

Evangelium ist nicht begrifflich faßbar. Gott hat es ins menschliche Wort hinein fassen und bezeugen lassen. Darum kann im Dogma der Kirche vor allem negativ abwehrend gesagt werden, was es nicht ist. Satzwahrheiten sind möglich.

Evangelium ist Kunde vom Tod und der Auferstehung des Herrn und damit Botschaft von der *wirklichen Freiheit* für die Welt.

Es ist ausgesagte und anbefohlene „Mitmenschlichkeit“ — und zugleich Botschaft aus einer *anderen* Welt und für eine andere Welt.

Evangelium ist die Gegenwart des Herrn Jesus Christus, der nicht geteilt ist.

Im Evangelium sind *Luther und der Papst geeint*; Luther, der kaum ein anderes Anliegen hatte als das *reine Evangelium*, der Papst als die Spitze des Bischofskollegiums, *dem das Wort anvertraut* ist:

Das lebendige Evangelium für diese Welt im argen, in dieser erneuerten katholischen Kirche — das ist die Einheit.

Ökumenische Spiritualität — Hindernisse und Chance

VON NORBERT SCHIFFERS

Wir haben es verlernt, zwischen Rationalität und Spiritualität zu unterscheiden. Seit es ein Fortschrittsdenken gibt, wird der Geist Gottes und der Menschen als emanzipativ aufklärende Kraft des voranschreitenden Denkens interpretiert. Geist ist für heutiges Vorverständnis Motor oder Energie, Kernzelle, die die Funktionen des verändernden Denkens auf dem laufenden hält. Geist als Urgrund, als bergende Heimat für utopische oder wahrheitsbegründende Gesamtentwürfe eines Denkens, das in Ungewißheit und Wagnis sich nach dem ganz Anderen ausstreckt, wird mehr und mehr unbekannt. Die isolierbaren Felder unseres umweltverändernden Denkens sind Testbereiche, in denen entschieden wird, was funktional richtig oder falsch ist. Der Reform dient das, was den Test besteht. Von einer Reformation aus der Kraft des Glaubensgeistes zu sprechen ist für Praktiker überflüssig oder gefährlich. Die Besinnung auf Spiritualität stört den Ablauf wohlorganisierter, taktisch zu erprobender Systeme. Sehr bald werden, wir erfahren es tagtäglich, Bewegungen von gesellschaftlicher Relevanz zu Organisationen, in denen soziologische, funktionale, politische Gesetze das monotypische, bilaterale oder multilaterale Taktieren bestimmen. Der Fortschritt wird nicht länger beflügelt vom Geist, der jenseits

aller Grenzen und Mauern das ganz Neue, die Freiheit sucht, sondern von Denkschritten, die das Nächstliegende zu verändern trachten. Das Drängen des Geistes scheint ein Anliegen derer zu sein, die mit ihrer Zeit nicht fertig wurden, die flüchten mußten in eine weltferne Spiritualität, um wenigstens dort ihre Identität und Selbstachtung zu bewahren¹.

Selbstverständlich müßte man an diesem Punkt des Herunterspielens von Spiritualität gefragt werden nach einer eventuellen Korrespondenz von funktional-rationaler Ausbildung und der Bildung des Geistes. Auch wäre es geboten, danach zu fragen, ob Gespräche zwischen Gruppen und Personen nur einen informationstheoretischen und keinen Begegnungswert haben. Zuletzt käme solches Zufragen nach möglichen Korrespondenzen wohl auf die entscheidende Frage, ob die persönliche Option für ein bestimmtes Schul-, Soziologie- oder Politmodell zur „Instrumentalisierung“, zur bewußten Inanspruchnahme des Humanums oder des Glaubens für eine politische Institution führen muß. Wäre dem so, dann wäre die Freiheit passé. Die Instrumentalisierung des Geistes muß, wenn sie einem Programm gehorcht, den Pluralismus der Weltanschauungen negieren. Sie wird, wenn auch nur funktional, ein politisch wirksames Modell totalitär vertreten. Errungenschaften des neuzeitlichen Geistes — Meinungsfreiheit, Koalitionsfreiheit, Recht auf freie Kommunikation und Information — werden unter dem Zwang der Option zunächst beargwöhnt, dann eingeschränkt, zuletzt aufgehoben². Die totale Funktionalisierung des Denkens führt, so scheint es, nicht nur zur Diskriminierung der Spiritualität, sondern in der politischen Wirklichkeit zur Reglementierung menschlichen Verhaltens insgesamt. Daß diese Versuchung, revolutionär oder auch stockkonservativ eine bestimmte Option durchzusetzen, heute erkannt und militant eingegangen wird, hat die Konfliktforschung inzwischen offenlegen können. Wenngleich hier nicht der Ort ist, den analysierten Konfliktherden und zukunftsweisenden Perspektiven einer Befreiung des Menschen nachzugehen, so kann doch festgestellt werden, was inzwischen erkannt wurde: Freiheit ist ein Entwurf des Geistes, der leicht unter den Versteigerungshammer derer gerät, die nur die Befreiungsentwürfe einer funktionalen Rationalität gelten lassen, weil es zeitraubend und anstrengend ist, die Korrelation zwischen Befreiung und Freiheit zu entdecken³.

