

Die ekklesiologische Provokation ökumenischer Erneuerung

VON LOTHAR ULLRICH

Wenn man überzeugt ist, daß Gottes Geist Neues in der Christentums-
geschichte wirken kann, dann ist dieses Neue auch in die theologische Refle-
xion einzubeziehen. Die Erfahrung ist ein *locus theologicus*; aber die Erfah-
rung des Neuen muß sich legitimieren. Im Gegenüber zum Tradierten und
zum Ursprünglichen muß es kritisch gesichtet und gewertet werden. Aller-
dings stellt die Erfahrung des Neuen auch das Tradierte in Frage. Es entbin-
det als hermeneutischer Katalysator ein tieferes Verstehen des Altherge-
brachten. Bisher hat sich in der Theologie- und Dogmengeschichte gezeigt,
daß die Aufnahme neuer Fragestellungen und die Antwort auf die Heraus-
forderung neuer Situationen stets nach dem Schema „Anknüpfung und
Widerspruch“ erfolgte. Maßgebend ist das Zeugnis des Ursprungs. Aber
dieses Zeugnis des Ursprungs wird unter neuen Horizonten gesehen und
situationsgerecht neu zur Sprache gebracht. Tradition und Innovation sind
so in einem spannungsreichen Miteinander verflochten.

Unter diesem allgemeinen Horizont kann auch das gegebene Thema gese-
hen werden: „Die ekklesiologische Provokation ökumenischer Erneue-
rung“. Es geht dabei *einmal* um den ekklesiologischen Stellenwert des öku-
menischen Netzwerkes, das durch die vielfältigen ökumenischen Unterneh-
mungen in den letzten Jahrzehnten weltweit geknüpft worden ist und das
heute eine real existierende Wirklichkeit ist. Es geht dabei in *in zweiter* Hin-
sicht auch um die Rückfrage an die Kirchen selbst, die am Knüpfen dieses
Netzwerkes beteiligt waren und sind. Inwieweit erkennen sie in diesem öku-
menischen Netzwerk ihre eigene ekklesiale Wirklichkeit, inwieweit lassen sie
sich davon ekklesiologisch herausfordern und in Frage stellen auf eine grö-
ßere sichtbare Einheit der Kirche hin? Unter beiden Aspekten steht die
Frage der Kriterien an, nach denen die Theologie ihre ekklesiologische Wer-
tung vornimmt. Es soll deshalb die Herausforderung der ökumenischen
Bewegung an die ekklesiologische Reflexion durch den Versuch einer diffe-
renzierten ekklesiologischen Kriteriologie aufgenommen werden. Das soll
in drei Schritten geschehen:

- in einer groben Skizze versuchen wir, zuerst das heute real existierende
ökumenische Netzwerk in den Blick zu nehmen;
- die Frage nach den Kriterien einer ekklesiologischen Bewertung ist schon
verschiedentlich gestellt worden; deshalb greifen wir in einem zweiten

- Schritt vier neuere Versuche auf, um den Stand der Frage darzustellen;
– schließlich soll in einem dritten Schritt ein eigener Versuch vorgelegt werden.

1. Das heutige, real existierende ökumenische Netzwerk

Jede realistische Einschätzung des heutigen real existierenden ökumenischen Netzwerkes muß jenseits von Euphorie und Resignation erfolgen. Wir verfügen heute zweifellos über eine weitgespannte Erfahrung der Ökumene, d. h. der gemeinsamen Bemühungen um die sichtbare Einheit der Christen, der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Und doch weist diese weitgespannte ökumenische Erfahrung ein unterschiedliches Erscheinungsbild auf, je nachdem ob es sich um Spitzen-, Theologen- oder Basisökumene handelt. Der Einfachheit halber nenne ich die drei Ebenen der gemeinsamen erfahrenen Ökumene einmal so. Die Ebenen sind nicht fein säuberlich voneinander getrennt, sondern sie durchdringen sich institutionell (z. B. in Kommissionen) und personell (in solchen Personen, die in mehreren Ebenen präsent sind und wirken). Dennoch sind sie ein brauchbares Raster, um das heutige, real existierende ökumenische Netzwerk zu erfassen und in seiner Verschiedenartigkeit zu beschreiben. Jede Ebene weist bestimmte Eigenschaften auf, die sie von den anderen abhebt.

1.1. Basisökumene

Mit der Basisökumene ist das alltägliche und sonntägliche Zusammenleben der Christen am Ort gemeint. Gemeinsame Formen des Zeugnisses und Dienstes, auch des Gottesdienstes haben sich entwickelt, die konfessions- und kirchenüberschreitend sind. Die Situation ist regional unterschiedlich. Zwei Extreme trifft man überall an: Resignation, die sich in Unbeweglichkeit ausdrückt, und Kooperation, die sich nicht mehr um die offizielle kirchenamtliche Seite der Ökumene kümmert. Zwischen dem „Es hat ja alles keinen Zweck“ der Resignation und dem „Wir sind schon viel weiter als Theologen und Kirchenleitungen ahnen“ der unbekümmerten Kooperation gibt es viele andere Positionen.

Da gibt es eine Art „Niemandland“ der Ökumene, das von Desinteresse am anderen oder von Argwohn vor ihm und von Angst vor dem Verlust der eigenen Identität bestimmt ist. Und da gibt es „Brückenköpfe“ ökumenischer Aktivität, die fast immer von engagierten einzelnen oder Gruppen lebendig erhalten werden, aber sich sonderbarerweise nicht viel weiter ausbreiten. Aufs große Ganze gesehen ist zwischen den Kirchen zweifellos eine

Klimaänderung eingetreten. Doch es ist festzustellen, daß auch Ökumene in den Sog des Alltäglichen gerät, sie ist nüchterner und realistischer geworden. Doch Fragen bleiben. Bei uns etwa könnte gefragt werden, was aus den Anregungen der Pastoralsynode vor zehn Jahren zur „Ökumene im Bereich der Gemeinde“ geworden ist.

1.2. Theologenökumene

Damit ist der akademische Level theologischer Reflexion und ihrer Institutionen gemeint: der Hochschulen, des Universitätsbereichs, der eigenen Institute und der Gruppenbildung wie ökumenisch-theologischer Arbeitskreise, aber auch der Veröffentlichungen und der Publikationsorgane. Es hat wohl kaum eine Epoche in der neueren Kirchengeschichte gegeben, in der die Arbeitsintensität für die Einheit der Kirche so groß war wie im 20. Jh. Dennoch ist zu fragen: Ist die Theologenökumene inzwischen nicht so hoch spezialisiert, daß selbst ein Kollege derselben theologischen Hochschule auf Anhieb und ohne Spezialstudium kaum in die ökumenischen „Mysterien“ eindringen kann? Oder: Wie weit ist das Ökumenische schon zu einer durchlaufenden Perspektive aller theologischen Disziplinen geworden? Zweifellos wird Theologenökumene aus theologischer Verantwortung betrieben, aber eine gewisse „Experimentierfreudigkeit“ prägt wohl zu Recht ihren Stil. Theologischer Reflexion ist es eigen weiterzudenken, Zukunftspläne zu entwickeln; aber auch immer wieder kritische Anfragen zu stellen. Ein einheitliches theologisches Denken hat es nie gegeben, und deshalb ist es auch nicht verwunderlich, daß die Vielzahl der Stimmen in der Theologenökumene manchmal den *cantus firmus* des Glaubens an denselben Herrn der Kirche überdeckt.

1.3. Spitzenökumene

Damit ist hier die Aktivität der Kirchenleitungen und ihrer Gremien auf ökumenischem Gebiet gemeint: sei es auf Weltebene in Genf oder Rom; sei es auf Landesebene zwischen einer Bischofskonferenz und dem Rat der Kirchenleitungen; seien es die theologischen Dialoge, die im Auftrag der Kirchenleitungen geführt werden; seien es ökumenische Aktivitäten, die vom ÖRK in verschiedener Weise ausgeübt werden. Sobald es um die kirchenamtliche Ökumene geht, tritt der Moment der Verantwortung ganz stark in den Vordergrund; aber es werden auch Fragen der Strategie und Taktik, der Rücksichtnahme und des Kalküls bedacht. Jetzt geht es um Verbindlichkeiten, die in Theologen- oder Basisökumene nicht die erste Rolle spielen. Die

Frage der Verantwortung und der Verbindlichkeit spielt wohl nicht nur im römisch-katholischen Raum, sondern etwa auch bei den Mitgliedskirchen des ÖRK und ihrer Entscheidungsgremien im Gegenüber zum ÖRK und seinen Programmeinheiten eine nicht zu unterschätzende Rolle.

Soweit diese grobe Skizze, um das real existierende ökumenische Netzwerk in seiner Differenziertheit wenigstens in den Blick zu bekommen. Wenn im folgenden hauptsächlich die Theologen- und Spitzenökumene zu Wort kommt, so sollte nie vergessen werden, daß das alles der Basisökumene dienen soll. Ohne konkrete Wirklichkeit hängen alle ekklesiologischen Reflexionen in der Luft.

2. Ekklesiologische Kriterien im ökumenischen Kontext – Zum Stand der Frage

In einem zweiten Schritt sollen kurz vier Autoren vorgestellt werden, zwei evangelische und zwei katholische. Ihre Beiträge wurden aus der vorliegenden Literatur ausgewählt, weil sie das ökumenische Problem auch unter dem Aspekt der ekklesiologischen Wertung behandeln. Auch wenn von ihnen manchmal nur Probleme der ekklesiologischen Kriteriologie signalisiert werden, so geben sie doch in etwa den heutigen Stand der Frage wieder, von dem aus jeder neue Versuch einer ekklesiologischen Kriteriologie auszugehen hat. Alle vier Autoren haben auf ihre Weise „die Provokation“ an die Ekklesiologie durch die ökumenische Bewegung zur Kenntnis genommen, so daß ihre Darstellung ein guter Einstieg in das gestellte Thema ist.

