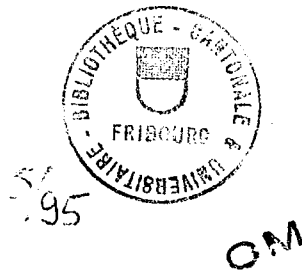


Gruppe von Dombes

Für die Umkehr der Kirchen

Identität und Wandel
im Vollzug der Kirchengemeinschaft



Otto Lembeck/Josef Knecht

NP 95, 630

Titel der französischen Originalausgabe:

Pour la conversion des Eglises
Erschienen bei Centurion, Paris 1991

Übersetzung von Ingeborg Siegert, Neuchâtel

Die Schriftleitung der Ökumenischen Rundschau, die sich auf Bitten der Gruppe von Dombes der Publikation des vorliegenden Dokuments angenommen hat, dankt der Evangelischen Kirche im Rheinland, den Diözesen Speyer und Trier sowie der Evangelischen Kirche der Pfalz für die Zuschüsse, mit denen sie das Erscheinen dieses wichtigen ökumenischen Textes für den deutschen Sprachbereich erst ermöglicht haben. Der Dank gilt auch Frau Ingeborg Siegert, die die Übersetzung aus dem Französischen, und Herrn stud. Ralf Stammberger/St. Georgen, der diejenige des Beitrags von Kardinal Martini aus dem Italienischen kostenlos anfertigten.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Für die Umkehr der Kirchen: Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft / Gruppe von Dombes. [Übers. von Ingeborg Siegert]. – Frankfurt am Main: Lembeck; Frankfurt am Main: Knecht, 1994

Einheitssacht.: Pour la conversion des églises < dt.>

ISBN 3-87476-298-X (Lembeck) kart.

ISBN 3-7820-0706-9 (Knecht) kart.

NE: Siegert, Ingeborg [Übers.]; Groupe des Dombes; EST

© 1994 Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main
Gesamtherstellung: Druckerei und Verlag Otto Lembeck
Frankfurt am Main und Butzbach
ISBN 3-87476-298-X (Verlag Otto Lembeck)
ISBN 3-7820-0706-9 (Verlag Josef Knecht)

Inhalt

<i>Konrad Raiser: Geleitwort</i>	9
Zur Geschichte der Gruppe von Dombes	12
Vorwort	18
Einleitung	23

Erster Teil

IDENTITÄT UND UMKEHR: SCHLÜSSELBEGRIFFE

I. Einige Paradoxe zur Identität im allgemeinen	27
II. Identitäten: christliche, kirchliche, konfessionelle ..	29
a) Christliche Identität	29
b) Kirchliche Identität	31
c) Konfessionelle Identität	32
III. Umkehr: christlich, kirchlich und konfessionell	36
a) Christliche Umkehr	37
b) Kirchliche Umkehr	37
c) Konfessionelle Umkehr	38
d) Bilanz	40

Zweiter Teil

BLICK IN DIE GESCHICHTE

Einleitung	41
I. Alte und mittelalterliche Kirche	41
a) Drei Beispiele für Umkehr (metanoia) in der Alten Kirche (4. bis 5. Jh.)	41
b) Die „Konversionen“ des heiligen Augustin (354–430)	44
c) Identität ohne Umkehr: die theokratische Verhärtung und der Bruch zwischen Orient und Okzident (9. bis 14. Jh.)	48
d) Bilanz	52

II. Die Kirche zu Beginn der Neuzeit	52
a) Die Reformation	52
Zwei Aufrufe zu kirchlicher Umkehr	52
Kirchliche Identität und Entstehung der Konfessionskirchen	55
b) Die katholische Reform	58
Christliche Identität und christliche Umkehr .	59
Kirchliche Identität und kirchliche Umkehr ..	60
Konfessionelle Identität und konfessionelle Umkehr	61
c) Von den Konfessionen zum Konfessionalismus (17. bis 18. Jh.)	63
d) Bilanz	66
III. Die ökumenische Bewegung: Umkehr in Bewegung	68
a) Umkehr als Ursprung der ökumenischen Bewegung	68
b) Umkehr auf dem Weg	71
Symbolische Gesten	72
Die Lehrgespräche	74
Entscheidungen und Umsetzungen	75
c) Bilanz	77

Dritter Teil

DAS ZEUGNIS DER SCHRIFT

a) Buße und Umkehr	80
b) Identität und Identitäten	81
c) Identität, Verzicht und Umkehr	83
Das paradoxe Beispiel Christi	83
Biblische Symbolgestalten der Umkehr	85
Stärke und Zerbrechlichkeit der Identitäten .	87
d) Bilanz	89

Vierter Teil

ABSCHLIESSENDE VORSCHLÄGE

I. Die vier Merkmale der Kirche: Aufforderung zur Umkehr	90
II. Unsere gegenseitigen Versuchungen	94
III. Für ein Wetteifern in der Umkehr	96
a) Ein Aufruf an die Kirchen der Reformation ...	97
b) Ein Aufruf an die römisch-katholische Kirche ..	98
c) Ein Aufruf an alle unsere Kirchen	100
<i>Anhang:</i> Einfache Vorschläge für eine ökumenische Katechese	102
Anmerkungen	106

STELLUNGNAHMEN

<i>Carlo M. Kardinal Martini</i>	113
<i>Maria Jepsen</i>	118
<i>Hermann-Josef Spital</i>	123

Geleitwort

Die Gruppe von Dombes (Groupe des Dombes) hat seit ihrer Gründung im Jahre 1937 durch Abbé Paul Couturier – der in ökumenischen Kreisen wohl am besten als der Mentor der Gebetswoche für die Einheit der Christen bekannt ist – originelle und bemerkenswerte Beiträge zur Überwindung der geistlichen und theologischen Entfremdung zwischen den Kirchen geleistet. Der zum 50jährigen Bestehen der Studiengruppe 1988 veröffentlichte Sammelband, *Pour la communion des Eglises*, der die bis dahin erarbeiteten Texte enthält, führt den Reichtum der aus den Diskussionen der Gruppe gewonnenen Erkenntnisse vor Augen, die für den ökumenischen Dialog von entscheidender Bedeutung sind, selbst wenn die Gruppe von Dombes außerhalb Frankreichs und selbst unter Ökumenikern viel zu wenig bekannt ist.

