltet, die zur Konziliarität gehört, sei darauf hingewiesen, daß diese zugleich verbunden sein muß mit *Konversion*. Convergere und con-vertere stehen ja auch sprachlich in engem Zusammenhang. Das Sich-Hinneigen, die Tendenz zur gemeinsamen Mitte des Mysteriums, muß zugleich ein Sich-Hinkehren, eine Konversion *zueinander* sein. Damit ist gemeint, daß alle christlichen Kirchen die Tendenz aufgeben müssen, von der

einen Mitte Jesus Christus wegzustreben, sich primär mit sich selbst zu befassen. Sie müssen zueinander hin konvertieren, und zwar von den je eigenen, für sie selbst als unaufgebbare angesehenen Positionen her. Damit dies jedoch durchgreifend möglich wird, muß zunächst noch einmal auf das trinitarische Urbild kirchlicher Einheit und damit auch Konvergenz hingewiesen werden.

II. Ein entscheidendes Hindernis: Der traditionelle Ein-Gott-Glaube

1. Die Trinität als das pluriforme Urbild kirchlicher Einheit

Wenn die bisher noch getrennten Konfessionskirchen nach dem Modell der Konvergenz ihre Einheit wiederfinden wollen, dann steht dem ein in der Tradition tief verwurzeltes Hindernis entgegen, das kaum reflektiert ist, eben deshalb aber um so wirksamer waltet. Wir meinen die Vorstellung, daß der eine Gott sich eben *als* dieser Eine auch nur in einem *uniformen* Denken und Glauben zeigen könne. Solche Uniformität wird dann meistens auch durch einen einzigen Repräsentanten Gottes auf Erden gewährleistet. Dieses Prinzip ist vorchristlich, vortrinitarisch und beherrscht als solches die gesamte abendländische Tradition, wie noch kurz anzudeuten ist. Insofern kirchliche und konfessionelle Uniformität des Denkens und Glaubens theologisch, d. h. unter Hinweis auf den einen Gott, begründet wird, muß die Einseitigkeit dieser Position radikal aufgedeckt, muß die göttliche Einheit als eine *pluriforme*, als die Einheit des göttlichen „Wir“ (vgl. Joh. 14, 23; 17, 21) ausgewiesen werden. Mit „Monothismus“ ist im folgenden also nicht der religionsgeschichtliche Gegenbegriff zu Polytheismus und Henotheismus gemeint, sondern der einseitige Ansatz der Theologie bei einer unbestimmten Gott-Person (im traditionellen Traktat *De Deo Uno*) und dessen *nachweisbare* Auswirkung in den kirchlichen Strukturen. Deshalb geht es im folgenden auch nicht um eine sog. „Spekulation“ über Trinität, sondern um die Ausräumung konfessionalistischer Ausschließlichkeitsansprüche, *insofern* diese eben zumeist ganz unreflex in der Vorstellung von dem einen Gott begründet sind. Es geht deshalb auch nicht um die Zahl drei, sondern um das analoge Verständnis des Verhältnisses von Pluralität und Einheit.

Zu Beginn weisen wir auf drei ökumenisch wichtige Texte hin. Im Bericht der Sektion „Einheit“ der dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi (1961) heißt es: „Die Liebe des Vaters und des Sohnes in der Einheit des Heiligen Geistes ist die *Quelle* und das *Ziel* der Einheit, welche der dreieinige Gott für alle Menschen und für die ganze Schöpfung will. Wir glauben, daß wir an dieser Einheit Anteil haben in der Kirche Jesu Christi.“

In ähnlicher Weise sagt auch das Vaticanum II im Dekret über den Ökumenismus: „Dies ist das heilige Geheimnis der Einheit der Kirche in Christus und durch Christus, in welchem der Heilige Geist die Unterschiedenheit der Gaben wirkt. Höchstes Vorbild und Urbild dieses Geheimnisses ist die Einheit des einen Gottes, des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist, in der Dreiheit der Personen“ (2, 6). Schließlich sei noch eine orthodoxe Stimme angeführt: „Man kann, durch Analogie, auf die Kirche die triadologische Theologie anwenden. Wie die drei Hypostasen der Heiligen Dreifaltigkeit die göttliche Natur nicht unterteilen, da jede jener drei das göttliche Wesen ganz besitzt und darin lebt, so wird die Natur der Kirche = Leib Christi durch die Vielzahl der Gemeinden auch nicht aufgeteilt¹³.“

Im Hinblick auf diese wohl von allen christlichen Kirchen anerkannte Analogie sei folgendes herausgehoben:

1. In einer einzigen göttlichen Person, etwa im Gott des Alten Testaments, hat sich noch nicht die ganze Fülle der Gottheit Gottes gezeigt. Erst in Jesus von Nazareth wird diese offenbar (Kol. 1, 19; 2, 9 f.). Sie zeigt sich erst daran, daß dieser Gott seinen eigenen Sohn für uns alle weggab (Röm. 8, 32) und daß dieser Sohn dann auch sich selbst weggab an den Vater für uns (Eph. 5, 2, 25; Gal. 2, 20) bzw. sich selbst erniedrigte (Phil. 2, 7). Dies bedeutet: Erst im *Verhältnis* von Vater und Sohn zueinander wird die Fülle der göttlichen Selbstweggabe, eben die Gottheit Gottes, sichtbar. Das Pneuma ist — wie hier aber nicht genauer gezeigt werden kann — dann die Gottheit Gottes selbst, die göttliche Selbstweggabe als solche, die auch göttliche „Natur“ genannt wird. Dies wird noch deutlicher, wenn wir bedenken, daß die Unterschiedenheit der göttlichen Personen so groß ist, wie sie größer nicht gedacht werden kann, wie im Verlassensschrei Jesu am Kreuze besonders eindringlich in Erscheinung tritt. Aber gerade diese Unterschiedenheit bzw. Pluralität ist Voraussetzung dafür, daß die Fülle und Ganzheit der Gottheit Gottes geschichtlich sichtbar wird. Jedes Verständnis kirchlicher Strukturen und kirchlicher Einheit, das bei einer einzigen göttlichen Person ansetzt, sei es beim altbundlichen Gott oder bei Christus als dem Haupt der Kirche, und diesen Gesichtspunkt dann vereinseitigt, verliert notwendig die göttliche Fülle, wie sie sich in der Kirche zeigen will, aus den Augen.

2. Die eine Gottheit Gottes kann von uns nicht in einem einzigen Hinblick, in einer einzigen Aussage auch nur annähernd beschrieben werden. Das den drei göttlichen Personen Gemeinsame, die eine göttliche Selbstweggabe, erscheint im Neuen Testament vom Vater her anders (Röm. 8, 32), als vom Sohn her gesehen, der eben *sich selbst* weggab (das wird vom Vater nicht gesagt) und vom Pneuma her nochmals gänzlich anders, denn es ist als das eine in vielen gegenwärtig. Deshalb können wir die eine göttliche Selbstweggabe nur in

einer *Konvergenz*, in einem Zusammenstreben der biblischen Aussagen über sie, erkennen. Oder besser gesagt: Nur von den ganz unterschiedenen heilsgeschichtlichen Funktionen der drei Größen Gott—Kyrios—Pneuma her können wir die Fülle und Ganzheit der göttlichen Selbstweggabe nachvollziehen und beschreiben.

