

Hoffnung in Stagnation

Zur gegenwärtigen Situation der Ökumene

VON JOHANNES DANTINE

Die Entwicklung in der römisch-katholischen Kirche, wie sie sich etwa an einigen Bischofsernennungen im deutschsprachigen Raum zeigt, kann an der Ökumene nicht spurlos vorbeigehen. Zu nahe sind die Kirchen schon einander gekommen, zu schwesterlich fühlen sie schon, als daß die anderen Kirchen teilnahmslos oder gar mit hämischer Schadenfreude daneben stehen könnten. Sie erleben auch, wie manche Stimme leiser wird oder gar verstummt, die im bisherigen Gespräch so wichtig war, auch, wie manche Stimme anders klingt. Aber auch die unmittelbare ökumenische Zusammenarbeit ist betroffen. Zwar fehlt es an großen ökumenischen Gesten nicht. Es gibt große Worte, Papst Johannes Paul II. begegnet den getrennten Brüdern und Schwestern, predigt in evangelischen Kirchen, nimmt selbst teil am ökumenischen Gespräch. Dennoch wird so manche Zusammenarbeit stillgelegt, manche Schwierigkeiten treten wieder auf. Der ÖRK mußte fast ein Jahr auf eine Antwort aus Rom warten, ob Rom als Miteinlader für die „Weltkonvokation für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ 1990 in Seoul auftritt, die dann negativ ausfiel. Es ist auch nicht zu sehen, daß die römische Kurie sich so an der Sorge um die Einheit der Kirche ausrichtet, wie es das Ökumenismusdekret vorsieht. Aber auch die kritischen Gruppen innerhalb der römisch-katholischen Kirche reduzieren merklich ihre ökumenische Orientierung, vielleicht im Sinne einer „Frontbegradigung“. Das gilt, wie manches andere, vielleicht vor allem für die Situation in Österreich. Die so sichtbare Stagnation der ökumenischen Arbeit ist freilich nicht auf die Beziehungen zu Rom beschränkt. Sie ist auch sonst zu bemerken. Aber hier ist sie besonders deutlich.

So schmerzlich diese offensichtliche Rückbewegung ist, sollte sie nicht überschätzt werden. Es ist ja auch so, daß der ökumenische Dialog deswegen notwendigerweise schwierig wird, weil er an die harten Fragen geraten ist. Vor allem die ekklesiologischen Fragen drängen sich auf, können nicht mehr ausgeklammert werden. So gesehen ist die gegenwärtige Stagnation nur die Kehrseite des „Erfolges“ der bisherigen ökumenischen Bemühungen. Daß angesichts der sich aufdrängenden Fragen Positionen wieder auf-

gegeben werden, die vielleicht allzuschnell schon bezogen schienen, ist dann auch nicht weiter verwunderlich. Die Konsens- und Konvergenzdokumente sind auch sonst kritisierbar und müssen sich der Frage stellen, ob sie in ihrem Eifer, zum Konsens zu kommen, ihn nicht erst recht verhindert haben. Schließlich muß die Entwicklung der Kirche insgesamt gesehen werden, nicht nur in bezug auf bestimmte Aspekte.

Dennoch muß ökumenische Theologie die gegenwärtige Situation gründlich reflektieren und die erforderlichen Konsequenzen ziehen. Vor allem auch deswegen, weil die Geschwisterkirchen es der römischen schuldig sind, ihr die kritische Begleitung nicht zu verweigern. Die diesbezüglichen Mahnungen von Hans Küng sind sehr wohl zu hören.

I. Gelten die Konzilsbeschlüsse noch?

Was bislang vor allem den protestantischen Kirchen vorgeworfen wurde, man könne nicht sehen, was in ihnen verbindliche Lehre ist, fällt nunmehr auf die römische Kirche zurück. Denn es ist zunehmend nicht mehr erkennbar, inwiefern die Lehre, wie sie im Vaticanum II promulgiert worden ist, noch verbindlich ist. Zwar lassen die Texte des Konzils einen ziemlich breiten Auslegungsspielraum zu, aber es ist nicht zu sehen, daß dieser so breit ist, daß er das, was gegenwärtig bestimmend ist, abdecken könnte. Daß er etwa das Verhältnis von Primat und Episkopat, von Weltkirche und Einzelkirche, wie es derzeit vom römischen Zentralismus bestimmt wird, abdeckt. Es gibt daher konsequenterweise auch die Stimmen, die ein neues Konzil fordern, während sonst innerhalb des Katholizismus zu Recht das Konzil eingeklagt wird.

