

Hermeneutik der Einheit

Vortrag bei der Sitzung der Plenarkommission
für Glauben und Kirchenverfassung
Moshi, Tansania, 15. August 1996

VON KONRAD RAISER

I.

Mit meinem heutigen Vortrag möchte ich einen Gedankengang wieder aufnehmen und weiterentwickeln, den ich vor drei Jahren bei der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela in Umrissen angedeutet hatte. Ich sprach damals von der Notwendigkeit, die bilateralen und multilateralen Dialoge zu überführen in einen konstruktiven Dialog der verschiedenen christlichen „Kulturen“, einen Dialog, „der auf wachsendes Verstehen der Integrität des anderen, des uns Fremden ausgerichtet ist und nicht unter dem Druck steht, die Unterschiede möglichst in Konsens aufzulösen“. Ich fügte dann hinzu: „Dazu brauchen wir eine ökumenisch-interkulturelle Hermeneutik, die es ermöglicht, Einheit als Gemeinschaft von bleibend Verschiedenen verstehbar zu machen und dafür Kriterien anzubieten. Das heißt nicht, die von menschlicher Sünde gezeichneten Trennungen und Spaltungen der Kirche hinzunehmen oder gleichgültig zu sein gegenüber der Aufteilung der universalen Kirche. Aber über die oft beschworene Bestimmung der Grenzen der Vielfalt hinaus müßte eine solche Hermeneutik auch die Grenzen verträglicher, zumutbarer Einheit ins Auge fassen, d.h. Kriterien der ‚notwendigen und ausreichenden Einheit‘ angeben. Die hermeneutischen Diskussionen und Studien der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in den sechziger Jahren müßten unter dieser Perspektive neu aufgegriffen werden“ (s. Santiago de Compostela 1993, Frankfurt/M. 1994, 191).

In ihren *Sektionsberichten* hat die Weltkonferenz das Drängen auf eine erneute hermeneutische Reflexion in ökumenischer Perspektive verschiedentlich aufgegriffen. Vor allem Sektion I mit ihren Überlegungen zur relationalen Struktur der Katholizität der Kirche, zur dialogischen Begegnung mit dem anderen im Prozeß der Koinonia und dem Hinweis auf die notwendige Selbstentäußerung und Umkehr als Weg zur Versöhnung hat wichtige Hinweise darauf gegeben, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit ökumenische Gemeinschaft von Kirchen gelingen kann. Insbesondere hat

die Sektion unterstrichen, daß es für die ökumenische Weggemeinschaft wichtig ist, die theologische Sprache und das kulturelle Ethos der anderen verstehen zu lernen, und hinzugefügt: „In unseren interkonfessionellen Dialogen könnte uns eine neue Studie von Glauben und Kirchenverfassung über Hermeneutik von Nutzen sein sowie neue Wege in der theologischen Arbeit, die uns bessere Instrumente an die Hand geben, auf dem Weg zum Ziel der sichtbaren Einheit Gemeinschaft zum Ausdruck zu bringen“ (I, 28). Diese Anregung ist dann in der ersten Empfehlung am Ende des Sektionsberichts noch einmal aufgegriffen worden.

Sektion II richtete im Zusammenhang der Frage nach der Gemeinschaft im Bekenntnis des Glaubens ihren Blick auf die Apostolizität der Kirche als einem kritischen Konzept, „an dem Glaube, Leben und Strukturen der Kirche immer neu zu messen und zu orientieren sind“ (II, 8). Sie stellt dann fest: „Unseren getrennten Gemeinschaften ist es noch nicht gelungen, wechselseitig volle Apostolizität *anzuerkennen*. Die Frage, wie wir in unseren Gemeinschaften gegenseitig Apostolizität anerkennen, ist niemals nur eine Frage der Anerkennung der Ämter, ... es geht auch um die Frage, ob wir anerkennen, daß der auferstandene Christus, den *wir* kennen, im Leben anderer gegenwärtig ist, und ob eine andere Kirche über Mittel und Wege verfügt, sich selbst für die Realität dieses selben Christus zu öffnen“ (II, 9). Dies führte die Sektion dann zu der Empfehlung: „Daß Glauben und Kirchenverfassung eine Studie unternimmt, die die Kriterien zusammenstellt, mit deren Hilfe Apostolizität erkannt wird und die in den bilateralen Dialogen besprochen worden sind; dies sollte durch Überlegungen zur Vereinbarkeit dieser Kriterien ergänzt werden“ (II, 12.1). Weitere Hinweise aus den Sektionsberichten ließen sich beibringen.

Die Kommission hat daraufhin in den letzten beiden Jahren eine Studie über „*Ökumenische Hermeneutik*“ in die Wege geleitet, deren vorläufige Ergebnisse uns in dem Dokument „*Auf dem Weg zu einer Hermeneutik für eine wachsende Koinonia*“ vorliegen. Dieser Text soll morgen in einer Plenarsitzung vorgestellt und diskutiert werden, so daß ich mich hier auf kurze Bemerkungen beschränken kann. Die Studie geht in ihrem ersten Teil auf die bekannte Aussage der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal zum Problem von Tradition und Traditionen ein und versucht, über Montreal hinaus die Frage nach den Kriterien zu klären, die es erlauben, zwischen den verschiedenen Traditionen zu unterscheiden und angesichts einander widersprechender kultureller Perspektiven oder hermeneutischer Maßstäbe die Authentizität des Glaubens zu erkennen. Dabei gelingt der Studie eine interessante Auslegung der Basisformel des Öku-