2.1. Was macht Kirche zur Kirche und was ist ihr Auftrag? – Die Grundsatzfrage nach Reinhard Slenczka

Im dritten Band des von Carl Andresen herausgegebenen „Handbuchs der Dogmen- und Theologiegeschichte“ mit dem Titel „Die Lehrentwicklung im Rahmen der Ökumenizität“ gibt Reinhard Slenczka zum Thema „Dogma und Kircheneinheit“ eine Darstellung der ökumenischen Bewegung und den Versuch einer dogmatischen Wertung. Er erfaßt mit seiner Untersuchung einen bestimmten Sektor der Spitzenökumene: die Bewegungen „Life and Work“ und „Faith and Order“ mit ihren Weltkonferenzen als Vorstufen des ÖRK und diesen selbst ab 1948 mit seinen Vollversammlungen und der Ausführung seiner ökumenischen Programme. Er macht auf die Eigenart der Theologie in der ökumenischen Bewegung als einer „Konferenztheologie“ aufmerksam und weist darauf hin, daß es hier „um kirchengeschichtliche Vorgänge (geht), die einer theologischen Klärung und

Beurteilung in enger Verbindung von theologischer Reflexion und kirchlicher Wirklichkeit bedürfen“ (427). Er stellt unmißverständlich heraus, daß es „um die Entscheidung zwischen Irrtum und Wahrheit in der geistlichen Wirklichkeit des Glaubens und der Kirche geht“. „In diesem Sinne gehören Einheit und Wahrheit zusammen, und es wird zu allen Zeiten die Aufgabe kirchlicher Verantwortung und theologischer Entscheidung sein zu bestimmen, was zur Einheit in der Wahrheit nötig ist, wo sie vorhanden ist und wo sie fehlt“(587). Dogma und Bekenntnis zeigen bei der Begründung (und Aufhebung) von Kirchengemeinschaft ihre „soziale Dimension“. Slenczka ruft Bonhoeffers Frage von 1935 in Erinnerung: „Ist die Ökumene in ihrer sichtbaren Vertretung Kirche?“ Damit will er das ekklesiologische Problem der ökumenischen Bewegung ansprechen, wie die ekklesiale Realität der Gemeinschaft von Kirchen im ÖRK ekklesiologisch näherhin zu bestimmen ist (519-524). Dabei gibt es eine Schwierigkeit, die in der Sache selbst begründet ist: die Spannung zwischen *schon praktizierter* Gemeinschaft *trotz* und *in* der Zertrennung und *erst definierter voller* Gemeinschaft für die Zukunft. Er meint, „daß die dogmatische Bestimmung ekklesialer Realitäten nicht nach dem Maßstab eines widerspruchlosen Konsenses erfolgen kann, sondern nur unter der Frage nach der wahren Kirche“(524). „Im letzten geht es vielmehr um die Frage, was Grund und Auftrag der Kirche ist“(545). In Anbetracht der Bemühungen um die sichtbare Einheit der Kirche spricht er von einem „Dauerkonflikt um das christliche Proprium und mithin um die Frage, was die Kirche zur Kirche macht und was ihr Auftrag ist“(588). Es geht deshalb nicht nur um theologisch erarbeitete Konsense und in der Entwicklung der ökumenischen Bewegung festgestellte Konvergenzen, sondern auch um die pastorale Verantwortung und Entscheidung der Kirchen selbst, die volle Kirchen- und Sakramentsgemeinschaft aufzunehmen. Dennoch räumt er ein: „Auch ohne volle Sakramentsgemeinschaft stehen die Kirchen am Ort in verschiedenen Beziehungen zueinander, die eine *ekklesiale Qualität* haben und *Elemente realer Kirchengemeinschaft* enthalten“(592).

Neben dem Problem „Dogma und Kircheneinheit“ behandelt er auch die Frage des Verhältnisses von Ethik und Kircheneinheit. So formuliert er einen oft zitierten Grundsatz von „Life and Work“ als Frage: „Die Lehre trennt – aber verbindet das Dienen?“ und betrachtet unter dieser Fragestellung Entwicklungen im ÖRK, die den sog. Säkularökumenismus betreffen. Akut wird das so signalisierte Problem am Begriff der „ethischen Häresie“, der 1968 in Uppsala gebraucht wurde. „Angesichts der Nöte der Welt selbstzufrieden zu sein bedeutet, der Häresie schuldig zu werden“, heißt es

im Bericht der Sektion III zum Thema „Wirtschaftliche und soziale Weltentwicklung“ (538f). Visser 't Hooft meinte damals, „daß die Kirchenglieder, die in der Praxis ihre Verantwortung für die Bedürftigen irgendwo in der Welt leugnen, ebenso der Häresie schuldig sind, wie die, welche die eine oder andere Glaubensformel verwerfen“ (539). Spätestens hier wird deutlich, daß die Gemeinschaft im Dienen nicht mehr das Allheilmittel für die Einheit der Kirche ist, sondern selbst zum Ort neuer Spaltungen zu werden droht. Der Häresiebegriff hat zweifellos immer auch eine soziale Dimension. Häresie ist nicht nur formeller Verstoß gegen eine Glaubenswahrheit, sondern auch Bruch der Gemeinschaft („Absonderung aus Selbstbehauptung und Streiterei“ 142). Sie betrifft damit nicht so sehr die Lehre „als das praktische Zusammenleben innerhalb der Gemeinschaft“. Dennoch muß angefragt werden, ob der Häresiebegriff einfach auf die Ethik übertragen werden kann oder ob es hier nicht eher um eine Erweiterung des Sündenbegriffs geht. Angesichts von sich widersprechenden und gegenseitig ausschließenden Standpunkten und Ansichten in säkularen Fragen ist der Glaube an den gemeinsamen Grund christlicher Existenz und Gemeinschaft oft das noch einzig Verbindende. Der kritische Punkt wird erst erreicht, „wenn man sich das Christsein bestreitet und deshalb die in Christus begründete Gemeinschaft aufhebt“ (144). Eine Konfliktbewältigung kann dann kaum anders als nach dogmatischen Kriterien erfolgen. Slenczka warnt vor dem Irrtum, „daß das Dienen Christen in dem verbindet, was sie tun, solange sie getrennt sind im Glauben an das, was Christus für sie getan hat“ (149).

Aus den Untersuchungen Slenczkas können besonders drei Momente hervorgehoben werden, die für unser Thema wichtig sind:

- mit allem Nachdruck hat er auf die *Wahrheitsfrage* hingewiesen, auf den Grund des Christseins im wahren Glauben an Christus und auf die Grundsatzfrage nach der wahren Kirche, was Kirche zur Kirche macht und was ihr Auftrag ist;
- es kommt nach ihm darauf an, daß theologische Klärungen und Bewertungen einerseits und die notwendigen Entscheidungen andererseits im Miteinander von theologischem Sachverstand und kirchenleitender Verantwortung wahrgenommen werden;
- er sieht durchaus den Wert der real existierenden Ökumene und der in ihr enthaltenen ekklesialen Elemente realer Kirchengemeinschaft.

2.2. Elemente der sichtbaren Einheit der Kirche nach Ulrich Kühn

Im letzten Abschnitt seiner Ekklesiologie kommt Ulrich Kühn auf die Einheit der Kirche zu sprechen und denkt in dem Zusammenhang auch nach über „die theologischen Kriterien, um die es bei dem möglichen Einheitsmodell gehen muß“ (205). Im ökumenischen Gespräch der Gegenwart gehe man davon aus, „daß die wahre und tiefste Einheit der Kirche ‚in dem einen zur Einheit einenden Heilshandeln Gottes in Christus‘ immer schon vorgegeben ist“ (203). Ausreichende Kriterien für die sichtbare Einheit sind nach lutherischer Lehre „die Übereinstimmung in der reinen Lehre und Verkündigung des Evangeliums sowie in der stiftungsgemäßen Verwaltung der Sakramente (CA VII)“ (203). Kühn selbst geht in seinen Ausführungen wohl zu Recht von der *Abendmahlsgemeinschaft* aus, weil sie der zentrale Ort ist, wo die Einheit der Kirche als Gemeinschaft dargestellt und vollzogen wird. Die Klärung von drei Problemkreisen ist dann allerdings Voraussetzung und Bedingung für Abendmahlsgemeinschaft: 1) die Übereinstimmung in Glaube und Lehre, 2) die Verbundenheit in der Liebe und im Dienst aneinander und 3) die Anerkennung der Ämter und Dienste. Die *Einheit in der Wahrheit*, d.h. die Gemeinsamkeit im Verständnis und Bekenntnis des Glaubens, ist unumgänglich. Zugleich ist jedoch zu bedenken, daß es heutzutage eine Vielfalt von Ausdrucksweisen des Glaubens, der Theologie, der Frömmigkeit und des Lebens gibt, die berücksichtigt werden müssen. Auch sind heute die Grenzen der Bekenntnisbildung stärker als früher ins theologische Bewußtsein getreten, so daß das Kriterium der Einheit in der Wahrheit differenziert angewandt werden muß und es stets des Dialogs bedarf, um sich der Einheit in Vielfalt zu vergewissern. Die Einheit im Zeugnis und Dienst der Liebe ist in der klassischen reformatorischen Ekklesiologie wie auch ihrer römisch-katholischen Kontrahenten (z. B. Bellarmin) nicht eigens betont worden, obwohl sie im Neuen Testament und der Tradition (z. B. Augustinus) zu finden ist. Kühn macht allerdings eindeutig auf die Grenze dieses Merkmals der Einheit aufmerksam, wenn er wie Slenczka den Häresiebegriff nicht auf ethisch-soziales Versagen ausdehnen will, weil „von Jesus her das Kirchesein der Kirche immer gerade darin erwiesen (wird), daß in der Hingabe an ihn ein solches Versagen unter die erneuernde Macht der Vergebung gerückt wird“ (214). Außerdem gibt er zu bedenken, daß ein Zerreißen der Einheit an den Divergenzen im sozial-ethischen Bereich und der gegensätzlichen Positionen von Christen in bezug auf ihre Weltverantwortung „nur durch die Gemeinsamkeit des Glaubens an Jesus Christus und das dadurch eröffnete gegenseitige Sich-Annehmen möglich