Aus der Lektüre der Texte im Jubiläumsband wird deutlich, daß die Hoffnung auf die „Umkehr der Kirchen“ – auf ihre Öffnung für die Einheit – die Arbeit der Gruppe von Anfang an angetrieben hat. Eine Anerkennung der Tatsache, daß das Sichtbarmachen der Einheit der jetzt getrennten Kirchen eine solche Umkehr, eine Bekehrung von Herz und Sinn, erfordert, spiegelt sich im Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils wider, das diese Bekehrung als „Seele der ganzen ökumenischen Bewegung“ bezeichnet (*Unitatis Redintegratio*, 7–8). Diese Meinung wird auch häufig von Theologen, Ökumenikern und Kirchenführern vertreten, am nachdrücklichsten aber vielleicht von Christen auf Gemeindeebene. Sie, die fest an die Zusammenarbeit und den gemeinsamen Gottesdienst über die alten Trennlinien hinweg glauben, sind erstaunt und frustriert darüber, daß den mühsam errungenen Konvergenzerklärungen zu Lehrfragen keine deutlicheren Beweise für die Einheit folgen, zu der sich alle bekennen.

Das vorliegende, aus dem Französischen übersetzte Buch ist das Ergebnis einer intensiven Beschäftigung der Gruppe von Dombes mit dem Schlüsselmotiv der Umkehr. Dabei geht sie von der Überzeugung aus, daß eine wirkliche *Konvergenz* zwischen den Kirchen nur zustande kommen kann, wenn alle Kirchen sich

einzelnen und gemeinsam immer neu ihrem Herrn Jesus Christus zuwenden und so eine *Konversion*, eine Bekehrung vollziehen. Man ist an die bekannte Aussage der Konferenz für Praktisches Christentum (Stockholm 1925) erinnert: Je näher wir dem gekreuzigten Christus kommen, desto näher kommen wir einander.

Natürlich stößt dieser Ruf zur Umkehr der Kirchen frontal auf ein massives Hindernis: die Sorge einer jeden Kirche, sie würde dabei ihre gewachsene Identität verlieren. Auf den folgenden Seiten wird jedoch der Beweis dafür angetreten, daß christliche und kirchliche Identität letztlich in dieser Bewegung der Umkehr, der erneuten Hinwendung auf die gemeinsame Mitte wurzelt, so daß diese Identität nur in einer ständigen Bekehrung lebendig und authentisch bleibt. Der Weg zur Einheit führt daher über die Umkehr der Kirchen, und zwar gerade dort, wo sie sich stark und ihrer Überzeugung sicher fühlen.

Diese Grundthese des Textes wird in vier Kapiteln entfaltet. Im ersten Kapitel wird ein differenziertes Verständnis von Identität und Umkehr in ihrer Wechselwirkung auf personaler, kirchlicher und konfessioneller Ebene entwickelt. Im zweiten Kapitel wird versucht, dies geschichtlich zu verifizieren, wobei einige Schlüsselmomente der kirchengeschichtlichen Entwicklung herausgegriffen werden bis hin zur Entstehung der ökumenischen Bewegung in diesem Jahrhundert. Im dritten Kapitel geht die Studie auf den vielschichtigen biblischen Sprachgebrauch im Blick auf diese Thematik ein, und schließlich bietet das vierte Kapitel Impulse für die ökumenische Praxis, wobei die Berufung auf das gemeinsame Bekenntnis zur „einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche“ als Maßstab dient.

Der Leser findet in diesen vier Kapiteln eine Fülle von wertvollen Anregungen, von denen viele mehr Aufmerksamkeit verdienen als ein kurzer Überblick erlaubt. Was dieses Buch jedoch so bedeutsam macht, ist der Versuch, über eine rein „moralisierende“ Beurteilung der gegenwärtigen ökumenischen Situation – einer weiteren Klage über den Skandal der Trennung – sowie über einen rein leidenschaftlichen Appell an die Kirchen zur Umkehr hinauszukommen und eine theologische Interpretation des Wechselverhältnisses von Identität und Umkehr als konstitutiven Polen im Lebensvollzug christlicher und kirchlicher Existenz anzubieten.

Für die laufende ökumenische Diskussion über Ekklesiologie halte ich diesen Ansatz für außerordentlich wichtig. Es steht daher zu hoffen, daß die Veröffentlichung einer deutschen Übersetzung dieses bedeutsamen und provozierenden kleinen Bandes vielen weiteren Menschen ermöglicht, sich an einer Diskussion zu beteiligen, die gerade an diesem Punkt der ökumenischen Geschichte von entscheidender Bedeutung ist.

Konrad Raiser
Generalsekretär
Ökumenischer Rat der Kirchen

Zur Geschichte der Gruppe von Dombes

Die „Gruppe von Dombes“ (Groupe des Dombes) wurde 1937 von zwei sehr verschieden geprägten Priestern aus Lyon ins Leben gerufen. Pater Paul Couturier wurde weltweit bekannt durch seine Erneuerung des Gebets für die christliche Einheit, „so wie Christus sie will und durch die Mittel, die er will“. Pater Laurent Rémillieux, entsetzt über das gegenseitige Abschlachten von Christen sogar aus ein und derselben Kirche im Ersten Weltkrieg, hatte bald danach deutsche und französische Priester zusammengebracht, um den trennenden Nationalismus durch Rückbindung an die eine Kirche zu überwinden.

Die Gruppe nahm den Namen eines nördlich von Lyon gelegenen Zisterzienserklosters an, in dem die ersten Begegnungen stattfanden. Die evangelischen Partner waren zunächst deutschsprachige Schweizer Pfarrer, die eine geistliche Erneuerung und ökumenische Umkehr der reformierten Kirche anstrebten. So fand sich die anfangs bescheidene Gruppe abwechselnd im Dombes-Kloster und im Pfarrhaus Erlenbach bei Bern zusammen. Der Zweite Weltkrieg unterbrach diese erste Phase. Nach dem Krieg stieß die Kommunität von Taizé dazu, und an Stelle der deutschsprachigen traten französischsprachige Schweizer. Die Gruppe tagte hinfort abwechselnd in „Dombes“ und im Diakonieheim Presinge bei Genf. Nach einigen Jahren übernahm Taizé selbst die evangelische Gastgeberchaft.