menischen Rates, die von dem Bekenntnis zu Jesus Christus „gemäß der Heiligen Schrift“ spricht. In ihrem zweiten Teil geht die Studie kurz auf die Problematik des einen Evangeliums in vielen Kontexten ein und damit auf die Fragen interkultureller und transkultureller Kommunikation, wie sie vor allem im Rahmen der Untersuchungen zu Evangelium und Kultur in der Einheit II des Ökumenischen Rates angestellt worden sind. Von besonderem Interesse ist der dritte Teil der Studie, der die Kirche interpretiert als eine „hermeneutische Gemeinschaft“. Zu den Kennzeichen dieser Gemeinschaft gehört die wechselseitige Rechenschaftspflichtigkeit der Kirchen, in der sie gemeinsam die Wahrheit ihrer Verkündigung des Evangeliums prüfen. Sie verweist auf das Amt der „*episkopé*“ und die konziliare Entscheidungsfindung als Beispiele von Formen der wechselseitigen Rechenschaftspflichtigkeit innerhalb und zwischen den Kirchen. Dies ermöglicht es der Studie auch, den Vorgang der Rezeption, der im Mittelpunkt der Beratungen während der ersten Tage dieser Sitzung gestanden hat, als einen „hermeneutischen Prozeß“ zu interpretieren.

Die drei Teile der Studie umreißen drei unterschiedliche, aber miteinander verknüpfte Dimensionen einer ökumenischen Hermeneutik. Dabei wird das Verständnis von Hermeneutik geöffnet und erweitert über die klassische Einengung auf das Verstehen und Interpretieren von Texten. Auch das Verstehen des anderen und Fremden, insbesondere der anderen Kulturen und unterschiedlicher, kontextuell bedingter Gestaltwerdungen des Evangeliums, wird als hermeneutischer Prozeß beschrieben. Am fruchtbarsten scheint mir jedoch die Interpretation der Kirche als einer „hermeneutischen Gemeinschaft“ zu sein. Damit wird der leicht moralisch oder juridisch mißverstandene Begriff der „*Rechenschaftspflichtigkeit*“ *übersetzt in die Vorstellung von einem offenen hermeneutischen Prozeß, in dem sich die Gemeinschaft der Kirche immer neu bewährt und läutert.* Aber die Vorstellung von der Kirche als hermeneutischer Gemeinschaft führt noch weiter und hat Konsequenzen für unser Verständnis der Einheit der Kirche. In ihrer Einheitserklärung hatte die Vollversammlung von Canberra 1991 „*Koinonia*“ als hermeneutischen Schlüssel zum Verständnis der Einheit eingeführt und begründet. Diesem Impuls ist die Fünfte Weltkonferenz in Santiago de Compostela mit ihrem Thema „Auf dem Weg zur Koinonia im Glauben, Leben und Zeugnis“ gefolgt. Nun schlägt die Studie zur ökumenischen Hermeneutik eine weitere Präzisierung vor: *Die Koinonia und damit die Einheit der Kirche kann und sollte verstanden werden als eine hermeneutische Gemeinschaft des gemeinsamen Bekenkens, des gemeinsamen Handelns in der Nachfolge und der gemeinsamen Suche nach dem Reich Gottes.*

Damit werden Überlegungen aufgenommen, die ich zum ersten Mal von Anton Houtepen gehört habe (s. seinen Aufsatz „Ökumenische Hermeneutik. Auf der Suche nach Kriterien der Kohärenz im Christentum“, in: Ökumenische Rundschau 3, 1990, 279ff). Auf dem Hintergrund einer kritischen Analyse der Geschichte der theologischen Hermeneutik und der hermeneutischen Lage in der Gegenwartsphilosophie kommt er zu dem Schluß: „Es geht im Glauben und auch beim ökumenischen Gespräch nicht um Texte, sondern um die Sache, das Reich Gottes ... Die Kirche Christi ist eine hermeneutische Erzählgemeinschaft in vielen Kontexten. Es geht in dieser Gemeinschaft mehr um die Subjekte, die Träger der Überlieferung, als um die Instrumente der Überlieferung“ (292f). Hermeneutik versteht er im Anschluß an Paul Ricoeur als „Sammlung des Sinns“, als „Stiften des Zusammenhangs“. Die Schriften und Symbole der christlichen Tradition sind deshalb normativ, „weil sie die uns geschenkten göttlichen Sinnzusammenhänge durch Symbole und Erzählungen entdecken lassen“ (291). Es geht ihm daher um Kriterien einer „ökumenischen Hermeneutik der Kohärenz“, die verbindet, was unverbunden ist, und heilt, was zersplittert wurde. Eine solche Hermeneutik der Kohärenz, der Sammlung des Unverbundenen und Zerstreuten, ist nach seiner Meinung auch besser geeignet zu interpretieren, wie im Neuen Testament von der Einheit der Kirche die Rede ist, d.h. nicht im Sinne von Uniformität und Zentralismus, sondern in Metaphern, „die auf Partizipation, Gemeinschaft, Solidarität, Kommunikation, Sammlung, Kohärenz und Liebe hinweisen“ (287).

