

manchmal nicht weiß, wie ich beides zusammenbringen soll. Dem Schwachen entgegenzukommen, wird im politischen Machtkampf oft als eigene Schwäche interpretiert. In einer Medienlandschaft, welche die politische Arena im Quadrat eines Boxrings sieht, zählt nur, wer auf den schon Stürzenden noch einmal einschlägt, um sich dann als Sieger feiern zu lassen.

Praktizierte Versöhnung ist politisch höchst brisant. Trotzdem scheint sie mir für die Gestaltung einer überlebensfähigen Gesellschaft lebensnotwendig zu sein. Nicht umsonst beschäftigt uns immer wieder das Thema der Versöhnung des Menschen mit der Technik, das Thema der Versöhnung der unter der scheinbaren Allmacht des Menschen stöhnenden Natur mit uns Mitgeschöpfen. Auch hier geht es um die Überwindung eines immer noch wachsenden Abstandes. Noch sind wir Menschen die Stärkeren, doch um unserer eigenen Zukunft willen müssen wir entgegenkommen. Schon jetzt werden wir geknechtet von den Rückschlägen der Natur, wie die Diskussion um Klimakatastrophe, umsichgreifende Allergien und vieles andere mehr zeigt.

Versöhnung ist nicht nur eine zwischenmenschliche Aufgabe, gilt nicht nur für den persönlichen Bereich. Versöhnung ist in unserer heutigen Welt eine höchst politische Aufgabe, der wir uns nur um den Preis unseres Unteranges entziehen können. Versöhnung muß zum politischen Programm in der einen, unteilbaren, globalen Welt werden.

Ethik und Ekklesiologie

VON KONRAD RAISER

1. Ein aktuelles Thema mit einer langen Vorgeschichte

Seit zwei Jahren gibt es einen Studienprozeß des Ökumenischen Rates der Kirchen zum Thema „Ekklesiologie und Ethik“. Der Prozeß wird von zwei der vier Programmeinheiten gemeinsam getragen – den Einheiten für „Einheit und Erneuerung“ und für „Gerechtigkeit, Frieden, Schöpfung“. Eine erste Konsultation in diesem Rahmen fand im Februar 1993 in Rønne (Dänemark) statt; die Ergebnisse sind in dem Bericht „Teure Einheit“ (Costly Unity) veröffentlicht worden.¹ Unter dem Titel „Costly Commitment“ liegt inzwischen auch der Bericht einer zweiten Konsultation in englischer Sprache vor, die auf Einladung des Ökumenischen Institutes für theo-

logische Studien im Oktober des vergangenen Jahres in Tantur bei Jerusalem durchgeführt wurde.²

Dieser Studienprozeß geht auf Anregungen und offene Fragen zurück, die sich aus dem konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung sowie der letzten Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Canberra 1991 ergeben hatten. Es war allgemein als eine Schwäche der Weltkonvokation in Seoul 1990 wie des konziliaren Prozesses auf der Ebene des Ökumenischen Rates betrachtet worden, daß die durch diesen Prozeß aufgeworfenen ekklesiologischen Fragen nicht genügend bearbeitet worden waren. Zwar war die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates, die am unmittelbarsten ekklesiologische Themen behandelt, um ihre Mitarbeit gebeten worden. Sie sah sich jedoch in der Phase der Vorbereitung auf die Vollversammlung und die anschließende Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela im August 1993 zu dieser Mitarbeit kaum oder nur eingeschränkt in der Lage. So war das Thema „Ekklesiologie und Ethik“ in das Zentrum der Nacharbeit zum konziliaren Prozeß gerückt. Dabei bot nun trotz aller anfänglichen Vorbehalte die Vorbereitung für die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, insbesondere die Ausarbeitung des zentralen Diskussionsdokuments für diese Weltkonferenz und die geplante Studie über ökumenische Perspektiven der Ekklesiologie, einen geeigneten Rahmen, um das Thema konzentriert aufzugreifen. So ist denn auch der Bericht der Konsultation in Rønne in die Arbeitsunterlagen für die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung aufgenommen und von dieser in mehreren Sektionen behandelt worden. Noch ist es zu früh, über abschließende Ergebnisse dieses Studienprozesses zu berichten. Dennoch zeichnen sich wichtige Überlegungen ab, von denen im folgenden die Rede sein soll.

Freilich war es nicht nur oder nicht erst der konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, der die Behandlung des Themas Ethik und Ekklesiologie dringend machte. Einige Beispiele aus der jüngeren Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen mögen die Konturen der Fragestellung deutlicher erkennen lassen:

Im Sommer 1992 beauftragte der Zentralausschuß des Ökumenischen Rates die Programmeinheit „Gerechtigkeit, Frieden, Schöpfung“ damit, in Zusammenarbeit mit der Programmeinheit für „Einheit und Erneuerung“ im Rahmen eines Studien- und Reflexionsprozesses zu klären, wieweit die Gemeinschaft (Koinonia) des Ökumenischen Rates der Kirchen in Frage gestellt wird, wenn Kirchen der Erwartung nicht nachkommen, systematische Menschenrechtsverletzungen, die in ihrem Lande stattfinden, kategorisch zu verurteilen.³ Im Hintergrund dieses Auftrages stand die Auseinandersetzung mit der serbisch-orthodoxen Kirche und die Kritik an ihren

mißverständlichen oder nicht genügend eindeutig formulierten Erklärungen zum Krieg im ehemaligen Jugoslawien und zu den Menschenrechtsverletzungen durch die serbische Armee. Mit dieser Entscheidung des Zentralausschusses werden die eindeutige Verurteilung von Menschenrechtsverletzungen und von aggressivem Nationalismus als Kriterien für die Bewährung kirchlicher Gemeinschaft postuliert.