Wichtiger ist die innere Entwicklung der Gruppe. Nach und nach waren es mehr französische Pastoren, die ihren katholischen Amtsbrüdern begegneten, und die Gesamtzahl der Teilnehmer wuchs bis auf die auch heute noch festgeschriebene Zahl 40, die eine Hälfte römisch-katholisch, die andere überwiegend reformiert, sonst lutherisch, weiterhin beiderseits Franzosen und stets einige Schweizer.

Die Gruppenmitglieder sind alle Priester oder Pastoren. Zur Zugehörigkeit von Frauen und Laien ist es noch nicht gekommen, obwohl beiden jetzt nichts mehr im Wege steht. Die Mitglieder werden von der Gruppe selbst frei gewählt. Die Gruppe

hat keinen offiziellen, von beiden Kirchen bestimmten Status, sondern war immer eine Privatinitiative und will das um der Freiheit willen auch weiterhin bleiben. Das beeinträchtigt die Treue der Mitglieder zu ihrer Kirche und deren Lehre jedoch nicht. Die Gruppe erneuert sich nur langsam, weil es gilt, nachhaltig und in vollem gegenseitigen Vertrauen zu arbeiten. Deshalb wird es auch Zeit brauchen, bis eine größere Zahl von Frauen der Gruppe angehört. Bei den Zuwahlen geben Kompetenz und Interesse den Ausschlag. So wird ein Gleichgewicht zwischen Fachleuten, meist Universitätsprofessoren, Gemeindefarrern und Ordensleuten erzielt.

Entscheidend für die Gruppe ist die Verflochtenheit von Gebet, Studium und Praxis. Anders ausgedrückt: Getragen von ökumenischer Spiritualität kann der zwischenkirchliche theologische Dialog nur vorankommen, wenn er zu gleicher Zeit konkret ortsgebunden ist. Das hat Pater Couturier von Anfang an stark betont. Darum ist auch der Ort der jeweiligen Begegnung nicht ohne Einfluß auf den Stil der Arbeit und die gegenseitige Annäherung. Die Gruppe, die ja nur einmal jährlich Anfang September für dreieinhalb Tage zusammenkommt, wird dabei vom ständigen Gebet der Kommunität getragen und begleitet und nimmt an ihrem gemeinsamen Leben natürlich teil.

Daß die Gruppe von Anfang an nur aus katholischen und evangelischen Teilnehmern besteht, ist historisch bedingt und begründet: Es soll zunächst der Riß des 16. Jahrhunderts geheilt werden, die Trennung der westlichen Kirche. Doch besteht seit jeher der Wunsch, immer auch einige orthodoxe Vertreter im Dialog und bei der Erarbeitung von Konsens und Konvergenz hilfreich zur Seite zu haben. Oft sind ja die erörterten Fragen ohne Rückbezug auf orthodoxe Einsichten und Überlegungen gar nicht zu klären, und die treue Bewahrung alter Schätze durch die Orthodoxie liefert oft einen erleuchtenden Beitrag. Allerdings sind diese willkommenen Gäste aus der östlichen Christenheit meistens Laien.

Die Gruppe hat in ihrer mehr als fünfzigjährigen Existenz einige Phasen durchlaufen. Nach geschlossenen, stillen Begegnungen vorher hielt sich die Gruppe seit 1956 dafür offen, am Ende einer Jahrestagung Thesen zu verabschieden, die den Stand der Dis-

kussion festhalten, um sie im kommenden Jahr weiterzuführen, die also nur intern als Memorandum dienten. Man hat diese Thesen erst veröffentlicht, als die ersten Dokumente bereits publiziert waren. Sie geben uns einen Einblick in die frühen Dialoge, der um so interessanter ist, als diese Zusammenfassungen überraschenderweise innerhalb von zwei Jahren zu den beiden ersten gewichtigen Texten führten, die veröffentlicht wurden. Das war eine kleine Revolution für eine Gruppe, die sich bisher ganz in der Geborgenheit und entfernt von aller Aktualität allein von der Sache hatte leiten lassen. Dies wurde verursacht durch den Massenzulauf von Jugendlichen nach Taizé im Gefolge des Aufruhrs von 1968 im ganzen Westen. Die jungen Menschen konnten getrennte Abendmahlsfeiern nicht mehr verstehen und ertragen. Taizé war überfordert, eine gültige Antwort zu geben, die sowohl dem Drang und der Not der Jugend entgegenkam als auch der Tradition der Kirche treu blieb. So wurde die Gruppe aufgefordert, eine begründete Antwort zu liefern. Das tat sie 1971 auch mit dem ersten Dokument „Auf dem Weg zu ein und demselben eucharistischen Glauben?“.

Durch die große Übereinstimmung in diesem Text verlagerte sich die ökumenische Fragestellung auf das geistliche Amt, das für die gültige Feier der Eucharistie erforderlich ist. Auch dazu wurde mit dem nächsten Dokument „Für eine Versöhnung der Ämter“ 1972 Konvergenz erreicht. Darauf folgte – mehr pointiert – 1976 „Das episkopale Amt“, das die Ortskirche in ihrer Struktur und Katholizität erfaßte. Natürlich schloß sich daran die Frage nach der Universalkirche und deren Amt der Einheit an. Dieser Text („Der Dienst an der Gemeinschaft in der Universalkirche“) kam aber erst 1983 heraus, weil dazwischen die durchgängige Frage nach dem Sakrament, nach dessen sakraler oder symbolischer Bewertung je nach Konfession stand. So wurde 1979 zunächst der wichtige Text „Der Heilige Geist, die Kirche und die Sakramente“ veröffentlicht.

Alle diese Dokumente durchzieht als Leitmotiv die Aufforderung zur „Metanoia“, zur Umkehr oder Bekehrung, und zwar auf dem Gebiet der Ekklesiologie, im Kirchenverständnis. Die eigene Umkehr, nicht die Bekehrung des Partners ist der geistliche Weg zur Versöhnung, den schon Pater Couturier der

Gruppe zum Vermächtnis machte. Ihre innere und äußere Beweglichkeit hat nicht nur die Gruppe stets begleitet und befruchtet, sondern auch die Kirchen stets hinterfragt und herausgefordert. Nicht der und die andere, sondern jeder und jede selbst müssen den ersten Schritt tun. Diese ökumenische Methode ist von einigen kirchlichen Vertretern beim fünfzigjährigen Jubiläum 1987 beanstandet worden. Stellt diese Anforderung nicht die Identität der Kirche in gefährlicher Weise in Frage?

