

- ²³ Ich denke hierbei besonders an die Dialoge lutherischer Kirchen mit orthodoxen Patriarchaten, wie zwischen Finnland und Moskau, der EKD mit Konstantinopel und Moskau, wie den Dialogen in Rumänien.
- ²⁴ Abk.: M. Abgedr. in: Anglican-Orthodox Dialogue. The Moscow Statement Agreed by the Anglican-Orthodox Joint Doctrinal Commission 1976, ed. by Kallistos Ware and Colin Davey, London 1977.
- ²⁵ Vgl. z. B. die Deutung des „twofold ministry“ in M 27 mit Malta-Bericht 50.
- ²⁶ Ich lasse den folgenden Abschnitt als „Ergänzung“ stehen, da er über das zuletzt abgeschlossene Konsenspapier referiert und die Zusammenfassung von Eindrücken ermöglicht, die auf andere Konsens- oder Konvergenzpapiere zurückblickt.

Freiheit und Norm

Bemerkungen zum Problem kirchlicher Handlungsorientierung

VON CHRISTIAN WALTHER

Die Frage, welche Normen und Maßstäbe für das Handeln der Kirche in der Welt gelten sollen, gehört zu den meistdiskutierten Themen der Neuzeit. Dabei ist, wie es jüngst M. Honecker treffend formulierte, unbestritten, daß „eine Gemeinschaft von Menschen, die beansprucht, sich nach der ihrem religiösen und kirchlichen Auftrag gemäßen Lebensform zusammenzufinden,... politische Ansprüche“ in Frage stellt, „sofern diese vollständig oder bestimmten ideologischen Vorstellungen gemäß Menschen in Beschlag nehmen. Darüber hinaus können sich Kirchen vor die Notwendigkeit gestellt sehen, sich zu politischen Sachverhalten ausdrücklich zu äußern, wertend und urteilend Stellung zu nehmen und ihren Kirchengliedern wie der gesamten Gesellschaft Handlungsvorschläge und -anweisungen mitzuteilen.“¹

Doch beantwortet diese, im wesentlichen auf dem Hintergrund okzidentaler Erfahrungen getroffene Feststellung bereits die eingangs skizzierte Frage? Seit der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf, 1966, wird darauf nicht mehr uneingeschränkt mit einem Ja geantwortet werden können. Es zeigt sich vielmehr, daß über wertende und urteilende Stellungnahmen sowie Handlungsvorschläge und -anweisungen hinaus ein aktiv in die Gesellschaft eingreifendes, korporatives Handeln der Kirche gefordert wird.² In diesem Zusammenhang treten andere Ziele in den Vordergrund: energischer „Einsatz für die Eliminierung der sozialen Ursachen des Leidens“, „Bemühung um gerechte Beziehungen in der Gesellschaft“, Kooperation mit anderen Gruppen in der Gesellschaft, „wenn Programme für

Aktionen aufgestellt werden, die menschliche Nöte und Ungerechtigkeit zu ihrem wichtigsten Anliegen machen“.³

Der sich hierin abzeichnende Wandel im Verständnis des Auftrags der Kirche, dessen hervorstechendstes Merkmal darin besteht, eben nicht mehr *nur* eine beratende und gewissenschärfende Funktion zu haben, bildet den Grund, auf dem sich die Frage nach den Normen und Maßstäben mit aller Schärfe stellt.

I.

Der Versuch, jene Frage einer Antwort zuzuführen, stößt zunächst auf einen widersprüchlichen Sachverhalt. Bereits die Weltkirchenkonferenz von Oxford, 1937, stellte ein Defizit an allgemeinen Grundsätzen fest, die als „Wegweisung“ dienen könnten. Damals meinte man als Grund dafür ausmachen zu können, daß „unser Denken und unsere Erfahrung noch ungebührlich parteiisch und provinzierisch sind“.⁴ Diese Aussage kann indessen nur als Kritik an mangelnder Bereitschaft gewertet werden, sich auf einen, die je eigenen Handlungsvoraussetzungen transzendierenden, ökumenischen Dialog einzulassen. Sie hat hingegen keinen Erklärungswert in bezug auf den Tatbestand, aus welchem Grund eben auch Christen sich konsistent zu den in ihren jeweiligen Gesellschaften entwickelten Normensystemen verhalten.