Einheit als Gemeinschaft der bleibend Verschiedenen läßt sich dann verstehen im Sinne eines offenen hermeneutischen Prozesses, der auf die Sammlung und kohärente Verknüpfung der unterschiedlichen Gestaltwerdungen des Evangeliums ausgerichtet ist. Während das hermeneutische Problem bislang vorwiegend diskutiert worden ist im Blick auf die konfessionell geprägten unterschiedlichen Formen der Schriftauslegung und des Bekenntnisses, geht es nun umfassender um den Prozeß der Begegnung, der wechselseitigen Annahme und Anerkennung der unterschiedlichen, kulturell und kontextuell geprägten Formen von Theologie und Kirche. Die Missionsbewegung der letzten zwei Jahrhunderte hat das Evangelium bis an die Enden der Erde getragen, aber damit zugleich die Frage nach der Einheit der Kirche in einen umfassenderen Horizont gestellt. Die zahlreichen und weiterhin wachsenden Kirchen der südlichen Hemisphäre, die nicht einer der historischen Traditionsfamilien zuzuordnen sind, unterstreichen die neue Herausforderung. Die Mission hat die Diasporagestalt der Kirche zum vorherrschenden Kennzeichen gemacht und damit der Suche nach sichtbarer

Einheit eine neue Qualität gegeben. Es ist diese noch immer wachsende Pluralität von Kirchen und das gleichzeitig gewachsene Bewußtsein von der grundlegenden Einheit der Kirche als Gabe und Berufung, die dazu nötigt, die Frage nach einer Hermeneutik der Einheit zu stellen. *Kann die Suche nach der Einheit der Kirche so verstanden werden, daß sie nicht im Widerspruch zur faktischen kirchlichen Pluralität steht, sondern auf die Herstellung von kohärenter Gemeinschaft ausgerichtet ist?*

II.

Aufgrund der vorangegangenen Überlegungen hat sich das Thema „Hermeneutik der Einheit“ zugespitzt auf die Leitfrage: Wie kann angesichts des neu gewonnenen Bewußtseins von der Einheit der Kirche die faktische Pluralität christlicher Kirchen verstanden werden? Die ökumenische Bewegung hat zu der Einsicht geführt, daß die verschiedenen Kirchen sich nicht als souveräne und autonome Körperschaften gegenüberstehen, sondern unlösbar aufeinander bezogen sind. Die Art dieser Bezogenheit in der Pluralität zu verstehen, das ist die eigentliche theologische Aufgabe. Es geht dabei um das hermeneutische Problem der Interpretation von Einheit und Vielfalt in und zwischen den Kirchen. Wenn Einheit nicht als Einheitlichkeit, sondern als Bezogensein von Unterschiedenen in Gemeinschaft verstanden wird, dann steht die Vielfalt und Pluralität nicht notwendig im Gegensatz zur Einheit, sondern sie ist in gewisser Weise die Bedingung der Möglichkeit von Gemeinschaft. Diese Ausgangsthese ist nun im folgenden weiter zu entfalten.

Die Spannung von Einheit und Vielfalt ist nur eine der verschiedenen dialektischen Begriffsbildungen, die sich aufdrängen, um die Wirklichkeit der Kirche zu erfassen. In anderen Zusammenhängen wird unterschieden zwischen der Kirche als Institution und als letztlich unverfügbarem Ereignis, oder zwischen der geglaubten und erfahrenen Kirche, zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Alle dialektischen Unterscheidungen dieser Art stehen in der Gefahr, sich in Alternativen aufzulösen bzw. auf einen der beiden Pole reduziert zu werden. Dies geschieht immer dort, wo die Wirklichkeit der Kirche zum Gegenstand von Lehrdefinitionen gemacht wird: dann führt der Zwang der logischen Kohärenz zum Ausschluß des Widerspruchs. Diese Tendenz zur Reduktion der Spannung bzw. der Dialektik im Verhältnis von Einheit und Pluralität läßt sich an allen Ansätzen beobachten, die bisher zur Bewältigung des Problems formuliert worden sind.

Am deutlichsten wird die Reduktion erkennbar im klassischen theologisch-dogmatischen Ansatz mit seiner klaren Unterscheidung von Rechtgläubigkeit und Ketzerei. Danach gibt es nur die eine Kirche; alle anderen Gruppen sind Nicht-Kirche, und d.h. Sekte. Trotz aller inzwischen innerhalb dieses Ansatzes vorgenommenen Relativierungen ist er bis heute lebendig. Eine andere Ausprägung erfuhr dieser theologisch-dogmatische Umgang mit dem Problem der Pluralität durch die bekannte Unterscheidung, nach der die wahre Kirche als unsichtbare Wirklichkeit verborgen ist unter den sichtbaren Gestalten von Kirche, die damit an die jeweiligen geschichtlichen Gegebenheiten ausgeliefert werden. Für das Verstehen kirchlicher Pluralität bieten beide Unterscheidungen keine befriedigende Lösung.

Ein weiterer Ansatz geht aus von der geschichtlichen Entwicklung. Danach hat es am Anfang die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche in faßbarer Gestalt gegeben. Damit wird entweder die Bewahrung der ungebrochenen Kontinuität zu den apostolischen Ursprüngen, vor allem in Gestalt der bischöflichen Sukzession, zum Kriterium für wahre Kirche; oder die Geschichte der Kirche wird als Verfallsgeschichte interpretiert und die Aufgabe darin gesehen, die reine Ursprungsgestalt der Kirche wiederzugewinnen. Diese beiden Ausprägungen des historischen Erklärungsansatzes weichen freilich aus vor der widersprüchlichen Geschichtlichkeit der Kirche. Die Spannung von Kontinuität und Diskontinuität darf ebensowenig aufgelöst werden wie die zwischen geglaubter und erfahrener Kirche.

