

Die Rezeption ökumenischer Konsensustexte durch die Kirchen

Erwägungen zu künftigen Aufgaben der ökumenischen Bewegung

VON KURT SCHMIDT-CLAUSEN

Beim Faith and Order-Jubiläum in Lausanne im Mai 1977 rügte Jürgen Moltmann die seiner Meinung nach schleppende Rezeption des im Rahmen von Faith and Order erzielten theologischen Konsensus durch die Kirchen: „Nachdem die Theologen die kirchentrennenden Differenzen in der Lehre überwunden haben, ist es jetzt an der Zeit, daß die Kirchenleitungen ihren ökumenischen Auftrag verwirklichen und die entsprechenden Konsequenzen ziehen.“ Er fügte hinzu: „Zum Abbau der Schranken und der Einseitigkeit des konfessionellen Zeitalters und zu ihrer Erneuerung im ökumenischen Zeitalter sollten die Kirchen ökumenische Synoden und Konzile einberufen“ (ÖR H. 3/1977, S. 288 und 295).

Das klingt optimistisch und herausfordernd zugleich. Auch wer im Unterschied zu Moltmann die kirchentrennenden Differenzen in der Lehre noch nicht als voll überwunden zu erkennen vermag, wird seinem Wunsch nach baldiger Rezeption der vorhandenen ökumenischen Konsensustexte durch die Kirchen voll zustimmen. Denn die Überwindung der Spaltungen in der Christenheit ist *die* große Aufgabe der Kirchen in unserer Zeit. Ohne dogmatisch-theologischen Konsensus jedoch, der sich in den Kirchen durchzusetzen vermag, wird sie nicht gelingen.

Die Frage bleibt, *wie* dieses „Sich-Durchsetzen“ sachgemäß und erfolgreich geschehen kann; was genau meinen wir, wenn wir von „Rezeption“ sprechen? Und wie sollte sich dieser Vorgang im Blick auf die gegenwärtig herrschenden Bedingungen vollziehen? Im Anschluß daran wird die Frage zu beantworten sein, ob die Rezeption ökumenischer Konsensustexte ausreichend sein wird, um die Einheit der Kirchen darzustellen.

Schon bei den Konzilien der frühen Christenheit zeigte sich die sachliche Schwierigkeit, die bei den Beratungen der Kirchenvertreter erzielte Übereinstimmung in den zuvor umstrittenen Bereichen nach Ende des Konzils nun auch in den entsendenden (Orts-)Kirchen zur Annahme („Rezeption“) zu bringen. Konzilsbeschlüsse konnten erst verbindlich für alle werden, nachdem der Rezeptionsvorgang in den Kirchen abgeschlossen war. Die Rezeption war also nicht ein belangloses Nachspiel zur Konsensusermittlung, sondern ein sehr entscheidender Bestandteil derselben. Wie sonst hätte ein universaler Konsensus,

der diesen Namen verdient, auch entstehen sollen, wenn nicht die Gläubigen durch ihre Ortskirchen beteiligt gewesen wären?

Eine ganz andere Bedeutung erlangte der Vorgang der Rezeption von ökumenischen Konsensustexten in späteren Epochen. Zur Zeit der mittelalterlichen Papstkirche schrumpfte die Beteiligung der Ortskirchen auf ein Minimum zusammen. Es genügte, wenn statt der Ortskirchen der Papst die Zustimmung der universalen Kirche zu den Konzilsbeschlüssen zum Ausdruck brachte. Mit dieser Veränderung wurde das Verfahren zwar verkürzt; aber konnte man das so erzielte Ergebnis noch einen Konsensus nennen? Schwerlich.

Wie kam es zu dieser nachteiligen Veränderung? Das Papsttum versuchte im Zuge der Reformideen von Cluny, sich gegen die Vorherrschaft der „Laien“ (Kaiser-Theokratie in Ost und West, Adels Herrschaft in der Kirche) durchzusetzen und zugleich die vom Islam und von Häresien drohende Gefahr zurückzudrängen. Daher meinte es, in der Mitwirkung der Ortskirchen an der Bildung von Konsensus eine Gefahr sehen zu müssen. Die spätere Auseinandersetzung zwischen Papalismus und Konziliarismus dauerte viele Jahre und endete zum Schaden der Kirche mit dem Sieg des zentralistischen Papalismus.

Die reformatorische Bewegung war unter anderem auch ein Protest gegen diesen Sieg. Als es aber zur Bildung von dogmatisch-theologischem Konsensus kam („Augsburgische Konfession“ 1530 und die anderen Bekenntnisse bis zur „Formula Concordiae“ 1578), war die Beteiligung der Ortskirchen an der Rezeption schwach. Nicht die Kirchen mit ihren Gläubigen billigten den Bekenntnis-Konsensus der Theologen, wie er sich in den Bekenntnisschriften manifestiert. Das taten statt ihrer die evangelischen Fürsten und Magistrate. In einigen Kirchengebieten bekundeten die Geistlichen ihre persönliche Rezeption des konfessionellen Konsensus durch ihre Unterschrift anlässlich ihrer Ordination. Den zentralistischen Papalismus war man los, um statt seiner den nicht minder tyrannischen Caesaropapismus einzutauschen. Von ortskirchlicher Mitwirkung an der Entwicklung von universaler Lehre und Bekenntnis aber, wie sie in den ersten Jahrhunderten der Kirche üblich war, konnte weder im Katholizismus noch im Protestantismus ernsthaft mehr die Rede sein.