In dieser Hinsicht hat die Normenforschung ein stringentes Erklärungsmodell aufgrund einer Vielzahl von empirischen Einzeluntersuchungen erstellt: Danach stellen Normen Handlungsmuster dar, die sozial sanktioniert sind. Sie stabilisieren ein hinreichend häufig auftretendes soziales Verhalten, so daß es ohne besondere Zustimmungsverfahren akzeptiert werden kann. Normen bilden darüber hinaus ein System von Standards für die Beurteilung individuellen Verhaltens in einer gegebenen sozialen Gruppe. Der Ausbildung von Normen liegt in der Regel ein Ausgleichsprozeß von Ansichten und Verhaltensweisen der einzelnen Gruppenmitglieder zugrunde. Auf diese Weise ersetzen sie ständige Verhandlungen und Vereinbarungen über Weisen der sozialen Interaktion. Damit gewähren sie sowohl der Gruppe als ganzer als auch dem einzelnen Gruppenmitglied in konkreten sozialen Austauschbeziehungen Entlastung. Einmal etablierte Normensysteme sind schwer wieder aufzuheben. Obwohl ihre Legitimierung Schwierigkeiten bereitet, ist es für das Individuum außerordentlich schwer, sich dem bestimmenden Einfluß von Normen zu entziehen oder diese zu ändern.⁵

Das von der Weltkirchenkonferenz in Oxford angesprochene Defizit an solchen allgemeinverbindlichen Handlungsmustern erhält allerdings erst auf einem anderen Hintergrund sein besonderes Gewicht. Dessen Bedeutung kommt dort in Sicht, wo unter dem Begriff der Säkularisierung eine Analyse der neuzeitlichen Lebenswelt erfolgt. Hier entwickelt sich nun eine theologische Denkfigur, in deren Konsequenz der praktische Kompromiß zwischen Christen und den „sittlichen Normen der Gesellschaft..., in der sie zu leben haben“,⁶ nur noch ein historisches Faktum, aber keine reale Möglichkeit mehr darstellt. Daraus resultiert letztlich dann der Gegensatz zwischen säkularen gesellschaftlichen Handlungsmustern und der „Forderung, die allein zu Recht seine (s.c. des Christen) unbedingte Hingabe in Anspruch nimmt — der Forderung, die aus dem Willen Gottes kommt“.⁷

Das Defizit an allgemeinverbindlichen Grundsätzen betrifft folglich allein „christliche“ Normen, die eine allgemeine Zustimmung finden sollen und die sich deutlich gegen sonstige Normen abgrenzen lassen. Zugleich bezeichnet es aber auch eine Ausgangslage, die zunächst nur die Möglichkeit zu eröffnen schien, ein eigenes Normensystem für die Orientierung kirchlichen Handelns zu entwickeln. In diesem Zusammenhang verdient die erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates 1948 in Amsterdam besondere Beachtung. Dort wurde ein wichtiger Schritt auf diesem Wege getan, indem flexibel gehaltene Orientierungshilfen für die Kirchen formuliert wurden, die als mittlere Axiome die Diskussion bestimmten.⁸

II.

Aber bereits 1966 bezeichnete R. Shaull in seinem Referat vor der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf den in Amsterdam eingeschlagenen Weg als wenig erfolversprechend: „Die Diskussion auf dieser Ebene wird nach meiner Überzeugung nur magere Ergebnisse zeigen“.⁹ Statt dessen plädiert er für eine „ethische Klärung und Zielsetzung“, deren Absicht es ist, „Werte...in spezifische soziale Ziele, spezifische menschliche Bedürfnisse und spezifische technische Möglichkeiten und Prioritäten“ umzusetzen.¹⁰

Damit ist freilich die von den mittleren Axiomen und vor allem von dem Begriff der verantwortlichen Gesellschaft in Amsterdam vorgezeichnete Linie noch nicht prinzipiell überschritten. Denn intentional ist das, was Shaull anspricht, auch von den mittleren Axiomen gemeint.¹¹ Der Gegensatz bricht erst dort auf, wo auf der Folie eines revolutionären Geschichts-

verständnisses die neutestamentliche Eschatologie revolutionär interpretiert wird.¹²