Alles in allem: Das Thema „Spiritualität“ mag unerwünscht sein. Überflüssig ist es nicht. Auch dann nicht, wenn es unter dem Druck der Verhältnisse zusammen mit den es eine zeitlang tragenden Bewegungen eines Mahatma Gandhi, Martin Luther King oder Johannes XXIII. stirbt.

Der abwürgende Einspruch von links und rechts gegen Bemühungen um eine neue Spiritualität ist so wenig überzeugend wie jeder Globaleinwand. Er gewinnt jedoch an Griffigkeit, wenn man ihn aufschlüsselt. In vier Schritten soll dies hier für den Bereich der ökumenischen Bewegung gezeigt werden. Es wird

sich bei näherem Zusehen herausstellen, daß die Sperren gegen eine ökumenische Spiritualität zwar stark, nicht aber unüberwindbar festsitzen. Also könnte es sich lohnen, die Einwände unter die Lupe zu nehmen. Auch dann, wenn diese Diskussion als solche schon ein Handicap ist, weil Diskussionen im Dienst der Rationalität stehen, die Spiritualität also höchstens verantworten, nicht aber einüben oder ersetzen können.

1. Ökumenische Spiritualität ist keine Nostalgie

Gegen eine Besinnung auf ökumenische Spiritualität würde es sprechen, wollte man an sie nur erinnern mit Hinweisen auf den Beginn der ökumenischen Bewegung. Der geistige Aufbruch in den ökumenischen Pionierorganisationen und bei den Mentoren der Bewegung ist — unbelastet vom Eigentrend der Organisationen, wie er damals war — so nicht mehr unsere Sache. Gewiß können weder die Glaubenskraft noch der Elan von Faith and Order, Life and Work, dem Internationalen Missionsrat, dem Christlichen Weltstudentenbund, dem CVJM und dem CVJF verleugnet werden. Außer Frage steht auch der Bekennermut der Inspiratoren Söderblom, Metzger, Laros, Barth, Stählin, Iwand, Knox, Congar und Visser 't Hooft. Gegen konfessionelle Zufriedenheit wußten die Initiatoren der Bewegung soviel vom Geist der einen Kirche, daß sie diesen vorzeitig leben konnten. Die Impulse des aufgespeicherten Ärgernisses an der gespaltenen Christenheit wurden von der Aufbruchsgeneration in der Tat in positive Bahnen gelenkt. Ohne diese grundlegende Arbeit würde es weder die Basisformel von Neu-Delhi (1961) noch den Sektionsbericht „Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche“ von Uppsala (1968) noch die seit Utrecht (1972) zur Diskussion stehende Neuformulierung der Zielsetzung des ÖRK geben. Es verlohnt durchaus, an diese Herkunftsgeschichte zu erinnern. Schon deshalb, weil ohne diese geschichtliche Erinnerung an die Vorreiter Organisationen wie der ÖRK, das Sekretariat für die Einheit der Christen, die Christenräte und Ökumenischen Arbeitsgemeinschaften unter den Bereich funktionaler Aktivitäten geraten. Hätten ökumenische Institutionen nur Funktionen und keine Geschichte, es würde die Diskussion um die Basisformel noch mehr als bislang auf die Einzelkirchen zurückfallen. Das zwischenkonfessionelle, zögernde Verhandeln der Einzelkirchen indes offenbart weit mehr die Angst vor dem Verlust der Mitte als den Mut der Initiatoren, auf die sichtbare Einheit „zuzuschreiten, auf daß die Welt glaube“, der seit Utrecht 72 erneut erwartet wird.

Wahrscheinlich ist es sogar richtig zu sagen, daß Ökumene so sehr zur Routine wurde und so wenig Bewegung blieb, weil ihr im interkonfessionellen Amtsspiel die Utopien und Begeisterungen des Anfangs abhanden kamen.