Auch die Einheit der Kirche selbst ist im Neuen Testament nirgendwo unter Hinweis auf den einen Gott als eine uniforme beschrieben. Im Gegenteil: Die Einheit der Kirche hat mehrere „Ursprünge“, wie vor allem in dem Dreierschema Eph. 4, 4 f. zum Ausdruck kommt: Ein Leib — ein Geist — eine Hoffnung; ein Herr — ein Glaube — eine Taufe; ein Gott. Eine „trinitarische“ Struktur der Aussage ist hier kaum ausdrücklich beabsichtigt, aber eben auch nicht im entferntesten ausgeschlossen, falls man die Pluralität der verschiedenen und unterschiedenen Geistesgaben in Beziehung setzt zur dreieitlichen göttlichen Pluralität. Gleich anschließend wird nämlich gesagt, die verschiedenen und unterschiedenen Geistesgaben (Apostel, Propheten, Evangelisten usw.) seien dazu gegeben, daß alle *hingelangen* zur Einheit des Glaubens (V. 11 f.). Sie ist zwar eine in der Einheit des Geistes gegebene und deshalb zu bewahrende (V. 3), muß aber im „Zusammenstreben“ der verschiedenen Dienste zur „Fülle Christi“ heranreifen (V. 13). Hier wie auch an der Parallelstelle 1. Kor. 12, 4 ff. ist das Leitwort „jeder einzelne“, und die Betonung liegt durchaus auf der *Verschiedenheit* der Geistesgaben, wie wir noch zeigen werden¹⁴.

Hochbedeutsam ist nun, daß in den Einheitsformeln von Eph. 4, 4 f. die junge christliche Kirche ihren Eigenstand gegenüber jüdischen und hellenistischen Einheitsvorstellungen gewinnt. In diesen ist nämlich Einheit unter Hinweis auf den einen Gott als Uniformität des Denkens und Handelns verstanden. Wenn auch — wie gesagt — dem Epheserbrief noch keine ausdrückliche trinitarische Reflexion zugrunde liegt, so ist doch hervorzuheben, daß die nachbiblische Trinitätslehre niemals, auch nicht im Ansatz, versucht hat, sie für die Ausbildung kirchlicher Strukturen wirksam zu machen. Im Gegenteil: Der jüdische und griechische „Monotheismus“ blieb *mit erheblicher Einseitigkeit* fast bis in unsere Tage hinein die *einzig* Begründung für die Einheit der Kirche oder auch der Menschheit. Deshalb konnte das Modell der Konvergenz nie zur reflexen Durchbildung gelangen.

Wie neuere Untersuchungen gezeigt haben, ist der traditionsgeschichtliche Hintergrund der Einheitsformeln des Epheserbriefes zunächst die hellenistisch-jüdische Synagoge. So heißt es etwa bei Philo von Alexandrien: „Der Gesetzgeber aber hat angeordnet . . ., daß es nur *ein* Heiligtum geben dürfe, da es nur *einen* Gott gibt“ (spec. leg. 1, 67). — „Wir alle sind *ein* Volk, das einen berühmten Namen trägt, die wir von Einem *ein* Gesetz empfangen haben“ (Syrische Apokalypse des Baruch 48, 24). Am deutlichsten hat der jüdische Ge-

schichtsschreiber Flavius Josephus († nach 100 n. Chr.) die Formel ausgesprochen: „Ein Gott und ein Volk“ (Antiquitates Jud. 5, 57)¹⁵. Diese Formel hat eine auffallende Entsprechung in der stoischen Aufklärung, in welcher die Einheit Gottes aus der Einheit der Welt (gegen den Polytheismus) abgeleitet wird¹⁶.

2. Der vortrinitarische Ein-Gott-Glaube als Wurzel kirchlicher Uniformität und Ausschließlichkeit

Es ließe sich im einzelnen zeigen, daß die traditionelle Ekklesiologie aller christlichen Kirchen letztlich und im Grunde ansetzt bei dem soeben skizzierten altbundlichen Monotheismus und daß die kirchlichen Strukturen geschichtlich von daher gewachsen sind. Dazu nur einige exemplarische Beispiele aus dem Beginn des 2. Jahrhunderts. Bekanntlich sind ja die Briefe des Bischofs Ignatius von Antiochien († um 110) durchwaltet vom Prinzip der „Einheit“. Er hatte es bereits mit schismatischen und häretischen Mißständen zu tun und bekämpft sie mit der Auffassung, daß Einheit nur durch *Unterordnung* möglich sei, und zwar unter dem *einen* Bischof, der deshalb bei Ignatius bereits im vollen Sinne als „Monarch“ erscheint. Für Ignatius steht der Bischof (immer in der Einzahl!) an der Stelle des einen Gottes vor den Menschen und repräsentiert so jene Einigung (henosis), die Gott selbst ist (an die Trallianer, 11, 2). Der Bischof führt den Vorsitz in der Gemeindeversammlung „an Gottes Stelle“ (a.a.O. 3, 1), er ist das „Abbild der Unvergänglichkeit“ (an die Magnesier, 6, 2). Indem man sich dem „sichtbaren Bischof“ unterordnet oder auch nicht, gehorcht oder betrügt man zugleich den unsichtbaren Bischof, nämlich Gott selbst, den „Bischof aller“ (a.a.O. 3, 1 f.).

Dieses zunächst theologisch begründete Verständnis von uniformer Einheit wurde dann unter Kaiser Konstantin († 337) politisiert. Eusebius von Cäsarea, der Zeitgenosse und Biograph des Kaisers: „Durch die Herrschaft eines einzigen Mannes über das Ganze war der ganze Körper des Staates gleichsam mit *einem* Haupt ausgestattet, da sich jetzt die Macht *eines* Monarchen über alle erstreckte¹⁷.“ Die politische Monarchie wird ausdrücklich als Nachahmung und irdische Repräsentation der innergöttlichen „Monarchie“ (von der auch Papst Dionysius in einem Brief vom Jahre 262 spricht: DS 115) verstanden: Obwohl Vater und Sohn zwei Hypostasen sind, ist dennoch nach 1. Kor. 11, 3 Gott das Haupt Christi, so daß beide nicht zwei Prinzipien bzw. Ursprünge sind, sondern der ursprungslose Vater die eine und einzige göttliche Monarchie konstituiert¹⁸. Hier wird sehr deutlich, daß es im Grunde keinen großen Unterschied macht, ob man von dem einen Gott oder von dem einen Christus spricht, denn immer wird die Einheit der Kirche auf eine einzige göttliche Person,

letztlich auf den Vater, zurückgeführt. So ist es verständlich, daß schon unter Kaiser Konstantin die Trinitätslehre als eine Bedrohung der uniformen Einheit des römischen Imperiums verstanden wurde (deshalb stand Kaiser Konstantin zunächst auf der Seite der Arianer)¹⁹. Eben deshalb ist die Trinitätslehre bis heute reine „Spekulation“ geblieben und hat sich nirgendwo in politischen oder kirchlichen Strukturen niedergeschlagen.

