

Von der Einheit der Kirche*

Erwägungen zum Marburger Religionsgespräch 1529

VON CARL HEINZ RATSCHOW

Als Rudolf Otto im Jahre 1929 auf der 400-Jahr-Feier des Marburger Religionsgespräches sprach, redete er von der Organisation des Weltprotestantismus. Er, der Visionär, dem der Menschheitsbund der Religionen vorschwebte, meinte, man könnte den Anspruch des Religionsgespräches von Marburg nicht anders beantworten als eben mit einer Organisation des Weltprotestantismus. Martin Rade hat dieses Vorgehen Rudolf Ottos in seiner „Christlichen Welt“ wenige Wochen danach kritisiert und gesagt, Rudolf Otto hätte lieber vom Abendmahl reden sollen mit dem Ziel, dann eine gemeinsame Abendmahlsfeier am Schluß zu ermöglichen. Zwei Wege, mit der Herausforderung Marburgs fertig zu werden, die bis heute ähnlich beschritten werden. Der eine Weg, der die Tatsächlichkeit der bitteren Getrenntheiten visionär — wie man sagt — überspringt auf eine „Einheit“ der Kirche hin, und der andere Weg, der nur am Symptom arbeitet: Wenn es denn in bezug auf das Abendmahl Schwierigkeiten gibt, dann muß man diese lösen. Wir wollen letztlich in den Erwägungen, die wir heute anstellen, diese beiden Wege nicht nur zu verstehen, sondern auch zu vermeiden suchen.

Der Unterschied zwischen uns und der Situation in Marburg ist ja eminent — das müssen wir uns zunächst klarmachen. Erstens: Als hier in Marburg das Gespräch stattfand, da war die Einheit der Kirche noch nicht zerfallen. Melancthon und andere konnten meinen, die „eine“ ecclesia catholica sei noch zu retten und zu bewahren. Zweitens: Der Landgraf seinerseits konnte meinen, die Schwierigkeiten, die im evangelischen Raum in bezug auf das Abendmahl bestanden, ließen sich wegdisputieren. Und drittens: Was damals auf dem Spiel stand, das war die Einheit der römisch-katholischen Kirche. Diese Einheit steht heute nicht im Gesichtspunkt der Bemühungen, sondern eine völlig neuartige „Einheit“, nämlich die neuartige Verbindung der Kirchen schlechthin. Die römisch-katholische Kirche aber ist mit den evangelischen und orthodoxen Kirchen auf dem Weg zu dieser Einheit. Die Situationen damals und heute sind also ganz eminent unterschieden. Gleichwohl, das Marburger Gespräch zeigt entscheidende Dinge, die für uns bis heute wichtig sind.

* Vortrag gehalten am 6. Juni 1979 in der Marburger Universität.