Wenn daher heute die Kirchen zur Rezeption ökumenischer Konsensustexte aufgefordert werden – wie das in der zitierten Rede Moltmanns in Lausanne geschah –, dann muß man sich der Geschichte der Rezeption zur Lehre und zur Warnung erinnern. Denn so notwendig und förderlich die ortskirchliche Rezeption ökumenischer Konsensustexte für die Gemeinden und die Entwicklung ihres mündigen ökumenischen Verantwortungsbewußtseins ist, so schwierig ist sie auch. Die Beobachtungen in denjenigen Kirchen, die den Versuch einer breiten Rezeption der Leuenberger Konkordie gewagt haben, verdeutlichen die Schwierig-

rigkeiten. Aber diese Beobachtungen ermutigen auch, den Rezeptionsvorgang nicht auf die Kirchenleitungen im engen Sinn des Wortes zu beschränken. Die Ortskirche hat auf dem Gebiet der Lehre und Verkündigung ebenso Recht und Pflicht zu verantwortlicher Teilhabe an Entscheidungen wie die Mitglieder kirchenleitender Zentralorgane.

Was wir über Begriff und Wirklichkeit der „Rezeption“ ermittelt haben, muß sich an dem bewähren, was wir unter „ökumenischen Konsensustexten“ verstehen: Was genau meinen wir, wenn wir diesen Begriff benutzen? Welche Arten ökumenischer Konsensustexte gibt es? Von welchen Verfassern oder Verfassergruppen wurden sie produziert? Wie reagieren die Kirchen? Wo liegen Sinn und Grenze ökumenischer Konsensustexte?

Versuchen wir eine Definition: *Ein Konsensustext ist der Entwurf einer Vereinbarung, die einen Konsensus dort feststellt, wo zuvor Dissensus herrschte.* Folglich bezweckt ein „ökumenischer“ Konsensustext den Abschluß einer Vereinbarung, durch welche Eintracht wiederhergestellt werden soll zwischen Kirchen, die sich in der Vergangenheit voneinander getrennt oder sich auseinandergelebt hatten. Das Ziel des ökumenischen Konsensustextes ist also die Einheit der Kirche. Die „Rezeption“ des Textes durch die Kirchen soll sie erbringen helfen.

Ökumenische Konsensustexte können von sehr unterschiedlichem Inhalt sein, je nachdem welche Partner beteiligt sind und welcher Art die Trennungsgründe waren, die zu überwinden sind: Man hat gelernt, zwischen „theologischen“ und „nichttheologischen“ Trennungsursachen zu unterscheiden. Das Konsensuspapier muß darüber hinaus berücksichtigen, durch welche Entwicklungen die Partner seit der Trennung möglicherweise verändert wurden; der Konsensus, der angestrebt wird, soll ja nicht nur Vergangenheit aufarbeiten, sondern auch für die Gegenwart brauchbar sein.

Schließlich lassen ökumenische Konsensustexte erkennen, wie weit die Partner noch voneinander entfernt sind oder wie nahe sie einander kamen. Mancher Konsensustext trägt seine Bezeichnung zu Recht, weil er zur Unterschriftsreife gediehen ist und von den entsendenden Partnerkirchen sofort oder nach einigen wenigen Veränderungen rezipiert werden kann. Hierbei denkt man etwa an die Leuenberger Konkordie zwischen lutherischen und reformierten Kirchen Europas. Konsensustexte dieser Qualität existieren nur wenige. Daneben finden sich Papiere unterschiedlicher Art, Qualität und Zielrichtung, die ebenfalls gelegentlich als „ökumenische Konsensustexte“ vorgestellt werden. Es handelt sich dabei um Studienpapiere oder Schriftsätze programmatischen Charakters, von denen einige allein wegen ihres Umfangs sich nicht als Konsensustexte eignen. Andere sind zu wenig konkret, wieder andere behandeln nur Teilaspekte. In dieser

Hinsicht hat die vor 4 Jahren erschienene gemeinsame Denkschrift einiger evangelischer und katholischer Universitätsinstitute für Ökumene ein gewisses Aufsehen erregt. Die Denkschrift wollte erweisen, daß es in der Frage des kirchlichen Amtes keine kirchentrennenden Differenzen mehr gäbe, vergaß aber das Papstamt.