So ist zu fragen, ob die Antwort Roms auf die „Konvergenzerklärungen über Taufe, Eucharistie, Amt“ (BEM)¹ den Grundsätzen entspricht, wie sie im Ökumenismusdekret festgelegt sind. Diese Antwort ist in vieler Beziehung äußerst bemerkenswert, schon dadurch, daß es die erste Stellungnahme Roms zu einem Konsenspapier des ÖRK überhaupt ist. Diese Antwort ist außerdem überwiegend positiv gehalten, Lob wird in vollen Zügen ausgeschüttet: es sei ein „erstrangiges, ein bemerkenswertes“ (27), ein „wichtiges“ (43) Ergebnis des ökumenischen Dialogs, wird betont. Die Beurteilung ist überaus freundlich. Es wird auch konstatiert, daß die „Beschäftigung mit ihm für viele Katholiken eine bereichernde Erfahrung war“ (43), diese Bemerkung ist aber schon deutlich abgesetzt. Nicht die Kirche war es, die diese bereichernden Erfahrungen gemacht hat.

Die Beurteilung der Papiere ist außerordentlich gründlich und ausführlich. Umfassend auch die Kritik, vor allem mit dem allgemeinen Hinweis auf Defizite: vor allem der Ekklesiologie, aber auch im Verständnis von Sakrament und Sakramentalität. Diese Kritik ist solide und durchaus berechtigt, und zwar nicht nur von römisch-katholischer Warte aus. BEM weist die genannten Defizite auf.

Das ist also nicht zu beklagen. Zu beklagen ist vielmehr:

1) Das Maß, das an BEM gelegt wird, ist die gültige römisch-katholische Lehre. Nirgends wird auch nur angedeutet, daß Aussagen der Papiere als Bereicherung oder Korrektur der römischen verstanden werden. Nirgends wird etwa gesagt, daß BEM deutlich macht, daß bestimmte Wahrheiten in anderen Traditionen anders oder gar besser bewahrt worden wären. Damit unterscheidet sich die römische Stellungnahme nicht von zahlreichen anderen, die nach dem gleichen Verfahren vorgehen.

2) Wichtiger ist darum, daß ein bestimmtes Instrumentarium, das vom Konzil verbindlich vorgeschrieben wird, nicht angewendet wird: die „Hierarchie der Wahrheiten“²¹! Es könnte zwar sein, daß dieses Instrument implizit vorausgesetzt wurde und nur jene Widersprüche angemeldet werden, die „oben“ in der Hierarchie rangieren. Aber auf Grund der eindeutigen Aussagen des Ökumenismusdekretes und der Sachlogik muß erwartet werden, daß eine Beurteilung eines ökumenischen Konvergenztextes explizit mit diesem Instrument verfährt, also ausführlich erörtert, welchen Stellenwert ein bestimmter Dissens hat. Aber dies geschieht eben nicht. Im Gegenteil. Abschließend wird betont: „Für die katholische Kirche sind die Glaubenswahrheiten nicht voneinander getrennt. Sie bilden ein einzigartiges organisches Ganzes“ (43). Dieser Satz moniert zwar vor allem den Konnex von Sakramentslehre und Ekklesiologie, weist die relative Wertlosigkeit eines Konsenses in Sakramentsfragen bei offenem Dissens in der Ekklesiologie auf. In dieser Bestimmtheit und Allgemeinheit widerspricht aber dieser Satz klar der Bestimmung des Dekretes: „Beim Vergleich der Lehren miteinander soll man nicht vergessen, daß es eine Rangordnung oder ‚Hierarchie‘ der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhanges mit dem Fundament des christlichen Glaubens.“

Angesichts dessen fragt man sich nun, was denn die Lobeshymnen für BEM bedeuten? Was bedeutet etwa der Satz: „Wir sind aber der Überzeugung, daß seine Annahme durch die verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften die Kirchen einen wichtigen Schritt in der ökumenischen Bewegung voranbringen würde, auch wenn das nur eine Stufe auf dem Weg des

ökumenischen Prozesses der Arbeit hin auf die sichtbare Einheit der getrennten Kirchen wäre“ (28). Was bedeutet hier „Annahme“? Versteht sich Rom als eine der hier genannten Kirchen? Denn Rom beurteilt das Papier, aber man kann wohl nicht denken, daß es dieses Papier „annimmt“, welche Bedeutung immer man diesem Worte beimißt. Es fehlt die explizite Aussage, daß Rom diese Papiere annimmt, teilweise annimmt oder nicht annimmt.

Ist damit eine andere Interpretation möglich als die, daß, nehmen die von Rom getrennten Kirchen diesen Text an, sie einen Schritt nähergekommen sind zur Einheit mit Rom? Jedenfalls verrät diese Stellungnahme mit keinem Wort, welche Bedeutung BEM für Rom selbst hat.