Daraus resultiert dann die Konsequenz, die Theologie habe die Aufgabe, eine neue, durch Gottes revolutionäres Handeln in der Geschichte heraufgeführte Wirklichkeit zu beschreiben, wobei der Kirche die Funktion zukomme, eine Politik der Transformation zu betreiben. „In einem Gemeinwesen, in dem das christliche Erbe lebendig ist, wird dies zutiefst eine Erfahrung der Freiheit sein: Vertrauen in die Möglichkeit, die alte Ordnung schließlich doch zu überwinden; Vertrauen auf die Entstehung qualitativ neuer Institutionen und Strukturen jenseits der Krise und des Zusammenbruchs der alten Freiheit, die Grenzen säkularen Denkens zu überschreiten, um frei zu werden von den Voraussetzungen, auf denen die alte Ordnung beruht, und um unsere eigenen Perspektiven in Frage zu stellen, um dadurch auf die Erschaffung neuer Modelle für eine neue Gesellschaft hinzuwirken...“¹³

Die hier beschriebene Erfahrung von Freiheit weist einerseits auf die in der Säkularisierungstheologie festgestellte Differenz zwischen Glauben und neuzeitlicher Gesellschaft zurück. Für die Freiheit des Glaubens wird sie zur Fremde. Damit ist aber auch das Identitätsproblem gestellt. Weil eine Einheit von christlicher Existenz und weltlicher Existenz unter den Bedingungen der neuzeitlichen Lebenswelt nicht mehr herzustellen ist, darum wird es für notwendig gehalten, neue Verhältnisse zu schaffen, die diese Einheit ermöglichen und so die für die Gegenwart als kennzeichnend angenommene Entzweiung aufheben.

Andererseits stellt die Beschreibung der neuen Freiheit den Versuch dar, Formen einer politischen Entsprechung der Herrschaft Christi zu finden, die verantwortliche kirchliche Existenz in einer als widersprüchlich empfundenen Welt auszudrücken vermögen.¹⁴

Es bedarf keiner besonderen Hervorhebung, daß hierin nun auch ein Handlungsmuster impliziert ist, das als Grundnorm kirchlichem Handeln unterlegt wird: die Kirche habe für alles Neue in bewußter Wendung gegen alles Bestehende und gegen dieses stabilisierende Tendenzen einzutreten.

Gegen diesen Versuch einer grundsätzlichen Umorientierung kirchlichen Handelns werden drei Einwände erhoben werden müssen:

1. Es gibt keinen theologischen Grund, der die Annahme rechtfertigen könnte, Gottes Handeln in der Geschichte sei alleine nur dort zu erfahren, wo historische Transzendierungsprozesse stattfinden mit der Konsequenz, daß auch Kirche nur dort wahre Kirche sei, wo sie sich an diesen Prozessen beteilige.

2. Die Vision des Neuen bleibt unanschaulich. Dies verhindert von vornherein Kommunikabilität und Prüfbarkeit.
3. Es gibt keinen Grund zu der Annahme, daß Verhältnisse herstellbar sind, in denen eine Einheit von christlicher Existenz und gesellschaftlicher Existenz möglich ist oder daß sie gar mit institutionellen Mitteln bewerkstelligt werden kann.

III.

Der Säkularisierungstheologie kam eine gewisse heuristische Funktion zu, insoweit es darum ging, das Problem kirchlicher Identität im Zusammenhang mit der Entwicklung der neuzeitlichen Gesellschaft einer Lösung zuzuführen. Als wissenschaftliche Theorie indessen gerät sie inzwischen zunehmend unter heftige Kritik.¹⁵ H. Ringeling bezeichnet „Säkularisierung“ als einen „Begriff theologischer Verlegenheit“. Die von ihm bestimmte Theologie könne zwar „das Verhältnis von Christentum und Neuzeit derart... bestimmen, daß die theologischen Prämissen dem kritischen Maßstab der Wissenschaft entzogen bleiben. Nachdem sich aber die technische Vernunft des Menschen nicht mehr in Mißkredit bringen läßt, sondern den Antimodernismus ins Unrecht setzt, wird die Säkularisierungstheologie zunehmend bedeutungslos“.¹⁶