So ist z. B. auch der intolerante Kampf zwischen Kaiser und Papst im Mittelalter (nur *einer* kann auf Erden den einen Gott repräsentieren!) nur verständlich auf dem Hintergrund einer allerdings nicht durchreflektierten monotheistisch begründeten Vorstellung von uniformer Einheit. Auch die Verhandlungen über den Augsburger Religionsfrieden zeigen deutlich dieses Prinzip. Der Grundsatz: „Wo ein Fürst ist, da ist auch eine Religion“, ist weder ein rein territorialer, noch ein rein politischer, sondern ein zutiefst *theologischer*. In dieselbe Richtung weisen auch die einzelnen Bekenntnisse der nunmehr sich trennenden kirchlichen Gemeinschaften und der sich daraus ergebenden Verweigerung der Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft. Die ausdrückliche Anerkennung anderer Traditionen und „Gnadengaben“ sowie deren Rezeption stößt bis heute auf fast unüberwindliche, weil zutiefst *theologische* Hindernisse²⁰!

III. Konvergenz als zukünftige Form kirchlicher Gemeinschaft

1. Die Konvergenz der neutestamentlichen Schriften

Alle jetzt noch getrennten christlichen Kirchen erkennen die Bibel als die nicht zu normierende Norm ihrer Theologie und ihres kirchlichen Lebens an. So liegt es nahe, im Hinblick auf ein kommendes Konzil aller Christen die biblischen Schriften selbst nach der Struktur der in ihnen vorausgesetzten Einheit zu befragen. (Wir beschränken uns auf das Neue Testament, wenngleich sich auch zeigen ließe, daß die altbundlichen Schriften auf den kommenden Christus hin konvergieren.) Allerdings besteht die Schwierigkeit, daß Exegeten und Bibeltheologen sich über die Einheit des Neuen Testaments nicht einig sind.

Manche lehnen diese a priori ab und sehen in den ntl. Schriften nur Paradoxien, Widersprüche des apostolischen Zeugnisses²¹. Zu ihnen gehört auf seine Weise auch E. Käsemann: „Die Variabilität des Kerygmas im NT ist Ausdruck des Tatbestandes, daß bereits in der Urchristenheit eine Fülle verschiedener Konfessionen nebeneinander vorhanden war, aufeinander folgte, sich miteinander verband und gegeneinander abgrenzte²².“ Nach Käsemann begründet der ntl. Kanon als solcher nicht die Einheit der Kirche, sondern vielmehr die

Vielzahl der Konfessionen. So bleibt eigentlich nur übrig, sich für eine der urchristlichen „Konfessionen“ zu entscheiden, oder, wenn man dies nicht will, nach dem Kanon im Kanon zu fragen bzw. noch weiter verengt nach dem spezifisch Paulinischen, nach dem Paulinischen an Paulus. Dies ist eine extreme Position, die der Methode der Konvergenz vom Ansatz her zuwiderläuft. Ein anderes Extrem zeigt sich bei H. Braun. Er fragt ausdrücklich nach der höheren Einheit der disparaten Standpunkte innerhalb des NT, will sich aber ausdrücklich nicht für einen von ihnen entscheiden. Vielmehr fragt er nach dem „eigenen Trend“ des NT. Diesen sieht er in dem sog. ungegenständlichen Gottesgedanken, der in dem personalen „Ich darf“ und „Ich soll“ zusammengefaßt werden kann. Auf diese Weise soll die Pluralität in einer nun freilich selbstgemachten „höheren Einheit aufgehoben“ werden²³. Sie hat eine weitgehende Relativierung der Verschiedenheiten zur Folge. Einen mittleren Weg beschreitet H. Schlier und mit ihm viele katholische Exegeten. Er versteht die Einheit der verschiedenen Theologien, Blickrichtungen, Sehweisen im NT nicht lediglich als deren Summe. Vielmehr ist in dieser Pluralität eine verborgene, aber gegenwärtige innere Einheit vorausgesetzt. Sie kann nur gewonnen werden, wenn man sich der *Grunderfahrung* anheim gibt, aus der das NT selbst spricht. Diese hat sich niedergeschlagen in einer Reihe von fixierten Glaubenstraditionen und besonders auch Glaubensformeln, die überlieferungsgeschichtlich unserem heutigen NT vorausgehen. Nach dieser archaischen Theologie, nach diesen maßgebenden Urformen des Kerygmas, müsse man fragen²⁴.

Ohne diese Probleme hier im einzelnen erörtern zu können, sei zunächst einmal ganz schlicht auf die simple Tatsache hingewiesen, daß es ohne Jesus von Nazareth kein NT gäbe. Also sind alle ntl. Schriften (und viele andere über diese hinaus) durch ihn veranlaßt und *konvergieren* von verschiedenen kulturellen und religiösen Traditionen her auch wieder auf ihn hin. Außerdem ist ganz entscheidend, daß die Urkirche offenbar das reflexe Bewußtsein hatte: die Heilsbotschaft ist nur eine einzige! Das Wort „Evangelium“ (es bezeichnet das lebendige, gesprochene Wort der Heilsbotschaft oder deren Inhalt) kommt im ganzen NT niemals im Plural, sondern immer nur im Singular vor. Es läßt sich auch nicht im Ansatz wahrscheinlich machen, daß die verschiedenen Traditionen, die im NT sichtbar werden, sich reflex als sich gegenseitig abgrenzende Konfessionen verstanden hätten. Wenn man später in der alten Kirche von „den Evangelien“ spricht, meint man immer noch nicht verschiedene Botschaften, wie im damaligen Kaiserkult. Nach Irenäus ist in den verschiedenen, nun zum Buch gewordenen „Evangelien“ das eine Evangelium Gottes verkündet²⁵. Auf eine ähnliche Spur führt übrigens auch die Tatsache, daß im ganzen NT nirgendwo der Plural „die Wahrheiten“ vorkommt. Immer ist nur von der Wahrheit (im Singular) die Rede und so z. B. auch von der „Wahr-

heit des Evangeliums“ (Gal. 2,5. 14; Kol. 1, 5). Die Heilsbotschaft, die Wahrheit, ist eine einzige, oder besser gesagt: ein einziges Ganzes. Worin diese Ganzheit besteht, wird nicht ausdrücklich gesagt. Sie ist jedoch nicht eingeschränkt auf das Christusgeschehen, sondern gleichursprünglich das „Evangelium Gottes“ (Röm. 1, 1 ff.). Außerdem wird es Röm. 1, 11 auch als „geistliche Gnadengabe“ bezeichnet. Schon hier wird deutlich, daß die Einheit des einen Evangeliums eine komplexe ist, die nicht auf einen einzigen Satz, ein einziges Bekenntnis, eine einzige Glaubensformel oder eine einzige Tradition zurückgeführt werden kann.

Hochbedeutsam ist nun weiterhin, daß die auf den einen Jesus von Nazareth hin konvergierenden Linien der vorliterarischen Tradition auch in ihrem literarischen Niederschlag ein Beziehungsgefüge kritischer Rezeption bilden. Die Forschung ist sich darüber einig, daß Mt. und Lk. je von Mk. literarisch abhängig sind. Sie rezipieren also Mk. je auf ihre Weise, und zwar sehr oft auch durchaus kritisch. Um nur eines von vielen Beispielen zu nennen: Die Heilung der Blutflüssigen bei Mk. 5, 27 ff. geschieht durch die Berührung des Gewandes Jesu. Mt. korrigiert diese Anschauung, denn bei ihm geschieht die Heilung durch Jesu Machtwort (9, 29). Mt. kritisiert bei Mk. eine vulgär hellenistische Vorstellung, die sich auch anderswo findet (Apg. 5, 15; 19, 2). Nochmals anders rezipiert dann Joh. den aus den Synoptikern bekannten Traditionsstoff. Bei ihm ist eine klar gestaltete Dogmatik das Beziehungsgefüge, in das hinein er den Traditionsstoff integriert.

