

ANMERKUNGEN

- ¹ Michael Glazier, Wilmington USA, S. 4.
- ² The Ecumenical Review, Heft 3/1984, S. 276.
- ³ Essais oecuméniques, Centurion, Paris 1984, S. 135, auch S. 93 u. 167.
- ⁴ LWB Report, Nr. 19/20, Februar 1985, S. 226.
- ⁵ Essais oecuméniques, a.a.O. S. 92.
- ⁶ Heinrich Fries/Karl Rahner, Einigung der Kirchen — reale Möglichkeit, Freiburg 1983.
- ⁷ Time, 11. März 1985.
- ⁸ The Ecumenical Review, Heft 3/1972, S. 411.
- ⁹ Bericht aus Nairobi 1975, Otto Lembeck Verlag, Frankfurt 1976, S. 277.
- ¹⁰ The Ecumenical Review, Heft 2/1985, S. 213.
- ¹¹ Protokoll und Berichte der 25. Tagung des Zentralaussschusses des ÖRK, Utrecht 1972, S. 144.
- ¹² Ein Studiendokument der Gemeinsamen Arbeitsgruppe, in: ÖR 1/1982, S. 76.

Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit

Überlegungen zum Thema ökumenischer Theologie

VON KONRAD RAISER*

Die wechselseitige Bezogenheit von Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit ist wie ein Prisma, in dem alle Dimensionen des ökumenischen Problems zusammentreffen. Dies gilt nicht nur für die gegenwärtige Wahrnehmung des ökumenischen Horizontes. Vielmehr ist die spannungsvolle Beziehung dieser beiden „Einheiten“ zueinander eine der Hauptkräfte in der geistigen, politischen und kirchlichen Geschichte unseres Kulturraumes gewesen. Es bedürfte detaillierter Analysen, um diese Entwicklung nachzuzeichnen. Dies muß hier jedoch außer Betracht bleiben.¹

Die ökumenische Bewegung in unserem Jahrhundert war von Anfang an von der Überzeugung geleitet, daß die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit letztlich zusammengehören.² Die Art der Verknüpfung dieser

* Überarbeitete Fassung einer Antrittsvorlesung an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum am 23.5.1984.

beiden Dimensionen von Einheit ist in den 17 Jahren seit der Vollversammlung in Uppsala (1968) das unterschwellige theologische Thema in der Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen gewesen. Die Diskussion ist kontrovers verlaufen, und sie dauert an. Hat die Vision der Einheit der Menschheit einen legitimen Platz in der Formulierung des Auftrages der ökumenischen Bewegung; gehört sie zum Thema ökumenischer Theologie? Oder: Wird damit gerade *das* Grundthema, nämlich die Einheit der Kirche, durch die Ideologie eines „säkularen Ökumenismus“ verdrängt? Die gegenwärtigen Auseinandersetzungen um die Theologie der Befreiung verdeutlichen die Aktualität der Frage.³

I

In der ökumenischen Diskussion hatte sich die Erfahrung wachsender Verflochtenheit aller Teile der Welt auf doppelte Weise niedergeschlagen. Auf der einen Seite stand der Versuch, ausgehend von der christologischen Basis des ÖRK die universale Tragweite von Person und Werk Jesu Christi zu entfalten und mit Hilfe einer „kosmischen Christologie“ die älteren heilsgeschichtlichen Konzeptionen fortzuführen. Ein wichtiges Zeugnis dieser Bemühungen ist die Studie über „Gott in Natur und Geschichte“, welche von der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in den Jahren 1964–1967 durchgeführt wurde.⁴ In diesem Dokument finden sich u.a. folgende Sätze: „Die gegenwärtige Bewegung hin zu einer Einigung der Menschheit und ihrer Geschichte übt einen starken Druck auf alle Kirchen aus, mit größerer Ernsthaftigkeit und größerem Eifer als bisher die weltweite Einheit der christlichen Kirche zu suchen. . . . Nur die eine Kirche kann ein angemessenes Gegenüber der einen Welt sein. Wir sehen darin eine Führung des Geistes, daß in unserem Jahrhundert und gerade angesichts der auseinander-treibenden Kräfte zweier Weltkriege die Kirchen überall begonnen haben, eine weltweite Einheit zu suchen. . . . Damit wird das wachsende Bewußtsein in der Kirche angesprochen, an einer universalen Geschichte teilzuhaben, besonders, weil diese Tatsache auch einen ethischen Druck ausübt. Sie veranlaßt die Menschen, gegen alle Arten von sozialer, rassischer und wirtschaftlicher Diskriminierung vorzugehen und mit aller Kraft für den Weltfrieden und weltweite Zusammenarbeit zu kämpfen. In all dem kann man Realisierungen von Gottes Absichten für diese Welt erkennen, Zeichen des kommenden Reiches.“⁵

Nicht beim Heilsplan Gottes, sondern bei den revolutionären Veränderungen, die sich vor allem in Asien, Afrika und Lateinamerika vollzogen, setzte

die umfassende Studienarbeit über „Die gemeinsame christliche Verantwortung gegenüber Gebieten raschen sozialen Umbruchs“ ein. In Verarbeitung von Erfahrungen und Reflexionen aus Asien und Lateinamerika und in Aufnahme von Impulsen der neuen Missionstheologie entstand hier ein Verständnis der sich vollziehenden gesellschaftlichen Umbrüche als eines zielgerichteten Prozesses radikaler Veränderung, dessen treibende Kraft Gottes humanisierendes Handeln ist. Die Kirche ist berufen, so hieß es, sich an die Spitze dieser Humanisierungsbewegung zu stellen, geleitet von der Offenbarung der neuen Menschheit in Jesus Christus. Ihren umfassenden und durchschlagenden Ausdruck fanden diese Überlegungen bei der Genfer Konferenz für Kirche und Gesellschaft im Jahre 1966. Die Kirchen werden hier aufgerufen, aktiv an Gottes veränderndem Handeln in der Welt teilzunehmen, zum „Faktor einer kommenden Weltgemeinschaft“ zu werden.⁶

So unterschiedlich die Ausgangspunkte waren, so deutlich trafen sich beide Überlegungsgänge in den Konsequenzen. Dies wurde erkennbar bei der Vollversammlung des ÖRK in Uppsala. Statt einzelner Belegstellen, die sich aus den verschiedenen Sektionsberichten vielfältig beibringen ließen, sei verwiesen auf den Vortrag von W.A. Visser't Hooft über den „Auftrag der ökumenischen Bewegung“, der mit seiner Interpretation der Einheit der Menschheit als dem Schnittpunkt der vertikalen und der horizontalen Dimension des christlichen Glaubens die theologische Grundüberzeugung der damaligen Zeit prägnant formulierte. Der Plan Gottes und die Weltverantwortung der Kirchen wurden beide bezogen auf die eschatologische Perspektive, „daß Gott alle Dinge neu macht, . . . daß Gott durch Christus die Menschheit neu schafft als eine Familie, die unter seiner Herrschaft vereint ist. Die Menschheit ist eins — aber nicht aus sich selbst heraus oder wegen ihrer eigenen Verdienste oder Eigenschaften, sondern als Objekt der Liebe Gottes und seines erlösenden Handelns. Die Menschheit ist eins, weil sie einen gemeinsamen Ruf hat. Die vertikale Dimension ihrer Einheit bestimmt die horizontale Dimension.“⁷

So findet sich denn auch in den beiden Studiengängen eine bemerkenswerte Verschränkung der Argumente. Die in ihrem Ansatz „vertikale“, d.h. vom Heilsplan Gottes ausgehende Studie von Glauben und Kirchenverfassung über „Gott in Natur und Geschichte“ provoziert die Kommission zu der durch und durch „horizontalen“ Frage nach der „Rolle der Kirche“. „Was ist die Funktion der Kirche im Blick auf Gottes Absicht, die Welt zu einen? . . . Welche Beziehung besteht zwischen dem Suchen der Kirchen nach Einheit unter sich und der Hoffnung, daß die Menschheit eins sein werde?“⁸ Umgekehrt finden sich plötzlich im Berichtsband der Genfer Konferenz Sätze, die

unmittelbar einem Text von Glauben und Kirchenverfassung entnommen sein könnten: „In der Welt ist die Kirche dazu berufen, jener Teil der Welt zu sein, der auf Gottes Liebe für alle Menschen Antwort gibt, und so die Gemeinschaft zu werden, in der Gottes Beziehung zum Menschen bekannt ist und verwirklicht wird. Die Kirche ist der Mittelpunkt und die Erfüllung der Welt. Andererseits ist sie die Dienerin der Welt und bezeugt ihr die Hoffnung ihrer Zukunft. Sie ist gerufen, die Gemeinschaft zu sein, in der die Welt ihr zukünftiges mögliches Sein entdecken kann.“⁹