In den achtziger Jahren hatte sich in der ökumenischen Diskussion immer stärker die Überzeugung herausgeschält, daß die entschiedene Verteidigung des Friedens und die Absage an Geist, Logik und Praxis der Abschreckung das kirchliche Bekenntnis betreffen und herausfordern.

Zuvor hatte die Auseinandersetzung über den Rassismus und der Kampf gegen das Apartheidregime in Südafrika zu der grundlegenden Einsicht geführt, daß Rassismus als Sünde und seine theologische Rechtfertigung als Häresie anzusehen seien. Das Thema der sogenannten „ethischen Häresie“ war bereits bei der Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala 1968 durch einen großen Vortrag des ehemaligen Generalsekretärs Dr. Visser 't Hooft auf die ökumenische Tagesordnung gesetzt worden und hatte die Gemüter seither immer wieder bewegt.⁴

In all diesen Beispielen geht es darum, daß grundlegende ethische Konflikte verstanden wurden als Anfrage an die Identität der Kirche und an kirchliche Gemeinschaft. Die Frage zielt nicht nur auf die Praxis, sondern auf das Kirchesein der Kirche.

Daß Ethik und Ekklesiologie so direkt miteinander verknüpft werden, ist neu im Vergleich zur Tradition der meisten Kirchen. Herkömmlicherweise wurde das Nachdenken über die Kirche und ihr Wesen klar geschieden von ethischen Problemen, besonders solchen von kontroverser politischer Qualität. Besonders in den alten Großkirchen römisch-katholischer, orthodoxer und auch reformatorischer Prägung gibt es eine lange Tradition der klaren Unterscheidung von Kirche und Welt, Ekklesiologie und Ethik, Glauben und Handeln. Die Begründungen dieser Unterscheidung mögen im einzelnen voneinander abweichen, aber in der entschiedenen Bemühung, das Kirchesein von Kirche freizuhalten von ethischen Gesichtspunkten, stimmen diese Traditionen überein. Bis in unser Jahrhundert hinein ging christliche Theologie von der Voraussetzung aus, daß es eine unverrückbare moralische Ordnung gebe, ob naturrechtlich oder durch Gottes Schöpfung begründet, und daß Ethik sich den Fragen der individuellen Lebensgestaltung innerhalb dieses gesetzten Rahmens zu widmen habe. Zwar hatte sich schon lange unter den kleineren protestantischen Freikirchen vor allem auf dem „linken“ Flügel der Reformation eine andere Tradition der Zuordnung von Ethik und Ekklesiologie herausgebildet, die auch die ökumenische Diskussion spürbar beeinflusste. Der Wandel im theologischen Denken der Großkirchen setzte jedoch erst allmählich ein.

Es ist eine der entscheidenden Einsichten der frühen ökumenischen Bewegung, daß Ethik nicht nur die Gestaltung des persönlichen Lebens innerhalb vorgegebener Ordnungen betrifft, sondern sich auf die Gestaltung der Ordnungen selbst bezieht. Die Erweiterung des Horizonts der theologischen Ethik auf die Fragen der gesellschaftlichen und politischen Ordnung, d.h. auf den Bereich der Sozialethik, kann als eine Frucht der frühen ökumenischen Bewegung angesehen werden. So wurden die Fragen von Frieden und Gerechtigkeit, von Menschenrechten und Rassismus, von Armut und politischer Unterdrückung als grundlegende ethische Fragen erstmals im Rahmen der ökumenischen Bewegung thematisiert.

Gleichzeitig führte die Auseinandersetzung mit totalitären Systemen und insbesondere der Kirchenkampf und das Zeugnis der Bekennenden Kirche in Deutschland dazu, daß die Kirche als eine Gemeinschaft in Zeugnis und Dienst wiederentdeckt wurde. Leben und Gestalt der Kirche gehören unverwechselbar zu ihrem Zeugnis hinzu. So hat die Kirche einen unveräußerlichen Auftrag der prophetischen Kritik und der Mitgestaltung der gesellschaftlichen Ordnung gegenüber. Wo Kirche wirklich Kirche ist, da hat dies Konsequenzen bis in das soziale und politische Leben hinein. Und umgekehrt: gesellschaftliche und politische Konflikte wie Rassismus, Verletzung von Menschenrechten, Krieg sowie ethnische und soziale Gegensätze wirken auf die Darstellung kirchlicher Gemeinschaft und das Kirchesein von Kirche ein. Diese bereits in den späten dreißiger Jahren in die ekklesiologische Diskussion eingeführten sogenannten „nicht-theologischen“ Faktoren erhielten immer stärker eine eigenständige theologische Dignität.