Wir entnehmen aus diesem Befund: Die Differenzen in unseren Evangelien, d. h. die abweichende Auswahl des Überlieferungstoffes geht aus einer je anderen theologisch-dogmatischen Perspektive der Evangelisten hervor. Diese ergibt sich aus der jeweiligen Vorbildung, Herkunft, charakterlichen Prägung, aber auch aus der Hinordnung der Heilsbotschaft auf je andere Adressaten. Das Christusgeschehen kann eben nicht nur von einer einzigen Perspektive her in seiner ganzen Fülle in den Blick kommen. Wir müssen deshalb dankbar sein, daß wir unterschiedliche Traditionen über Jesus von Nazareth haben. Aber eben deshalb läßt sich das Wesen, die Substanz, der Kern, die innerste Einheit der Berichte über Jesus nur als *Beziehungsgefüge unterschiedlicher Traditionen* erschließen und ist niemals klar und deutlich in einem einzigen Satz auszudrücken. Auch wenn es einen solchen Satz gäbe (etwa: „Jesus ist der Sohn Gottes“), dann erhielte er doch wieder durch die je anderen Perspektiven eine Färbung, eine Modifikation. Daraus entnehmen wir den ökumenologisch wichtigen Satz: *Die Übereinstimmung und Konvergenz der Evangelien ist nicht in einem einzigen Satz aussagbar.* Auch wo die Evangelisten die gleichen Worte gebrauchen, sind diese doch durch die je andere Redaktion und die andere Perspektive modifiziert. Andererseits enthalten die Evangelien nicht *nur* total

verschiedene Berichte und Sätze, so daß ihnen lediglich die nackte Tatsache eines Berichtes über Jesus gemeinsam wäre. Eben deshalb ist ja eine Synopse, eine Zusammenschau, möglich. Die Einheit der Evangelien ist also weder rein apriorisch, etwa in einer einzigen Überlieferung, zu finden, noch rein aposteriorisch, durch eine von uns gemachte, nachträgliche Synthese, sondern eben nur durch *Konvergenz*. Deshalb ist traditionsgeschichtlich die Einheit der Evangelien weder vor ihrer Unterschiedenheit, noch nachträglich zu dieser, sondern sie ist jene nie genau angebbare Mitte, die nur als Beziehungsgefüge des Unterschiedenen zugänglich ist.

Wenn und insofern sich die heute noch getrennten Konfessionskirchen je als bestimmte Formen der einen Jesustradition verstehen, sind sie aufgerufen, die Einheit des einen Evangeliums wiederzufinden, ohne daß sie dadurch gezwungen wären, ihre jeweilige Perspektive aufzugeben. Allerdings ist die Konvergenz der ntl. Schriften lediglich eine *nachträgliche*, durch das gläubige Verstehen vermittelte. Für die Wiederversöhnung aller Christen ist darüber hinaus jedoch eine ausdrücklich wirhafte, apriorische bzw. gleichzeitige Konvergenz erforderlich, wie sie nur auf einem Konzil wirksam werden kann. Deshalb sei von dem Selbstverständnis der katholischen Kirche her, wie es sich auf epochal neue Weise in der Ekklesiologie des Vaticanum II gezeigt hat, ein entsprechendes Konzilsmodell erschlossen.

2. Die katholische Kirche als „Körperschaft von Kirchen“

In überraschender Weise beschreibt das Vaticanum II die Gesamtkirche (ecclesia universalis) als ein corpus ecclesiarum, als eine Körperschaft von Kirchen (Konstitution über die Kirche 23, 2): Die Einheit der Kirche ist nicht eine uniforme, pyramidale, von einer einzigen Spitze her geprägte, sondern eine *kollegiale*. Dies wird begründet durch Rückgriff auf das altkirchliche Bewußtsein einer dauernden Verbundenheit der Bischöfe untereinander, auf die synodale Tätigkeit des altkirchlichen Episkopates und auch auf das Zusammentreten der großen ökumenischen Konzilien (a.a.O., 22, 1). Besonders wichtig im Hinblick auf ein kommendes Konzil ist der Satz: „Die kollegiale Einheit tritt auch in den wechselseitigen Beziehungen (mutuis relationibus) der einzelnen Bischöfe zu den Teilkirchen wie zur Gesamtkirche in Erscheinung“ (a.a.O., 23, 1). Wechselseitige Beziehungen sind nicht etwa nur Beziehungen zwischen benachbarten Teilkirchen, d. h. Diözesen, sondern gemeint ist das Verhältnis *aller Teilkirchen zu allen*. Die eine und einzige katholische Kirche besteht nämlich „in und aus“ Teilkirchen. Sie ist nicht etwa nur aus Teilkirchen *zusammengesetzt*, eine nachträgliche Summe, denn sie besteht ja *in* ihnen. Einheit ist hier weder undifferenzierte Uniformität, noch nachträgliche Zusammensetzung, sondern *universale Beziehung aller zu allen*.

Im Hinblick auf ein kommendes Konzil ist weiterhin hochbedeutsam, was das Vaticanum II von den unierten orientalischen Kirchen sagt: „Sie erfreuen sich *unbeschadet der Einheit des Glaubens* und der einen göttlichen Verfassung der Gesamtkirche ihrer *eigenen* Disziplin, eines *eigenen* liturgischen Brauches und eines *eigenen* theologischen und geistlichen Erbes . . . Diese einträchtige Verschiedenheit (*varietas conspirans*) der Ortskirchen zeigt in besonders hellem Licht die Katholizität der ungeteilten Kirche“ (a.a.O., 23, 4). In diesem Text ist das Modell der Konvergenz auch verbal gegenwärtig: *varietas conspirans*, konspirierende (= konvergierende) Verschiedenheit. Diese ist hier keineswegs als Hindernis der Einheit aufgefaßt, sondern als deren Steigerung: Die einträchtige, *konvergierende* Vielfalt ist von sich selbst her keine Konkurrenz zur Einheit, sondern strebt auf diese hin, und macht sie so erst möglich. Dies geht auch aus dem Dekret über die katholischen orientalischen Kirchen hervor: „Durch ihre Hierarchie zu verschiedenen Gemeinschaften verbunden, bilden sie Teilkirchen oder Riten. Unter diesen herrscht eine wunderbare Verbundenheit, so daß ihre Verschiedenheit (*varietas*) in der Kirche *keinesfalls der Einheit Abbruch tut*, sondern im Gegenteil diese Einheit deutlich aufzeigt. Das ist nämlich das Ziel der katholischen Kirche: Daß die Überlieferungen jeder einzelnen Teilkirche oder eines jeden Ritus unverletzt erhalten bleiben“ (Art. 2). Um der immer noch größeren Einheit willen haben die Kirchen des Ostens wie auch die Kirchen des Westens „das volle Recht und die Pflicht, sich jeweils nach ihren eigenen Grundsätzen zu richten“ (a.a.O., Art. 5).