Damit ist der Hintergrund aufgehell, vor dem der später oft zitierte Satz der Vollversammlung in Uppsala verstanden werden muß: „Die Kirche wagt es, von sich selbst als dem Zeichen der zukünftigen Einheit der Menschheit zu sprechen.“¹⁰ Das Ringen um die Einheit der Menschheit war das beherrschende Thema geworden, und die klassische Frage nach der Einheit der Kirche sollte nun „in den Kontext der Einheit der Menschheit hineingestellt werden.“¹¹

Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung der ÖRK nahm diese Fragestellung zum Ausgangspunkt einer großen theologischen Studienarbeit, die bei der Kommissionssitzung 1974 in Accra und bei der nachfolgenden Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975 ihren vorläufigen Abschluß fand. Die Thematik stand im Mittelpunkt der Sitzung der Kommission in Löwen 1971; darüber hinaus hat die Studie eine Fülle von Überlegungen ange-regt, so daß der Versuch, eine Übersicht über den Verlauf der Diskussionen und ihren Ertrag zu geben, mit erheblichen Schwierigkeiten zu kämpfen hat. Ich beschränke mich auf eine interpretierende Zusammenfassung einiger Hauptlinien.¹²

Die erste Phase der Studie wurde eröffnet durch ein Studiendokument mit dem Titel „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit“¹³. Der Text setzt ein mit der Frage: „In welchem Sinn kann von einer ‚Einheit der Menschheit‘ die Rede sein? Was hat die Kirche über die Zusammengehörigkeit des menschlichen Geschlechts zu sagen? In welchem Verhältnis stehen Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit?“¹⁴ Im Vordergrund des Interesses steht nicht die Einheit der Kirche, sondern eine Klärung der Erfahrungen, Prozesse und Hoffnungen, die sich in der ökumenischen Diskussion der vorausgegangenen Periode immer stärker mit dem Stichwort der „Einheit der Menschheit“ verbunden hatten. Auf diesen neuen, alles bestimmenden Kontext mußte das Reden von der Einheit der Kirche bezogen werden, wenn es relevant sein sollte. Es geht also um das Problem, wie sich theologische Aussagen über die Einheit der Kirche in der gegenwärtigen Erfahrung verifizieren lassen. „Es handelt sich nicht nur um eine Frage des Verstehens, sondern an-

gemessenen Handelns. Wie hat sich die Kirche in der veränderten Situation zu verhalten? Was ist ihre Rolle in den Hoffnungen und Ängsten, die die wachsende Interdependenz der Menschen begleiten? Wie kann sie zu einem Faktor echter Gemeinschaft werden?¹⁵ Damit taucht zum ersten Mal das Stichwort auf, das im Mittelpunkt der Einheitserklärung von Neu-Delhi gestanden hatte. Die Vollversammlung hatte erklärt, daß die in der trinitarischen Einheit Gottes begründete Einheit der Kirche „sichtbar gemacht wird, indem alle an jedem Ort . . . durch den Heiligen Geist in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden“¹⁶. Diese sichtbare Gemeinschaft ist daher das Verifikationskriterium der theologischen Aussagen über die Einheit der Kirche.

Nach dieser einführenden Erläuterung der Fragestellung stellt das Studiendokument in einem ersten Teil biblische und kirchengeschichtliche Überlegungen zusammen, die freilich kein eigenes Gewicht bekommen.¹⁷ Auch in der weiteren Arbeit an diesem Thema bestätigt sich: Die heutige Frage nach der Einheit der Menschheit ist neu, und es bleibt problematisch, sie in biblische Zusammenhänge zurückzuprojizieren, so wichtig auch die Aufnahme des biblischen Zeugnisses — vor allem der prophetischen, weisheitlichen und apokalyptischen Traditionen des Alten Testaments und der paulinischen Theologie — in der Verkündigung der Kirche gewesen ist für die Ausbildung späterer Vorstellungen von der Einheit der Menschheit. Die im Studiendokument angedeuteten historischen Zusammenhänge werden später in der Diskussion gelegentlich wieder aufgenommen und weiter entfaltet in einer kritischen Analyse der leitenden Vorstellungen von Einheit.¹⁸

Zu seinem eigentlichen Thema kommt das Studiendokument in einem Abschnitt mit „systematischen Überlegungen“¹⁹. Fünf Denkanstöße werden hier in Fragen gekleidet: Was macht den Menschen zum Menschen? In welchem Verhältnis stehen Schöpfung und Berufung zueinander? Ist die universale Gemeinschaft der Menschen das Ziel der Geschichte? Einheit und Vielfalt der Menschheit. Beherrschbarkeit der Geschichte? In all diesen Formulierungen wird der frühere geschichtstheologische Ansatz deutlich erkennbar. So liegt denn das Hauptinteresse dieser Überlegungen nicht im Nachweis eines gemeinsamen Ursprungs der Menschheit als Grund ihrer Einheit. Auch das biblische Motiv von der Erschaffung aller Menschen nach dem Bild Gottes (*imago dei*) wird nicht, wie weitgehend in der kirchlichen Tradition, im Sinne eines Hinweises auf „feststehende Eigenschaften“ aller Menschen aufgenommen, sondern mit der Frage: „Wie kann der Begriff so geprägt werden, daß er das Werden des Menschen in höherem Maß zum Ausdruck bringt?“²⁰ Denn, so stellt das Dokument fest: „Menschheit ist vornehmlich Gemeinschaft gemeinsamen Werdens.“²¹ Es geht also vor al-

lem um die Frage nach der gemeinsamen Berufung, nach der Bestimmung der Menschen und ihrer gemeinsamen Geschichte.

Diese Überzeugungen finden lebhaften Widerhall in der durch das Studiendokument ausgelösten Diskussion. Dies gilt z.B. für W. Dantine, der in seinen systematischen Überlegungen²² von der These ausgeht, daß die Vorstellung von der Einheit der Menschheit letztlich ein säkularisierter Nachhall der biblischen Grundaussage sei, nach der die Kreatürlichkeit des Menschen als seine „Einberufung in die herrschaftliche Weltverantwortung“ zu verstehen sei. Das schuldhafte Versagen angesichts dieser Berufung begründet eine „Solidarität der Menschheit im Bösen“. „Die geschichtliche Erfahrung dieser Solidarität ist eine der Grundvoraussetzungen des Humanitätsbewußtseins.“ Dantine verbindet hiermit schließlich das aus der jüdischen Apokalyptik stammende Motiv der forensischen Grundstruktur des Geschichtsverständnisses. „Möglicherweise hat die Kirche mit keinem anderen Element ihrer Lehre zum Verständnis der Einheit der Menschheit so stark beigetragen wie durch die Einsicht in die Gleichheit aller Menschen vor dem göttlichen Gericht.“²³ Die Vorstellung von der Einheit der Menschheit ist von dem Bewußtsein mitmenschlicher und gesamtgeschichtlicher Verantwortung nicht zu trennen, auch wenn im Zuge der Aufklärung der Bezug auf das göttliche Gericht ersetzt wird durch die Selbstverantwortung der mündigen Menschheit für ihre eigene Geschichte. Einheit der Menschheit ist ein Projekt, eine unabgeschlossene geschichtliche Aufgabe und daher zutiefst ambivalent, d.h. eingespannt in die beiden Extreme unverantwortlichen Totalitarismus einerseits und unverantwortlichen Individualismus. Insofern dieses neuzeitliche Bewußtsein von der Einheit der Menschheit, die in geschichtlichem Handeln geschaffen und begründet werden muß, eine Folge der Säkularisierung des christlichen Glaubens genannt werden kann, sind die Kirchen aufgerufen, eine Mitverantwortung für diese Geschichte zu übernehmen.

Damit taucht nun die Frage nach der Rolle, der Funktion der Kirche auf. Wie unterscheiden sich Kirche und Menschheit? Dantine, der dieser Frage ausdrücklicher nachgeht als das Studiendokument, spricht von der Kirche als der „glaubenden Menschheit“²⁴.

Denn der Ruf des Evangeliums gilt allen Menschen, der Menschheit und nicht allein der Kirche. Menschheit und Kirche liegen „auf ein und derselben Zielgeraden des göttlichen Heilswillens. Das aber ist die entscheidende Grundlage für eine Verhältnisbestimmung beider: in ihrer Berufung durch Gott sind sie eins, unterschieden voneinander sind sie durch die Anerkennung derselben, bzw. durch deren bewußte oder unbewußte Negierung.“²⁵ Daraus folgt, daß die Kirche nur Kirche sein kann, „wenn sie sich auf die Mensch-

heit hin transzendiert“. Die Kirche erscheint „als ein Vorgriff auf die Sinnerfüllung der Menschheit, . . . als utopischer Vorentwurf ihrer letzten Zielbestimmung“²⁶.