Die hier nur kurz nachgezeichnete allmähliche Verschränkung von Ekklesiologie und Ethik in der Erfahrung der Kirchen in der frühen ökumenischen Bewegung war der entscheidende Grundimpuls zur Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen durch die Vereinigung der Bewegungen für Glauben und Kirchenverfassung und für Praktisches Christentum. Seither ist die Frage nach dem Verhältnis von Ekklesiologie und Ethik und nach der Klärung dieses Zusammenhangs dem Ökumenischen Rat unausweichlich aufgegeben. Mit der wachsenden Entfernung von der Situation existentieller Herausforderung in der Zeit des Kirchenkampfes drängte jedoch die alte Tradition der Unterscheidung wieder in den Vordergrund. So konzentrierten sich die Arbeiten im Rahmen von Glauben und Kirchenverfassung für lange Zeit auf die Frage nach dem Wesen der Kirche und ihrer Einheit, wie z.B. in der großen Studie über „Christus und die Kirche“. Auf der anderen Seite, d.h. dem Arbeitsfeld Kirche und Gesellschaft, setzte sich eine realistisch-pragmatische Begründung der Ethik durch, orientiert am Leitbild der ver-

antwortlichen Gesellschaft. Dieser ethische Ansatz blieb skeptisch gegenüber jedem Versuch, ethische Urteile mit dem letzten Anspruch kirchlicher Autorität auszustatten. Sofern ekklesiologische Überlegungen in diesem Umfeld angestellt wurden, folgten sie einem funktionalen Ansatz, der die Kirche von ihrem Auftrag, ihrer Sendung her verstand. In radikaler Weise war diese „funktionale Ekklesiologie“ im Rahmen der einflußreichen frühen Missionstheologie entfaltet worden. Hier wurde die Kirche vollständig dem Apostolat, der Teilhabe an der Sendung (Missio) Gottes in die Welt untergeordnet.

II. Konturen einer unabgeschlossenen ökumenischen Diskussion

Auch wenn, wie angedeutet, die Frage nach dem Verhältnis von Ekklesiologie und Ethik dem Ökumenischen Rat der Kirchen seit seiner Gründung aufgegeben war, so dauerte es doch nahezu zwei Jahrzehnte, bis die ökumenische Diskussion über diese Frage ausdrücklich in Gang kam. So sind seit etwa dreißig Jahren, d. h. seit der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal 1963 und der Genfer Konferenz für Kirche und Gesellschaft 1966, von der einen wie von der anderen Seite her immer wieder neue Versuche unternommen worden, die beiden Diskursebenen der Ekklesiologie und der Ethik miteinander zu verknüpfen. Den Anstoß dazu vermittelten einerseits die zunehmende Verschärfung und Ausweitung des ethischen Problemhorizonts angesichts der wachsenden Globalisierung der Lebenszusammenhänge und andererseits die drängender werdenden kritischen Anfragen an die Glaubwürdigkeit der christlichen Kirchen im Zuge der Säkularisierung. Das Thema Ethik und Ekklesiologie ist daher keine rein theoretische Frage, aber es enthält die Nötigung zur Revision der theologischen Grundlagen.

Zu einer detaillierten Darstellung des verschlungenen Diskussionsganges, der für die Geschichte des Ökumenischen Rates in den letzten dreißig Jahren eine zentrale Bedeutung hat, ist hier nicht der Raum. Die Diskussion ist neuerdings in mehreren monographischen Studien von Geiko Müller-Fahrenholz, Gert Rüppell, Margot Käßmann, Peter Lodberg und Martin Robra⁵ sowohl historisch wie theologisch untersucht worden. In Aufnahme der Ergebnisse dieser Untersuchungen, vor allem derer von Lodberg und Käßmann, hat Anna Marie Aagaard in ihrem Einführungsreferat zur Konsultation in Rønne eine gute Zusammenfassung der entscheidenden Gesichtspunkte gegeben, auf die hier verwiesen werden kann.⁶ Peter Lodberg hat seinerseits mit seinem Beitrag zur Konsultation in Tantar zur weiteren Klärung

der Zusammenhänge beigetragen.⁷ Ich verzichte daher darauf, den Gang der Diskussion historisch nachzuzeichnen, und beschränke mich darauf, die wesentlichen Bedingungsfaktoren, Konturen und Lösungsansätze zu nennen.

Meiner Einschätzung nach sind es vor allem zwei Bedingungsfaktoren, die für diesen Diskussionsgang ausschlaggebend geworden sind. Als erstes muß auf den grundlegenden Bewußtseinswandel verwiesen werden, der mit der ausdrücklichen Wahrnehmung des geschichtlichen Wandels verbunden ist. Der Vorgang der Säkularisierung ist u. a. gedeutet worden als die Einsicht in die Vergeschichtlichung aller Lebensbereiche, d. h. die Relativierung von überzeitlichen Ordnungen und Wahrheiten. Dieser Bewußtseinswandel wirkte sich sowohl im Felde der Ethik wie der Ekklesiologie aus. An die Stelle einer Ethik der Ordnungen trat nun eine Ethik der Problemlösung und der vernünftigen Urteilsbildung. Christliche theologische Ethik war genötigt, den Dialog mit säkularen Ausprägungen ethischer Urteilsbildung aufzunehmen, und sah sich gezwungen, ihre Grundüberzeugungen vor dem Forum wissenschaftlicher Welterkenntnis sowie historischer Kritik zu bewähren. Kirchen sahen sich in ihrem theologisch-heilsgeschichtlich begründeten Selbstverständnis immer stärker herausgefordert, ihre Gestalt und Praxis vor dem Forum historischer und gesellschaftlicher Kritik zu legitimieren. Die zunehmende Entkirchlichung in weiten Teilen der alten Welt und der Prozeß gesellschaftlicher Differenzierung nötigten zur Frage nach dem Ort der Kirche in der modernen Gesellschaft. Die ökumenische Studie über die „Missionarische Struktur der Gemeinde“ sowie die Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils führten zu einer Neuorientierung der ekklesiologischen Fragestellung im Sinne eines „aggiornamento“.