Auf diesem Hintergrund kristallisiert sich jetzt ein verändertes Verhältnis zur neuzeitlichen Lebenswelt heraus, dessen Kennzeichen darin besteht, daß an die Stelle von Abwehr und Abkehr deren Annahme tritt. Folgt man diesem Weg, dann hat das zunächst für die Theologie zur Folge, daß sie mit den empirischen Sozialwissenschaften in eine Austauschbeziehung zu treten vermag, sofern eben diese prüfbare Aussagen über die Gesellschaft beireithalten. Umgekehrt werden aber auch theologische Aussagen zum gleichen Gegenstand überprüfbar. Darin liegt der unbestreitbare Vorteil, daß mittels einer solchen interwissenschaftlichen Kommunikation einer Ideologisierung gemachter Aussagen entgegengewirkt werden kann. Sodann aber gewährt sie der Theologie die Möglichkeit, ihre Sätze überhaupt in soziale Verständigungsprozesse einzubringen, statt sie an der Gesellschaft vorbei zu formulieren. In diesem Sinne hat eben auch die Theologie „am Versuchscharakter des Denkens“¹⁷ teil.

Konkret eröffnet diese Partizipation die Möglichkeit, daß sich die Theologie auf die menschliches Handeln bestimmenden Strukturen der Gesellschaft einläßt, indem jetzt das „religiöse und sittliche Bewußtsein in den Institutionen des Lebens und im Verhältnis zu ihnen zur Geltung gebracht

wird“.¹⁸ Es geht also darum, die christliche Freiheit nicht dadurch vor einer als „gottlos“ empfundenen Gegenwart zu retten, daß sie in ein utopisch Neues integriert wird, sondern ihre produktive Kraft gerade der Gegenwart zu erhalten. Das Problem der praktischen Vermittlung der christlichen Freiheit an die neuzeitliche Gesellschaft ist damit gestellt. Aber es wird nicht gelöst. Insofern bleibt auch dieser theologische Ansatz noch der Säkularisierungstheologie verhaftet.

Für die Frage nach den Maßstäben und Normen kirchlichen Handelns ergibt sich von der zuvor skizzierten Sicht her ein völlig anderer Zugang: Danach wird das Handeln von sozialen Normen gesteuert, die der Kirche gegenüber autonom sind.¹⁹ Sie dagegen bleibt die Institution der Freiheit, d. h. gemessen an der Lehre von den zwei Regimenten, die Institution, die auf das Handeln unter den Bedingungen der Sozialität keinen unmittelbar anweisenden Einfluß mehr besitzt. Es liegt denn auch in der Konsequenz dieses Ansatzes, die Kirche von direkten sozialen Aktionen zu entlasten und statt dessen ihre Aktivitäten ganz auf die von der Kirche als System bedingten Zwecke zu beschränken. Im besonderen beinhaltet dies die Vermittlung der Erfahrung unbesorgter, weil allein im Glauben erfahrener Freiheit, aus der heraus sich das christliche Individuum selbständig in der Gesellschaft bewegt.

IV.

So scheint am Ende der Versuch, die Frage nach Maßstäben und Normen für kirchliches Handeln zu beantworten, auf die Alternative hinauszulaufen: Kirche der Befreiung oder Kirche der religiösen Interpretation gesellschaftlicher Wirklichkeit. Aber es spricht vieles dafür, daß diese Alternative auch bereits wieder überholt ist. Sie setzt auf der einen Seite eine Kirche voraus, die sich als relevante Größe aktiv in Prozesse humaner Sozialgestaltung einbringen läßt, und sie rechnet auf der anderen Seite immer noch mit einer Gesellschaft, die auf ihre christliche Abkünftigkeit angesprochen werden kann, so daß „die religiöse Interpretation nicht religiöser Institutionen des vernünftigen Christentums“²⁰ sich als sinnvolle Aufgabe zu stellen scheint. Doch ist die jeweils eingebrachte Prämisse: den Zusammenhang zwischen Kirche und Gesellschaft entweder über den Prozeß sozialer Veränderung oder über die Annahme der Gesellschaft und die Bestätigung von deren Autonomie als wirkungsgeschichtlicher Folge des Christentums herzustellen, überhaupt noch gültig?