Drei Dinge, meine ich, sollten uns dabei beschäftigen. Das erste ist die Motivation des Gespräches. Diese Motivation war rein politisch. Die Bündnispolitik der evangelischen Reichsstände war als Notwendigkeit im Zusammenhang des II. Speyrer Reichstages im Frühjahr 1529 sichtbar geworden. Der Versuch mußte gemacht werden, den Kaiser, der gegenüber Frankreich und dem Papst im letzten Jahr freie Hand gewonnen hatte, durch ein politisches Bündnis daran zu hindern, mit militärischer Gewalt gegen die evangelischen Reichsstände vorzugehen. Diese Bündnispolitik betrieb zumal der junge Landgraf von Hessen. Er hatte freilich im Jahr zuvor durch sein ebenso aggressives wie unüberlegtes Vorpreschen bei den sog. Packschen Händeln die evangelische Sache beinahe verspielt. Dieser Landgraf wußte sehr genau, daß Zwingli von Zürich aus eine gleiche europäisch gemeinte, antihabsburgisch verstandene Politik seit Jahren betrieb, und er hat ihm aus Speyer vom Reichstag aus bereits geschrieben, dieses sei ja das politische Ziel, ein Bündnis der evangelischen Stände. Aber in Speyer war auch der Kampf Luthers gegen Zwingli und Ökolampad über das Abendmahl hervorgetreten. Dieser Gegensatz wurde von den katholischen Reichsständen ausgenutzt, die evangelischen Stände zu spalten und damit ihre Position zu schwächen. Der hessische Landgraf hatte sehr früh und sehr genau begriffen, daß hier bei der Frage des Abendmahls angesetzt werden mußte und daß dieser Ansatz beim Abendmahl eben durch ein politisches Bündnis gekräftigt sein sollte. Aber gerade in bezug auf dieses politische Bündnis, von dem Kursachsen und Brandenburg genauso überzeugt waren wie Philipp von Hessen, gerade in dieser Bündnispolitik tat sich ein tiefer Unterschied auf, nämlich: Die Kursachsen und Brandenburger waren in bezug auf das Bündnis der evangelischen Reichsstände durch Luther immer wieder gebremst und gewarnt. Luther meinte, die ganze Bündnispolitik könne ja vielleicht gut sein, entscheidend sei aber etwas ganz anderes, nämlich die Einheit des Glaubens, die die Fürsorge Gottes gewährleistet. Und so hatte sich denn innerhalb der evangelischen Stände, geführt von Kursachsen und Brandenburg, die Bündnispolitik so entwickelt, daß sie gleichsam Anhängsel wurde zu der Aufstellung eines Gesamtbekenntnisses. Man hatte in Wittenberg begriffen, daß das Arbeiten am Abendmahl oder an anderen einzelnen Dingen nicht das tun könnte, was getan werden mußte, nämlich das Gesamtverständnis der Evangelischen vor katholischer Kirche und Heiligem Römischen Reich so darzulegen, daß deutlich werde, daß die Evangelischen nicht spalten, sondern reformieren wollten. So entstanden denn im Sommer des Jahres 1529 die Schwabacher Artikel, und diese Schwabacher Artikel sollten die Grundlage der Bündnisverhandlungen zwi-

schen Kursachsen und Brandenburg darstellen. Auf der anderen Seite stand Philipp von Hessen. Er wollte ein Bündnis, nachdem die Frage des Abendmahls ausgeräumt sei. In diesem Sinne hat er das Marburger Gespräch anberaumt. Luther hat gleich zu Beginn des Gesprächs opponiert und gebeten, nicht nur über das Abendmahl zu reden, sondern auch über die Erbsünde, die Christologie, das Fegefeuer und die letzten Dinge. Dieses Ansinnen wurde zurückgewiesen. Es sollte in Marburg nicht auf Gesamtverständnisse ankommen, vielmehr sollte das zwischen Zürich und Wittenberg kontroverse Problem ausgeräumt werden. Wir erkennen also, wie in der Motivation des Marburger Gesprächs und im Beginn desselben eine eminente Unterschiedlichkeit lag, die ihren Kern darin hatte, daß die einen von dem Gesamtverständnis des christlichen Glaubens, die anderen aber von einer Sache, die nun mal kontrovers war, reden wollten.

Sehen wir zweitens die Mitte des Gesprächs selbst an. Wovon war die Rede? Luther redete hier in Marburg von dem Glaubensgrund, der als reine Wahrheit, als *nuda veritas*, in der Abendmahlsüberlieferung steht: *hoc est corpus meum*. Diese unmittelbare Wahrheit als Begründung des Glaubens war sein Bezugspunkt. Gott hat es so in seinem Wort niedergelegt. Diese Wahrheit gilt es unter allen Umständen zu verteidigen, denn es ist die *nuda veritas*. Auf der anderen Seite steht Zwingli, der darüber redet, ob man eigentlich religionsphilosophisch sagen und begründen kann, daß eine *substantia* — das ist Brot und Wein, das ist Leib und Blut Christi — ob eine *substantia* zugleich an mehreren Orten sein kann. Für ihn ist Gott Geist, und es geht ihm in Marburg um die interpretatorische Leistung der Plausibilität der Abendmahlsverkündigung. Das heißt, Luther und Zwingli reden offenbar von total verschiedenen Dingen. Der eine redet von der in einer bestimmten Faßbarkeit gegebenen Begründung des Glaubens selbst, und der andere redet von der Interpretation des Glaubens und von der religionsphilosophischen Durchdringung des Glaubens. Zwingli hat ja hier in Marburg Melanchthon gesagt, ihn habe in bezug auf das Abendmahl vor allem Erasmus von Rotterdam unterwiesen. Das heißt, auf der einen Seite steht diese zu dem damaligen Humanismus gehörige grundsätzliche Einstellung der Philosophie, und auf der anderen Seite steht die nicht rechts und links schauende, auf den biblischen Wortlaut sehende Glaubensbegründung. Beides steht unversöhnbar gegenüber.

