

Theologie der Ökumene – Ökumenische Theoriebildung

Eine fragende und anfragende Problembeschreibung

Vorbemerkung

Angeregt durch die 1980 von Peter Lengsfeld veröffentlichten Überlegungen zu einer Theorie ökumenischer Prozesse („Kollusionstheorie“; in: P. Lengsfeld (Hrsg.), *Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch*, Stuttgart 1980, 36ff) begann der Deutsche Ökumenische Studienausschuß (DÖSTA) 1982 eine mehrjährige Diskussion über ökumenische Theoriebildung. Aus diesen internen Beratungen ist die nachfolgende Problembeschreibung hervorgegangen. Sie wurde vom DÖSTA bei seiner Sitzung im November 1987 mit grundsätzlicher Zustimmung entgegengenommen. Mit ihrer Veröffentlichung möchte der DÖSTA einen Anstoß zu einer breiteren Diskussion geben.

Der ökumenische Weg

Wer die gegenwärtigen Bemühungen der christlichen Kirchen zur Wiederherstellung ihrer in den Kirchentrennungen verlorengegangenen Gemeinschaft aufmerksam beobachtet, kann die Feststellung eines ökumenischen Theorie- und Methodologiedefizits machen. Dieses Defizit besteht entweder darin, daß *implizit* mit Theorien und Methodologien gearbeitet wird, deren Problematik, deren Verträglichkeit untereinander und miteinander, deren Tragweite und deren ökumenische Tauglichkeit nicht näher erörtert werden mit der Folge, daß manche Texte, etwa aus der literarischen Gattung „Konsens- und Konvergenzdokumente“, in dem Maße an Überzeugungskraft einbüßen und konfus sind, je größer ihr diesbezügliches Defizit ist; oder es besteht darin, daß ganz bewußt *explizit* mit einer Theorie und Methodologie gearbeitet wird, die von in ökumenischer Hinsicht benennbarer defizitärer Gestalt ist und somit den Weg der Kirchen zu ihrer Gemeinschaft eher hindert als fördert. Die im folgenden angestellten Überlegungen gelten dem Aufspüren solcher Defizite in Theorie und Methodologie; hierbei werden mehr Fragen gestellt als Antworten gegeben. Antwortversuche sind dabei exklusiv als ausführlichere Beschreibung der gestellten Frage und als ein erstes Abtasten auf deren Konsequenzen und deren Reichweite zu begreifen. Die Fragen müssen gestellt werden, weil die nicht in rosigen Farben zu schildernde gegenwärtige ökumenische Lage der Kirchen sie zu stellen zwingt; mit Hilfe dieser Fragen, auch dann, wenn man sie verwirft, klarer schauen (theoria) zu können, welchen Weg die Kirchen zur Wiederherstellung ihrer Gemeinschaft gehen, gehen können und vielleicht auch gehen sollen, ist Ziel dieser Fragen. „Das Ziel steht nicht fest und wartet; wer einen Weg einschlägt, der nicht schon in seiner Art die Art des Zieles darstellt, wird es verfehlen, so starr er es im Auge behielt; das Ziel, das er erreicht, wird nicht anders aussehen als der Weg, auf dem er es erreichte“ (M. Buber, Werke. Bd. I: Schriften zur Philosophie, München–Heidelberg 1962, S. 816). Deshalb sind „methodische“ Fragen Sachfragen.

Ökumenische Theologie untersucht und begleitet daher konstruktiv-kritisch den Weg der Kirchen zur Wiederherstellung ihrer Gemeinschaft, die in der Einheit im Glauben gründet, und verweist so auf die johanneische Verpflichtung der Kirchen,

in und durch ihre Einheit miteinander glaubwürdig und überzeugend das Evangelium „der Welt“ zu verkündigen.

Ökumenische Theologie untersucht die Wege, die die Kirchen bisher gegangen sind, um ihre Gemeinschaft untereinander in der einen Kirche Jesu Christi wiederherstellen zu helfen. Sie prüft, welche Wege zu diesem Ziel gangbar und welche ungangbar sind. Sie prüft weiter, welche gangbaren Wege noch nicht gegangen sind und auf welche Weise den Kirchen nahegebracht werden kann, bis jetzt noch nicht begangene gangbare Wege zu betreten. Ökumenische Theologie ist selber Teil dieses Weges, auf dem sie induktiv-deskriptiv und deduktiv-normativ tätig wird. Ökumenische Theologie beschreibt den Weg der Kirchen, die in Treue zu ihrer je in Jesus Christus gründenden Identität so ihre wechselseitige Bezogenheit zueinander neu erkannt und sich ganzheitlich aufeinander eingelassen haben. Dies verursacht und erklärt die Dynamik und Spannweite eines Prozesses, den das Ökumenische *in* den einzelnen Kirchen wie auch *zwischen* ihnen ausgelöst hat und der streckenweise als Erschütterung des überkommenen je Eigenen aufgenommen wird, was selbst aber wiederum ein zu beschreibendes Phänomen dieses ökumenischen Prozesses ist.

Ökumenische Theologie könnte aber ihre wegweisende Funktion nicht wahrnehmen, wollte sie sich nur deskriptiv betätigen. Deduktive und normative Überlegungen können und müssen angestellt werden, da es notwendig ist, die Bandbreite des ökumenischen Prozesses in seinen einzelnen Phasen und auf allen seinen Ebenen von Grundvoraussetzungen aus zu beleuchten und zu erhellen, von denen her sich alle an der Ökumene beteiligten Kirchen auf den Weg zur Wiederherstellung ihrer Gemeinschaft begeben haben und die für sie selbst essentiell sind. Diese Grundvoraussetzungen kommen in der der Bezeugung des einen Evangeliums mitten in unserer Welt gewidmeten trinitarischen Basisformel des Ökumenischen Rates der Kirchen, die nahezu wörtlich im Ökumenismuskonkordat des II. Vaticanums aufgenommen ist, und in der allen gemeinsamen Berufung auf die eine Taufe zum Ausdruck. Dies ist der Horizont, in dem sich die ökumenische Theologie entfaltet, in welchen hinein sie das Gesamt der christlichen Glaubens zu stellen sich bemüht, indem das einzelne auf diesen Horizont hin durchlässig gemacht wird.

Auf diesem Weg stellen sich heute an den bisher gegangenen manche Fragen. Sie wollen den bisher gegangenen nicht in seiner guten und starken Zielsetzung, auch nicht an dem guten Stück, das er diesem Ziel nähergekommen ist, kritisieren, sondern nur die auf diesem Wege gemachten Erfahrungen von Umwegen, Irrwegen, Sackgassen usw. fragend benennen, um die Leuchtkraft des Zieles auf diesem Weg zu unterstützen, damit die Kirchen wieder mutiger und entschlossener jene Einheit suchen, die Jesus Christus für seine Kirche gewollt hat. Die hier gestellten Fragen nach Theorie und Methodologie gruppieren sich folgendermaßen:

I. Immer wieder wird gesagt, Voraussetzung für die Einheit der Kirche sei die „Einheit im Glauben“. Was aber heißt „Einheit im Glauben“? Da hier die größten theoretischen und methodischen Unklarheiten – und nur auf diese beziehen sich die Erörterungen – herrschen, ist dies der erste zu erörternde Fragenkomplex; dies geschieht in zweifacher Hinsicht: zunächst werden Fragen zum Einheitsbegriff, sodann die zum Glaubensbegriff gestellt.

II. Ein zweiter Fragenkreis beschäftigt sich mit den Fragen, die es mit der „Lehre“, mit der ökumenisch-theologischen Diskussion und der hier herrschenden Methode der Überwindung der kirchentrennenden Lehrdifferenzen zu tun hat.

III. Ein dritter Fragenkreis hat es mit den methodischen Fragen zu tun, die die Fragen nach dem Amt im Zusammenhang des Themas „Einheit im Glauben“ behandelt.