ist“. Schließlich kommt er auf „*Strukturen der Einheit*“ zu sprechen, weil zu den Bedingungen und zur Ausformung wahrer kirchlicher Einheit „auch bestimmte Erfordernisse der Ämterstruktur der Kirchen gehören“. Er stellt fest: „Der Kirchenbegriff der Reformation ist kein amtsloser Kirchenbegriff“ (215). Allerdings weist CA VII, wo nur die Evangeliumsverkündigung und Sakramentsverwaltung genannt werden, „auf die Relativität der Amts-Institution gegenüber den von ihm wahrzunehmenden Funktionen hin“. Heute sei jedoch in den Kirchen der Reformation die Einsicht gewachsen, „daß die kirchliche Einheit . . . der Institutionalisierung bedarf als eines für uns Menschen unumgänglichen Mittels der Bewahrung und Praktizierung geistlicher Wirklichkeit“. Im Zusammenhang mit der Frage nach der Anerkennung der Ämter äußert Kühn sogar die Meinung: „Vielleicht muß es die evangelische Tradition neu lernen, daß die Wahrheit des Amtes und seiner Funktionen und damit die Wahrheit der Kirche überhaupt *auch* daran hängt, daß eine aufweisbare Gemeinschaft mit der Kirche aller Zeiten und Orte gegeben ist“ (216). Er verweist im Zusammenhang damit auf eine „notwendige Erweiterung des Wahrheitsverständnisses“: „Ein Satz, eine Handlungsweise ist als wahr zu erweisen nicht nur aus der zutreffenden Gegenstandsbezogenheit (Korrespondenz-Wahrheit), sondern zugleich auch aus dem Eingebundensein in einen Konsensus (Konsensus-Wahrheit)“. Unter Aufnahme der Zielvorstellung einer „konziliaren Gemeinschaft“ sieht Kühn schließlich das Amt als Leitung der Kirche auch immer „als Dienst an der Einheit im Sinne solcher konziliarer Gemeinschaft (auf allen Ebenen)“ (221).

Kühns Hinweis auf die Erweiterung des Wahrheitsbegriffs als „Konsensus-Wahrheit“ findet eine wichtige Ergänzung in seinem Aufsatz „Die ökumenische Verpflichtung der Dogmatik“. Dort geht er u. a. auf den Begriff der Häresie ein und fragt nach Kriterien der Wahrheit. Häresie ist nach ihm „nicht schon dort gegeben, wo ein Theologe in irgendeiner Form eine falsche Lehre vertritt, sondern erst dann, wenn eine solche Lehre verbunden ist mit der Aufkündigung der *Communio* und dem Verlassen des *Consensus* der Kirche. Von Häresie ist also zu sprechen, wo eine theologische Aussage sich nicht mehr wirklich dem Einspruch und der Korrektur durch die Glaubenseinsicht der Kirche aussetzt“ (217). Positiv gewendet bedeutet das aber auch, in einer wachsenden Lebenscommunio der Kirchen können Lehrdifferenzen, die früher als Häresie trennend gewirkt haben, neu gesehen und interpretiert werden. Sie sind dann nicht mehr Ausdruck gestörter und zerstörter Einheit, sondern „sie wandeln gewissermaßen ihr Gesicht und werden für Interpretationen geöffnet, die sie als Ausdruck einer legitimen Viel-

falt in der Kirche erweisen“ (219). Diesem Häresieverständnis korrespondiert aufgrund des dialogischen Charakters christlicher Wahrheit ein Wahrheitskriterium, das man das Kriterium der „Konsens- und Rezeptionsfähigkeit“ nennen könnte. Kühn nennt als fundamentales Kriterium das der Schriftgemäßheit und für eine sachgerechte theologische Aussage das der Situations- und Erfahrungsgemäßheit; aber er fragt weiter: „Ist es ganz abwegig, hier als weiteres Kriterium für die Wahrheit einer dogmatischen Aussage und einer Gestalt des Christentums den möglichen Konsens mit der Gesamtkirche bzw. mit den je anderen Ausdrucksformen des Christlichen in Anschlag zu bringen? Und dies in dem Sinne, daß eine – naturgemäß konfessionell geprägte – dogmatische Aussage und eine christliche Lebensgestalt in dem Maße sich als wahr erweisen, in dem sie auch über die eigene Konfession hinaus *rezipiert* werden?“ (224) Kühn betont, daß dieses Kriterium „nur zusammen mit der Schriftgemäßheit und Erfahrungsgemäßheit wirksam werden darf“ (225). Den tiefsten Sinn des Wahrheitskriteriums von Konsens und Rezeption sieht er darin, daß wir alle in unserem Fragen, Suchen und Entscheiden „in die Gemeinschaft der Mitfragenden, Mitsuchenden, Mitentscheidenden gestellt (sind), die als Gemeinschaft unter der Verheißung des Geistes und der Wahrheit steht“ (225).

Halten wir abschließend aus dieser Übersicht fest:

- die unaufgebbaren Elemente und damit auch Kriterien voller kirchlicher Gemeinschaft sind die Einheit in Glaube und Lehre, im Zeugnis und Dienst der Liebe, in den Strukturen, im Abendmahl;
- die Frage nach der „Konsens- und Rezeptionsfähigkeit“ einer Lehre spielt zusammen mit den Kriterien der Schrift- und Erfahrungsgemäßheit eine wichtige Rolle im ökumenischen Dialog, d.h. bei der Suche nach der Verwirklichung sichtbarer Einheit.

2.3. Die notae ecclesiae und die objektiv-subjektive Verwirklichung der einen und einzigen Kirche Christi nach Heinrich Döring

In seinem „Grundriß der Ekklesiologie“ hat Heinrich Döring eine struktur-funktionalistische Betrachtung der Kirche vorgelegt, in die auch die Dimensionen der Kirche einbezogen werden: ihre Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Der Untertitel des Grundrisses lautet „Zentrale Aspekte des katholischen Selbstverständnisses und ihre ökumenische Relevanz“. Dementsprechend werden auch die vier Kirchenattribute in ökumenischer Perspektive behandelt. Döring sieht in ihnen nicht mehr unter-

scheidende konfessionelle Erkennungszeichen, eben „notae“, sondern vielmehr Wesenseigenschaften, Gestaltmerkmale der einen und einzigen Kirche Christi, d. h. konkret der römisch-katholischen Kirche, aber auch der nicht-katholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Gedeckt sieht er seine Meinung darin, daß weder in der Kirchenkonstitution noch im Ökumenismusdekret des Vaticanum II eine einfache und ausschließende Identifizierung von Kirche Christi und römisch-katholischer Kirche erfolgt ist. Er meint deshalb mit Bezug auf das Vaticanum II: „Es hat also das umfassende theologische Verständnis der Kirche, die als eine eschatologische Größe zur Darstellung kommt, der zentrale Ausgangs- und Bezugspunkt jeder ökumenischen Theologie zu sein“ (178). So kann er die notae ecclesiae aus der Sicht des Vaticanum II auf dreifacher Ebene darstellen: als Gesamtperspektive der Kirche, in bezug auf die römisch-katholische Kirche und in ökumenischer Sicht. Damit wird auf der einen Seite der Anspruch aufrecht erhalten, daß die eine und einzige Kirche Christi in der römisch-katholischen Kirche verwirklicht ist und Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität für sie zugleich Gaben *und* Aufgaben sind. Zugleich aber wird gesehen, daß auch außerhalb der römisch-katholischen Kirche diese kirchlichen Gestaltmerkmale anzutreffen sind. Unter Bezugnahme auf den ekklesiologisch hochbedeutsamen Begriff der „communio“, den das Vaticanum II wieder aufgegriffen hat, kann Döring deshalb vom ökumenischen Ringen um die sichtbare Einheit der Kirche mit Hinweis auf das Ökumenismusdekret sagen: „In ihm geht es um die ‚plenitudo communionis‘ und ‚unitatis‘, die bei aller Unzulänglichkeit in der katholischen Kirche ihre Existenzform und Garantie hat, wobei Maß und Ziel nach beiden Seiten hin (im Blick auf die katholische Kirche selbst und die getrennten christlichen ‚communiones‘) die ‚una atque unica Ecclesia Christi‘ ist“ (178). Damit ist auch von einer katholischen Ekklesiologie her ein Zugang zu einer Kriteriologie gewonnen, die wirklich ökumenisch ist und die nicht mehr als „Rückkehr-ökumene“ diskreditiert werden kann. In dieser Perspektive gewinnen die notae als „Vollzugsformen“ und „heuristische Prinzipien“ ihr volles ökumenisches Gewicht. „Nicht das formale Vorhandensein dieser Eigenschaften, sondern ihr Vollzug ist das Entscheidende“ (169). Mit Bezug auf Hermann Häring sagt er: „Diese Gestaltmerkmale der Kirche werden so gewissermaßen zu ‚heuristischen Prinzipien‘ für die Beantwortung der Frage: Wie kann durch die Gemeinschaft der Glaubenden jetzt Gottes Reich trotz allem zur Geltung kommen?“ (182)

Im Anschluß an die Ekklesiologie des Vaticanum II spricht Döring auch von „Graden der Verwirklichung des Kircheseins“, die sowohl von *objektiven* sichtbaren Konstitutivelementen der Kirche und ihrer Einheit und von ihrem *subjektiven* Vollzug abhängen: „Der Grad des Kircheseins würde dann wachsen in dem Maße der größeren Verwirklichung der sichtbaren Zeichenelemente (der ‚Bande des Glaubensbekenntnisses, der Sakramente und der kirchlichen Leitung und Gemeinschaft‘ und des intensiveren glaubend-liebenden Vollzugs derselben). In dem Maße, wie das konkrete Kirchesein wächst, in dem Maße wird auch die kirchliche Einheit nach außen hin verwirklicht“ (204). Von daher ist verständlich, daß nach Döring die ökumenische Bewegung „das Ringen um die entscheidenden Konstitutivelemente für die Darstellung der sichtbaren Einheit“ der Kirche ist.