Ich bin so ausführlich auf die Überlegungen von W. Dantine eingegangen, weil sie mir geeignet erscheinen, einige der mehr impliziten Annahmen des Studiendokuments, an dessen Entstehung er beteiligt war, herauszustellen. Das Dokument selber bleibt stärker in dem bereits angedeuteten geschichtstheologischen Rahmen und stellt am Ende der systematischen Überlegungen die Frage: „Wie kann die Kirche zum Faktor oder gar zum Faber im geschichtlichen Vorgang werden? . . . Worin besteht der besondere Beitrag der Kirche im Blick auf die Einheit der Menschheit? . . . Ist die Kirche aufgerufen, eigene Modelle des Zusammenlebens zu liefern?“²⁷ Und genau dies ist die Überzeugung, welche die nun folgenden ekklesiologischen Überlegungen des Dokuments leitet.

In den Mittelpunkt tritt bezeichnenderweise die Beschreibung von Wesen und Aufgabe der Kirche unter dem Aspekt der „Gemeinschaft“, d.h. dem Schlüsselbegriff der Einheitserklärung von Neu-Delhi. Ohne den Versuch zu machen, diese Gemeinschaftsekklesiologie noch einmal ausdrücklich christologisch oder trinitätstheologisch zu begründen, geht das Dokument alsbald über in die Formulierung eines „ökumenischen Entwurfes der Kirche im Licht ihrer Funktion in der werdenden Weltgesellschaft“ (E. Lange). Die entscheidenden Stichworte dieses Entwurfes sind: Die Kirche als Gemeinschaft der Freien, als Zeugnis für die Gemeinschaft unter den Menschen, als provisorische Gemeinschaft, als zeichenhafte Gemeinschaft, als Gemeinschaft mit der Vergangenheit, als Gemeinschaft auf Zukunft hin. Den Abschluß bilden drei kurze Abschnitte über den übernationalen Charakter der Kirche, über Dialog und Militanz und schließlich die offene Zukunft.²⁸ Ernst Lange trifft den Kern, wenn er sagt: „Das Interesse dieses Entwurfes ist eine Theorie kirchlichen Handelns, nicht eine Theologie der Kirche in abstracto. Er beschreibt die ökumenische Zukunft der Kirche, die konkrete Utopie der ökumenischen Bewegung.“²⁹ Angesichts dieser Perspektiven tritt dann die klassische Thematik der Einheit der Kirche nahezu völlig in den Hintergrund.

Einheit, heißt es, ist nicht ein Ziel an sich; sondern die Frage nach der Einheit rückt völlig unter den Gesichtspunkt, welche Lebensäußerungen der Kirche diese „echte Gemeinschaft“ zu stiften, zu fördern vermögen. Das heißt konkret, daß im Blick auf die Einheit der getrennten Kirchen die bisherigen Antworten auf die Fragen nach den sichtbaren Strukturen der Kirche und den Grenzen der Kirche, nach dem Verhältnis von Einheit und Vielfalt, wie der Spannung zwischen Kontinuität und Wandel neu durchdacht werden müssen.

Es entspricht dem provozierenden Charakter dieses Entwurfs, wenn das Studiendokument schließt mit dem Satz: „Wenn die Kirche aktiver Faktor auf dem Weg zur Einheit der Menschheit sein soll, sind derart große Änderungen des Verständnisses, der Ethik und der Struktur nötig, daß die trennenden Faktoren wie zu eng gewordene Schalen gesprengt werden.“³⁰ Damit sollte Kritik, sollte Diskussion ausgelöst werden, und sie ließ nicht auf sich warten.

II

Die erste Phase der kritischen Auseinandersetzung mit diesem Entwurf einer ökumenischen Kirche im Licht ihrer Funktion in der werdenden Weltgesellschaft konzentriert sich auf die behauptete theologische und ekklesiologische Relevanz der wachsenden weltweiten Interdependenz der Menschheit. So stellt der Arbeitsausschuß der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in einer ersten Stellungnahme zu dem Studiendokument fest, „daß die Studie über den Begriff der menschlichen Einheit nicht als Grundlage für eine Lehre von der Einheit der Kirche dienen kann“. Nun wird dies ja in dem Studiendokument auch nicht behauptet; aber der Arbeitsausschuß unterstreicht, „daß unser Verständnis von der Einheit der Kirche wie der Einheit der Menschheit (davon abhängig), daß und wie wir verstanden haben, was Gott in Jesus Christus getan hat, er, der den Menschen nach seinem Bilde schuf, ihn mit sich versöhnte und ihn durch das ständige Wirken des Heiligen Geistes zur letzten Vollendung aller Dinge in Christus hinführt“³¹.

Diese Meinung ist berechtigt, insofern das Studiendokument in der Tat seine christologischen (und pneumatologischen) Voraussetzungen nicht entfaltet. Aber sie geht über den Aufweis fehlender Explikation hinaus und meldet Zweifel an der Legitimität des ganzen Vorhabens an.

So ist es konsequent, wenn diese Stellungnahme die beiden Dimensionen der Einheit wieder deutlich voneinander scheidet. Sie spricht nüchterner als das Studiendokument von der Ambivalenz aller menschlichen Einheitsbestrebungen und ihrer Tendenz zu dämonischer Perversion. Und sie warnt davor, von der christlichen Einheit, wie sie in der Kirche Gestalt gewinnt, „mit einem leicht triumphalistischen Unterton“ zu sprechen. Immer wieder in der Geschichte und auch heute hat die Kirche als eine Quelle von Uneinigkeit unter Menschen gewirkt. So kommt die Stellungnahme zurück auf die Frage der Grenzen der Kirche und das Problem, wie dieselbe kirchliche Gemeinschaft beides verkörpern könne, nämlich „den priesterlichen Auftrag der Versöhnung unter Menschen und der prophetische Auftrag, das Böse zu verurteilen“³². Beide Fragen werden in der Diskussion wieder aufgegriffen.

Mit der Warnung vor der Gefahr des Triumphalismus, der alle widersprüchlichen Erfahrungen überspielt, ist ein Stichwort genannt, in dem sich die kritische Diskussion verdichtet. So wirft der orthodoxe Theologe J. Meyendorff, als Vorsitzender der Kommission, in seinem großen Einführungsvortrag bei der Kommissionssitzung in Löwen 1971 dem ganzen hinter dieser Studie stehenden geschichtstheologischen Ansatz, der die Universalität des Evangeliums in säkularen und politischen Kategorien zu fassen versucht, eine triumphalistische Tendenz vor: „Die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit werden erst bei der Vollendung des Reiches Gottes vollständig zusammenfallen und nicht vorher. Nur in dieser Perspektive läßt sich sagen, daß die Einheit der Kirche eine Antizipation der Einheit der Menschheit sei. In der Eucharistie wird die Wirklichkeit der zukünftigen Einheit bereits spürbar.“³³ Nur auf der Grundlage dieser eschatologisch verstandenen Eucharistie kann man von Einheit der Menschheit reden; alles andere ist Utopie, die die Wirklichkeit des Bösen überspielt.

In einer Antwort auf Meyendorff gibt der lateinamerikanische Theologe J. Miguez-Bonino den Vorwurf des Triumphalismus zurück im Blick auf eine Theologie, welche die eschatologische Eucharistie zum Zentrum der Einheit macht. „Wo muß man sitzen — fragt er — um diese Perspektive nachvollziehen zu können?“ Wo ist der Ort, dieser „sturmfreie“ Ort, wo man so distanziert und aller Konflikte enthoben theologisch urteilen kann? „Haben wir einen anderen Ort als das Kreuz, von dem aus wir auf die eschatologische Verheißung blicken können? . . . Können wir . . . den behaupteten Rückzug auf das Absolute je anders nachvollziehen als dadurch, daß wir genau den relativen Standpunkt, an dem wir uns selbst befinden, verabsolutieren? Was in unserem Fall bedeutet, als ‚christliche Einheit‘ *eines* der Denk- und Strukturmodelle zu verabsolutieren, die so eindeutig geschichtlich, politisch und ideologisch datiert werden können. . .“³⁴

Letztlich geht es bei dieser Kontroverse um das Zentrum der Einheit in der eschatologischen Eucharistie oder im Kreuz und bei dem wechselseitigen Vorwurf des Triumphalismus um das Problem der Verifikation von theologischen Aussagen über die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit, d.h. um die Suche nach dem Ort, dem Erfahrungskontext, in dem diese Aussagen als wahr nachvollzogen werden können. Gerade diese Bemühung um Verifikation, um Sichtbarkeit war der Grund gewesen, warum diese Studie Kirche und Menschheit in ein Verhältnis wechselseitiger Herausforderung zu setzen versuchte. Das Programm der Kommissionssitzung in Löwen nahm daher den doppelten Triumphalismusvorwurf auf und versuchte, das theologische Thema anhand von fünf konkreten, d.h. gesellschaftlichen und politi-

schen Konfliktfeldern, genauer durchzubuchstabieren. Die Themen dieser Arbeitssektionen sprechen für sich. Wo Einheit der Kirche konfrontiert wird mit dem Kampf um Gerechtigkeit in der Gesellschaft, der Begegnung mit den Religionen unserer Zeit, dem Kampf gegen den Rassismus, dem Ort der Behinderten in der Gesellschaft und dem Aufeinandertreffen kultureller Unterschiede, da sind einige der Konflikte genannt, an denen der zwiespältige Charakter einer immer enger verflochtenen Weltgesellschaft sichtbar wird. Wer von Einheit der Menschheit sprechen will, darf jedenfalls diese Konflikte nicht einfach überspielen.

