

- 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, Freiburg<sup>2</sup>, 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).

## *II. Die Schwierigkeiten bei der Beantwortung dieser beiden Fragen*

Ich halte diese beiden Fragen für äußerst wichtig und zugleich für äußerst schwierig. Sie sind wichtig, weil es sich um relevante und bleibende Fragen handelt, die damit zusammenhängen, daß die Kirche in der Welt, in der Gesellschaft lebt, und weil die ökumenische Bewegung von Anfang an die Überzeugung vertreten hat, daß das gemeinsame Zeugnis und der gemeinsame Dienst in der Welt entscheidende Dimensionen der Suche nach der sichtbaren christlichen Einheit sind.

Schwierig sind diese Fragen aus vielen Gründen:

Erstens: Als orthodoxer Christ gehöre ich einer Kirche an, die kein System der Soziallehre oder der Sozialethik entwickelt hat, wie es innerhalb des westlichen Christentums, besonders in der römisch-katholischen Kirche, der Fall war.

Zweitens: Die Soziallehre, die in der römisch-katholischen und den protestantischen Traditionen entwickelt wurde und die in der heutigen ökumenischen Bewegung weitgehend vorherrscht, baut nicht primär auf der Ekklesiologie auf, sondern auf der Ethik, d. h. der Moraltheologie und dem Naturrecht, und ist von modernen, rationalistischen, philosophischen und soziologischen Systemen beeinflusst.

Drittens: Die ökumenische Bewegung hat weder eine offizielle gemeinsame Ekklesiologie noch eine gemeinsame Soziallehre.

Was die Beziehung zwischen Ekklesiologie und Soziallehre betrifft, so muß man sich klarmachen, daß das soziale Engagement der Frühen Kirche und der Kirche zur Zeit der Kirchenväter vornehmlich auf der Erfahrung und dem Verständnis des Geheimnisses der Kirche als einer neuen Gemeinschaft beruhte und vom sakramentalen und pastoralen Leben nicht zu trennen war. Doch von Beginn des Mittelalters an wurde das Nachdenken über das soziale Engagement der Kirche oder der Christen in der Welt mehr und mehr eine Spezialität der scholastischen Moraltheologie. Wie Ulrich Scheuner in einem Artikel schreibt: „Mit dem Beginn der Neuzeit verselbstständigt sich dieser Zweig des theologischen Denkens in einem gewissen Maße in einer philosophischen Ethik, in der nun auch die Fragen gesellschaftlicher Natur (Familie, Staat, Krieg und Frieden, Behandlung der Ungläubigen usw.) behandelt werden. Stellungnahmen kirchlicher Instanzen zu diesen Fragen (Konzilien, päpstliche Äußerungen) sind bis zum Ende des 18. Jahrhunderts selten. Man kann den Beginn einer stärkeren Zuwendung zu den Fragen des staatlichen und gesellschaftlichen Lebens im Pontifikat Pius IX. sehen, in dem die Verbindung zur dogmatischen

Lehre noch deutlich hervortritt. Dieser Epoche gehört auch das bis heute nachwirkende Bild der Kirche als einer *societas perfecta* an, die unabhängig vom Staat in sich eine innere Geschlossenheit erreicht. Der eigentliche Beginn der modernen katholischen Soziallehre ist aber durch die Enzyklika *Rerum novarum* vom 15. 5. 1891 bezeichnet, mit der Leo XIII. erstmals Fragen der Wirtschafts- und Sozialordnung und der inneren Gerechtigkeit in der Gesellschaft aufgriff. An sie schließt sich die Reihe der sozialen und dann seit dem Zweiten Weltkrieg auch internationale Fragen behandelnden Enzykliken und sonstigen Äußerungen an. Für sie hat sich heute, wenn auch die Bezeichnungen Moraltheologie oder Moralphilosophie fort dauern, die Bezeichnung ‚Soziallehre‘ eingebürgert.“<sup>1</sup>

Obwohl diese Soziallehre noch sehr eng mit der Dogmatik verbunden ist, ist diese Sicht der Kirche als *societas perfecta* eher eine juristische und sozial-politische als eine sakramentale, mystische Ekklesiologie.