Dennoch wäre es Nostalgie, Sehnsucht nach dem Verlorenen, wollte man in derzeitiger ökumenischer Situation — das heißt stöhnend unter dem immobilen Eigentrend der Organisationen — naiv den Geist des Anfangs beschwören. Solche Beschwörung baut zuletzt nur Ressentiments auf, kann bestenfalls kritisch wirken, verhilft aber nicht zur kreativ-innovierenden Spiritualität. Von letzterer gilt: Wer die Hand an den Pflug gelegt hat, schaut nicht zurück. Visser 't Hooft arbeitete schon vor fünfzehn Jahren nicht für die Aufarbeitung der Vergangenheit, sondern an den Aufgaben der Zukunft⁴. Yves Congar spricht nicht von den Verleumdungen und Mißverständnissen, denen er ausgesetzt war, sondern vom ökumenischen Aufbruch im Zweiten Vatikanum und vor allem davon, woher den Christen die Kraft zukommen könne, in säkularisierter Zeit Rechenschaft von der Hoffnung zu geben, die in den Christen ist⁵. Es geht heute darum, in den bestehenden Kirchen, nicht jenseits von ihnen in einem Traum von einer noch-nicht-gegebenen Kirche, den Ansatz für die ökumenische Spiritualität zu suchen. Eben mit dieser Möglichkeit aber haben die Bewegungen und Initiatoren der Gründerzeit ökumenisch kaum zu rechnen gewagt, weil die institutionelle Konfessionalität ihrer Stammkirchen so verkrustet war, daß die Kirchen untereinander sich nicht einmal als Kirchen anerkannten. Seit wenigstens diese Anerkennung weitgehend erreicht wurde, kann ökumenische Spiritualität als kirchliche Spiritualität konzipiert werden.

Doch stößt die inzwischen theoretisch erfaßte kirchliche Spiritualität auf neue Schwierigkeiten, die zwar nicht aus nostalgischen Gelüsten, wohl aber aus praxisorientierten Programmen erwachsen. Zumindest ist es derzeit nicht klar, ob der ÖRK befugt und in der Lage ist, eine kirchlich-ökumenische Spiritualität zu entwickeln.

2. Der Ökumenische Rat der Kirchen steht der Spiritualität im Wege

Der ÖRK ist keine Kirche, sondern „eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes“⁶. Gemäß dieser Basiserklärung verbinden sich im ÖRK heute 267 Mitgliedskirchen zu einer christlichen Bekenntnis- und Berufungsgemeinschaft. Sieht man einmal davon ab, daß bedauerlicherweise der in der Vertretung des Social Gospel engagierte Bund der südlichen Baptisten in den USA und weltweit die römisch-katholische Kirche nicht zum ÖRK gehören, so würde doch auch nach deren Beitritt bestehenbleiben: Der ÖRK ist keine Kirche und will auch keine Kirche sein. Eine christliche Bekenntnis- und Berufungsgemeinschaft ist keine Kirche, weil ihr als Gemeinschaft der sakramentale Charakter und die Legitimität der Apostel fehlen. Selbst dann, wenn die vorbereitete Übereinkunft über kirchliche

Grundannahmen im ÖRK auf der nächsten Vollversammlung (1975 in Indonesien) angenommen würde, der ÖRK würde auch dann keine Kirche. Der neu einzuführende Satz ist eine Absichtserklärung, keine kirchenstiftende Gründungsurkunde. Heißt doch der Zusatz: Der ÖRK ist geschaffen, um „die Kirchen aufzurufen zu dem Ziel der sichtbaren Einheit in einem Glauben und einer eucharistischen Gemeinschaft, die ihren Ausdruck im Gottesdienst und im gemeinsamen Leben in Christus findet, und auf diese Einheit zuzugehen, damit die Welt glaube“⁷. Auch wenn man zur Beurteilung des neu angezielten Selbstverständnisses des ÖRK die wichtigen Ergebnisse und Zusammenfassungen der bisherigen Arbeiten über Taufe, Eucharistie, Amt und Autorität der Bibel beachtet und bejaht, zu denen die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung auf ihrer Sitzung in Löwen 1971 vorstieß⁸, es bleibt doch dabei: Der ÖRK will keine Kirche sein, sondern ein Dienst, der die Kirchen aufruft, Kirche zu sein.

Will der ÖRK seine Dienstfunktion nicht selbst desavouieren, dann wird er jeden Verdacht abweisen, er wolle selbst Kirche sein. Dies ist die unaufgebbare Bedingung für den Bestand des ÖRK. So notwendig dieses Selbstverständnis indes ist, so sehr führt es gleichzeitig zur Behinderung beim Aufbau einer ökumenischen Spiritualität, die eine kirchliche sein muß. Der ÖRK wird sich, das ist abzusehen, zunächst weniger um die Kirche kümmern, sich dafür aber um so mehr seiner eigenen Verfassungs- und Strukturreform widmen. Der Zentralausschuß in Addis Abeba hat dieser für den ÖRK derzeit vordringlichen Strukturreform zugestimmt und drei große Programmeinheiten entworfen. In diesen ist zwar die Rede von Kirche und Gesellschaft, von Gerechtigkeit in internationalen Angelegenheiten und von Bildung und Kommunikation, nicht jedoch von kirchlich-ökumenischer Spiritualität⁹. Dies ist kein Vorwurf, sondern eine Aufgabenbeschreibung. Denn das hier angemahnte Thema „Spiritualität“ kann solange nicht vom ÖRK aufgegriffen werden, als unter den Mitgliedskirchen keine allgemeine Übereinstimmung darüber gefunden wird, was denn Kirche sei.