Der erste umfassende Niederschlag dieses Neuansatzes war die Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über „Gott in Natur und Geschichte“, die 1967 in Bristol vorgelegt wurde. Sie fand ihre Fortsetzung in der Studienarbeit der frühen siebziger Jahre über die Einheit der Kirche und die Einheit der Menschheit, die bezeichnenderweise von der Frage ausging, ob und wie die Kirche zu einem Faktor der kommenden Weltgemeinschaft werden könne. So hatte die Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala 1968 davon gesprochen, daß die Kirche es wage, von sich selbst als „Zeichen der künftigen Einheit der Menschheit“ zu sprechen. So blieb die Rede von der Kirche als „Zeichen“ für einige Zeit das entscheidende theologische Bindeglied zwischen Ekklesiologie und Ethik. In dem vorläufig abschließenden Text der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung von 1974 heißt es:

„Die Kirche hat den Auftrag, ein sichtbares Zeichen der Gegenwart Christi zu sein, der, verborgen und doch dem Glauben offenbar, die Entfremdung der Menschen in der Gemeinschaft derer, die ihm anhängen, versöhnt und heilt. Ein solches Zeichen zu sein, schließt Kampf und Konflikt um der gerechten Interdependenz der Menschheit willen ein. Hier bleibt eine dauernde Spannung, die erst aufgelöst sein wird, wenn sich die Verheißung eines neuen Himmels und einer neuen Erde erfüllt. Bis zu jenem Tag müssen wir die Tatsache akzeptieren, daß wir nicht genau wissen, wie die von Gott gewollte Einheit in dem Leben der Völker und Gemeinschaften unserer Zeit verkörpert werden muß. ... Wir müssen mit Entschlossenheit jede zu leichte Form von Einheit oder jedweden Mißbrauch des ‚Zeichens‘ ablehnen. Damit könnte eine tieferliegende Uneinheit zugedeckt werden. ... Das bedeutet: wir sind gefaßt auf eine ‚Gemeinschaft in der Finsternis‘. ... Es kommt darauf an, auf die ‚Einheit in den Spannungen‘ vorbereitet zu sein“.⁸

Der zweite entscheidende Bedingungsfaktor war die Ausweitung des ökumenischen Horizonts über den europäisch-amerikanischen Raum hinaus in die südliche Hemisphäre. Die Genfer Konferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 ist zum Wahrzeichen eines Perspektivenwechsels geworden, in dessen Folge die ökumenische Tagesordnung immer stärker von den Erfahrungen der Kirchen und Gesellschaften in Asien, Afrika und Lateinamerika bestimmt wurde, die um ihre Befreiung aus kolonialer und postkolonialer Abhängigkeit kämpften. Mit dem Gegensatz von armen und reichen Völkern im Zusammenhang der Entwicklungsproblematik trat die Frage der wirtschaftlichen und sozialen Gerechtigkeit in das Zentrum der ethischen Diskussion. Damit verband sich die Zumutung an die Kirchen, das aktive Eintreten für Gerechtigkeit und Menschenwürde als konstitutiven Teil von Zeugnis und Dienst der Kirche zu begreifen und sich daher an der Auseinandersetzung um die Veränderung ungerechter Strukturen zu beteiligen. Auch wenn die Verbindung von Koinonia und Diakonia im Kirchenverständnis ökumenisch unbestritten war, so bedeutete doch die Erwartung, daß Kirchen sich als Kirchen am Kampf um Gerechtigkeit beteiligen sollten, eine Herausforderung, die an die Grundlagen des Kirchenverständnisses rührte. Diese Herausforderung wurde zugespitzt artikuliert in dem mehrjährigen Studienprozeß der ökumenischen Kommission für Kirchlichen Entwicklungsdienst zum Thema „Die Kirche und die Armen“. In diesem Rahmen wurden in Aufnahme von Impulsen der lateinamerikanischen Befreiungstheologie Überlegungen angestellt, ob die Armut oder jedenfalls die Solidarität mit den Armen nicht zu einem konstitutiven Kennzeichen des Kircheseins von Kirche erhoben werden müsse. Diese aus dem Umfeld konkreter ethischer Konflikte heraus formulierte Anfrage an die traditionelle Ekklesiologie stieß auf Unverständnis und Ablehnung bei denen, die sich für eine ökumenisch verantwortete Ekklesiologie einsetzten. Die Überzeugung

von der „Option Gottes für die Armen“ wurde erst langsam in ihren ekklesiologischen Konsequenzen ausbuchstabiert. Der darin zum Ausdruck kommende Perspektivenwechsel freilich hat die ökumenische Diskussion bleibend geprägt und verändert.

Auch wenn die beiden kurz geschilderten Versuche zu einer Klärung des Verhältnisses von Ekklesiologie und Ethik zunächst in offenen Fragen zu enden schienen, so wurde doch eine Reihe von neuen Impulsen freigesetzt. Die Überlegungen im Rahmen der Studie zur Einheit der Kirche und der Einheit der Menschheit führten zu fruchtbaren Diskussionsgängen über die Gemeinschaft von Männern und Frauen in der Kirche und zur Untersuchung des Rassismus als zentrale Anfrage an die Einheit der Kirche. Umgekehrt drängte das ökumenische Eintreten für eine gerechte, partizipatorische und lebensfähige Gesellschaft über die grundlegenden ethischen Fragestellungen hinaus auf eine Klärung des Selbstverständnisses und des Ortes der Kirche in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen hin. Dies war der Ursprung des konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung bei der Vollversammlung in Vancouver. Er war getragen von der Überzeugung, die in dem Bericht der entsprechenden Sektion der Vollversammlung so ausgedrückt ist:

„Nicht nur was die Kirche tut, ist also in Frage gestellt, sondern ihr Glaube und ihr Wesen selbst“.⁹