Im ersteren Fall stößt diese Frage auf das, was H.-O. Wölber das „kirchliche Identitätsdilemma“ genannt hat.²¹ Darunter versteht er den Verlust an identifizierbarer kirchlicher Eigenart als Folge des Bestrebens, humanitäre und gesellschaftliche Ziele zu verfolgen. „Offenbar stellt sich die Kirche selbst nicht mehr als ‚Spezialgeschäft‘ dar, in welchem man Unverwechselbares und sonst nicht Vorhandenes bekommt“.²² Daraus wird unter Berufung auf empirische Untersuchungsergebnisse²³ gefolgert, daß eine „politische Kirche“ keine mehrheitliche Zustimmung seitens der Kirchenmitglieder erhält.²⁴

Eine solche Aussage darf, auch wenn sie einem heute verbreiteten, auf dem Hintergrund systemtheoretischer Erklärungsmodelle entworfenen positiven Bild von einer stabilen Kirche widerspricht, nicht einfach ignoriert werden.²⁵ Denn sie weist auf die oft bereitwillig abgeblendete andere Seite einer neuzeitlichen Entwicklung hin: die politische Kirche tendiert zu einer bloßen elitären Gesinnungsgemeinschaft, die den Bezug zur Volkskirche nur noch mittels normativ formulierter Ansprüche an deren Mitgliedermajorität aufrechterhält, die aber, weil diese ihr weiterhin die Gefolgschaft verweigert, schließlich ins Leere stoßen müssen. Hier konnte sich der erhobene Anspruch alsbald als nicht mehr gedeckt erweisen, und auch die scharfsinnigsten theologischen Argumente würden nicht helfen können, auf Dauer Wirkungslosigkeit zu vermeiden.

Im anderen Falle sind die Verhältnisse nicht minder schwierig. Gemessen an der heutigen Organisationsrationalität und der darin implizierten Handlungsmuster hat sich ein Zustand herausgebildet, von dem ein so profunder Sachkenner wie G. Schmidtchen meint, feststellen zu können, daß er das Christentum weder zur Legitimierung seiner Autonomie noch als handlungsorientierende Größe braucht.²⁶ Auch der am Begriff der Christentumsgeschichte orientierte respektable Versuch, die Eigenart der Neuzeit theologisch-systematisch zu begreifen, wird dann, gerade wenn er so stark auf Autonomie und Freiheit abhebt, wie es gegenwärtig bei seinen Vertretern der Fall ist, letzten Endes nicht darum herumkommen, sich der Frage zu stellen, ob nicht dadurch die Tendenzen zur Entkirchlichung und damit in weiterer Konsequenz zu Entchristlichung verstärkt werden könnten. „Denn außerhalb dieser Institution (sc. der Kirche) wird es auf die Dauer kein Christentum geben können, auf das man sinnvoll diesen Namen anwenden kann.“²⁷

Die Frage nach den Normen und Maßstäben für kirchliches Handeln führt so in letzter Tiefe zur Aufdeckung einer Aporie. Aber sie braucht kein Grund zur Resignation zu sein. Es könnte sich vielmehr erweisen, daß

diese Ausweglosigkeit selber die Folge theologischer Konstruktionen der Wirklichkeit ist; und ob diese Aporie darum endgültig sein wird, muß nach den Erfahrungen von dem ständigen Fortgang der Geschichte offenbleiben.

Wenn dem so ist, dann gibt es Grund zur Annahme, daß hinter der aufgedeckten Ausweglosigkeit eine tiefere Freiheit des Glaubens hervorsteht, die sich eben der vollständigen Einrechnung in die Denksysteme entzieht, mit denen Wirklichkeit verstehend erfaßt werden soll. So könnten neue Kräfte mobilisiert und dem christlichen Glauben ein Ausdruck gegeben werden, der die religiösen Potentiale unserer Zeit weckt und freilegt.