Wenigstens eine Annäherung in den Auffassungen von der Kirche gibt es indessen zwischen Einzelkirchen. Das hat zu einer Reihe bilateraler Gespräche geführt. Schon gibt es anglikanisch-lutherische Vereinbarungen; seit dem Herbst 1972 einen anglikanisch-orthodoxen Dialog. Geplant ist eine Gesprächsrunde zwischen Reformierten und Baptisten. In bilateralen Verhandlungen am eifrigsten tätig ist die römisch-katholische Kirche, die mit dem Lutherischen und dem Reformierten Weltbund, mit der Anglikanischen und der Altkatholischen Kirche, mit den Methodistern und Baptisten ernsthaft verhandelt.

Wer diese und ähnliche bilateral-interkonfessionellen Kirchengespräche begrüßt, muß sich fragen, ob sie einer ökumenisch-kirchlichen Spiritualität auf-

helfen. Jedenfalls sieht es danach aus, als würden bilateral verhandelnde Kirchen im ÖRK, statt die ökumenisch-kirchliche Spiritualität zu pflegen, eher trennende Blockbildungen zulassen als der Gesamtökumene dienen, weil es ihnen derzeit darum geht, dem Schreckgespenst von der „dritten Konfession“ eine kirchliche Fronde entgegenzustellen. Neuere Dokumente aus Rom lassen sogar den Eindruck entstehen¹⁰, die römisch-katholische Kirche rufe immer lauter nach einem kirchlichen Gehorsam, auf den allein die Kirche Roms ein genuines Anrecht habe, als nach einer kirchlich-ökumenischen Spiritualität. Rom bringt heute offener als zu Zeiten des Zweiten Vaticanums die Gründe auf den Tisch, die die römisch-katholische Kirche hindern, den Geist des Ökumenismus aufleben zu lassen und Vollmitglied im ÖRK zu werden. Der ökumenisch negative Entschluß, den Ökumenismus in bilateralen Gesprächen auf Amtsebene zu bestreiten, legt z. B. in Deutschland die „Ökumene am Ort“ lahm¹¹ und verzögert in Schottland den Beitritt der römisch-katholischen Kirche in England zum „British Council of Churches“¹².

Es würde zu weit führen, sollten in einem Aufsatz auch nur annähernd alle Grundsätze und praktischen Konsequenzen aufgezeigt werden, die zu dem Disengagement geführt haben, das man euphorisch „multilaterale Ökumene“ nennt. Eines jedoch ist klar: Wer bei den bilateral ausgehandelten Blockbildungen im ÖRK und an diesem vorbei den ÖRK beschäftigt mit stets neu anstehenden organisatorischen Verbindungsarbeiten zwischen den Blöcken, der drängt dessen Kommission für „Glauben und Kirchenverfassung“ so an den Rand des Interesses, daß nicht einmal von dieser Kommission Impulse für eine ökumenisch-kirchliche Spiritualität zu erwarten sind. Die anhaltenden Strukturreform-Debatten im ÖRK und die bilateralen Amtskirchengespräche interessieren zudem die Masse der Christen nicht, treiben die Engagierten der „dritten Konfession“ zu und ersticken bei den übrigen schon im Keim eine kirchlich-ökumenische Spiritualität.

3. Theologie kann Spiritualität verantworten, nicht jedoch einbringen

Weit mehr als auf den Ebenen der Funktionen im ÖRK und der Aktivitäten oder Warnungen auf amtskirchlichen Ebenen wird der Sinn für eine ökumenisch-kirchliche Spiritualität wachgehalten unter den Theologen. Die Exegeten Brown und Käsemann verwickelten mit der Benennung der Elemente, die allen neutestamentlichen Ekklesiologien gemeinsam sind¹³, die versierten Vertreter der Kirchen im ÖRK in eine heftige Diskussion darüber, ob das Gesagte zu vereinbaren sei mit überkommenen kirchlichen Traditionen. Zum Erstaunen vieler aber wechselte die Traditionsdebatte dann sehr schnell über in eine Besinnung auf kirchlich-ökumenische Spiritualität, in der der Glaube an die Einheit der