Wenn wir daher den eingangs zitierten Satz von Jürgen Moltmann lesen, demzufolge „die Theologen die kirchentrennenden Differenzen in der Lehre überwunden haben“, fragen wir, auf *welche* ökumenischen Konsensustexte sich Moltmann bezieht. Handelt es sich um unterschrittsreife Vereinbarungsentwürfe – wenn ja, um welche? – oder sind hier lediglich die sehr erfreulichen Beratungsergebnisse einiger evangelisch-katholischer Konsultationen etwas zu euphorisch kommentiert worden? Dies Bedenken scheint Moltmann dann selbst zu empfinden, wenn er einige Zeilen weiter die Kirchen auffordert, „ökumenische Synoden und Konzile ein(zu)berufen“. Also ist die Arbeit bis zum Zustandekommen eines tragfähigen Konsensus, den die Kirchen dann auch rezipieren können, erst noch zu leisten. Zu leisten freilich auf der Basis der erwähnten theologischen Vorarbeiten.

Zum Abschluß unserer Begriffsbestimmung bleiben die Fragen der Verfasser-schaft und der Autorität ökumenischer Konsensustexte zu klären. Normalerweise werden Konsensustexte von delegierten Verfassergruppen erarbeitet. Es gibt aber auch ökumenische Konsensustexte, die zunächst von einem einzelnen verfaßt und erst in späteren Stadien durch Gruppen übernommen wurden. So zum Beispiel das berühmte Faith and Order-Dokument über „die Einheit, die wir suchen“. Dieser Text wurde Ende der fünfziger Jahre von Bischof Lesslie Newbigin konzipiert und zur Diskussion gestellt. In St. Andrews 1960 wurde er von Faith and Order aufgenommen, in Neu-Delhi 1961 von der III. Vollversammlung erörtert, ergänzt und akzeptiert. Die IV. Vollversammlung Uppsala 1968 fügte aufgrund der zwischenzeitlichen Diskussion weitere, wesentliche Dimensionen hinzu, bis die V. Vollversammlung Nairobi 1975 ihm eine fortsetzende Ergänzung erarbeitete.

Die Autorität dieses ökumenischen Konsensustextes beruht erstens auf der inhaltlichen Aussage des Textes, zweitens auf dem Grad von Konsensus, den er während seiner Entstehungs- und Wachstumszeit zu mobilisieren vermochte. „Ökumenisch“ sind auch solche Konsensustexte zu nennen, die im Rahmen des Ökumenischen Rates, aber nicht im Kontext der Bemühungen von Faith and Order entstanden sind; man denke hier an einzelne Resolutionen der Genfer Sozialkonferenz von 1966 oder an entsprechende Beschlüsse der Vollversammlungen. Zu den ökumenischen Konsensustexten sind schließlich diejenigen zu zählen, die außerhalb des ÖRK, aber unter Beratung durch Faith and Order

– etwa bei Unionsverhandlungen – zustande kamen. Sie sind zwar geographisch oder konfessionell eingeschränkt, zielen aber auf die Einheit der Kirche und haben daher als „ökumenisch“ zu gelten. Das gleiche Urteil ist hinsichtlich solcher Konsensustexte angebracht, die zwar ohne Beteiligung des ÖRK entstanden, aber dem gleichen Ziel dienen. Hierzu wäre etwa der „Malta-Bericht“ von 1970 zu rechnen, der als Ergebnis mehrjähriger Beratungen einer gemischten lutherisch-katholischen Arbeitsgruppe entstand. Im Unterschied zur Leuenberger Konkordie ist er noch nicht ausgereift, enthält aber das Potential, um ein Konsensustext zu werden.

Es ist nun die Frage zu klären, welchen Weg die ökumenischen Konsensuspapiere im engeren Sinne, also die im Bereich des 50jährigen Wirkens von Faith and Order im Dienst an der Einheit der Christen entstandenen Texte genommen haben. Wieweit vermochten sie Konsensus zu entwickeln und was haben die Kirchen mit ihnen getan?

Der erste ökumenische Konsensustext aus der Arbeit von Faith and Order entstand im Verlauf der Zweiten Weltkonferenz in Edinburgh 1937. Es handelte sich um die einstimmig gebilligte Erklärung über Gottes Gnade. Ein zentraleres Thema gibt es kaum; um dies Thema hatte es im Verlauf der Glaubensgeschichte viele Auseinandersetzungen gegeben, schon in der Kirche der ersten Jahrhunderte, aber auch im Reformationszeitalter und danach. Um so erstaunlicher ist es, daß Faith and Order nach nur kurzer Zeit seines Wirkens einen Text zu erarbeiten vermochte, dem Anglikaner, Reformierte, Lutheraner, Orthodoxe und Methodisten einhellig zustimmten.

Diese Tatsache widerlegte die Befürchtungen der vielen, die von der Arbeit von Faith and Order ein Wiederaufleben der traditionellen Streitigkeiten erwarteten. „Lehre trennt – Dienst vereint“, so hatte man in den Kreisen der Pragmatiker orakelt. Das Gegenteil trat ein. Moltmann hat mit Recht auf diesen Umstand hingewiesen (ÖR H. 3/1977, S. 288).