Zu entsprechenden Überlegungen in bezug auf die Wahrheit des Glaubens und der Übereinstimmung, dem Konsens des Glaubens, führen Ausführungen Dörings, die er in einem Aufsatz zum Stand des offiziellen katholisch-lutherischen Dialogs gemacht hat. „Weil die voneinander getrennten Kirchen im fundamentalen Sinn *Konsens* in der einen Wahrheit des Glaubens haben, sind sie auch nicht *von* der einen und einzigen Kirche abgespalten. Diese Spaltungen auf dem Fundament des Konsenses in der Wahrheit sind allenfalls Spaltungen *in der einen und einzigen Kirche*“ (268). Er meint, daß der „eigentliche“ Häresiebegriff, den er im Anschluß an Irenäus von Lyon „in der völligen Umdeutung des Ganzen“ und nicht nur in einer Auswahl von Glaubenswahrheiten sieht, nicht ohne weiteres auf die Christen und Kirchen anzuwenden ist, von denen die Kirchenkonstitution (LG 15) eine wahre Verbindung im Geist aussagt. Anscheinend gibt es auch im Glaubensvollzug Grade der Verwirklichung des Kircheseins. „Folglich hat der ökumenische Dialog alles daran zu setzen, nicht sein eigentliches Fundament, den Konsens in der einen Wahrheit des Glaubens, in Frage zu stellen, sondern die verschiedenen christlichen Theologien ‚ineinander‘ zu übersetzen“ (269).

Erwähnenswert ist schließlich, daß Döring im „Grundriß“ eine legitime und illegitime Pluralität unterscheidet. Legitime Pluralität ist „Einheit in Vielfalt“. Illegitime Pluralität tritt ein, „wenn Menschen der Kirche, Gruppen oder Epochen in der einen Kirche beanspruchen, die Norm für das Ganze der Kirche zu sein“ (186), und wenn diesen Gruppen die Fähigkeit der Integration und Offenheit verlorenght und sie ihr Leben in völliger Isoliertheit leben.

Fassen wir wieder zusammen. Dörings Ansatz bei der Ekklesiologie des Vaticanum II erlaubt

- eine ökumenische Interpretation der *notae ecclesiae*,
- das Konzept einer graduellen Verwirklichung des Kircheseins
- und das einer Einheit in Vielfalt; illegitime Pluralität ist erst dort gegeben, wo die Fähigkeit zur Offenheit und Integration verlorengeht.

2.4. *Kirche als Zeichen des Reiches Gottes – eine ökumenische Verständigungsbasis für eine ekklesiologische Kriteriologie nach Hermann Josef Pottmeyer*

Mit seinem Beitrag „Die Frage nach der wahren Kirche“ im dritten Band des „Handbuchs der Fundamentaltheologie“ wählt Pottmeyer einen originellen Weg, um den bisherigen Standpunkt eines konfessionell-apologetischen bzw. -dogmatischen Ausgangspunktes der sog. *demonstratio catholica* zu überwinden. Ihm geht es darum, jene Züge festzustellen, „die nach dem Wort und Willen Gottes die wahre Kirche auszeichnen und von allen Christen als verbindlich anerkannt werden können“ (213). Diese Züge sind *Kriterien*, „an denen das Kirchesein aller christlichen Gemeinschaften zu messen ist, die sich Kirche nennen“. Er sucht deshalb eine *ökumenische* Verständigungsbasis, von der aus die Kennzeichen der einen und einzigen Kirche zu entwickeln sind und an denen die wahre Kirchlichkeit der konkret existierenden Kirchen verifiziert werden kann. Obwohl die Frage nach der wahren Kirche in der Ökumene heute auch wieder anhand der *notae* (Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität) erörtert wird, möchte er auf eine andere Argumentationsfigur zusteuern: aus der biblischen Reich-Gottes-Botschaft sollen die Kennzeichen wahrer Kirche gewonnen werden. Mit diesem Vorschlag möchte Pottmeyer keineswegs eine Neuauflage ähnlicher Gedanken der protestantischen Theologie des 18. bzw. der katholischen Theologie des 19. Jhs. anbieten. Er stellt vielmehr fest, daß die Sicht der Kirche als Zeichen des Reiches Gottes im heutigen ökumenischen Dialog vorhanden ist und eine hinreichende Verständigungsbasis abgeben kann, um von diesem Ansatz aus eine gemeinchristliche ekklesiologische Kriteriologie zu entwickeln, in deren Kontext auch die klassischen *notae* eingeordnet werden können. Seine kriteriologische Position will er in zweifacher Weise begründen: „Reich Gottes als Seinsgrund ist Erkenntnisgrund für das, was wahre Kirche ist; Reich Gottes als Sinngrund ist Erkenntnisgrund für das, wie wahre Kirche *handeln* soll“ (228).

Die Lehre des Vaticanum II von der Kirche als „*sacramentum*“ ist nach ihm eine „zusätzliche Bestimmung der Kirche als Werkzeug des Reiches Gottes“ und insofern eine „kriteriologische Anschärfung, da sie den

Praxisaspekt noch hervorhebt: Kirche als *überzeugendes* Zeichen und als *taugliches* Werkzeug des Reiches Gottes“ (231). In den ekklesiologischen Überlegungen des ÖRK und seiner Gremien findet sich seit den 60er Jahren zunehmend eine „sakramentale Ekklesiologie“, die Kirche als „Zeichen des Reiches“ versteht. So findet sich etwa in den Dokumenten der Weltkonferenz für Mission und Evangelisation in Melbourne 1980 der erstaunliche Satz: „Die ganze Kirche Gottes ist, an jedem Ort und zu jeder Zeit, ein Sakrament des Reiches, das in der Person Christi kam und in seiner Fülle kommen wird, wenn er in Herrlichkeit wiederkommen wird“ (zit. 232). Dieser Satz zielt in seinem Kontext ausdrücklich auf eine Selbstprüfung der jeweils vorfindlichen Kirche aufgrund persönlicher Erfahrung. Pottmeyer sieht wohl zu Recht die von ihm erarbeitete kriteriologische Position darin bestätigt: „Im Selbstverständnis der Kirchen finden wir also jenes Maß, dem sich diese Kirchen selbst unterstellen und an dem sie auch auf ihre Wahrheit hin zu messen sind“ (232). Es wird nun alles darauf ankommen, wie die Prüfung im einzelnen inhaltlich durchgeführt wird. Pottmeyer selbst wendet die Zeichen des Reiches Gottes als Kennzeichen wahrer Kirche nur auf die römisch-katholische Kirche an. Er tut das aber nicht im polemischen Gegenüber zu den anderen christlichen Kirchen, also in der Exklusivität der traditionellen Apologetik, sondern im Bewußtsein, daß jede selbst gehalten ist, sich diesen Kriterien zu unterwerfen; erst dann „kann auch das Gespräch unter den Kirchen darüber geführt werden, was zur wahren Kirche Gottes gehört und was davon den einzelnen Kirchen fehlt“ (240). An anderer Stelle meint er: „Die Beschränkung auf eine kritische Selbstprüfung geschieht . . . aus der Einsicht, daß für eine wechselseitige Beurteilung das lebendige Gespräch vorzuziehen ist“ (217).

Es ist hier nicht nötig, Pottmeyers Darlegungen weiter zu verfolgen. Sein Ansatz bei der Kirche als „Zeichen des Reiches Gottes“ ist m.E. in jeder ekklesiologischen Kriteriologie mit in Anschlag zu bringen, weil er die biblische Basis einer ökumenischen Verständigung bilden kann.

3. Versuch einer differenzierten ekklesiologischen Kriteriologie

Im folgenden sollen die bisherigen Versuche, Kriterien einer ekklesiologischen Bewertung aufzustellen, aufgegriffen und in einem eigenen Versuch aus einer doppelten Perspektive entwickelt werden. Auf dem Boden einer römisch-katholischen Ekklesiologie, die sich dem ökumenischen Problem stellt und auf es eingeht, soll in einem *ersten* Durchgang versucht werden, eine Kriteriologie zu erarbeiten, die für alle Kirchen und kirchlichen

Gemeinschaften gilt, also auch eine kritische Rückfrage an die römisch-katholische Kirche erlaubt. Dazu wird an die Basileia-Botschaft und Lebenspraxis Jesu angeknüpft, wie es etwa Pottmeyer und andere Autoren tun. In einem *zweiten* Durchgang gehen wir von der ökumenischen Bewegung aus und fragen von dort aus nach ekklesiologisch relevanten Implikationen, die im Zusammenhang mit Ergebnissen bilateraler Dialoge und an der Erfahrung orientierter ekklesiologischer Reflexionen zu den gesuchten ekklesiologischen Kriterien der Beurteilung des heutigen, real existierenden ökumenischen Netzwerkes führen. Um in der gebotenen Kürze eine einigermaßen ausgewogene systematische Darstellung bieten zu können, sind die folgenden Ausführungen stärker thetisch gerafft als explizierend-argumentativ angelegt.