Aber dann zeigt sich, gleichsam im Spiegel, daß gerade diese Konflikte auch in den Kirchen präsent sind, ja daß die Kirchen z.T. zu den gesellschaftlichen Ursachen dieser Konflikte gehören. „Was die Welt trennt, trennt auch die Kirche“ (E. Lange). Deshalb sind diese Konflikte eine unüberhörbare Herausforderung für die Kirche, und zwar nicht nur im Blick auf ihr Verhalten, sondern im Zentrum ihrer Existenz. Ist denn nicht der Christus der Eucharistie auch der Christus der Armen? Verfällt nicht eine Praxis des Abendmahls, welche die einheitsstiftende Kraft des Sakraments von der Forderung der konkreten Versöhnung und Gerechtigkeit im Leib der Kirche trennt, dem Gericht Gottes? Oder: Wie kann die allen Getauften in ihrer Taufe beigelegte neue Identität in Christus von einer Kirche verkündigt werden, die zugleich Unterdrückung aufgrund von rassistischer oder ethnischer Identität toleriert oder gar praktiziert? Kann es christliche Gemeinschaft ohne Praxis der Kirchenzucht geben, ohne die Bereitschaft, Abfall vom Glauben, d.h. Häresie konkret zu verurteilen?³⁵ Wie fruchtbar die durch diese Diskussion ausgelösten Impulse waren, zeigt sich an einer stattlichen Reihe von anschließenden spezifischen Studien über „Rassismus in der Theologie und Theologie gegen den Rassismus“, über „Die Behinderten in der Kirche“ und „Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche“.³⁶

In der auf die Kommissionssitzung in Löwen folgenden dritten Phase des Studienprozesses wurde der Versuch unternommen, die inzwischen gewonnenen Einsichten auszuwerten und die verschiedenen Aspekte neu miteinander zu verknüpfen. Die in den Jahren 1972 und 1973 erarbeiteten Entwürfe von abschließenden Studienberichten sind zum großen Teil interne Arbeitsdokumente geblieben und nicht veröffentlicht worden.³⁷ Daher will ich mich hier auf wenige Beobachtungen beschränken. Zunächst fällt auf, daß im Vergleich zum ursprünglichen Studiendokument die Thematik der Einheit der Menschheit immer stärker in den Hintergrund tritt. Darin schlägt sich einerseits das geschärfte Bewußtsein von der Ambivalenz menschlicher Einheitsbestrebungen nieder. Deutlicher als zuvor wird die Frage gestellt, ob die

ganze Rede von der „Einheit der Menschheit“, vom Zusammenwachsen der Gesellschaften und Kulturen nicht geprägt sei von den Interessen der bislang dominanten Völker und Kulturen der nördlichen Hemisphäre. Für viele Völker im Süden ist nationale Einheit eine dringlichere Aufgabe als die Suche nach der Einheit der Menschheit. Verbirgt sich also bereits in diesem Begriff ein versteckter Herrschaftsanspruch? Kann man von Einheit der Menschheit sprechen, ohne die ungleiche Verteilung von politischer Macht anzusprechen? So wird der Begriff „Einheit“ allmählich ersetzt durch die neutralere, mehr beschreibende Formulierung „Interdependenz der Menschheit“. Aber es bleibt das Janusgesicht dieser Interdependenz, die Hoffnungen und Ängste zugleich auslöst.

Der andere Grund für das Zurücktreten der Menschheitsperspektive liegt in der Logik des Diskussionsverlaufs. Die Studie war ausgegangen von der Frage: Worin besteht der besondere Beitrag der Kirche im Blick auf die Einheit der Menschheit? Sie hatte zunächst auf diese Frage geantwortet mit dem Verweis auf die Kirche als „echte Gemeinschaft“. Gerade diese Antwort aber war durch die Diskussion in Löwen problematisiert worden. Denn es war überdeutlich geworden, wie weit die Kirchen von diesem Entwurf einer „verpflichteten Gemeinschaft“ entfernt sind. So tritt in den vorläufigen Abschlußberichten auch dieser ekklesiologische Schlüsselbegriff des anfänglichen Studiendokuments völlig zurück. An seine Stelle rückt das Stichwort aus dem zu Anfang zitierten Satz der Vollversammlung in Uppsala, d.h. die Kirche als „Zeichen“ der zukünftigen Einheit der Menschheit. Die Leitfrage ist nun: „Welche Art von Einheit muß die Kirche haben, um ein Zeichen der Hoffnung zu sein?“³⁸ Die in Löwen thematisierten Konflikte werden daher als Herausforderungen an die traditionelle Ekklesiologie, aber auch an die ökumenische Bewegung und ihre Suche nach der sichtbaren Einheit der Kirche ernstgenommen.

Das Interesse verlagert sich also auf ein Feld, das man praktische Ekklesiologie nennen könnte. Dabei tritt — neben der Rede von der Kirche als „Zeichen“, die Ausgangspunkt der abschließenden Überlegungen sein soll — vor allem ein Motiv in den Vordergrund. Die Spannung zwischen dem Druck wachsender Interdependenz einerseits und zunehmender kultureller Vielfalt im weltweiten Rahmen andererseits nötigt dazu, über das Verhältnis von Einheit und Vielfalt in der Kirche neu nachzudenken. Wie kann innerhalb jeder einzelnen Kirche und zwischen den Kirchen die Grenze gezogen werden zwischen legitimer Vielfalt und Spaltung? Wann wird Vielfalt zu einer Ursache der Spaltung? Hilft es, von der Einheit der Kirche als einer in Christus zentrierten Vielfalt zu sprechen? Hier geht es unmittelbar um die Frage der

Katholizität der Kirche, die im Mittelpunkt der Arbeit der 1. Sektion der Vollversammlung in Uppsala stand. So war es folgerichtig, wenn die sich daran anschließende Frage nach den Formen und Strukturen von Gemeinschaft, die diesem Spannungsverhältnis von Einheit und Vielfalt Rechnung tragen konnte, mit dem Verweis auf die „Konziliarität“ der Kirche beantwortet wurde. Bei ihrer Sitzung in Löwen hatte die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung auch einen Text über die „Konziliarität und die Zukunft der ökumenischen Bewegung“ verabschiedet, der Konziliarität als Qualität kirchlicher Gemeinschaft charakterisierte.³⁹ In der Praxis konziliarer Gemeinschaft *könnte* also der spezifische Beitrag der Kirchen zur werdenden Einheit der Menschheit bestehen. Diese Überlegungen sind der Hintergrund für den Sektionsbericht der Vollversammlung von Nairobi 1975 über „Die Einheit der Kirche — Voraussetzungen und Forderungen“, der von der „konziliaren Gemeinschaft“ als dem gemeinsamen Ziel der Suche nach der Einheit der Kirche ausgeht; diese Gemeinschaft muß immer neu in konkreten Kontexten bewährt werden, und der Bericht nimmt die meisten der Konfliktfelder der Diskussion in Löwen wieder auf.⁴⁰