Dies führte zu der Empfehlung des Ausschusses für Programmrichtlinien: „Die Mitgliedskirchen in einen konziliaren Prozeß gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der ganzen Schöpfung einzubinden, sollte einen Arbeitsschwerpunkt der ÖRK-Programme bilden“.¹⁰

Die in dieser Empfehlung durch die Stichworte „konziliar“ und „Bund“ angedeutete ekklesiologische Dimension ist dann zwar in der weiteren Ausgestaltung des konziliaren Prozesses immer stärker in den Hintergrund getreten, aber sie gehört unverwechselbar zum Ausgangspunkt des Prozesses hinzu. Gleichzeitig hat die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ihre Überlegungen im Bericht über eine langjährige Studienarbeit zum Thema „Kirche und Welt“ unter Verarbeitung vieler Einzelstudien zusammenfassend vorgelegt.¹¹

Verschiedene Lösungsmodelle sind im Verlauf dieses verschlungenen Diskussionsganges angeboten und durchgeprüft worden. Ich nenne nur die wichtigsten, ohne auf die Einzelheiten einzugehen. In die Anfänge gehört das Modell der Konziliarität und das Verständnis der Kirche als konziliare Gemeinschaft, das mehr als zehn Jahre später im Zusammenhang des kon-

ziliaren Prozesses neue Aktualität erlangt hat. Die intensivere Beschäftigung mit dem Ansatz einer eucharistischen Ekklesiologie führte zur Formel der „Liturgie nach der Liturgie“, die versuchte, das diakonisch-ethische Handeln und vor allem das ökumenische Miteinanderteilen im Akt des Teilens der eucharistischen Elemente zu verankern. Systematisch versuchte die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, die Spannung in der Formulierung von der Kirche als „Mysterium und prophetisches Zeichen“ zusammenzubinden. Von der ethischen Perspektive her wurde insbesondere in der Auseinandersetzung mit dem Rassismus die reformatorische Formel vom „Status confessionis“ neu aufgegriffen. Im gleichen Zusammenhang wurde der Versuch unternommen, das Motiv der Kirchenzucht zur Verknüpfung von Ekklesiologie und Ethik einzuführen. Im Rahmen der Friedensdiskussion tauchte die Formulierung von einer „Kirche des gerechten Friedens“ auf als Versuch, die Friedensproblematik direkt mit dem Selbstverständnis der Kirche zu verknüpfen. Diese Lösungsmodelle, denen noch weitere hinzugefügt werden könnten, lassen zwar die intensive Bemühung um die Klärung des Verhältnisses von Ethik und Ekklesiologie erkennen, aber keines von ihnen konnte sich in der Diskussion durchsetzen. Dahinter verbirgt sich nach meiner Überzeugung ein tieferliegendes Problem im Blick auf das Kirchenverständnis, das mit der unlösbaren Verknüpfung von Ekklesiologie und Christologie zusammenhängt. Wo die Kirche, wie in der katholischen und orthodoxen Tradition, als der Leib Christi, d.h. als eine neue gottmenschliche Wirklichkeit, verstanden wird, ist der Brückenschlag zu den ethischen Herausforderungen allenfalls auf dem Weg über eine sakramentale Weltdeutung möglich. Die reformatorische Begründung der Kirche aus dem Glauben schaffenden Wort heraus hält an der Unterscheidung von Gott und Mensch und damit auch von Gottes Gerechtigkeit und menschlicher Gerechtigkeit fest und bleibt skeptisch gegenüber ekklesiologischen Zumutungen aus dem Umfeld der Ethik. Am ehesten gelingt die Verknüpfung auf der Grundlage der im freikirchlichen Raum beheimateten Nachfolgeekklesiologie, für die alle Ethik Arbeit am Bau des Reiches Gottes ist. Diese tieferliegenden Unterschiede im Ansatz der Ekklesiologie müssen in ökumenischer Perspektive weiter geklärt werden, wenn das Verhältnis von Ekklesiologie und Ethik durchsichtig werden soll.

III. Aspekte der gegenwärtigen Diskussion

Wie zu Beginn angedeutet, ist die Diskussion über Ekklesiologie und Ethik in den letzten beiden Jahren neu in Gang gekommen. In diesen neuen

Ansatz gehen die Erfahrungen und die offenen Fragen des konziliaren Prozesses, der seine Fortsetzung findet in einem Programm zur „Theologie des Lebens“, ebenso ein wie die nach der Fünften Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung begonnenen Bemühungen um ökumenische Perspektiven der Ekklesiologie. Es ist hier nicht meine Absicht, die bisher vorliegenden Arbeitsergebnisse darzustellen und zusammenzufassen. Sie sind noch zu vorläufig, als daß eine Auswertung möglich wäre. Ich will mich in diesem abschließenden Teil darauf beschränken, zu einigen Aspekten dieses jüngsten Diskussionsganges eigene Überlegungen anzustellen.

1. Die gegenwärtige Diskussion ist dadurch gekennzeichnet, daß einige der bisher selbstverständlichen Voraussetzungen sich aufzulösen beginnen. Im Blick auf die Kirche und ihr Selbstverständnis geht es nicht mehr einfach um die Frage, wann und mit welcher Autorität die Kirche zu ethischen Fragen Stellung nehmen soll bzw. was im strengen Sinn Sache der Kirche und was Sache der einzelnen Christen ist. Vielmehr spitzt sich die Problematik immer mehr darauf zu, was es angesichts der grundlegenden ethischen Herausforderungen unserer Zeit heißt, Kirche zu sein bzw. wie kirchliche Gemeinschaft angesichts ethischer Konflikte bewahrt werden kann. Es ist nicht mehr länger möglich, die überkommenen theologischen Begründungen des Kirchenverständnisses als gegeben vorauszusetzen und sich nur auf die Frage nach dem legitimen Zusammenhang von Ekklesiologie und Ethik zu konzentrieren. Die ethischen Auseinandersetzungen über den Kampf gegen den Rassismus, zum Verhältnis von arm und reich sowie zum christlichen Friedenszeugnis haben eine neue Wahrnehmung der Wirklichkeit von Kirche erschlossen, die ekklesiologisch verarbeitet werden muß.