Was die protestantischen Kirchen betrifft, so wurden die Fragen der Sozialethik in systematischen theologischen Schriften behandelt (Calvin, *Institutio*, Melanchthon, *Loci Theologici*), erhielten jedoch später in der Disziplin der praktischen Philosophie und der Lehre über das Naturrecht ein mehr säkulares Gepräge.<sup>2</sup>

Auch hier begann man im 19. Jahrhundert, vor allem in der angelsächsischen Welt, soziale Fragen in das ethische Denken einzubeziehen, das bis dahin stark auf das Leben des einzelnen ausgerichtet gewesen war. Seit Beginn des 20. Jahrhunderts sind viele Bücher erschienen, die sich mit Sozialethik befassen, und zwar auf der Basis der christlichen Pflicht, in der Welt Zeugnis abzulegen. Ein grundlegendes Element darin ist die Verpflichtung des Christen, in der Welt aktiv zu sein, sich um das öffentliche Leben der Gesellschaft zu kümmern, sich daran zu beteiligen und sie, wenn nötig, auf ethische Erfordernisse aufmerksam zu machen. Nationale Kirchen und Denominationen geben Erklärungen zu sozialen Problemen ab. Diese Anliegen wurden auch in die Verfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (frühere Fassung) aufgenommen als Fortsetzung von „*Life and Work*“ und als „*common action by the Churches*“<sup>3</sup>.

Ein Grundelement der römisch-katholischen Soziallehre ist die Anerkennung einer natürlichen, für den Menschen wahrnehmbaren Ordnung der Dinge, die im Naturrecht verkörpert ist. Doch neigt die katholische Lehre dazu, bestimmte ständige Elemente der sittlichen Ordnung und ihre grundlegende Verbindung mit der christlichen Lehre besonders zu betonen.

Die Kirchen der Reformation gehen in ihrem Verständnis der Grundlagen für die ethischen Pflichten des Christen sehr weit auseinander. Sie sind sich,

so sagt Ulrich Scheuner, mit der katholischen Lehre darin einig, daß sie den Versuch, aus biblischen Aussagen konkrete Weisungen zu entnehmen, durchweg ablehnen. Die lutherischen Kirchen folgen der Zwei-Reiche-Lehre und unterscheiden die Gesetze der Welt vom Reich des Glaubens, wobei sie beiden eine gewisse Autonomie zuerkennen. Andere Strömungen in der neueren dialektischen Theologie, wie sie unter dem Stichwort der „Königsherrschaft Christi“ auftreten, tendieren dahin, die irdische Ordnung an bestimmte Glaubensaussagen zu knüpfen. Diese Tendenz ist auch bei der neueren politischen Theologie zu beobachten. Die wissenschaftliche Richtung in Deutschland hingegen tendiert dahin, stärker die Selbständigkeit der ethischen Normen gegenüber der Glaubenslehre hervorzuheben und ihre enge Verbindung mit der weltlichen Vernunft zu betonen. Die meisten evangelischen Kirchen jedoch erkennen die Geschichtlichkeit der gesellschaftlichen Verhältnisse und damit auch den Wandel ethischer Maßstäbe an und sind auch offener für die sozialen und ethischen Strömungen der Gegenwart. Das wird deutlich in der Theologie der Revolution oder der Befreiungstheologie.

Die orthodoxen Kirchen, die im Blick auf die Sozialethik nicht die gleiche Entwicklung durchgemacht haben wie das westliche Christentum, haben große Schwierigkeiten, diese Entwicklung zu akzeptieren. Viele von ihnen haben den Eindruck, daß die westliche christliche Sozialethik keine Wurzeln hat, d. h. daß sie auf einer juristischen Sicht der Kirche oder auf einem säkularen Humanismus beruht statt auf einem tiefen geistlichen Verständnis der Kirche. Andererseits erscheint das sehr zögernde orthodoxe Engagement in sozialen Fragen in den Augen vieler Katholiken und Protestanten wie eine nicht-inkarnierte Spiritualität. Zugleich fühlen sich die Orthodoxen durch ihre aktive Beteiligung an der ökumenischen Bewegung, beginnend mit der berühmten Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats im Jahre 1920, dazu gedrängt, nicht nur das Positive in der Entwicklung der westlichen christlichen Sozialethik herauszufinden, sondern auch um der sichtbaren Einheit willen einen Beitrag zur Förderung des ökumenischen Verständnisses zu leisten. Und gerade an diesem Punkt besteht der Hauptbeitrag der Orthodoxie darin, neu zu entdecken und zu bekräftigen, daß das soziale Engagement der Christen in der Welt nicht auf die Ebene der Ethik beschränkt bleiben darf oder vom geistlichen und sakramentalen Leben der Kirche getrennt werden kann, weil nach dem Verständnis der Apostel und der Kirchenväter authentisches soziales Engagement eine sakramental-ekklesiale Dimension hat.<sup>4</sup>