Wichtig ist weiterhin, daß auch die Teilkirchen selbst kein uniformes Einheitsgebilde, sondern nochmals in Ortskirchen gegliedert sind. In der Konstitution über die Kirche des Vaticanum II heißt es in Art. 26, 1: „Die Kirche Christi ist wahrhaft anwesend (*vere adest*) in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen, die in der Verbundenheit mit ihren Hirten im NT auch selbst Kirchen heißen. Sie sind nämlich je an ihrem Ort (*loco suo*) im Heiligen Geist und mit großer Zuversicht das von Gott gerufene neue Volk.“ Die konkrete Wort- und Eucharistiegemeinde ist die eigentliche und letzte Konkretion der einen Kirche Christi. Auch die Teilkirche, die Diözese, ist also ein Beziehungsgefüge von Ortskirchen, und der Bischof ist dann als Repräsentant der Teilkirche zugleich jener, der *alle mit allen vermittelt*. Man könnte dieses Modell noch sogar bis in die kleinere Einheit der Pfarrgemeinde hinein verfolgen. Auch hier sind unterschiedliche Gruppen zu einem Beziehungsgefüge geeint, innerhalb welchem der Gemeindeleiter den Dienst der Einheit versieht.

Der tiefere theologische Grund für diese Form von Einheit ist die 1. Kor. 12, 11 bezeugte Tatsache, daß der eine Heilige Geist die „Verschiedenheiten der Gnadengaben“ (V. 4) nicht nur zuläßt, sondern sie erwirkt und sich so eben in der Verschiedenheit als der Eine erweist, zum allgemeinen Besten (V. 7).

Auf diesem Zusammenhang, den auch das Konzil mehrfach erwähnt (Konstitution über die Kirche, 32, 3; Dekret über den Ökumenismus 2, 6) werden wir nun abschließend noch einmal eingehen.

IV. Ausblicke auf ein künftiges Konzil aller Christen

1. Die Fülle der Katholizität

Das Vaticanum II spricht in Art. 15 der Konstitution über die Kirche von einer „wahren Verbindung im Heiligen Geiste“ mit den getrennten Kirchen und anerkennt im Dekret über den Ökumenismus ausdrücklich, daß der Geist Christi sie als „Mittel des Heiles“ gebraucht (3, 4). Hochbedeutsam ist weiterhin das Bekenntnis, daß die katholische Kirche „wegen der Spaltungen“ die ihr eigene Fülle der Katholizität nicht „*unter jedem Aspekt in der Wirklichkeit des Lebens ausprägen*“ kann (Dekret über den Ökumenismus 4, 10). Deshalb können die Gnadengaben der getrennten Brüder „auch zu unserer eigenen Auf-erbauung beitragen“ (a.a.O., 4, 8). Die katholische Kirche anerkennt also, daß sie die Fülle der Katholizität nicht einfach statisch hat oder ganz verwirklichen kann, sondern daß auch sie immer noch nach jener Fülle strebt (in eam plenitudinem tendens), die der Leib Christi nach seinem Willen im Ablauf der Zeit gewinnen soll (a.a.O., 24, 1). Die Spaltung der Christenheit bringt ja eine geschichtlich bedingte *Polarisierung* mit sich, so daß in keiner der jetzt getrennten Kirchen die Fülle der Katholizität *ganz verwirklicht* ist. Keine Kirche will ausdrücklich nur einen Ausschnitt der einen und ganzen Heilsbotschaft vermitteln, aber jede Kirche kann aufgrund der Spaltungen nur bestimmte Aspekte dieser einen Heilsbotschaft *ausprägen*. Wenn dies alle jetzt noch getrennten christlichen Kirchen sich selbst und voreinander eingestehen, besteht begründete Hoffnung auf eine Einheit durch Konvergenz. Näherhin wären folgende drei Schritte notwendig:

1. Jede Kirche sollte zunächst die ihr eigenen Gnadengaben dankbar als solche erkennen, herausstellen und sich so der „Verschiedenheiten der Gnadengaben“ (1. Kor. 12, 4) bewußt werden, die ein und derselbe Geist wirkt (V. 11).

2. Gleichursprünglich müßte jede Kirche sich selbstkritisch fragen, ob und inwiefern sie die ihr eigene Gnadengabe so verabsolutiert, so als das Ganze der Heilsbotschaft angesehen hat (vgl. 1. Kor. 12, 17: „Wäre der ganze Leib Auge, wo bliebe das Gehör?“), daß sie kirchentrennend geworden ist. Auf diese Weise wird sie fähig, auch die Gnadengaben der anderen Kirchen dankbar als solche zu erkennen und sich von ihnen bereichern zu lassen.

3. Dieser Befreiungsprozeß führt jede Kirche mit Notwendigkeit zu der weiteren Frage, was sie von ihrer eigenen, als unaufgebbare angesehenen Position her von den anderen Kirchen — unter Umständen kritisch — rezipieren kann und muß. Solche Rezeption müßte bis an die Grenze des Möglichen geschehen, da ja alle Gnadengaben verliehen werden „zum allgemeinen Besten“ (1. Kor. 12, 7).

So hat das Vaticanum II bereits vieles rezipiert, was bisher als Eigengut der reformatorischen Kirchen galt, z. B. die Hochschätzung der Schrift als der Seele des Glaubenslebens und der Theologie, die neue Erfahrung der Gegenwart Christi im Wort der Verkündigung usw. Es wäre durchaus denkbar, daß sie auch jene Elemente der Freikirchen und kleineren Gruppierungen von ihrer eigenen Position her rezipiert, die bei ihr völlig fehlen (Beispiel: Pfingstbewegung). Könnten nicht andererseits die reformatorischen Kirchen das Amtsverständnis der katholischen Kirche kritisch rezipieren? Welche Aufgabe könnte bei einem kommenden Konzil nicht gerade ein von seiner imperialen Gestalt gereinigter Petrusdienst (der auch durchaus kollegial verwaltet werden könnte) übernehmen? Könnte nicht gerade er die Konvergenz, die Vermittlung aller mit allen anregen und gewährleisten, die Minderheiten ermutigen, ihre Gnadengabe ins Ganze einzubringen, usw.?

2. Kritische Rezeption als Weg zur Fülle

Es ist sehr aufschlußreich, daß das Vaticanum II nicht nur einfachhin von „Katholizität“ spricht, sondern von der *Fülle* der Katholizität. Wenn diese wegen der geschichtlich bedingten Polarisierungen in keiner der jetzt getrennten Kirchen voll *verwirklicht* ist, dann muß der gegenseitigen Rezeption der jeweils verwirklichten Gnadengaben erhöhte Bedeutung zukommen. Das Phänomen der Rezeption (= Annahme, Anerkennung) ist aus der bisherigen Synodalgeschichte durchaus geläufig²⁶. So erhielten z. B. in der alten Kirche die Synodalbeschlüsse von Antiochien (268) und Karthago (418) auf dem Wege der Rezeption hohe Bedeutung in der Gesamtkirche. Im Hinblick auf dieses altkirchliche „Teilkirchenwesen“ macht A. Grillmeier die bedeutsame Bemerkung: „Verschiedenheit in Einheit ist beste Vorbedingung für vielfältige Rezeption“²⁷. In diesem Sinne gehört Rezeption zum Wesen, zur Struktur der Gesamtkirche als einer Körperschaft von Kirchen. Allerdings setzt mit den großen reichskirchlichen Synoden bereits ein Rückgang des universalen Rezeptionsprozesses ein. Er schreitet in dem Maße fort, als sich die oben erwähnte, geschichtlich bedingte Uniformität der Universalkirche herausbildet, also in den päpstlichen Konzilien des Mittelalters und vor allem in den Hierarchiekonzilien der neueren Zeit: Das Vaticanum I schränkt den Rezeptionsprozeß ein auf eine

Approbation der Konzilsbeschlüsse durch den Papst und deren rein passive, gehorsame „Annahme“ durch die Kirche²⁸.