Ebenso ist es im Blick auf die ethische Urteilsbildung nicht mehr länger möglich, mit der Unterscheidung von sittlich-ethischen Grundüberzeugungen, die als gegeben vorausgesetzt werden, und konkreten Handlungsanweisungen, die kontextuell bedingt sind, zu arbeiten. Aufgrund dieser Unterscheidung wurde der Kirche die Sorge für die sittliche Ordnung zugewiesen, während die konkreten Handlungsanweisungen der individuellen ethischen Urteilsbildung überlassen wurden. Was zur Debatte steht, ist vielmehr die Plausibilität und die Legitimierung der Grundüberzeugungen selbst. Angesichts der wachsenden Aushöhlung überkommener moralischer und ethischer Ordnungsvorstellungen geht es um nicht weniger als eine Rekonstruktion der Ethik selbst. Die Frage ist, ob es von der Erfahrung und Wirklichkeit der Kirche her einen eigenständigen Zugang zum Feld der Ethik gibt.

2. Die hier bereits angedeutete Radikalisierung der Fragestellung gewinnt ihr besonderes Profil, wenn damit ernst gemacht wird, daß heute der Horizont ethischer Verantwortung nicht mehr nur das Leben in personaler Gemeinschaft oder in gesellschaftlichen Strukturen ist, sondern daß es um die Bewahrung der Lebensgrundlagen selbst geht. Nicht mehr allein der Raum menschlichen Handelns in der Geschichte nötigt zu ethischer Rechenschaft, sondern die Beziehung des Menschen zum Ganzen der Natur. Hier stoßen die klassischen Unterscheidungen zwischen Gesinnungs- und Verantwortungsethik an ihre Grenzen, denn die Reichweite der Folgen menschlichen Handelns für den Gesamtzusammenhang des Lebens entzieht sich vernünftiger ethischer Verantwortung. Das wachsende Bewußtwerden der unaufhaltsamen Zerstörung der natürlichen Lebenszusammenhänge als Folge unserer technisch-industriellen Lebensform führt immer mehr zu einer Lähmung angesichts der ethischen Grundfragen und zur Rücknahme der Verantwortung in den rein privaten Raum. Die Begegnung mit anderen kulturellen und religiösen Traditionen kann uns zum Bewußtsein bringen, daß es neben unserer neuzeitlich geprägten Einengung des ethischen Horizonts auf das menschliche Handeln einen anderen Zugang gibt im Sinne einer Ethik des Seins in Beziehungen. Martin Robra hat in seiner Untersuchung über ökumenische Sozialethik den geforderten Neuansatz beschrieben als Übergang „von einer Ethik, die das handelnde Subjekt in den Mittelpunkt stellt und vorwiegend christologisch argumentiert, zu einer lebenszentrierten Ethik für Mensch und Mitwelt, die von der trinitarisch begründeten Beziehungswirklichkeit des Lebens ausgeht“.¹² In dem neuen Schwerpunktthema der Programmeinheit „Gerechtigkeit, Frieden, Schöpfung“ des Ökumenischen Rates zur „Theologie des Lebens“ ist dieser Übergang zu einer lebenszentrierten Ethik angedeutet.

Eine ähnliche Radikalisierung der Fragestellung deutet sich im Blick auf die Ekklesiologie an. Es wurde bereits früher darauf verwiesen, daß die traditionellen ekklesiologischen Modelle letztlich alle Ausprägungen bestimmter christologischer Grundentscheidungen sind. Die jeweilige Zuordnung von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit in Christus bildet sich ab in der Zuordnung bzw. Unterscheidung von Kirche und Welt. In der neueren ökumenischen Diskussion zur Ekklesiologie wird insbesondere von orthodoxer Seite immer nachdrücklicher darauf verwiesen, daß die Wirklichkeit der Kirche nicht allein christologisch, sondern gleichzeitig pneumatologisch, vom Heiligen Geist her verstanden werden muß. Kirche ist nicht allein im Symbol des Leibes Christi, sondern auch als Tempel, d. h. Wohnstatt des Heiligen Geistes, zu begreifen. Es ist gewiß kein Zufall, daß die alt-

kirchlichen Glaubensbekenntnisse das Bekenntnis zur Kirche dem dritten Glaubensartikel über den Heiligen Geist, den Lebensspender, zuordnen. Wenn es nach biblischem Zeugnis der Heilige Geist ist, der Leben schafft und erhält, nicht nur in der Kirche, sondern in der ganzen Schöpfung Gottes, dann entspricht der zuvor angedeuteten Ethik des Lebens in Beziehungen eine Ekklesiologie des Lebens im Geist. Die für den Zusammenhang von Ekklesiologie und Ethik so entscheidende Frage der Unterscheidung bzw. Zuordnung von Kirche und Welt muß aus der Perspektive der Gegenwart des Geistes in Kirche und Welt neu angegangen werden. Diese Chance einer pneumatologischen Neuausrichtung der Ekklesiologie, die sich mit dem Thema der letzten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen „Komm, Heiliger Geist – erneuere die ganze Schöpfung“ gegeben hätte, ist leider in Canberra, insbesondere in der Erklärung über die Einheit als Koinonia, nicht genutzt worden. Es bleibt zu hoffen, daß die neue ökumenische Ekklesiologiestudie dieser Spur nachgeht und so auch einen neuen Zugang zum Zusammenhang von Ekklesiologie und Ethik findet.