Die Gruppe nahm diese Herausforderung an und erarbeitete als Antwort den hier vorliegenden Text. Er hat nicht nur in Frankreich großen Anklang gefunden. Der Ökumenische Rat der Kirchen hat ihn sich zu eigen gemacht und ihn seinerseits in englischer Sprache herausgegeben. Bei der 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Santiago de Compostela wurde er positiv aufgenommen; denn zwischen der Gruppe von Dombes und dem überall in den Kirchen hochgeschätzten Dokument von Lima „Taufe, Eucharistie und Amt“ besteht weithin Übereinstimmung, was auch die Zitate zeigen, die die Gruppe aus dem Lima-Dokument aufgenommen hat. In Deutschland fand die Fragestellung des Dokuments auf dem Münchner Kirchentag 1993 großen Anklang.

Zur Zeit hat sich die Gruppe als neue Aufgabe und auch als Prüfstein ihrer eigenen Fähigkeit, die Methode der Umkehr auf eine heikle Frage anzuwenden, der Mariologie zugewandt: Welches ist die Rolle der Jungfrau Maria in Gottes Heilsplan und in der Gemeinschaft der Heiligen?

In den letzten Jahren kam die Gruppe langsamer voran, vielleicht weil die Fragen tiefer liegen, je näher wir einander kommen. Ein anderer Grund besteht wohl auch darin, daß bei der Erarbeitung von Dokumenten eine neue Methode angewandt wird. Statt wie bei den ersten Texten dogmatisch zu verfahren, wird seit einiger Zeit der geschichtlichen Aufarbeitung der Vergangenheit viel mehr Platz eingeräumt. Damit zielen die Bemühungen verstärkt auf die Rezeption im Leben der Leserschaft dieser Texte und besonders der Kirchen. Ökumene geschieht nicht (mehr?) von oben, sondern als geschichtliche Bewegung von der Vergangenheit zur Zukunft, in die wir uns selbst einglie-

dern und – umkehrend – die eine in die andere vermittelnd
überliefern. Das ist auch Wunsch und Ziel der Gruppe von
Dombes, ihre bescheidene, aber feste Berufung.

Farges, 28. April 1994

Alain Blancy

*Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben
in Christus Jesus entspricht:*

*Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest,
wie Gott zu sein,*

*sondern er entäußerte sich und wurde wie ein
Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war
das eines Menschen;*

*er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum
Tod, bis zum Tod am Kreuz.*

*Darum hat ihn Gott über alle erhöht und ihm
den Namen verliehen, der größer ist als alle
Namen,*

*damit alle im Himmel, auf der Erde und unter
der Erde ihre Knie beugen vor dem Namen Jesu
und jeder Mund bekennt: „Jesus Christus ist
der Herr“ – zur Ehre Gottes, des Vaters.*

Phil 2,5–11

Vorwort¹

I.

Zu ihrem Herrn umzukehren, ist ohne Zweifel ständige Aufgabe der Kirchen. Wenn dies gesagt wird, denkt man zunächst an die Umkehr² jedes einzelnen Christen oder die der christlichen Gemeinde im ganzen. Die in diesem Buch gestellte Frage richtet sich an die römisch-katholische Kirche sowie an die protestantischen Kirchen, um sie zu einer gemeinsamen und zueinander führenden Umkehr zu ihrem Herrn aufzurufen. Zur Motivation dieser Fragestellung der Gruppe von Dombes gehört also auch hier wieder der ökumenische Impetus selbst: Nur in der Treue zu ihrem Herrn und in der Bewegung auf ihn hin werden die christlichen Gemeinschaften auch einander bewußt näherkommen.

Wenn dem so ist, wird eben diese Einsicht zu einer ersten Feststellung führen: Der gemeinsame Glaube der Kirchen drückt sich in den traditionellen Glaubensbekenntnissen (apostolisches, nizänisches Glaubensbekenntnis) aus, aber ebenso in den partikularen Bekenntnissen (z. B. dem von Augsburg und von La Rochelle oder dem Glaubensbekenntnis Pauls VI.). An den traditionellen Glaubensbekenntnissen halten die römisch-katholische Kirche und die protestantischen Kirchen fest. Den partikularen Glaubensbekenntnissen hängt nur die christliche Gemeinschaft an, die es jeweils betrifft. Aufgrund dessen kann man sich folgendes fragen: Wie steht der Christ zu dem Glaubensbekenntnis, das den Kirchen gemeinsam ist, sei er nun Protestant oder Katholik, und wie zu dem Glaubensbekenntnis, das die Besonderheit seiner Kirche festlegt und bewirkt, daß ein römischer Katholik kein Protestant ist?

Auf seinem Weg zu Gott definiert sich der Christ durch eben diese Wanderschaft. Man könnte sagen: Seine Identität ist sein Unterwegssein. Seine Identität mit dem Lyoner Märtyrer Sanctus vorweisen mit den Worten: „Ich bin Christ“, heißt sich zu Gott zu bekehren und mit Augustin von Hippo zu bekennen: „Du hast uns auf dich hin erschaffen, und unser Herz ist ruhelos, bis es Ruhe findet in dir.“ Christliche Identität ist Hinwendung zu Gott.

Genügt dieses ständige Umkehren der ganzen Person – im Evangelium mit dem Wort „Metanoia“ bezeichnet, was gewöhnlich mit „Bekehrung“ oder „Buße“ übersetzt wird – damit die Kirche selbst sich ohne Unterlaß zu ihrem Herrn hinwendet? Reicht die ständige Umkehr jedes einzelnen Glieds für eine Erneuerung des gesamten Leibes? „Die Kirche ist stets zu reformieren“, wird man eines Tages ausrufen. Aber diese *ecclesia semper reformanda* ist heute möglicherweise doch noch nicht der Hoffnungsruf der ganzen Kirche, weil es zwar reformierte Christen gibt, aber nicht alle sich unter dieser Bezeichnung wiedererkennen. Damit dieser Skandal aufhört, ist also eine kirchliche Umkehr angezeigt, sowohl von seiten der römisch-katholischen Kirche als auch von seiten der Kirchen der Reformation (ohne von den anderen Kirchen zu sprechen, die in unserer Arbeit nicht vertreten waren).