So hat sich der Kreis geschlossen. Dieser Eindruck wird verstärkt durch die Erklärung „Auf dem Weg zur Einheit in den Spannungen unserer Zeit“, welche die Kommission auf ihrer Sitzung 1974 in Accra als vorläufigen Abschluß des Studienprozesses und zur Vorbereitung der Vollversammlung in Nairobi formuliert hat.⁴¹ Ein letztes Mal verlagert sich hier der Schwerpunkt, und die Diskussion kehrt nach den ekklesiologischen Reflexionen zurück zum Ausgangspunkt: der Einheit der Menschheit, die nun freilich als „Einheit in menschlichen Konflikten“ bezeichnet wird, als Hoffnung auf die Verwirklichung einer „gerechten Interdependenz freier Menschen, Gesellschaften und Nationen“. Die Erklärung sagt dazu: „Obwohl diese gerechte Interdependenz mit der von Gott gegebenen ‚Einheit der Menschheit‘ nicht identisch ist (d.h. mit der erst in Gottes Reich vollendeten Einheit aller Menschen), so ist sie doch auch nicht von ihr zu trennen. So gesehen, ist die Suche der Menschheit nach einer gerechten Interdependenz in Wirklichkeit ein Hunger, den der Schöpfer ihr eingepflanzt hat, ein Hunger, für den Christen mit allen Menschen zusammen Verantwortung tragen.“

Diese Hoffnung wird verstärkt durch die heute gegebenen Möglichkeiten, alle Teile der Menschheit, die in Raum und Zeit getrennt sind, dennoch in Beziehung zueinander zu bringen. Aber zugleich sind „im Namen von Interdependenz und Einheit . . . Strukturen geschaffen worden, die durch falsche Abhängigkeit und Unterdrückung gekennzeichnet sind“. Die Hoffnung läßt sich nur verwirklichen um den Preis eines konfliktreichen Kampfes um Be-

freierung aus solchen entfremdenden Strukturen. „Einen anderen Weg, um gerechte Interdependenz zu erreichen, gibt es nicht als den, die Probleme ins Auge zu fassen und sich in der Begegnung und sogar im Konflikt zu engagieren.“

Das bedeutet eine Herausforderung für die Kirche und ihr Verständnis von Einheit. „Christen sind berufen, eine Gemeinschaft der Versöhnung zu sein. In Wirklichkeit entdecken Christen aber oft, daß sie denen, die sich mit ihnen an dem Kampf um Befreiung beteiligen, seien sie Christen oder nicht, näherstehen als anderen Christen. . . . Wir sind dabei zu lernen, daß die Einheit der Kirche eine ‚Einheit in der Spannung‘ sein kann.“ Christlicher Glaube kann diese Spannung in Konflikten ertragen, weil er gründet im Kreuz Jesu Christi. „Jesus Christus nahm die Notwendigkeit des Konfliktes an, aber führte in seinem Kreuzestod darüber hinaus. Er nahm die Kosten des Konfliktes auf sich: Die trennenden Mächte sind endlich in der Einheit überwunden, die Christus schafft und schenkt, indem er alle Dinge in sich vereint.“

Auf diesem Hintergrund, und nur auf diesem, kann dann auch von der Kirche als „Zeichen“ gesprochen werden. Denn „die Kirche hat den Auftrag, ein sichtbares Zeichen der Gegenwart Christi zu sein. . . . Ein solches Zeichen zu sein, schließt Kampf und Konflikt um der gerechten Interdependenz der Menschheit willen ein. Hier bleibt eine dauernde Spannung, die erst aufgelöst sein wird, wenn sich die Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde erfüllt. . . . Wir müssen mit Entschlossenheit jede zu leichte Form von Einheit oder jedweden Mißbrauch des ‚Zeichens‘ ablehnen. Damit könnte eine tieferliegende Uneinheit zugedeckt werden. Gleichzeitig wollen wir uns zu der in Christus begründeten Einheit auch mit denen bekennen, von denen wir uns vielleicht um Christi willen zu trennen haben. Das bedeutet: Wir sind gefaßt auf eine ‚Gemeinschaft in der Finsternis‘ . . . (Aber) es gibt keine ‚Gemeinschaft in der Finsternis‘ ohne die Zeichen der Versöhnung, die Christus uns in Gericht und Liebe schenkt.“ Damit ist der Überblick über den Studienprozeß abgeschlossen. Es bleibt die Aufgabe, die Einsichten und Ergebnisse auszuwerten.

III

Die als vorläufige Zusammenfassung der Studienergebnisse formulierte Erklärung der Kommission von 1974 schloß mit einem Abschnitt über die Kirche als „Zeichen“.⁴² Immer stärker war diese Formulierung in den Mittelpunkt der ekklesiologischen Überlegungen der Studie getreten. Dies ist nicht überraschend, wenn man sich erinnert, daß am Anfang des Prozesses

der Satz der Vollversammlung von Uppsala stand: „Die Kirche wagt es, von sich selbst als dem Zeichen der zukünftigen Einheit der Menschheit zu sprechen.“ Auch wenn dieser Satz nicht ganz ohne Vorbild in der ökumenischen Diskussion war, so stellte er doch eine zugespitzte Aussage dar, die nach Auslegung und kritischer Prüfung verlangte. Diese fand vor allem in den Texten der Jahre 1972 und 1973 ihren Niederschlag. Dabei bestätigte sich zwar die Fruchtbarkeit dieses Ansatzes; aber zugleich tauchten neue Fragen und Schwierigkeiten auf, so daß die begonnenen Überlegungen zunächst nicht weitergeführt wurden. Erst Jahre später wurde die Herausforderung wieder aufgenommen, und inzwischen hat die Vollversammlung in Vancouver empfohlen, die alte Fragestellung unter dem Titel: „Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft“ wieder aufzunehmen und eine „theologische Untersuchung über die Kirche als Zeichen zum Mittelpunkt (des) Studienprogramms“ zu machen.⁴³

Der zitierte Satz der Vollversammlung in Uppsala erinnert an eine ähnliche Formulierung des Zweiten Vatikanischen Konzils, das in seiner Dogmatischen Konstitution über die Kirche ‚Lumen gentium‘ die ebenfalls oft aufgegriffene Aussage machte: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“⁴⁴ Auf die Parallelität dieser beiden Formulierungen ist häufig hingewiesen worden; und in der Tat mag die durch das Konzil im Raum der römisch-katholischen Theologie neu belebte Reflexion über die Sakramentalität der Kirche dazu beigetragen haben, daß die Vorstellung von der Kirche als „Zeichen“ auf so starkes ökumenisches Interesse stieß.⁴⁵

Andererseits sind die Unterschiede zwischen den beiden Aussagen nicht zu übersehen. So fällt auf, daß die Vollversammlung in Uppsala von der Kirche nur als „Zeichen“ im Sinn der Antizipation einer zukünftigen, eschatologischen Einheit spricht. Für die katholische Perspektive ist demgegenüber die Aufnahme der klassischen Begrifflichkeit von „Sakrament“ und „Werkzeug“ unverzichtbar geblieben, was sich u.a. in der Rede von der Kirche als „Ursakrament“ niedergeschlagen hat.⁴⁶ Der tief in der Tradition verwurzelte und bis in die Geschichte der christlichen Rezeption der Schlüsselbegriffe „mysterion“ und „sacramentum“ zurückgehende Unterschied zwischen einer „sakramentalen“ und einer „eschatologischen“ Begründung der Vorstellung von der Kirche als Zeichen wird hier erneut aktuell.

Diese Interpretation bestätigt sich bei einem Blick auf den Diskussionsverlauf. Der Begriff des „Zeichens“ trat immer stärker ins Zentrum der ekklesiologischen Überlegungen, je mehr der ambivalente Charakter sowohl der

weltweiten Interdependenz wie der sichtbaren Gemeinschaftsgestalt der Kirche bewußt wurden. Die Kirche kann gerade nicht mit Eindeutigkeit auf sich selbst verweisen, sondern sie ist nicht mehr als ein Zeichen für eine Einheit, die ihren Grund außerhalb des sichtbaren Gefüges der Kirche hat. Aber auch die Entwicklung in Richtung auf wachsende weltweite Interdependenz ist kein eindeutiges Geschehen, das ohne Einschränkung interpretiert werden könnte als Folge einer universalen, von Gott gewirkten Dynamik der Geschichte. So besteht die Rolle und Berufung der Kirche angesichts der weltweiten Konflikte gerade darin, den Raum der Hoffnung auf die verheißene Einheit im Reich Gottes offenzuhalten, Zeichen im Sinn der Antizipation des noch Ausstehenden zu sein.

Diese doppelte Zeichenhaftigkeit der Kirche gründet in ihrer unlösbaren Beziehung zu Jesus Christus, der als der Gekreuzigte und Auferstandene selber das „Ursakrament“ ist, das Zeichen, in dem Gottes Gegenwart für die Augen des Glaubens erkennbar wird. Aber er ist zugleich das Zeichen, dem widersprochen wird, das Zeichen des göttlichen Gerichts über die von Gott abgefallene Welt. Derjenige, der nach eindeutigen Zeichen des Gottesreiches sucht, wird verwiesen auf das Zeichen des Jona, d.h. die Forderung der Buße (Mt 1,38 ff). Die Gleichnisse des messianischen Reiches sind nicht zu trennen von der prophetischen Ankündigung der Zeichen der Zeit.