Allerdings bleibt die Frage, was denn nun weiterhin aus diesem ökumenischen Konsensustext geworden ist. Yves Congar führt in seiner Lausanner Jubiläumsrede (S. 270 ff.) dazu folgendes aus: „Selbst wenn das Fazit, das wir daraus ziehen müssen, schmerzlich ist, so ist es doch bezeichnend: Was ist aus dieser Übereinstimmung geworden? Welche Auswirkung hat sie im Leben der Kirchen gehabt? Anscheinend ist sie ohne Zukunft geblieben“ (S. 272). Eine förmliche Rezeption dieses Textes fand tatsächlich von keiner Seite statt. Die Kirchen waren zu dieser Zeit noch gar nicht auf eine solche Möglichkeit vorbereitet; Faith and Order hatte auch nichts dergleichen vorgeschlagen. Das Wichtigste war vielmehr, daß man die Zusammenarbeit in den zentralen Fragen wieder erlernte und einander zu vertrauen begann. Das hatte Faith and Order

zuwege gebracht. Im übrigen waren die wenigen, bis zum Beginn des Zweiten Weltkrieges verbliebenen Monate eine ungünstige Zeit für die Diskussion der Gnade.

Blieb aber darum dieser ökumenische Konsensus über die göttliche Gnade „ohne Zukunft“ (S. 272)? Keineswegs. Er wurde vielmehr zur Basis des wachsenden Vertrauens, dessen die Arbeit von Faith and Order sich in den Kirchen erfreute. Er lieferte den Beweis, daß Studien- und Gesprächsgruppen den Konsensus und damit die Einheit der Kirchen in den Bereich des Realisierbaren zu rücken vermochten. Und wenn auch die Kirchen diesen Konsensustext noch nicht unmittelbar rezipierten, so wurde hier doch das Modell der kommenden, intensivierten Faith and Order-Arbeit am konkreten Beispiel demonstriert. Diese Art Konsensustext fand Nachfolger; er hatte Resignation in Zuversicht verwandelt.

Diese Zuversicht war auch nötig, denn fünfzehn Jahre mußten verstreichen, ehe es eine Dritte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung gab: sie fand 1952 in Lund statt. Die harte Zeit des Krieges und der systematischen Auseinandersetzung mit den totalitären Ideologien hatten der Theologie verstärkte Impulse in Richtung auf das Bedenken der zentralen Fragen des christlichen Heilsglaubens vermittelt. Dementsprechend änderten sich die Arbeitsmethoden in Faith and Order. An die Stelle der statistischen, historischen und komparativen Fallstudien traten systematische Entwürfe, um den Konsensus zu fördern.

Charakteristisch für diese Wendung ist ein Teil des Lunder Konferenzberichtes: „Wir können die eine Kirche nicht dadurch bauen, daß wir versuchen, unser verschiedenartiges Erbgut auf geschickte Weise aneinanderzufügen . . . Wir sind zu der Überzeugung gelangt, daß es für den Fortgang der ökumenischen Arbeit von entscheidender Bedeutung ist, daß die Lehre von der Kirche in enger Beziehung zur Lehre von Christus und zur Lehre vom Heiligen Geist behandelt wird“ (S. 272). Diese Wendung ist von Bedeutung. Sie besagt, daß man die Einheit der Kirche verfehlt, wenn man die Lehre von der Kirche isoliert betrachtet und aus den unterschiedlichen ekklesiologischen Konzepten der getrennten Konfessionen – additiv oder subtraktiv – ein Gemeinsames zu erheben versucht. Denn die Kirche besteht ja nicht *neben* dem, was Gott in Christus getan hat und im Heiligen Geist heute tut. Sie ist vielmehr unmittelbar Instrument, durch das die Früchte des Heilswerkes Christi mittels der schöpferischen Macht des Gottesgeistes zu den Menschen kommen. Die christologische und pneumatologische Interpretation der Ekklesiologie sind also nicht nur theoretisch-systematische Postulate, sondern Lebensrealitäten, die die Kirche erfährt und ohne die ihre Einheit nicht begriffen und ergriffen werden kann.

Diese Einsicht ändert Sinn und Gestalt von Konsensustexten, die der Arbeit von Faith and Order erwachsen; sie ändern auch Sinn und Gestalt der Rezeption dieser Arbeit durch die Kirchen. Das wird deutlich, wenn man die Darstellung der ersten Phase der Faith and Order-Arbeit bis 1948 (T. Tatlow in: Rouse-Neill, Geschichte der ökumenischen Bewegung 1517–1948, Bd. II, Göttingen 1958) vergleicht mit der Fortsetzung, die die zweite Fassung beschreibt (M. Handspicker in: Harold Fey, Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948–1968, Göttingen 1975).