3.1. Im Dienste des Reiches Gottes – Auf dem Weg zu einer ekklesiologischen Kriteriologie aus der Sicht einer herausgeforderten römisch-katholischen Ekklesiologie

— 1. Die Kirche und das Mysterium des dreifaltigen Gottes

Nach einer kurzen Beschreibung von Kirche, die aus nachösterlicher Sicht im trinitarischen Heilshandeln Gottes gründet (1.), soll die Rückfrage nach den historisch feststellbaren Anfängen der Kirche (2.) zu den uns hier interessierenden ekklesiologischen Überlegungen überleiten. Dazu sind dann einerseits die Beziehungen zwischen Kirche und Reich Gottes und die Kirche als sakramentales Zeichen des Reiches zu bedenken (3. und 4.) und andererseits die aus der Reich-Gottes-Botschaft und Lebenspraxis Jesu zu erhebenden ekklesiologischen Kriterien zu entfalten (6. und 7.). Als „Zwischenbilanz“ wird in diese Überlegungen eine Reflexion über die Dimensionen der Kirche eingeschoben (5.).

Die Kirche ist ein Mysterium des Glaubens, weil sie ganz und gar im Mysterium des dreifaltigen Gottes gründet. Mit Paulus kann sie als Volk Gottes (des Vaters), als Leib (und Braut) Christi (des Sohnes) und als Bau im Heiligen Geist beschrieben werden. Irenäus nennt die Kirche „das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk“ (Adv. Haer. III 24,1; zitiert LG 4). Gott will durch sie sein Heil in der Welt präsent machen. Dazu hat sich *Gott* sein Volk erwählt und leitet er es durch die Geschichte; dazu hat *Jesus Christus* sich für die Kirche hingegeben und sie durch seinen Tod und seine Auferstehung gegründet, und dazu ist er ihr stets gegenwärtig bis ans Ende der Welt durch seinen *Geist*, der sie in der Wahrheit und Liebe hält, mit vielfältigen Gaben und Diensten aus-

rüstet, zum Zeugnis und Dienst in der Welt befähigt und sie in der rechten Weise Gott anbeten läßt.

— 2. *Die Kirche und Jesus von Nazaret*

In der *Christologie* hat die Rückfrage nach dem historischen Jesus eine unaufgebbare doppelte Funktion. Einmal kann mit ihrer Hilfe der historische Haftpunkt der Christologie in der Botschaft und Lebenspraxis Jesu ermittelt werden und damit die theologische Relevanz des Historischen bei der Begründung der Christologie hinreichend berücksichtigt werden. Zweitens kann mit ihrer Hilfe die Jesustradition in verschiedener Weise für die Entfaltung der systematischen Christologie wirksam werden, indem diese als Christologie der wechselseitigen Entsprechung von irdischem Jesus und erhöhtem Christus dargestellt wird.

In ähnlicher Weise ist die Rückfrage nach dem historischen Jesus für die *Ekklesiologie* unter doppeltem Aspekt wichtig: die Gründung der Kirche im Mysterium des dreifaltigen Gottes entbindet nicht von der Rückfrage nach den historisch feststellbaren Anfängen der Kirche in der Botschaft und Lebenspraxis des irdischen Jesus; außerdem sind die Botschaft und Lebenspraxis Jesu bei der Entfaltung der systematischen Ekklesiologie entsprechend zu berücksichtigen. In gewisser Weise kommt damit unter einem neuen Problemhorizont die Frage nach dem Verhältnis von inkarnations- bzw. kreuzestheologischer und pneumatologischer Begründung und Sicht der Kirche wieder neu zur Sprache.

Historisch feststellbar ist der Wille Jesu, Israel zu sammeln. Das wirkt sich in seiner Lebenspraxis aus und steht in eindeutiger Beziehung zu seiner Basileia-Botschaft. Seine eschatologische Verkündigung fordert geradezu die Sammlung des Gottesvolkes, weil die Basileia ein Volk braucht, in dem und durch das sie sich durchsetzen kann. Es geht um das endzeitliche Gottesvolk, das von Gott neu geschaffen wird, aber schon jetzt konkret in Erscheinung tritt, weil das Reich Gottes schon jetzt im Kommen ist. Unter diesem Aspekt begann die Kirche historisch gesehen nach Ostern primär als das wahre Israel zu existieren, weil es an den Messias glaubte; aber sie war und blieb nur ein Teil Israels und ist von ihrem Wesen her weiter auf Gesamt-Israel bezogen, auch wenn sie die Kirche aus Juden und Heiden geworden ist. Auch unter Berücksichtigung der nachösterlichen Entwicklungen kann man deshalb begründet sagen, „daß der Wille Jesu zum eschatologischen Gottesvolk in seiner Gesamtheit und seiner Fülle die Kirche mitumfaßt“ (Lohfink 95).

Wichtiger als die historische Frage nach dem Anfang der Kirche ist im Hinblick auf das gestellte Thema die Frage nach der bleibenden Bedeutung der Basileia-Botschaft und Lebenspraxis Jesu in doppelter Hinsicht:

- für die Beziehung von Reich Gottes und Kirche (– 3. und – 4.) und
- für die ekklesiologische Kriteriologie (– 5. bis – 7.).

– 3. *Die Kirche und das Reich Gottes*

Kirche und Reich Gottes sind nicht identisch und müssen unterschieden werden; aber sie stehen in einer engen Beziehung und dürfen nicht geschieden werden. Das Reich (die Herrschaft) Gottes ist das eschatologische Heilshandeln Gottes. Gott selbst wird seine Herrschaft, sein Recht und seinen liebenden Willen an der Menschheit vollenden, wie er es in Jesus Christus irreversibel begonnen hat. Auf das Reich Gottes hin ist die Kirche ausgerichtet. Das Reich Gottes ist ihr bleibendes „Gegenüber“ und Ziel und deshalb für sie ständige Orientierung, bleibende Motivation und kritische Instanz. Kirche gibt es der Herrschaft Gottes wegen; sie steht im Dienst der Herrschaft Gottes für die Welt. So kann das Reich Gottes als gemeinsamer Bezugspunkt für das Verständnis von Kirche und Welt (Menschheit, Gesellschaft) aufgefaßt werden, und es können alle menschlichen, christlichen und kirchlichen Bemühungen, dem Reich Gottes zu entsprechen, positiv gewürdigt werden, wenn nur der eschatologische Vorbehalt beachtet wird, daß nämlich nicht die Menschen, sondern Gott seine Herrschaft herbeiführt. Um die Beziehung von Kirche und Reich Gottes begrifflich zu fassen, kann man sagen: Kirche ist das (sakramentale) Zeichen des Reiches Gottes, d.h. die Kraft des kommenden Reiches ist durch den Herrn Jesus Christus und den Heiligen Geist in der Kirche schon *wirklich* Gegenwart, aber die Kirche ist *nur* Werkzeug und Zeichen für die Herrschaft, die Gott selbst in der Welt durchsetzen wird. Am Ende wird die Kirche „aufgehoben“ in das Reich Gottes, d.h. sie braucht ihr Ende, weil sie als Zeichen und Werkzeug nicht mehr gebraucht wird, und dieses Ende ist zugleich der Anfang ihrer endgültigen Existenz im ewigen Reich Gottes (vgl. Fries 27f; Sauter 201; Pannenberg 126-128).

– 4. *Die Kirche als das sakramentale Zeichen des Reiches Gottes durch die Gegenwart des Herrn im Heiligen Geist*

Die Kirche ist das sakramentale Zeichen des Reiches Gottes, weil der gekreuzigte und auferstandene Jesus Christus in ihr gegenwärtig und wirksam ist; denn er hat seinen Jüngern verheißen: „Ich bin bei euch alle Tage bis zum Ende der Welt“ (Mt 28,20). Die ekklesiale Gegenwart des Herrn

vollzieht sich im Heiligen Geist und wird im Wort Gottes, in der Feier der Eucharistie (und der anderen Sakramente) und in der Gemeinschaft der Brüder und Schwestern vermittelt.

Durch die Verkündigung des Evangeliums werden die Gläubigen zur Gemeinschaft und als Gemeinde versammelt. Gottes Wort schafft Gemeinde, und Gemeinde lebt vom Wort Gottes, weil es „Geist und Leben“ (Joh 6,63) ist. In der Feier der Eucharistie ist der gekreuzigte und auferstandene Herr in seiner Hingabe an den Vater für uns als Hoherpriester und Mahlherr in den Gaben von Brot und Wein gegenwärtig. Nach Paulus läßt das eucharistische Brot die vielen zum einen Leib des Herrn werden (1Kor 10,17), und ist die Einheit des Leibes in der Taufe begründet (1Kor 12,13, vgl. Gal 3,28). Ausdrücklich hat der Herr den Seinen verheißen: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20). Diese Gegenwart des Herrn in der Gemeinschaft der Gläubigen ist auch von der Alten Kirche in vielfacher Weise bezeugt.

Alles das aber geschieht durch den Heiligen Geist, der zwar „weht, wo er will“ (Joh. 2,8), der aber in der Kirche und durch die Kirche das Werk Gottes (sein Heilshandeln, seine Herrschaft) vollbringt. Im Zeugnis und Dienst der Kirche wirkt er in die Welt (Gesellschaft), und im Geist vollzieht die Kirche ihre Anbetung, ihre Fürbitte und ihr Eintreten für alle vor Gott. Der Heilige Geist wirkt schließlich die vollendete Gemeinschaft der Menschen mit Gott, „damit Gott alles in allem sei“ (1Kor 15,21).