Kirche zu sich selbst kommt. Nimmt man zu den Denkanstößen von Brown und Käsemann hinzu, was Theologen seither über die „ich-“ und „wir-“ Struktur des Glaubens¹⁴, über die Realität des Bösen in der Rede von der Hoffnung¹⁵, über die Glaubwürdigkeit der Liebe¹⁶, über die ökumenischen Dimensionen des kirchlichen Amtes¹⁷, der Taufe¹⁸ und der Abendmahlsgemeinschaft¹⁹, über die *Communio Sanctorum*²⁰, die Armut²¹ und den Weltdienst der Kirche²² gesagt haben, dann kann in der Tat von einer kirchlich-ökumenischen Verantwortung in heutiger Theologie gesprochen werden. Diese hier nur skizzierte Arbeit der Theologen zugunsten eines Bewußtseins von dem, was es ökumenisch zu verantworten gilt, ist eine Ermunterung für den, der meint, eine kirchlich-ökumenische Spiritualität sei nötig, weil ohne sie die Arbeit in der Ökumene sich mehr mit der Organisation von Vereinbarungen als mit dem Glauben beschäftigen würde. Theologie als ein Denkakt jenes Glaubens, der sich in Begründungen einläßt für das, was als Inhalt des Glaubens je schon angenommen oder doch intuitiv gesehen wird²³, kann bewußt machen, was verschüttet war. Wenn Menschen, seien sie Gläubige oder Ungläubige, sehen, daß Theologen in ihren Verhaltensweisen als Gläubige in der Welt, in der wissenschaftlichen Arbeit an der kirchlichen Verkündigung oder am sakramentalen Vollzug Zeugnis geben von einer Spiritualität, die sie verantworten wollen, dann kann von einer wirksamen missionarischen Theologie gesprochen werden. Diese missionarische Theologie der Verantwortung vor jedermann könnte der Rede von der Spiritualität reformatorisch den ideologisch-verkrampften Beigeschmack des Weltflüchtigen nehmen, der sie in der Geschichte des Gettochristentums oder der Häresien nicht selten begleitet hat. Theologie der Neuzeit hat die Spiritualität der kirchlichen Ökumene glaubhaft verantwortet. Mehr kann und sollte man von der Theologie nicht erwarten. Denn sie setzt die Spiritualität des Glaubens voraus, kann diese glaubwürdig vertreten, nicht aber vom Grund der Erfahrung aus völlig neu einbringen.

Es gibt wohl nur zwei Ängste, die einer theologisch verantworteten, offenen Spiritualität den Weg abschneiden könnten: Die Angst derer, die in der Kirche nur hierarchisch denken können, und die Angst der Revolutionäre, die als subjektiv ehrliche Anwälte der Unterdrückten nur den Geist der Befreiung gelten lassen. Beide Gruppen reagieren ärgerlich, wenn eine offene, kirchlich-ökumenische Spiritualität vertreten wird, weil sie als engagierte Bewahrer oder Befreier nicht Glaubensoffenheit, sondern nur einen kirchen- oder gesellschaftspolitisch instrumentalisierten Glauben akzeptieren wollen. Gegen die Theologie des weltoffenen Glaubens, sagen die total Engagierten, spreche die Tatsache, daß zunehmend mehr Mitmenschen in den Kirchen so leben, daß bei ihnen ein offener Glaube und dessen Spiritualität ökumenisch, das heißt überall in Welt und Kirche, nicht durchhalte. Will man diese Mitchristen nicht noch verbissener

machen, dann müssen auch vor den Rechten und Linken in den Kirchen die Grundlagen des ökumenischen Geistes als erfahrbare Wirklichkeiten offengelegt werden. Das aber kann nur gelingen, wenn der Glaube nicht bloß wissenschaftlich verantwortet, sondern spirituell erfahren wird. Von dieser Erfahrung leben zwar auch die Theologen. In ihrer Wissenschaft aber müssen sie diese Erfahrung verfremden, weil frei nur das gelernt werden kann, was objektiviert wurde und nachprüfbar angeboten wird. Theologen als Bekenner auf Universitätskathedern wirken peinlich. Die Theologie muß vor den Räumen der Erfahrung von dem sprechen, was Theologen als *insider* erfahren haben. Draußen vor der Tür versuchen Theologen das zu verantworten, was ihnen im Glauben widerfahren ist. Dieses Draußenbleibenmüssen kennzeichnet die Grenze zwischen Wissenschaft und Erfahrung, auch die zwischen Theologie und Spiritualität. Diese Grenze ist wahrscheinlich auch ein Grund dafür, warum der Abendmahlsstreit zwar theoretisch, nicht aber für die Praxis ausgestanden ist.

4. Die Enttäuschung aus dem Abendmahlsstreit

In den alten Kirchen und in den Stammkirchen der Reformation erarbeitet man seit geraumer Zeit ein vertieftes Verständnis der Abendmahlsgemeinschaft. Die Reformationsvorschläge der Liturgischen Bewegung waren von Anfang an getragen von einer ökumenischen Perspektive. Nach harten, sachlichen Diskussionen fanden die Theologen zu einer Übereinstimmung im Eucharistie- und Amtsverständnis²⁴. Die Kirchenleitungen nahmen das Erarbeitete auf²⁵. Vor allem in der römisch-katholischen Kirche drängte das Volk auf volle Abendmahlsgemeinschaft. Der Dialog über Amt, Eucharistie und Gemeinde auf lokaler und weltweiter Ebene, die Interkommunionsgespräche und Vereinbarungen zwischen einzelnen Kirchen zeigten: Christen wollten in der Gemeinschaft, in der Christus präsent ist, zusammensein, beten, ökumenisch Kirche erleben.