Von ihnen allen erwartet der Herr, ihre Identität zu bewahren im Eingeständnis ihrer Fehler bei der Erneuerung ihres evangelischen und apostolischen Glaubens – und nicht im Beharren und im Verhärten ihrer konfessionellen Eigenart.

Heißt dies, daß die spezifischen Gestaltungen des christlichen Glaubens, die faktisch trennend sind, aus dem Glauben an Christus verschwinden müssen? Oder deutlicher gefragt: Muß man als Christ aufhören, katholisch zu sein und um sich zum Evangelium zu bekennen, auf ein evangelisches Bekenntnis verzichten? Je nach Temperament, ob man nun an Autorität gebunden ist, an Rechtsdenken gewöhnt oder auf Diplomatie bedacht, könnte man mit „nein“, „nein, weil“ oder „ja, aber“ dieselbe Verweigerung ausdrücken, einmal eine kategorische, einmal eine apologetische und einmal eine raffinierte. Es wäre doch wohl besser zu antworten, daß die konfessionellen Identitäten als solche einen Wandel erfahren müssen, um sich selbst treu zu bleiben. Hier rühren wir natürlich an den empfindlichsten Punkt. Man kann sich derart daran gewöhnt haben (was kein Zeichen von Trägheit ist), in seiner gesonderten Konfession zu leben, daß ein Rühren an diese ein Gefühl der Verlorenheit hervorruft, eine Bedrohung der Identität. Deshalb kann die Umkehr der christlichen Konfessionen nur aus einer jeden selbst kommen. Indem die getrennten Christen ihre Identität in den jeweiligen Konfes-

sionen leben – jedoch im Gespräch mit anderen, die sie als Brüder und Schwestern anerkennen – werden sie sehen, worin sie gleich sind und worin sie sich unterscheiden, sei es im Aufeinanderzugehen, sei es in der entgegengesetzten Bewegung. Auch die Divergenz kann legitim sein und muß nicht die Gemeinschaft mit Christus verletzen. Man kann sie auch für trennend halten, dabei aber es vorziehen, schlecht und recht zusammenzuleben statt sich unter gegenseitigen Schuldzuweisungen zu scheiden. Das alles sind Bilder und trügerische Vergleiche, wird mancher Leser einwenden. Sicherlich. Allerdings hat der folgende Text sich nicht auf diese bequeme Ebene begeben; und er riskiert, sich das vorwerfen zu lassen. Erarbeitet mit Sorgfalt von Leuten, die sich gemeinsam zu dieser Anstrengung vorbereitet haben und die jeweils ihre Sprache, vielleicht ihre Eigenarten und ihre Schrullen haben, hat er wohl Mühe gehabt, „einfach zu sein“. Jedenfalls werden die Verschiedenheiten im persönlichen Ausdrucksvermögen zwangsläufig beim verschlungenen Weg der Kapitel dieses Buches zutage kommen. Dennoch sind wir überzeugt, daß ein aufmerksamer und einigermaßen wohlwollender Leser unseren gemeinsamen Vorstoß verstehen wird, wie auch das ökumenische Anliegen unserer Äußerungen. Und wenn sich jemand mit dem Durchblättern dieser Arbeit begnügt, möchten wir ihn bitten, folgendes daraus zurückzubehalten: Die Gruppe von Dombes ist der Ansicht, daß der trennende Charakter der Glaubensbekenntnisse gerade zwischen der römisch-katholischen Kirche und den reformierten Kirchen nicht endgültig ist. Er kann und soll verschwinden. Sicherlich lebt er noch, aber er hat seine Zeit gehabt. Die Vielfalt soll keineswegs verschwinden; jedoch haben die Christen die Pflicht, alles zu tun, damit sie sich verträgt mit der „Einheit“ und der „Gemeinschaft“ (*koinonia*) gemäß dem Glaubensbekenntnis. Die Gruppe gibt hierzu einige recht konkrete Anregungen.

II.

Dieses jüngste Dokument der Gruppe von Dombes – das sechste seit 1971 und das bislang umfangreichste – nennt sich also: „Für die Umkehr der Kirchen“. Mit diesem Titel möchte die

Gruppe die Herausforderung aufgreifen, die anlässlich der Feier ihres 50jährigen Bestehens 1987 an sie gerichtet wurde. Die ihr eigene Methode – im Geist ihres Gründers, des Abbé Paul Couturier³ – besteht ohnehin darin, von den Kirchen, die sich in den ökumenischen Dialog einlassen, konkrete Gesten der *metanoia* zu fordern. Dieser griechische Ausdruck, der die Idee der Buße mit derjenigen der Bekehrung verbindet, wurde gewählt, um mit Nachdruck darauf hinzuweisen, daß die Einheit, „die Christus will, durch die Mittel, die er will“, nur durch eine Umkehr der Kirchen konkret wird, selbst da, wo diese sich am stärksten und am sichersten wähnen in ihren Überzeugungen. Dieses Drängen seitens der Gruppe von Dombes, das sich in jeder ihrer Hauptveröffentlichungen findet⁴, schien für mehr als einen die Identität der Kirchen zu bedrohen; so war es anscheinend geboten, es zurückzuweisen aus Treue und Gehorsam einer jeden Kirche ihrem Herrn gegenüber.

Im vorliegenden Dokument beantwortet die Gruppe diese Anfrage mit einer Gegenfrage. Was zunächst wie ein logischer Widerspruch erscheint, ist in Wahrheit ein innerer Zusammenhang: Identität gibt es nicht ohne Umkehr; um so mehr könnte christliche Identität sich weder bestimmen noch durchhalten – sei es auf persönlicher oder auf kirchlicher Ebene – ohne eine ständige erneuerte Umkehr. Christliche Identität hat diesen Preis. Die Umkehr ist ihr Herzstück.

Die *metanoia* zielt hier nicht in erster Linie auf Fehler oder nebensächliche Irrtümer, die die Kirchen auch zu bereuen haben. Sie betrifft vielmehr ihr Glaubensbekenntnis, eben da, wo die Kirchen sich im vollen Wortsinn als „katholisch“ oder „orthodox“ oder „evangelisch“ bezeichnen, allerdings auch dort, wo diese Benennungen solche Elemente ihres Glaubens betreffen, die offenbar nicht zur Verhandlung stehen.