Ein dritter, in der gegenwärtigen Diskussion sehr geläufiger Ansatz zur Deutung kirchlicher Pluralität geht davon aus, daß jede Kirchbildung das Ergebnis eines Prozesses der Anpassung an einen gesellschaftlich-kulturellen Kontext, der „Vergesellschaftung“ oder Inkulturation des Evangeliums ist. Diese Fragestellung ist noch relativ neu, und sie setzt einerseits den Prozeß der Säkularisierung und andererseits die missionarische Ausbreitung des Christentums im 19. und 20. Jahrhundert voraus. Inzwischen ist eine lebhaft diskutierte Diskussion über das Thema Evangelium und Kultur in Gang gekommen, und sie bestimmt auch das gegenwärtige ökumenische Gespräch. Ihre kritische Zuspitzung im Blick auf das Verständnis und die Beurteilung kirchlicher Pluralität erfährt sie im Vorwurf des Synkretismus, d.h. einer Anpassung und Inkulturation des Evangeliums, welche die notwendige kritische Distanz aufhebt und damit die Unverwechselbarkeit des Evangeliums nicht mehr erkennen läßt. Dieser Deutungsversuch macht darauf aufmerksam, daß die Spannung von Anpassung und kritischer Distanz wie auch die Spannung von Universalität und Partikularität bei jedem Versuch, die Pluralität der Kirche zu verstehen, mitbedacht werden muß.

Die drei hier nur kurz vorgestellten Deutungsansätze bleiben für sich genommen unbefriedigend. Keiner kann für sich allein als ausreichende Verstehensgrundlage für das Problem der Pluralität dienen. Sie stehen in einem inneren Zusammenhang und lassen sich zu einem analytischen Raster zusammenfassen. Was in der Spannung von Einheit und Pluralität der Kirche in Frage steht, ist letztlich die Identität der Kirche. Gibt es nur die *eine* christliche Identität der Kirche, oder stoßen wir immer auf unterschiedliche, konfessionell, kontextuell oder kulturell geprägte Identitäten, so daß die volle Einheit der Kirche nur als eschatologisch verborgene und geglaubte faßbar ist? Diese Frage führt in Aporien, solange Identität als etwas Feststehendes, Unveränderliches betrachtet wird. Die vorangegangenen Überlegungen legen es nahe und nötigen dazu, *die Identität der Kirche als eine Beziehungswirklichkeit zu verstehen, die sich in spannungsvollen Relationen herausbildet, aber auch auf dem Spiel steht*. Die Kirchen haben in ihrer Geschichte unterschiedliche Antworten auf die mit diesen Relationen gestellte Aufgabe gegeben. Die Identität der Kirche ist eine komplexe Größe. Solange die in den Grundrelationen gesetzte Spannung ausgehalten und nicht aufgelöst wird, sind unterschiedliche Identitäten in der Kohärenz einer hermeneutischen Gemeinschaft möglich.

Ich sehe *vier grundlegende Beziehungsfelder*, die sich mit den klassischen Kennzeichen der Kirche, d.h. ihrer Einheit, ihrer Heiligkeit, ihrer Katholizität und ihrer Apostolizität, verbinden lassen. Es geht *zunächst* um das grundlegende Verhältnis zu Gott in Christus. Hier steht die Einheit bzw. Wahrheit der Kirche in der Spannung zwischen geglaubter und erfahrener Kirche auf dem Spiel. Die Spannung ist bereits in der altkirchlichen, trinitarischen und christologischen Bekenntnisbildung erkennbar. Das soteriologische Grundanliegen der Alten Kirche, die durch Christus eröffnete Gemeinschaft mit Gott (*theosis*) aussagen zu können, nötigte dazu, die Einheit von Jesus Christus und Gott in den Mittelpunkt des Bekenntnisses zu stellen und später die Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus zu betonen. Das biblische Zeugnis nötigte andererseits dazu, die Unterscheidung zwischen Jesus Christus und Gott und zwischen der göttlichen und menschlichen Natur in Jesus Christus festzuhalten. Die Ausbildung der trinitarischen Begrifflichkeit und der christologischen Kategorien gelang nur in Durchbrechung der inneren Logik des hellenistischen Denkens. Sie stellen den Versuch dar, die innere Spannung bzw. das Geheimnis festzuhalten und gegen Reduktion zu sichern. Auch ohne die jeweiligen geschichtlichen Umstände nachzuzeichnen, läßt sich die Identität der großen konfessionellen Traditionen verstehen als unterschiedliche Ausprägung des gemeinsa-

men Bekenntnisses zur Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Der *römisch-katholischen* und der *orthodoxen* Tradition ist gemeinsam die sakramentale Auslegung dieses Bekenntnisses. Im Zentrum steht hier die Inkarnation Gottes in Jesus Christus, die geheimnisvolle Vereinigung von Gott und Mensch, an der die Kirche durch Christus als sein Leib teilhat. Als eine Gemeinschaft von Menschen in der Geschichte hat die Kirche wirksamen Anteil an der Welt Gottes, ja wird selbst zur Mittlerin des Heils, und das heißt nicht nur Zeichen, sondern Instrument der Vereinigung von Gott und Mensch. Demgegenüber verkörpert die *reformatorische* Tradition das Interesse, um der unfassbaren Gottheit Gottes und um der Menschlichkeit und Geschichtlichkeit des Menschen und auch der Kirche willen an der Unterscheidung von Gott und Mensch festzuhalten und damit auch an der Unterscheidung zwischen Christus und seiner Kirche. Die entsprechenden dialektischen Unterscheidungen reformatorischer Theologie zwischen dem verborgenem und dem offenbaren Gott, zwischen der unsichtbaren und der sichtbaren Kirche, zwischen dem Menschen als Sünder und als Gerechter sind bekannt.