– 5. Dimensionen der Kirche: Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität

In der ökumenischen Diskussion der Gegenwart und aufgrund der Ekklesiologie des Vaticanum II ist die Einsicht gewachsen, daß Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität als Wesenseigenschaften, Dimensionen oder Gestaltmerkmale der Kirche nicht konfessionelle Unterschiede markieren müssen, sondern auch eine in das Neue Testament und die Alte Kirche zurückgreifende Verständigungsgrundlage zwischen den Kirchen und Konfessionen sind. Wenn Kirche als „das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk“ verstanden werden kann, dann ist ihre *Einheit* primär in der Lebensgemeinschaft mit Gott gegeben, die ihre Darstellung und Verwirklichung in der konkreten Einheit als einer „vollen Einheit in Christus“ (LG 1) finden soll. Ihre *Heiligkeit* gründet letzten Endes in der *Communio*, der Teilhabe am dreifaltigen Leben Gottes, das durch die Gegenwart des Herrn im Heiligen Geist die „Gemeinschaft der Heiligen“ wirkt. *Katholizität* ist die universale Dimension dieser Commu-

nio, die aus Gott entspringt und universale Gemeinschaft mit allen Christen in der Welt meint. *Apostolizität* kennzeichnet die Kirche, insofern sie als Ganze an die strukturierte Glaubensgemeinschaft der Kirche des Anfangs (der „apostolischen Zeit“, des „apostolischen Anfangs“) gebunden und auf sie verwiesen ist.

Nach einhelliger christlicher Überzeugung hat diese „eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“ immer bestanden und besteht sie auch heute. Das Vaticanum II betont allerdings: „Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht (subsistit) in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird“ (LG 8). Damit ist keine Identifizierung gemeint; damit ist nicht das Kirchesein anderer christlicher Kirchen und kirchlicher Gemeinschaften bestritten; damit ist nicht behauptet, daß die Gestaltmerkmale in der römisch-katholischen Kirche in ihrer vollendeten Form da seien. Vielmehr sind diese auch für sie wie für alle Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften Gabe und Aufgabe, auch *kritische* Instanz. Insofern kann man die Gestaltmerkmale auch als „heuristische Prinzipien“ verstehen, um die Frage zu beantworten, die jeder Epoche der Kirche neu gestellt ist: „Wie kann durch die Gemeinschaft der Glaubenden jetzt Gottes Reich trotz allem zur Geltung kommen?“ (Häring 321, Döring 182; vgl. Pannenberg 129-133, Pottmeyer).

– 6. Die Zeichen des Reiches Gottes als strukturelle Kriterien der wahren Kirche

Die Botschaft vom Reich Gottes eröffnete den Armen, Mühseligen und Beladenen Hoffnung und Befreiung. An die Sünder erging sie als Ruf und Angebot der Umkehr aufgrund der bedingungslosen Vergebungsbereitschaft Gottes. In Jesu Lebenspraxis wurde das konkret. Zeichen des Reiches Gottes ist die Kirche, wenn sie im Dienst der Versöhnung und der Gerechtigkeit unter den Menschen steht. Das Gestaltmerkmal der *Heiligkeit* gründet so in der versöhnenden und befreienden Macht Gottes.

Die Botschaft vom Reich Gottes und Jesu Reich-Gottes-Praxis sollte Israel sammeln und in den Dienst der Gottesherrschaft rufen, aber seiner Sache nach ist das Reich Gottes universal, das Heilsangebot an alle. Zeichen des Reiches Gottes ist die Kirche, wenn sie als das konkrete eine Volk Gottes an jedem Ort und zu jeder Zeit diese Universalität sichtbar werden läßt. In der Universalität des Reiches Gottes und in der Sammlung des einen eschatologischen Gottesvolks gründen die Gestaltmerkmale der *Katholizität* und *Einheit*.

Zur Sammlung Israels und für die Botschaft vom kommenden Reich hat Jesus bestimmte Jünger in die besondere Nachfolge gerufen und diese ausgesandt. Dieser Boten- und Sammlungsdienst wird nachösterlich im Aposteldienst fortgesetzt, und „in dessen fortdauernde Aufgaben treten das Hirtenamt und andere Ämter der frühen Kirche ein“ (Pottmeyer 233). In der Bindung der Boten an die Botschaft und in der Bindung an die Nachfolgerschaft der Boten gründet das Gestaltmerkmal der *Apostolizität* (vgl. Pottmeyer).

– 7. *Die Reich-Gottes-Botschaft und Lebenspraxis Jesu als kritische Instanz für das Handeln der Kirche*

Manche versuchen, den Herausforderungen und Schwierigkeiten einer säkularisierten Umwelt (Gesellschaft) zu entsprechen, indem sie den Gestaltmerkmalen der Kirche „einen erneuerten, durch Profanität vermittelten Inhalt“ geben: „Die Heiligkeit wird zu Gottes befreiender Macht; die Katholizität zur Frage nach weiterer Solidarität; die Apostolizität zur Frage nach unserer christlichen Inspiration; die Einheit zur Frage der Friedensfähigkeit“ (Häring 321). Zu fragen ist hier, ob mit dieser Aktualisierung eine sachgerechte Übersetzung der Wesenseigenschaften der Kirche erfolgt ist oder ob nur ein – wenn auch wichtiger und notwendiger – Aufgabenkatalog erstellt ist, der aus den Gestaltmerkmalen Appelle formuliert, um die Glaubwürdigkeit der Kirche im säkulären Kontext zu erweisen.

Weil die Kirche das Zeichen des Reiches Gottes ist, sind die von der Reich-Gottes-Botschaft und Lebenspraxis Jesu (und dem Kirchenverständnis der frühen Gemeinden) her gegebenen Maßstäbe Kriterien für das Handeln der Kirche und der Kirchenkritik. Kirche soll sich demgemäß in ihrem Handeln erweisen

- als Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern, die geprägt ist von gegenseitiger Liebe und Achtung, von Vergebungs- und Verständigungsbereitschaft, vom Einsatz füreinander;
- als Ort der Versöhnung, wo es zwar Sünder, aber auch Bereitschaft zur Umkehr, zwar Konflikte, aber auch Bereitschaft zur Versöhnung gibt und wo auf Gewaltanwendung verzichtet wird;
- als offen für alle Menschen ungeachtet nationaler, sozialer, ethnischer und rassischer Herkunft;
- als Hilfe für die Armen, Kranken, Zukurzgekommenen und Unterdrückten;
- als Instrument zur Ausbreitung der Botschaft vom Reiche Gottes durch Zeugnis, Dienst und besondere Nachfolge;

– als Ort der Geduld, der Zuversicht und des Freimuts, wo auch in Bedrängnis und Verfolgung standgehalten wird.

Die Kirche muß sich auch in großkirchlichen Strukturen an ihrer Bestimmung messen lassen (vgl. Pottmeyer, Konzemius).

3.2. Im Dienst der sichtbaren Einheit der Kirche – Auf dem Wege zu einer ekklesiologischen Kriteriologie aus der Sicht des ökumenischen Dialogs und neuerer Kirchenerfahrungen

Im folgenden gehen wir von zwei Ansätzen aus: einmal von der ökumenischen Bewegung, wie sie im Ökumenischen Rat der Kirchen und seinen Einheitskonzeptionen ihren Ausdruck gefunden hat (1. und 2.); zum anderen vom Eintritt der römisch-katholischen Kirche in die ökumenische Bewegung, wie er im Zweiten Vatikanischen Konzil begründet wurde und im ökumenischen Dialog und in neueren Kirchenerfahrungen zu greifbaren Ergebnissen führte (3. und 4.). Der Ertrag dieser Ansätze für eine ökumenisch begründete ekklesiologische Kriteriologie soll anschließend erhoben werden (5.).

– 1. Das Selbstverständnis des Ökumenischen Rates der Kirchen

Der ÖRK versteht sich selbst als eine „Gemeinschaft von Kirchen“, die nicht als Kirche bezeichnet werden darf. Er will „den Kirchen, die ihn gebildet haben, als ein Werkzeug dienen“ zum gemeinsamen Zeugnis und Dienst (Amsterdam 1948). Der ÖRK und seine Gremien sind zweifellos ekklesiale Wirklichkeiten, auch wenn bisher jede ekklesiologische Definition vermieden wurde. Solange es noch keine sichtbare volle Einheit der Kirche gibt, ist er eine „Notlösung“ (Visser 't Hooft 1948), eine „Übergangslösung“ (Uppsala 1968). Seine „Basis“ (Amsterdam 1948 bzw. Neu-Delhi 1961) dient mehr pragmatisch dazu, das Wesen der Gemeinschaft zu beschreiben, den Orientierungspunkt für seine Arbeit abzugeben und die Reichweite seiner Gemeinschaft festzustellen (Evanston 1954); dennoch kann sie angesehen werden als „Fundamentalsatz, in dem die pneumatische Qualität der Gemeinschaft von Kirchen zum Ausdruck kommt“ (Slenczka 517). Die ekklesiologische Offenheit bzw. „Neutralität“ wurde im Toronto-Statement 1950 festgeschrieben und gegenüber verschiedenen Versuchen einer Weiterentwicklung festgehalten. Deshalb muß bei jedem Versuch, ekklesiale Realitäten im Bereich des ÖRK ekklesiologisch zu bewerten, der *fünfte* Punkt in den positiven Darlegungen dieses Statements beachtet werden. Danach erkennt jede Mitgliedskirche des ÖRK in den anderen Kirchen der Gemein-

schaft „*Elemente der wahren Kirche*“ an, und deshalb wird die Pflicht zum Dialog und die Hoffnung auf die Einheit, „die auf der vollen Wahrheit begründet ist“, festgestellt.