Demgegenüber muß zu Beginn einer neuen Epoche versucht werden, den Rezeptionsprozeß unter den vornizänischen Teilkirchen wieder lebendig zu machen, und zwar in *epochal gewandelter Weise*: Das Modell einer Körperschaft von Kirchen, in denen und aus denen die eine, ungeteilte katholische Kirche besteht, kann nur *analog* auf das Verhältnis unter *getrennten* Konfessionskirchen angewandt werden. Eine Bemühung um diese Analogie ist jedoch unerlässlich: „Wenn sich die getrennten Kirchen auf ein neues Verhältnis zueinander besinnen, so ist gegenseitige Rezeption der einzige Weg zu einer Einigung²⁹.“

Vorbedingung dazu ist allerdings, daß sich die getrennten Kirchen nicht mehr gegenseitig als „häretisch“ betrachten und bezeichnen, denn dadurch soll ja gerade jegliche Rezeption ausgeschlossen werden. Dies ist aber bereits durch das Vaticanum II hinsichtlich der getrennten Kirchen geschehen und innerhalb des Weltrates der Kirchen unter den in diesem miteinander in Verbindung stehenden Kirchen. Allerdings müßte noch deutlicher herausgearbeitet und anerkannt werden, daß eigentlich keine der jetzt bestehenden christlichen Kirchen *ausdrücklich* eine „Häresie“ (= Ausschnitt, der für das Ganze ausgegeben wird) vermitteln will. Die traditionelle Elementen-Ekklesiologie müßte auf eine Ganzheits-Ekklesiologie hin überschritten werden, wie hier nicht näher gezeigt werden kann³².

Bevor wir zu zeigen versuchen, inwiefern ekklesiale Konvergenz den Vorgang der Rezeption konstitutiv einschließt, sei der biblische Befund kurz dargestellt. Der Begriff „Rezeption“ hat vor allem in der Rechtsgeschichte eine Bedeutung erlangt, näherhin bei der Beschreibung der Aufnahme des römischen Rechts in Deutschland³¹. Im NT entsprechen diesem Begriff die Wortgruppen *lambanein*, *paralambanein* sowie *dechesthai*, *bebaion* und *sphragizein*. Mit jeweils anderer Akzentgebung ist gemeint, daß das Wort Gottes, Wort und Tat Jesu und letztlich Jesus selbst angenommen, aufgenommen werden müssen, ohne daß diese Annahme dem Inhalt oder der Autorität des Anzunehmenden etwas hinzufügt³². Dies gilt besonders im Hinblick auf die Ur-Form aller Rezeption, die Annahme Jesu selbst: „Wer euch aufnimmt, nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat“ (Mt. 10, 40). Die Predigt der Jünger soll nicht primär zu den Worten und Taten Jesu hin vermitteln, sondern zu ihm selbst, denn er hat ja nicht primär eine Lehre verkündet, sondern eben sich selbst. Rezeption ist also ursprünglich ein Verhältnis von *Person zu Person* und nicht von Verstand zu Verstand. Die Annahme des Wortes der Heilsbotschaft, des Evangeliums, vermittelt und ermöglicht eine *Übereinstimmung mit Jesus selbst* und nicht etwa nur mit von ihm oder seinen

Gesandten gesprochenen Sätzen. Die von den Evangelisten aus der vorliterarischen Tradition übernommenen und redigierten Sätze sind sekundär gegenüber der Tatsache, daß in ihnen allen *ein und dieselbe Jesuserfahrung* lebendig ist. Deshalb können ja Lukas und Matthäus durchaus den bei Markus vorgegebenen Stoff inhaltlich modifizieren, korrigieren, d. h. *kritisch* rezipieren. Die so vermittelte Jesuserfahrung dagegen bzw. Jesus selbst kann und darf nicht „kritisch“ angenommen werden, sondern ihm gegenüber ist nur radikaler, kindlicher Glaubensgehorsam möglich. Allerdings hat sich die in sich selbst unveränderliche, *eine* Jesuserfahrung so mit den veränderlichen, geschichtlich bedingten, menschlichen Traditionen verbunden, daß sich beides nicht adäquat trennen läßt. Daraus ergibt sich: Wo die Jesuserfahrung als solche in Frage gestellt wird, sind rudimentäre Abgrenzungen notwendig, etwa in einer Basis-Formel: Jesus ist der Sohn Gottes, er ist kein bloßer Mensch, Jesus und Gott stehen in einem exklusiven Verhältnis zueinander usw. Die menschliche Vermittlung als solche dagegen kann eben wegen ihrer Varianz, ihrer Abhängigkeit von der geschichtlichen Herkunft einer bestimmten Jesustradition, der persönlichen Veranlagung des Verkündenden usw. durchaus *kritisch* rezipiert werden.

Von diesem biblischen Befund her möchten wir zunächst unterscheiden zwischen einer Rezeption von Erfahrungen und einer Rezeption von (dogmatischen) Aussagen: Beides ist zwar untrennbar, aber Erfahrung ist mehr als die Sätze, in denen sie vermittelt wird. Jede theologische Aussage — falls sie nicht als bloßes Spiel mit Worten verstanden ist — enthält, drückt aus und vermittelt zugleich immer auch das persönliche „Zeugnis“ von Jesus, eben die eine Jesuserfahrung: „Was wir gehört und mit unseren Augen gesehen haben, was wir betrachtet und was unsere Hände betastet haben *vom Wort des Lebens* — und das Leben ist *erschienen*, und wir haben es gesehen und bezeugen und verkündigen euch das ewige Leben, das beim Vater war und uns *erschienen* ist — was wir gesehen und gehört haben, das verkünden wir auch euch, damit ihr Gemeinschaft habet mit uns“ (1. Joh. 1, 1—3). Die Zeugen des Lebens Jesu vermitteln ihre *leibhaftige Erfahrung* mit ihm, *damit* die Adressaten Gemeinschaft haben mit den Zeugen und dadurch auch mit Jesus selbst. Gemeinschaft aber ist hier mehr als die Annahme von Sätzen (wiewohl sie diese einschließt), denn die Gemeinschaft mit den Zeugen ist in sich selbst Gemeinschaft mit dem Vater und seinem Sohn Jesus Christus. Solche Gemeinschaft ist die „vollkommene Freude“, die Fülle der Freude (V. 3 f.).

