

WAS IST »ÖKUMENISMUS«?

Luthers Beitrag zu einem aktuellen Thema

Von Friedrich Wilhelm Kantzenbach

I

Das Wort »ökumenisch« und erst recht der Begriff »Ökumenismus« waren in der römisch-katholischen Kirche und Theologie vor dem II. Vatikanischen Konzil von keiner Bedeutung für das kirchliche Selbstverständnis. Zwar soll der Terminus »Ökumenismus« schon bei Tertullian vorkommen, aber er gewinnt doch erst um 1920 im Zuge der sich langsam konstituierenden organisierten Ökumenischen Bewegung öffentliche Bedeutung. Es ist von großer Bedeutung, daß auch die konservativen Bischöfe der römischen Kirche, die kaum auf Begegnungen mit anderen Kirchen zurückblicken konnten, dem Ökumenismus-Schema des II. Vatikanischen Konzils zustimmten. Sie wollten ihren Willen zum Umdenken unter Beweis stellen, dachten dabei aber wohl in erster Linie an die Ostkirchen. Wir dürfen bei aller Anerkennung der ökumenischen Öffnung des Konzils und der römisch-katholischen Kirche überhaupt nicht verschweigen, daß die Sache der Ökumenischen Bewegung bzw. des »Ökumenismus« ihren Ursprung im reformatorisch-protestantischen Denken im 19. und 20. Jahrhundert hat.

Der Begriff »ökumenisch« wurde anscheinend durch die Notwendigkeit geboten, die Idee des Katholischen ohne den ihr anhaftenden Parteisinn zum Ausdruck zu bringen. Spricht man von einem ökumenischen Denken, so geht es also um ein Interesse an christlicher Einheit und kirchlicher Einigung im weitesten Sinne des Wortes. In diesem Sinn gehören gewiß auch manche römische Katholiken zur ökumenischen Bewegung.* Diese ökumenische Bewegung sprengt die Formen der organisierten Ökumenischen Bewegung, die ohne die Mitarbeit Roms wirken muß. Der heutigen ökumenischen Bewegung geht es um die Einheit der Kirche Jesu Christi. Diese Einheit findet ihre Begründung im Neuen Testament. Christus wollte, daß die Kirche in ihm eins sei. Die Einheit der Kirche ist um ihres Leib-Christi-Seins willen eine göttliche Tatsache. Es gibt in der Bibel nur *eine* Herde, *ein* Haus oder *ein* Volk Gottes. Die Einheit der Kirche gilt trotz Spaltungen der Kirche und gegenseitiger Versagung der kirchlichen Einheit, wie sie immer wieder in der Geschichte der Kirche wirksam geworden sind. Paulus weiß schon angesichts der Zustände in der korinthischen Gemeinde um Spaltungen und ruft schmerzerfüllt aus: Wie? Ist Christus nun zertrennt? (1 Kor 1, 13). Die Kirchenspaltung als Möglichkeit, ja vielleicht schon als Faktum, wird

* Ich unterscheide deshalb zwischen ökumenischer Bewegung im weiten Sinn und organisierter Ökumenischer Bewegung im engeren Sinne.

vom Neuen Testament gesehen. Die Apostelgeschichte bemüht sich dagegen, ein Idealbild christlicher Gemeinde zu schildern. Das Urbild hierfür ist Pfingsten: »Sie waren alle einmütig beieinander!« Das ist das Bild einer ökumenischen Urzelle, wenn man so will. Die Wirklichkeit der urchristlichen Gemeinde zeigte Schattenseiten. Ananias und Saphira haben zweifellos die Apostel und die Gemeinde belogen. Die Geschichte der Spaltungen und Einigungsbestrebungen redet eine zu deutliche Sprache, als daß man der Vorstellung einer äußerlich unzertrennten Kirche verfallen könnte. Kann denn dann überhaupt die ökumenische Bewegung die Einheit der Kirche herstellen? Die christliche Einheit kann gewiß nie ein Produkt unserer Anstrengungen sein. Dr. William Temple (gestorben 1944), der große Inspirator der ökumenischen Bewegung, erklärte 1937 programmatisch: »Die Einheit des Reiches Gottes ist eine ewige Tatsache. Unsere Aufgabe ist es durchaus nicht, diese Einheit zu schaffen, sondern zu helfen, daß sie sich entfalte, manifestiere.«

Wenn also das ökumenische Problem das Problem der Kirchenspaltung und ihrer Heilung ist, dann kann es doch keineswegs darum gehen, eine einheitliche Kirche zu konstruieren. Nach welchem Modell wollte man das auch tun? Die gefährlichste Ketzerei liegt vielleicht heute darin, daß jemand meinen könnte, im Neuen Testament eine Modellkirche vor sich zu haben. Es gibt kein Kirchenmodell im Neuen Testament. Es ist mit dem norwegischen Bischof Berggrav zu sagen, daß wir nicht die Situation der ältesten Kirche kopieren können. Abwegig ist auch der Traum von einem Weltkirchenidyll. Alles Schwärmerisch-Romantische im Einheitsgedanken ist abzuweisen. Die ökumenische Bewegung soll die konfessionellen Unterschiede nicht einebnen oder reduzieren, sondern sie soll Mut zum geistlichen Wachstum der Kirche schenken. Dazu gehört in erster Linie die Freudigkeit, sich dem Geiste Gottes öffnen zu wollen. Die Spannung zwischen der Confessio und dem Beharren auf der erkannten Wahrheit auf der einen Seite und der Zumutung, auf den Bruder zu hören, auf der anderen Seite, ist auszuhalten. Auch der Bruder kann in Anspruch nehmen, Christus zu kennen und mit der Wahrheit Erfahrung gemacht zu haben. Die ökumenische Bewegung soll sich im Zentrum gebunden wissen, aber große Freiheit an der Peripherie und in den Formen beweisen. Die Konfession ist paradox gesagt beides: relativ und absolut. Absolut ist nur Gottes Anrede an uns in Christus, in dem Zeugnis von ihm. Nur insoweit das menschliche Wort des Bekenntnisses dieses Wort der Anrede rühmt, hat es Gewicht und Bedeutung. Die Träger der ökumenischen Bewegung beten darum, daß Christus selbst die Kirchen überwältigen möge, und sie glauben, daß es zu Gottes Plan gehört, daß die Kirche nicht nur eine sei, sondern auch eine werde. Wir wissen, daß Christus allein die Einheit der Kirche verbürgt und dem wandernden Gottesvolk schenken