Dies alles gilt indessen nur mit der Einschränkung, daß an der Abendmahlsgemeinschaft zwar Christen in der römisch-katholischen, anglikanischen, in den lutherischen und reformierten Kirchen interessiert sind, die orthodoxen Kirchen aber abseits stehen und fast alle anderen Mitgliedskirchen im ÖRK kein Interesse zeigen. Selbst dort, wo es bei den erstgenannten Kirchen Abendmahlsgespräche gibt, kam man, soweit Rom betroffen ist, zu keiner verbindlichen Einigung. Gelegentliche gemeinsame Eucharistiefeiern in Paris, Amsterdam und Augsburg wurden von den Kirchenleitungen bedauert und verurteilt. Da diese Negativposten publik wurden und weil zudem in allen Kirchen der Gottesdienstbesuch stark zurückgeht, muß gesagt werden: Die ökumenische Bewegung ist um die Hoffnung ärmer geworden, in der Abendmahlsgemein-

schaft kirchliche Ökumene zu erfahren. Die Rückwirkungen dieser Enttäuschung auf eine kirchlich-ökumenische Spiritualität sind absehbar und entmutigend.

Hat man jedoch Gründe, die Spiritualität als den belebenden Wind des Geistes für das Gebeinfeld der Ökumene anzusehen, dann muß gefragt werden, aus welcher Richtung nach all den Enttäuschungen dieser Geisthauch noch kommen könne. In zwei Vorschlägen soll hier zum Schluß die Windrichtung geortet werden.

5. Chancen ökumenischer Spiritualität

In den Bereichsfeldern Erwachsenenbildung, Religionsunterricht, Diakonie und Missionswerbung, auch bei Kirchenbauten, in denen Christen anderer Konfession ihren Gottesdienst feiern können, kann man Modelle einführen, die nicht gegen bekennnismäßige Überzeugungen verstoßen, aber im Kirchenvolk ökumenischen Geist repräsentieren²⁶. Wissenschaftlich können zudem die Theologen in der interdisziplinären Forschung die Tragfähigkeit kirchlich-ökumenischer Erfahrung verantworten²⁷. Das alles ist möglich und wäre dringend geboten, wollten Kirchen und Christen in der Welt kirchlich-ökumenische Grunderfahrungen vertreten und verantworten.

Zur Einübung in die kirchlich-ökumenische Existenzerfahrung gehören die genannten Modelle, darüber hinaus aber auch Vorschläge für interkonfessionelle Wort-, Trauungs- oder Bußgottesdienste und die Anregungen zu Seelsorgegesprächen mit Mischehepaaren²⁸. Bei diesen Gottesdiensten und Gesprächen geht es um mehr als um die wissenschaftlich distanzhaltende Verantwortung. Erfahrungshilfe kann hier nur geboten werden mit existentiellern Einsatz. Wenn Menschen einander sagen, wovon sie, im Glauben überzeugt, leben, dann ist spirituelle Erfahrung kommunizierbar.

Christen können von dieser Tiefenerfahrung nicht nur in der höflichen Weise der Toleranten miteinander sprechen. Haben sie den Mut der Glaubenserkenntnis noch nicht verloren, dann wissen Christen, daß trotz aller Widrigkeiten unter Getauften die Ökumene schon besteht. Was fehlt, ist nicht die geistgewirkte Gemeinschaft aller Getauften, sondern ein Verhalten der Christen und der Kirchenleitungen, das dem Wissen um die Koinonia entspricht. Nicht mehr in bilateralen Vereinbarungen, sondern in einem öffentlich-ökumenischen, gemeinsamen Akt könnten die Kirchenleitungen die Taufen aller Kirchen anerkennen. Es gibt keinen Grund mehr, der dagegen spricht, wohl aber den dringenden Wunsch an die Kirchenleitungen, endlich mit der Taufanerkennung ein gemeinsames Zeichen für die Ökumene zu setzen²⁹.