In ihrem Bemühen, den Einfluß der Scholastik und des Rationalismus auf die orthodoxen theologischen Schulen zu überwinden, haben viele zeitgenössische orthodoxe Theologen, die heute in der ökumenischen Bewegung engagiert sind, die organische Verbindung zwischen dem „Sakrament des Altars“ und dem „Sakrament des Nächsten“ neu entdeckt.

Dieses Verständnis des sozialen Engagements der Christen ist in den letzten 20 Jahren auch mit dem Begriff „Liturgie nach der Liturgie“ beschrieben worden. Es hängt zusammen mit der Wiederentdeckung der Kirche als einer primär eucharistischen Gemeinschaft und der Einheit der Ortskirchen als einer konziliaren Gemeinschaft.<sup>5</sup>

### III. Die Notwendigkeit, die Trennung und den Gegensatz zwischen sakramentalem und sozialem Verständnis der Kirche zu überwinden

Eines der Hauptprobleme der ökumenischen Bewegung, vor allem im Ökumenischen Rat der Kirchen, ist nach wie vor das ungenügende gemeinsame Verständnis der Tatsache, daß zwischen der Suche nach der Einheit im Glauben, dem sakramentalen Leben und der Kirchenordnung auf der einen Seite und dem gemeinsamen sozialen Engagement der Kirchen auf der anderen Seite eine organische Beziehung bestehen muß. Ein bloßes Nebeneinander oder ein einfacher Parallelismus genügt nicht. Diese Tatsache spiegelt sich in dem Ruf der Vollversammlung von Vancouver nach einer *eucharistischen Sicht der Einheit* wider, d. h. daß der sakramentale und der soziale Aspekt des Lebens der Kirchen zusammengehalten werden müssen: „Frieden und Gerechtigkeit auf der einen Seite, Taufe, Eucharistie und Amt auf der anderen haben unsere Aufmerksamkeit in Anspruch genommen. Sie gehören zusammen. In der Tat ist der Aspekt der christlichen Einheit, der für uns hier in Vancouver am meisten in den Vordergrund gerückt ist, die *eucharistische Gesamtschau*: Christus – das Leben der Welt – eint Himmel und Erde, Gott und Welt, Geistliches und Weltliches. Sein Leib und Blut, die uns in den Elementen Brot und Wein gegeben werden, vereinigen Liturgie und Diakonie, Verkündigung und heilendes Amt.“<sup>6</sup>

Es erscheint in zunehmendem Maße notwendig, zu einem gemeinsamen ökumenischen Verständnis der ekklesiologischen Dimension des sozialen Engagements der Christen zu kommen. Ein solches Verständnis muß vornehmlich auf der *apostolischen* Erfahrung und *Sicht der Kirche als Leib Christi*, als *Vorbereitung für das Reich Gottes* und als *göttlich-menschliche Koinonia* beruhen. Alle diese Betrachtungsweisen hängen miteinander zusammen und sind nicht voneinander zu trennen.

A. *Das Verständnis der Kirche als Leib Christi* steht im Mittelpunkt der paulinischen Erfahrung und Sicht der Kirche

Die Kirche ist der Leib Christi und Er ist ihr Haupt (Kol 1,18). Die Gemeinschaft mit Christus macht die vielen zu einem Leib (Röm 12,5). Es ist das Haupt (Christus), das Kraft verleiht und den ganzen Leib zusammenhält (Kol 2,19).

Die Kirche als der eine Leib Christi ist gegründet durch den einen heiligen Geist (durch den die Christen getauft sind) (1Kor 12,13; Eph 4,4). Die Heiligen alle bilden eine Einheit im Werk des Dienstes; sie erbauen den Leib Christi (Eph 4,12); das bedeutet, daß die Kirche eine dynamische Realität im „Aufbau“ ist. Die Kirche *ist* und *wird* der Leib Christi.