In diesem Sinne könnte und müßte auch die Einübung in ein kommendes Konzil aller Christen zunächst die gegenseitige Annahme, Übernahme, Rezeption der jeweiligen und je geprägten Jesuserfahrung sein. Um ein Beispiel zu nennen: In den Pfingstkirchen und in der Pfingstbewegung sind Charismen lebendig, die in den traditionellen Großkirchen nicht vorgesehen sind. Das sehr

persönliche, die je eigene Geisterfahrung (= Jesuserfahrung) vermittelnde Gebet in den Gebetsgruppen der Pfingstbewegung erwirkt eine Stärkung, Gewißheit, Freude des Glaubens, die in den normalen Gemeindegottesdiensten kaum vermittelt werden kann. Die Charismen des Gebetes, der Erbauung, des gegenseitigen Trostes usw. brauchen aber nur geweckt zu werden, denn jeder hat im Sinne des 1. Korintherbriefes eine der vielen, unterschiedenen Gnadengaben. Die Übernahme charismatischer Erfahrungen in den Pfingstkirchen und deren Integration in die je eigene Tradition führt auch die traditionellen Großkirchen erst zur Fülle der Katholizität! Es sei betont, daß es hier nicht um die Rezeption irgendeiner Lehre *über* den Heiligen Geist geht, sondern von Erfahrungen, zu der *alle* Christen berufen sind, die in ihnen aber noch nicht geweckt wurden. Wenn also das Vaticanum II im Dekret über den Ökumenismus sagt: „Nur durch die katholische Kirche Christi . . . kann man Zutritt zu der ganzen Fülle der Heilmittel haben“ (Art. 3, 5), dann ist dies zunächst eine mehr prinzipielle und theoretische Aussage. Insofern nämlich sehr viele Geistesgaben in der katholischen Kirche nicht geweckt und aktuiert sind, kann sie diese Fülle in der Wirklichkeit des Lebens eben nicht voll ausprägen. Dies gilt andererseits aber auch z. B. von der Wirklichkeit des Amtes in den reformatorischen Kirchen. Kann und muß hier nicht unter Umständen auch noch einiges geweckt werden, was „in voto“, unreflex und unthematisch, mit-vollzogen wird, aber wegen der Polarisierung zur katholischen Kirche hin verbal geleugnet oder eben nicht verwirklicht ist? Wir können diesen Fragen hier nicht näher nachgehen, sondern wollten nur darauf hinweisen, daß Rezeption primär ein personaler, die geistliche Erfahrung betreffender und erst sekundär ein intellektueller Vorgang ist. Man kann durchaus Erfahrungen rezipieren, ohne damit zugleich die Vokabeln zu übernehmen, in denen sie sich ausdrückt, wie oben am Beispiel des Unionskonzils von Florenz gezeigt wurde: Man kann *miteinander* übereinstimmen, ohne in einem gleichlautenden *Satz* übereinzustimmen. Voraussetzung ist allerdings, daß die Sätze, in denen sich eine andere, modifizierte Jesuserfahrung ausdrückt, nicht ausdrücklich geleugnet werden.

Von daher ist im Gesamtvorgang der Rezeption (von Erfahrung und Aussage) nochmals zu unterscheiden zwischen direkt-verbaler und konvergenter Rezeption. Die erstere wird versucht, ohne daß das oben beschriebene Verhältnis von Einheit und Unterschiedenheit reflektiert ist. Die in allen christlichen Kirchen immer stärker werdende Tendenz zur Einheit der einen Kirche Christi wird dann verfälscht durch den Versuch einer vorschnellen Einebnung der Unterschiede. Man glaubt, durch eine einfache, verbale, nicht in die jeweilige Erfahrungsstruktur hinein vermittelte Übernahme von Positionen, Lehren, Erfahrungen der anderen Kirchen Einheit vordergründig und flächenhaft „herstellen“ zu können. Was daraus folgt, ist nur eine um so größere Enttäuschung

darüber, daß man sich *im Grunde* noch nicht einig ist, daß früher oder später die Gegensätze bei den Theologen und vor allem im Kirchenvolk wieder erneut aufbrechen. Diese direkte, unvermittelte Rezeption ist im Grunde ein Rückfall in die Vorstellung von uniformer, homogener Einheit, nur daß sie jetzt keine fest umrissene Gestalt mehr hat, Untreue zur je eigenen Berufung und damit letztlich Auflösung der Kirche selbst ist.

Die konvergente Rezeption dagegen ist bestimmt durch die ausdrückliche Anerkennung der „Unterschiedenheiten der Gnadengaben“ und die *gleichursprüngliche* Einsicht, daß sie „zum allgemeinen Besten“ (vgl. 1. Kor. 12, 4—7) gegeben sind. Deshalb muß im Maße des absolut Möglichen jeweils geprüft werden, was von den anderen Kirchen in die eigene Tradition hinein übernommen werden kann und *muß*. Solche konvergente, bewußt auf Einheit hin tendierende Rezeption schließt nicht aus, daß jede Kirche die Tendenz hat, die anderen Kirchen zu sich selbst finden zu lassen, ihre je eigene Gnadengabe tiefer zu erkennen und zu verwirklichen: Unterschiedenheit und Tendenz zur Einheit schließen sich nicht aus, machen sich nicht Konkurrenz, sondern steigern sich gegenseitig! Je mehr jede Kirche ihrer eigenen Berufung treu bleibt, um so mehr kann sie ihre Gnadengaben den anderen Kirchen zur Übernahme anbieten und so in die Fülle der Katholizität einbringen. Das einzige, was wie die Hölle zu fürchten ist, ist die Verabsolutierung der jeweiligen Gnadengabe, ist die mit Hochmut gepaarte Tendenz, *ein* Element für das *Ganze* auszugeben. Damit ist nämlich der Anspruch verbunden, das Ganze der Kirche nach dem eigenen Bild uniform zu formen, und dies ist der kontradiktorische Gegensatz zu jener Gesinnung, die eine universale, konvergente Rezeption ermöglicht und erfordert.

Bis zum nächsten Konzil wird sich diese in drei Phasen vollziehen können:

1. Das Angebot des Rezipierbaren. Nachdem jede Kirche die ihr eigenen Gnadengaben als solche erkannt hat, sollte sie diese so in die Fülle der Katholizität herausstellen, daß auch die anderen Kirchen von ihnen bereichert werden können. Dies setzt voraus, daß diese Gnadengaben von allen exklusiven Ansprüchen, geschichtlich bedingten Verabsolutierungen und Einseitigkeiten gereinigt werden. Sie müssen dann in einer Sprache dargeboten werden, die von den anderen Kirchen auch wirklich verstanden werden kann. Allzu subjektive Entwürfe, Übertreibungen, die aus der langen Geschichte einer Beschäftigung der jeweiligen Kirche vorwiegend mit sich selbst erwachsen sind, müssen abgebaut werden.

2. Kritische Rezeption. Die jeweils anderen Kirchen müßten dann prüfen, ob und inwieweit sie dieses Angebot annehmen können und *müssen*. Eine Kritik ist

dabei nicht ausgeschlossen, aber sie müßte getragen sein von der Tendenz zu einer zukünftigen Einheit hin. Dies wäre dann für die anbietende Kirche zugleich eine Hilfe zur Selbstfindung.

3. Das Ergebnis dieses Prozesses wäre dann die *formelle* Rezeption von Erfahrungen, Lehraussagen, liturgischen und juristischen Elementen. Sie könnte sich durchaus in einer „Konkordienformel“ ausdrücken, ohne daß eine solche Bedingung der formellen Rezeption wäre. Das kommende Konzil wird nach solchen Formeln suchen müssen, und zwar nicht nur nach Basis-Formeln, sondern auch nach solchen, in denen die Übereinkunft in bestimmten Lehren, etwa der Lehre vom Abendmahl, bestätigt wird. Dabei wäre in Analogie des Unionskonzils von Florenz nicht vorausgesetzt, daß alle sich zu einem gleichlautenden Satz bekennen.