kann, vielleicht erst in der eschatologischen Vollendung. Aber die ökumenische Bewegung muß nun doch auch einen Weg finden, Teilnahme und Verantwortlichkeit für die ökumenische Aufgabe hier auf Erden zu wecken. Man darf nicht sagen, daß das Zeugnis des Neuen Testaments von der Einheit der Kirche zum Beispiel im Epheserbrief nur ein Glaubensbekenntnis sei, daß also die Bemühungen um eine Annäherung der Kirche mit dem Ziel der Einheit zum Scheitern verurteilt seien, da die Einheit der Kirche nicht Gegenstand menschlicher Bemühungen ist. Wenn es auch nicht in die Hand des Menschen gegeben ist, das Hin und Her der konfessionellen Auseinandersetzungen in die Einheit der Kirche aufzulösen, so ist doch dem Menschen das Ringen um dieses Ziel aufgegeben. Er darf sich um Christi willen nicht mit der Spaltung der Kirche abfinden und diese gar als ein Merkmal der empirischen Kirche betrachten, noch darf und soll er auf seine eigene Konfession einfachhin verzichten. Die ökumenische Bewegung bekennt sich zu dem Glauben, daß auch die empirischen Kirchen, in denen wir geschichtlich stehen und gewissensmäßig stehen wollen und sollen, um ihres gemeinsamen Ursprungs in Christus willen zusammengehören. Die christozentrische, von Christus ausgehende Sicht der Kirche führt zu dieser Überzeugung. Das Ringen zwischen den Konfessionen muß nun zunächst in neuer Gesinnung geführt werden. Die Polemik alten Stils soll begraben werden. Es erscheint jetzt in der theologischen Wissenschaft und in der kirchlichen Praxis als die vordringliche Aufgabe, nach dem Gemeinbesitz der Konfessionen und Kirchen zu fragen. Es wird unter diesem Aspekt auch das Thema Christus in der Mischehe aktuell. Wir möchten groß von Christus denken und ihn als den der Kirche aus Menschen in jedem Fall überlegenen Herrn verstehen.

II

Stellen wir die Frage, wie weit sich die ökumenische Intention auf die Reformation, auf Martin Luther selbst, zurückführen läßt. Wir könnten diese Frage zu beantworten suchen, indem wir uns mit Martin Luthers Konzilstheologie und ihren Konsequenzen für die Gegenwart beschäftigen. Wir können eine Antwort aber auch so zu geben suchen, daß wir ein wenig in Luthers Theologie von der Kirche einzudringen suchen. Diesen Weg wollen wir gehen und dabei ein Stück der Theologie Martin Luthers exakt entfalten. Wir wollen uns speziell die Frage vorlegen, was Luther unter den für die Kirche notwendigen und charakteristischen »Zeichen« (oder Notae) der Kirche verstanden hat.

Unter den Angriffen Roms war Luther genötigt, die Frage nach den Zeichen der Kirche eigens aufzugreifen, nicht nur um die Ekklesiologie an Konkretion gewinnen zu lassen, sondern auch um den Anspruch der Evangelischen apologetisch-missionarisch darzustellen. Entfaltung und apologe-

tische Tendenz können schon in den ersten einschlägigen Äußerungen aus dem Jahre 1520 nicht reinlich voneinander geschieden werden. Aber Luther arbeitet bereits jetzt geradezu klassisch den Vorrang des Evangeliums im Sinne des gepredigten Wortes in scharfer Abgrenzung von der römischen Position heraus. Ein neues Stadium der Auseinandersetzung zieht mit dem Reichstag zu Augsburg herauf. Luther muß sich jetzt gegen die Augsburger Methode wehren, die Evangelischen einfach als widerlegt gelten zu lassen. »Ich soll glauben und doch nicht wissen, was ich glauben soll, ich muß irrig heißen, aber man will nicht anzeigen, warum ich irre!« (WA 30, III, 284, 24 ff). Selbstverständlich ist der Kampf zwischen den beiden in Augsburg vertretenen Parteien zuerst ein geistliches Ringen um die Wahrheit. Aber beide Parteien wollen sich vor dem Forum des Reiches behaupten und ihren Anspruch verifizieren. Daraus ergibt sich auch eine Spannung in Luthers Argumentation. Einerseits wehrt sich Luther nach 1530 unermüdlich gegen die Verwechslung der geistlichen Wirklichkeit Kirche mit einer rein äußeren Kirche. Die wahre Kirche führt ihr Leben in der Verborgenheit. Andererseits steht auch äußerer Anspruch gegen Anspruch, so daß die öffentliche Verkündigung des Wortes Gottes und das, was aus ihr folgt, sich der Überprüfung stellen muß. Hier ist Luther nun der Überzeugung, daß der Kampf um die reine Lehre geführt werden muß und daß dieser auch etwas mit der Unterscheidung von wahrer und falscher Kirche zu tun hat. Gewiß kann die Unterscheidung zwischen wahrer und falscher Kirche nicht gegenständlich fixiert bzw. auf die Unterscheidung von zwei Konfessionskirchen aufgeteilt werden. Natürlich und vernünftig kann man die Kirche überhaupt nicht erkennen. »Die Kirche« ist und bleibt in ihrem wahren Wesen Glaubensgegenstand im strengen Sinne des Wortes. Doch muß nicht auch der Irrige oder Neutrale das wahre christliche Volk erkennen können, um sich zur Wahrheit zu wenden? Luther betont beides zu seiner Zeit. Es hängt mit des Reformators Lehre von der Klarheit und natürlichen Evidenz der Heiligen Schrift zusammen, daß er das öffentliche Zeugnis für das Evangelium und die Glaubensartikel als ein Eintreten für die Wahrheit, gegen die es kein Widersprechen geben kann, auffaßt. Ungewißheit über Grundbestandteile christlicher Lehre, z. B. in der Frage der Absolution, Beichte und Buße, ebenso Neuigkeiten der Lehre, die sich unwidersprochen breitgemacht haben, hat Luther von der Schrift und Einsetzung Christi her auch mit einem gewissen Erfolg bekämpft. Aber die nach dem Reichstag sich verschärfende Ablehnung nötigte den Reformator, sein Werk zu verteidigen. Es bilden sich jetzt schon die thematischen Schwerpunkte heraus, die in den großen Schriften von 1539 und 1541 beherrschend sind. Der Reformator wehrt sich gegen den Vorwurf, Neuigkeiten aufzubringen, indem er diesen Vorwurf an die Gegner zurückgibt. »So ist Gott und sein Wort älter denn Ihr seid, wird auch wohl