Im Lichte dieser Aspekte der paulinischen Ekklesiologie wird deutlich:

1. *Die Kirche kann nicht auf eine rein menschliche Gesellschaft reduziert werden. Sie ist ihrem Wesen nach transzendent.* Diese grundlegende Wahrheit wurde in der Toronto-Erklärung über die ekklesiologische Bedeutung des Ökumenischen Rates der Kirchen mit Nachdruck betont und als ein entscheidendes Element für das Verständnis von Dialog, Zusammenarbeit und gemeinsamem Zeugnis der Kirchen betrachtet: „Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates glauben, daß das gemeinsame Gespräch, die Zusammenarbeit und das gemeinsame Zeugnis der Kirchen auf der gemeinsamen Anerkennung dessen beruhen muß, daß Christus das göttliche Haupt des Leibes ist. Durch die Basis des Ökumenischen Rates wird die zentrale Tatsache anerkannt, daß niemand einen anderen Grund legen kann außer dem, der gelegt ist: Jesus Christus. Damit wird die Überzeugung zum Ausdruck gebracht, daß der Herr der Kirche ‚Gott-mit-uns‘ ist, der auch heute noch seine Kinder sammelt und selbst seine Kirche baut.“<sup>7</sup>

2. *Die verschiedenen Ortskirchen oder die verschiedenen Christen gehören in dem Maße zum Leib Christi, in dem der Geist Christi in ihnen gegenwärtig ist, d. h. im Maße ihrer Offenheit und Zusammenarbeit mit ihm.* Diese lebendige Beziehung, die die Christen im Leib Christi zusammenhält, beginnt mit der Taufe; doch der Mensch kann auch die Zusammenarbeit mit dem Geist Christi verweigern oder abbrechen (1Thess 5,19). Nach Paulus hängt das Christsein oder die Zugehörigkeit zu Christus von der Gegenwart des Geistes Christi in uns ab: „Wer aber Christi Geist nicht hat, der ist nicht sein“ (Röm 8,9). In dieser Hinsicht garantiert die Zugehörigkeit zur Kirche als einer Institution nicht automatisch die Zugehörigkeit zum Leibe Christi, und nicht jedes Handeln der Kirchen als Institution, auch nicht jedes Handeln der Christen in der Welt dient der Auferbauung der Kirche

als Leib Christi oder hat ekklesiale Bedeutung. Was im Namen Jesu Christi getan wird, muß im Geiste Christi getan werden, um wahrhaft ekklesiale Bedeutung zu haben und eine Tat Seines Leibes in der Welt zu sein. Die Gegenwart des Geistes Christi in den Menschen offenbart sich an den Früchten des Geistes im konkreten Leben der Christen: „Die Frucht aber des Geistes ist Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Treue, Sanftmut, Keuschheit“ (Gal 5,22).

Die Tatsache, daß die Gegenwart und das Handeln des Geistes Christi in den Christen die Kirche als den Leib Christi aufbaut, ist von entscheidender Bedeutung für ein rechtes Verständnis der organischen Beziehung, die zwischen dem geistlichen Leben der Christen und ihrem Handeln in der Welt bestehen muß. Wer die Ekklesiologie des Leibes Christi, erbaut durch den Heiligen Geist, beherzigt, trägt der Tatsache Rechnung, daß die Einheit der Christen zuallererst von ihrer Gemeinschaft mit Christus in diesem Geist abhängt. Wenn diese Sicht nicht bewahrt wird, läuft die Suche nach Einheit Gefahr, eine Ideologie zu werden, in der Kirche als ein Ersatz für Christus verstanden werden könnte.

