

Kirchengemeinschaft als ökumenischer Leitbegriff

Kardinal Walter Kasper

In der letzten Nummer der Zeitschrift „Herderkorrespondenz“ findet sich ein Artikel zur gegenwärtigen ökumenischen Situation in Deutschland. Der Kurzartikel trägt die Überschrift: „Verhärtung“. Die Rede ist von dem jüngsten Votum des Rates der EKD zu dem Thema Kirchengemeinschaft, das jetzt nach der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ zum zentralen ökumenischen Thema geworden ist. Im Ergebnis kommt das Votum „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“ zu der Feststellung, evangelische und katholische Zielbestimmung der Kirchengemeinschaft seien inkompatibel.

I. Wandel der ökumenischen Situation

Eine solche kategorische Feststellung wirft die Frage auf, ob der ökumenische Dialog nicht hoffnungslos in einer Sackgasse gelandet ist. Die „Herderkorrespondenz“ stellt die Frage anders; sie fragt, ob in diesem Votum die Verärgerung über die vatikanische Erklärung „Dominus Jesus“ mit ihren schroffen Sätzen über das Selbstverständnis der katholischen Kirche so tief sitze, „daß man jetzt auf den groben Klotz einen ebenso groben Keil setzen mußte“.

Verhärtung also auf beiden Seiten? In der in dem genannten Artikel angesprochenen Perspektive, vielleicht vorübergehend ja. In einer allgemeinen weltweiten Perspektive, nein. Die ökumenische Situation stellt sich in den verschiedenen Ländern und Kontinenten und im Verhältnis zu den verschiedenen Kirchen und Konfessionen sehr unterschiedlich dar, und sie bewegt sich mit unterschiedlichen Geschwindigkeiten. Es gibt Dialoge, bei denen man nicht von Verhärtungen sondern im Gegenteil von Auflockerungen sprechen kann, etwa – um nur einige wenige Beispiele zu nennen – bei Dialogen mit einigen orthodoxen Kirchen bzw. Patriarchaten, mit der anglikanischen Gemeinschaft oder bei den Gesprächen, die ich jüngst mit den Baptisten in Lateinamerika führen konnte (weltweit die zweitgrößte Kirchengemeinschaft nach der katholischen Kirche, aber traditionell kritisch gegenüber der katholischen Kirche und gegenüber der ökumenischen Bewegung eingestellt). Schließlich war das Ereignis von Assisi in der letzten Woche alles andere als ein Zeichen von Verhärtung sondern von neuer Gemeinsamkeit.

Überblickt man die ökumenische Situation insgesamt, dann kann man nicht von Verhärtung, wohl aber von einem Wandel der ökumenischen Situation sprechen. Nicht nur in den christlichen Konfessionen, auch in den Religionen und in den Kulturen ist die Identitätsfrage neu erwacht: Wer bin ich? Wer sind wir? Wie können wir in einer globalisierenden, alles vereinheitlichenden

Welt unsere konfessionelle und kulturelle Identität bewahren? Diese Frage ist auch für den ökumenischen Dialog legitim, ja konsumtiv. Denn Dialog führen kann ich nur mit jemand, der seine eigene Identität hat, sie kennt und sie schätzt. Die Frage ist nur: Was heißt Identität? Ich habe meine Identität nicht in Selbstisolierung sondern nur in Beziehung zu anderen und mit anderen. Identität ist keine in sich geschlossene, sich selbst genügende Monade sondern eine offene und eine dynamische Größe.

So geht es im ökumenischen Dialog weder um einen substanzlosen Relativismus und einen billigen Schmusekurs noch um einen starren rechthaberischen, letztlich fundamentalistischen Konfessionalismus. Es geht um die Wahrheit und nur um die Wahrheit, aber um die Wahrheit in der Liebe (Eph 4,15), d.h. um Offenheit für Fragen, Anliegen, Herausforderungen der anderen, um einen Austausch der Gaben. Indem der Dialog den anderen in seiner Andersheit ernst nimmt führt er nicht zur Verarmung auf dem niedrigsten gemeinsamen Nenner, sondern zu wechselseitiger Bereicherung. Es geht im Dialog um die je größere Wahrheit. Der ökumenische Prozeß ist *ein* Weg, auf dem uns der Geist in die ganze Wahrheit einführt (Joh 16,13).

In diesem Sinn fragen wir nach der größeren ökumenischen Kirchengemeinschaft, die wir suchen, und, entsprechend dem eindeutigen Willen Jesu, zu suchen verbindlich gehalten sind (Joh 17,21).

II. Die gemeinsame ökumenische Grundlage

Wenn man die vielen, kaum noch überschaubaren Dialogergebnisse der letzten Jahrzehnte – gesammelt in zwei dicken Bänden mit dem Titel „Dokumente wachsender Übereinstimmung“ – studiert, dann macht man eine überraschende Feststellung: Obwohl die vielen Dialoge nicht zentral geplant und gesteuert waren, stellt sich in allen Dokumenten der Begriff „Kirchengemeinschaft“ als zentraler Schlüsselbegriff heraus. Die biblisch-altkirchliche Idee der *koinonia/communio*, der „*communio sanctorum*“ des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, der „Gemeinschaft der Gläubigen“ der lutherischen Bekenntnisschriften und die ekklesiologische Zentralidee des II. Vatikanischen Konzils hat sich also wie von selbst durchgesetzt. Die erstrebte ökumenische Einheit wird von allen als *communio*-Einheit nach dem Modell der trinitarischen *communio*-Einheit von Vater, Sohn und Heiligem Geist als Einheit in der Vielfalt verstanden.