jünger und neuer sein denn wir und Ihr sind, sintemal es ist ewig, darum so soll es beide, Altes und Neues ändern und regieren und sich weder vom Neuen noch Alten ändern oder regieren lassen« (WA 30, II, 320, 30; 321, 19-22). Der zwischen den Gegnern stehende Gegensatz läßt sich damit auf die Frage Wort oder äußere Kirche zurückführen. Ohne Gottes Gebot und Befehl darf die Kirche keinen Artikel des Glaubens setzen. Sie kann es auch als Hörer der Wahrheit gar nicht tun. Meinungen der Väter sind nicht schon als Glaubensartikel zu verstehen, abgesehen davon, daß auch die Väter keine neuen Artikel aufstellen können. Eingehend befaßt sich Luther mit dem Auftrag der Kirche in den Artikeln wider die ganze Satansschule und alle Pforten der Hölle aus dem Jahre 1530. Gerade weil die echten Glaubensartikel allein Gottes Gabe sind, bleiben sie der eigenmächtigen Verfügung der Kirche gänzlich entzogen. Die Kirche kann Glaubensartikel und Gebote Gottes nur anerkennen. Darum muß es heißen: »Die Kirche Gottes hat keine Macht, irgendeinen Artikel des Glaubens aufzustellen, wie sie auch niemals einen Artikel begründet hat noch in Ewigkeit begründen wird.« Oder: »Der Satz steht fest: Wer keine Macht hat, ein zukünftiges und bleibendes Leben zu versprechen und zu geben, der kann auch keine Artikel des Glaubens begründen.« Die Gegenwart Christi und seines Wortes macht erst die Kirche zur Kirche, nicht Anspruch und usurpierte Blankovollmacht der Kirche, setzen zu können, was gar nicht Gottes Wort und Ordnung ist. Es ist nun bemerkenswert, wie Luther nicht das Kind mit dem Bade ausschüttet. Bei aller Gewißheit, selbst zur wahren Kirche zu gehören und die wahren Artikel des Glaubens für sich zu haben, bestreitet Luther doch nicht, daß in der römischen Kirche die Wahrheit Jesu Christi lebendig sein kann. Es ist weiterhin auch unter Evangelischen unbekannt, wie unbefangen Luther das Wirken des Geistes Gottes in der römischen Kirche anerkannte, wie er der Macht der Taufe, des Herrenmahls und des Wortes zutraute, Herzen von Menschen in der römischen Kirche zu überwinden. Leidenschaftlich hat sich Luther dagegen gewehrt, die Herrschaft Christi auf eine Konfessionskirche einzuziehen, wengleich er nicht leichtfertig die Hoffnung festhielt, daß auch dort, wo seelengefährdende Irrlehren trotz der Gaben Christi und neben ihrer tatsächlichen Auswirkung vertreten werden, Seelen für die Ewigkeit gerettet werden können. Verständlicherweise wurde Luthers ganzer Zorn geweckt, wenn Rom umgekehrt das Heil exklusiv an die Unterwerfung unter den Papst binden wollte. Die damals aktuellen und kontroversen Fragen bewegen uns heute nicht weniger lebhaft. Während es in der Schrift »Von den Conciliis und Kirchen« Luthers Anliegen ist, das Kirchesein der Reformation gegenüber Rom und seinem Anspruch auf alleinige Konzilshoheit zu erweisen, wehrt sich der Reformator in »Wider Hans Worst«, 1541, gegen den angemäßigten Anspruch der römischen Kirche. Die Frage, wo die rechte Kir-

che sei, beantwortet Luther auch 1541 in strenger Konzentration auf das geistliche Wesen der Kirche und bei Beachtung des eschatologischen Aspekts, unter dem der Kampf zwischen Gott und dem Satan samt seinen Werkzeugen überhaupt nur verstanden werden kann. Für das Verständnis der Polemik Luthers ist dieser eschatologische Hintergrund sehr wichtig. Gottes Wort deckt allen Abfall und die Lästerungen der Gegner auf und kündigt Gottes Gericht an. Für die Neuerungen der katholischen Kirche fordert Luther den Beweis, daß sie schriftgemäß sind. Die römisch-katholische Kirche soll erweisen, daß sie Kirche Jesu Christi ist. Trotz aller Polemik bleibt sich Luther aber in dem Urteil, die Gegner seien in der einen Kirche, doch nicht von dieser Kirche, treu. Die Frage nach den Zeichen der Kirche muß im Rahmen der Erörterung des Wesens der Kirche gesehen werden. Wir können die Aussagereihe über die Notae in Luthers späten Schriften zusammen behandeln. Wenn Luther vom Erkennen der Kirche spricht, redet er durchaus im Blick auf den natürlichen Menschen. Der natürliche Mensch, also auch der Ungläubige, soll von der Kirche wissen und ihr nach außen wahrnehmbares Wesen wenigstens äußerlich erkennen. Ohne Glauben werden dem Menschen freilich diese Zeichen der Kirche zur Verhüllung der Kirche. Man kann die Instrumenta sehen, obwohl einem die geistliche Wirklichkeit der Kirche verborgen sein kann. Die Erkenntnis des natürlichen Menschen ist noch nicht die entscheidende Stufe. Das ist erst die glaubende Anerkenntnis. Wort und Sakrament sind gewiß die eigentlichen Wirkmittel der Kirche, ihre normativen Kriterien, ohne die es echtes Wesen der Kirche gar nicht geben könnte. Da sie aber öffentlich verkündigt bzw. gehandelt werden müssen, können und müssen Wort und Sakramente auch unter die Zeichen der Kirche gerechnet werden. Als äußere Zeichen machen sie die Kirche erkennbar. Man kann von der signifikativen Bedeutung dieser Zeichen reden. Bei jedem der von ihm aufgezählten Zeichen der Kirche zieht Luther die Konsequenz: »Wo Du nun solches Wort hörest oder siehest predigen« bzw. »wo Du nun solches Sakrament siehest . . . da habe keinen Zweifel, daß gewißlich daselbst sein muß eine rechte ecclesia sancta catholica, ein christlich heilig Volk«. (WA 50, 629, 29 f; 630, 28; 631, 26; 632, 11 ff; 633, 10 f; 641, 24 f; 642, 16 f). In der Schrift »Von den Concilliis und Kirchen« vom Jahre 1539 nennt Luther als erstes Zeichen der Kirche das heilige Gotteswort als Hauptstück und Hauptheiligtum. Was er sonst noch über die Taufe, das Abendmahl, das Amt der Schlüssel und das geistliche Amt sagt, wird dem Primat des Wortes in der Kirche zugeordnet. Alle von Luther anschaulich beschriebenen Lebensäußerungen bzw. Wahrheitszeichen der Kirche sieht er in engem funktionalen Verhältnis zu Wort und Sakrament. Im Gebet und Lobpreis, aber auch im Kreuz und Leiden, ist man als Christ immer unter dem Worte.