Auf diesem Hintergrund stellt sich dann die Frage nach den Normen und Maßstäben kirchlichen Handelns noch einmal neu. Es wäre denkbar, daß die Antwort dann nicht mehr auf jenen Feldern zu suchen wäre, wo die öffentliche Verantwortung der Kirchen im nationalen und ökumenischen Kontext zur Diskussion steht, sondern wo es sich um Fragen der Personalisation und Kulturation handelt. Man braucht in diesem Zusammenhang nicht in eine umfassende Analyse aller jener von den Begriffen der Zivilisationskrise und Orientierungskrise umgriffenen Erscheinungen einzutreten, um zu erkennen, daß es sich heute jedenfalls um sehr viel fundamentalere Aufgaben handelt als darum, nun auch kirchlicherseits räsonierend zu politischen oder gesellschaftlichen Zeitfragen Stellung zu nehmen. Es bedarf allerdings auch des Mutes, sich nicht von dem allgemeinen Klima einer kritischen Nationalität verzaubern zu lassen, um wieder zu entdecken, daß die Probleme der Lebensordnung, ja der Ordnung des persönlichen Lebens selbst, in der Menschen ihr sozial erforderliches Maß an Lebensvernunft und Selbstverständnis erwerben können, nicht auf dem Feld wissenschaftlicher Beweisbarkeit abgehandelt werden können, sondern in herausragendem Maße Fragen des Glaubens sind.

Die Aufgabe, vor der die Kirchen stehen, wäre also nun doch zuallererst, Glauben zu wecken und zu fördern. Nicht, um damit erneut dem Kult der Privatheit anheimzufallen, was ja immer wieder als Vorwurf dagegen vorgebracht wird, wenn die Kirche auf diese ihre zentrale Aufgabe angesprochen wird, sondern um damit den Grund freizulegen, auf dem zivilisatorische Kräfte wachsen können, d.h. solche Kräfte, die in der Lage wären, unsere Welt zur wirklich bewohnbaren und moralisch verbindlichen Zivilisation werden zu lassen, in der das menschliche Leben Besinnung, Kontinuität und feste Norm finden kann. Der Weg dazu führt aber weder aus unserer Welt hinaus in ein utopisch Neues noch führt er nur zu ihrer Anerkennung und der in ihr das Handeln bestimmenden Strukturen der Wirklich-

keit. Vielmehr wäre die sicher mühevolle Durchdringung der die Gesellschaft kennzeichnenden Handlungsmuster mit christlichem Glauben gefordert, ihre In-Brauch-Nahme im Namen Christi, die doch nichts anderes sein könnte als der ständige Versuch, sie zu ihrer Wahrheit zu bringen.

ANMERKUNGEN

- ¹ Der politische Auftrag der Kirchen, in: A. Hertz u.a. (Hrsg.), Handbuch der christlichen Ethik Bd. 2, 2. Aufl. 1979, 253.
- ² Vgl. dazu z.B. R. Shaull, Die revolutionäre Herausforderung an Kirche und Theologie, in: Appell an die Kirchen der Welt, Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, 1967, 91.
- ³ So in dem Bericht der Arbeitsgruppe C: „Das Wirken der Kirche in der Gesellschaft“ an das Plenum der Weltkonferenz von 1966, a.a.O. 261.
- ⁴ Kirche und Welt in ökumenischer Sicht. Bericht der Weltkirchenkonferenz von Oxford über Kirche, Volk und Staat, 1938, 101.
- ⁵ Vgl. dazu H. Feger (Hrsg.), Studien zur intraindividuellen Konfliktforschung, 1978, 125; R. Battegay, Der Mensch in der Gruppe, 3. Bd., 1971, 18; P. Hofstätter, Individuum und Gesellschaft, 1972, 172; E. König, Theorie der Erziehungswissenschaft, 2. Bd., 1975, 19ff.; A. Auer u.a., Normen im Konflikt, 1977, 21; W. Korff, Die naturale und geschichtliche Unbeliebigkeit menschlicher Normativität, in: A. Hertz u.a., Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 1, 2. Aufl. 1979, 147ff.
- ⁶ Kirche und Welt in ökumenischer Sicht, a.a.O. 77.
- ⁷ A.a.O. 83.
- ⁸ Vgl. dazu die mit ausführlichen Belegstellen versehene und vor allem die Bedeutung J. Oldhams heraushebende Arbeit von H.-J. Kosmahl, Ethik in Ökumene und Mission, 1970, 58ff.
- ⁹ Appell an die Kirchen der Welt, a.a.O. 98.
- ¹⁰ Ebd.
- ¹¹ Vgl. Kosmahl, a.a.O. 67ff.
- ¹² Vgl. dazu R. Shaull, Befreiung durch Veränderung, 1970, 96ff., 140ff.
- ¹³ A.a.O. 157.
- ¹⁴ Vgl. dazu insbes. J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes, 1975, 28ff. u. 123ff.
- ¹⁵ Inwieweit diese Kritik bereits bei Hegel vorgebildet war, der sich damit gegen den restaurativen, romantischen Subjektivismus und dessen Annahme einer gottlosen Welt wandte, hat J. Ritter, Subjektivität, 1974, 11-35, sowie ders.: Hegel und die französische Revolution, AGF NRW H. 63, 1957, 9-46 erhellend aufgezeigt.
- ¹⁶ Wenn die Kirche weltlich wird, 1970, 45.
- ¹⁷ A.a.O. 55.
- ¹⁸ T. Rendtorff, Theologie oder Prophetie? in: Rendtorff/Rich (Hrsg.), Humane Gesellschaft, 1970, 137.
- ¹⁹ Zum Autonomieproblem in der gegenwärtigen ethischen Diskussion vgl. T. Rendtorff, Theologische Problemfelder der christlichen Ethik, in: A. Hertz u.a., Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 1, 2. Aufl. 1979, 210ff.
- ²⁰ H. Ringeling, Wenn die Kirche weltlich wird, a.a.O. 64.
- ²¹ Das allmähliche Ende der Volkskirche, in: Ev. Komm. 1974, 398.
- ²² Ebd.