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß ein universales Konzil aller Christen nicht in wenigen Jahren vorbereitet werden kann. Der Prozeß der Konvergenz erfordert Geduld und Einübung. Dies gilt nicht nur im Hinblick auf die notwendigen theologischen Fachgespräche, sondern auch im Hinblick auf das Kirchenvolk in den jetzt noch getrennten Kirchen. Jahrhundertelange, zum Teil unreflektierte Traditionen und Verfestigungen können nicht in wenigen Jahren im Sinne der Konvergenz reflex umorientiert werden. Auch sind mancherlei Ängste noch genauer zu thematisieren. Die Angst, der eigenen Berufung untreu zu werden und die ekklesiale Identität zu verlieren, ist vom Modell der Konvergenz her objektiv unbegründet. Eine noch tiefer liegende Angst ist jedoch weitaus schwerer zu überwinden, nämlich die Angst vor dem Übergang von einer stationären zu einer dynamischen Struktur. Soziologisch sind die traditionellen Konfessionskirchen stationäre Gesellschaften. In ihnen wird die alles durchwaltende Daseinsangst gebunden durch ständigen Rückgriff auf das Stabile, das durch die Tradition Bewährte, das sehr oft mit dem Glanz des Unveränderlichen umgeben wird. Solche Sicherungen können in einer dynamischen Gesellschaftsstruktur nicht geboten werden, denn das Ungewohnte, Neue, noch nicht voll Erprobte erfordert das Charisma der Hoffnung. Die Überwindung der Angst in der Hoffnung ist jedoch weitaus mühsamer, als das Charisma der Bewahrung ahnen läßt. Allerdings bleibt nicht mehr viel Zeit. Die Abwanderung vieler Christen aus ihren Kirchen ist alarmierend angesichts der Tatsache, daß in den westlichen Ländern kein äußerer Druck dahintersteht. Aber wer weiß, was der Geist Gottes, der alles neu macht, noch alles vorhat!

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. Löwen 1971, Beiheft 18/19 zur „Ökumenischen Rundschau“, Stuttgart 1971, S. 226.

^{1a} Vgl. „Die Bedeutung des konziliaren Vorgangs der alten Kirche und die ökumenische Bewegung“, Studienergebnisse der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, in: Bristol 1967, Beiheft Nr. 7/8 zur „Ökumenischen Rundschau“, S. 69 bis 82, hier: S. 71 ff. Vgl. auch Y. Congar, Konzil als Versammlung und grundsätzliche Konziliarität der Kirche, in: Gott in Welt, Festgabe für K. Rahner, Bd. II, Freiburg 1964, S. 135—165.

² Vgl. H. Jedin, Strukturprobleme der ökumenischen Konzilien, Köln und Opladen 1963; A. Grillmeier, Konzil und Rezeption, Theologie und Philosophie 45 (1970), S. 321—352, hier: S. 338—344.

³ Vgl. H. Jedin, Kleine Konziliengeschichte, Freiburg 1961, S. 54. Eine ausführliche Darstellung findet sich bei B. Robert, Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon (1274), Bonn 1964, S. 135—150. Vgl. auch C. J. v. Hefele, Konziliengeschichte, Bd. VI, ²Freiburg 1890, S. 138 ff.

⁴ Vgl. B. Robert, a.a.O., S. 140, 191, 219 ff.

⁵ Vgl. zum Begriff und den Kriterien der Konvergenz vor allem A. Brunner, Erkenntnistheorie, Köln 1948, S. 77—87. Einführung in das Problem und weitere Literatur bei H. Fries, Konvergenzargumentation, LThK², Bd. VI, S. 517 f.

⁶ Vgl. Y. Congar, Konzil als Versammlung und grundsätzliche Konziliarität der Kirche, S. 139 ff.

⁷ Vgl. dazu eingehender K. Barth, Kirchliche Dogmatik, II/2, Zürich 1948, S. 344 ff.

⁸ Vgl. A. Brunner, Erkenntnistheorie, S. 84 f.

⁹ Vgl. W. Bartz, Die Demonstratio Catholica des Eusebius Amort und der Konvergenzbeweis John Henry Newmans, Trierer Theologische Zeitschrift 64 (1955), S. 81 bis 90; G. Thils, Le Décret „Lamentabili sane exitu“ et la convergence de probabilités, Ephemerides Theologicae Lovanienses 32 (1956) S. 65—72.

¹⁰ C. F. v. Weizsäcker, Zum Weltbild der Physik, ¹¹Stuttgart 1970, S. 143. Im Kontext geht es um die verschiedenen Methoden zur Altersbestimmung der Erde, „die auf verschiedenartigen Naturgesetzen beruhen; die Übereinstimmung ihrer Ergebnisse stützt sie dann wechselseitig“.

¹¹ Vgl. W. Heisenberg, Schritte über Grenzen, München 1971, S. 133, 173.

¹² Grammar of assent, übers. v. Th. Haecker (Philosophie des Glaubens), München 1921, S. 280.

¹³ A. Schmeman, Der Begriff des Primates in der orthodoxen Ekklesiologie, in: Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche, hrsg. v. B. Bobrinskoy, O. Clément, B. Fize, J. Meyendorff, Zürich 1961, S. 143.

¹⁴ Vgl. J. Gnilka, Der Epheserbrief, Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. X/2, Freiburg 1971, S. 205.

¹⁵ Vgl. dazu eingehender E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem, Leipzig 1935, S. 22 f.

¹⁶ Vgl. J. Gnilka, a.a.O., S. 202 f.

¹⁷ Leben Konstantins II, 19: MG 20, S. 996.

¹⁸ Eusebius, Über die kirchliche Theologie II, 7: MG 24, S. 908 f.

¹⁹ Vgl. E. Peterson, Der Monotheismus als politisches Problem, Leipzig 1935, S. 96; dazu H. Mühlen, Entsakralisierung, Paderborn 1971, S. 227 ff.

²⁰ Wie sehr ein einseitiger Monotheismus zur passiven oder aktiven Unterwerfung drängt, zeigt bis heute die Pflicht der Mohammedaner zum „heiligen Krieg“, zur Unterwerfung der Welt unter den Islam als Gottes Ordnung.

²¹ Vgl. Klaus Haacker, Einheit und Vielfalt in der Theologie des Neuen Testaments, in: Beiträge zur hermeneutischen Diskussion, hrsg. v. W. Böld, Wuppertal 1968, S. 78—102.

²² Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. I, Göttingen 1960, S. 221.

²³ Gesammelte Studien zum NT und seiner Umwelt, Tübingen 1962, S. 331—341.

²⁴ Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments, in: Exegese und Dogmatik, hrsg. v. H. Vorgrimler, Mainz 1962, S. 69—90.

²⁵ Vgl. Friedrich, in: Kittel, Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Bd. II, S. 733 f.

²⁶ Vgl. vor allem A. Grillmeier, Konzil und Rezeption, Theologie und Philosophie 45 (1970), S. 321—352, und W. Küppers, Rezeption. Prolegomena zu einer systematischen Überlegung, in: Konzile und die ökumenische Bewegung, Studien des Ökumenischen Rates Nr. 5, Genf 1968, S. 81—104.

²⁷ a.a.O., S. 332.

²⁸ Vgl. A. Grillmeier, a.a.O., S. 343 f.; W. Küppers, a.a.O., S. 96 f.

²⁹ A. Grillmeier, a.a.O., S. 336.

³⁰ Vgl. dazu eingehender H. Mühlen, Una mystica Persona. Die Kirche als das Mysterium der heilsgeschichtlichen Identität des Heiligen Geistes in Christus und den Christen: Eine Person in vielen Personen, ³Paderborn 1968, S. 504—513.

³¹ Vgl. A. Grillmeier, a.a.O., S. 322 ff.

³² Vgl. W. Küppers, a.a.O., S. 82 f.