Erhob die römisch-katholische Kirche ihre Zeichen, das heißt konkret auch ihre Lehre von der Hierarchie, vom Papst und vom Meßopfer, zum Kriterium des wahrhaftigen Kircheseins, so stand Martin Luther mit den Seinen nicht in der Behauptung zurück: Auch wir sind Kirche, ja wir sind die Kirche, weil wir das eine reine Wort des Evangeliums und die schriftgemäße Verwaltung der Sakramente bei uns haben und kräftig werden lassen. Im 19. Jahrhundert wiederholte sich diese Konkurrenz der Ansprüche besonders deutlich in der Kontroverse um die berühmte »Symbolik« von Johann Adam Möhler (1832). Aber die evangelischen Bestreiter der römisch-katholischen Grundsätze Möhlers schütteten wieder nicht das Kind mit dem Bade aus. In ihrer kontroverstheologischen Auseinandersetzung findet sich ein gewichtiges ökumenisches Moment. Carl Immanuel Nitzsch zum Beispiel meint, daß im Blick auf die katholische Kirche keineswegs sektiererisch zu schließen wäre, daß sie wegen entstellter Sakramentsfeier das Sakrament überhaupt nicht habe. Bei Nitzsch hält sich noch der unerschütterliche reformatorische Glaube an die Kraft des sich auch gegen den Irrtum endlich durchsetzenden göttlichen Fundamentes durch. Trotz aller Zusätze durch unevangelische Dogmen oder trotz Abweichens von der schriftgemäßen Wahrheit »bist Du ein Teil der allgemeinen christlichen Kirche, sofern Du, wenn schon oft im Widerspruche mit Dir selber, vom ursprünglichen Evangelium nicht losgekommen, die vom Erlöser dargereichten Mittel der Gnade in Dir wirken und Deine Glieder beleben lässest . . . Das, was uns wider Deinen Willen gemeinsam ist, wird Dich dennoch früher oder später reformieren.« Auch in der römisch-katholischen Theologie ist die Frage nach den getrennten Brüdern im 19. Jahrhundert lebendig geblieben, doch hat man selten gewagt, über die Forderung nach einer Rückkehr der Getrennten zur Mutterkirche hinauszugehen. Eine Ausnahme stellt der Paderborner Bischof Dr. Konrad Martin dar, bei dem sich schon vor dem I. Vatikanischen Konzil im Jahr 1869 das beachtenswerte Wort findet: »Im Bekenntnis unserer Schuld, unserer gemeinsamen und sehr großen Schuld, müssen wir uns beide, Katholiken und Protestanten, zuvor begegnen.« Nur so könne es zur Wiedervereinigung, ein Begriff, den Dr. Martin wie Johann Adam Möhler dem Begriff »Rückkehr« vorzieht, kommen. Den Weg der organisierten Ökumenischen Bewegung ist die römisch-katholische Kirche bekanntlich bis jetzt nicht mitgegangen. 1928 wurde in der Enzyklika »mortalium animos« die Unvereinbarkeit der Teilnahme von Katholiken an ökumenischen Konferenzen und Tagungen mit der römischen Ekklesiologie kompromißlos herausgestellt. Rom mußte seit 1925 aber in steigendem Maße mit der Existenz der Ökumenischen Bewegung rechnen. Aber noch 1948 und 1949 lehnte die römische

Kirche die Teilnahme an ökumenischen Kongressen ab. Sie beschränkte sich auf die sorgfältige Beobachtung der Vorgänge in der Ökumene, versicherte ihr lebhaftes Interesse dafür und versprach auch die Förderung der Einheitsunternehmungen durch unablässiges Gebet. Mit dem II. Vatikanischen Konzil zeichnet sich eine ganz neue Phase der Beziehungen zwischen Rom und der Ökumenischen Bewegung ab. Rom übernimmt jetzt selbständig das ökumenische Anliegen, das auf protestantischem Boden gereift war, und schickt sich an, die Initiative der Ökumenischen Bewegung einzuholen und womöglich zu überrunden, wenn auch jedes Konkurrenzdenken von vornherein ausgeschlossen sein soll. Zu diesem Umschwung ist es nicht zuletzt auch durch den Einsatz unermüdlicher katholischer Ökumeniker gekommen. In Frankreich wirkte der Dominikanertheologe Yves Congar in diesem Sinne, in Deutschland Arnold Rademacher in Bonn und Robert Grosche in Köln. Letzterer war ein Gesprächspartner von Karl Barth. Es ist nicht zu verkennen, daß gerade Karl Barth dem ökumenischen Gespräch wichtige Impulse gegeben hat. Erst die Erneuerung der reformatorischen Theologie hat bei katholischen Theologen Anreiz zum kontroverstheologisch-ökumenischen Dialog bewirkt. 1949 wurde in der Instruktion »De motione Oecumenica« erstmals das verbindliche Lehrgespräch zwischen gleichberechtigten, theologisch geschulten Partnern zugestanden. Es wäre reizvoll, der Entwicklung des interkonfessionellen Dialogs näher nachzugehen und die Hauptakteure zu charakterisieren. Auch die »Una-Sancta-Bewegung« müßte in diesem Zusammenhang mit Nachdruck erwähnt werden.