IV. Die Koinonia der Kirchen und ihr Zweck.

V. Zusammenfassende und weiterführende methodische Überlegungen.

I. „Einheit im Glauben“ als Voraussetzung der „Einheit der Kirche“

Wenn „Einheit im Glauben“ als Voraussetzung der „Einheit der Kirche“ bzw. der Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft bezeichnet wird, so ist dem genauer nachzugehen, was unter „Einheit im Glauben“ näher zu verstehen ist. Welcher Begriff von *Einheit* wird verwandt, wenn von der „Einheit im Glauben“ gesprochen wird? Welcher Begriff von „*Glauben*“ wird in Anspruch genommen, wenn die „Einheit im Glauben“ thematisiert wird?

1. Einheit

Der Begriff der „Einheit“ ist außerordentlich facettenreich. Fragend sei einigen Ausfäherungen nachgegangen. Übereinstimmend wird angeführt, „Einheit im Glauben“ sei eine „Einheit in Vielfalt“. Mit dieser Auskunft wird eine „Einheit im Glauben“ als „Einheitlichkeit des Glaubens“ ausdrücklich verworfen.

Was aber ist „Einheit in Vielfalt“? Welche Vielfalt stellt die „Einheit im Glauben“ dar, welche Vielfalt steht ihr entgegen? Ist „Einheit“ kompatibel mit „Gegensätzen“, mit „Unterschieden“, mit „Widersprüchen“? Wenn der Begriff der „Vielfalt“ überhaupt einen Sinn in der Formel „Einheit in Vielfalt“ haben soll, dann muß der Einheitsbegriff in irgendeiner Weise kompatibel sein mit Sachverhalten, die den Begriffsfeldern „Gegensatz“, „Unterschied“, „Verschiedenheit“, „Widerspruch“ zuzuordnen sind. „Gegensatz“, „Unterschied“, „Verschiedenheit“, „Widerspruch“ sind dabei auf den vielfältigen Ebenen des „*Glaubens*“ zu ermitteln und jeweils im einzelnen mit „Einheit“ zu konfrontieren. Die Fragen seien fortgesetzt: Sind „Widersprüche“, um nur das Schwierigste zu erörtern, als in Gott zusammenfallend denkbar? Hängt die „Einheit im Glauben“ bei einem in Gott zusammenfallenden „Widerspruch“ dann von der menschlichen Denkbarkeit des Zusammenfallens oder von Gott selbst ab? Muß alles an „Widersprüchen“ ausgeräumt sein, bevor „Einheit“ lebbar wird? Offenkundig leben auch sonst Menschen „in Einheit“, „in Gemeinschaft“ (koinonia, communio), obwohl nicht zu eliminierende und nicht miteinander zu vermittelnde „Widersprüche“ vorhanden sind. In welchem Maße tangiert diese Erfahrungen die „Einheit des Glaubens“, der bekentnt, daß Gott der je größere ist und von keiner kirchlichen Tradition, von keinem menschlichen Denken, von keinem kirchlichen Bekennen umfassend und abschließend eingeholt ist? Könnte nicht gerade bei nicht ausräumbaren Widersprüchen zwischen den Kirchen das Stehenlassen solcher Widersprüche ein besonders eindruckliches Bekenntnis zur Souveränität Gottes selbst sein, demgegenüber Kirchen sich dienend zurücknehmen und sie ihm anheimstellen? Sind „Widersprüche“ in eine „Gemeinschaft“, in eine „Einheit“ dann mitnehmbar, wenn sie Gott anheimgestellt werden, den zu bezeugen zu den nicht strittigen Grundvoraussetzungen jedes kirchlichen Lebens gehört?

Ähnliche Fragen lassen sich bei „Gegensatz“, „Unterschied“, „Verschiedenheiten“ stellen; hier aber sind sie leichter lösbar. Die Formel „Einheit in Vielfalt“ ist auf dem ökumenischen Weg, den die Kirchen gehen, zu selbstverständlich von der Leitlinie „Einheit“ und weniger von der Leitlinie „Vielfalt in der Einheit“ als der konkreten und gelebten Gestalt der Einheit geprägt. Zur Beantwortung dieser Fragen ist eine Einstellung erforderlich, die aus den „Gegensätzen“, „Unterschieden“, „Verschiedenheit“, „Widersprüchen“ den „Glauben“ zu hören und zu vernehmen bereit ist, den zu hören und zu vernehmen man aus dem je Eigenen vom anderen erwartet. Auf dem Hintergrund dieser Fragen untersucht ökumenische Theologie – bezogen auf die hier gestellte Aufgabe der „Benennung von Defiziten“ – den Begriff der Einheit, wie er in der neueren ökumenischen Bewegung verwendet worden ist (A), prüft ihn am apostolischen Zeugnis des Neuen Testaments (B), bedenkt dieselbe Problematik im Kontext der frühen und alten Kirche (C) und wirft einen Ausblick auf die weitere Entwicklung (D).

A. Einheit in der neueren ökumenischen Bewegung

a) Da die Christen zunächst die Uneinigkeit und die Trennungen schmerzlich und unmittelbar vor allem in den Missionsgebieten, aber auch in den christlichen Ländern erlebten, bedeutete Einheit im ersten Stadium dieses Weges nicht sehr viel mehr als Zusammenarbeit in den Missionsgebieten und in den Heimatländern (Weltmissionskonferenz 1910).

b) Im Laufe der nächsten zwei Jahrzehnte entdeckten die Kirchen aufgrund intensiver Begegnungen eine bereits bestehende, von Christus seiner Kirche geschenkte und somit vorgegebene Einheit, die allen Unterschieden zugrunde liegt. Hier hat die „Methode des Sehens und Wahrnehmens“, die auch heute noch aktuell ist, ihren Sitz im Leben (Weltkonferenzen von Faith and Order und Life and Work in den zwanziger und dreißiger Jahren). Die auf dieser Erkenntnis basierenden Einheitsvorstellungen sind zumeist insofern negativ formuliert, als sie besagen, daß die sichtbare Einheit der Kirche keine Einheitlichkeit und Uniformität bedeute.

c) Mit der Entdeckung der von Christus seiner Kirche geschenkten Einheit wandten sich nun die Kirchen bewußter und gemeinsam Jesus Christus zu und überwinden die vergleichende Methode durch die gemeinsame Konvergenz auf Jesus Christus hin (Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lund 1952). Konsequenterweise entwickelte sich daraus – wenn auch in langwierigem Wachstum – die positive Redeweise von der kirchlichen „Einheit in Vielfalt“, die sich schließlich zu den Entwürfen von „Modellen der Einheit“ verdichtete (vor allem in Neu-Delhi 1961 und Nairobi 1975 wie auch auf der Konferenz der Sekretäre der konfessionellen Weltbünde 1974).

d) Die Vorstellung von der Einheit in Vielfalt und die entsprechenden Modelle in der neueren ökumenischen Bewegung wurden an Hand der Vielfalt des biblischen Kanons und der Einheit seines Zeugnisses sowie der Praxis der frühen Kirche geprüft. Daraus resultiert der augenblickliche Erkenntnisstand, der besagt, daß in der Heiligen Schrift und in der frühen Kirche die Begriffe und Vorstellungen von Einheit (bzw. Eins-sein) und Koinonia weder randscharf voneinander getrennt noch beziehungslos nebeneinander stehen. (Eine ausführliche Untersuchung des Verhältnisses der Koinonia-Vorstellung zu der der Einheit im Neuen Testament steht noch aus.)

B. Einheit und Koinonia im Neuen Testament

Geht man von dem Vorkommen der beiden Termini „Koinonia“ und „Henotēs (Einheit bzw. Eins-sein)“ im Corpus Paulinum aus, ergibt sich eine vorwiegend christologisch und pneumatologisch bestimmte Verwendung des Einheitsgedankens. *Einheit der Kirche* entsteht nach 1Kor 10,16f aus der gemeinsamen Teilhabe (Koinonia) an Leib und Blut Jesu Christi. Die in Christus gründende Einheit und Zusammengehörigkeit der Glaubenden als *ein* Leib lebt von der ständigen Teilhabe am aufstehenden Kyrios Jesus, der seine Kirche durch das Wirken des Heiligen Geistes erhält. Nach 1Kor 12,12 ist der „Leib“, der durch die Teilhabe an Jesus Christus konstituiert wird, *einer*; dieser erweist seine Einheit gerade darin, daß er aus „vielen Gliedern“ besteht, die aufeinander angewiesen sind und voneinander dankbar Gebrauch machen. Solcher „Dank“ kommt letztlich Gott in und durch Jesus Christus zu.