Wird von der Kirche als Zeichen gesprochen, so ist entscheidend, wieweit diese eschatologische Spannung im Geheimnis der Offenbarung Gottes in Jesus Christus erhalten bleibt. Die Kirche wird zum Zeichen nur, indem sie auf Jesus Christus verweist und seine Gegenwart in ihrer Mitte konkret verkündigt. Aber sie lebt unter der gleichen Dialektik von Offenbarung und Verhüllung wie ihr Herr: Noch ist Gottes Gegenwart bei seinem Volk verborgen unter dem Zeichen des Kreuzes, das zugleich Zeichen des Sieges und des Gerichtes ist, Zeichen der Einheit und der Scheidung.⁴⁷

Die sakramentale Interpretation der Zeichenhaftigkeit der Kirche beruft sich auf die wirksame Selbstmitteilung Gottes in den von der Kirche verwalteten „Heilmitteln“. Durch ihre Einheit mit Christus wird so die Kirche selbst zum Sakrament, d.h. zum effektiven Zeichen, das bewirkt, was es bezeichnet, zum Werkzeug und Mittler des Heils für alle Menschen. Die Problematik dieser sakramentalen Ekklesiologie, die auch in der Formel von der Kirche als „Ursakrament“ nicht überwunden ist, wurde von den Vätern des Zweiten Vatikanischen Konzils wenigstens indirekt eingestanden, als sie nämlich nur analogisch („gleichsam“) von der Kirche als „Sakrament“ sprachen.

So wird heute von verschiedenen Seiten her der Versuch gemacht, die Sakramentalität der Kirche in eschatologischer Perspektive neu zu interpretie-

ren und von der Kirche als „Sakrament des Reiches Gottes“ oder als „Sakrament des Geistes“ zu sprechen. Gegenüber der institutionell-hierarchischen Verengung der Ekklesiologie wird damit die charismatisch-eschatologische Dimension der Kirche neu erschlossen.⁴⁸ Die Kirche lebt aus der Gabe des Geistes, und sie hat ihr Ziel in der Vollendung des Reiches Gottes, in der Vereinigung aller Dinge unter der Herrschaft Gottes. So muß alles Handeln der Kirche, auch und gerade ihr sakramentales Handeln als eschatologisches Zeichen verstanden werden, als Manifestation und Antizipation des messianischen Reiches.

Was aber trägt nun die Einführung dieser Begrifflichkeit aus für die Klärung des spannungsvollen Verhältnisses von Kirche und Menschheit auf der Suche nach Einheit? Die Studie hat deutlich gemacht, daß kein direkter Weg von einer trinitätstheologisch formulierten Lehre von der Einheit der Kirche zum Verständnis der Einheit der Menschheit führt. Und umgekehrt gelangt man von der Interpretation der Einheit der Menschheit in der gemeinsamen Berufung aller Menschen zum Heil Gottes nicht zur Begründung einer klaren Vorstellung von der Einheit der Kirche. Kirche und Menschheit stehen in einem Verhältnis wechselseitiger Herausforderung zueinander. Im Zuge dieses „interkontextuellen“ Prozesses haben sich eine Reihe von Kriterien für die Beurteilung von Gestaltungen der Einheit in der Kirche und der Menschheit ergeben. Einheit ist in beiden Fällen ein kritischer Gegenbegriff zu Totalität und Uniformität. Nicht um Ordnungsstrukturen geht es bei der Suche nach Einheit, sondern um die Bezogenheit des Unterschiedenen. Einheit ist nicht normativ vorgegeben und daher nicht ein Gegenbegriff zum Konflikt. Wohl hat Einheit zu tun mit der Versöhnung in Spannungen; aber Versöhnung verlangt ihren Preis, und d.h. notfalls die Scheidung um des Bekenntnisses zu Jesus Christus willen, der als der Gekreuzigte und Auferstandene der Grund der Einheit ist.

Nur unter Verweis auf das Kreuz Jesu Christi, dem Zeichen der „Einheit in der Spannung“, der „Gemeinschaft in der Finsternis“ kann auch von der Kirche als „Zeichen“ gesprochen werden. Dabei geht es wieder um die zentrale Frage der Sichtbarkeit, der Verifikation: Wie kann die Kirche durch ihre Existenz und durch ihr Handeln die Wahrheit dessen sichtbar machen, was sie bekennt? Wo von der Gemeinschaft der Kirche als Zeichen gesprochen wird, bleibt die eschatologische Spannung zwischen Offenbarung und Verhüllung erhalten. Die Kirche wird zum Zeichen nicht aufgrund objektiv gegebener „Eigenschaften“, sondern durch das Handeln Gottes an ihr und in ihr. In der ökumenischen Diskussion ist diese Spannung in dem Dual von Gabe und Aufgabe festgehalten worden. Auch der Zeichencharakter der Kirche

steht in dieser Spannung. Das Interesse an der Sichtbarkeit des Zeichens gerät jedoch unvermeidlich in die Gefahr des Triumphalismus. Entweder wird die Gabe der Gegenwart Gottes in Jesus Christus sakramental objektiviert, dann gelangt man zu theologischen Aussagen über die Kirche und ihre Einheit, die sich nicht mehr mit der Wirklichkeit der getrennten Kirchen vermitteln lassen. Dieser ekklesiologischen Überforderung steht auf der anderen Seite die moralisch-ethische Überforderung gegenüber. Diese Form des Triumphalismus entsteht, wo die Aufgabe, das Mandat der Kirche, um der Sichtbarkeit des Zeichens willen in exklusive Kriterien für die Gestaltung kirchlicher Gemeinschaft verwandelt wird, die den konziliaren Austrag von Konflikten nicht mehr zuläßt.

Diese doppelte Überforderung der Aussagen über die Kirche ist in der ökumenischen Diskussion der letzten Generation ständig präsent gewesen. Die Studie über die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit bietet hierfür vielfältige Beispiele. Ich vermute, daß der Grund für diese unausgetragene Spannung in der nahezu ausschließlichen Begründung der Ekklesiologie von der Christologie her zu suchen ist. Die exklusive Bindung der Kirche an das Christusgeschehen in Wort und Sakrament hat immer wieder die christologische Verklärung der Kirche oder ihre ethische Überforderung unter der messianischen Perspektive der Königsherrschaft Christi zur Folge gehabt. Die Bindung des Zeichens der Kirche an das Kreuz Jesu Christi schließlich kann zur völligen Flucht vor der Frage nach der Sichtbarkeit, der Verifikation, führen.

Ich halte es daher für eine der wichtigsten Entwicklungen der neueren ekklesiologischen Diskussion in der Ökumene, daß die Kirche als „Sakrament des Geistes“, als die Gemeinschaft, die aus der Kraft des Heiligen Geistes lebt, wiederentdeckt wird.⁴⁹ Der antizipatorische wie der Gemeinschaftscharakter des Zeichens der Kirche gründet in der Gegenwart Gottes im Geist, denn der Geist ist nach neutestamentlichem Zeugnis zugleich das Band der Gemeinschaft und die Gabe der Endzeit. Das Bekenntnis zu Jesus Christus, die Bindung an ihn im Glauben, bleibt das Kriterium für die Unterscheidung der Geister; aber zugleich gilt, daß keiner ihn als Herrn bekennen kann, es sei denn im Heiligen Geist (1 Kor 12,3). Der Geist ist nicht einfach die „Seele“ des Leibes der Kirche, sondern steht der Kirche gegenüber als der Herr (2 Kor 3,17).

So spricht W. Dantine von der „pneumatologischen Differenz zwischen glaubender und nichtglaubender Menschheit“⁵⁰, die auf die Unverfügbarkeit der göttlichen Offenbarung verweist und durch kein rationales System aufgelöst werden kann. Wo Gott durch den Geist handelt, da wird die Gabe

der Gemeinschaft in der Teilhabe an Jesus Christus sichtbar, da wird die messianische Endzeit zur Gegenwart und damit in der Tat Einheit der Menschheit antizipiert. Aber wer Gottes Handeln im Heiligen Geist ernst nimmt, kann dann auch die Kreuzesgestalt des Zeichens ernst nehmen, denn der Geist konfrontiert die Menschheit mit der Sünde und dem göttlichen Gericht. Eine Kirche, die in der Kraft des Heiligen Geistes als zeichenhafte Gemeinschaft lebt, wird in neuer Weise der Wirklichkeit des Bösen, der Mächte und Gewalten gewahr werden, an der alle rein ethischen Konzeptionen christlicher Weltverantwortung immer wieder zerbrechen.