Zu dieser erfreulichen Feststellung kommt eine zweite. Bei genauerem Zusehen stellt sich heraus, daß zwar fast alle Dokumente von *communio* sprechen, aber daß sie den Begriff *communio* recht unterschiedlich verstehen. Dieser unterschiedliche Gebrauch ein und desselben Schlüsselbegriffs ist verständlicherweise Ursache für mancherlei Mißverständnis und Verwirrung. Manchmal findet sich ein rein horizontales, teilweise sogar ein ideologisches Verständnis von *communio*. *Communio* als Assoziation, d.h. Zusammenschluß, von freien Partnern auf der

Grundlage des Prinzips der Gleichheit. Ein solche communio „von unten“ entspricht der Idee des neuzeitlichen Gesellschaftsvertrags. Die Neuromantik zu Beginn des 20. Jahrhunderts hat dieser Idee einer – wie sie meinte – abstrakten und unpersönlichen „Gesellschaft“ die der organisch gewachsenen „Gemeinschaft“ entgegengesetzt. Kirchengemeinschaft wird jetzt als personale geschwisterliche Gemeinschaft in einer familienähnlichen freundschaftlichen Atmosphäre verstanden wie sie nach dem Urbild der Jerusalemer Urgemeinde von Ordensgemeinschaften, Bruderschaften, pietistischen Gemeinschaften, Basisgemeinden und neueren kirchlichen Bewegungen immer wieder angestrebt wurde und wird. Doch kann man Großkirchen mit einigen hundert Millionen Mitgliedern allein nach dem Modell von Primärbeziehungen aufbauen, wie es in kleinen Gemeinschaften möglich und sinnvoll ist?

Setzt man dem eine ebenso einseitige institutionelle Ekklesiologie im Sinn einer mißverstandenen communio hierarchica entgegen, dann kommt es zu den Einseitigkeiten, welche das II. Vatikanische Konzil mit seiner Wiederbetonung des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen und seiner partizipativen Ekklesiologie zu überwinden suchte. Die Kirche ist weder eine Demokratie noch eine Monarchie, auch keine konstitutionelle Monarchie sondern Hierarchie in dem ursprünglichen Sinn des Wortes: „Hierarchie“ als „heiliger Ursprung“. Sie versteht sich weder „von unten“ noch in einem soziologischen Sinn „von oben“, sondern aus dem ihr vorgegebenen Heiligen, das ihr durch Wort und Sakrament konkret vermittelt wird.

Damit stehen wir beim authentisch theologischen Verständnis von *koinonia/communio*. Das griechische Wort „*koinoneo*“ bedeutet gemeinsam teilhaben an einem gemeinsamen Gut. In diesem Sinn werden Jakobus und Johannes zusammen mit Simon als *koinonoi* als Anteilseigner an einem gemeinsamen Fischereiunternehmen (wie wir heute sagen würden) bezeichnet (Luk 5,10). Auch Blutsgemeinschaft kann so beschrieben werden (Mt 23,30). Communio meint im ursprünglichen Sinn also nicht Gemeinschaft zwischen Personen sondern gemeinsame Anteilhabe (*participatio*), Gütergemeinschaft.

Der theologische Sprachgebrauch findet sich grundlegend bei der Beschreibung der Jerusalemer Urgemeinde. Sie lebte in der *koinonia* des Brotbrechens und der Gebete; und sie hatten alles gemeinsam (*koinä*) (Apg 2,42.44). In diesem Sinn ist in der neutestamentlichen Briefliteratur von Gemeinschaft mit Jesus Christus (1 Kor 1,9), im Heiligen Geist (2 Kor 13,13), im Evangelium (Phil 1,5), im Glauben (Philm 6), im Leiden und im Trost (2 Kor 5,7; Phil 3,10), in der göttlichen Natur (2 Petr 1,4) die Rede und zusammenfassend im 1. Johannesbrief (1,3) von der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn sowie der Christen untereinander. Die Gemeinschaft von Vater und Sohn ist entsprechend dem Testament Jesu Modell und Maßstab für die Einheit der Jünger Jesu (Joh 17,21-23).

Diese communio ist nach dem Neuen Testament sakramental begründet. Die sakramentale Basis

der *communio* ist die Gemeinschaft in der einen Taufe. Denn durch die Taufe gehören alle Getauften dem einen Leib Christi an (1 Kor 12,13; Rom 12,4; Gal 3,26-28; Eph 4,3). Die gemeinsame Taufe begründet also die fundamentale *communio*-Einheit der Kirche. Aus der in der Taufe sakramental begründeten Kirchengemeinschaft ergeben sich, wie vor allem die Kollekten des Apostels Paulus für die Armen von Jerusalem unter dem Stichwort der *koinonia* zeigen, soziale Konsequenzen: die Pflicht zum gegenseitigen Helfen und zur Solidarität unter den Christen und den christlichen Gemeinden (Gal 2,10; 2 Kor 8-9; vgl. Apg 2,44; 4,23). Im Bild gesprochen: Die vertikale *koinonia* begründet die horizontale.

Zu ihrem Höhepunkt kommt die *communio* in der eucharistischen *communio*. Der für die Theologiegeschichte grundlegende Text findet sich in 1 Kor 10,16-17: „Ist der Kelch des Segens, über den wir den Segen sprechen, nicht Teilhabe am Blut Christi? Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi? Ein Brot ist es. Darum sind wir, die vielen, ein Leib, denn wir alle haben an dem einen Brote teil“. Nach diesem Text gehören eucharistische Gemeinschaft und Kirchengemeinschaft zusammen. Die Eucharistiegemeinschaft ist nie nur individuelle Christusgemeinschaft; sie lässt sich nicht von der Kirchengemeinschaft trennen. Eucharistiegemeinschaft begründet und bezeichnet Kirchengemeinschaft.

Dieser Text hatte theologiegeschichtlich eine lange, bis heute andauernde Nachwirkung in der Kirche des Ostens wie des Westens. Für die abendländische Theologiegeschichte war vor allem Augustinus maßgebend. Er ist unser gemeinsamer Kirchenvater. Er nennt die Eucharistie „*sacramentum unitatis et vinculum caritatis*“ (In Joan 26, 6,13). So war die Zusammengehörigkeit von Eucharistiegemeinschaft und Kirchengemeinschaft bis in die 70er Jahre Gemeingut aller, auch der reformatorischen Kirchen. Die lutherischen und die reformierten Kirchen hatten bis dahin keine Abendmahlsgemeinschaft miteinander. Erst seit der Leuenberger Konkordie von 1973 hat sich diese Situation geändert. Das veranlaßt mich zu einem Exkurs zu der gegenwärtig viel diskutierten Frage der Eucharistiegemeinschaft.