Sehen wir drittens das Ergebnis des Gesprächs an: Einerseits werden die Marburger Artikel verfaßt. Sie sind in ihrem XV. Artikel zum Abendmahl nicht zu einem Konsens gelangt. Aber in vierzehn Punkten konnte ein Konsensus geschaffen werden. Das war sowohl für die Basel-Zürcher wie für

die Wittenberger ein neues gegenseitiges Bild. Da wurde den Wittenbergern z. B. klar, daß auch Zwingli inzwischen durchaus von der Erbsünde zu reden wußte. Beide Parteien gewannen ein neues Bild voneinander und gaben sich das Versprechen, den harten literarischen Kampf gegeneinander zu beenden. Das war schon etwas! Auf der anderen Seite stand am Ende die Bitte der Zürcher, durch den Landgrafen vertreten, um brüderliche Gemeinschaft und christliche Gliedschaft miteinander, die von den Wittenbergern abgewiesen worden ist. Die Wittenberger haben damit Zwingli und Ökolampad die Brüderlichkeit und die Gliedschaft einer christlichen Kirche verweigert. Und hier liegt ja wohl die eigentliche Frage des Gespräches.

Zunächst: Was ist hier eigentlich passiert in Marburg? Warum war denn das so schwierig in Marburg? Einerseits der tiefe Dissensus in der Beurteilung der politischen Situation und damit der tiefe Dissensus im Eingehen auf die politische Situation. Auf der anderen Seite stehen zwei verschiedene Haltungen gegeneinander. Die eine, die meint, das biblische Wort hören und glauben ist alles; und die andere: Dieses biblische Wort muß interpretiert werden, und seine Interpretation erst macht den christlichen Glauben klar. Und wie sollte es anders sein! Diese beiden Standpunkte sind in sich und grundsätzlich immer wieder unterschiedlich, denn die christliche Wahrheit ist keine Idee, die wie eine mathematische Wahrheit über Raum und Zeit schwebt, sondern sie ist eine Wirklichkeit in Raum und Zeit. Sie will und muß aus diesem räumlichen und zeitlichen Gegebensein ihrer selbst heraus interpretiert werden, und diese Interpretationen sind eben immer wieder notwendigermaßen unterschiedlich. So wie Petrus es nur für möglich halten konnte, einen christlichen Glauben zu leben auf dem Hintergrund und im Zusammenhang mit der israelitischen Frömmigkeit, und demgegenüber Paulus der Meinung war, das sei eben nicht das Gebot der Stunde, sondern man müsse hingehen und, abgesehen vom israelitischen Gesetz, den Hellenisten das Evangelium predigen, so müssen wohl die verschiedenen Verständnisse des Christentums in sich immer wieder unterschiedlich sein, weil die Wahrheit dieses Gottes keine abstrakte Theorie, sondern ein inkorporatives Geschehen ist. Gott ist eben nicht überhaupt Mensch geworden, sondern dieser ganz bestimmte Mensch. So ergibt sich für die Kirche und für den christlichen Glauben von Generation zu Generation wieder das Problem des „Einheimischwerdens“ der Botschaft „von damals“ in dieser sich wandelnden Welt. Die christliche Wahrheit muß eingehen ins Zeitalter des Barock, und sie muß eingehen ins Zeitalter der Aufklärung. Da bilden sich bestimmte Verständniseigentümlichkeiten, und die sind immer auch wieder kontrovers. Dieses Problem der „Einheimischwer-