Die Gruppe von Dombes hat also einen anderen Ausgangspunkt für das Umkehren gewählt, das sie den Kirchen vorschlagen möchte. Während das Thema der Umkehr in der Bibel beständig wiederkehrt bis dahin, daß es das Wesen des christlichen Glaubens und Lebens definiert, so fehlt der moderne Begriff der Identität dort völlig. Identität und Umkehr können nur umschrieben werden durch Haltungen der Treue, der Wahrheit

und des Gehorsams, d.h. sie stehen immer in Beziehung zu einem anderen, namentlich zu dem Anderen, der in seiner Person „Weg, Wahrheit und Leben“ ist, um zum Vater zu führen. Identität im biblischen Sinn besteht folglich darin, sich diesem Anderen ständig *zuzuwenden*, der – auch und vor allem, wenn es Christus ist – sich selbst ständig zu seinem Gott und Vater wendet und sich dabei den Menschen, seinen Brüdern, zuwendet (cf. Phil 2,5–11).

Diese grundsätzliche und grundlegende christliche Haltung kann – bis hinein ins konkrete kirchliche Leben der Gemeinde – eine Bewegung der Umkehr hervorrufen, die es gewiß nicht versäumen wird, im Sinn der Versöhnung und der Einheit des ganzen Leibes Christi wirksam zu sein.

Alain Blancy

Maurice Jourjon

Ko-Präsidenten der Gruppe von Dombes

Einleitung

1. 1937 gründete Abbé Paul Couturier, unterstützt von Abbé Laurent Rémillieux, zusammen mit Pastor Richard Bäumlin die Gruppe von Dombes in der Absicht, damit eine Zelle des Gebetes und des theologischen Lehrgesprächs zwischen Katholiken und Protestanten ins Leben zu rufen. So erhielt die Gruppe von Dombes ihre Berufung: im Gebet und im Dialog nach Wegen der Konvergenz zu suchen, die es unseren Kirchen erlauben würden, sich zu versöhnen und zur Einheit im Glauben zu gelangen.

2. Im Verlauf ihres 50jährigen Bestehens hat die Gruppe die Erfahrung gemeinsamen Lebens gemacht ebenso wie des gegenseitigen Zuhörens und des Mitteilens doktrinaler und pastoraler Anliegen in dem Wunsch, sich aufs beste den Eingebungen des Heiligen Geistes zu öffnen. Die Forderung nach Umkehr, bereits im geistlichen Anliegen Couturiers enthalten, war nun nicht mehr nur eine Hoffnung oder ein Wunschgedanke, sondern wurde gelebte Wirklichkeit und Bewegung des Geistes und des Herzens, die uns zu immer neuen Entdeckungen führte. Daher wurde uns bewußt, daß die Umkehr der zur Zeit getrennten Kirchen ein dringendes Anliegen des christlichen Glaubens sei.

3. Drei große Etappen auf dem Weg unserer Gruppe ließen die sich entwickelnde Haltung zur Umkehr deutlich werden. Zunächst lebte die Gruppe in einem *Gegenüber*, wo jeder mit gegenseitigem Wohlwollen das Glaubenszeugnis seiner Brüder aufnahm. Auf diese Weise wurden wir zu einem *Nebeneinander* geführt, das uns erlaubte, ein gemeinsames Wort über einige Punkte unserer Lehrstreitigkeiten auszuarbeiten.⁵ Schließlich hat uns der immer stärker werdende Zug zur Umkehr erlaubt, gemeinsam ganze Kapitel ökumenischer Theologie zu formulieren, die von einer zunehmenden Versöhnung in der Lehre zeugen.⁶ So haben wir eine wirkliche „ökumenische Gemeinschaft“ erlebt.

4. Weil wir erfahren haben, wie fruchtbar der Vorgang der Umkehr ist – nicht nur wir übrigens, sondern auch viele andere ökumenische Gruppen –, legen wir Wert darauf, ihn in unseren Veröffentlichungen darzustellen und unsere Leser daran

teilhaben zu lassen. So haben wir unsere Dokumente aufgebaut nach dem Gesichtspunkt der Umkehr in der Lehre. In der Absicht, die Ergebnisse unserer Übereinstimmungen in das konkrete Leben der Kirchen einfließen zu lassen, haben wir unsere Texte oft abgeschlossen mit Einladungen an unsere jeweiligen Kirchen zur Umkehr.

5. Am Ende dieser 50 Jahre fühlte unsere Gruppe das Bedürfnis und die Notwendigkeit, über die theologischen Grundlagen der Erfahrung von Umkehr nachzudenken. Zur selben Zeit erreichte uns von mehreren Kirchen folgende zentrale Frage: „Läuft die Umkehr, die ihr vorschlagt, nicht auf eine Verarmung oder auf den Verlust unserer jeweiligen konfessionellen Identitäten hinaus? Können die Kirchen, wenn sie diese Umkehr leben, ihrem Glaubenserbe treu bleiben?“ Diese schwerwiegende Anfrage bestimmt die gesamte Arbeit, die der Gegenstand dieses neuen Dokuments ist.

6. Jedoch ruft das Reden von Umkehr sofort Widerstände hervor: Die einen kommen aus Problemen des Selbstverständnisses – wegen der notwendigen Treue gegenüber dem Glaubensbekenntnis, das wir, jeder für sich, von unseren Kirchen empfangen haben; die anderen sind spontanere, menschlich verständliche Zurückhaltungen psychologischer Art, ausgelöst von der Furcht, unsere gewohnten religiösen Anhaltspunkte zu verlieren. Wir alle sind geneigter, die Umkehr vom anderen zu erwarten als an unserer eigenen zu arbeiten.

7. Welche Rolle spielt nun unsere Gruppe? Sicherlich nicht die einer Autorität. Die Gruppe von Dombes, die sich ihres privaten Charakters bewußt ist, weiß, daß ihre Arbeit nur den Wert hat, den die Kirchen ihr beimessen wollen.

Unsere Rolle hat eher den Charakter eines Zeugnisses, eines Aufrufs und eines Ansporns. Indem wir selber uns auf diesen Weg der Umkehr und der Versöhnung begeben, hoffen wir, die Leser unserer Texte und deren Kirchen anzuspornen, zu einem wahren „geistlichen Wetteifern“ das Ihre beizutragen: dieses Wetteifern ist, zusammen mit dem missionarischen Impetus, Ursprung der gegenwärtigen ökumenischen Bewegung.