Diese beiden klassischen Auslegungstraditionen, die natürlich weiter differenziert werden mußten, gehören zusammen und bringen nur zusammen die unaufhebbare Spannung im Grundbekenntnis der Kirche zum Ausdruck. Sie sind geschichtlich zu Kristallisationspunkten unterschiedlicher konfessioneller Identitäten geworden, die sich polemisch voneinander abgegrenzt haben. Es ist meine These, daß *sie einander wechselseitig brauchen*. Die unterschiedlichen Bekenntnisstraditionen und darauf aufbauenden Ekklesiologien stehen sich nicht exklusiv im Sinne von Wahrheit und Irrtum gegenüber; vielmehr handelt es sich um verschiedene Verstehensweisen der Grundspannung, die im Christusbekenntnis angelegt ist.

Eine *zweite* spannungsvolle Relation betrifft das Verhältnis der Kirche zur „Welt“. Hier steht die Heiligkeit der Kirche auf dem Spiel, ihre Bestimmung, in der Welt und nicht von der Welt zu sein, und zwar in der Spannung zwischen Anpassung und kritischer Distanz. Auf die Problematik der Anpassung an andere Kulturen, Denkformen, Wirklichkeitsverständnisse und auch religiöse Lebensformen und die dabei auftauchende Gefahr des Synkretismus, d.h. der Aufhebung der kritischen Distanz, ist bereits verwiesen worden. In diesen Zusammenhang gehört aber auch der Prozeß der Anpassung an gesellschaftliche Strukturen, vor allem im Blick auf die Unterschiede der Rassen, der Klassen und der Geschlechter. In der ökumenischen Bewegung ist diese Dimension in ihrer Bedeutung für die Identität und Einheit der Kirche früh erkannt worden. So hat man von den „nicht-theologischen Fakto-

ren“ gesprochen, die sich auf Einheit oder Trennung der Kirchen auswirken. Die neuere Diskussion hat sich neben der Frage der Armut vor allem auf den Rassismus und Sexismus konzentriert. Schließlich gehört in diesen Zusammenhang die Anpassung der Kirche an gegebene rechtliche und staatliche Ordnungen. Während die Prozesse der kulturellen und gesellschaftlichen Anpassung oft untersucht worden sind, ist dieser Aspekt des Anpassungsproblems bislang zu wenig beachtet worden. Dies gilt insbesondere für den Einfluß römischer Rechtstradition auf die Ausbildung römisch-katholischer Identität. In allen genannten Feldern ist die *Unterscheidung von Anpassung oder kritischer Distanz* keine einfache Alternative, sondern stellt ein Spannungsfeld dar, in dem kirchliche Identität sich immer neu bildet, verändert, aber auch bedroht ist.

Die *dritte* Relation betrifft das Verhältnis zu anderen Kirchen. Hier geht es um das klassische Kennzeichen der Katholizität der Kirche in der Spannung zwischen universaler und partikularer oder lokaler Kirche. Die Alte Kirche hatte an der Einheit zwischen der Gesamtkirche und der Kirche in ihrer lokalen Gestalt im Begriff der *ekklesia* festgehalten. Die Gesamtkirche, der universale Leib Christi, der die Getauften an allen Orten und zu allen Zeiten umfaßt, tritt in Erscheinung, wo an einem Ort die Gläubigen sich versammeln, besonders in der Feier der Eucharistie. Gesamtkirche und jeweils versammelte Gemeinde bilden einen Dual, in dem beide Pole unaufgebbar sind. Die Gesamtkirche ist nicht die Summe und die versammelte Gemeinde nicht ein Teil.

Der Dual von Gesamtkirche und versammelter Gemeinde bedeutet, daß alle Gemeinden als Verkörperung der Gesamtkirche an einem bestimmten Ort in unlösbarer Beziehung zueinander stehen. Das nötigte dazu, dieser konstitutiven Beziehung strukturellen Ausdruck zu verleihen durch die Ausbildung von Partikularkirchen. So unverzichtbar solche Strukturen sind, so sehr haben sie eine vermittelnde Dienstfunktion und eine abgeleitete ekklesiologische Dignität. Die vorkonstantinische Kirche verzichtete auf die strukturelle Darstellung der Gesamtkirche. Die Katholizität in der Zeit war wichtiger als die Katholizität im Raum. Mit der konstantinischen Wende und der Einberufung kaiserlicher Reichskonzile empfing die Kirche eine Struktur für ihre gesamtkirchliche Einheit, freilich um den Preis der nachfolgenden Abtrennung der Kirchen in Armenien, Syrien, Persien, Äthiopien und Ägypten.

Seither ist die *Spannung von Universalität und Partikularität zu einem entscheidenden Faktor für kirchliche Identität* geworden. Wo – wie in der römisch-katholischen Tradition – die Universalität und d.h. die einheitliche

Struktur der Gesamtkirche den Vorrang hat, besteht die Gefahr, die partikularen Kirchen zu Untergliederungen der Universalkirche zu machen und damit die Spannung aufzuheben. Die Reformationskirchen andererseits verzichteten ganz auf den Versuch, gesamtkirchliche Katholizität auszubilden. Die Neubelebung des Gemeindeprinzips führte faktisch zur Dominanz der Partikularkirche in Gestalt von Landeskirchen oder Volkskirchen bzw. im radikalen Kongregationalismus der linken Reformation zur Verdrängung der konstitutiven Bezogenheit der Gemeinden als Verkörperungen der Gesamtkirche. Die Art, wie eine Kirche die Beziehungen zu anderen Kirchen versteht und ordnet, ist ein wichtiger Faktor in der Bestimmung ihrer Identität. Eine kirchliche Identität, die die grundlegende Katholizität der Kirche ausklammert, muß unter dieser Perspektive als verkümmert angesehen werden.