Hiermit wird schon deutlich: Die Einheit der Glaubenden in Jesus Christus ist eine *geistliche* Wirklichkeit, die auf ständige „*Verleiblichung*“ angelegt ist, die sich in Gottesdienst, Liebesdiensten und Gastfreundschaft äußert und sich auch institutioneller Hilfen zur Realisierung bedient. Koinonia in der Gestalt der Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist hat sich so in die Gemeinschaft zwischen einzelnen Menschen und zwischen Gemeinschaften (Gemeinden – Kirchen) hinein entfaltet.

C. Einheit und Koinonia in der frühen und alten Kirche

Die Entfaltung der Koinonia wird in der frühen und alten Kirche besonders bedeutsam, wobei Kriterien und Verhaltensweisen entwickelt werden, mit deren Hilfe festgestellt wird, ob die Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist verwirklicht ist und daher auch die Gemeinschaft untereinander begonnen bzw. aufrechterhalten werden kann. Die wichtigsten dieser Kriterien sind:

- der Gottesdienst
- die Liebesdienste und die Gastfreundschaft
- der Kanon der Heiligen Schrift
- die Glaubensbekenntnisse
- die Ämter im Zusammenhang mit dem apostolischen Zeugnis.

Die drei letztgenannten Erfordernisse bzw. Kriterien haben sowohl einen inneren Grund ihrer Entfaltung wie auch abgrenzenden und apologetischen Charakter. Beides ist bei der Ermittlung des jeweiligen Sachgehalts angemessen zu berücksichtigen. So ist es der Sinn der Festlegung des Kanons gewesen, den unverfügbaren Gehalt der apostolischen Überlieferung konkret zu umschreiben, weil Schriften auf dem Markt christlicher Literatur erschienen, die unter Berufung auf ihren apostolischen Ursprung Sonder- und Irrlehren verbreiteten. Bei der Behandlung der Glaubensbekenntnisse, in denen inhaltliche Prinzipien der Einheit und der Koinonia der Kirchen ausgebildet werden, kann nicht übersehen werden, daß dies auch in Abwehr zu konkreten Irrlehren geschah und politische Macht durch sie auch die Reichseinheit sichergestellt sehen wollte. Bei der Entwicklung der Ämter, insbesondere des Bischofsamtes, kann die Bekämpfung der Gnosis und des Docketismus nicht außer acht gelassen werden. So dienen bei Ignatius von Antiochien Episkopus und Presby-

terium der Gemeinde als Orientierung für die Bewahrung der in Christus begründeten Einheit (vgl. Eph 2,2; 4,1 u.ö.).

Solche primär in der Einzelgemeinde realisierte Einheit steht in einer ständigen Wechselbeziehung zu der *Gemeinschaft*, die zwischen den Gemeinden in einer Region und ebenso zwischen den Regionalkirchen (bzw. später den Patriarchatskirchen) besteht. Hier bedürfte es dann freilich zusätzlicher institutioneller Hilfen. Daher entwickeln sich in der alten Kirche entsprechende synodale bzw. konziliare Verhaltensweisen bis hin zu den ökumenischen Konzilien des 4. Jahrhunderts. (Schon die nachfolgenden Konzilien konnten die Koinonia und Einheit der Kirche nicht wahren, wie die altorientalischen Kirchen noch heute bezeugen.) Innerhalb dieser konziliaren Verhaltensweisen bildeten sich der Kanon der Heiligen Schrift und die Glaubensbekenntnisse als inhaltliche Elemente der Koinonia und Einheit.

D. Fragen und Ausblick in die weitere Entwicklung

Die hier kurz skizzierte Entwicklung läßt aber Fragen stellen, die bisher noch nicht beantwortet sind. Was bedeutet am Ende dieser Entwicklung „Koinonia“? Was bedeutet am Ende dieser Entwicklung „Einheit“? Wo genau liegen Gemeinsamkeit und Differenz zur Situation dieser Begriffe im Neuen Testament? Welchen Einfluß hat die Einheitspolitik des byzantinischen Reiches auf die binnenkirchlichen Einheitsvorstellungen? Ist die politische Tendenz zur Reichseinheit so stark in den Binnenraum der Kirche eingedrungen, daß sie die Koinonia mit den altorientalischen Kirchen aufgegeben hat? Gibt es in der alten Kirche schon ein Zurücktreten des Begriffs der „Koinonia“ gegenüber dem Begriff der „Einheit“? Welchen Einfluß hat die Vorstellung und die Realität des monarchischen Episkopats in den einzelnen Ortskirchen der Patriarchatskirchen in bezug auf das *Erfahren* von Koinonia in den einzelnen Ortskirchen?

Diese Fragen lassen sich stellen, wenn ein Ausblick in die weitere Geschichte über die alte Kirche hinaus versucht wird. Für die weitere Entwicklung der westlichen Kirche bis ins hohe Mittelalter und weit darüber hinaus wurde jedenfalls bedeutsam, daß der Begriff der „unitas“ gegenüber dem der „communio“ sich semantisch und politisch durchsetzte. Im Namen der „unitas“ wurde die Bulle „Unam Sanctam“ (1302) verfaßt, nicht im Namen der „communio“. Ganz offenkundig haben semantische Präferenzen (mit dem ganzen jeweils damit verbundenen Vorstellungsmaterial) entscheidend den Fortgang des inneren Ausbaus der westlichen Kirche bestimmt. Nach den Kirchenspaltungen sind denn auch die „Beziehungen“ der Westkirche zu den Ostkirchen wie die „Beziehungen“ der katholischen Kirche zu den reformatorischen Kirchen von der Vorstellung der „unitas“ und nicht von dem der „communio“ geprägt worden. Rom hat dabei den altkirchlichen monarchischen Episkopat der Patriarchalkirchen weltweit ausgedehnt und ihn über sämtliche anderen Kirchen in den Definitionen des I. Vatikanischen Konzils für sich in Anspruch genommen. Ebenso offenkundig ist, daß Rom seit dem II. Vatikanischen Konzil, seit der außerordentlichen Bischofssynode 1985 und seit dem Beginn des Gesprächs mit der Orthodoxie die Vorstellung der Koinonia/Communio wieder mehr in den Vordergrund rückt.

Die evangelischen Kirchen haben die Einheit der Kirche auf Wort und Sakrament gegründet, wobei sie die altkirchlichen Bekenntnisse als getreue Auslegung der Hei-

ligen Schrift rezipierten und dem im Bekenntnis bzw. in den Bekenntnisschriften ihrer Kirchen Ausdruck verliehen.

Bei der Beantwortung der Fragen nach dem Verhältnis von Einheit und Koinonia wird heute auch in einem systematischen Ansatz von der Trinitätslehre her argumentiert: die Koinonia der göttlichen Personen als Einheit Gottes.

2. Glaube

Was ist unter „Glaube“ in der Redeweise „Einheit im Glauben“ zu verstehen? Ausfächerungen des Glaubensbegriffs können hier vielleicht weiterführen: Glaubensakt – der Glauben, Glaubensinhalt, Glaubensgegenstand, Glaubensgrund, Glaubensverständnis, Glaubensaussage, Glaubenserfahrung, Glaubenserzählung – Glaubensgeschichten, Glaubensgeschichte, Glaubenslehre, Glaubenszeugnis. Das alles – und vielleicht noch mehr – ist begrifflich „Glaube“. Diese ganze Bedeutungsvielfalt ein und desselben Glaubens gilt es in der Formulierung „Einheit im Glauben“ zu berücksichtigen. Je nach den Charismen des einzelnen wird der „Glaube“ auf unterschiedliche Weise akzentuiert. Wenn die Voraussetzung der „Einheit der Kirche“ die Einheit im Glauben ist und wenn weiter solche „Einheit“ als „Einheit in Vielfalt“ begriffen werden muß, dann ist die „Vielfalt des Glaubens“ die Gestalt der „Einheit des Glaubens“. Die Fragen, die zum Thema „Einheit“ gestellt worden sind, sind hier erneut zu berücksichtigen. Abgesehen aber von der gegenwärtig tatsächlich existierenden konfessionellen Vielfalt des Glaubens hat der Glaube selbst eine innere „Vielfalt“. Drei Dimensionen ein und desselben Glaubens sind dabei besonders bedeutsam.