III. Exkurs zur Frage der Eucharistiegemeinschaft

Das Abrücken der reformatorischen Kirchen von der gemeinchristlichen Tradition hat zweifellos ernst zu nehmende pastorale Gründe, ist aber nicht zuletzt in der gewandelten ökumenischen Situation begründet, in welcher bisherige Verurteilungen oft den gegenwärtigen Partner nicht mehr treffen. Die neue Position wird mit Hilfe von Terminen wie eucharistische Gastfreundschaft oder Gastbereitschaft vorgenommen. Das sind Vorstellungen aus dem bürgerlichen Leben; sie stellen dort einen hohen Wert dar. Doch lassen sich diese bürgerlichen Vorstellungen auf die sakramententheologische Ebene übertragen?

Nach Paulus offensichtlich nicht! Denn Paulus kommt es im Kontext der zitierten Stelle aus dem 1. Korintherbrief gerade auf die Unterscheidung der Eucharistie von einem bürgerlichen Mahl an (1 Kor 11,11-22,34). Von der Vermischung beider Ebenen sagt er: „Da kann ich euch nicht loben“ (1 Kor 11,22). Nach Paulus ist, wer an dem einen Brot und an dem einen Kelch teilnimmt, kein außerordentlicher Gast, er hat keinen Gaststatus, er gehört zur Familie, er *ist* in Kirchengemeinschaft. Wenn man also Eucharistiegemeinschaft will, dann kommt man nicht umhin, auch die Frage der Kirchengemeinschaft zumindest in einer dialogoffenen Weise zu stellen. Man kann also nicht einerseits Eucharistiegemeinschaft – und d.h. eben auch Kirchengemeinschaft – fordern und andererseits die Imkompatibilität der katholischen und der protestantischen Vorstellungen von Kirchengemeinschaft behaupten. Das paßt nicht zusammen.

Das katholische Kirchenrecht geht einen anderen Weg, um in besonderen, schwerwiegenden Fällen den individuellen Situationen gerecht zu werden. Für das Kirchenrecht gilt: „*Salus animarum suprema lex*“ (can. 1752). So gibt es nach kanonischem Recht schwerwiegende individuelle Einzelsituationen, in denen Eucharistiegemeinschaft möglich ist. Sie sind nach dem Kirchenrecht eng auf individuelle physische Notsituationen begrenzt. Wichtig ist jedoch, daß der Ortsbischof im Rahmen universalkirchlicher Regelungen „unter Berücksichtigung aller Umstände der Zeit, des Ortes und der Personen in klugem Ermessen entscheiden“ kann (UR 8; vgl. CIC can. 844 § 3f; Ökumenisches Direktorium Nr. 130).

Der Wiener Kardinal Christoph Schönborn hat diesen dem Bischof möglichen Spielraum benutzt, eine – wie er es nennt – „Handregel“ aufgestellt. Danach kann jeder Getaufte bei Vorliegen ernsthafter individueller Gründe zur Eucharistie hinzutreten, der aus Glaubensüberzeugung am Ende des eucharistischen Hochgebets mit der ganzen versammelten Gemeinde „Amen“ sagen kann zu dem, was im Eucharistischen Hochgebet gesagt wird und was dort nach katholischer Glaubensüberzeugung geschieht.

Im eucharistischen Hochgebet ist von der Gegenwart von Leib und Blut Christi, von der Gemeinschaft mit Jesus Christus die Rede, aber auch von der Gemeinschaft mit den Heiligen, besonders mit Maria, wie von der Gemeinschaft mit dem Papst und dem Bischof, deren Namen zum Zeichen der Gemeinschaft ausdrücklich genannt werden. In dieser Gemeinschaft der himmlischen und der konkreten irdischen Kirche wird jede katholische Eucharistie gefeiert. Wer diese Gemeinschaft gläubig bejaht und dies mit seinem „Amen“ bekräftigt, der steht seiner inneren Überzeugung nach in kirchlicher Gemeinschaft; wer diese Gemeinschaft dagegen als inkompatibel mit seiner eigenen Glaubensüberzeugung ansieht, der kann, wenn er ehrlich ist, gar nicht teilnehmen wollen.

Diese „Handregel“ nennt konkrete Kriterien für individuelle Einzelsituationen. Diese Kriterien gelten selbstverständlich auch für Katholiken. Auch für sie gibt es keinen automatischen Zutritt; auch sie müssen sich nach Paulus prüfen (1 Kor 11,28) und sich fragen, ob sie ehrlich „Amen“ sagen können

zu dem, was in der eucharistischen Feier geschieht, ob sie also in Gemeinschaft mit Jesus Christus und seinem Gebot und in Gemeinschaft mit den Brüdern und Schwestern leben. Diese Prüfung nimmt nach Paulus das eschatologische Gericht vorweg und ist eine Frage auf Leben und Tod (1 Kor 11,28-30). Mit diesem Exkurs hat sich geklärt, was communio nach katholischem Verständnis konkret beinhaltet: communio im einen Glauben, in den Sakramenten und im christlichen Leben innerhalb der konkreten Gemeinschaft der irdischen wie der himmlischen Kirche (LG 14; UR 3). All das ist mit der umfassend verstandenen „communio sanctorum“ im Apostolischen Glaubensbekenntnis gemeint. Das Apostolische Glaubensbekenntnis ist unseren Kirchen gemeinsam. Auf seiner Grundlage haben sich jedoch unterschiedliche konfessionelle Traditionen und unterschiedliche konfessionelle Identitäten ausgebildet. Auf sie und auf die Frage ihrer Kompatibilität oder Nichtkompatibilität möchte ich im folgenden eingehen.