IV

Das II. Vatikanische Konzil nahm mit überwältigender Mehrheit das Dekret »De Oecumenismo« an. Es ist eine Frucht der zweifellos recht tiefgehenden Selbstbesinnung der römisch-katholischen Theologie und Kirche, wie sie auch sonst im Konzil zum Vorschein kam. Die Einleitung des Dekrets erinnert an den Ausbruch der Sehnsucht nach Einheit, der besonders unter den getrennten Brüdern in der Ökumenischen Bewegung zu beobachten sei. Das Gespräch mit den in der Ökumenischen Bewegung stehenden Kirchen und Gemeinschaften wird gesucht, wobei allerdings der ökumenische Aufbruch auf die römisch-katholische Kirche hingeordnet erscheint. Es ist aber nicht daran zu zweifeln, daß die katholische Kirche selbst zunächst einmal dem Ärger der Spaltung existentiell betroffen standhalten will. Das Ökumenismus-Dekret muß im Zusammenhang mit der Konstitution über die Kirche interpretiert werden. Deshalb ist es selbstverständliche Voraussetzung, daß das Dekret sich an eine bestimmte, hierarchisch geordnete Ämterstruktur gebunden sieht und das Verhältnis der getrennten Brüder zur katholischen Kirche vom Blickpunkt der römisch-katholischen Kirche aus durchdenkt. Es finden

sich viele wertvolle Überlegungen zum geistlichen Mysterium der Einheit der Kirche und zu den geistlichen Voraussetzungen des Ökumenismus, die wir evangelischerseits nur bejahen können. Freilich ergibt sich dann aber auch ein klarer Dissensus in wesentlichen Fragen. Die getrennten Gemeinschaften befinden sich nach dem Dekret in einer größeren oder geringeren Nähe zur römischen Kirche. Die ekklesiologische Wirklichkeit der nicht-römischen Kirchen wird an der Wirklichkeit der römischen Kirche gemessen. Alle Elemente oder Güter in anderen Gemeinschaften kommen rechtens nach dem Selbstverständnis des Konzils der einzigen Kirche Christi zu. Freilich gebrauche sie der Geist Christi als Mittel des Heils. Hier wird etwas zugestanden, was die reformatorischen Theologen im Blick auf die der römischen Kirche gegebenen Heilmittel immer rückhaltlos zugegeben haben. Wir sehen hier ab von der Würdigung der orthodoxen Kirchen im Ökumenismus-Dekret und fragen nach der Stellung der Reformationskirchen. Diesen wird wegen des Fehlens des Weihesakraments »die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit (substantia) des eucharistischen Mysteriums« abgesprochen, auch wird ihnen nur zugestanden - offenbar wegen des Fehlens eines unfehlbaren Lehramts - in der Heiligen Schrift Gott, wie er in Christus spricht, zu *suchen* (wenngleich die Möglichkeit des Findens nicht ausgeschlossen wird). Wir sind uns darüber klar, daß das Ökumenismus-Dekret einen positiven Vorstoß zu den von Rom getrennten Kirchen unternimmt. Aber Grenzen und Schwierigkeiten dieses ökumenischen Engagements lassen sich nicht verkennen. Sie sind jetzt ehrlich beim Namen zu nennen.

V

Die nicht-katholischen Kirchen sind nach dem Verständnis des Ökumenismus-Dekrets sozusagen Kirchen im Werden, Kirchen im Aufbau. Im Blick auf die Substanz des eucharistischen Mysteriums und die Vollkommenheit der kirchlichen Institution sind sich die katholischen Theologen der Gegenwart überraschend darin einig, daß sie nur in der römischen Kirche zu finden sind. Dennoch können sie verschiedene Konsequenzen ziehen, wenn es um die nähere Beurteilung der ekklesialen Wirklichkeit der anderen Kirchen geht. Die einen werden hier den mehr oder weniger fragmentarischen ekklesiologischen Status der anderen Kirche betonen und fordern, daß man sich diese Kirchen als Kirchen im Aufbau zur Fülle hin vorzustellen habe. Die anderen werden auch an der institutionellen Vollkommenheit der römisch-katholischen Kirche festhalten, aber die Reichtümer Christi und Gnadengaben Gottes bei den nicht-katholischen Gemeinschaften unbefangen anerkennen und sich die Frage vorlegen, was denn die Realität der souveränen Freiheit Gottes für das Selbstverständnis der römischen Kirche als der vollkommenen Institution kritisch zu bedeuten hätte. Man würde in diesem Zusammenhang