dung“ des Christentums, das man heute Indigenisation nennt, dieses Problem ist es, das die Kontroversen in Marburg wie die Kontroversen des Evangelischen gegenüber dem Katholischen hervorbrachten. Die Kontroversen waren im 16. Jahrhundert so begründet, daß die Evidenz des damaligen humanistischen Ansatzes mit seinem Drängen auf die „Quelle“ die Menschen dazu führte, mit ihrem Glaubensverständnis allein auf der Bibel gründen zu wollen gegenüber dem Bezug des Glaubens auf die traditionelle und wirkungsgeschichtliche Vermittlung, wie es die katholischen Christen betonten. So macht sich das Problem des „Einheimischwerdens“ der christlichen Botschaft in der Jeweiligkeit der Welt, in die hinein diese Botschaft verkündet werden soll, immer erneut bemerkbar.

Dieses Problem stellt sich im 20. Jahrhundert für den europäischen und nordamerikanischen Bereich als die unabdingbare und unübersehbare Forderung von Einheit insofern, als für diese europäisch-nordamerikanische Welt die Welt und die Menschheit erstens auf dem Wege des technischen Geschehens eine kleine geworden ist, eine — wie man den Eindruck hat — überschaubare, eine uns ständig von Australien bis Alaska auch umgebende. Darüber hinaus ist diese technisch kleine Welt für das europäisch-amerikanische Geschehen und Verstehen charakterisiert durch jenen im 18. Jahrhundert gewachsenen, für uns heute ganz unübersehbaren Charakter von Menschheit, Menschlichkeit und ihren Rechten, der sich zusammenfaßt in dem Wort des 19. Jahrhunderts: „Der Mensch ist dem Menschen das höchste Wesen.“

In der technisch kleingewordenen Welt wird die Menschheit als dieser Mensch schlechthin und als sein Recht zur Herausforderung an die vielen nationalen, politischen, gesellschaftlichen und kirchlichen Gespaltenheiten. Aber für die Kirche wird diese Herausforderung noch in einem spezifischen Sinne akut. In dieser Zeit — im 19. eben und dann im 20. Jahrhundert — nimmt dieser Charakter der kleiner werdenden Welt und der Menschenrechte auf dem Hintergrund der biologischen, soziologischen, positivistisch arbeitenden Wissenschaften den Charakter der großen emanzipativen Bewegungen an, der emanzipativen Bewegungen, die die Eigenständigkeit der Daseinsbedingungen des Menschen sowohl biologisch wie soziologisch sicherstellen oder doch sicherzustellen scheinen. Dabei verkehrt sich die Rede von dem Leben in die Rede von der Lebensqualität. Hier bleibt scheinbar für die Kirche nur noch der Himmel übrig. Die Kirchen sehen sich dieser großen unausweichlichen Herausforderung der emanzipatorisch sie selbst gewordenen, mit einem neuen Selbstbewußtsein ausgestatteten Welt gegenüber. Das sind die Herausforderungen, die für die Kirchen

Nordamerikas und Westeuropas im 20. Jahrhundert die Anforderung der Einheit ganz unausweichlich macht. Die kleinen Querelen über Amt und Abendmahl und anderes verschwinden gleichsam gegenüber dem herrischen Sichvordrängen dieser Herausforderung.

Aber zugleich eben in dieser Zeit vollzieht sich etwas ganz anderes. Mit dem Zerschneiden des Kolonialismus werden sich die Kirchen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas in einer völlig neuartigen Weise ihrer selbst bewußt, und diese ihre Selbstbewußtheit spricht sich darin aus, daß sie die europäische oder nordamerikanische missionarische Tradition und das Verständnis des Christentums, wie es ihnen von Westeuropa oder Nordamerika gebracht ist, umformen auf ihre Nationalitäten, auf ihre kulturellen Eigenarten, auf ihre religiösen Voraussetzungen. Hier bildet sich — und das ist das eigentliche Problem der Indigenisation — weltweit eine völlig neuartige, neue Verständnisse des Christentums hervorbringende „Einheimischmachung“ des Christentums im japanischen, im indischen, im afrikanischen wie im lateinamerikanischen Verständnis. Völlig neuartige Verbindungen mit kulturellen, politischen wie religiösen Bestrebungen dieser Regionen und Nationen beginnen. Diese Verbindungen müssen beginnen, denn das Christentum ist keine allgemeine Wahrheit, es muß und es will in die Religionen, in die Regionen wie in die Nationen hinein, denen es gilt.