- ²³ Wie stabil ist die Kirche?, Hrsg. von H. Hild, 1974, 220f.
²⁴ Wölber, a.a.O. 399.
²⁵ Das gilt übrigens auch für die an die Adresse bestimmter kirchlicher Kreise gerichteten kritischen Bemerkungen von H. Schelsky, Die Arbeit tun die Anderen, 1975, z.B. 49ff., 162ff., 317ff.
²⁶ Die gesellschaftlichen Folgen der Entchristlichung, in: W. Kasch (Hrsg.), Entchristlichung und religiöse Desozialisation, 1978, 17ff.
²⁷ Schmidtchen, a.a.O. 21. In diesem Zusammenhang stellt sich dann auch die Frage, ob es nicht an der Zeit ist, die vor allem von Hegel abgeleiteten Prämissen, die dem Begriff der Christentumsgeschichte unterlegt werden, zu überprüfen.

Der ökumenische Gottesdienst in katholischer Sicht

Ein Diskussionsbeitrag

VON HANS-JÖRG URBAN

Die von vielen ökumenisch engagierten Christen bei der Feier ökumenischer Gottesdienste empfundenen Aporien kommen eindrucksvoll in den Aufsätzen von A. Mauder, *Communicatio in sacris?* Überlegungen zu den Problemen gemeinsamer Gottesdienste getrennter Kirchen, und W. Sanders, *Ökumenische Gottesdienste. Gedanken aus zwölf Jahren Praxis* (ÖR 27 [1978] 173-185 und 186-202) zum Ausdruck. Sanders reflektiert die holprige Praxis ökumenischer Gottesdienste und schlägt einige Lösungen zu einzelnen Problemen vor. Mauder geht es um die Frage nach dem Wesen des ökumenischen Gottesdienstes, seiner Legitimität und der durch ihn implizit mitgesetzten Fakten. Bei der Lektüre beider Aufsätze wird deutlich, daß die besagten Aporien nicht in sich stehende Unstimmigkeiten im isolierten Problemkomplex ökumenischer Gottesdienste sind, sondern daß sie schlicht und einfach wahrnehmbare Symptome der an sich und als ganzer unstimmigen und anomalen Situation der Spaltung der Christen sind. Ist unser Fragenkomplex folglich unter dem Gesichtspunkt der zu bereinigenden Anomalie zu sehen, so sollte man keine „Systematisierung“ des jetzigen Status quo, die möglicherweise zur Aufhebung aller Aporien führen könnte, anstreben. Auch sollte eine Systematisierung nicht in den Dienst der Legitimierung eines bestimmten konfessionsspezifischen Einheitsverständnisses, dem der Status quo möglicherweise entspricht, gestellt werden. Was jedoch erfolgen muß, ist die verantwortliche Reflexion der gottes-