Tatlow schildert die Entstehung der Idee von Faith and Order zu einer Zeit, da theologischer Liberalismus, religionsgeschichtliche Forschung und ein ethizistisches Christentumsverständnis vorherrschen. In dieser Zeit ist die Ausbildung einer statistischen, komparativen Methode sachgemäß, die einzelne Bereiche möglicher Übereinstimmung isoliert und hier das Mögliche in Gestalt von entsprechenden Studien und Konsensuspapieren zu leisten versucht. Nach dem Zweiten Weltkrieg ändert sich das alles. Es entstehen, wie Handspickers Darstellung zeigt, kaum Texte, die die Kirchen so ohne weiteres rezipieren können.

Es wäre geradezu sinnlos und der nunmehr erkannten Entwicklungsstufe der Einheit und Erneuerung der Christenheit aus den Kräften des Geistes Christi nicht gemäß, wollten die Kirchen Phase für Phase des sich entfaltenden Faith and Order-Gesprächs wie Verträge behandeln, so als wäre der Vorgang der Einigung der Christenheit primär ein Papiervorgang. Viel wichtiger ist statt dessen, daß sich die Kirchen selber in den Dialog hineinbegeben – statt nur Delegierte zu Faith and Order zu entsenden –; daß sie sich also mit den Partnerkirchen unmittelbar einlassen, sie kennenlernen, ihre andere Spiritualität, Theologie, Frömmigkeit, Moral, Mission und Diakonie zu verstehen und zu schätzen versuchen und daß sie sich innerhalb dieser Einsichten und Lebensvorgänge dann auch intensiv am Faith and Order-Dialog beteiligen.

Auf diese Weise erhalten Konsensuspapiere und Rezeption einen neuen Stellenwert. Dies neue Wahrheitsverständnis zeigt sich etwa in einer Formulierung von Aufgaben eines Unionsgesprächs, an dem Faith and Order beteiligt war. Die Partner dieses Dialogs (der sechziger Jahre) sollen nicht entdecken, so heißt es, „wie wir die verschiedenen Traditionen auf einen gemeinsamen Nenner reduzieren können“, sondern statt dessen die ganze Fülle dessen suchen, „was wir heute gemeinsam als den Glauben der Kirche bekennen müssen“ (Fey, S. 192). Diese „pleromatische“ Sicht des Konsensusgesprächs ist bezeichnend für die neue Phase der Faith and Order-Arbeit; sie hebt das Suchen nach der Wahrheit aus der Sphäre des bloß Theoretischen heraus und setzt es in Beziehung zum lebendigen Wirken der Gemeinde.

Schon auf der I. Vollversammlung des ÖRK in Amsterdam 1948 wurden solche neuen Klänge hörbar, als man beim Versuch der Bestimmung des Wesens der Einheit formulierte: „Gott hat seinem Volk in Jesus Christus eine Einheit gegeben; nicht wir haben sie erreicht, sondern Er hat sie geschaffen“ (Fey, S. 194). Das heißt: Der dreieinige Gott selber ist in seiner Gemeinde einheitsstiftend und einheitsfördernd tätig, und zwar als der barmherzige Vater, der den Verlorenen sucht, als der Sohn, der mit seinem Opfer den Menschen veröhnt, und als der Geist, der neuschafft und zusammenfügt.

Dieser theozentrischen Tendenz der neuen Arbeitsphase von Faith and Order entsprechen die weiteren Texte der fünfziger und sechziger Jahre, wie sie etwa zum Wesen der Einheit, zur Lehre von der Kirche, zum Gottesdienst, zum Geistlichen Amt, zur Tradition, aber auch zu konkreten Unionsplänen erarbeitet wurden. Zugleich versuchten sie, von dieser Basis her die missionarische Orientierung des Ringens um Einheit zu vertiefen, die die Faith and Order-Arbeit seit Anbeginn kennzeichnete.

Besonders umfassend ist die Behandlung des Themas der äußeren Einheit geworden. Die Dritte Faith and Order-Konferenz (Lund 1952) sagte hierzu: „Wir sind einhellig der Meinung, daß es nicht zwei Kirchen gibt, die eine sichtbar und die andere unsichtbar, sondern nur *eine* Kirche, die hier auf Erden sichtbar werden muß“ (Fey, S. 195). Wie auch von den schon genannten Texten, so wurde ebenso von diesem Text keine förmliche Rezeption durch die Kirchen erbeten. Aber *in* den Kirchen selber wurde das Gespräch um die damit implizierten Fragen geführt, so daß sich die meisten von ihnen mit Faith and Order weiter voranbewegten und ökumenisches Denken und Vertrauen sich so vertieften.

Die II. Vollversammlung des ÖRK (Evanston 1954) nahm die Lunder Resolution von der Sichtbarkeit der Kirche auf und bekräftigte sie: Die Einheit müsse manifest werden „nicht um der Kirche ... willen, sondern um der Welt willen ... Das Sein und die Einheit der Kirche gehören zu Christus und deshalb zu seiner Sendung“ (Fey, S. 196).