Da ökumenische Akte der Kirchenleitungen nur eine Tagesnotiz lang das Interesse der Öffentlichkeit beanspruchen, reichen diese Bekundungen allerdings

noch nicht aus, um geistliche Erfahrungen einzuwurzeln zu lassen. In Kenntnis dieser Sachlage wurde der Vorschlag gemacht, „ökumenische Zentren“ einzurichten, die ausschließlich im pastoralen Dienst an der Spiritualität stehen³⁰. Erneuerung kann von solchen Zentren jedoch nur ausgehen, wenn sich dort nicht Frustrierte oder verängstigte Pietisten sammeln, sondern mutige Christen. Es gehört eben Mut dazu, die für solche Zentren zu fordernde Einsamkeit existentiell durchzustehen. Selbst in Gesprächen über das, was die Gäste der Zentren im Berufsalltag tun, sollte man es darauf anlegen zu zeigen, wie einsam Menschen sind, die tagtäglich für andere, in der Abwehr gegen andere und unter der Last anderer leben. Würde man sich dieser Erfahrung des Alleinseins nach einer Zeit des Abschaltens stellen, dann könnte auch gezeigt werden, daß Menschen stets für oder gegen Mitmenschen dasein wollen, also nie allein sind. Vielleicht würde in solcher Einkehr es wieder mehr Christen möglich, auf den Heiligen Geist, der in ihnen seit der Taufe die Hilfe des Vatergottes herbeiruft (Röm 8, 13—17), zu hören. Wer daran zweifelt, der könnte sich einmal ansehen, was ringsum derzeit vor sich geht. Es ist doch wohl nicht einzusehen, warum in der Jesus-People-Bewegung, bei den Navigatoren, in der Studentemission, in Pfingstkirchen und beim Zen-Buddhismus mit Hilfe von Lied-, Tanz- und Schweigetechniken ein Aufbruch gelingt, den kirchliche Christen derzeit nicht mehr erfahren. Mir scheint, daß Christen, die dem Wort und also dem Gebet und Gespräch sich verpflichtet wissen, es probieren sollten zu erfahren, daß ihnen die Gemeinschaft des Evangeliums (Phil 1, 5) und des Glaubens (Phlm 6) gegeben ist. Wenn wir glauben, daß alle Getauften vom Geist Gottes erfaßt sind (2 Kor 13, 13), dann sollten wir dieses Erfaßtsein auch selbst fassen wollen. Dies fassen, das wäre eine Erfahrung ökumenisch-kirchlicher Spiritualität.

Würden die Organisatoren in den Kirchen mit der finanziellen Förderung von interkonfessionellen, ökumenischen Zentren Freiräume für die Erfahrung des Geistes zur Verfügung stellen; würde man dort eine Atmosphäre schaffen, die gerade auch die in der Welt Engagierten anziehen könnte; und würde es in den Zentren Erfahrungen und Gespräche aus (nicht über) Erfahrung geben — dann wäre nur noch ein Letztes zu wünschen:

Die Erfahrung eines Gottes, den weder der Einzelchrist für sich noch für die Ökumene nötig hat, eines Gottes, den er als den Heiligen anbetet. Von Edward Schillebeeckx stammt der Satz: „Ich möchte einen Gott erfahren, den ich nicht nötig habe, sondern anbeten kann“. Wenn diese Erwartung noch da ist unter Christen, dann gibt es auch wieder Bewegung in der Ökumene, dann kann man „Ökumenische Zentren“ projektieren, für die Erfahrung Gottes Häuser bauen. Es gibt noch Chancen für die kirchlich-ökumenische Spiritualität. Bei den Christen liegt es, ob sie die Chance nützen.

ANMERKUNGEN

¹ K. Löwith, Das Verhängnis des Fortschritts. — Th. W. Adorno, Fortschritt, in: Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, hrsg. von H. Kuhn und F. Wiedemann, 1964, S. 15—29, 30—48.

² Der Beschluß von Utrecht, die Studien über „Gewalt und Gewaltlosigkeit“ und „Die Technik und die Zukunft des Menschen und der Gesellschaft“ nach 1973/74 nicht weiterzuführen, zeigt die ökumenische Problematik im funktionalisierten Denken an: ÖRK, Zentralauschuß, Protokoll und Berichte der 25. Tagung, Utrecht, 13.—23. August 1972, Genf 1972. — H. W. Krumwiede, Der Wandel der sozialverantwortlichen Rolle der katholischen Kirche in Lateinamerika, in: Politik in Lateinamerika, hrsg. von K. Lindenberg, 1971, S. 91—95; R. Muñcz, Nuova Conciencia de la Iglesia en America Latina, 1973, S. 249—290.

³ N. Schiffers, Befreiung zur Freiheit, 1971, S. 9—26; G. Gaßmann, Wo steht der Ökumenische Rat der Kirchen heute?, in: HK 27 (1973) S. 342—344, 350—355, hier S. 353 f.

⁴ W. A. Visser't Hooft, Unter dem einen Ruf, 1960.

⁵ Y. Congar, Les voies du Dieu vivant, 1962, bes. S. 391—422.

⁶ Basiserklärung in der Fassung von Neu-Delhi, 1961.