Dazu paßt, daß die Stellungnahme den Satz des Ökumenismusdekretes nachhaltig betont, daß „die Einheit der einen und einzigen Kirche ... die Christus seiner Kirche von Anfang an geschenkt hat ... unverlierbar in der katholischen Kirche besteht, und die, so hoffen wir, immer mehr wachsen wird bis zur Vollendung der Zeiten“³ (28f). Aber auch hier sind die Gewichte verschoben. Denn im Ökumenismusdekret steht dieser Satz im Rahmen der grundsätzlichen Verpflichtung zum ökumenischen Gespräch, das die katholische Kirche selbst betrifft. Insgesamt stellt sich also die Frage, ob nicht doch wieder das alte römische Ökumenismusmodell der Rückkehr der getrennten Kirchen in die Kirche Roms zum Leben erweckt wurde.

Nochmals: es geht um zweierlei: um die Stellungnahme Roms zu BEM und um BEM selbst, d. h. darum, ob BEM eine tragfähige Grundlage für Konvergenzen bietet bzw. wie tragfähig diese Grundlage ist. Die überwiegend freudige Reaktion, die Elogen gar, dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß zahlreiche Kirchen im Grunde BEM nicht akzeptieren.

Ebenso stellt sich die Frage, wieweit *Nostra Aetate* rezipiert wurde angesichts der Auseinandersetzungen um das Karmeliterkloster in Auschwitz und das lange Warten auf eine Äußerung Roms dazu.

II. Von der Notwendigkeit der Beachtung geschichtlicher Differenz und der ekklesiologischen Dimension der Ökumene

Sowohl die Erfahrungen mit BEM und mit den Reaktionen darauf als auch die Diskussion über den sog. Rahner-Fries-Plan⁴ haben Zweifel aufkommen lassen, ob der bisher beschrittene Weg der „Konsens-Ökumene“ überhaupt sinnvoll ist.⁵ Es sind mehrere Fragen, die hier gestellt werden: Werden Begriffe wie „Einheit“ und „Lehre“ und daher auch „Einheit der

Lehre“ undifferenziert gebraucht? Geht die konfessionelle Identität einer Kirche in der in Dokumenten formulierten Lehre auf?

Wenn daher ein Konsens zwischen solchen Lehrdokumenten erstellt wird oder wenn festgestellt wird, daß die gegenseitigen Verwerfungsurteile nicht mehr treffen, bedeutet das schon, daß eine hinreichende Grundlage für Kircheneinheit hergestellt ist? Wird hier nicht sehr ungeschichtlich sowohl mit der Lehre der Kirche als auch mit kirchlicher Identität umgegangen? Ist es allein die Einheit der Lehre, die die Einheit der Kirche konstituiert? Wie ist es mit der Spaltung der Kirche in mächtig und ohnmächtig, reich und arm? Schließlich: wie steht es mit der Kirche, wenn sie an den Punkt der Einigung geraten wäre? Man stelle sich vor, sämtliche Lehrdifferenzen wären allgemein anerkannt so bereinigt, daß der Wiederherstellung der Einheit der Kirche nichts mehr im Wege stünde: wie agiert welche Kirche, um sie herzustellen?

Es sind offenbar zwei Fragekomplexe, die zu bedenken sind: Geschichte und Kirche.⁶

a) Kirchentrennungen und Lehrdissense entstanden im Laufe der *Geschichte*, getrennte Kirchen haben sich im Lauf der Geschichte weiterentwickelt. Und zwar nicht nur so, daß die Kirchen sich weiter auseinanderentwickelt oder daß sie sich weiter vom apostolischen Ursprung entfernt hätten. Beides sind zwar beliebte Denkmuster im ökumenischen Diskurs, sie werden aber der Komplexität geschichtlicher Vorgänge nicht gerecht. So steht die römisch-katholische Kirche heute nicht dort, wo sie 1517 gestanden hat oder 1870 oder 1950 oder, wie eben behauptet, 1964. Die evangelischen Kirchen stehen ebenfalls nicht mehr dort, wo sie in der Reformation standen. Luther stellte sich noch keine grundsätzliche kirchliche Neuorganisation vor. Anders war es schon bei den Reformatoren der Reichsstädte. Heute ist eine evangelische Struktur ohne Verankerung des „Laienamtes“ auf allen Ebenen undenkbar.⁷ Die volle Zulassung der Frau ins Predigtamt ist für fast alle reformatorischen Kirchen zur zwingenden Notwendigkeit geworden, und zwar gerade aus theologischen Gründen, und dies ist eine der schärfsten Kontroversfragen geworden. Aber niemand hätte sich in der Reformation diese Frage als kontrovers überhaupt vorstellen können.⁸ Darum kann ein einfacher Vergleich historischer Lehrformeln ebensowenig zielführend sein wie die Rückkehr zu einem – letztlich fiktiven – gemeinsamen Ursprung. Darum wurde neuerdings eine „Bekennnishermeneutik“ gefordert.⁹ Diese Forderung ist zu erweitern in Richtung auf eine „ökumenische Hermeneutik“, die sich darum bemüht, die unterschiedlichen Lehren zunächst einmal auf eine gemeinsame Verstehensebene zu heben, die einen