Damit sehen wir, wie in unserer Gegenwart das Christentum in zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Bewegungen steht. Diese Bewegungen entfalten sich aus dem gleichen Ansatz heraus, praktisch aus den gleichen Tendenzen heraus, nämlich aus der Tendenz dieser Einheimischwerdung, der Notwendigkeit des Einheimischwerdens des Christentums, aus dem Problem dieser Indigenisation. Diese Tendenz drängt die westeuropäisch-nordamerikanischen Kirchen auf Einheit hin. Zugleich sprengt es in den asiatischen, afrikanischen und lateinamerikanischen Kirchen eben diese Einheit auf Verselbständigung hin.

Damit haben wir das Problem charakterisiert, das von nichtkirchlichen Faktoren aus auf die Kirchen heute unausweichlich zukommt, und die Beachtung dieser nichtkirchlichen Faktoren ist zugleich das eigentliche Problem. Der Einfluß dieser nichtkirchlichen Faktoren ist ein Problem insofern: Nichts können die Kirchen und Theologen nämlich leichter als diese nichtkirchlichen Faktoren im Nu zu theologisieren. Dadurch entstehen dann Scheinprobleme, die unlösbar werden. Die soziale Anforderung wird z. B. dahingehend „theologisiert“, daß man zu erweisen sucht, Jesus sei ein Sozialreformer gewesen. Damit wird aus einer berechtigten außerkirchlichen Anforderung eine unberechtigte theologische Konklusion. Dieser

Vorgang ist an vielen Stellen der Geschichte der christlichen Theologie zu beobachten. In diesem Vorgang werden die berechtigten nichtkirchlichen oder nichttheologischen Anforderungen „theologisiert“. Dadurch wird die Situation undeutlich.

Wir können dieses Problem noch an einem besonders gewichtigen Beispiel näher klären, das sich im Zusammenhang der Frage nach der Einheit der Kirche stellt. Diese Tendenz auf die Einheit der Kirchen, so sahen wir, stellt sich den westeuropäischen und nordamerikanischen Kirchen unausweichlich als Aufgabe und Herausforderung des 20. Jahrhunderts. Die heutige Diskussion faßt diese Tendenz in drei Richtungen: erstens als konziliare Gemeinschaft, zweitens als korporative Wiedervereinigung und drittens als versöhnte Verschiedenheit. Die „konziliare Gemeinschaft“ ist das Konzept, das von der letzten Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Nairobi 1975 nach den vorbereitenden Arbeiten in Löwen (1971), in Salamanca (1973) und in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (1974) als Vorschlag übernommen wurde.

Diese konziliare Gemeinschaft meint: Auf dem Hintergrund von Unionsverhandlungen zwischen einzelnen Kirchen finden sich die auf dem Wege zur Gemeinschaft befindlichen Kirchenkörper der christlichen Konfessionen zu örtlichen, regionalen, nationalen, universalen Konzilen zusammen. Diese Konzile haben den Sinn, die durch Unionen wohl nicht zu vermeidenden, immer neuen Spaltungen der brüderlichen Gesinnung offenzuhalten und gleichsam zu neutralisieren. Dabei war man sich in Nairobi darüber im klaren, daß die Unionsbildungen heute die konfessionellen Besonderheiten nicht einfach beseitigen dürfen, sondern an ihrer Pflege sogar interessiert sein müssen!

Daneben steht zweitens die „korporative Wiedervereinigung“, wie sie der Bischof von Münster, Heinrich Tenhumberg, vor drei Jahren vorgeschlagen hat. Die korporative Wiedervereinigung der Kirchen geht von der klaren Ausbildung der Besonderheiten der einzelnen Kirchen aus. Nur die Besonderheit ist gemeinschaftsfähig. Die einzelnen Kirchen erstellen nun eine „Hierarchie ihrer Glaubensüberzeugungen“. Damit ist die lange ausstehende Bemühung darum gemeint: was denn nun heute „wirklich“ evangelisch und was heute „wirklich“ katholisch ist. Darüber besteht im Selbstbewußtsein der Gemeinden fraglos keine Klarheit. Diese Bemühung verbindet Tenhumberg mit der *fides implicita*, d. h. daß die Christen der bislang evangelischen Kirchen bei einer Wiedervereinigung keineswegs alles das im Glauben zu übernehmen haben, was z. B. als Heiligenverehrung im katholischen Bereich zwar besteht, aber nicht entscheidend ist.