IV. Unterschiedliche konfessionelle Traditionen

Ich beginne mit der orthodoxen Position. Sie beruft sich auf das erste Jahrtausend und entwirft heute im Anschluß an 1 Kor 10,16-17 sehr oft eine eucharistische Ekklesiologie. Diese eucharistische Ekklesiologie ist zwar nicht „die“ orthodoxe Position, aber sie ist gegenwärtig ökumenisch besonders einflußreich (N. Afanesiev, A. Schmemann, J. Zi-zioulas u.a.). Danach ist die Kirche in jeder um ihren Bischof versammelten Ortskirche, in der Eucharistie gefeiert wird, verwirklicht. Da in jeder Ortskirche der eine Christus gegenwärtig ist, kann keine Ortskirche isoliert existieren; jede Ortskirche steht mit allen anderen Eucharistie feiernden Ortskirchen in komoraa/communio. Konkret geschieht dies seit früher Zeit vermittelst Metropolien und Patriarchaten. Die Einheit der universalen Kirche ist eine communio-Einheit von Ortskirchen, Metropolien und Patriarchaten.

Auf diesem Hintergrund machen sich manche orthodoxe Theologen das Konzept des Weltrates der Kirchen von der konziliaren Gemeinschaft der Kirche zu eigen: Sie verstehen die universale communio als communio-Einheit von Kirchen. Im Unterschied zu den Kirchengemeinschaften, die aus der Reformation hervorgegangen sind, ist für die orthodoxen Kirchen das Kirchesein einer Ortskirche neben den Sakramenten für die episkopale Struktur konstitutiv. Der Unterschied zur katholischen Kirche ist, daß es außer einem ökumenischen Konzil kein sichtbares Prinzip der Einheit der universalen Kirche gibt, wie es die katholische Kirche im Petrusamt anerkennt.

Die „Freiheit von Rom“ ist oft durch nationale und kulturelle Bindungen erkauft, die wiederum nationale, ethnische und kulturelle Spannungen unter den orthodoxen Kirchen zur Folge haben. Das Nationalprinzip ist eines der großen ungelösten Probleme der Orthodoxie, während für uns das Petrusamt ein Zeichen und ein Instrument einer die Völker übergreifenden Einheit wie

der Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche von einer bestimmten Kultur oder staatlichen Ordnung ist. Deshalb ist das Petrusamt für uns eine Gabe, die wir in geschichtlich erneuerter Form in die größere Ökumene einbringen wollen.

Die ökumenische Diskussion über die Frage des Petrusamtes hat ergeben, daß die orthodoxen Kirchen Rom als *prima sedes* und den Bischof von Rom als ersten der Bischöfe anerkennen. Sie tun dies aber nicht im Sinn eines Primats der Jurisdiktion, sondern im Anschluß an Ignatius von Antiochien im Sinn eines Vorsitzes in der Liebe. Oft wird dies als *Primat der Ehre (time)* bezeichnet; diese Formel darf jedoch nicht bloß im Sinn eines äußerlichen Ehrerweises verstanden werden. In den ökumenischen Diskussionen machen die orthodoxen Partner jeweils klar, daß die Frage des Petrusamtes im Rahmen und nach Analogie des Kanon 34 der „Apostolischen Kanones“ (4. Jahrhundert) diskutiert werden muß. Danach soll es in jeder Provinz einen ersten unter den Bischöfen geben, der nichts ohne die Zustimmung der anderen Bischöfe entscheiden kann, ohne dessen Zustimmung aber auch die anderen nichts Wesentliches entscheiden sollen. Kurzgesagt also eine Balance von primatialer und synodaler Ordnung.

In die gleiche Richtung geht der Dialog mit der anglikanischen Gemeinschaft („The Gift of Authority“, 1999) und die Antwort des „House of Bishops“ der „Church of England“ und der Schwedischen Bischofskonferenz (1999) auf die Enzyklika „Ut unum sint“ (1995).

Die Frage ist also, ob und inwiefern eine solche Balance in einer neuen Form der Primatsausübung, nach welcher der gegenwärtige Papst in der genannten Ökumene-Enzyklika ausdrücklich gefragt hat, verwirklicht werden kann. Diese Frage richtet sich nicht nur an die orthodoxe und an die anglikanische Seite; sie stellt auch eine Hausaufgabe für die katholische Seite dar. Die katholische Seite muß im hermeneutischen Horizont der Ekklesiologie des ersten Jahrtausends eine Neu-Interpretation und Re-Rezeption der Dogmen des I. Vatikanischen Konzils in die Wege leiten. Dazu hält uns der Text des I. Vatikanums selbst an. Das I. Vatikanische Konzil will nämlich seine Lehre vom Pramat definieren „secundum antiquam atque constantem universalis Ecclesiae fidem“ (DS 3052; vgl. 3059). Es macht damit die alte und gemeinsame Tradition zu einem hermeneutischen Prinzip seiner Auslegung.

Diese Aufgabe ist nicht nur ein akademisches, sondern noch mehr ein lebenspraktisches Problem. Ost und West haben sich nicht aus dogmatischen Gründen getrennt; sie haben sich lebens- und mentalitätsmäßig auseinandergelebt und entfremdet. Trotzdem ist die gemeinsame Grundstruktur der Kirchengemeinschaft erhalten geblieben. Volle Kirchengemeinschaft läßt sich deshalb nur auf dem Weg eines praktischen Wiederzusammenlebens und durch Wiederherstellung des gegenseitigen Vertrauens erreichen.

Nach maßgebenden katholischen Autoren brauchte sich an der Rechtsstruktur der orthodoxen Kirchen kaum etwas ändern (vgl. Art. Pramat: LThK VIII, 2. Aufl, 761-763). Im Ökumenismus-Dekret des II.

Vatikanums heißt es: „So erklärt das Heilige Konzil feierlich, um jeden Zweifel auszuschließen, daß die Kirchen des Orients im Bewußtsein der notwendigen Einheit der ganzen Kirche, die Fähigkeit haben, sich nach ihrer eigenen Ordnung zu regieren“ (UR 16). Es gilt also das Prinzip, auf das man sich bereits zu Beginn des letzten Jahrhunderts in den Mecheler Gesprächen mit der anglikanischen Kirche geeinigt hat: „Uni, pas absorbe“, „vereint, aber nicht absorbiert“.