8. Zu Beginn dieser Arbeit liegt uns daran, die Überzeugung auszusprechen, die wir zum Gegenstand unserer Erkundungen

gemacht haben und die allen folgenden Aussagen zugrunde liegt. *Weit davon entfernt sich auszuschließen, brauchen sich Identität und Umkehr vielmehr gegenseitig: Es gibt keine christliche Identität ohne Umkehr; die Umkehr ist grundlegend für die Kirche; unsere Konfessionen verdienen den Namen christlich nur in dem Maße, wie sie sich der Forderung nach Umkehr öffnen.*

*

*

*

9. Wir werden folgendermaßen vorgehen:

Zunächst beschäftigen wir uns mit der Klärung einiger Grundbegriffe: christliche, kirchliche und konfessionelle Identität; christliche, kirchliche und konfessionelle Umkehr. Wir werden somit eine gewisse Sprachregelung vorschlagen, die nötig ist zur Aufhellung des Themas.

In einem zweiten Schritt werden geschichtliche Sondierungen auf vier Absichten hin erfolgen:

- zu zeigen, daß die Kirche während der gesamten Zeit ihres Daseins Reform- und Umkehrbewegungen gekannt hat, die wahrhaft ein Teil ihres Selbstbewußtseins sind;
- die Gaben dieser Konversionen zu empfangen, ebenso deren Fehlschläge, Irrtümer oder Verhärtungen, denen diese auch Raum gegeben haben;
- einen gemeinsamen Nachvollzug unserer Geschichte zu erlauben, der notwendig ist, um die Wunden unserer gemeinsamen und getrennten Vergangenheit zu heilen;
- von dort aus den Weg einer Umkehr zu entdecken, der geeignet ist, auf volle sichtbare Gemeinschaft auszumünden.

Uns war die Priorität der Heiligen Schrift immer bewußt. Wir haben dies ausgedrückt, indem wir unser Dokument unter das Motto des Philipper-Hymnus stellten. Dennoch hat die besondere Natur unseres Themas uns bestimmt, erst an *dritter* Stelle formell auf die Schrift Bezug zu nehmen in der Weise eines theologischen Neuverstehens und Verifizierens. Das eine wie das andere wird uns erlauben festzustellen, daß die Forderung einer für die Identität notwendigen Umkehr ihre Wurzeln, ihre herausragenden Beispiele und ihre Norm in der Offenbarung findet, die Gott von sich selber gibt im Leben seines Volkes.

Viertens und letztens werden einige spezifische Vorschläge für die Art von Umkehr (*metanoia*) gemacht, die von den Kirchen heute jeweils gefordert ist.

Identität und Umkehr: Schlüsselbegriffe

I. EINIGE PARADOXE ZUR IDENTITÄT IM ALLGEMEINEN

10. Anthropologisch betrachtet ist Identität etwas Lebendiges: Sie umfaßt Kontinuität und Veränderung. Denn einerseits hat unsere Identität immer mit unserem Ursprung zu tun. Unser Ausweis, schriftlicher Niederschlag unserer Identität, verzeichnet Namen und Vornamen, die beide von unseren Eltern kommen. Die Geburtsurkunden identifizieren uns als Sohn oder Tochter dieser oder jener Eltern. Die Identität verweist also auf eine Geschichte, die uns voranging, sie bestimmt uns bereits außerhalb unser selbst. Sie bewirkt ebenfalls eine Kontinuität durch die Zeiten: Wir leben unsere persönliche Identität, indem wir unsere ursprüngliche Identität und alle sie begleitenden Faktoren, für die wir nicht verantwortlich sind, akzeptieren.

Andererseits allerdings hat diese Kontinuität nichts Statisches an sich in dem Sinne, daß sie ein für allemal gälte. Auf diesem uns auferlegten Hintergrund haben wir zu leben, und wir bauen fortwährend eine schöpferische Identität auf, die unsere Ursprungs-Identität verändert, wenngleich sie diese respektiert. Das Gleichgewicht unserer Identität hängt davon ab, wie es uns gelingt, in einer dynamischen Einheit die uns auferlegten Elemente und diejenigen, die aus unserer Freiheit kommen, miteinander zu verbinden.

11. Was für die einzelne Person gilt, läßt sich in gewisser Weise auch für kollektive und soziale Identitäten sagen. Freilich ist unsere Zeit Zeuge eines gewissen Unwohlseins hinsichtlich kollektiver Identitäten. In unserer sich ständig bewegenden Welt, wo die Orientierung sowohl für die persönliche als auch für die soziale Existenz ständig in Frage gestellt wird, wissen viele weder wo sie sind noch wer sie sind. Man hat von Identitätskrisen sozialer oder religiöser Rollen reden können. Die derzeitige

Reaktion auf diese Krise besteht für viele darin, sich auf vorgegebene Identitätsmerkmale zurückzuziehen. Genealogische Forschungen, das Streben nach regionalen und kulturellen Identitäten, die Rückkehr zum Brauchtum usw., die nötig sind, um Einzelnen wie auch Gruppen eine Rückbindung an ihre Geschichte zu ermöglichen und so ihre Besonderheit auszudrücken, können regressiv werden, wenn sie nostalgisch geschehen. Wir erleben folglich die Phase einer starken Neubehauptung bedrohter Identitäten mit allem, was dies positiv und negativ mit sich bringt. Denn dieses Phänomen kann vorübergehend von notwendiger Bedeutung für eine gesunde Anpassung an die Moderne sein.⁷

12. Eine kollektive Identität ist stets etwas Paradoxes. Sie trägt tatsächlich eine ständige Spannung in sich: einerseits nämlich das Bemühen um Einung, Integrierung, Harmonisierung und gemeinsames Leben (das Streben nach Zusammenhalt zwischen den Mitgliedern einer Gruppe) und andererseits das Bemühen um Differenzierung und Vereinzelung (die Gruppe bestimmt sich, indem sie sich von anderen Gruppen unterscheidet, sich sogar ihnen entgegensetzt; sie ist sie selbst, indem sie anders zu sein sucht). Aber eine solche Gruppe muß sich auch in ein größeres Ganzes einfügen, um von den anderen Gruppen anerkannt zu werden. Diese gegenseitige Anerkennung ist ein notwendiges Element für den Aufbau einer Identität.