der Tatsache Rechnung tragen müssen, daß die kirchlich sakramentale Ordnung nicht ohne weiteres mit der Souveränität Christi identifiziert werden kann. Folgt man diesem Ansatz, so wäre zu prüfen, ob man sich für ihn auf die Intention des Ökumenismus-Dekrets berufen kann. Hier finden sich in den Ausführungen über »die katholischen Prinzipien des Ökumenismus« zweifellos zunächst Ausführungen, die positiv für diese Möglichkeit zu sprechen scheinen. Dann aber folgen sofort Sätze im Geist einer spezifisch römischen Ekklesiologie. Doch wird man nicht eine Alternative zwischen zwei Ansätzen konstruieren dürfen; es geht vielmehr um ein Sowohl-als-auch, das aber als solches von ekklesiologischer Bedeutung ist, nicht nur für die Würdigung der ekklesialen Wirklichkeit der anderen Kirchen, sondern auch für den ekklesiologischen Standort Roms. Diesem Problem ist neuerdings der bekannte Ökumeniker Augustinerpater Gregory Baum in einem aufschlußreichen Aufsatz näher nachgegangen. Da wir diesen Aufsatz für repräsentativ halten, möchten wir seiner Argumentation einige Bedeutung schenken (Die ekklesiale Wirklichkeit der anderen Kirchen, Concilium, 1. Jhrg., Heft 4, April 1965, 291 ff). Baum hebt zunächst hervor, daß die Aussagen der *Constitutio de Ecclesia* einen erheblichen Schritt über die Kirchenenzyklika von 1943 »*Mystici corporis*« hinaus bedeuten. Die *Constitutio* sieht ja zweifellos den Leib Christi und die katholische Kirche nicht als einfach identische Größen an, sondern als verschiedene Aspekte einer gleichen, komplexen Realität. Die transzendente Gemeinschaft der Gnade und die soziale Körperschaft der Kirche können offenbar historisch unterschiedliche Dimensionen haben, und sie sind nicht einfach ein und dasselbe, wobei freilich der Gläubige daran festhält, daß beides zwar eine einzige ekklesiale Wirklichkeit sei, die aber doch nicht in einem einzigen Begriff gefaßt oder ausgedrückt werden könne. So veranlaßt der Text der *Constitutio* das Urteil, daß die katholische Kirche die Verwirklichung der Kirche Christi auf Erden im Sinn der einzig institutionell vollkommenen Realisierung dieser Kirche darstelle. Besonders erregend ist die Aussage des Konzils, daß der katholische Gläubige der Kirche »*plene*« (voll) angehöre. Das besagt einschlußweise, »daß es außerhalb der vollen Teilnahme am Mysterium der Kirche noch andere, weniger vollkommene Arten der Teilnahme gibt« (Baum). Es ergeben sich aber auch Konsequenzen für den katholischen Christen, der den Geist verloren hat. Er ist ausgeschlossen. Es soll aber dabei nicht in Zweifel gezogen werden, daß die Kirche Christi ihre einzige institutionell vollkommene Verwirklichung tatsächlich in der katholischen Kirche finde, doch schließe diese Tatsache nicht aus, daß die Kirche Christi auch in anderen christlichen Kirchen gegenwärtig sei, und zwar in verschiedenen Graden institutioneller Vollkommenheit. Die Lehre der Kirchenkonstitution hat also nach dieser Interpretation Raum für die Einbeziehung der getrenn-

ten Kirchen in die Heilsgeschichte; es bestehen keine Bedenken, die ekklesiale Realität anderer christlicher Gemeinschaften anzuerkennen. Es fragt sich nur, ob diese Folgerungen nicht doch die katholische Lehre, daß die Kirche Christi ungeteilt und mit der Kirche Christi auf Erden identisch sei, berühren müßten. Kann man wirklich zur ontologischen Transzendenz der Kirche Zuflucht nehmen und so von der einzig institutionell vollkommenen Verwirklichung in der katholischen Kirche und den unvollkommenen Verwirklichungen dieser Kirche in anderen christlichen Gemeinden sprechen? Es ist zweifelhaft, ob diese Argumentation auf die Dauer alle katholischen Theologen überzeugt. Wird in ihr nicht doch ein Dualismus zwischen institutioneller Kirche und ontologisch transzendenter Kirche deutlich, der unannehmbar ist? Wird man sich tatsächlich damit beruhigen dürfen, die institutionelle katholische Kirche als die vollkommene Verwirklichung der Kirche zu bezeichnen, also allen Nachdruck auf die Vollkommenheit der Institution zu legen? Der Blick wendet sich fast zwangsläufig dem freien Gnadenwirken Christi zu. Zu erinnern ist an das schöne Konzilsvotum von Bischof Andrea Pangrazio: »Wir sollten daher das Zentrum hervorheben, auf das alle diese Elemente bezogen sind und ohne das sie keine Erklärung finden. Dieses Band und Zentrum ist Christus selbst, den alle Christen als Herrn der Kirche anerkennen, dem alle Christen aller Gemeinschaften zweifellos aus gläubigem Herzen dienen wollen und der in seiner Gemeinde durch seine tätige Gegenwart im Heiligen Geist so wunderbare Dinge auch bei den getrennten Gemeinschaften vollbringt, nicht auf Grund menschlicher Verdienste, sondern allein durch sein Gnadenwirken.« Kann man im Ernst die Spannung zwischen dem freien Gnadenwirken Christi und der Vollkommenheit der Institution, wie sie angeblich in der römischen Kirche gewährleistet sein soll, ertragen? Muß hier nicht weitergedacht werden?

In Ergänzung zum institutionellen Aspekt muß an die Kirche als die konkrete Gemeinschaft der Gläubigen in der örtlichen Gemeinde erinnert werden. Diese ist eben nicht nur ein Teil der universalen Kirche, sondern deren adaequate Darstellung an einem bestimmten Platz. In die Konstitution über die Kirche ist im Anschluß an die Diskussionen der zweiten Session ein Text eingefügt worden, der ausdrücklich das rechte Verständnis der örtlichen Gemeinde zum Inhalt hat. Kapitel 3 No. 26 heißt es: »Diese Kirche Christi ist wahrhaft gegenwärtig in allen rechtmäßig errichteten örtlichen Gemeinden der Gläubigen, welche ihren Hirten anhängen und im Neuen Testament auch als Kirchen bezeichnet werden. Sie stellen an ihrem Platz das neue von Gott berufene Volk im Heiligen Geist und in großer Fülle dar. In ihnen werden die Gläubigen durch die Verkündigung des Evangeliums Christi versammelt, in ihnen wird das Mysterium des Herrenmahls gefeiert, damit durch die Speise und das Blut des Herrn die Bruderschaft des Leibes voll und