Noch ein Wort zu den kirchlichen Gemeinschaften, die aus der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangen sind: Auch mit ihnen verbindet uns eine strukturelle Gemeinsamkeit. Auch diese Kirchengemeinschaften verstehen sich nicht als Zusammenschlüsse „von unten“. Vielmehr besteht nach CA VII *Kirche* überall dort, wo das Evangelium gepredigt und die Sakramente evangeliumsgemäß verwaltet werden. Kirche versteht sich also als Anteilhaben an Wort und Sakrament. Dabei wird nach reformatorischem Verständnis dem Wort ein Vorrang eingeräumt; Kirche wird als „creatura verbi“ verstanden (WA 6,561). Entsprechend wird „communio sanctorum“ in den Bekenntnisschriften mit „Gemeinschaft der Glaubenden“ übersetzt. Doch dieser Punkt stellt inzwischen keine grundsätzliche Kontroverse mehr dar. Die pauschale Gegenüberstellung einer „Kirche des Wortes“ und einer „Kirche der Sakramente“ sollte endgültig überholt sein. Die Kirche lebt aus Wort und Sakrament.

Der Unterschied kommt dagegen zum Vorschein, wenn man sieht, daß der Schwerpunkt reformatorischer Ekklesiologie auf der konkreten Ortsgemeinde, in der das Wort verkündet und die Sakramente verwaltet werden, liegt; sie ist der Haftpunkt und das Gravitationszentrum der Ekklesiologie. Luther bevorzugt das Wort „Gemeinde“ anstelle des „blinden und undeutlichen“ Wortes „Kirche“ (WA 50,625). Das schließt übergemeindliche Strukturen und Ämter nicht aus; aber sie sind funktionale Ausfaltungen des Pastorenamtes auf kirchenleitender Ebene. Die Reformatoren beriefen sich dafür auf den Kirchenvater Hieronymus und dessen Wirkungsgeschichte in der mittelalterlichen Scholastik.

Mit der Konfessionsbildung auf der Ebene von Landeskirchen geriet die universale Dimension der Kirche zunächst weithin aus dem Blick, obwohl sie doch für das Neue Testament, und dort nicht erst in den Gefangenschaftsbürgen, wesentlich ist; erst in der neueren ökumenischen Diskussion. Trotz allen inzwischen erreichten Annäherungen ist die Frage des Bischofsamtes in apostolischer Sukzession noch immer ein Kontroverspunkt, dieser steht jedoch in einem umfassenderen Zusammenhang, nämlich im Zusammenhang einer Bestimmung der Kirchengemeinschaft, welche von den Ortskirchen bzw. Ortsgemeinden ausgeht.

Dies ist auch in der für den kontinental-europäischen Raum maßgebenden Leuenberger Konkordie der Fall, auf welche das eingangs genannte Votum der EKD zurückgeht. Kirchengemeinschaft beschränkt sich hier auf Abendmahls- und Kanzelgemeinschaft, sowie auf die gegenseitige Anerkennung der Ämter; sie läßt jeder Konfessionskirche, letztlich jeder Landeskirche, ihre Eigenständigkeit.

Findet man sich mit den geschichtlich gewachsenen Kirchenstrukturen einfach ab? Bleibt mehr oder weniger alles beim Alten? Handelt es sich um ein Status-quo-Modell? Der reformatorische Reformimpuls scheint hier irgendwie still gelegt zu sein. Denn den Reformatoren ging es – wenn ich recht sehe – ursprünglich nicht um die Gründung separater Konfessionskirchen sondern um die Reform der bestehenden universalen Kirche. Daß es nachträglich zur Konfessionsbildung kam, bedeutet, wenn ich Wolfhart Pannenberg, Günther Wenz und anderen folge, nicht einen Erfolg, sondern das Scheitern des ursprünglichen reformatorischen Anliegens. Der Herausbildung getrennter Konfessionskirchen bedeutet aber auch eine Katastrophe und eine tiefe Wunde für die katholische Kirche. Denn auch sie kann unter den Bedingungen der Trennung ihre Katholizität nicht mehr in ihrer ganzen Fülle konkret verwirklichen (UR 4).

So ist die ökumenische Bewegung für beide Seiten die Chance, ja ein Segen. Beide können sich durch eine konstruktive Aufnahme der Anliegen des jeweiligen anderen gegenseitig bereichern und so Katholizität in ihrer Fülle konkret zu verwirklichen suchen. Ob wir diese vielleicht nicht so schnell wiederkehrende Chance wahrnehmen, oder ob wir uns ängstlich und rechthaberisch wieder im Konfessionalismus verhärteten und uns darin einmauern, ist eine Frage, an der unsere geschichtliche Verantwortung einmal gemessen werden wird.

Spätestens an dieser Stelle stellt sich die Frage nach dem katholischen Verständnis von Kirchengemeinschaft. Kann sich die katholische Kirche auf einen solchen ökumenischen Prozeß überhaupt einlassen? Phänomene der Verhärtung gibt es zweifellos auch hier. Sie sind teilweise eine Reaktion bzw. eine Überreaktion gegen einen wilden, oberflächlichen – weil wahrheitsvergessenen – Ökumenismus. Amtlich gilt jedoch, was der Papst jüngst nochmals ausdrücklich betont hat: daß das II. Vatikanum, der Kompaß für den Weg in die Zukunft und die Entscheidung für die Ökumene, unwiderruflich und unumkehrbar ist.

Wenn wir das Bild vom Kompaß ernst nehmen, dann ist das Konzil nicht im Sinn eines „non plus ultra“ zu deuten, sondern als ein Richtungsanzeiger, der uns auf die richtige Spur setzt. Die Erklärung „Dominus Jesus“ hindert uns daran, wenn man sie genau liest und richtig interpretiert, in keiner Weise. Sie verläßt nicht den Boden des Konzils. Die Interpretation, die ich dazu vorgetragen habe, und die zunächst zur Rechten und zur Linken Stirnrunzeln und die Frage ausgelöst hat, ob man dieser offenen Deutung trauen könne, hat inzwischen im Wesentlichen breite Zustimmung gefunden.