3. Angeregt von der Einheitserklärung der Vollversammlung und dem Vorbereitungsdocument für die Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung zum Thema „Auf dem Weg zu Koinonia in Glauben, Leben und Zeugnis“, hat die Konsultation in Rønne im Februar 1993 den Versuch gemacht, das Verhältnis von Ekklesiologie und Ethik ausgehend vom Verständnis der Kirche als Koinonia neu zu bestimmen. Sie hat der Interpretation der Koinonia im Blick auf Glauben, Leben und Zeugnis noch eine weitere Dimension hinzugefügt, indem sie von der Kirche als einer „moral community“ (sittlichen Gemeinschaft) sprach. Die Kirche hat nicht nur eine Ethik, sie ist vielmehr selbst eine ethische Wirklichkeit, denn die Nachfolge Christi prägt die moralische Existenz, und das Leben im Geist öffnet den Blick für die „sakramentale“ Beziehungswirklichkeit allen Lebens. Dies findet seinen Ausdruck im Sakrament der Taufe, d.h. im Akt der Neuschöpfung, und in der Eucharistie, dem Sakrament des immer neu mitgeteilten und geteilten Lebens.

Der damit gemachte neue Lösungsvorschlag zur Zuordnung von Ekklesiologie und Ethik ist freilich in den Diskussionen der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung nur bedingt aufgegriffen worden. Der Begriff der Koinonia erwies sich insbesondere in der Verknüpfung trinitarischer und ekklesiologischer Deutung als zu problembehaftet, als daß er das zusätzliche Gewicht der Verbindung von Ekklesiologie und Ethik hätte tragen können. Zu groß war die Neigung, das Verständnis von Koinonia zu begrenzen auf den Ursprung der Kirche in der trinitarischen Gemeinschaft

der göttlichen Personen, und zu groß die Furcht, eine bestimmte ethische Orientierung könne zum konstitutiven Element für das Kirchesein von Kirche ausgegeben werden. Diese Sorge kam bei der zweiten Konsultation in Tantar im Oktober des vergangenen Jahres deutlich zum Ausdruck, so daß dort der mißverständliche Begriff der „moral community“ in den Hintergrund trat und durch die Formulierung ersetzt wurde, daß in der Kirche als Koinonia ein ständiger Prozeß der „moral formation“, d. h. der moralischen Prägung, stattfindet. Dieser Spur muß in den weiteren Überlegungen noch nachgegangen werden.

Es zeigt sich an diesem Beispiel noch einmal, daß weder Begriffe, die in erster Linie im ekklesiologischen Diskurs beheimatet sind, noch solche, die ihre Wurzel im ethischen Umfeld haben, in der Lage sind, die Brücke von der Ekklesiologie zur Ethik zu schlagen. Vielleicht ist diese Brücke ohnedies nicht durch Begriffsbildungen, sondern nur durch eine neue Beschreibung der Wirklichkeit, an der Ekklesiologie und Ethik teilhaben, zu leisten. Dies versucht die zweite Konsultation in Tantar durch die Aufnahme des biblischen Symbolbegriffs vom oikos, d. h. dem Haus oder Haushalt des Lebens. In der Tat läßt sich die Beziehungswirklichkeit des Lebens in ökologischer, ökonomischer und ökumenischer Hinsicht in dieser Metapher zutreffend erfassen. Sie hat zudem den Vorteil, daß sie bislang weder im ekklesiologischen noch im ethischen Diskurs terminologisch vorgeprägt oder belastet ist. Ob freilich dieser Ansatz den Schwierigkeiten aller bisherigen Lösungsmodelle begegnen kann, muß erst die weitere Diskussion zeigen.

4. Wenn es im Sinne der zuvor erwähnten Radikalisierung der Fragestellung in der Tat um eine Rekonstruktion der Ethik geht, dann gewinnt eine bisher wenig beachtete Dimension der neutestamentlichen oikos-Metapher neue Bedeutung. Geiko Müller-Fahrenholz hat in seinem Buch „Erwecke die Welt“ (Gütersloh 1993) eine ökumenische Pastoraltheologie ausgerichtet am Leitgedanken der oikodomé entwickelt. In der Tat wird das Leben im Geist von Paulus im Bild der oikodomé, d. h. der wechselseitigen Auferbauung, verstanden. Dabei geht es nicht nur um den Gemeindeaufbau im herkömmlichen Sinn, sondern auch um den Aufbau einer neuen ethischen „Kultur“. Die Kirche der ersten drei Jahrhunderte und später noch einmal in der monastischen Bewegung im Ausgang der Antike und zum Beginn des Mittelalters hatte wesentlichen Anteil am Aufbau einer neuen Kultur und Ethik. Der Prozeß der oikodomé als Ausdruck des Lebens im Geist könnte sich daher als entscheidendes Bindeglied zwischen Ekklesiologie und Ethik erweisen.