Vergleich erst einmal erlaubt. Diese Ebene ist sinnvollerweise natürlich die Ebene heutigen Verstehens.¹⁰

b) Es ist nachgerade allgemeine Überzeugung geworden, daß heute die eigentliche Trennlinie in der *Ekklesiologie* liegt. Hat sich etwa in den traditionellen Kontroverspunkten: Rechtfertigung, freier Wille usw. ein einigermaßen gemeinsames Verständnis wenigstens zwischen den westlichen Kirchen ergeben, öffnet sich die Spaltung in diesem Bereich. Einerseits wohl, weil die ekklesiologischen Implimente zunächst noch verdeckt blieben, andererseits weil sich die Kirchen in ihrem Selbstverständnis und in ihrer Organisationsweise in der Folge der Auseinandersetzung untereinander, auch im gesamtgesellschaftlichen Kontext verändert haben und noch verändern.

Dabei geht es zunächst um sehr unterschiedliche Probleme. Wenn ein Konsens in der Frage der Rechtfertigungslehre gefunden worden ist, dann ist die Frage noch gar nicht notwendigerweise berührt, welche ekklesiologischen Konsequenzen aus der Rechtfertigungslehre jeweils gezogen werden. Oder, wenn ein Lehrkonsens gefunden worden ist, der eine gesetzliche Regelung zur Folge haben müßte, stellt sich die Frage, wie das geschehen sollte angesichts der jeweiligen ekklesialen Wirklichkeiten. Der ökumenische Konsens, der in der Frage des Ablasses offenbar gefunden worden ist, hat noch keinen ausreichenden Niederschlag gefunden in den römischen Ablassregelungen. Die in den Lehrgesprächen immer wieder vorgebrachte Forderung, das Herrenmahl sollte wenigstens regelmäßig am Sonntag gefeiert werden, haben noch nicht zu bindenden Vorschriften in den reformatorischen Kirchen geführt. Welchen bindenden Charakter haben also ökumenische Konsensfindungen? Zunächst keinen, so sagt es jedenfalls für den ÖRK die Erklärung von Toronto. Sie können nur durch Überzeugung wirken, sie können nur von den jeweiligen Kirchen rezipiert werden. Aber wie funktioniert das angesichts des Beharrungsvermögens, das allen Großinstitutionen, also auch den Kirchen eignet? Aber dieses Beharrungsvermögen selbst ist nicht Gegenstand des ökumenischen Diskurses.

Auf grundsätzlichere Ebene gehoben zeigt sich die Notwendigkeit des ekklesiologischen Diskurses in bezug auf BEM. Die römisch-katholische Kirche hat in ihrer Antwort dies ausdrücklich urgiert: „Wir sind davon überzeugt, daß die Beschäftigung mit der Ekklesiologie immer stärker in die Mitte des ökumenischen Dialogs treten muß. Vielleicht wird das eigentlich ertragreiche Nachdenken über BEM erst möglich sein, wenn man sich im ökumenischen Dialog ernsthafter mit der Ekklesiologie beschäftigt . . . Es scheint klar zu sein, daß sich Faith and Order direkter mit der Ekklesio-

logie befassen muß. Unserer Überzeugung nach hat die mangelnde Beachtung der umfassenden Fragen der Ekklesiologie Nachteile nicht nur für das Studium und das Verständnis von BEM, sondern auch für den ökumenischen Prozeß.“¹¹

Wie sich das auswirkt, zeigt die römische Antwort auf die Frage, zur Weltkonvokation für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung miteinzuladen. Dies wäre unmöglich wegen der unterschiedlichen Struktur der römisch-katholischen Kirche und des ÖRK. Was aber bedeutet diese Aussage eigentlich vor allem angesichts der Tatsache, daß ein Zusammenwirken beider Körperschaften, auch in rechtlicher Hinsicht, bislang durchaus möglich schien. Vordergründig scheint die Sache klar zu sein, und es ist sicher nicht zu übersehen, daß es um ein schwieriges Problem geht: auf der einen Seite eine globale Kirche mit zentraler Leitung, auf der anderen Seite eine ziemlich lose Vereinigung lokaler Kirchen unterschiedlicher Konfession mit lockerem Management der Zusammenarbeit. Diese Schwierigkeit war aber in anderen Fällen durchaus überwindbar. Warum erscheint sie jetzt als nicht überwindbar? Oder, warum fehlt jetzt der Wille, sie zu überwinden? Hängt das vielleicht mit dem hohen Stellenwert zusammen, der dieser Weltkonvokation zugemessen wird, und das noch bei politisch heiklen Themen? Steht doch immer noch im Hintergrund die Hoffnung auf ein „Friedenskonzil“, darauf also, daß die Kirchen mit *einer* Stimme zu den Fragen Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung reden sollen? Ist es also dies, daß Rom eben diese Anforderung sieht: wir sollen als eine Kirche neben anderen zusammen mit einer Stimme reden, eine Anforderung, die zwar nicht rechtlich, wohl aber moralisch eingefordert würde und eben deswegen sagt: das nicht! Wir sind nicht eine Kirche neben anderen, die mit anderen zusammen autoritativ etwas sagen könnte.