Etwa in dieser Weise wird dabei auch über das Papstamt geurteilt. Das Papstamt ist ja sehr komplex. Es ist nicht erforderlich, daß alle Einzelheiten seiner Erstreckung von allen angenommen werden. Ein Moment — das Petrusamt z. B. — würde genügen. Das Wichtige an dieser korporativen Wiedervereinigung scheint wohl die klare Erkenntnis, daß Gemeinschaft nur aus dem Besonderen heraus und durch das Besondere hindurch möglich ist.

Das Dritte, die „versöhnte Verschiedenheit“, ist die Konzeption die im wesentlichen der Lutherische Weltbund vorgelegt hat. Er meint, daß er sie mit der konziliaren Gemeinschaft zwar durchaus vereinigen kann. Mit diesem Vorschlag ist die Diskussion aus den „Visionen“ der Einheit herausgeholt und auf den Boden der Tatsachen gestellt. Die versöhnte Verschiedenheit meint: Die Verschiedenheiten der christlichen Kirchen untereinander bestehen nach wie vor, und sie haben ihr Recht. Aber diese Verschiedenheiten sind heute de facto versöhnt. Sie haben die Bedeutung, daß sie als solche die Kirchen zu einem gemeinschaftlichen Handeln miteinander fähig machen. Keine Uniformität darf man erstreben — davon ist Nairobi auch überzeugt —, sondern eine Gemeinschaftlichkeit zu einheitlichem Handeln.

Besonders auffallend ist in diesen ganzen Verhandlungen, die ja heute eine fruchtbringende Konvergenz zeigen, daß quer durch sie hindurch eine Divergenz läuft, die auch immer wieder beobachtet und festgestellt ist. Nairobi hat das so gesagt: Es gibt in dem Verhältnis der Christen zueinander heute zwei Tendenzen, und diese Tendenzen sind seit 100 Jahren unübersehbar, die eine Tendenz, die auf Vergangenheit zielt, die andere Tendenz, die die Zukunft meint. Es ist unbezweifelbar, diese beiden Tendenzen durchziehen das zwischenkirchliche Geschehen seit langem. Man meint nun natürlich, es sei auch angemessen, dieses auf die Vergangenheit blickende Einerseits oder dieses der Zukunft zugewendete Andererseits auch theologisch zu qualifizieren. Das geschieht in Nairobi, das geschieht in Salamanca, das geschieht auch bei den Lutheranern in Daressalam. Wenn wir uns aber fragen: Was sind denn eigentlich diese beiden Tendenzen?, dann merken wir sehr schnell: Diese beiden Tendenzen sind die Spiegelung, der Widerschein der zentralen geistigen Bewegung Europas und Nordamerikas im 19. und 20. Jahrhundert. Die Aufklärung wird durch die Romantik hindurch dem Historismus des 19. Jahrhunderts, der sich im Zusammenhang der beginnenden Naturwissenschaften positivistisch interpretiert, zugeführt. Dieser historische Positivismus ist die eine Seite. Die andere Seite ist charakterisiert durch Namen wie Johann Gottlieb Fichte, Karl