In der Linie des theozentrisch-trinitarischen Verständnisses der Kirche und ihrer Einheit lag es, wenn die Vierte Weltkonferenz für Faith and Order (Montreal 1963) weitere Studien über „das rechte Verhältnis von Schöpfung und Erlösung“ autorisierte. Seit langem spürte man, wie nötig eine genauere Kenntnis der Kirche als Teil der Schöpfung sein mußte. Die Frage der „nicht-theologischen Faktoren“ lag damit auf dem Tisch: „Solche Faktoren haben enorme Macht über uns gewonnen. Sie sind nicht zufällig entstanden, vielmehr sind sie gründlich mit der irdischen Geschichte und der menschlichen Sünde verquickt“ (Fey, S. 201 f.).

Um hier voranzukommen, wurde das Problem der „Institutionen“ untersucht (1955 ff.); es folgten in gleicher Tendenz die Studien über „Geist, Ordnung und Organisation“ (1964), „Schöpfung, neue Schöpfung und Einheit der Kirche“ (1964), „Gott in Natur und Geschichte“ (1967) sowie „Der Mensch in Natur und Geschichte“ (1967 ff.). Daß die Kirchen an diesen Studienvorhaben besonders engagiert teilnahmen, hat sicher seine Hauptursache in der Relevanz der Thematik, deren konkrete Auswirkungen die Kirchen in ihrem Alltag spürten. Möglicherweise kommt diese Studienserie aber auch „einem der lebhaftesten Wünsche des naturwissenschaftlichen Zeitalters entgegen: die Natur-elemente auch des geschichtlichen Lebens hervorzuheben und zu betonen, um damit der Wirklichkeit ansichtig zu werden“ (E. Nolte, *Der Nationalsozialismus*, Frankfurt 1973, S. 150).

In diesem Falle könnte das starke theologische Forschungsinteresse an der Aufhellung der „nichttheologischen Faktoren“ auch ein Ausdruck einer neuscholastischen Tendenz sein, zwischen Natur und Gnade bestehende, seinsgemäße Relationen aufzuweisen. Angesichts der Missionsdimension im ökumenischen Einheitsdialog sind solche Tendenzen nicht unverständlich, könnten sie doch im Gespräch der Christen mit säkularen und religiösen Heilslehren dienlich sein. Gleichwohl muß man fragen, wieweit solche Tendenz biblisch ist und dem Zeugnis von der Souveränität, Kontingenz, Verborgenheit und Alleinwirksamkeit des in Natur und Geschichte tätigen Gottes entspricht.

Auch in diesem Zusammenhang wird erneut deutlich, wie sinnvoll und notwendig der theologisch-dogmatische Dialog der getrennten christlichen Kirchen ist; sinnvoll und notwendig im Interesse der *Einheit der Christen*, sinnvoll und notwendig angesichts des *gesamtchristlichen Missionsauftrages* und der dafür unerläßlichen Erneuerung christlichen Verkündigens und Lebens, sinnvoll und notwendig aber vor allem deswegen, weil der ewige Logos Mensch wurde und weil wir Christen im Hören, Verstehen und Tun dieses menschengewordenen Wortes das Leben empfangen. Insbesondere evangelische Christen erkennen zustimmend, wie sehr nun das Ringen um das rechte Verstehen und Auslegen dieses Wortes den Weg der ökumenischen Bewegung bestimmt; denn darauf zielt ja die Bemühung um Konsensustexte und ihre Rezeption als Basis kom-mender Einheit. Dies Ringen hat erfreuliche Teilergebnisse gezeitigt. Aber ungleich mehr ist notwendig. Jürgen Moltmann hat recht, wenn er sich dem Kreise derjenigen anschließt, die seit zwei Jahrzehnten ein universales Konzil – möglicherweise eine Serie von Konzilien – zur Wiedererringung der Einheit fordern. Der Dialog darf nicht länger eine Sache der Experten bleiben.

Und er darf sich nicht länger auf die Bemühung um den theologischen Konsensus, auf den Konsensus im Wort, beschränken. Denn „Einheit der Kirche“

beruht auf mehr als auf *theologischem* Konsensus. Das haben auf ihre Weise schon die großen Theologen des romantischen Idealismus gewußt – Schleiermacher etwa oder J. A. Möhler –, wenn sie Einheit und Erneuerung der Kirche vor allem von einer konsequenten Theologie des Heiligen Geistes erwarteten. Daß dabei zu viel romantische Organlehre und zu wenig biblische Christologie Verwendung fand, ist längst erkannt und richtiggestellt. Die generelle Tendenz aber war zutreffend. Auch unsere orthodoxen Gesprächspartner der Gegenwart stellen ähnliche Fragen und weisen auf die bekannten Engführungen eines zu abstrakt geratenen Wortverständnisses hin. Von der streitlustigen protestantischen Orthodoxie über die rationalistischen und ethizistischen Spielarten der Aufklärung und des Pietismus bis hin zum Verbalismus der kerygmatischen Theologie, der Christokraten und der Konfessionalisten reichen die uns allen bekannten Beispiele. Kann erwartet werden, daß die Einheit der Kirche manifest wird, wenn wir uns dabei allein auf wissenschaftlich-theologische Konsensusermittlung beschränken?