3. *Die Solidarität unter den Christen, die sich auf die „Liebe Gottes, . . . ausgegossen in unsere Herzen durch den heiligen Geist“ (Röm 5,5) gründet, und die Einheit im Dienst sind nicht bloße moralische Verpflichtungen, sondern haben ekklesial-sakramentalen Charakter, da sie den Leib Christi erbauen* (Eph 4,12). Im Lichte dieses apostolischen Kirchenverständnisses betont die Toronto-Erklärung die Solidarität unter den Kirchen des Ökumenischen Rates und betrachtet sie als einen Beitrag zur Auferbauung des Leibes Christi: „Aus der gemeinsamen Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat ergibt sich weiterhin die praktische Folgerung, daß die Mitgliedskirchen sich miteinander solidarisch wissen, einander in der Not beistehen und sich solcher Handlungen enthalten, die zu ihren brüderlichen Beziehungen im Widerspruch stehen würden . . . Und wenn eine Kirche in Not ist oder verfolgt wird, sollte sie auf die Hilfe der anderen Kirchen durch den Rat rechnen dürfen.“<sup>8</sup>

### *B. Das christliche Leben: Vorbereitung auf das Reich Gottes*

Eines der Haupthindernisse für eine richtige Beurteilung der aktiven Beteiligung der Christen am Leben der Welt ist das Mißverständnis der neutestamentlichen Eschatologie im Blick auf das Reich Gottes oder das falsche Verständnis vom Himmel.

Wenn es in den vier Evangelien eine Ekklesiologie gibt, dann gründet sich diese Ekklesiologie auf die Verkündigung des Reiches Gottes, den Aufruf

zur Umkehr, zur Änderung der Denk- und Lebensweise und zur Einkehr in das Reich Gottes.

Die Predigt vom Reich Gottes nimmt im Wirken Jesu einen zentralen Platz ein: es ist die Verkündigung der Frohen Botschaft vom Reich Gottes (Mt 4,23; Lk 4,43). Er offenbart den Jüngern die Geheimnisse des Himmelreichs (Mt 13,11; Mk 1,15; Lk 8,10). Das Kommen des Sohnes Gottes in die Welt fällt zusammen mit dem Kommen des Reiches Gottes. Denn „das Himmelreich ist nahe herbeigekommen“ (Mt 3,2; 4,17; Mk 1,15). Das bedeutet: das Reich Gottes, das in die Welt kommt, ist die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen. Der Grund und der Herr dieses Reiches ist Christus selbst, der Gott und die Menschen in seiner Person für immer miteinander vereint. Wer in Gemeinschaft mit ihm tritt, tritt ein in das Reich Gottes. Die Taufe mit Wasser und mit dem Geist bedeutet zugleich Eintritt in das Reich Gottes (Joh 3,5). Die Eucharistie ist Mahl des Reiches Gottes (Mk 14,25; Lk 22,18).

Doch der Eingang in das Reich Gottes hängt nicht nur mit der Taufe zusammen; er hängt auch von der Umkehr und der Qualität unseres Lebens in der Welt ab: „Es werden nicht alle, die zu mir sagen: Herr, Herr! in das Himmelreich kommen, sondern die den Willen tun meines Vaters im Himmel“ (Mt 7,21). Das Himmelreich wird denen verheißen, die demütig sind, und denen, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden (Mt 5,3+10). Die Apostel hatten verstanden, daß „das Reich Gottes ... nicht Essen und Trinken, sondern *Gerechtigkeit* und *Friede* und *Freude* in dem heiligen Geist“ ist (Röm 14,17). „Das Reich Gottes steht nicht in Worten, sondern in Kraft“ (1Kor 4,20). „Wißt ihr nicht, daß die Ungerechten das Reich Gottes nicht ererben werden?“ (1Kor 6,9)

Die Eschatologie des Neuen Testaments im Hinblick auf das Reich Gottes hält drei Dinge zusammen:

a) die Tatsache, daß *das Reich Gottes* mit der Inkarnation des Gottessohnes in den „letzten Tagen“ (Hebr 1,2; 1Kor 10,11) *seine Gegenwart in der Welt manifestiert hat* – „Das Reich Gottes ist nahe zu euch gekommen“ (Lk 10,9) – und

b) die Tatsache, daß *das Reich Gottes in der Welt in jedem Augenblick verborgen (kenotisch) gegenwärtig ist*. Doch dieses ständige verborgene Kommen „gestattet keine Beobachtung“. Die Türen für sein Kommen sind die Herzen der Menschen. „Das Reich Gottes ist mitten unter euch“ (Lk 17,21). Diese verborgene (kenotische) Gegenwart des Reiches Gottes kommt zustande durch den heiligen Geist, der zu Pfingsten vom auferstandenen Christus, auch als ein Ereignis der „letzten Tage“ (Apg 2,16-17), in

die Welt gesandt wurde. Darum ist die Kirche das Sakrament des Reiches Gottes in der Welt.