Das ist natürlich vor dem Hintergrund dessen zu sehen, wie Rom in der Stellungnahme zu BEM, das Ökumenismusdekret einseitig interpretierend, die volle Identität der Kirche Christi mit der römischen unterstreicht und hervorhebt.

Eine letzte Bemerkung zu diesem Komplex: angesichts der vehementen Angriffe der Traditionalisten sehen sich offenbar die Verteidiger gezwungen, ihre Rom- und Papsttreue so zu unterstreichen, daß eine Weiterentwicklung der im Vaticanum II angelegten Ansätze derzeit offenbar nicht möglich ist.¹²

Wir stehen also vor folgender Situation: einerseits ist der ökumenische Diskurs an ganz bestimmte Grenzen gestoßen, und zwar notwendigerweise, weil die Problemfelder „Geschichte“ und „Kirche“ bisher zu wenig beachtet

wurden. Andererseits definiert sich die römische Kirche dezidiert jenseits der Ökumene, auch jenseits ihrer verpflichtenden Lehre. Damit scheint es unvermeidlich zu sein, jetzt einfach festzustellen, daß ein sinnvolles Weitergehen auf den begonnenen Wegen nicht vorstellbar ist. In welcher Weise sollte oder könnte es denn sinnvoll sein, diese Realitäten zu übersehen, sich an die Beteuerungen zu halten, statt an die Tatsachen? Ist es nicht gerade um der Liebe willen unabdingbar, deutlich zu sagen: so geht es nicht!? Hier sind unüberwindliche Grenzen wieder aufgerichtet worden, die erst mühsam abgebaut werden müssen?

Dies kann aber nur gesagt werden, wenn hinzugefügt wird:

1) Gerade darum muß der ökumenische Dialog weitergehen, muß jede Chance genutzt werden, ihn zu führen. Die Absage an Illusionen darf nicht die Absage an die Aufgabe sein.

2) Dies auch deswegen, weil die römisch-katholische Kirche nicht einfach das ist, was sich jetzt so schockierend in Spitzenäußerungen zeigt und sich auch in betrüblicher Weise so weit über Land zieht. Wahrscheinlich neigen Protestanten dazu, Katholiken viel mehr von Rom her zu definieren, als diese es selbst tun. Im Katholizismus ist offenbar eine katholische Weite, die nicht unterschätzt werden darf. Das wird die protestantischen Gesprächspartner aber wahrscheinlich vor die Notwendigkeit stellen, im innerkatholischen Streit stärker Partei zu ergreifen, als es zwischenkirchlicher Courtoisie entspricht.

3) Die kritischen Ausführungen dürfen in keiner Weise im Sinne einer Behauptung eines „Grunddissenses“¹³ verstanden werden. Mit dieser Chiffre werden charakteristische Unterschiede in der Denkweise benannt, die tatsächlich bestehen und hier eine wichtige Rolle spielen, vor allem das Verhältnis von Christus und Kirche eher inklusiv denn als „Gegenüber“ zu sehen. Abgesehen aber davon, daß die Vorstellung von einem „Grunddissens“ sich einer bestimmten, nämlich romantischen Ekklesiologie verdankt¹⁴, wieso sollten die jetzt aufbrechenden Probleme Anzeichen einer „Grunddifferenz“ sein, also etwas, was notwendigerweise und wesensmäßig den beiden Konfessionen inhäriert? Wieso sollten kontingente Entwicklungen, die gewiß in Tradition eingebunden sind, konstitutiven Charakter haben? Mit diesem so dezidierten Urteil werden Entwicklungsmöglichkeiten von vornherein bestritten, wie es Sache ökumenischer Hoffnung nicht sein darf.

III. Von der hypothetischen Richtigkeit jeden theologischen Satzes

Die Wahrnehmung der geschichtlichen Situiertheit jedes theologischen Satzes könnte zur Hypothese führen, daß jeder Satz in irgendeiner Situation stimmig war und unter Umständen auch noch ist. Das könnte zur Folge haben, daß jeder Streit über die Wahrheit auf eine bestimmte Asynchronität reduziert wird. Aber es soll ja hier keine Erklärung für die Entstehung theologischer Streitfragen versucht werden. Es geht nur um eine Hypothese, die möglicherweise den Dialog weiterführen könnte.