Die erste wichtige Grundentscheidung des Konzils war eine Selbstunterscheidung. Das Konzil hält zwar daran fest, daß die Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche subsistiert, d.h. konkret wirklich ist; aber die katholische Kirche setzt sich nicht mit der Kirche Jesu Christi identisch (LG 8; UR 3). Damit ist Spielraum für andere Kirchen und Kirchengemeinschaften, in denen die eine Kirche Jesu Christi in unterschiedlichen Graden wirklich ist. Damit ist auch Spielraum für einen Prozeß der purificatio, reformatio und innovatio – alles Begriffe, die sich in den Konzilstexten finden (LG 8; UR 3;

6) – der katholischen Kirche. Das Konzil (UR 7), und noch deutlicher der gegenwärtige Papst (Ut unum sint, 15; 33-35), betonen ausdrücklich, daß es keine ökumenische Annäherung ohne persönliche wie strukturelle conversio und innovatio geben kann.

Wohlgemerkt, es geht um Bekehrung zu Jesus Christus, und nicht um Konversion zu einer anderen Kirche oder Konfession; letzteres ist als persönliche Gewissensentscheidung zu achten, aber nicht das Ziel der Ökumene. Keine Kapitulation also vor der ecclesia refor-manda et purificanda. Anders ausgedrückt: Es gibt nicht nur den Ökumenismus „ad extra“, es gibt als dessen Voraussetzung auch den Ökumenismus „ad intra“.

Noch eine zweite wichtige Grundentscheidung des Konzils ist zu notieren: Die Rehabilitierung der theologischen Bedeutung der Ortskirche innerhalb der einen universalen Kirche. Die Lokalkirchen sind nach dem Konzil Kirche am Ort und nicht nur ein Ausschnitt oder Verwaltungsbezirk der universalen Kirche (LG 26 u.a.). Die universale Kirche besteht „in und aus“ Ortskirchen (LG 23); umgekehrt bestehen die Ortskirchen „in und aus“ der universalen Kirche (Communionis notio, 9). Universal- und Ortskirche sind gleichursprünglich und einander innerlich (perichoretisch). Diesem Satz hat Kardinal Ratzinger – auf die geschichtliche Kirche bezogen – zugestimmt. Die Aufgabe ist nun, dieses Prinzip der wechselseitigen Perichorese konkret und praktisch durchzubuchstabieren.

Dies geschieht gegenwärtig in vielfältiger Weise. Am wichtigsten ist die vom Papst selbst „angezettelte“ Diskussion um die konkrete Weise der Ausübung des Petrusamtes in der neuen ökumenischen Situation. Der Papst selbst spricht von einer „ungeheuren Aufgabe“, die er selbst nicht mehr zu Ende bringen kann (Ut unum sint, 95). Diese Anfrage hat eine breite Diskussion ausgelöst, deren erste Phase inzwischen dadurch abgeschlossen wurde, daß wir die bisherigen Diskussionsbeiträge gesammelt und gesichtet haben. Von Ergebnissen oder gar von Konsensen zu reden, wäre viel zu früh. Es ist jedoch deutlich, daß gegenüber den scharfen Kontroversen vergangener Jahrhunderte ein neues, wenngleich noch fragiles Klima entstanden ist, in dem sich Öffnungen und Perspektiven, teilweise auch Konvergenzen zeigen, aber auch kritische Anfragen, an denen nun weiterzuarbeiten ist.

Wieder handelt es sich nicht allein um akademische Probleme sondern um praktische Prozesse. So stellt etwa die Art und Weise, wie die Päpste seit Johannes XXIII. den orthodoxen Patriarchen wie anderen Kirchenführern begegnen und sich mit ihnen beraten, eine de-facto-Interpretation und eine de-facto-Rerezeption der Dogmen des I. Vatikanischen Konzils dar, die theologisch erst noch eingeholt werden müssen. In gewisser Weise geht hier die Praxis der gängigen Theorie voraus. Dabei ist klar, daß dieser Prozeß noch längst nicht am Ende ist und angesichts der historischen Dimensionen des Problems auch noch gar nicht am Ende sein kann. Es ist auch verständlich, daß es dabei immer wieder Rückschläge gibt. Aber die Tatsache, daß die letzten Päpste seit drei

Jahrzehnten in regelmäßigem Brief- und Besuchsaustausch mit den orthodoxen Patriarchen und anderen Kirchenführern stehen, ist weit mehr als diplomatische Höflichkeit; de facto nimmt diese inzwischen eingespielte Praxis schon jetzt wesentliche Elemente altkirchlicher communio wieder auf.

Das bisher Gesagte zusammenfassend läßt sich sagen: Die verschiedenen konfessionellen communio-Vorstellungen gehen auseinander, zum Teil erheblich auseinander. Aber sind sie deshalb von vornherein inkompatibel? Bei genauerer Betrachtung erweisen sie sich als flexibel und transformationsfähig. Ihre Identität ist eine offene und eine dynamische. Sie wachsen gegenwärtig zusammen. Was wächst, macht keinen Lärm. Es ist mein bestimpter Eindruck und meine feste Überzeugung, daß unter der Decke dessen, was gelegentlich viel Lärm macht und viel Ärger bereitet, unter der Decke auch von mancherlei Rückschlägen, die gar nicht zu leugnen sind, viel mehr wächst als man gewöhnlich annimmt.

V. Das ökumenische Grundproblem

Mir scheint freilich, daß wir mit der bisherigen Diskussion der verschiedenen communio-Vorstellungen das ökumenische Grundproblem noch nicht berührt haben. Wir haben es lediglich angedeutet, als davon die Rede war, daß sich die reformatorischen Kirchengemeinschaften als Kirche unter dem Wort verstehen. Luther ging es nicht nur um Reformen, sondern um den Aufruhr, den das Wort Gottes anrichtet (WA 7, 281,33! 8, 683f); es ging ihm um die rechte Lehre. „*Doctrina non reformata, frustra sit reformatio morum*“ (WA 4,232; 5,433). In den Tischreden heißt es dann deftiger: „Das heißt der Gans an den Kragen greifen; das bricht dem Papst den Hals“ (Ausg. Clemen, Bd 8, Nr. 624).

Weil Jesus Christus, als das Wort und durch sein Wort, das eine und einzige Haupt der Kirche ist, lehnen die Kirchengemeinschaften aus der Reformation ein sichtbares Haupt der Kirche ab, wie es aus katholischer Sicht der Bischof von Rom als Nachfolger des Petrus ist. Das Verhältnis von Jesus Christus und Kirche wird hier als kritisches Gegenüber bestimmt, das Identifikationen ausschließt und das die Kirche im Blick auf das Evangelium immer wieder neu zu Reformen herausfordert.