Diese Gegenwart des Reiches Gottes in der Welt ist verborgen und unaufdringlich, damit nicht die menschliche Freiheit verletzt wird. Das Reich Gottes drängt sich den Menschen nicht auf. In das Reich Gottes eintreten heißt, sich frei für Christus entscheiden und seine Mitmenschen aus freien Stücken lieben.

c) *Die Erwartung, daß das Reich Gottes in seiner ganzen Herrlichkeit und Kraft kommt.* Das Gebet „Dein Reich komme“ (Lk 11,2) umfaßt beides: das immerwährende Kommen des Reiches Gottes in unsere Herzen und in die Welt und sein Kommen in Herrlichkeit am Ende dieser gegenwärtigen Welt.

Das Kommen des Reiches Gottes in Herrlichkeit wird in Wirklichkeit das zweite Kommen Christi sein, durch das er sein Reich endgültig aufrichten und seinem Vater übergeben wird (1Kor 15,24; Offb 21,1). Das Gericht über die Welt, das zur gleichen Zeit geschehen wird, ist auch das Urteil über das Leben jedes einzelnen Menschen und aller Völker, wie sie nämlich ihre Freiheit in der Geschichte gebraucht haben. *Das entscheidende Kriterium für dieses Urteil ist letztlich die praktische Liebe, die wir unseren Mitmenschen gegenüber bezeugen* (Mt 25,31-46). Das jüngste Gericht Christi macht offenbar, daß seine gegenwärtige, verborgene Gegenwart in denen, die leiden, die hungrig oder krank, gefangen oder arm sind, eine andere Form seiner sakramentalen oder mystischen Gegenwart in der Welt ist.

Durch die Menschen, in denen Christus auf unsere Liebe und Hilfe und auf unseren Dienst wartet, Gemeinschaft mit ihm zu begründen bedeutet, Zeichen der Gegenwart des Reiches Gottes in dieser Welt aufrichten und uns selbst darauf vorbereiten, in dieses Reich einzutreten. *Weil nun Christus sich uns im Sakrament der Eucharistie hingibt, ist seine mystische Gegenwart in den Bedürftigen eine Aufforderung an uns, sich ihm hinzugeben.*

Ziel der eucharistischen Gemeinschaft ist es, daß Christus in uns wohnt (Joh 6,56), auf daß wir in der Welt mit Ihm, wie Er und für Ihn leben.

In diesem Sinne hat das Leben des Christen in der Kirche, das sich gründet auf das Verständnis der *Kirche als Sakrament des Reiches Gottes* oder als der Ort, an dem wir die Vorwegnahme dieses Reiches erfahren, nichts zu tun mit einer sektiererischen Flucht in die Eschatologie. Sie mißbraucht das geistliche Leben als Vorwand, um die Verantwortung für unsere Mitmenschen in der Welt zu vergessen. Echtes geistliches und sakramentales Leben führt uns zum sozialen Engagement, das auch als sakramentale oder mystische Wirklichkeit verstanden und erfahren wird, als Teilhabe am Geheimnis des gekreuzigten und auferstandenen Lebens Christi. Anderer-

seits hilft uns ein richtiges Verständnis des Reiches Gottes, alle Arten von Illusionismus und Totalitarismus im Blick auf die Einheit der Menschheit zu vermeiden, in einer Welt, die nicht nur durch die Gegenwart des Geistes Christi, sondern auch durch das Unheil von Sünde und Tod, durch „Mächte und Gewalten“ (Kol 2,15) gekennzeichnet ist.

Die Tatsache, daß das Reich Gottes, schon verborgen in der Welt gegenwärtig, nicht von dieser Welt ist (Joh 18,36) und daß – damit zusammenhängend – die Kirche, obwohl in der Welt gegenwärtig, nicht von dieser Welt ist, erklärt, daß es *ein und derselbe* Grund ist – das Reich Gottes –, aus dem die Christen einerseits die Welt als Gottes Schöpfung lieben, dazu berufen, an Seiner ewigen Liebe teilzuhaben, und andererseits die Welt als eine unbußfertige und sich selbst genügende Wirklichkeit verwerfen.