Als erstes Beispiel könnte die Mariologie dienen; denn hier ist ja ziemlich anerkannt, daß es einen wesentlichen Unterschied macht, ob sie im Zusammenhang einer triumphalistischen Selbstbehauptung der Kirche gegenüber dem säkularen Staat steht, Teil der Ekklesiologie ist oder Moment einer feministischen Theologie.

Ein anderes Beispiel wäre das Bischofsamt. Die reformatorischen Kirchen sind teilweise bestimmt von einer sehr kritischen Sicht des Bischofsamtes, die übrigens in die allgemeine Kritik an hierarchischen Ordnungsstrukturen mündete. Andererseits führt die ökumenische Begegnung dazu, daß das Bischofsamt als stimmig erlebt wird, daß etwa gesagt wird: Ich habe Bischöfe kennengelernt, die wirklich Bischöfe waren. Wie geht der ökumenische Dialog mit solchen Erfahrungen um?

Die theologische Kritik der Reformation wird durch solche Erfahrungen ja nicht gegenstandslos. Die Theorie hat sich nicht geändert, nur die Praxis ist in bestimmten Situationen besonders. Es ist aber sicher unzureichend, die Frage zu personalisieren, also zu reduzieren darauf, wie bestimmte Personen ihr Amt ausüben, so wichtig das sicher auch ist. Aber Generalisierungen lassen sich nicht von Individualitäten her entwickeln. Es reicht auch nicht aus, die theologische Sicht des Bischofsamtes von einer sozio-politischen Analyse abhängig zu machen, so wichtig sie hier sicher ist; denn es ist Theologie, die in sozialen Kontexten funktioniert, und offenbar handelt es sich auch um gleiche Theologie in gleichen Kontexten und dennoch unterschiedlichen Ausprägungen.

Es geht also um zweierlei: erstens, wie geht der ökumenische Dialog mit solchen Erfahrungen von Differenz von kritischer Theologie und bestätigender Praxis um, die offenbar nur schwer zu generalisieren ist; und zweitens, wie ist grundsätzlich, generalisierend, diese Erfahrung in den ökumenischen Dialog einzubringen?

Das kann doch nur so sein, daß versucht wird anzugeben, in welcher Situation, in welchem Kontext bestimmte Aussagen stimmig sind und in welchen nicht und warum.

Dann wird der kritische Diskurs auf jeden Fall reicher und differenzierter. Dann kann es z. B. geschehen, daß erkannt wird, daß der relevante Dissens nicht in der theologischen Definition selbst liegt, sondern im Bezug von Definition – Praxis – Kontext. Ein solcher kritischer Diskurs hat sicher auch Folgen für die interne Praxisüberprüfung der einzelnen Kirchen und animiert zum ökumenischen Lernen voneinander.

Dieses Verfahren bedeutet allerdings in hohem Maße den Verzicht auf eine generalisierende Theologie. Dieser Verzicht ist auch sonst notwendig. Andererseits aber bekommen so die Devisen: „Einheit in Verschiedenheit“ bzw. „versöhnte Verschiedenheit“ reale Dimension und ureigenste Legitimation.

IV. Von der gemeinsamen Verantwortung der Kirchen in der Welt

Der Eindruck, daß die römisch-katholische Kirche zurückschreitet, sogar hinter Vaticanum II, ist aber nur partiell richtig. Wenigstens in einem Feld ist ein Weitergehen bemerkbar, dem der *Soziallehre*. Zwar gibt es auch hier Momente empfindlichen Rückschrittes: das Einschreiten gegen Befreiungstheologen, die Aufhebung der päpstlichen Anerkennung der Arbeiterjugend.¹⁵ Dennoch ist eine Grundoption für die Armen und das Interesse an der sozialen Frage durchgängig.

Hier sind zunächst neue sozialethische Entwürfe zu nennen. Für den mitteleuropäischen Kontext ist vor allem wichtig der Entwurf von H. Büchele.¹⁶ Dann sind es nationale Hirtenbriefe, zunächst der der Bischöfe der USA.¹⁷ Gegenwärtig ist einer der österreichischen Bischöfe in Vorbereitung nach einem umfassenden Diskussionsprozeß. Schließlich sind es die Sozialenzykliken von Johannes Paul II. selbst: *Laborem exercens* und *Sollicitudo rei socialis*.

Allen sind, abgesehen von der grundsätzlichen Option für die Armen, in unterschiedlicher Weise zwar, bestimmte Züge gemeinsam: die naturrechtliche Begründung der Soziallehre tritt zurück, die biblische tritt in den Vordergrund. Damit verändert sich auch die Methode. Es wird weniger bis überhaupt nicht deduktiv verfahren, sondern induktiv, in den Hirtenbriefen nach dem Dreischritt von Cardijn, dem Begründer der Christlichen Arbeiterjugend: Sehen–Urteilen–Handeln. Die biblische Orientierung bedeutet u. a. auch, daß die Weisungen der Bergpredigt nicht als „evangelische Räte“ halb suspendiert, sondern als allgemeinverpflichtend verstanden werden.¹⁸

Alle diese Momente der Veränderung nehmen Argumente auf, die von der evangelischen Sozialethik kritisch gegen die traditionelle katholische Soziallehre vorgebracht wurden.