a) Glaubensverständnis

„Glaube“ wurde zu Beginn der neueren ökumenischen Bewegung – und wird auch heute noch – *primär* in seiner rationalen Gestalt verstanden und daher zumeist mit Glaubensverständnis, mit Lehre und mit dem inhaltlichen Aspekt der Glaubensbekenntnisse gleichgesetzt. Dies gilt vor allem für die Kirchen der westlichen Tradition, in etwas abgeschwächter Form aber auch für die byzantinische Kirchenfamilie, nicht jedoch in derselben Weise für die altorientalischen Kirchen.

b) Glaube als Gebet und Spiritualität

Mit der wachsenden Einbeziehung der geistlichen Dimension in die ökumenische Arbeit (Gebet des einzelnen, Gottesdienst der Gemeinde, liturgische und charismatische Erneuerung der Kirchen, Glaube als Annahme der Vergebung und als Verpflichtung zu gegenseitiger Vergebung) wird auch die Spiritualität als bedeutsame Dimension des einen Glaubens neu begriffen („Gottesdienst“ wurde erstmals auf der IV. Vollversammlung des ÖRK in Uppsala 1968 thematisiert; über Spiritualität wurde auf der Plenarkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1985 eine eigene Arbeitsgruppe gebildet). Hier verschaffen sich Einsichten und Erfahrungen neue Geltung, die in der altkirchlichen Formel „*lex orandi – lex credendi*“ zum Ausdruck gebracht worden sind.

c) Glaube als Lebensweise/Nachfolge

Die Erkenntnis, daß heute die meisten Fragen – insbesondere ethische und sozialethische – nicht mehr zwischen, sondern *vor* den Kirchen stehen und diese gemeinsam herausfordern, läßt die im Glaubensbekenntnis und im Gottesdienst enthaltenen ethischen Implikationen in neuem Licht erscheinen. Ethische Verhaltensweisen als Ausformung der Nachfolge Jesu werden heute vielfach nicht mehr als Addition zu dogmatischen oder liturgischen Aussagen, sondern als Dimension des Glaubens selbst erfahren. Mit solcher Sicht kann durchaus an biblischen Perspektiven angeknüpft werden („nicht jeder, der zu mir sagt ‚Herr, Herr‘, wird in das Reich der Himmel eingehen, sondern wer den Willen meines Vaters tut, der in den Himmeln ist“, Mt 7,21; „wer aber für die Verwandten, besonders für die eigenen Hausgenossen nicht sorgt, der verleugnet damit den Glauben und ist schlimmer als ein Ungläubiger“, 1Tim 5,8), die dann auch in der Theologie ihren signifikanten Ausdruck gefunden haben: so ist z. B. für Johann Sebastian von Drey – im Bild der Münze – Ethik die „umgewandte Seite der Dogmatik“, und für Martin Luther sind Werke „gute Werke des Glaubens“ (WA 6,205).

Nachdem sich die Kirche ganz bewußt den Fragebereichen wie Sicherung des Friedens, Schutz der Menschenwürde, Gerechtigkeit in der Verteilung der Güter und den Fragen der biologischen Ethik zugewandt hat, taucht immer wieder der Begriff der „ethischen Häresie“ auf; gelegentlich wird der „status confessionis“ über fällige ethische Entscheidungen ausgerufen.

Glaubensverständnis, Spiritualität und Nachfolge (Lehre – Liturgie – Leben) als Dimensionen ein und desselben Glaubens sind in einem dynamischen Beziehungsgeflecht miteinander verbunden. Der Glaube kann nur dann als gesund gelten, wenn sich die Lehre im Gottesdienst und im Leben artikuliert, wenn der Gottesdienst Bedeutung für Lehre und Leben hat und wenn die Lebensweise sich im Gottesdienst und in der Lehre niederschlägt. Lehre ohne Entfaltung im Gottesdienst und in der Lebensweise macht aus dem Glauben ein reines „System“; Gottesdienst ohne Anbindung an Lehre und Leben wird zur Schwärmerei, und eine Lebensweise ohne Bezug auf Gottesdienst und Lehre ist hilflos den gängigen Weltanschauungen ausgesetzt.

Die nähere Beschreibung des Verhältnisses der drei Dimensionen des Glaubens zueinander kann hier nicht geleistet werden. Eine axiologische Untersuchung, die noch aussteht, aber dringend erwünscht ist, würde die künftige ökumenische Arbeit erleichtern und den Kirchen ihre nächste ökumenische Wegstrecke ebnen helfen. Diese nicht leichte Aufgabe kann nur im Rückgriff auf die Heilige Schrift in Angriff genommen und gelöst werden. Insbesondere müßte die Frage einer Klärung entgegengeführt werden, ob in der Heiligen Schrift, vor allem im Neuen Testament, diese drei Dimensionen des Glaubens so aufeinander bezogen sind, daß sich daraus Platzierungen auf einer Werteskala ablesen lassen können. Was ist denn z. B. mit dem, der das vom Heiligen Geist autorisierte Bekenntnis „Jesus Christus Kyrios“ ablegt, aber die Nachfolge verweigert?

Ökumenische Theologie kann in ihren theoretischen und methodischen Überlegungen an der Beantwortung der hier gestellten Frage wegen der Bedeutung, die sie im gegenwärtigen ökumenischen Geschehen weltweit hat, und wegen ihres sachlichen Gewichts nicht mehr vorübergehen. Sie ist für die Beurteilung der heutigen

Situation und für den künftigen Weg unerlässlich, wie immer die Antwort auch ausfallen mag.

II. Das Problem der „Einheit im Glauben“ als „Einheit in der Lehre“

Wie dargestellt, wird Glaube weitgehend als Glaubensverständnis, als Lehre aufgefaßt. In solchem Begreifen leuchtet „Einheit im Glauben“ nur als „Einheit in der Lehre“ auf. Da aber auch hier das Prinzip der „Einheit in Vielfalt“ und der „Vielfalt in Einheit“ gilt, stellen sich hier die unter I. erörterten Fragen neu. In den vielen amtlichen, offiziellen und offiziellen Gesprächen versuchen die Kirchen, durch zahlreiche Konvergenz- und Konsentexte zu einer Gemeinsamkeit, zu einer Einheit in der Lehre zu gelangen. Zwar sind viele dieser Texte inzwischen dazu übergegangen, die Dimensionen des Spirituellen und Ethischen einzubeziehen, doch bleiben sie weit- hin dem Glaubensbegriff als Glaubensverständnis, als Lehre verhaftet und versuchen, auf diesem Gebiet Konvergenzen im kontroversen Überlieferungsbestand ausfindig zu machen und entweder diesem gemeinsam zugrundeliegende, trotz der Kontroversen nicht bestrittene Konsense zu erheben oder neue Konsense zu formulieren.

Wie die Reaktion der Kirchen und ihrer Leitungen auf die vorgelegten Texte ihrer eigenen Kommissionen zeigen, drängen die Kirchen auf mehr Konsens, als er in den Texten zum Ausdruck kommt, sei es, daß sie quantitativ mehr einfordern, sei es, daß sie auf präziseren und detaillierten Aussagen bestehen. Die Suche nach „Einheit in der Vielfalt“ und die selbstverständlich legitimen Bemühungen um das „consentire de quo“ können aber nicht übersehen lassen, daß der Aspekt der „Vielfalt“ nicht mit derselben Aufmerksamkeit theologisch bedacht wird und der Spielraum für sie jedenfalls ständig kleiner wird. Das läßt Fragen an den Konsensbegriff stellen, der sich in den Reaktionen der Kirchen und ihrer Leitungen auf die Konvergenz- und Konsentexte als Erwartung an sie äußert. Der in diesen Erwartungen an Konsentexte sich äußernde Konsensbegriff verengt sich jedenfalls unverkennbar in Richtung auf Einheitlichkeit, anstatt die Einheit als Einheit in der Vielfalt anzuzielen. Die Spannweite der Heiligen Schrift und des neutestamentlichen Kanon ist längst unterboten.