Die Gleichsetzung des Reiches Gottes mit irgendeiner menschlichen Struktur in dieser Welt oder irgendeiner Form von Gesellschaft ist eine ständige Gefahr für das soziale Engagement der Christen in der Welt.<sup>9</sup> Von ihrer Natur her (in der Welt, aber nicht von der Welt) muß die Kirche in der Geschichte der Ort und das Zeichen der geistlichen Spannung zwischen der gefallenen Welt und dem Reich Gottes bleiben. Diese Spannung wird heute im Leben der Gemeinden und im Leben der einzelnen Christen erfahren.

Darum ist die Einheit der Kirchen eine *Einheit in Spannung*. Der Kampf der Christen für Frieden, für Gerechtigkeit, für Befreiung von unterdrückenden Strukturen muß als ein Kampf für die Einheit der Kirche als Sakrament des Reiches Gottes in der Welt verstanden werden, als konkrete Antwort auf den Geist des auferstandenen Christus.

### C. Die Kirche: göttlich-menschliche Koinonia

Diese Sicht der Kirche wird ganz stark in den johanneischen Schriften betont und gehört zu den Einheitsvisionen in der heutigen ökumenischen Bewegung, die die stärkste Inspirationskraft haben. Johannes versteht die Kirche als die Teilhabe der Christen an der göttlichen koinonia des Vaters und des Sohnes (1Joh 1,3). Die Einheit der Kirche ist für ihn die Teilhabe an der koinonia der Dreieinigkeit. Diese koinonia wurde in Christus offenbart und wird den Menschen durch den heiligen Geist mitgeteilt (Joh 14,17). Sie ist nicht nur das Modell der Einheit der Kirche, sondern auch ihre Quelle.

Die in dieser koinonia gegebene Einheit ist nicht das Ergebnis der Unterordnung des Sohnes unter den Vater, sondern das Ergebnis der freiwilligen gegenseitigen Selbsthingabe des einen an den anderen in einer so vollständigen

digen und vollkommenen Weise, daß der Vater im Sohn und der Sohn im Vater wohnt.

Darum ist die Einheit der Kirche als *koinonia* nicht als das Ergebnis der Unterordnung vieler Kirchen unter eine zu verstehen, sondern als das Ergebnis gegenseitiger Liebe und Selbsthingabe. *Die Ekklesiologie der koinonia gründet sich auf gegenseitige, reife, freie und verantwortliche Liebe.* In der Praxis bedeutet das: Solidarität, gegenseitige Hilfe, gemeinsames Zeugnis und gemeinsames Handeln für das Leben der Welt. Im Licht dieser Ekklesiologie unterstreicht die ökumenische Bewegung als eine *koinonia* von Kirchen, die Christus als Gott und Heiland bekennen, die Bedeutung der Freiheit der Kirchen beim Bau dieser *koinonia*. Gewiß, diese *koinonia* der ökumenischen Bewegung ist noch nicht die *koinonia* der Kirche, wie sie im Neuen Testament geschildert wird; es ist eine *koinonia* von Kirchen, die noch getrennt sind, bis sie die gleiche Eucharistie miteinander teilen können.

In einem seiner letzten Artikel schreibt W. A. Visser 't Hooft: „Solange wir dieses Stadium der vollständigen Interkommunion noch nicht erreicht haben, ist unser Selbstverständnis ebenso sehr eine Absichtserklärung wie eine Feststellung von Tatsachen. Darum wird der Ökumenische Rat vielleicht am treffendsten als ein Anfang in der *koinonia* beschrieben.“<sup>10</sup>