– 2. *Die Einheitskonzeption des Ökumenischen Rates der Kirchen*

Im ÖRK sind verschiedene Einheitskonzeptionen als Zielvorstellungen entwickelt worden, in denen konkrete Angaben zu den wesentlichen Elementen sichtbarer Kircheneinheit und damit auch ekklesiologische Kriterien angegeben werden. Stand 1961 in Neu-Delhi die Einheitskonzeption noch stärker unter dem Begriff „Ortskirche“, so begann 1968 in Uppsala mit dem Stichwort „Konziliarität“ die Vision von einer Einheit der Kirche als „konziliarer Gemeinschaft“, wie sie 1975 in Nairobi formuliert und 1983 in Vancouver durch eine „eucharistische Vision“ ergänzt wurde. Die in diesen Zielvorstellungen genannten Kriterien zukünftiger voller kirchlicher Einheit können auch als Kriterien für die gegenwärtigen Beziehungen in einer Gemeinschaft von Kirchen angewandt werden, die noch in der Zertrennung leben, d. h. deren Gemeinschaft (noch) unvollkommen ist. Allerdings wird die konkrete Bewertung anhand dieser Kriterien, die Elemente der Einheit und damit auch der Konstitution von Kirche sind, in den konfessionellen Ekklesiologien unterschiedlich ausfallen, und von der Entscheidung der jeweiligen Kirche(nleitung) wird es außerdem abhängen, welche Konsequenzen daraus gezogen werden.

– 3. *Die Öffnung der römisch-katholischen Kirche für die Teilnahme an der ökumenischen Bewegung*

Den entscheidenden Durchbruch für eine Öffnung der römisch-katholischen Kirche zur Teilnahme an der ökumenischen Bewegung brachte die Kirchenkonstitution des Vaticanum II, besonders LG 8, wo zwar die römisch-katholische Kirche als Verwirklichung der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche verstanden wird (subsistit in; vgl. UR 4,3), zugleich aber nicht ausgeschlossen wird, „daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige *Elemente der Heiligung und der Wahrheit* zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen“ (vgl. LG 15; UR 3). Dieser Durchbruch der Kirchenkonstitution wurde im Ökumenismusedekret aufgenommen und ausgebaut. Ausdrücklich werden dort die nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften als „Mittel des Heils“ bezeichnet, die der Heilige Geist gebraucht (UR 3,4). „Zutritt zu der ganzen Fülle der Heilmittel“ kann man nach dem Vaticanum II allerdings (im Prinzip!) nur durch die katholische Kirche haben (UR 3,5). Auf-

grund dieser ekklesiologischen Position ist eine wirkliche, aber (noch) unvollkommene Gemeinschaft mit den nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften grundsätzlich möglich. Ziel ist die volle Gemeinschaft als Einheit in Vielfalt (Verschiedenheit). Auf dem Weg dahin gibt es offensichtlich noch Gradunterschiede in der ekklesialen Wirklichkeit der verschiedenen nichtkatholischen Kirchen. Das wird z.B. daran deutlich, daß seit Paul VI. bisher nur die orthodoxen Kirchen als „Schwesterkirchen“ bezeichnet werden. Weiterführende ekklesiologische Überlegungen, die besonders die Theologie der Lokal- oder Partikularkirchen und die Pneumatologie betreffen, haben diese kirchenamtliche Öffnung zur ökumenischen Bewegung weiter ausgebaut, das theologische Verständnis für die nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften vertieft und ihre ekklesiologische Wertung „angehoben“.

– 4. *Die bisherigen Ergebnisse des katholisch-lutherischen Dialogs und Reflexionen über neue „Kirchen-“ bzw. „Gemeindeerfahrung“*

Unter den bilateralen ökumenischen Dialogen, die die römisch-katholische Kirche geführt hat, sind die bisherigen Ergebnisse des katholisch-lutherischen Dialogs bis zur Formulierung von Formen möglicher katholisch-lutherischer Kirchengemeinschaft und Phasen ihrer Verwirklichung vorgestoßen. Die beiden Dialogdokumente „Wege zur Gemeinschaft“ und „Einheit vor uns“ können als Beispiel dafür genommen werden, welche ekklesiologischen Kriterien für eine volle Kirchengemeinschaft als notwendig erachtet werden. Wenn auch die Kirchenleitungen zu diesen Dokumenten noch nicht Stellung genommen haben, so enthalten sie doch einen beachtlichen Konsens einer Expertengruppe, die immerhin im Auftrag offizieller kirchlicher Gremien beider Seiten gearbeitet hat, des Lutherischen Weltbundes und des Sekretariats für die Einheit der Christen. Ihre ekklesiologische Bedeutsamkeit haben beide Dokumente auch als Frucht einer inneren Dynamik des katholisch-lutherischen Dialogs, weil „ein erreichter Konsens den Ruf nach Umsetzung in kirchliche Gemeinschaft auslöst“ (Meyer 189). Einheit im Glauben fordert Einheit der Kirche.

Innerhalb der römisch-katholischen Kirche ist die Frage nach dem, was Kirche zur Kirche macht und was ihr Auftrag ist, in verschiedenen Regionen auf Grund einer neuen „Kirchen-“ und „Gemeindeerfahrung“ aufgebrochen. Das führte zu theologischen Reflexionen über die Frage, was Gemeinde zur Gemeinde macht und was ihr Auftrag ist. Exemplarisch könnten dafür Veröffentlichungen zur Theologie und Pastoral der Gemeinde im deutschsprachigen Raum, besonders aber die Ekklesiologie

der kirchlichen Basisgemeinden in Lateinamerika herangezogen werden. Zur Legitimierung und zum Erweis der Kirchlichkeit dieser „Kirche von unten“ wird die Frage der ekklesiologischen Kriterien unausweichlich zur Frage nach den Konstitutiva von Gemeinde und speziell dieser Gemeinden und der theologischen Relevanz ihres Kontextes.

– 5. Ekklesiologische Kriterien und die Frage ihrer Anwendung

In den Einheitskonzeptionen des ÖRK kristallisieren sich bei unterschiedlicher Akzentuierung im Grunde genommen vier Kriterien heraus: die Einheit im Glauben, die Einheit in den Sakramenten, die Gemeinsamkeit in Zeugnis und Dienst und die Einheit im Amt (als Anerkennung der Ämter und Dienste). Die Frage nach einer gemeinsamen Entscheidungsfindung wird im Modell der konziliaren Gemeinschaft in einer autorisierten, repräsentativen Versammlung (auf allen Ebenen) gesehen. Während in Neu-Delhi das Ortsprinzip („alle an jedem Ort“) im Vordergrund stand, ist es seit Nairobi und besonders seit Vancouver die Einheit im Abendmahl, auf die alles zulaufen soll.

Im katholisch-lutherischen Dialog spricht man von Glaubens-, Sakraments- und Dienstgemeinschaften (gestaltete, strukturierte Gemeinschaft) und betont bei der „Verwirklichung von Kirchengemeinschaft“ den „ganzheitlichen Prozeß, in dem jedes dieser drei Elemente nur zusammen mit den anderen seine volle Verwirklichung erfährt“ (Einheit 49). Sicher ist dieser Hinweis für den organischen Zusammenhang *aller* Elemente von Kirchengemeinschaft in bezug auf die *volle* Gemeinschaft wichtig. Daran wird deutlich, daß volle Gemeinschaft keine quantitative Größe ist. Für die ekklesiologische Bewertung der ekklesialen Wirklichkeit eines Kirchengebildes bzw. von Beziehungen der Kirchen untereinander, die (noch) nicht in voller Gemeinschaft stehen, wird man das Moment einer graduellen Betrachtungsweise kaum entbehren können. Die genannten drei Elemente betreffen „die Vermittlung der Gemeinschaft“ (Wege 14-23); zu beachten ist jedoch, daß die Gemeinschaft als Einheit des Glaubens, der Hoffnung und Liebe gelebt wird (Wege 24-30) und dazu berufen ist, „in Zeugnis und Dienst für die Welt da zu sein“ (Wege 48-52; Einheit 3).

Im deutschsprachigen Raum ist schon lange vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, aber in besonderer Weise danach aufgrund konkreter Erfahrungen und Experimente die Frage nach der Gemeinde aufgebrochen. Problemfelder der theologischen Reflexion wurden das Verhältnis von Gemeinde-Ortskirche-Universalkirche, das Verhältnis von Volkskirche-Gemeindekirche (Freiwilligenkirche) und die Frage nach der Bedeutung der

„Basis“ in der Kirche (vgl. Kasper). Eine kirchenamtliche Zwischenbilanz zu diesen Problemfeldern findet sich etwa im Gemeindebegriff der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (1971-1975). Im Ökumenebeschluß etwa wird die Ortsgemeinde als „Gemeinschaft von Christen“ bezeichnet, „die durch die Verkündigung der Frohbotschaft Jesu Christi, durch die Feier der Sakramente, vor allem Taufe und Eucharistie, sowie durch den gemeinsamen Bruderdienst und durch den Dienst des Amtes geeint wird“ (778). Im Beschluß über die pastoralen Dienste wird berücksichtigt, daß es auch Personalgemeinden geben kann und daß die Gruppen, Basisgemeinschaften usw. in der Gemeinde ihrem Aufbau und Wachstum dienen. Als Konstitutiva werden genannt Wort, Sakrament, Amt, ihre Bestimmung zur Verherrlichung Gottes und zum Dienst an den Menschen und die Einheit mit der Gesamtkirche (605). In ähnlicher Weise könnte auch auf die Synoden in der Schweiz, Österreich oder der DDR verwiesen werden.