Deshalb stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage nach der „Einheit“ erneut. Es geht dabei nicht darum, „kosmetische Korrekturen“ an diesem mit einer inhärenten Logik ablaufenden Prozeß anzubringen, sondern die sich hier sehr konkret zeigende Fassung des Einheitsverständnisses von Grund auf neu mit der Heiligen Schrift zu konfrontieren und an ihr zu messen. Das hat in mehrfacher Hinsicht zu geschehen. Dabei sind sowohl die Einheitsvorstellungen für „Einheit der Kirche“ auf der Basis der „Einheit im Glauben“ in den einzelnen Schriften des Neuen Testaments je einzeln zu ermitteln wie auch die Fragen zu erörtern, die sich stellen, wenn man untersucht, ob es diesbezüglich eine dem Neuen Testament als ganzem gemeinsame und alle einzelnen Schriften verbindende Auskunft inhaltlicher Art gibt. Schon die sich hier zeigende Vielfalt ist als solche nicht hinreichend präsent in dem Konsensbegriff, der sich den gegenwärtigen Erwartungen der Kirchen an Konsentexte entnehmen läßt. Besonders auffallend ist jedoch im gegenwärtigen Bewußtsein von Konsens das völlige Fehlen der Elemente, die das consentire einer Kirche kennzeichneten, die den Kanon der Heiligen Schrift festlegte.

Wenn auch die Kirche sicherlich nie eine Konsensgemeinschaft intellektueller Art gewesen ist, so bildete sie dennoch von Anfang an eine Gemeinschaft wachsender Übereinstimmung, die sich in den Bekenntnissen als *regula fidei* zeigt und im Kanon der Heiligen Schrift ihren verbindlichen Ausdruck gefunden hat. Da sich alle am ökumenischen Prozeß beteiligten Kirchen auf die Heilige Schrift als Norm berufen, sind sie gehalten, ihr gegenwärtiges Verlangen und Drängen nach Konsens dem *consentire* und dem genau darin sichtbar werdenden Konsensbegriff zu unterwerfen, der zum Kanon der Heiligen Schrift geführt hat, und an ihm zu messen. Dabei wird schlagartig klar, daß mit dem heute gängigen, Einheitlichkeit anzielenden Konsensbegriff der biblische Kanon nicht zustande gekommen wäre. Die spekulative Überlegung sei gestattet, welcher Kanon wohl am Horizont sichtbar würde, müßte er in der heutigen Zeit festgelegt werden. Vermutlich würde das Ergebnis in die Richtung weisen, die schon einmal beschritten worden ist, als Tatian (um 170) die vier Evangelien zu einem einzigen, Diatessaron genannt, zusammenfaßte, weil ihm die Divergenzen in den Evangelien als anstößig erschienen. Aber Tatian und die zahlreichen Ortskirchen, die sein Diatessaron offiziell eingeführt hatten, konnten sich in der Christenheit nicht durchsetzen. Der heute vorliegende biblische Kanon (dessen perspektivenreiche innere Entstehungsgeschichte und dessen äußere Entwicklung hier selbstverständlich nicht geschildert werden können) ist in einem fast zwei Jahrhunderte währenden Prozeß als „Konsens“ der verschiedenen Ortskirchen entstanden; dieser hier sich zeigende „Konsens“ ist eine klare Absage an den Konsensbegriff des Tatian und anderer, ähnlich denkender Theologen. Dem biblischen Kanon liegt ein Konsensbegriff zugrunde, der „Verschiedenheit“, „Gegensätzlichkeit“ umfaßt, weil er in der Lage war, in „Verschiedenem“, „Gegensätzlichem“ etc. das *eine* Wort Gottes zu bezeugen, und weil die Kirchen fähig waren, das *eine* Christuszeugnis der „Vielfalt“ seiner Bezeugungen zu vernehmen.

Ein vom Kanon der Heiligen Schrift inspirierter Konsensbegriff läßt die Alternative zur heutigen, Einheitlichkeit anzielenden Konsens-Ökumene neu als Einheit in Gegensätzen sichtbar werden, die im lebendigen Glauben der Kirche zusammenhält, was gegensätzlich ist, so wie der Kanon der verschiedenen Bücher der Bibel den lebendigen Glauben der Kirche im Ursprung bezeugt. Aus Verschiedenem und Gegensätzlichem den einen lebendigen Glauben zu vernehmen, Verschiedenes und Gegensätzliches als auf den hin durchlässig zu betrachten, den sie gemeinsam bezeugen, ist das dem Glauben selbst entspringende *consentire* in der schon bestehenden Gemeinschaft der Kirchen auf einem weiterführenden, hoffnungsvollen ökumenischen Weg ihres Miteinander.

III. Methodische Fragen und sachliche Anfragen zum Problem der gegenwärtigen Wahrnehmung des überlieferten Amtes bzw. der überlieferten Ämter

In diesem Abschnitt kann und soll keine Theologie des Amtes der Kirche entwickelt werden. Jede christliche Kirche hat im Verlauf der Geschichte ein theologisches Verständnis des Amtes (und der Ämter) entwickelt, welches jeweils in das gegenwärtige ökumenische Gespräch der Kirchen über das Amt eingebracht wird. Dies hat schon zu zahlreichen neuen theologischen Einsichten über das Amt in der Kirche geführt, die Unterschiede und Gemeinsamkeiten des divergierenden und kontroversen Überlieferungsbestandes klarer benennen und theologische Scheinkontro-

versen entlarven halfen. Sowohl die pluralen biblischen Amts- und Ämtertheologien als auch die jeweiligen überlieferten Amtsverständnisse der einzelnen Kirchen und deren theologische Diskussion um das Amt der Kirche seien sämtlich vorausgesetzt und können hier nicht erörtert werden. Hier sei lediglich ein Defizit des gegenwärtigen *theologischen* Gesprächs über das „Amt in der Kirche“ benannt, das allerdings von einem ganz erheblichen Gewicht ist.

1. Ein *theologisches* Gespräch über das „Amt in der Kirche“ kann nie nur ein *rein theologisches* Lehrgespräch sein, und das aus folgendem Grund: Wo auch immer es Ämter gab und gibt, hat jedes Amt *grundlegend* mit der Gemeinschaft und Gesellschaft zu tun, die Ämter entwickelt hat, die für sie und in ihrem Namen Dienste, Funktionen, Aufgaben etc. erfüllen sollen. Das gilt generell, unabhängig davon, wie der Rückbezug bzw. die Rückkoppelung der Ämter an die Gemeinschaft und Gesellschaft, für die sie tätig sein sollen, gedacht und verwirklicht wird und von welchen Theorien und Überzeugungen her auch immer sich die Ämter selbst herleiten oder begründen. Es gilt: es gibt kein öffentliches Amt ohne die Gemeinschaft oder Gesellschaft, *in* der es öffentliches Amt ist.

2. Von woher auch immer ein Amt in der Theologie hergeleitet und durch was auch immer es begründet wird, bedeutsam ist, daß jede Gemeinschaft oder Gesellschaft ein dezidiertes Interesse daran hat, daß ein öffentliches Amt die Dienste, Funktionen und Aufgaben, zu deren Wahrnehmung es errichtet wurde, auch optimal wahrnehmen und erfüllen kann. Um dies zu erreichen, wurde und wird es mit den entsprechenden Mitteln ausgestattet, die solches gewährleisten sollen. In den „Text“ und „Kontext“ der „Ausstattung“ gehört es, daß in den unterschiedlichsten geschichtlichen Epochen oft ein und dieselben Ämter mit der unterschiedlichsten Ausstattung versehen waren, um die zu erfüllenden Aufgaben – intentional jedenfalls – angemessen und sachgerecht versehen zu können. Sehr oft ist solche „Ausstattung“ so in die theoretische Reflexion eingedrungen, daß spätere Zeiten sie nicht mehr als bloße Ausstattung begreifen konnten, sie in die theoretische Essentialität des Amtes selbst einzeichneten und somit beides nicht mehr klar zu unterscheiden vermochten. Ob, inwiefern und in welchem Ausmaß das „Amt in der Kirche“ von diesem hier angesprochenen Sachverhalt betroffen ist, bedarf auch in einem rein theologisch-ökumenischen Lehrgespräch einer gründlichen Erforschung und kann nicht einfach als Problem übergangen werden, wie dies derzeit geschieht.