Tatsächlich sehen wir, daß die „inoffizielle“ Rezeption von Einheit durch Gemeinden aller Konfessionen längst begonnen hat, wobei die Theologie allerdings oft vergessen wird. Wir kennen Zehntausende von Beispielen für gemeinsam gefeierte Gottesdienste, für gegenseitiges Fürbittgebet, für persönliche Begegnung und für Zusammenarbeit zwischen konfessionell noch Getrennten: „Es bildet sich langsam eine Einheit unter Christen heraus – und wird manchmal auch wirklich gelebt – ohne Einheit der Kirchen“ (Congar in: ÖR H. 3/1977 S. 282). Auch die Kirchenleitungen haben an dieser Bewegung Anteil, vermitteln hier und dort auch Impulse oder Korrekturen, stellen sich aber nicht abseits. Junge Christen sind für diese Begegnung besonders aufgeschlossen, aber auch Vollversammlungen konfessioneller Weltbünde öffnen sich für diese faktische, spirituelle Rezeption von Einheit.

Es ist sicher nicht unverständlich, wenn viele in dieser neuen Wirklichkeit des interkonfessionellen Klimas das schöpferische und erneuernde Wirken des Heiligen Geistes zu erkennen meinen. Er ist ja ein Geist der Einheit, der Liebe und der Versöhnung, ebenso wie er der Geist der Wahrheit ist.

Die Wiederentdeckung der Dimension des Heiligen Geistes in den letzten Jahren gleicht einem frischen Wind, der sich erhebt gegen die Verschuldung und den Rationalismus der Theologie, aber auch gegen ein absicherndes Denken in Normen und Institutionen; sie konfrontiert uns mit dem Außergewöhnlichen und öffnet uns für die Zukunft. Sie ist „die bedeutendste Wiederentdeckung“ der ökumenischen Bewegung (Nissiotis in: ÖR H. 3/1977 S. 297). Wurde im 4. Jahrhundert das biblische Zeugnis der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater erforscht und artikuliert, so entdecken wir heute die Per-

sonhaftigkeit und Wesensgleichheit des Geistes. Er bewirkt die dynamische Einheit in den Personen der Trinität, von hier aus die Einheit zwischen Gott und Menschen. Durch Gott den Geist wird die Welt geschaffen und erneuert, wird die Menschwerdung des Sohnes bewirkt; in Ihm vollzieht Christus seinen messianischen Auftrag, durch Ihn wird Er von den Toten erweckt, wird am Pfingsttag die Kirche begründet und in die Sendung gerufen. Gott der Geist führt uns in alle Wahrheit, schenkt uns den Zugang zum Vater, die Freiheit in Christus und die eschatologische Hoffnung.

So wichtig die Wiederentdeckung der Pneumatologie und ihrer trinitarischen, christologischen, ekklesiologischen, ethischen und eschatologischen Bezüge ist, so problematisch kann sie ohne diese Bezüge sein. Es haben sich in der Christenheit unter dem Eindruck der Entdeckung der Geistlehre und Geistwirklichkeit allerlei zentrifugale Bewegungen gebildet. Sie sind gekennzeichnet durch ein Drängen auf unmittelbare Geisterfahrung, durch radikale Auflehnung gegen Theologie, gegen Kirche als Institution und gegen das Amt. Diese Tendenz zum Enthusiasmus ist die Ursache dafür, daß die Wiederentdeckung der Dimension des Pneuma und seiner Gnadengaben noch nicht viel zur Einheit der Kirche beigetragen hat. Wie kann sich das ändern? Dadurch, daß wir wieder lernen, mit Gott dem Geist in der Kategorie der „Epiklese“ – der „Herabrufung“ oder „Anrufung“ – umzugehen und aus diesem Wandel unserer Haltung Ihm gegenüber dann auch Konsequenzen in Theologie und Spiritualität zu ziehen. Die Epiklese bewahrt uns davor, den Gottesdienst als unpersönliche Kraft anzusehen, die der Mensch in seine Verfügung nehmen kann.

Denn wer Gott den Geist anbetet und um sein Kommen bittet, der begegnet seinem souveränen Herrn. Die Anrufung ist die Vorbedingung für die Ausgießung des Geistes, aber die Ausgießung ist keine automatische Folge der Epiklese; sie geschieht kontingent, souverän, von Gott her und dann freilich als die große Verwandlung der Menschen und der Schöpfung insgesamt.