Dazu kommt, daß unbeschadet der strukturellen Bedenken Roms bezüglich einer Beteiligung an der Weltkonvokation 1990 in Seoul die katholische Mitarbeit am konziliaren Prozeß äußerst intensiv ist.

Auch ist zu vermerken, daß katholische Laienorganisationen sich im Sozial- und Entwicklungsbereich eine umfassende Kompetenz erworben haben, die sie in die Lage setzt, ihre Einsicht gegen hierarchischen Einspruch, sollte er kommen, durchzusetzen. Zwar werden soziale Optionen dieser Art weiterhin umstritten bleiben. Aber in diesem Fall jedenfalls wird die konservative Reaktion nicht vom Papst gedeckt oder gar gefördert.

Wie groß die Bedeutung der neuen Ansätze in der Soziallehre ist, ist daran zu ermessen, daß derzeit offenbar die Kirchen die einzigen Großinstitutionen sind, die es sich zutrauen, gegen den sonst vorherrschenden wirtschaftlichen „Neo-Konservativismus“ Einspruch zu erheben.

Wenn also die traditionellen Weisen ökumenischer Zusammenarbeit stagnieren, wird die Zusammenarbeit auf dem sozialetischen Feld in den Vordergrund rücken. Das wird nicht zuletzt auch den evangelischen Gemeinden und Kirchen guttun, die hier allzuoft noch große Defizite aufzuweisen haben.

V. Schluß: Bescheidung und Hoffnung

Neuerdings hat der „Deutsche Ökumenische Studienausschuß“ (DÖSTA) einen wesentlichen Beitrag zur ökumenischen Theoriebildung geleistet.¹⁹ Er sieht einen ursächlichen Zusammenhang zwischen dem Stagnieren der ökumenischen Gespräche und der defizitären ökumenischen Theorie und sieht Chancen für die Weiterarbeit dann, wenn einerseits die zentralen Begriffe geklärt werden und wenn der Glaube in seinen drei Dimensionen: Lehre – Spiritualität und Gottesdienst – Lebensweise gesehen wird. Vorliegende Überlegungen sind auch zu verstehen als zustimmende Aufnahme dieses Ansatzes zur Fortführung in einzelnen Punkten.

Dieser Ansatz sollte aber noch wesentlich weiter geführt werden. Es ist ja nicht so, daß die Kirche EINE wäre, würden die konfessionellen Spaltungen überwunden werden. Es bleiben ja die anderen Spaltungen, in reich und arm, in Nord und Süd. Ohne die Notwendigkeit der Überwindung der konfessionellen Spaltung herunterzuspielen, muß doch auf die Gefahr hingewiesen werden, die Spaltung des Leibes Christi nur in konfessioneller Hinsicht zu sehen, nur hier an ihrer Überwindung zu arbeiten, nur hier an der Spaltung zu leiden. Zu Recht betont der ÖRK, daß Einheit der Kirche ein umfassender Auftrag ist, daß *Life and Work* und *Faith and Order* zusammengehören.

Angesichts der gegenwärtigen Stagnation sollten also die anderen Felder ökumenischer Zusammenarbeit intensiver betrieben werden. Zwar kann dagegen eingewendet werden, daß auch auf diesen Feldern die gleiche Stagnation zu merken ist. Aber sie sind weniger durch traditionelle Vorgaben besetzt; sie sind auch weniger unter der Kontrolle des zentralen kirchlichen Lehramtes, daher ist es auch leichter, auf lokaler und regionaler Ebene zusammenzuarbeiten, wie u. a. der konziliare Prozeß zeigt. Vor allem aber werden die Kirchen das gemeinsame christliche Zeugnis in bezug auf die Probleme der Welt von heute nicht dadurch schuldig bleiben dürfen, daß sie auf noch offene Probleme im interkonfessionellen Dialog über traditionelle Lehrfragen verweisen.

ANMERKUNGEN

¹ HerderKorr 1988, 27-43.

² UR 11.

³ UR 4.