Marx und Friedrich Nietzsche. Diese andere Seite, die eine ganz andere Konsequenz aus der Aufklärung zieht, wendet sich der Zukunft zu und meint, es sei allein möglich und denkbar a) das Leben als einen wirklichen Prozeß, b) diesen Prozeß in bezug auf Zukunft zu verstehen und sich selbst in diesem „auf Zukunft hin“ zu entwerfen. Nur so — meint man — könnten wir den Herausforderungen dieser Welt verantwortlich begegnen. Man hat diese beiden geistigen Strömungen des 19. und 20. Jahrhunderts, deren Kampf bis zum heutigen Tage nicht ausgetragen ist, man hat diese beiden Strömungen „theologisiert“ — denken Sie an Ernst Troeltsch, der den Historismus theologisiert, und denken Sie an Moltmann und Pannenberg, die beiden bedeutendsten deutschen Vertreter der auf Zukunft gerichteten Tendenz. Das ganze kirchliche Handeln wird Antizipation oder Vorwegnahme. Alles Geschehen ist von der Zukunft her bestimmt, aber nicht aus dem Bereich der Vergangenheit heraus. Diese beiden großen geistigen Bewegungen, um die es heute genauso intensiv und grundsätzlich geht wie vor 100 Jahren, sind gegenüber der Lebensbewegung christlichen Glaubens allerdings fremdartig. Der christliche Glaube beruht auf dem heilvollen Einmal in Jesu Wort, Werk und Person. Er ist darin vorausverwiesen auf das Ende aller Dinge. Das heißt, der christliche Glaube macht folgende Bewegung: aus dem gegenwärtigen Moment durch die Vermittlung der Tradition zurück auf Jesu Wort, Werk und Person und darin vorausverwiesen zu sein auf das, was von der Zukunft Gottes her erscheint. Wir sehen hier unser Problem, das wir oben so charakterisierten, daß berechnete nichtkirchliche Faktoren durch die Theologisierung zu unberechneten theologischen Konklusionen werden, in einem neuen Lichte. Hier wird durch die Theologisierung verschleiert, daß es sich in dem Gegenüber von Historismus und Futurismus um eine unberechtigte nichtkirchliche Anforderung handelt. Ihr zu widerstehen, wäre die Aufgabe der Theologie, da die Lebensbewegung des Glaubens diesem Entweder/Oder nicht zu folgen vermag. Der Versuch also, sich und andere nach dem Modell dieses Gegenübers zu verstehen und „die Lage“ hinsichtlich der Gemeinschaft der Kirchen nach diesem Modell zu interpretieren, muß zu Scheinproblemen und Unlösbarkeiten führen, die den Fortschritt zur erstrebten Gemeinschaft verhindern.

Ich schließe diese Überlegungen zur „Einheit“ der Kirche mit drei Beobachtungen ab. Die erste Beobachtung: Das, was in Marburg passierte, war eine exklusive Trennung zweier Weisen, dem biblischen Worte zu begegnen, die sich ausschlossen. Es war eine exklusive Trennung. Das heißt, die eine Seite spricht der anderen das Christsein ab. Man kann sagen: Es gibt zwischen den großen kirchlichen Konfessionen gegenwärtig keine exklusive

Trennung; keiner spricht dem anderen das Christsein grundsätzlich ab; es gibt also heute nur inklusive Trennungen. Diese inklusiven Trennungen lassen kirchliche Gemeinschaft voll zu. Dies ist also der Grund der Möglichkeit für die Kirchen Europas und Amerikas, die Herausforderung zur kirchlichen Gemeinschaft durch das 20. Jahrhundert wahrzunehmen — im wahrsten Sinne des Wortes.