Aus diesem Grunde wird unter Christen die Anrufung des Vaters um die Sendung des Geistes, der um der Heilstat des Sohnes willen die Kirche ins charismatische Leben ruft, zum Höhepunkt des Gottesdienstes. Die Epiklese ist wesentlicher Teil des Glaubens der Christen und Wesensmerkmal der Kirche, stellt sie doch nichts anderes dar als die permanente Anrufung des Vaters um die Sendung des Geistes, der die Glaubenden in den Leib Christi verwandelt. Wenn wir die Kirche so von der Epiklese her verstehen, dann wissen wir uns voll und ganz von der Barmherzigkeit Gottes abhängig und nehmen auch die Knechtsgestalt der Kirche – nach dem Bilde Christi – ernst. Der charismatische Reichtum des Geistes Gottes wird spürbar.

„Andererseits erinnert uns die Epiklese, gerade weil sie sich durch die Institution (Gottesdienst, Amt, Gemeinde) vollzieht, daran, daß wir das Glaubensgeschehen nicht als einen Gegensatz zur Institution ansehen dürfen“ (ÖR H. 3/1977 S. 306). Der Geist will die ekklesiale Struktur vielmehr unaufhörlich reinigen, korrigieren, erneuern. Von der Epiklese her verstehen wir auch das geistliche Amt neu: es ist „untrennbar verbunden mit der Gemeinschaft der Charismatiker“ (S. 312). Das gilt auch für das bischöfliche Amt. Mit „apostolischer Sukzession“ ist nicht ein monarchisches Privileg gemeint. Vielmehr kommt darin die persönliche wie die kollegiale Dimension des Amtes der Geistträger zum Ausdruck, das die Aufgabe hat, „im Namen aller Mitglieder der eucharistischen Gemeinschaft die charismatische Autorität der allgemeinen Kirche an jedem Ort zu bekunden“ (S. 312).

Nach orthodoxer Auffassung baut die Epiklese die Kirche auf ihrem ursprünglichen Fundament und lehrt uns authentische Pneumatologie. Sie zeigt uns vor allem, was für einen Gott wir haben: nämlich einen in Bewegung befindlichen, unruhigen Gott, der stets in Wechselbeziehung lebt, weil sein Wesen die sich schenkende Liebe ist. Die Epiklese zeigt uns, daß das Dogma der Trinität nichts zu tun hat mit statisch-idealistischer Seins-Spekulation. Gott kommt, weil Er liebt, immer auf uns zu. Diese trinitarische Geistlehre, wie sie die Epiklese zeigt, erschließt uns die charismatische Gnadenrealität. Sie erschließt uns aber auch einen neuen Zugang zur Einheit der Kirche.

Die „epikletische“ Pneumatologie, deren Grundlage die gemeinsame Anrufung des Geistes durch die verschiedenen Kirchen bildet, enthüllt uns eine Realität, an der wir auch als Mitglieder *getrennter* Kirchen teilhaben. Die gemeinsame Epiklese transzendiert die Schranken zwischen uns und läßt uns daher diese kirchliche Realität zwischen uns Getrennten erkennen, die man auch „Ekklesialität“ nennen kann. Wir erkennen sie erstens am eucharistischen und charismatischen Wesen der Kirche, das hüben wie drüben lebt und Frucht bringt, zweitens an der prophetischen Dimension der Kirche, die die Kirchen gemeinsam in der gegenwärtigen Welt betätigen.

Nichts kann diese Realität auslöschen, an der wir alle teilhaben, obgleich wir „getrennten“ Kirchen angehören. Unter der Leitung des Heiligen Geistes gelangen wir zu der „Überzeugung, daß es ganz einfach undenkbar ist, daß wir jenseits unserer Spaltungen nicht Teil jenes Stromes sind, in welchem die lebendigen Wasser des Geistes fließen, daß wir nicht gemeinsam in der Tradition der Einen und Apostolischen Kirche stehen“ (Nissiotis in: ÖR H. 3/1977 S. 311).

Im Blick auf unser Thema gelangen wir zu folgender Feststellung: Die Einheit der Kirche kündigt sich an im Wurzelboden lebendiger Ekklesialität, der erwächst, wo Getrennte den Heiligen Geist anrufen. Ekklesialität ermöglicht

charismatisches Leben, auch beim Suchen und Rezipieren von theologischem Konsensus. Ohne die Gnadengabe der Wahrheitserkenntnis kann es keine „versöhnte Unterschiedenheit“, keine „konziliare Gemeinschaft“ und also keine manifeste Einheit geben.

Dies spirituelle Wachsen der Einheit der Kirchen umfaßt, wie wir alle beobachten können, die Mitgliedskirchen des ÖRK ebenso wie Kirchen, die dem Rat nicht angehören, vor allem die römisch-katholische Kirche. Solche Einheit hat Erneuerung ebenso zur Voraussetzung wie den theologischen Konsensus und die gegenseitige Anerkennung aller Ämter einschließlich des Papstamtes. Es ist faszinierend, in einer Zeit zu leben, wo solche Erwartung nicht mehr als Utopie, sondern als realistisch gelten darf. Möge Gott das Gebet der Seinen um Einheit in der Wahrheit und um Erneuerung erhören!