ganz hergestellt werde . . . In diesen Gemeinden, auch wenn sie oft klein und arm sind, oder in der Not der Zertrennung leben, ist Christus gegenwärtig, durch dessen Kraft eine heilige, katholische und apostolische Kirche zusammengeführt wird.« - Die richtige Einschätzung der ekklesialen Realität einer christlichen Gemeinde verlangt, daß man sie nicht nur unter institutionellem Gesichtspunkt betrachtet. Gewiß, so meint der ökumenisch aufgeschlossene römische Theologe, sei die katholische Kirche die vollendete Verwirklichung der Kirche Christi, doch müsse der komplementäre Aspekt beachtet werden, »daß konkret und aktuell die Kirche Christi in einer von Rom getrennten Kirche in geringerem, in gleichem oder in höherem Maße verwirklicht sein kann, als in einer Kirche, die mit der römischen in Gemeinschaft steht« (Baum). Baum spitzt dann diese Folgerung noch zu, indem er eine christliche Gemeinde in um so wahrerem Sinne als Kirche angesehen wissen will, »je mehr sie in geistlicher Bruderschaft des Glaubens und der christlichen Liebe zu Gottes Volk und seiner Familie geworden ist«. Das freie göttliche Gnadenwirken bediene sich zwar institutioneller Elemente und Faktoren, dürfe von diesen aber niemals abhängig oder auf sie beschränkt sein. Ich habe einen besonders fortschrittlichen Interpretationsgang römisch-katholischer Exegese des Ökumenismus-Dekrets vorgeführt. Was ist evangelischerseits dazu zu sagen? Auch wir gehen von der Voraussetzung aus, daß es zwischen dem freien göttlichen Gnadenwirken und institutionellen Elementen und Faktoren Beziehungen gibt. Einem falschen Dualismus darf hier nicht das Wort geredet werden. Andererseits fragt es sich, ob die These von der vollkommenen institutionellen Verwirklichung der Kirche Christi in der römisch-katholischen Kirche aufrechterhalten werden kann. Ich möchte dies als Frage verstanden wissen, die von der Kontroverstheologie der Gegenwart ernstlich beachtet werden müßte. Es geht hier um die Frage des Amtes und um seine hierarchische Aufgliederung. Die Institution um der Gnade willen vermögen wir, recht verstanden, auch evangelischerseits zu bejahen, ja sie als Stiftung Christi zu bezeichnen. An die Formen der Institution im Laufe der Geschichte treten wir in dem Wissen um das Gesetz geschichtlichen Wachstums heran. Unseren Maßstab für das Ursprüngliche und Normative können wir dabei nicht aus der Gegenwart beziehen. Wir müssen uns um eine biblische Sicht des ekklesiologisch-ökumenischen Problems bemühen. In solcher Sicht wird auch auf das Problem der institutionellen Seite der Kirche Licht fallen und die Frage beantwortet werden können, ob die These von einer institutionellen Vollkommenheit der römisch-katholischen Kirche überzeugen kann.

Im letzten Abschnitt haben wir uns die offenen Fragen bei der Diskussion über das Ökumenismus-Dekret vergegenwärtigt. Die theologische Durchdringung der durch die Ekklesiologie und das Ökumenismusprogramm des Zweiten Vaticanum aufgeworfenen Fragen wird die Auseinandersetzung noch lange Zeit hindurch bewegen müssen, um allgemein anerkannte Ergebnisse verbindlich herausstellen zu können. Vorläufig muß man urteilen, daß das Ökumenismus-Dekret von ganz verschiedenen ökumenischen Vorstellungen her beurteilt und so in diese Konzeption eingeordnet wird. Es läßt sich auch nicht verkennen, daß sich im Dekret selbst verschiedene Denkrichtungen niedergeschlagen haben. Besonders das noch intellektualistische Verständnis der christlichen Wahrheit und Lehre statt eines ganz auf die Person Jesu Christi bezogenen Wahrheits- und Wirklichkeitsverständnisses, das sich mit der Behauptung verbindet, in der römischen Kirche sei ontologisch schon die Fülle der christlichen Wahrheit präsent, verbaut sich noch den Zugang zum Evangelium als der aller kirchlichen Wirklichkeit vorgeordneten Gabe des Herrn seiner Kirche. Mit dieser Konzeption von der »Fülle« verbindet sich dann weiterhin eine besondere Vorliebe für die alte Kirche, an der man nicht nur die Ekklesiologie einschließlich der Amtslehre orientieren wollte, sondern die man wohl auch als die Basis betrachtet, von der aus die Wiedervereinigung in der Zukunft am ehesten erwachsen könnte. Das ökumenische Wollen der Nichtkatholiken müßte dann auf die Wiedergewinnung verlorener Werte zielen, wobei nicht bestritten wird, daß die getrennten Christen selbst Werte in die Catholica einbringen würden, die dieser auch rechtens und der Substanz nach gehören. Es fragt sich allerdings, ob das Reden von Werten, von Aspekten und Teilwahrheiten der Offenbarung, die zur ganzen Fülle zusammengefaßt werden müßten, wirklich der Schrift entspricht. Wir meinen, dieses Reden wurzele in einem romantisch-organistischen Denken und verkenne die Ganzheit der einen Wahrheit und Gabe Gottes. Im Gegensatz zu einer Kirche, die das Gesetz ihres Daseins in sich selbst zu tragen vermeint und deren Idee der Katholizität noch an einem philosophischen, anthropologischen bzw. soziologischen Ganzheitsverständnis ausgerichtet ist, dürfen wir das Maß der Ganzheit, Fülle bzw. Katholizität nicht abmessen am Maß der Plurale. Nicht Entfaltung und Entwicklung, sondern Konzentration muß das Gebot der Stunde sein, da Katholizität, zugespitzt formuliert, identisch ist mit einem Wachsen zu größerer Exklusivität hin. Wenn der Ausgangs- und Endpunkt der Katholizität und Ökumenizität der Kirche Christus allein ist, dann werfen die Konzilsdokumente immer wieder die Frage auf, ob die Souveränität Christi und das Werk des Heiligen Geistes ernst genug genommen wurden, ob entsprechende Katego-