IV

Abschließend soll die Frage nach dem Thema ökumenischer Theologie in einigen mehr thesehaften Bemerkungen noch einmal aufgegriffen werden. Zieht man die Linien der vorangegangenen Überlegungen aus, so folgt, daß das Thema ökumenischer Theologie weder die Einheit der Kirche für sich im objektiv theologischen Verständnis ist, noch einfach die „Ökumene“, die eine bewohnte Erde im Licht ihrer göttlichen Bestimmung. Im Zentrum ökumenischer Theologie steht das Geschehen der Gemeinschaft, die zugleich Teilhabe an Jesus Christus, Teilhabe an der Kraft des Geistes und so Teilhabe der Glieder aneinander ist. Der ökumenische Entwurf der Kirche als Gemeinschaft im Horizont der ganzen Welt, wie er in dieser Studie skizziert worden ist, bleibt als Orientierung bestimmend. Die Konzentration auf die Kirche ist unvermeidlich, wenn man der Verifikation theologischer Aussagen nicht ausweichen will.

Damit wird der Eindruck erweckt, als werde das Thema ökumenischer Theologie reduziert auf einen speziellen Bereich innerhalb der systematischen Theologie, nämlich der Ekklesiologie. Aber in Wahrheit geht es darum, die *gesamte* Aufgabe der Theologie in Beziehung zu setzen zur Aufgabe der Kirche, wirklich Kirche zu sein. Die Frage nach der Einheit der Kirche ist identisch mit der Frage nach der wahren Kirche, und beide zielen auf die wirkliche Kirche als „völlig verpflichtete Gemeinschaft“.

Die thematische Konzentration auf die Kirche muß nun in mehrfacher Richtung entfaltet werden. *Erstens*: Ökumenische Theologie versteht sich als *kritisches* Korrektiv der Ekklesiologien der getrennten Kirchen. Sie versucht nicht nur, die historisch und institutionell bedingten Ekklesiologien der Kirchen zu öffnen für die Frage nach der wahren Kirche; vielmehr stellt sie die ekklesiologische Reflexion hinein in den Kontext der gesellschaftlichen Prozesse und Konflikte unserer Welt und damit der Frage nach der wirklichen

Kirche. Darüber hinaus bemüht sich ökumenische Theologie, die weltweiten Auseinandersetzungen um Frieden, Gerechtigkeit und Wohlergehen der ganzen Schöpfung zu verstehen als Probleme von ekklesiologischer Relevanz. Ein Beispiel dieser Art von kritischer Ekklesiologie ist die ökumenische Studie über die „Kirche und die Armen“⁵¹.

Daraus folgt die *zweite* Konsequenz der thematischen Konzentration auf die Kirche: Ökumenische Theologie äußert sich als *praktische* Ekklesiologie. Sie ist an der Praxis der Erneuerung der Kirchen orientiert, denn die gegebene Kirche muß sich ständig in Buße und Erneuerung transzendieren auf die wahre Kirche hin. Die Sichtbarkeit der Zeichenexistenz der Kirche lebt davon, daß und wie es gelingt, die zwiespältige Wahrnehmung menschlicher Interdependenz einzubringen in die Konflikterfahrungen innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft und in konziliarer Praxis gangbare Wege zu antizipieren. Darum ist ökumenische Theologie elementar interessiert an der Vielfalt der Gaben, aber ebenso an der Frage nach den Grenzen der Kirche, an einem neuen Verständnis von Bekenntnis und Häresie und an einer verantwortlichen Praxis der Kirchenzucht.

Das bereits Gesagte kann nun in einer *dritten* Bestimmung präzisiert werden: Ökumenische Theologie ist bewußt *kirchliche* Theologie. Damit wird nicht die entscheidende Öffnung zum Dialog mit anderen Wissenschaften, mit anderen Religionen oder mit den Ideologien unserer Zeit zurückgenommen. Vielmehr bedeutet dies eine bewußte Selbstbeschränkung und Bindung der ökumenischen Theologie an das Verifikationskriterium der sichtbaren Gemeinde. Im Fall des Dialogs mit anderen Religionen heißt dies konkret, daß sich Ziele, Inhalte und Methoden des Dialogs daran messen lassen müssen, wieweit sie das Zusammenleben von Christen und Menschen anderen Glaubens in konkreten Situationen fördern. Auch in der Wahrnehmung christlicher Weltverantwortung, d. h. der Sozialethik und der politischen Ethik als Aspekte des Themas ökumenischer Theologie, geht es nicht um Modelle einer „societas perfecta“, sondern um das konkrete politische und gesellschaftliche Zeugnis der Kirche, um die Praxis ökumenischer Solidarität im Kampf um Gerechtigkeit und Frieden. Der Kampf gegen den Rassismus, die Frage wirtschaftlicher Gerechtigkeit, das Problem der Menschenrechte etc. erscheinen im Rahmen ökumenischer Theologie nicht im Sinne allgemeiner politischer Programmatik, sondern als Herausforderungen an das prophetische Zeugnis und Handeln der Kirche.

Noch ein *letzter* Aspekt sei abschließend genannt: Jeder Versuch ökumenischer Theologie muß bewußt den *Ort* reflektieren, an dem er geschieht. Die Vielfalt der Kontexte kirchlichen Zeugnisses und christlicher Existenz ist da-

her für ökumenische Theologie ein entscheidender Ausgangspunkt. Aber das bedeutet zugleich, daß die kritische Bezogenheit auf die anderen Orte im konziliaren Streit um die Wahrheit für ökumenische Theologie konstitutiv ist. Daher muß ökumenischer Theologie im deutschen und europäischen Kontext daran gelegen sein, im Durchgang durch die Analyse des eigenen Ortes und in kritischer Neuaneignung der eigenen Geschichte, den Dialog mit ökumenischer Theologie in Asien, Afrika, Lateinamerika und Nordamerika zu suchen. Die Wahrheit kann nur gemeinsam erkannt werden; die Gemeinschaft der in Raum und Zeit getrennten Kirchen hat nur in der gemeinsamen Wahrheit Bestand.

ANMERKUNGEN

- ¹ Vgl. hierzu die einschlägigen Beiträge in den folgenden Sammelbänden: Zum Thema: Eine Kirche — Eine Menschheit, redigiert von J. Scharbert, Stuttgart 1971; J. Nelson und W. Pannenberg (Hrsg.), Um Einheit und Heil der Menschheit, Frankfurt 1976; G. Müller-Fahrenholz (Hrsg.), Einheit in der Welt von heute, Frankfurt 1978; O.H. Pesch (Hrsg.), Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit, Freiburg, Basel, Wien 1978.
- ² Vgl. hierzu H.H. Wolf, Kirche und Menschheit. Korrespondierende Wirklichkeiten? Eine Materialzusammenstellung ökumenischer Texte, in: ÖR 4/1969, S. 529—548; s. auch die Übersicht von G. Müller-Fahrenholz in Kapitel II des von ihm herausgegebenen Bandes (vgl. Anm. 1).
- ³ Vgl. K. Raiser, Für und wider die Befreiungstheologie, in: ZEE 2/1985, S. 138—146.
- ⁴ S. Bristol 1967, Beiheft zur ÖR 7/8, Stuttgart 1968, S. 5 ff. Zum Stichwort „Kosmische Christologie“ vgl. den Vortrag von J. Sittler, Zur Einheit berufen, in: Neu-Delhi 1961, Stuttgart 1962, S. 512—523. Zu diesem Ansatz insgesamt vgl. H. Berkhof, Die Endgültigkeit Jesu Christi, in: Bericht aus Uppsala 68, Genf 1968, S. 320 ff.
- ⁵ S.a.a.O. S. 31 f.
- ⁶ Vgl. den Bericht der Genfer Konferenz in: Appell an die Kirchen der Welt, Stuttgart 1967.
- ⁷ S. Bericht aus Uppsala 68, S. 337.
- ⁸ Zitiert bei Scharbert (Hrsg.), a.a.O. S. 9 Anm. 1.
- ⁹ S. Appell an die Kirchen der Welt, a.a.O. S. 255.
- ¹⁰ Der Satz ist Teil des Berichtes der Sektion I „Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche“; s. Bericht aus Uppsala 68, a.a.O. S. 15.
- ¹¹ So heißt es im Beschluß des zuständigen Ausschusses der Vollversammlung; s. Bericht aus Uppsala 68, a.a.O. S. 235.
- ¹² Einen guten Überblick und eine Interpretation der Studienarbeit gibt G. Müller-Fahrenholz in dem von ihm herausgegebenen Band; dort sind auch die wichtigsten Texte aus dem Umfeld der Studienarbeit abgedruckt. Weitere Materialien finden sich in Study Encounter (Hrsg. Studienabteilung des ÖRK) VII/2, 1971 und VIII/1, 1972. Die Diskussion bei der Kommissionssitzung in Löwen ist dokumentiert in: K. Raiser (Hrsg.), Löwen 1971, Beiheft zur ÖR 18/19, Stuttgart 1971. Zur Interpretation dieser Debatte vgl. E. Lange, Die ökumenische Utopie, Stuttgart 1972. Zum Verlauf und den vorläufigen Ergebnissen der Studienarbeit vgl. auch die Vorträge von J. Deschner bei den Sitzungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Accra und Lima: s. G. Müller-Fahrenholz (Hrsg.), Accra 1974, Beiheft zur ÖR 27, Stuttgart 1975, S. 30 ff.; und Schritte zur sichtbaren Einheit, Lima 1982 (Hrsg. H. G. Link), Beiheft zur ÖR 45, Frankfurt 1983, S. 181 f.