3. Kein einziges kirchliches Amt ist im Verlauf der Geschichte außerhalb der Perspektiven wahrgenommen und verwirklicht worden, die auch sonst in einer bestimmten Gesellschaft und Kultur die Wahrnehmung von Verwirklichung der öffentlichen Ämter allgemein durchführen ließen. Auch in rein theologischen Lehrgesprächen über das kirchliche Amt ist der im Verlaufe der Geschichte dem Amt der Kirche sich beigegeben habende, jeweilige allgemein gesellschaftliche und kulturelle „Anteil“ in Gestalt der Amtsauffassung und in der Wahrnehmung des Amtes sorgfältig zu ermitteln und genau zu benennen, nicht jedoch davor die Augen zu verschließen und diesen „Anteil“ als Problem zu verschweigen. Da das kirchliche Amt sich nicht im luftleeren Raum befindet, sondern sich immer im jeweiligen gesellschaftlichen und kulturellen Kontext mit dessen allgemeinen öffentlichen Ämtern bewegt, ist ein von allen solchen Einflüssen freies kirchliches Amt nicht denkbar. Das weckt einerseits grundsätzlich Verständnis für überlieferte Amtsauffassungen und Amtsausübungen (die Kritik durchaus einschließt), läßt aber andererseits durch

diese differenzierte Betrachtungsweise ebenso grundsätzlich auch der Moderne einen Raum, ohne daß sofort die Angst um die *theologische* Basis des Amtes der Kirche um sich greifen müßte. Es ist bisher nicht zuviel, sondern noch viel zuwenig wirklich historisch in der ganzen Breite, in der das notwendig wäre, gearbeitet worden, um die hier angeschnittenen Fragen sorgfältig beantworten, um „göttliches Recht“ und „menschliches Recht“ präziser benennen zu können.

4. Das Konzept einer „Einheit in Gegensätzen“ stellt natürlich – unbeschadet der theologischen Herleitung des Amtes – eine Reihe der bisherigen Amtsfunktionen radikal in Frage. Solche Einheit in Gegensätzen ist nämlich im herkömmlichen Sinn des Wortes nicht mehr „verwaltbar“. Durch eine solche Konzeption werden andererseits aber andere Amtsfunktionen dogmatisch aufgewertet. Im Vorstellungshorizont dieses Einheitsbegriffs hat das Amt den Dialog in all seinen Phasen und auf allen Ebenen kirchlicher Wirklichkeit in Gang zu setzen und in Gang zu halten. In früheren Zeiten hat das Bild des byzantinischen Beamten auf die Funktionsbestimmung des Bischofs mindestens abgefärbt; deshalb wird es auch heute nicht als dogmatisch unmöglich bezeichnet werden können, daß auch das Amt des Moderators, des Chairman etc. auf das kirchliche und ökumenische Amt abfärbt, wie auch immer das Amt selbst „rein theologisch“ in den einzelnen Kirchen verstanden werden mag. Die diesem Amte inhärente Autorität manifestiert sich eben darin, genau zuzuhören und jedem Partner so das Wort zu geben und das Ohr zu öffnen, daß echter Dialog zustande kommen kann. In einigen Kirchen und Gemeindegemeinschaften ist dies bereits der Fall. Selbst wenn sie ein Amt im Sinne der alten Kirche ablehnen, üben die Ämter eines Bundesvorsitzenden oder Präses (in pietistischen Kreisen das eines Hausvaters) zuweilen mehr Autorität aus, als es Ämter mit herkömmlichen Verwaltungsfunktionen vermögen.

Ob nun das Amt der Kirche – im strengen Sinn des Wortes – sakramental verstanden oder als eine Einrichtung begriffen wird, die Christus seiner Kirche zur Verkündigung des Wortes Gottes und zur Verwaltung der Sakramente gegeben hat: immer gilt, daß solche Amtsverständnisse sich faktisch im *allgemeinen* Horizont des heutigen Verständnisses eines öffentlichen Amtes bewegen, davon herausgefordert werden und sich in ihm zu bewähren haben. Eine theologische Präsentation des kirchlichen Amtes als totale Absage an die allgemeinen Erwartungen an öffentliche Ämter heute untergräbt jedes adäquate Bewußtsein für das Amt in der Kirche, das dann in den Strudel folkloristischer Banalität zur Erheiterung großer Teile einer pluralen Gesellschaft hineingerissen zu werden droht. Eine Neubeschreibung der Amtsfunktionen ist also um des Erhalts der Sache selbst willen erforderlich, die zudem sowohl den kontroversen Überlieferungsbestand wie auch den gesamten Überlieferungsbestand in der Amtsfrage wesentlich differenzierter sehen und wahrnehmen läßt. Warum nur die Beimischungen zum Amt der Kirche aus der Gesellschaft und Kultur der Antike zur Wahrnehmung und zum Verständnis des Amtes erforderlich sein sollen, nicht die aus der Moderne, ist theologisch nicht einsichtig.

IV. Die *Koinonia* der Kirchen und ihr „Zweck“

Die *Koinonia* der Kirchen hat durchaus einen Eigenwert, der jedoch seinerseits nicht absolut ist, sondern Bezüge zu benennbaren Sachverhalten hat, auf die hin er „relativ“ ist.

Drei von solchen „Bezügen“ seien genannt, die in ihrer Weise eindrucksvoll die Finalität der Koinonia unterstreichen:

1. Die „Welt“ soll durch die Koinonia Jesus Christus als ihren Gott und Erlöser erkennen. Hier wird die Glaubwürdigkeit der Botschaft selbst in Beziehung gebracht zur Einheit der Christen.

2. Solche Einheit wäre jedoch unzureichend verstanden, würde sie heute nur bezogen werden auf die Koinonia kirchlicher Körperschaften. Die neue Gemeinschaft von Menschen in Christus durch den Heiligen Geist ereignet sich im Miteinanderleben von Menschen an einem Ort. Von daher sind alle Schritte und Aufgaben ökumenischer Arbeit funktional auf dieses Ziel zu beziehen. Von hierher gesehen geht es in der ökumenischen Arbeit darum, die Hindernisse aus dem Weg zu räumen, die es unmöglich machen, daß diese Koinonia sich sichtbar ereignet. Die Ökumene am Ort wird damit zum Kriterium für die Bemühungen um die „Einheit im Glauben“. Hierin liegt die unaufgebbare Bedeutung der Einheitsformel von Neu-Delhi 1961.

3. Die Koinonia der Kirchen ist um ihres Zeugnischarakters willen bezogen auf das eschatologische Ziel der Vereinigung aller Dinge unter die Herrschaft Gottes. In den sechziger und siebziger Jahren unseres Jahrhunderts ist dieser umfassende Bezug in der weltweiten ökumenischen Arbeit besonders nachdrücklich hervorgehoben worden. Jede wie auch immer gestaltete Einheit der Kirche ist letztlich nicht mehr als Zeichen und Antizipation der verheißenen Gemeinschaft aller und von allen mit und unter Gott, die „verhüllt“ in jedem Gottesdienst von Gott her neu eröffnet und dereinst allen offenbar sein wird.

Von diesen Finalitäten, die miteinander sehr eng zusammenhängen, fällt neues Licht auf die gegenwärtige ökumenische Wegstrecke. Noch immer wird so undifferenziert von der „Einheit im Glauben“ geredet, und noch immer beanspruchen Einheitsbestrebungen in Theorie und Praxis so sehr die Kräfte, daß das *Ziel* all dieser Bemühungen leicht aus dem Blick gerät und zur puren verbalen Deklamation zu verkommen droht. Die undifferenzierte Rede von der „Einheit im Glauben“ als Voraussetzung für die „Einheit der Kirche“ wird von einigen ökumenisch abstinenten Kreisen bewußt betrieben, um „Einheit der Kirche“ nur in Gestalt einer „Welteinheitskirche“ zu propagieren; andere ökumenisch abstinente Kreise befürchten, die ökumenische Bewegung baue an einer solchen „Welteinheitskirche“. Natürlich liegt den Kirchen nichts ferner als dies, und so gut wie alle würden unverzüglich aus dem „ökumenischen Schiff“ (vgl. das Symbol des Ökumenischen Rates der Kirchen) aussteigen, wenn dies der Fall wäre. Aber eine weltweite, auch strukturierte Koinonia, d. h. eine Einheit in Unterschiedlichkeiten, ja Gegensätzen, liegt doch in der Vorstellung ökumenischen Handelns, freilich nicht als letztes Ziel, sondern als die große Chance, der Welt das eine Evangelium in seinem Reichtum an Stimmen zu verkünden und seine antizipatorische Kraft im gottesdienstlich gegründeten lebendigen Miteinander und Füreinander von Menschen zu bezeugen, um so auf den Reichtum und die Fülle Gottes zu verweisen.