Sowohl im Blick auf das Verständnis von Kirche wie im Blick auf die Ethik schält sich heute als die zentrale Herausforderung heraus, den Neuaufbau von lebensfähigen menschlichen Gemeinschaften zu fördern. Im Zusammenhang des konziliaren Prozesses ist die Forderung nach einem neuen Wertsystem, ausgerichtet an Gerechtigkeit, Frieden und der Bewahrung der Schöpfung, wiederholt erhoben worden. Die Weltversammlung im konziliaren Prozeß hat sich zur Suche nach einer neuen Kultur des Dialogs und der Solidarität, der aktiven Gewaltfreiheit und dem bewahrenden Umgang mit allem Leben verpflichtet. Dahinter steht die Suche nach einer Ethik des Lebens in Beziehungen, und der Begriff der oikodomé bietet sich an, um dieser Suche eine Ausrichtung zu verleihen. Die oikodomé als Gemeindeaufbau zielt auf die Stärkung der Kirche als eine Gemeinschaft von Hoffnung, Solidarität und Vertrauen, in der die Regeln einer neuen lebenszentrierten Kultur und Ethik entwickelt und eingeübt werden. Oikodomé im Sinne des Aufbaus einer neuen Kultur richtet sich auf die Einprägung nicht nur der Regeln des Tuns, sondern auch des Unterlassens. Oikodomé ist ein Prozeßbegriff, der dem suchenden Charakter dieser Überlegungen zu Ekklesiologie und Ethik entspricht. Die Orientierung am Prozeß der oikodomé bewahrt gleichzeitig vor ethischer Überforderung wie auch vor kirchlichem Triumphalismus. Letztlich geht es im Vorgang der oikodomé um die immer neue Verwirklichung des Lebens im Geist, und das heißt die Erfahrung der Ganzheit von Gott, Mensch und Welt.

Die hier nur angedeuteten Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion gehen über den Rahmen dessen, was in den bisher vorliegenden Texten formuliert ist, hinaus. Sie wollen verstanden werden als ein Beitrag zur Weiterführung der Diskussion, deren Ausgang für das Selbstverständnis und die Ausrichtung ökumenischer Arbeit von entscheidender Bedeutung sein wird.

Der Artikel geht auf eine Vorlesung zurück, die der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Dr. Konrad Raiser, am 1. März 1995 in Kopenhagen gehalten hat.

ANMERKUNGEN

- ¹ Costly Unity, ed. by Thomas F. Best and Wesley Granberg-Michaelson, Geneva 1993, deutsch ÖR 42, 1993, 279 ff.
- ² Costly Commitment, ed. by Thomas F. Best and Martin Robra, Geneva 1995; die Referate, die für die Konsultation verfaßt wurden, wurden auch in *The Ecumenical Review* 47, Geneva 1995, S. 127–187 veröffentlicht.
- ³ Protokoll der Zentralaussschuß-Sitzung in Genf 1992, Genf 1992, S. 95.
- ⁴ W. A. Visser 't Hooft, Der Auftrag der ökumenischen Bewegung, in: Bericht aus Uppsala 68, Genf 1968, S. 337.
- ⁵ G. Müller-Fahrenholz, Einheit in der Welt von heute, Frankfurt 1978; G. Rüppell, Einheit ist unteilbar, Rothenburg 1992; M. Käßmann, Die eucharistische Vision, München/Mainz

- 1992; P. Lodberg, *Kirke med verden*, Aarhus University 1992; M. Robra, *Ökumenische Sozialethik*, Gütersloh 1994.
- ⁶ A. Aagaard, *Churches Committed to Justice, Peace and the Integrity of Creation*, in: *Costly Unity* (Anm.1), S. 9–21.
- ⁷ Peter Lodberg, *The History of Ecumenical Work on Ecclesiology and Ethics*, in: *The Ecumenical Review* 47, Geneva 1995, S. 128–139.
- ⁸ Accra 1974, hg. von G. Müller-Fahrenholz, ÖR.B 27, Stuttgart 1975, S. 45.
- ⁹ Bericht aus Vancouver 83, hg. von W. Müller-Römheld, Frankfurt/Main 1983, S. 101.
- ¹⁰ Ebd. 261.
- ¹¹ *Church and World, Faith and Order Paper no. 151*, Geneva 1990.
- ¹² M. Robra, *Ökumenische Sozialethik*, Gütersloh 1994, S. 172.

Einheit und Koinonia

Grundfragen der Ekklesiologie im Gespräch zwischen Evangelischer und Orthodoxer Kirche

Zum Ertrag der Dialoge zwischen der EKD
und der Russischen Orthodoxen Kirche von 1959–1992
und zur Zielsetzung künftiger Gespräche*

VON CHRISTOF GESTRICH

1. Eigenart und Ertrag der geführten Dialoge und die Frage der Einheit der Kirche Jesu Christi

Die dreizehn bilateralen theologischen Lehrgespräche, die die EKD und die ROK von 1959 bis 1992 geführt haben – zu denen zwischen 1974 und 1990 sieben weitere Dialoge zwischen dem Evangelischen Kirchenbund der DDR und der ROK hinzutraten¹ –, sind in ihrer Kontinuität wie auch in ihrem anspruchsvollen inhaltlichen Programm *kirchengeschichtlich einmalig*.² Im Verlauf der mehr als dreißig Jahre kam es zu einem Austausch über die gesamte beidseitige geistlich-kirchliche Befindlichkeit und über viele der wichtigsten Themen der christlichen Dogmatik und Ethik.³ Zwar sind ähnliche theologische Lehrgespräche auch zwischen der EKD und anderen orthodoxen Kirchen geführt worden, wobei auch an die mittlerweile zehn Gesprächsbegegnungen mit dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel zu denken ist. Die ROK hat ihrerseits ebenfalls noch mit anderen evangelischen Vereinigungen und Kirchen gesprochen (siehe den Beitrag

* Vortrag auf der Tagung des EKD-Facharbeitskreises „Orthodoxie“ am 17./18. März 1995 in Hannover