Visser 't Hooft betont die Freiheit, die die Kirchen haben, die Entscheidungen des Ökumenischen Rates anzunehmen oder abzulehnen, und sagt in diesem Zusammenhang: „Die Spannung zwischen *koinonia* und Institution bedeutet, daß die Mitgliedschaft im Ökumenischen Rat zugleich eine sehr leichte und eine sehr schwere Verpflichtung ist. Für diejenigen, die ausschließlich von der Institution her denken, erscheint die Verpflichtung, die die Kirchen durch den Beitritt zum Ökumenischen Rat übernehmen, leicht annehmbar zu sein. Sie behalten die Freiheit zu entscheiden, welche Erklärungen oder Maßnahmen des Rates sie akzeptieren oder billigen. Doch für diejenigen, die vom Wesen und Auftrag der Kirche her denken, ist die Verpflichtung von grundlegender, weitreichender Bedeutung. Sie bedeutet nicht weniger als das Versprechen, sich mit den anderen Kirchen an dem Versuch zu beteiligen, das eigentliche Wesen der Kirche deutlicher kundzutun. Es ist eine Art und Weise, dem Ruf des Herrn zu folgen, der die zerstreuten Kinder Gottes sammelt. Es ist eine Erklärung des Vertrauens in die *koinonia*, die im Aufbau begriffen ist.“<sup>11</sup>

## *Schlußbemerkung*

Diese kurze Darstellung der drei Zugänge zum Verständnis und zur Erfahrung der Kirche – als der Leib des auferstandenen Christus, als das prophetische Zeichen des Reiches Gottes und als das Spiegelbild der trinitarischen koinonia in der Welt – zeigt, daß die Art und Weise, in der die Kirchen oder Christen in der Welt handeln und sich ihren konkreten Problemen stellen, von grundlegender ekklesiologischer Bedeutung ist, ist doch die Kirche die Gemeinschaft derer, die nicht nur den gleichen Glauben miteinander bekennen, sondern auch gemeinsam den Willen Christi in der Welt tun.

## *Anmerkungen*

- 1 Ulrich Scheuner, Ökumenische Zusammenarbeit in Fragen der christlichen Sozialethik, in: ÖR 3/1981, 236.
- 2 Ulrich Scheuner schreibt: „Die Haltung der Kirchen der Reformation zum Naturrecht dürfte nicht einheitlich sein. Luther und Calvin erkannten ein Naturrecht an, und die Kirchen haben lange an solchen Vorstellungen festgehalten. In neuerer Zeit hingegen erfährt der Gedanke des Naturrechts in der Auffassung in Frankreich oder in der Bundesrepublik weitgehend Ablehnung im Zusammenhang mit der Neigung zu konkreter sittlicher Entscheidung und der Ablehnung einer Theologie der Ordnungen. Dagegen gehört das Naturrecht in der angelsächsischen Welt seit dem 17. Jahrhundert zu den Grundlagen ethischer Anschauung“ (Anm. 14 des gleichen Artikels, 258).
- 3 Ebd. 236.
- 4 D. M. Nothomb, *Amour du prochain, amour du Christ, d'après Saint Jean Chrysostome*, in: *La Vie Spirituelle*, Nr. 378 (Nov. 1952) 364-375. Peter C. Phan, *Social Thought. Message of the Fathers of the Church*, Wilmington, Delaware 1984; Demetrios J. Constantelos, *Byzantine Philanthropy and Social Welfare*, Rutgers University Press, New Brunswick, N. J., 1968; Antonie Plamadeala, *The Servant Church*, Bukarest 1972 (auf Rumänisch), 63-135.
- 5 Ion Bria, *The liturgy after the liturgy*, in: *Martyria/Mission – The Witness of the Orthodox Churches Today*, ÖRK, Genf 1980, 66-71; John Meyendorff, *Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit*: in ÖR 2/1972, 160ff; Alexandros Papaderos, *Liturgical Diaconia*, in: *An Orthodox Approach to Diaconia*, ÖRK, Genf 1980, 7-46; Cyrille Argenti, *Die Einheit der Christen*, in: *Beiheft 30 zur ÖR*, Frankfurt 1976, 25ff; Vitali Borovoy, *Leben in Einheit*, in: *Beiheft 48 zur ÖR*, Frankfurt 1984, 65ff.
- 6 Bericht aus Vancouver 1983. Offizieller Bericht der 6. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main 1983, 71.
- 7 *Die Einheit der Kirche, Material der ökumenischen Bewegung*, Theologische Bücherei Bd. 30, Chr. Kaiser Verlag, München 1965, 256.
- 8 Ebd. 259-60.
- 9 John Meyendorff, a.a.O.
- 10 W. A. Visser 't Hooft, *The World Council of Churches as Koinonia and Institution*, in: *Mid-Stream XXIII*, 2, 1984, 146.
- 11 Ebd. 155.

(Aus dem Englischen übersetzt von Helga Voigt)