rien entwickelt wurden, die die Statik der bisherigen, von der Inkarnationstheologie bestimmten Ekklesiologie wirksam in Frage stellen. Ansätze sind gewiß vorhanden, aber sie werden nicht durchgehalten. So kommt es im Grunde doch immer wieder zu einer Apologie der kirchlichen Gemeinschaft, wie sie sich in der römischen Kirche darstellt, und zu der Forderung, sich ganz in diese kirchliche Gemeinschaft einzugliedern. - Was ist Ökumenismus? Wir spüren wohl, daß diese Frage von aktueller Bedeutung ist, daß sie aber eine offene Frage bleibt, die uns theologisch und kirchlich nicht mehr losläßt. Das Ökumenismus-Dekret des II. Vatikanischen Konzils ist trotz aller sich erhebenden Fragen ein Ereignis. Es stellt unüberhörbar die Frage nach der gemeinsamen Verantwortung der Christen für die Bezeugung der christlichen Wahrheit. Das Dekret selbst sieht Möglichkeiten für das Zusammenwirken der noch immer getrennten Christen in den Aufgaben, die uns das Naturgesetz stellt, aber weit darüber hinaus auch im gemeinsamen Christuszeugnis gegenüber der Welt. Gewiß ist es nicht auszuschließen, daß sich mit dem Bekenntnis des Christusnamens verschiedene glaubensmäßige Überzeugungen (etwa über die Kirche, das Amt oder die Eucharistie) verbinden können, Überzeugungen, die den Christen eben noch nicht gemeinsam sind. Aber der Name Christi, die gemeinsame Taufe, das eine uns gegebene Evangelium schaffen doch ein so starkes Band zwischen den Christen, daß es unverantwortlich wäre, dogmatische Bedenken so hochzuspielen, daß die Verpflichtung zum gemeinsamen Christuszeugnis eine hohle Redensart bliebe. Wir sollten alle der Macht Christi mehr zutrauen als unserem menschlich beschränkten Verständnis von seiner Person und seinen Gaben an uns. Wir der Reformation verpflichteten Christen sollten uns darauf besinnen, daß wir mit den Katholiken ein gemeinsames Erbe besitzen und daß bei allem Gegensatz der Reformation zum damaligen Katholizismus dieses gemeinsame Erbe nicht bestritten wurde. Die römisch-katholische Kirche der Gegenwart könnte uns Evangelische mit ihrem Willen zur Reformation, die freilich für uns noch in bestimmten Grenzen bleibt, die wir gern überschritten sehen würden, beschämen. Christus tut sein Werk unter allen, die von ihm leben und auf ihn als das Haupt der Kirche ihre Hoffnung setzen. In diesem Wissen bejahen wir trotz aller noch immer schmerzenden Gegensätze die Wirklichkeit eines auch die römische Kirche einbeziehenden Ökumenismus, und wir freuen uns darüber, daß die römisch-katholische Kirche sich feierlich zur Wirklichkeit eines einzigen Ökumenismus bekannt hat. Die Voraussetzungen für das ökumenische Gespräch haben sich dadurch erheblich verbessert, freilich sind die Methoden des kontroverstheologischen Dialogs jetzt zu überprüfen und erheblich zu verfeinern. Die Aufgabe des ökumenischen Dialogs ist eine große und verheißungsvolle. Ich bin sicher, daß das Anliegen der Reformation diese Aufgabe klären und vertiefen kann. Auch in so

schwierigen Fragen wie der der konfessionellen Mischehe können wir vom Christuszeugnis der Reformation hilfreiche Weisung erfahren. Christus hat seine Möglichkeiten vielleicht gerade in einer konfessionell verschiedenen Mischehe. Hier ist Christen die Möglichkeit gegeben, im gemeinsamen Herrn ihres Lebens auch geistlich zusammenzuwachsen. Wahrscheinlich werden gerade Menschen, die trotz der schmerzlichen Konfessionsverschiedenheit sich ganz aufeinander angewiesen wissen, den Wunsch verspüren, auch gemeinsame gottesdienstliche Formen für die Bezeugung des gemeinsam Erkannten und Bejahten zu finden. Wir wollen die schwierige Frage nach der Möglichkeit gottesdienstlicher Gemeinschaft zwischen reformatorischen Christen und Katholiken hier nur andeuten. Wir sind davon überzeugt, daß die Zeit reif wird, gemeinsam verantwortete Formen gottesdienstlichen Handelns zu entwickeln. Gottesdienstliche Gemeinschaft zwischen den getrennten Brüdern entbindet nicht von der Aufgabe des Dialogs. Sie kann vor allem nicht ohne weiteres an überkommene Gestaltungen des Gottesdienstes anknüpfen. In theologischen Arbeitskreisen sollte aber das Wagnis gemeinsamer Predigtvorbereitung unternommen werden, und es sollte auch erlaubt sein, die Frage nach konkreter Verwirklichung des gemeinsam Verantworteten aufzuwerfen. Gerade wir reformatorischen Christen, die wir das Handeln Gottes allem menschlichen Handeln vorordnen, sollten den Mut zu neuen Fragestellungen aufbringen und sogar, wenn es sich zwangsläufig ergibt, in Experimente einwilligen. Über den Bemühungen um eine Konkretisierung der ökumenischen Beziehung zu den römisch-katholischen Christen dürfen aber die alten Verpflichtungen gegenüber den Brüdern, die seit langem mit uns in der Ökumenischen Bewegung stehen, keineswegs vernachlässigt werden. Im Gegenteil! Damit wird ein ungeheuer großer Bereich im Raum des Ökumenismus unserer Zeit sichtbar, der unser intensives Nachdenken und unser praktisches Tun in Anspruch nimmt. Der ökumenische Dialog ist niemals einseitig zu führen. Er hat mit vielen Gesprächspartnern zu rechnen. Freilich muß das erst einexerziert werden. Um nur ein Beispiel zu nennen: Gibt es wirklich schon einen Dialog zwischen lutherischen Kirchen und Anglikanern? Der reformatorische Christ hat eine missionarische Aufgabe wahrzunehmen. Ihm geht es nicht um Proselytismus, aber um den Aufweis der Souveränität des Herrn der Kirche, dem es gefallen hat, sich an die von ihm eingesetzten Wirkmittel der Kirche zu binden. Deshalb wird reformatorische Haltung immer das *satis est* (es ist genug) der *Confessio Augustana* in zentraler, biblischer Weise im vielstimmigen Chor der Ökumene zu bezeugen haben. Wir könnten auch sagen, daß sie aus der reformatorischen Erkenntnis von der Mitte und Grenze der Rechtfertigungslehre erwächst. Denn was ist Rechtfertigung anderes als befreiende Christusgemeinschaft im Glauben?