⁷ Utrecht-Protokoll, wie A III S. 239.

⁸ ÖRK, Beiheft 18/19 (1972).

⁹ Bericht in: HK 25 (1971) S. 11 ff.

¹⁰ Secrétariat pour l'Unité des Chrétiens. Service d'information. Nr. 12 (Dez. 1970) IV: Reflexions et suggestions concernant le dialogue oecuménique. — „Mysterium ecclesiae“, Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre vom 24. 6. 1973.

¹¹ J. Ratzinger, Ökumene am Ort, in: Catholica 27 (1973) S. 154—165.

¹² Vgl. den Bericht in: „The Tablet“ vom 12. 5. 1973; auch HK 27 (1973) S. 356 bis 362.

¹³ Was R. F. Brown und E. Käsemann über die Kontinuität mit Israel, Apostolizität, Taufe, Eucharistie und die Unteilbarkeit der Ereignisse von Kreuzigung und Auferstehung sagten, kann nachgelesen werden in: ÖRK 13 (1964) S. 58 ff.

¹⁴ J. Ratzinger, Einführung in das Christentum, 1968, S. 52 ff.; W. Pannenberg, Das Glaubensbekenntnis, 1972, S. 9 ff.; R. Schwager, Jesus-Nachfolge, 1973, 64 ff.

¹⁵ P. Ricoeur, Le conflit des interpretations. Essais d'hermeneutique, 1969, S. 403 ff.

¹⁶ H. Urs von Balthasar, Gott begegnen in der heutigen Welt, in: Weltverständnis im Glauben, hrsg. von J. B. Metz, 1965, S. 11 ff.; A. Nygren, Essence of Christianity, 1960.

¹⁷ H. Fries und W. Pannenberg (verantwortlich), Das Amt in der Kirche, in: Una Sancta 25 (1970) S. 107 ff.; Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter. Memorandum der „Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Universitätsinstitute“, 1973.

¹⁸ K. Rahner, Einige Probleme des Ökumenismus heute, in: ders., Schriften zur Theologie 10, 1972, S. 493 ff., hier S. 496—500.

¹⁹ E. Schweitzer, Abendmahl im Neuen Testament, in: RGG³ 1 (1957) S. 10—21; Evangelisch-katholische Abendmahlsgemeinschaft? hrsg. von G. Krems und R. Mumm, 1971; Una Sancta 28 (1973) S. 102 ff.

²⁰ L. Bloy, Le Pèlerin de l'Absolu, 1919, S. 377; D. Bonhoeffer, Communio Sanctorum, 1927; H. de Lubac, Credo... Sanctorum Communionem, in: Intern. kathol. Ztschr. 1 (1972) S. 18 ff.

²¹ J. B. Metz, Armut im Geiste, 1962; K. Rahner, Theologie der Armut, in: ders., Schriften zur Theologie 7 (1966) S. 435—478.

²² ders., Zur Theologie der Welt, 1968; R. W. Bertram, How free are the American Churches?, in: Begegnung (Festgabe H. Fries) 1972, S. 765 ff.; S. Gutierrez, Teologia de la liberacion, 1971.

²³ H. Ott, Theologie als Denk-Akt und als Glaubensakt, in: Begegnung (Festgabe Fries) 1972, S. 59—73.

²⁴ W. Trillhaas, Dogmatik, 1962, S. 354 ff.; W. Elert, Der christliche Glaube, 1956⁸, S. 355 ff.; P. Brunner, H. Gollwitzer u. a., in: Gespräch über das Abendmahl, 1959; M. Seemann, Heilsgeschehen und Gottesdienst, 1966; Concilium 5 (1969) Heft 3.

²⁵ Lund, 3. Weltkonferenz der Kirchen für Glauben und Kirchenverfassung, hrsg. von W. Stählin, 1954, S. 51; Interkommunion oder Gemeinschaft? Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, in: ÖR 18 (1969) S. 574—592; Leiturgia, Handbuch des Evangelischen Gottesdienstes I. 1954, S. 220 ff.; AAS 62 (1970) S. 184—188.

²⁶ N. Schiffrers, Möglichkeiten und Grenzen des Ökumenismus, in: Catholica 25 (1971) S. 112—125.

²⁷ Die Theologie in der interdisziplinären Forschung, hrsg. v. J. B. Metz und T. Rendtorff, 1971; V. Vajta—N. Schiffrers—J. B. Metz, in: Begegnung (Festgabe Fries) 1972, S. 133—177.

²⁸ vgl. den Vorschlag der Synodenkommission X, Ziffer 6,7 in: Synode 5 (1973) S. 41 bis 43.

²⁹ N. Schiffrers, Warum stagniert die Ökumene?, in: Una Sancta 28 (1973) S. 37 bis 49, hier S. 46—48.

³⁰ N. Schiffrers, a. a. O. S. 48 f.