Besonders erwähnt sei noch Lateinamerika. In den kirchlichen Basisgemeinschaften (CEB = Comunidades Eclesiales de Base) ist dort „eine neue Art, Kirche zu leben“ entstanden und damit auch eine neue Erfahrung von Kirche gegeben. In der Reflexion über diese Kirche, die aus dem Glauben des armen Volkes geboren wird und im Einsatz für eine ganzheitliche Befreiung steht, wird etwa bei Leonardo Boff deutlich: die klassischen Wesenselemente konstituieren auch diese Kirche; aber sie erhalten eine neue Leuchtkraft, und ihre Strukturen werden dadurch gewissermaßen „flüssig“, daß sie eine „befreiende Kirche“ ist. Sie entsteht aus Gottes Wort, legt Wert auf die enge Verbindung von Glauben und Leben in ihren Gottesdiensten, in ihr entstehen neue Dienste, wie ihre Situation es erfordert. Dennoch entfaltet sie als *kirchliche* Basisgemeinde ihr Leben *in* der Großkirche und versteht sich als „Realisierung des Mysteriums der weltweiten Kirche an der Basis“ (223). Sie „hat denselben Glauben, empfängt und verwaltet dieselben Sakramente und befindet sich in Gemeinschaft mit der hierarchisch-strukturierten Großkirche“ (217). Allerdings erhält ihre innere Einheit die besondere Eigenart durch ihren Bezug nach außen, nämlich „den Glauben in befreiender Form zu denken und zu leben“. Eine kirchenamtliche Bewertung findet sich im Puebla-Dokument (1979). Es nennt die kirchlichen Basisgemeinschaften „Anlaß zur Freude und Hoffnung“ und meint: „In der Gemeinschaft mit dem Bischof . . . sind sie zu Brennpunkten der Evangelisierung und Motoren der Befreiung und Entwicklung geworden . . . Quellen für kirchliche Ämter, die den Laien anvertraut sind“ (96f). Ihre Kirchlichkeit wird einerseits von der Institution her darin gesehen, daß sie

„sich in die Gesamtheit des Gottesvolkes eingliedern“ (262) und „die kirchliche Sendung und die sichtbare Gemeinschaft mit den rechtmäßigen Hirten durch den Dienst anerkannter Koordinatoren gegenwärtig und wirksam machen“ (641); andererseits vom lebendigen Vollzug her „als Gemeinschaft des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Sie feiert das Wort Gottes im Leben durch die Solidarität und die Verpflichtung gegenüber dem neuen Gebot des Herrn . . .“ (641).

Vergleicht man die hier genannten Ergebnisse des ökumenischen Dialogs und neuerer Kirchenerfahrungen, so ergibt sich eine deutliche Konvergenz auf die oben genannten vier Kriterien, allerdings mit verschiedenen Akzentsetzungen. Wenn diese ekklesiologischen Kriterien auf das heutige, real existierende ökumenische Netzwerk angewendet werden sollen, dann sollte wohl zweierlei bedacht werden:

1. Beziehungen, gemeinsame Aktionen, Gemeinschaftsformen usw. hängen auch von der Intention derer ab, die da auf vielfältige Weise in Kommunikation und Aktion treten. Die subjektive Intention ist in entsprechender Weise auch für den ekklesiologischen Stellenwert der Beziehungen von Christen und Kirchen untereinander in Anschlag zu bringen.

2. Voraussetzung jeder Anwendung dieser Kriterien ist wohl die Vorstellung einer graduellen Verwirklichung des Kircheseins je nachdem, in welchem Maße die einzelnen Elemente in den konkreten Kirchengebilden bzw. ihrer Beziehungen zueinander verwirklicht sind. Das entspricht in etwa dem Punkt fünf der positiven Darlegungen im Toronto-Statement und der ekklesiologischen Position des Vaticanum II (bes. LG 8 und 15; UR).

Bleibende Aufgaben – wachsende Verbindlichkeit

Die ökumenische Bewegung ist eine Provokation für die Ekklesiologie und jede gelebte Kirchlichkeit, die weiterhin besteht. Die Zwischenbilanz, die in diesem Referat in bezug auf die ekklesiologischen Kriterien gezogen wurde, verweist eher auf bleibende Aufgaben, als daß sie schlüssige Lösungen bieten konnte. Aufgaben für die Basis, die Theologen und die Spitze. Ohne gemeinsames Zeugnis in Wort und Tat, soweit es heute schon möglich ist, wird es nicht weitergehen. Hier ist die Basis gefordert. Aber ohne weitergehende Reflexionen der Theologen und ihren geduldigen Dialog wird es auch nicht gehen. Die Gemeinschaft im Glauben steht und fällt mit der Wahrheitsfrage. Dabei werden die bisher erreichten Einsichten einer differenzierten Besinnung zu berücksichtigen sein (vgl. Kühn, Dulles). Es sind noch immer nicht alle Möglichkeiten ausgeschöpft, um hier weiterzukom-

men. M. E. sind eine Hermeneutik der Einung und eine Umkehr unserer bisherigen Argumentationsstruktur notwendig. Ist bisher nicht zu sehr das Trennende betont worden, so daß die Einheit sich vor dem Trennenden legitimieren mußte? Müßte nicht umgekehrt die Einheit im Besitzstand sein und das Trennende in den Legitimationsstatus einrücken? Zu fragen wäre schließlich, ob die „Spitze“ durch positiveres Eingehen auf bisher vorliegende Dialogergebnisse nicht stimulierend wirken könnte.

Das eigentlich Herausfordernde der ekklesiologischen Provokation der ökumenischen Erneuerung liegt m. E. jedoch in der wachsenden Verbindlichkeit unserer ökumenischen Dialoge und unserer ökumenischen Praxis. Je länger wir unseren Weg miteinander gehen, um so besser lernen wir uns kennen und um so weniger können wir voneinander lassen. In diesem Zusammenhang möchte ich am Schluß Kardinal Willebrands zitieren: „Je weiter der Dialog fortschreitet, rührt er an tiefer greifende Probleme und wird *verbindlicher* . . . Es ist besser, auf diesem schwierigen, aber sicheren Weg weiterzugehen, bis die Dialoge ihr Ziel erreichen und die Autorität der Kirche ihre Zustimmung geben kann, als sich mit einem Leben in Uneinigkeit und dem Einfrieren der Spaltungen zufriedenzugeben“ (249, 253).

Dokumente und Literatur

- a) Vaticanum II, Kirchenkonstitution „Lumen gentium“ 1964 (=LG).
das., Ökumenismusdekret „Unitatis redintegratio“ 1964 (=UR).
Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg³ 1976.
Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz des lateinamerikanischen Episkopats in Puebla (13.2.1979) (Stimmen der Weltkirche 8), hrsg. v. Sekretariat der DBK, Bonn o. J. (zitiert wird die lfd. Nummer).
Gemeinsame Römisch-katholische/Evangelisch-lutherische Kommission, Wege zur Gemeinschaft, Paderborn-Frankfurt 1980, abgedruckt in: Dokumente wachsender Übereinstimmung, hrsg. v. H. Meyer - H. J. Urban - L. Vischer, Paderborn-Frankfurt 1983, 296-322 (zit. n. lfd. Nr.).
dies., Einheit vor uns, Paderborn-Frankfurt 1985 (zit. n. lfd. Nr.).
- b) L. Boff, Kirche: Charisma und Macht, Düsseldorf 1985.
V. Konzernius, Die Kritik der Kirche, in: Handbuch der Fundamentaltheologie (=HFth) III, Freiburg 1986, 30-48.
H. Döring, Grundriß der Ekklesiologie, Darmstadt 1986.
ders., Nahziel: „Schwesterkirchen“: ÖR 34 (1985) 265-287.
A. Dulles, Paths to doctrinal agreement: ThSt 47 (1986) 32-47.
H. Fries, Der Sinn von Kirche im Verständnis des heutigen Christentums, in: HFth III 17-29.

- H. Häring*, Art. Kirche/Ekklesiologie, B. Systematisch, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe II, München 1984, 309-323.
- W. Kasper*, Elemente zu einer Theologie der Gemeinde, in: *Virtus politica* (FS A. Hufnagel), Stuttgart 1974, 33-50.
- U. Kühn*, Kirche, Gütersloh 1980,
- ders. Die ökumenische Verpflichtung der Dogmatik, in: Neufeld-Ullrich (Hrsg.), Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie, Leipzig und Düsseldorf 1986, 206-226.
- G. Lohfink*, Jesus und die Kirche, in: HFth III 49-96.
- H. Meyer*, Konsens und Kirchengemeinschaft: KuD 31 (1985) 174-200.
- W. Pannenberg*, Reich Gottes, Kirche und Gesellschaft in der Sicht systematischer Theologie, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 29, Freiburg², 1982, 119-135.
- H. J. Pottmeyer*, Die Frage nach der wahren Kirche, in: HFth III 212 bis 241.
- G. Sauter*, Der Ursprung der Kirche aus Gottes Wort und Gottes Geist, in: HFth III 198-211.
- R. Slenczka*, Dogma und Kircheneinheit, in: Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte III, Göttingen 1984, 426-603,
- ders., Die Lehre trennt – aber verbindet das Dienen?: KuD 19 (1973) 125-149.
- J. Kard. Willebrands*, Der ökumenische Dialog zwanzig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil: Cath 39 (1985) 241-254.

Die ekklesiologische Dimension sozialen Handelns

VON DAN-ILIE CIOBOTEA

I. Einleitung

Ich bin gebeten worden, bei der Behandlung dieses Themas auf zwei Hauptfragen einzugehen:

1. *Wie kann die innerkirchliche Diskussion über soziale Fragen (z. B. Frieden, der Platz der Frau in der Gesellschaft, Gerechtigkeit in der Welt, Fragen von Ehe und Familie usw.) zur Frage nach der Einheit der Kirche in Beziehung gesetzt werden?*

2. *Was bedeutet ekklesiologische Verpflichtung im Blick auf soziale Fragen und die gemeinsame Verantwortung aller Kirchen in der Welt?*

Zugleich hat man mir gesagt, ich solle meine Überlegungen in den umfassenderen Rahmen eines gemeinsamen Nachdenkens über das Hauptthema unserer Konsultation stellen: *Ekklesiologische Neutralität in der ökumenischen Bewegung?* (die ekklesiologische Bedeutung der Suche nach der Einheit in der gesamten ökumenischen Bewegung).