Eine *vierte* Grundrelation betrifft das Verhältnis der Kirche zur Geschichte und damit die Frage nach ihrer Apostolizität bzw. nach dem Stellenwert der Tradition. Jede Kirche bestimmt ihre Identität u.a. aus einem Verständnis ihrer Geschichte heraus; jede Kirche hat gleichsam ihre eigene Ursprungsgeschichte. Zuvor war bereits hingewiesen worden auf die zwei Typen der Symbolisierung dieser Ursprungsgeschichte, d.h. das Bewußtsein der ungebrochenen Kontinuität zur Kirche der Apostel bzw. das Bewußtsein des Bruchs und der Trennung. Die im weitesten Sinn zur katholischen Tradition gehörenden Kirchen leben aus der Gewißheit der ungebrochenen Kontinuität heraus. Alle Geschichte der Kirche ist *die vom Heiligen Geist geleitete Entfaltung des göttlichen Plans* und ist daher Heilsgeschichte. Die institutionelle Ausprägung dieses heilsgeschichtlichen Kontinuitätsbewußtseins ist die ungebrochene Kette der apostolischen Sukzession. Für alle Kirchen der Reformation und für die nachreformatorischen Kirchen ist konstitutiv *die Erinnerung an den geschichtlichen Ursprung in Gestalt der Trennung bzw. des Bruchs* mit der zuvor beschriebenen katholischen Tradition. Der Bruch wird *legitimiert durch die Berufung auf die Heilige Schrift als kritisches Prinzip*.

Die beiden Typen entsprechen einander spiegelbildlich und bleiben widersprüchlich, weil sie die Geschichtlichkeit der Kirche nicht wirklich ernstnehmen. Daher waren die Klärungen der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung zum Problem von Schrift und Tradition bzw. Tradition und Traditionen ein wichtiger Fortschritt. Inzwischen erkennen wir noch deutlicher, daß gerade der Glaube an die Gegenwart Gottes in der Geschichte eine Sakralisierung der Geschichte im Sinne einer ungebrochenen Heilsgeschichte verwehrt. *Die Kontinuität der Geschichte Gottes mit seinem Volk ist eine Aussage des Glaubens, die gegen den Augenschein von*

Diskontinuität, Bruch und Kontingenz gemacht wird. Das theologische Postulat der heilsgeschichtlichen Kontinuität wie auch die Idealisierung des reinen Anfangs sind Formen der Flucht aus der Geschichte.

Wird dagegen die Geschichtlichkeit der Kirche in der Spannung von Kontinuität und Kontingenz des Neuen ernstgenommen, dann kann das Entstehen kirchlicher Pluralität verstanden werden als *Vorgang der Differenzierung* im Verlauf der Tradierung des Evangeliums und der missionarischen Ausbreitung der Kirche. Wo ein bestimmter Ausschnitt des Prozesses der Tradierung für normativ erklärt wird, geht die Offenheit für die unabgeschlossene eschatologische Fülle der Offenbarung verloren. Der Zusammenhang, die Kontinuität des Handelns Gottes in der Geschichte, ist nicht positiv gegeben, sondern lebt in der Kraft der Vergegenwärtigung (*anamnesis*) und der eschatologischen Erwartung. Immer wieder ist der prophetische Einspruch, d.h. die Unterbrechung der Kontinuität, notwendig, um die Freiheit des Handelns Gottes zu wahren, der Neues schafft und auch neue Antworten der Menschen möglich macht und sucht. Aber das Kriterium der Apostolizität der Kirche bindet auch die prophetische Kritik zurück an den nicht einholbaren Ursprung der Kirche in der Geschichte Jesu Christi und an den Prozeß der Tradition, aus dem keine Kirche aussteigen kann.

III.

Es ging mir bei diesen Überlegungen um ein besseres Verstehen der faktischen Pluralität der Kirchen, um Zugang zu einer Hermeneutik der Einheit zu gewinnen. Was hat dieser Versuch erbracht?

1. Zunächst läßt sich festhalten: Es gibt eine oft verdeckte Beziehung zwischen den unterschiedlichen, konfessionell oder kontextuell geprägten kirchlichen Identitäten. Ein normativer, aber auch ein rein deskriptiver Ansatz verdecken freilich den Zusammenhang und sind daher untauglich für das Verständnis kirchlicher Pluralität. Wenn Hermeneutik auf „Sammlung des Sinns“ oder auf „Stiften des Zusammenhangs“ ausgerichtet ist (s.o.), dann bedarf es der hermeneutischen Bemühung, um die unterschwelligen Zusammenhänge sichtbar zu machen.

Der entscheidende Schritt besteht darin, die *Identität jeder Kirche als eine Beziehungsgröße zu verstehen, die sich in einem Umfeld von Grundrelationen konstituiert*. Die Kirche ist eine relationale Wirklichkeit – dies hatte mit Nachdruck Sektion I der Weltkonferenz in Santiago de Compostela betont. Die Wahrheit des Evangeliums, in der die Kirche gründet, erschließt sich in der Gemeinschaft. Wo das Erkennen und Bekennen der Wahrheit herausgelöst wird aus dem offenen (hermeneutischen) Prozeß des Dialogs, der

wechselseitigen Befragung und Bemühung um Verstehen, da verkümmert das Bekenntnis und steht in Gefahr, sektiererisch zu werden.

Dies bedeutet dann auch, daß der Versuch, dem Problem kirchlicher Pluralität durch Lehrdefinitionen und Grenzziehungen beizukommen, scheitern muß. Gerade die Absicht, zweifelhafte oder gefährliche Formen kirchlicher Pluralität abzuwehren und auszugrenzen, schneidet die Kirche ab von dem dynamischen Beziehungsgeflecht, in dem allein ihre Identität lebendig bleibt. Die rein defensive Auseinandersetzung, wie sie an vielen Stellen mit pfingstlichen Formen des Glaubenslebens und Zeugnisses zu beobachten ist, bietet ein gutes Beispiel hierfür. Je mehr eine Kirche die Pluralität zu begrenzen oder gar zu unterdrücken sucht, um so ärmer wird sie selbst.