Von daher erscheint die augenblickliche Wegstrecke in ihrer ganzen Relativität. Das gilt für sie als ganze wie auch für alle ihre Einzelheiten. Die Erkenntnis der Relativität ermöglicht somit auch eine neue Wertung aller ökumenischen Bemühungen und führt zu der Frage, die als Kriterium bei der künftigen Begleitung auf dem ökumenischen Weg immer wieder gestellt werden muß, wie weit auch Ungeklärtes in der Lehre, im spirituellen Bereich und in der Ethik hingenommen und in die

Gemeinschaft mitgenommen werden kann, wenn es darum geht, Jesus Christus als den Herrn zu bezeugen.

V. Zusammenfassende und weiterführende methodische Überlegungen

Dem bisher Erörterten lassen sich zusammenfassend folgende methodische Probleme entnehmen, die deshalb einer Klärung bedürfen, weil Methodenfragen nicht nur Sachfragen tangieren, sondern Sachfragen sind.

1. In den gegenwärtigen amtlichen, offiziellen und offiziellen, bilateral und multilateral geführten Lehrgesprächen der Kirchen wird nach folgender Methode verfahren:

Ausgangspunkt der Lehrgespräche ist der jeweils eingenommene *konfessionelle Standpunkt*. Über diese Standpunkte wird in einem *Dialog* gesprochen mit dem Ziel, einen *Lehrkonsens* zu erreichen. Wenn dieser Konsens erreicht ist, wird er in den noch getrennten Kirchen rezipiert; wenn diese *Rezeption* abgeschlossen ist, wird die *Gemeinschaft der Kirchen* wiederhergestellt, dann ist die *Einheit* der Kirche realisiert. Mit Hilfe dieser Methode ist bisher Erhebliches erreicht worden; sie hat im Ergebnis dazu geführt, Scheinkontroversen in wichtigen Fragen als solche zu benennen, die Breite und Tiefe des niemals Strittigen entdecken und in seiner Bedeutsamkeit hervorheben helfen, sie hat klarere Profilierungen des wirklich Kontroversen zutage gefördert – aber sie hat auch *neue Aporien* geschaffen. Diese hängen mit strukturellen Mängeln dieser Methode selbst zusammen: Diese Methode engt den Glaubensbegriff in unzulänglicher Weise auf den Lehrbegriff ein; mit ihrer Hilfe ist strukturell nicht greifbar, daß essentielle Gemeinschaft der Kirchen in der Gemeinschaft mit Jesus Christus durch die Taufe, in der Glauben stiftenden Verkündigung des Evangeliums, unter dem Kreuz Christi etc. schon längst besteht und deshalb durch die ökumenische Arbeit „nur“ das nachzuvollziehen ist, was längst gegeben ist.

Diese Methode engt ferner den Dialogbegriff in unzulässiger Weise auf ein technisches Mittel zum Zwecke der Erreichung eines anderen, von ihm selbst verschiedenen ein. Strukturell ist mit dieser Methode nicht mehr zu fassen, daß Dialog die lebendige Begegnung, die lebendige Gemeinschaft *ist*, die auch „nach“ Erreichung der „Einheit der Kirche“ in derselben Weise wie „vorher“ die „Lebendigkeit“ dieser in Gemeinschaft lebenden Kirchen ist. Dialog wäre dann nicht mehr nur Mittel zum Konsens, sondern Einheit und Koinonia im Vollzug, weil die Dialogpartner in Koinonia miteinander stünden.

Diese Methode übersieht weiter, daß man einen „Konsens“ nicht einfach *haben* kann, weil er grundsätzlich im Disput verbleibt, ohne den er bedeutungslos, ohne den er tote und vergessene Materie ist. Diese Methode übersieht schließlich, daß der exklusiv an der Lehre festgemachte Konsensbegriff zwangsläufig das logische Gefälle mit sich bringt, mit nur einer einzigen Stimme der Welt das Evangelium zu verkünden, und die Konsequenz strukturell nicht vermeiden kann, daß die Unterschiedlichkeiten und Gegensätze der Kirchen ein Ende haben müssen. Eine mit Hilfe eines solchen Konsensbegriffes anvisierte Einheitsvorstellung fördert nicht die ökumenische Bewegung, sondern bedroht sie massiv, weil Einheit in Vielfalt, in Unterschieden, in Gegensätzen etc. unter ihrem Diktat weder denkbar noch lebbar werden kann. Einheit auf die Spitze getrieben bedeutet den Zusammenbruch jeglicher Kom-

munikationsfähigkeit, wie es in der Erzählung vom Turmbau zu Babel illustriert wird. Wachsendes Einheitsstreben geht – wie beobachtet werden kann – parallel zu abnehmender Kommunikation. Wo aber Kommunikation abnimmt, stagniert die ökumenische Arbeit; dies gilt aber nicht nur hier, sondern ganz generell.

Auf diesem Hintergrund wird noch einmal deutlich, daß es durchaus nicht gleichgültig ist, in welchem begrifflichen Konnotationensfeld der ökumenische Weg gegangen und das Ziel ökumenischen Arbeitens entwickelt werden, ob dies im Konnotationensfeld der Koinonia oder in dem der Einheit betrieben wird. Zwangsläufig degradiert das herrschende semantische Umfeld der Einheit die Koinonia, die dann nur als Übergang, als Zwischenstation auf dem Weg zur Einheit oder als für die Konstitution der Einheit strukturell doch letztlich unwichtige gottesdienstliche Spielweise lokaler Gemeinden begriffen werden kann – trotz aller gegenteiligen verbalen Beteuerungen. Von daher bedarf es aufgrund gegenwärtiger semantischer Konnotationen der *sachlichen* Klärung des Verhältnisses von „Koinonia“ und „Einheit“ im Neuen Testament, ob Koinonia tatsächlich *Vorstufe* der Einheit oder *die Gestalt* der Einheit der Kirche ist; dies deshalb, weil die Normativität der Heiligen Schrift von keiner christlichen Kirche bestritten wird. Weiter stellt sich von daher die Aufgabe, Einheit, Koinonia, Dialog, Konsens als ökumenische Begriffe und Verhaltensweisen so zu beschreiben, daß sie für den weiteren Verlauf des ökumenischen Weges brauchbar und fruchtbar bleiben.

„Wir waren nie vereint“, soll der Ökumenische Patriarch Athenagoras Papst Paul VI. gesagt haben, „wohl aber lebten wir in Gemeinschaft miteinander.“

Kurz: diese Methode übersieht, daß das Ziel sich strukturell nicht anders präsentiert als der Weg. Das „Auf-dem-Weg-Sein“ ist das Ziel *im irdischen* Leben, welches in der Predigt aller Kirchen sowohl für jeden einzelnen Menschen wie für die Kirchen selbst im hier und jetzt angesichts der eschatologischen Vollendung proklamiert wird.

2. Die jüngste Entwicklung der ökumenischen Bewegung hat zahlreiche Konsens- und Konvergenzdokumente hervorgebracht, die einen Grundkonsens zwischen den Kirchen in essentiellen Glaubensfragen feststellen. Gewichtige Stimmen sehen in diesem Grundkonsens ein Problem; sie weisen darauf hin, die Rede vom Grundkonsens verschleierte die Tatsache, daß es einen konfessionellen Grundentscheid gebe, der eben nicht nur Grundkonsens, sondern den *Grunddissens* zwischen den Konfessionen aufleuchten lasse. Jeder neue gefundene Konsens sei nur eine weitere objektive Verschleierung des Grunddissenses. Die hier markierte Position kann nicht ausführlich dargelegt werden. In ihr wird aber ein Argumentationsverfahren sichtbar, dessen Wurzeln bis in die Romantik zurückreichen, das heute noch eine dominante Rolle spielt und zu einer nicht mehr auflösbaren ökumenischen Aporie führt, die bis jetzt nicht reflektiert ist. Das Problem dieses Argumentationsverfahrens sei kurz charakterisiert: Die Frühromantik entdeckte und entwickelte gegen Rationalismus und Aufklärung die organische, sich entwickelnde Ganzheit des Individuums mit seiner ganzen seelischen, leiblichen und sinnlichen Bandbreite.