- ¹³ Zuerst veröffentlicht in: ÖR 1/1970, S. 82—104; ebenfalls abgedruckt in dem von J. Scharbert redigierten Band und bei G. Müller-Fahrenholz (vgl. Anm. 1). Hier zitiert nach Scharbert, a.a.O. S. 9 ff.
- ¹⁴ A.a.O. S. 9.
- ¹⁵ A.a.O. S. 10.
- ¹⁶ Zitiert nach L. Vischer (Hrsg.), Die Einheit der Kirche. Material der ökumenischen Bewegung, München 1965, S. 159 f.
- ¹⁷ Vgl. Scharbert, a.a.O. S. 14 ff.
- ¹⁸ Zur Diskussion der biblisch-historischen Zusammenhänge vgl. die Beiträge von E. Brandenburgerin: Scharbert a.a.O. S. 105 ff. und W. Maurer, in: Nelson-Pannenberg (Hrsg.), a.a.O. S. 49 ff. Zur Analyse vgl. Kapitel IV in G. Müller-Fahrenholz, Einheit in der Welt von heute, a.a.O. Insgesamt fällt auf, daß bei der Diskussion der biblischen Perspektiven des Themas die „kosmologischen“ Aussagen von Kol. und Eph. völlig in den Hintergrund treten, während sie in der gleichzeitigen katholischen Diskussion im Mittelpunkt stehen; vgl. hierzu L. Boff, Die Kirche als Sakrament im Horizont der Weltverantwortung, Paderborn 1972.
- ¹⁹ Vgl. Scharbert, a.a.O. S. 20 ff.
- ²⁰ Ebd. S. 22.
- ²¹ Ebd. S. 22.
- ²² S. W. Dantine, Systematische Erwägungen zum Studiendokument. . . , und: Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit in systematischer Sicht, in: Scharbert (Hrsg.), a.a.O. S. 133—161.
- ²³ Ebd. S. 153.
- ²⁴ Ebd. S. 138 f.
- ²⁵ Ebd. S. 139.
- ²⁶ Ebd. S. 140.
- ²⁷ S. Scharbert (Hrsg.), a.a.O. S. 30.
- ²⁸ Ebd. S. 31 f.
- ²⁹ S. E. Lange, Die ökumenische Utopie, a.a.O. S. 117 f.
- ³⁰ S. Scharbert (Hrsg.) a.a.O. S. 39.
- ³¹ S. ebd. S. 40.
- ³² Ebd. S. 44 f.
- ³³ S. J. Meyendorff, Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit, in: ÖR 2/1972, S. 160—177.
- ³⁴ S. J. Miguez-Bonino, Stellungnahme zu dem Vortrag „Einheit der Kirche — Einheit der Menschheit“, in: ebd. S. 182—185.
- ³⁵ Vgl. hierzu den Bericht von J. Deschner in: Löwen 1971 (K. Kaiser, Hrsg.) a.a.O. S. 185 ff.
- ³⁶ Vgl. die folgenden Veröffentlichungen: Rassismus in der Theologie und Theologie gegen den Rassismus, Genf 1975; Wir brauchen einander. Behinderte in kirchlicher Verantwortung, G. Müller-Fahrenholz (Hrsg.), Frankfurt 1979; Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche, C. Parvey (Hrsg.), Neukirchen-Vluyn 1985.
- ³⁷ Vgl. die vervielfältigten Texte F/O 72:10 (R), Dezember 1972 und F/O 73:28, Juli 1973; Auszüge daraus bei Müller-Fahrenholz, Einheit in der Welt von heute, a.a.O.
- ³⁸ S. F/O 72:10, S. 2.
- ³⁹ Vgl. Löwen 1971, a.a.O. S. 226 ff.
- ⁴⁰ Vgl. Bericht aus Nairobi 75, Frankfurt 1976, S. 25 ff.
- ⁴¹ Vgl. für alle folgenden Zitate Accra 1974, a.a.O. S. 41 ff.
- ⁴² Ebd. S. 45.
- ⁴³ S. den Bericht der Fachgruppe 2 „Schritte auf dem Weg zur Einheit“ der Vollversammlung in Vancouver, in: Bericht aus Vancouver 83, Frankfurt 1983, S. 77. Einen sehr guten Überblick über die bisherige Diskussion bietet G. Gaßmann, Kirche als Sakrament, Zeichen und Werkzeug, in: Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion, herausgegeben vom Johann-Adam-Möhler-Institut, Paderborn 1983, S. 171—201. Für die Texte der

Jahre 1972/3 vgl. G. Müller-Fahrenholz, Einheit in der Welt von heute, a.a.O. Vgl. außerdem den kritischen Beitrag von E. Käsemann, Zur ekklesiologischen Verwendung der Stichworte „Sakrament“ und „Zeichen“, in: R. Groscurth (Hrsg.), Wandernde Horizonte auf dem Weg zur kirchlichen Einheit, Frankfurt 1974, S. 119—136, sowie den Vortrag von M. Tanner, Die Einheit der Kirche und die Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft, in: *Vancouver 1983*, Beiheft zur ÖR 48, Frankfurt 1984, S. 159—170.

⁴⁴ S. K. Rahner, H. Vorgrimler (Hrsg.), Kleines Konzilskompendium, Freiburg 1966, S. 123.

⁴⁵ Die historischen und theologischen Hintergründe der ekklesiologischen Neuorientierung in den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Implikationen sind umfassend aufgearbeitet worden in L. Boff, Die Kirche als Sakrament im Horizont der Weltverantwortung, Paderborn 1972; vgl. auch den von G. Alberigo, Y. Congar und H. J. Pottmeyer herausgegebenen Band: Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Düsseldorf 1972; ebenso den Aufsatz von H. Döring, Die sakramentale Struktur der Kirche in katholischer Sicht, in: Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion, a.a.O. S. 20—125. Vgl. ferner E. Jüngel, Die Kirche als Sakrament?, in: ZThK 80 (1983) 432—457.

⁴⁶ Vgl. dazu L. Boff, a.a.O. S. 295 ff.

⁴⁷ Vgl. zum Ganzen G. Müller-Fahrenholz, a.a.O. S. 81 ff.

⁴⁸ Vgl. dazu J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes, München 1975, bes. S. 222 ff.; W. Kasper, Kirche als Sakrament des Geistes, in: W. Kasper, G. Sauter, Kirche — Ort des Geistes, Freiburg 1976, S. 13—55; M. Kehl, Kirche — Sakrament des Geistes, in: W. Kasper (Hrsg.), Die Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie, Freiburg, Basel, Wien 1979, S. 155—180. Als orthodoxe Stimme ist wichtig der Beitrag von J. Zizioulas, Christologie, Pneumatologie und kirchliche Institutionen aus orthodoxer Sicht, in: Alberigo, Congar, Pottmeyer, a.a.O. S. 124—140; zum Ganzen vgl. auch L. Boff, a.a.O. S. 361 ff und 523 ff.

⁴⁹ Außer den bereits in Anm. 48 genannten Titeln vgl. zum folgenden auch N. Nissiotis, Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog, Stuttgart 1968.

⁵⁰ S. Scharbert (Hrsg.), a.a.O. S. 157.

⁵¹ S. Towards a Church of the Poor, edited by J. de Santa Ana, Genf 1979; vgl. auch den Sektionsbericht „Gute Nachricht für die Armen“ der Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980, in: M. Lehmann-Habeck (Hrsg.), Dein Reich komme, Frankfurt 1980, S. 127 ff.