2. Der innere Zusammenhang zwischen den unterschiedlichen kirchlichen Identitäten gründet darin, daß sie alle auf eine Reihe von Grundrelationen antworten. Innerhalb der durch die Grundrelationen abgesteckten Spannungsfelder sind eine unbegrenzte Vielzahl von „Lösungen“ und Akzentsetzungen möglich, die so lange miteinander verbunden bleiben, als die Spannung ausgehalten und nicht aufgelöst wird. Der hermeneutische Ansatz zielt darauf, die Grundrelationen und die damit gegebenen Spannungen aufzudecken und so Kohärenz und Zusammenhänge erkennbar zu machen.

Der *prinzipielle Pluralismus*, der heute von manchen postuliert wird, leugnet die Möglichkeit von sinnvollen Zusammenhängen. Er verzichtet letztlich auf das Verstehen von Pluralität und markiert daher die andere Grenze des hier skizzierten Versuchs einer Hermeneutik der Einheit als Kohärenz. Er ist nicht weniger dogmatisch als die vorher diskutierte Antwort, die dem Problem kirchlicher Pluralität mit Hilfe von klaren Lehrdefinitionen zu begegnen sucht. Manche Ausprägungen des protestantischen Denominationalismus repräsentieren – mehr oder weniger reflektiert – einen solchen prinzipiellen Pluralismus, der ein diffuses Nebeneinander von kirchlichen Identitäten nicht nur toleriert, sondern für eine natürliche Folge zunehmender Individualisierung hält. *Der Zusammenhang, die Suche nach Kohärenz, wird dann durch einen missionarisch legitimierten Wettbewerb mit dem Ziel des Kirchenwachstums ersetzt.* Ökumenische Bemühungen zur Formulierung und Annahme von Regeln der Gemeinschaft werden als Einschränkung der Religionsfreiheit empfunden.

3. Der Aufweis von Grundrelationen ist zunächst ein analytischer Vorgang. Die vier beschriebenen Relationen: zu Gott in Christus, zur „Welt“, zu den anderen Kirchen und zur Geschichte, stellen einen heuristischen Raster dar, dessen Plausibilität und Brauchbarkeit für die Aufgabe einer Hermeneutik

neutik der Einheit sich erweisen muß. Ich hoffe, diesen Nachweis jedenfalls ansatzweise erbracht zu haben.

Nun bin ich jedoch noch einen Schritt weitergegangen und habe die vier Grundrelationen je einem der klassischen Kennzeichen der Kirche: Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität zugeordnet. Das impliziert den Vorschlag, auch diese Kennzeichen voller kirchlicher Identität als *Relationsbegriffe* und nicht als Eigenschaft zu verstehen. Man könnte auch sagen: Sie bezeichnen eine Qualität von grundlegenden Beziehungsverhältnissen und können daher als kritische Begriffe, als hermeneutische Kriterien verstanden werden – wie es z.B. Sektion II der Weltkonferenz in Santiago de Compostela bereits für die Dimension der Apostolizität getan hat. Ob die in jeder der Grundrelationen gesetzte Spannung ausgehalten und nicht aufgelöst oder reduziert wird und ob daher der innere Zusammenhang unterschiedlicher kirchlicher Identitäten gewahrt bleibt, ließe sich dann daran prüfen, ob sie dem jeweiligen qualitativen Maßstab der Einheit, der Heiligkeit, der Katholizität und der Apostolizität entsprechen. Die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala (1968) hat in diesem Sinn von der Katholizität der Kirche als einer Qualität von kirchlicher Gemeinschaft gesprochen, die es erlaubt, Universalität und Partikularität zusammenzuhalten. Dies und andere Beispiele, die sich aufzeigen ließen, weisen darauf hin, daß es fruchtbar sein könnte, die klassischen Kennzeichen der Kirche als hermeneutische Kriterien im Rahmen einer Hermeneutik der Einheit zu verstehen.

4. Anton Houtepen hat in seinem bereits zitierten Aufsatz die aus der Antike bekannte Denkfigur des „hermeneutischen Vierecks“ in Erinnerung gerufen, die von den Kirchenvätern in der Lehre vom vierfachen Schriftsinn aufgenommen wurde. Sie diente in der klassischen Hermeneutik zur Stiftung und Begründung von Kohärenz (a.a.O. 280). Er hat dann gezeigt, wie spätestens seit der europäischen Aufklärung dieses ganzheitliche Verständnis von Hermeneutik durch die Konzentration auf den Literalsinn, auf Texte und Tatsachen verlorenging, und hat für eine ökumenische Hermeneutik ein neues „ökumenisches Viereck“ vorgeschlagen, das heute erneut zur Entdeckung von Kohärenz anleiten könnte (a.a.O. 293).