Das Wort von der *ecclesia semper reformanda* geht zwar nicht, wie man fälschlicherweise oft annimmt, auf die Reformation des 16. Jahrhunderts selbst zurück; es findet sich erstmals im Pietismus des 17. Jahrhunderts und wird erst seit der Mitte des 20. Jahrhunderts im Anschluß sowohl an Friedrich Schleiermacher wie an Karl Barth als Ausdruck protestantischen Selbstverständnisses verstanden. Doch schon der Kieler Propst Claus Harms (†1855) hat gewarnt: „Mit der Idee einer fortschreitenden Reformation (...) reformiert man das Christentum

aus der Welt hinaus“. Es fehlt also nicht an Stimmen, die zu bedenken geben, man könne sich durch einen beständigen Reformismus auch aus dem genuin reformatorischen Anliegen, ja aus dem Christentum selbst hinaus reformieren, was nicht zuletzt den heftigsten Protest von Karl Barth gefunden hätte und im Fall der Deutschen Christen mit der Barmener Erklärung (1934) ja auch gefunden hat. Es stellt sich also für alle Kirchen das Problem, Infallibilität und Reformabilität in der Kirche in ein rechtes Verhältnis zu bringen.

Dieses Problem stellt sich auch für die katholische Kirche. Die im ökumenischen Zusammenhang viel zu wenig beachtete Offenbarungskonstitution des II. Vatikanums beginnt mit dem Satz: „Dei verbum audiens et fideliter proclamans“ (DV 1). Mit dieser geglückten Formulierung wird auf die Dominanz des Wortes Gottes verwiesen und die Kirche im Doppelgestus des Hörens und des Verkündigens gesehen; sie ist in ihrer Verkündigung der ständige Verweis über sich hinaus. Sie ist darum die ecclesia semper purificanda (LG 8). Doch wie Joseph Ratzinger 1967 in seinem Kommentar zur Offenbarungskonstitution (LThK Vat.II, Bd 2, 506; 515-528) deutlich machte, hat das Konzil diesen Ansatz nicht durchgehalten, sondern mehrfach die kerygmatische proclamatio mit der doktrinellen propositio identifiziert und so das traditionskritische Element zwar anklingen lassen, aber dann doch „so gut wie übergangen“. Es hat das reformatorische Anliegen nicht voll aufgenommen. Ratzinger bezeichnet dies als „eine bedauerliche Lücke“. Man könnte auch von einer noch zu lösenden Aufgabe sprechen.

Ratzinger macht allerdings auch darauf aufmerksam, daß ein striktes Gegenüber von Schrift und Kirche, wie es damals Oskar Cullmann gefordert hatte, nicht möglich ist. Der mit Hilfe der historisch-kritischen Methode ausgelegte Kanon der Schrift begründet nach einem berühmten Wort von Ernst Käsemann nicht die Einheit der Kirche, sondern die Vielzahl der Konfessionen; hier gilt – ebenfalls nach Käsemann – daß die Füße derer, die dich hinaustragen, schon vor der Tür stehen. So wichtig historische Forschung ist, sie kann nicht der Grund sein, auf dem die Kirche steht.

Der Grund der Kirche ist auch aus katholischer Sicht „solus Christus“. Aber der „solus Christus“ ist für uns immer der „totus Christus“ im Sinn der berühmten Formulierung Augustins, Jesus Christus nach Haupt und Gliedern (Enn. in Psalmos, PS. 90; Sermo 2,1), der Christus, der seiner Kirche nicht nur gegenüber ist, sondern als Haupt der Kirche in und durch die Kirche als seinem Leib geschichtlich gegenwärtig und wirksam ist. Christus, das Haupt, und die Kirche, als sein Leib, dürfen zwar nicht identifiziert werden, aber sie können auch nicht getrennt werden. Hier gilt in analoger Weise „unvermischt und doch ungetrennt“. Die Kirche ist nicht der fortlebende Christus, aber Christus lebt in seiner Kirche fort.

Diese These wirft die Frage auf, ob damit das Wort Gottes am Ende nicht doch durch die Kirche, konkret durch das Lehramt der Kirche, in Griff genommen, seiner kritischen Kraft beraubt oder zumindest gezähmt wird. Diese Anfrage besteht gegenüber einer lehramtlichen Monopolisierung

in der Auslegung des Wortes Gottes zurecht. Doch eben sie wurde durch das Konzil im Prinzip aufgebrochen (LG 12f; D V 7-10).

Max Seckler hat gegenüber nachtridentinischen Verengungen im Anschluß an Melchior Cano deutlich gemacht, daß es innerhalb der Kirche neben dem Lehramt eine Vielzahl von Bezeugungs- und auch Auslegungsinstanzen des Wortes Gottes gibt. Es gibt neben dem Lehramt – um nur einige zu nennen – das Zeugnis der Liturgie (*lex orandi, lex credendi*), das Zeugnis der Kirchenväter aus der Zeit der ungeteilten Kirche, das Zeugnis der Theologen, denen nach Thomas von Aquin ein relativ eigenständiges *magisterium cathedrae magistralis*, im Unterschied zum *magisterium cathedrae pastoralis* der Bischöfe, zukommt, das Zeugnis der Heiligen, also die charismatisch-prophetische Dimension.

Diese unterschiedlichen Bezeugungsinstanzen haben ihre jeweils unverwechselbare, unvertretbare, relativ eigenständige Funktion; sie können sich weder gegenseitig ersetzen noch ausschalten; sie müssen zusammenwirken und zusammenspielen. In ihrem Zusammenspiel bilden sie ein geschichtlich offenes System, das nicht systematisierbar und nicht institutionalisierbar ist. Nach dem Ausweis der gesamten Dogmen- und Konziliengeschichte kommt nach der dogmatischen Definition jeweils die Rezeption und der weiterführende Rezeptionsprozeß. In diesem Zusammenspiel ist die Freiheit des Geistes gewahrt. Im Hören auf die eine Instanz muß man darum jeweils die anderen mithören und alle zusammen hören. Die Wahrheit ist nicht monoton sondern – wie Hans Urs von Balthasar formulierte – symphonisch.