Die zweite Beobachtung: Man hat das Problem der Einheit natürlich auch „theologisiert“, und zwar ist dieses Problem der Einheit der Kirche meist so „theologisiert“, daß man sagt: Die Kirche soll natürlich nicht Uniformität als Einheit sein, sondern sie ist Vielgestaltigkeit als Einheit. Dies bedeutet eine Einheit wie die Trinität als die *una substantia*, die eine Substanz, und die *tres personae*, die drei Personen. So ist es mit der Kirche und ihren Konfessionen. Das ist eine gefährliche Sache, denn wenn man diese Analogie meint aufrechterhalten zu sollen, dann wird die Einheit das „Wesen“ der Kirche, und dieses „Wesen“ der Kirche als Einheit trennt sich von der Existenz der Kirche als Vielheit. Dabei meint man das „Wesen“ der Kirche, das vielleicht unsichtbar ist, in irgendeiner Form kultivieren und hervorbringen zu können. Das ist gefährlich, denn die Einheit Kirche haben wir nur als die Einheit von Wort, Werk und Person Jesu, und wir haben sie als die Einheit am Ende aller Dinge, daß Gott sei alles in allen vor uns. Das heißt aber: Gott ist die Einheit der Kirche. Wenn man schon eine theologische Analogie für die Einheit der Kirche sucht, dann muß man wohl die Rechtfertigung wählen. Die Einheit wird der Kirche zugesprochen, wie das Rechtfertigungsurteil an den Christen ergeht. Es handelt sich also um eine „forensische“ Einheit, deren Subjekt Gott ist und bleibt. Von hier aus ist auch folgendes zu begreifen. Wenn man so vollmundig sagt: Die Trennung der Kirchen sei ein Skandal, dann muß man sich dessen bewußt bleiben: Ja wohl, ein Skandal, aber dies ist kein Skandal der Menschen, sondern ein Skandal Gottes (*skandalon tou theou*)! Einem solchen *skandalon* Gottes kann aber immer nur begegnet werden durch Buße, d.h. durch *metanoia*. Das ist denn wohl auch der Weg, den die Kirchen gehen können und gehen müssen. Dieses Umdenken bzw. diese *metanoia* geschieht ja auch nicht etwa nur in bezug auf das, was kirchlich falsch gemacht wird, sondern diese *metanoia* lebt einerseits gegenüber Gott, von dem die Einheit nur kommen kann, und lebt andererseits in bezug auf die Welt, um deren Herausforderung es nun wirklich geht.

Und die dritte Beobachtung: Während man vor dreißig Jahren noch sehr viel von der Einheit der Kirche als der großen Vision geredet hat, redet man heute nur noch wenig davon. Man spricht vielmehr von Gemeinschaft.

Man kehrt immer grundsätzlicher auf den Boden der Tatsachen zurück und läßt die Visionen zurücktreten. Es ist ja auch so, daß das Reden von der Einheit in sich doppeldeutig ist. Man muß schon genau hinsehen. Es gibt ja zwei Einheiten, und zwar die eine Einheit, die abstrakte Einheit, die ein reiner Vernunftbegriff ist und die jenseits aller Welt im rein abstrakten Raum steht. Sie ist stets Identität und Uniformität. Und die andere Einheit, die konkrete Einheit. Diese konkrete Einheit aber ist eine Einheit, die nach dem Besonderen ruft. Es ist die Einheit, von der wir in der Bibel gesagt finden, daß der eine Gott das ihm gegenüber andere als das andere wählt und annimmt. Dieser Gott setzt als Schöpfer wie als Erlöser das andere in seiner Besonderheit und nimmt es als dieses an! Diese konkrete Einheit geschieht nach sehr eigenen Gesetzen. Man hat daher wohl mit Recht gesagt: „Die Kirche kann in dem Maße auf Einheit hoffen, als sie ihre Anstrengungen nach außen richtet, weg von ihren eigenen Angelegenheiten, ausgerichtet auf die Erfordernisse der Menschheit.“ Diese konkrete Einheit tritt offenbar als Anforderung an die Kirche heran — unaufschiebbar und unausweichlich. Auch in diesem Falle ist der Kairos, der Entscheidungszeitraum, — d.h. der Grund der Möglichkeit zur Antwort auf die Herausforderung — kurz.

Er ist „eschatologisch kurz“, wie Paulus ihn 1 Kor 7 nennt (synestalménos). Der Entscheidungszeitraum, in dem wir — jedenfalls in Westeuropa und Nordamerika — in der Herausforderung durch die „eine“ Menschheit als Kirche da sind, läßt keine Zeit für den sacro egoismo der Kirchen. Jedoch, es geht um konkrete Einheit, und das heißt, daß diese Einheit das Besondere setzt und annimmt! Die Herausforderung der Kirchen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas also — in ihrer Welt die Botschaft der Bibel heimisch werden zu lassen — gehört in diese Einheit hinein und bildet einen Teil derselben. Dieses „Zugleich“ und „Miteinander“ zu definieren und zu leben, stellt die eine große Aufgabe der Kirchen heute dar.