Ich folge der von ihm gewiesenen Richtung, ohne seinen Vorschlag inhaltlich zu diskutieren. Vielmehr denke ich, daß *uns mit den Dimensionen der Einheit, der Heiligkeit, der Katholizität und der Apostolizität der Kirche ein hermeneutisches Viereck gegeben ist, das den Rahmen einer Hermeneutik der Einheit absteckt*. Der Grundgedanke des Vierecks ist, daß der volle Sinn sich erst erschließt, wenn alle vier Kriterien in ihrem inneren Zusammen-

hang zur Anwendung kommen und so Kohärenz sichtbar machen können. Einheit und Katholizität müssen sowohl unterschieden wie zusammengehalten werden, ebenso Heiligkeit und Apostolizität, d.h. die Frage, wie eine gegebene Kirche eingebunden ist in Kontext oder Traditionen. Die herkömmliche ökumenische Diskussion, vor allem in den bilateralen Dialogen, leidet darunter, daß sie einseitig orientiert ist an den Fragen der Einheit und Tradition/Apostolizität und die Dimensionen der Katholizität und vor allem der Heiligkeit vernachlässigt hat. Diese Begrenzung des hermeneutischen Prozesses wechselseitigen Verstehens und der Formulierung von Übereinstimmungen könnte einer der Gründe für die kaum vollzogene Rezeption sein.

5. Das Studiendokument zur ökumenischen Hermeneutik hat die Kirche eine „hermeneutische Gemeinschaft“ genannt. Diese Gemeinschaft hält in einem offenen Prozeß des Prüfens und wechselseitigen Befragens, der Anerkennung und der Ermutigung die pluralen kirchlichen Identitäten zusammen. Die Einheit der Gemeinschaft gründet in dem allen gemeinsamen Bekenntnis zu Jesus Christus, und sie bewährt sich an den hermeneutischen Kriterien der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Die Einheitserklärung von Canberra sagte, das Ziel der Suche nach der vollen Gemeinschaft sei erreicht, „wenn alle Kirchen in den anderen die Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche in ihrer Fülle erkennen können“ (2.1). Sie fügt dann ausdrücklich hinzu: „Verschiedenheiten, die in theologischen Traditionen und unterschiedlichen kulturellen, ethnischen oder historischen Kontexten wurzeln, gehören zum Wesen von Gemeinschaft“ (2.2). Wo sich in diesen Verschiedenheiten das wechselseitige Erkennen der Gegenwart Christi durch den Heiligen Geist vollzieht, da leben Kirchen in der Gemeinschaft, die ihren Ausdruck findet in „konziliaren Formen des Lebens und Handelns“ auf allen Ebenen. Sie ermöglichen das gemeinsame Erkennen und Handeln. Das gemeinsame Bekenntnis zu Jesus Christus als Gott und Heiland ist daher die innere Grenze der Verschiedenheiten; aber zugleich gilt, daß die Verschiedenheiten nicht ein Mangel an Einheit, sondern die Voraussetzung wirklicher Gemeinschaft sind.

Kohärenz ist nicht allein Kriterium für das Gelingen des hermeneutischen Prozesses. Das Streben nach Kohärenz muß auch seinen Ausdruck finden *in Strukturen verbindender und verbindlicher Gemeinschaft, in denen der Zusammenhang pluraler kirchlicher Identitäten bewährt und vertieft werden kann*. Konziliarität bezeichnet die Disziplin, welche Kirche als hermeneutische Gemeinschaft lebendig erhält. Die bilateralen und multilateralen Dialoge und die Rezeption ihrer Ergebnisse müßten daher *überführt werden in*

einen verbindlichen konziliaren bzw. präkonziliaren Rahmen, damit die Kohärenz des hermeneutischen Prozesses sichtbar werden kann und die vier Kriterien in ihrer wechselseitigen Bezogenheit ihre kritische Funktion erfüllen können. Dann würde sich zeigen, daß solche Überlegungen zu einer Hermeneutik der Einheit nicht nur dem Bedürfnis nach systematischer Klärung dienen, sondern unmittelbare Konsequenzen für die Ausrichtung der weiteren ökumenisch-theologischen Arbeit zur Frage der Ekklesiologie und der Einheit der Kirche haben. Dies führt jedoch über den begrenzten thematischen Rahmen dieser Überlegungen hinaus.

Der Richtwert ökumenischer „Großthemen“ und das Wächteramt des DÖSTA

VON DIETRICH RITSCHL

Vorbemerkung

Die nachfolgenden Ausführungen wurden in einer ersten Fassung bei der Herbstsitzung des DÖSTA am 28. Oktober 1994 in Berlin vorgetragen. Ich sollte unter anderem zu den Großthemen Apostolizität und Konziliarität und über unsere zukünftigen ökumenischen Aufgaben sprechen. Weil die Zeit für eine Diskussion fehlte, begrüße ich es, hier nochmals auf die hauptsächlichen Thesen zurückkommen zu können, zumal seither auch das „Manifest der Ökumenischen Rundschau“ über die Zukunftsaufgaben der Ökumene auf dem Weg ins dritte Jahrtausend erschienen ist (ÖR 2/1995, 141–147) – eine verwandte Thematik also.

Die Sitzung in Berlin war für mich die letzte nach 22jähriger Mitgliedschaft im DÖSTA, wo ich – von den USA nach Europa zurückgekehrt – 1972 den Platz von Ernst Wolf eingenommen hatte. Um einem katholischen Kollegen (Karl Kertelge) das Amt des Vorsitzenden einzuräumen, trat ich 1987 nach 9jähriger Tätigkeit als DÖSTA-Vorsitzender zurück, ebenso 1994, als ich meinen Platz an Frau Ulrike Link-Wieczorek abgab – der DÖSTA hat von jeher zu wenig Frauen als Mitglieder gehabt.

Natürlich verfolge ich weiterhin mit Interesse und Sympathie die Arbeit des DÖSTA vom Ökumenischen Institut in Heidelberg aus, in dem bekanntlich der DÖSTA nach seiner Gründung durch Prof. Edmund Schlink jahrelang getagt hat. Die folgenden Überlegungen betreffen darum auch unmit-