⁴ R. Slenczka, Die Konvergenzerklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt, in: KuD 31 (1985), 2-19; dslb., Ökumenische Erklärungen und dogmatische Klärungen, in: KuD 32 (1986), 207-232; E. Herms, Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie, 1984; dslb., Stellungnahme zum dritten Teil des Lima-Dokumentes „Amt“, in: KuD 31 (1985), 65-96; W. Pannenberg, Lima – pro und contra, in: KuD 32 (1986), 35-51; dslb., Dogmatische Grundsatzentscheidungen, in: KuD 33 (1987), 93-99; U. Kühn, Das reformatorische Proprium der Ökumene, in: KuD 32 (1986), 170-187;

⁵ Selbst U. Kühn, op. cit. 185 muß erwägen, daß es sein kann, „daß die Bemühungen um eine Konvergenz in den Fragen der Taufe, Eucharistie und Amt einen Punkt erreicht haben, der zunächst nicht überschritten werden kann, so daß jetzt über andere Faktoren ökumenischer Gemeinschaft nachzudenken wäre“. Allerdings sieht er dies offenbar nur in der fehlenden Bereitschaft der Kirchen begründet.

⁶ Wahrscheinlich mußte noch ein dritter ebenfalls genannt werden: die Gesellschaft, in der die Kirche existiert. Dieser Komplex ist aber in anderem Zusammenhang angesprochen.

⁷ Oder doch? Warum wird von diesem Amt in BEM mit keinem Wort gesprochen?

⁸ Obwohl die Waldenser weibliche Bischöfe hatten.

⁹ E. Geldbach, Bekenntnishermenteutik und Ökumenische Bewegung, in: MD 38 (1987), 102-105; R. Slenczka, Evangelische Hermeneutik von Schrift und Bekenntnis, in: MD 38 (1987), 110-116.

¹⁰ Zumindest ist historisch so zu verfahren, daß jede Lehre zunächst daraufhin zu untersuchen ist, warum sie in welchem geschichtlichen Zusammenhang so formuliert wurde, bevor man sie mit einer anderen vergleicht. Es ist doch erstaunlich, daß diese historische Arbeit allgemein selbstverständlich ist und ganze Bibliotheken füllt, in den Konsens- und Konvergenztexten selbst aber so gut wie keinen Niederschlag findet.

¹¹ a.a.O. 29.

- ¹² Vgl. etwa Franz Kardinal König, *Schrilles Alarmzeichen. Die Spannungen in der katholischen Kirche und die Ursachen der Krise*, in: *Süddeutsche Zeitung* v. 28.10.1989.
- ¹³ E. Herms, s. Anm. 4.
- ¹⁴ Deutscher Ökumenischer Studienausschuß, *Theologie der Ökumene – Ökumenische Theoriebildung. Eine fragende und anfragende Problembeschreibung*, in: *ÖR* 37 (1988), 219ff.
- ¹⁵ Am 26. Juni 1989 wurde der Internationalen Christlichen Arbeiterjugend (ICAJ) der Status einer Internationalen katholischen Organisation aberkannt.
- ¹⁶ *Christlicher Glaube und politische Vernunft. Für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre*, 1987.
- ¹⁷ dtsh: *Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft. Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle“*, hg. v. F. Hengsbach, SJ, 1987.
- ¹⁸ u. a. H. Büchele, op. cit., der sich vor allem auf G. und N. Lohfink beruft.
- ¹⁹ S. Anm. 14, S. 205-221. – Die zentralen Begriffe, „Einheit“, „Glaube“, „Einheit im Glauben“ sind nicht wirklich geklärt. Vorgeschlagen wird ein „konstruktiv-kritischer Raster“, nach dem „alle ökumenischen Fakten und Vorgänge daraufhin geprüft werden, ob sie (1) den Weg-Charakter der ökumenischen Bewegung deutlich werden lassen; (2) den Glauben in seinen drei Dimensionen (Lehre – Spiritualität und Gottesdienst – Lebensweise) im Blick haben; (3) die Einheit so konzipieren, daß sie die unterschiedlichsten Kirchen zur Koinonia führen und zu bewahren vermag; (4) die ökumenische Bewegung als Instrument für die überzeugende Verkündigung Jesu Christi verstehen“ (221).

Reflexionen nach einem Papstbesuch

VON PER LÖNNING

Der offizielle Papstbesuch in den nordischen Ländern Anfang Juni 1989 war nicht zuletzt deswegen ein besonderes historisches Ereignis, weil es der erste Besuch eines Papstes in einer erklärt nicht-römisch-katholischen Ecke der Welt war. In den nordischen Ländern, die durch die Reformation von Rom losgerissen wurden und die alle jahrhundertlang als massiv lutherisch galten, ist die römische Kirche trotz einer Anzahl von recht spektakulären Einzelkonversionen (besonders unter Dichtern und Künstlern) im Verlauf der letzten hundert Jahre und trotz einer prozentuell ansehnlichen Zunahme durch südeuropäische Einwanderer und Flüchtlinge aus Lateinamerika und Südostasien in den letzten Dekaden eine sehr bescheidene Minderheit. Man könnte natürlich sagen, ein Papstbesuch würde damit für die zum Teil als recht isolierte Minderheiten lebenden Katholiken von besonderer Bedeutung sein; und nicht zuletzt der Besuch in Tromsø, der