Johann Adam Möhler hat diesen Sachverhalt so ausgedrückt: „Zwei Extreme im kirchlichen Leben sind aber möglich; sie sind: wenn ein jeder oder wenn einer alles sein will; im letzteren Fall wird das Band der Einheit so eng und die Liebe so warm, daß man sich des Erstickens nicht erwehren kann; im ersten fällt alles auseinander, und es wird so kalt daß man erfriert; der eine Egoismus erzeugt den anderen; es muß aber weder einer noch alle alles sein wollen; alles können nur alle sein, und die Einheit aller nur ein Ganzes. Das ist die Idee der katholischen Kirche“ (Die Einheit in der Kirche, 237).

Die katholische Identität ist also etwas Ganzheitliches; sie ist keine beliebige Verfügungsmasse; aber sie ist eine geschichtlich offene Identität, Entwicklungsfähig in dem Sinn wie John Henry Newman das in seinem „Essay on the Development of Christian Doctrine“ (1845) gezeigt hat, nämlich in der Spannung von bleibendem Wesen und geschichtlicher Gestalt, durchhaltendem Typus und dessen geschichtlicher Ausprägung. Das gilt in ähnlicher Weise für alle Kirchen.

Die Gruppe von Dombes hat in einem 1991 veröffentlichten Text darauf hingewiesen, daß solche geschichtlichen Prozesse jeweils Prozesse der Umkehr und der Erneuerung sein müssen. Ihr Dokument trägt den Titel: „Pour la conversion des Eglises“, „Für die Umkehr der Kirchen. Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft“. Die entscheidende These lautet:

„Unter konfessioneller Umkehr verstehen wir das ökumenische Bemühen, durch das eine christliche Konfession ihr eigenes Erbe reinigt und bereichert mit dem Ziel, die volle Kirchengemeinschaft mit den anderen Konfessionen wiederzufinden“ (40).

Selbstverständlich ist die volle Kirchengemeinschaft nicht ein Ziel in sich. Alle sollen eins sein, „damit die Welt glaube“ (Joh 17,21). Der Prozeß kirchlicher Erneuerung und Annäherung soll die Kirche befähigen, sich gemeinsam den Fragen der Gerechtigkeit und des Friedens in der Welt sowie dem Gespräch mit anderen Religionen zuzuwenden. Das sind überaus drängende Probleme; sie müßten jedoch eigens behandelt werden.

Was aus der *metanoia* und *anakainosis*, der Umkehr und Erneuerung, am Ende hervorgehen wird, kann man nicht apriori am grünen Tisch festlegen. Die Eule der Minerva beginnt nach Hegel erst in der Abenddämmerung, also post festum und a posteriori, ihren Flug. Als Katholiken sind wir überzeugt, daß sich der Grundtypos des Katholischen in gereinigter, bereicherter und gewandelter Form durchhalten wird. Ich halte aber wenig von Sandkastenspielen mit konkreten Modellen künftiger Einheit. Da sollten wir dem Geist Gottes Spielraum lassen, er ist immer wieder für Überraschungen gut. Wir sollten das hier und heute Mögliche tun. Auch kleine Schritte führen voran.

VI. Einige Konkretionen

Bei der letzten Vollversammlung des Päpstlichen Einheitsrates im vergangenen November haben wir die These aufgestellt, daß der Ökumenismus in der Wahrheit und der Liebe noch mehr zu einem Ökumenismus des Lebens werden muß. Wir haben das diesen Ökumenismus des Lebens eigene „Ethos“ unter anderem folgendermaßen umschrieben:

Verzicht auf alle Formen des offenen oder verdeckten Proselytismus; Bewußtsein, daß alle internen Entscheidungen unsere Partner mitbetreffen; Heilung der Wunden unserer Geschichte; Rezeption der Ergebnisse der bisherigen Dialoge. Schon heute ist mehr möglich als was wir gewöhnlich gemeinsam tun: Gemeinsames Lesen der Bibel; Austausch geistlicher Erfahrungen; Sammlung liturgischer Texte; gemeinsame Wortgottesdienste; besseres Verständnis unserer gemeinsamen Tradition wie der noch bestehenden Unterschiede; Zusammenarbeit in der Theologie, der Mission, im kulturellen und sozialen Zeugnis, im Bereich der Entwicklungshilfe, der Bewahrung der Schöpfung, der Massenmedien usw.

Die Vollversammlung hat vor allem den spirituellen Ökumenismus als das Herz aller ökumenischen Bemühungen herausgestellt. Sie hat von der Förderung der Begegnung und Beziehung zwischen ökumenisch aufgeschlossenen Kloster- und Ordensgemeinschaften, neueren Bewegungen, Bruderschaften und Gruppen gesprochen. Besondere Beachtung sollten den Erfahrungs- und

Ausdrucksweisen von Frauen sowie der jüngeren Generation und ihrer unverbrauchten Sicht und Vitalität geschenkt werden. Der heilige Benedikt hat in seiner Ordensregel (3. Kap.) vermerkt, daß der Abt auch auf den Jüngsten der Brüder hören solle, „weil der Herr oft einem Jünger offenbart, was das Bessere ist.“

Die Vollversammlung hat abschließend das hoffnungsvolle Motto des Papstes für das neue Jahrtausend aufgenommen, mit dem ich schließen möchte: „Duc in altum!“ „Fahr hinaus auf die hohe See!“ Saint Exupéry hat bemerkt, daß es bei der Seefahrt nicht zuerst auf das Holz für gut gebaute Schiffe ankommt, sondern auf die Sehnsucht nach der unendlichen Weite des Meeres. So ist es das Vordringlichste in der gegenwärtigen Situation, die konfessionelle Selbstgenügsamkeit aufzubrechen und die Sehnsucht nach der unendlichen Weite und Fülle der Wahrheit in der größeren ökumenischen Gemeinschaft neu wachzurütteln. „Hab Mut und faß Vertrauen!“ „Duc in altum!“ „Fahr hinaus auf die hohe See!“