Der Seele als *Konstitutionsprinzip* des Individuums und ihren Äußerungen galt – und nur dies ist hier für das Folgende wichtig – die ganze Aufmerksamkeit. In ihr wurden Grund und Wesen und der innere Zusammenhang aller Äußerungen des Individuums namhaft gemacht. Diese am Individuum abgelesenen und für dieses auch zutreffenden Beobachtungen wurden nun seit Anfang des 19. Jahrhunderts

auf Gemeinschaften übertragen, die wie ein Individuum behandelt wurden. So suchte und entdeckte man die Gemeinschaften als lebendige sich organisch entwickelnde Ganzheiten, deren Wesen und Konstitutionsprinzip man bestimmen zu können glaubte (Volk, Vaterland, Kirche, Katholizismus, Protestantismus, Rasse etc.). Der rasante Aufbau und Aufschwung des gesamten Vereinswesens in der ganzen Bandbreite seiner thematischen Vielfalt ist der Ausdruck dieses Denkens. Kein Wunder, daß dies auch in den christlichen Kirchen geschah. Seit der Spätromantik gibt es den Aufbau und Aufschwung der Ekklesiologie als eines eigenen und immer umfangreicher werdenden theologischen Traktates, gibt es die zahlreiche Literatur, die das „Prinzip des Katholizismus“ oder das „Wesen des Katholizismus“ oder das „Prinzip des Protestantismus“ oder das „Wesen des Protestantismus“ zu ermitteln sucht. Die Kontroverse Möhler – Baur ist hier der signifikante Ausgangspunkt. In diesem Zusammenhang ist wichtig, daß die Gemeinschaft selbst primärer und umfassender Gegenstand der Erörterung ist, *in* der alles andere sich wiederfindet und in einen *organischen* Zusammenhang zu bringen versucht wird. Die Argumentationsstruktur bringt es hier mit sich, daß zwangsläufig die „Gegenstände“ Gott, Christus, Heiliger Geist, Evangelium etc. so dem Text der Gemeinschaft einverleibt werden, daß deren Differenz zu diesen „Gegenständen“ nicht mehr artikulierbar ist und deshalb deren Grenzen auf größere Gemeinschaft hin strukturell nicht geöffnet werden können. Statt den für eine Gemeinschaft *konstitutiven* „Gegenstand“ (Gott, Christus, Heiliger Geist) zu erörtern und somit die Differenz zwischen Gott und Kirche zu wahren, werden in der spätromantischen organischen, ganzheitlichen, volkhaften Identifikationsmystik letztlich der Heilige Geist, Christus, Gott der Kirche subsumiert, weil nur die in der Gemeinschaft selbst herrschende Sprachgestalt über diese „Gegenstände“ als allein richtige zugelassen wird. Da jede „Gemeinschaft“ in diesem Konzept sich so wie hier entwickelt verstehen muß, ist natürlich das „Wesen des Katholizismus“ ein radikal anderes als das „Wesen des Protestantismus“. Das kennzeichnet den jeweiligen konfessionellen Grundentscheid, der durch Konsens nur verschleiert, nicht aber überbrückt sei. Mit diesem Konzept ist aber gleichzeitig mitgesetzt, daß beide Kirchen zwangsläufig und notwendig nie zusammenkommen können, weil die zu erörternden Gegenstände so in den vorgängig zu akzeptierenden Rahmen des konfessionellen Grundentscheides einbezogen sind, daß nur die Unterwerfung des einen unter den anderen, das Einsteigen in den konfessionellen Rahmen des anderen unter gleichzeitiger Preisgabe des je eigenen Rahmens das Zustandekommen ermöglicht. Wenn nun Anhänger einer solchen Sehweise ein „Konsensdokument“ von Theologen lesen, die nicht die „Gemeinschaft“, sondern den „Gegenstand“, von dem beide Gemeinschaften traditionellerweise unterschiedlich gesprochen haben, an die erste Stelle setzen, dann müssen konsequenterweise die Anhänger der *Wesensverschiedenheit* der Gemeinschaften diesen Konsens für verbales Zुकleistern des *Grunddissenses* halten. Einen „Konsens“ kann es methodisch hier überhaupt nicht geben, weil jeder Einzelkonsens, hineingetragen in „Katholizismus“ und „Protestantismus“, erneut umfassen wird von der primär gesetzten Wesensverschiedenheit beider Konfessionen. „Konsens“ kann es methodisch nur als „Übertritt“ (einzelner oder als Ganzes) geben. An diesem nicht eingestandenem, mit der Ekklesiologie der Spätromantik mitgesetzten unlösbaren Dilemma leidet die ökumenische Begegnung der Kirchen heute. Diesen methodischen Fehler zu erkennen und zu überwinden, ist Aufgabe einer ökumenischen

Theologie. Insofern bleibt auch die seit den fünfziger Jahren in der ökumenischen Bewegung ausgearbeitete „Konvergenzmethode“ ein unaufgebbares Element jeder ökumenisch-theologischen Arbeit, geht es ihr doch gerade darum, den konstitutiven „Gegenstand“ als echtes Gegenüber zu bewahren und nicht einfach den jeweiligen Konfessionen zu subsumieren, diese vielmehr in all ihren Äußerungen als auf diesen „Gegenstand“ hin bezogen zu betrachten.

3. Aus den vielfältigen, in dieser Problembeschreibung getätigten Überlegungen ergibt sich aber doch insgesamt ein konstruktiv-kritisches Raster (Instrumentarium) zur Beurteilung ökumenischer Vorgänge. Alle ökumenischen Fakten und Vorgänge können daraufhin geprüft werden, ob sie

- den Weg-Charakter der ökumenischen Bewegung deutlich werden lassen;
- den Glauben in seinen drei Dimensionen (Lehre – Spiritualität und Gottesdienst – Lebensweise) im Blick haben;
- die Einheit so konzipieren, daß sie die unterschiedlichsten Kirchen zur Koinonia zu führen und zu bewahren vermag;
- die ökumenische Bewegung als Instrument für die überzeugende Verkündigung Jesu Christi verstehen.

Dies sind essentielle Elemente einer ökumenischen Theorie, d. h. eines „Systems von Sätzen, die zur Aufschlüsselung und Erklärung von Vorgängen geeignet sind“, „a clear set of criteria“ und eine erklärungskräftige Aussage zur ökumenischen Bewegung.

Im Oktober 1987

Johannes Brosseder – Laurentius Klein – Konrad Raiser

Zum Verhältnis Grundkonsens – Grunddifferenz

Der Text des französischen Comité Mixte

Dieses Dokument ist eine offizielle Stellungnahme des katholisch/evangelischen Comité Mixte Frankreichs. Es wurde am 10. und 11. Dezember 1986 von dem Conseil Permanent de l'Episcopat und von dem Conseil Permanent Luthéro/Réformé zur Kenntnis genommen und verabschiedet.

Das Comité Mixte ist die theologische Arbeitskommission, die diesen beiden Instanzen untersteht. Ihm gehören an: Mgr. Duval, Erzbischof von Rouen, Mgr. Bussini, Bischof von Lille, die Priester und Theologieprofessoren Bacciocchi, Dupuy, Legrand, Sesbotué, Sicard; Pfr. Leplay, Präsident der Reformierten Kirche in der Region Ile-de-France, Paris, Pfr. Tartier, Inspecteur Ecclésiastique der Lutherischen Kirche Montbéliard, die Pastoren und Professoren Benoit, Birmelé, Dumas, Prieur, Fréchet.

Dieses Dokument ist das Ergebnis eines zweijährigen Studienprozesses. Dieser Prozeß wurde von dem Comité Mixte durchgeführt. Die Hauptversammlung der Ökumenereferenten Frankreichs in Chantilly 1986 war diesem Thema gewidmet