Die Suche nach Identität ist ein Weg, der niemals sein Ende erreicht, denn dieses wird verwechselt mit dem Ideal, das die Gruppe ständig zu verwirklichen sucht. Eine Identität, die stehen bleibt oder starr wird, entartet und verliert sich schließlich selbst. Eine lebendige Identität ist in der Tat niemals vollendet: Sie ist immer im Aufbau. Allein die Zukunft wird unsere Identität endgültig enthüllen.

13. Die Suche nach Sicherheit bei unserer Identitätsfindung betrifft auch den religiösen Bereich. Hier zeigt sich die Tendenz in einem Neuerstarken verschiedener Fundamentalismen: Man spricht von einem muslimischen, jüdischen oder christlichen Fundamentalismus. Der christliche Fundamentalismus verteilt sich auf die verschiedenen Konfessionen: Es gibt katholischen, evangelischen, orthodoxen Fundamentalismus. Sie haben gemeinsam ihre Ablehnung der ökumenischen Bewegung, denn

diese scheint schon von Anfang an eine Gefahr darzustellen für eine konfessionelle Identität, die rein und fest sein will. Jeder Fundamentalismus hat die Eigenschaft, sich festzuklammern an Werte und Gebräuche der Vergangenheit, ohne das Wesentliche vom Nebensächlichen zu unterscheiden. Alles ist gleichermaßen geheiligt und absolut; und manchmal werden die alleräußerlichsten und an sich zeitgebundensten Aspekte (Amtstracht, liturgische Details usw.) zum Symbol der Behauptung einer kompromißlosen, ja sogar sektiererischen Identität.

14. Vor diesem Horizont wollen wir einen Gedankengang entwickeln, der so klar wie möglich unser Verständnis der verschiedenen Ausprägungen christlicher, kirchlicher und konfessioneller Identität darlegt. Nach unserer Überzeugung ist die *Umkehr grundlegend für eine Identität, die lebendig und im besten Sinne sich selbst treu bleiben möchte*. Deshalb wollen wir auch in einem Zug christliche, kirchliche und konfessionelle Umkehr behandeln.

Unser Gedankengang erhält somit den Charakter einer Begriffsbestimmung. Aber das Achtgeben auf die Wörter wird uns weder die konkreten Gegebenheiten vergessen lassen, auf die wir zielen und die unterschiedlich sind in jeder Konfession noch die Probleme für die Ökumene, die eine solche Perspektive aufwirft.

II. IDENTITÄTEN: CHRISTLICHE, KIRCHLICHE UND KONFESSIONELLE

a) Christliche Identität

15. Auf den ersten Blick scheint es schwierig, christliche Identität von kirchlicher zu unterscheiden. Tatsächlich zielen beide Ausdrücke, konkret genommen, auf dasselbe. Aber sie tun dies aus zwei verschiedenen Blickwinkeln, die jeweils gesondert bedacht zu werden verdienen.

16. Der Ausdruck „christlich“ meint die Beziehung, die den Gläubigen an die Person Christi bindet. Was christliche Identität ausmacht, ist also das existentielle Bekenntnis zu Christus, gefaßt in das trinitarische Bekenntnis, wie es im Gottesdienst ausgesprochen wird.⁸

17. Eine ergänzende Aussage zur christlichen Identität wäre das „spezifisch Christliche“, d.h. ihr wesentlicher Unterschied zu anderen Religionen: Das spezifisch Christliche liegt in der Initiative Gottes des Vaters, sich selbst dem Menschen mitzuteilen durch die Sendung seines Sohnes Jesus Christus und die Gabe seines Heiligen Geistes. Das Geheimnis Jesu, der sich in seinem Menschsein, in seiner Passion und im Ostereignis anschauen läßt, gehört Ihm.

18. Diese Identität läßt sich umfassender verstehen auf dem Hintergrund des Glaubensbekenntnisses, das sich in den Sakramentsfeiern der Kirche sowie in einem Lehrbestand ausdrückt, der nicht nur die Heilsgeschichte, sondern auch die Kirche selbst betrifft. Hier begegnen wir also der heiklen Frage nach der „Hierarchie der Wahrheiten“.⁹ Das ökumenische Problem wird sofort offensichtlich, denn nicht alle Konfessionen beurteilen gleichermaßen, was zur vollen christlichen Identität gehört.

19. Auf existentieller Ebene ist christliche Identität nichts Statisches, sondern etwas Dynamisches. Sie ist Verschiebung des Zentrums, Exodus, Durchgang, Bewegung von Ostern her. Christliche Identität ist immer Christ-Werden. Sie ist Öffnung hin zu einem eschatologischen Jenseits, das sie unaufhörlich nach vorne zieht und sie hindert, sich in sich selbst zu verschließen. Infolgedessen ist sie eine radikale Öffnung zu dem anderen, über alle trennenden Mauern hinweg. Ihrem Wesen gemäß widerspricht sie also dem Bedürfnis nach einer abgesicherten Identität, die ohnehin starr und verhärtet wäre. Die Tatsache der lebendigen kirchlichen Tradition, schöpferisch im Sinne ihrer Treue, ist hierfür eine ständige Illustration quer durch die Jahrhunderte.

20. Christliche Identität meint nicht Verneinung der Unterschiede. Sie baut sich nicht gegen andere auf. Sie respektiert vielmehr die Identität der anderen und setzt ihren eigenen Unterschied in den Dienst einer universalen Gemeinschaft.

21. Tatsächlich ist christliche Identität nicht nur Dialog oder Beziehung, sie ist gleichzeitig *Dienst*, Diakonie. Sie gründet sich auf den Diener Jesus Christus, der seinen Jüngern die Füße wusch. Christliche Identität geschieht im Dienen. Sie zeigt sich in der Kenosis (Selbstentäußerung, Sich-ganz-zurücknehmen).

„Euch aber muß es zuerst um sein Reich und um seine Gerechtigkeit gehen“ (Mt 6,33) und, so könnte man fortfahren, christliche Identität wird euch als Dreingabe zufallen.

b) Kirchliche Identität

22. Wenngleich die Ekklesiologie nicht das letzte Wort über das Christentum ist, so hat doch die Kirche Jesu Christi etwas zu tun mit der christlichen Identität. Das Faktum Kirche und die Zugehörigkeit eines jeden Christen zur Kirche sind ein Aspekt dieser Identität.

Dieser Gedankengang erlaubt uns, zwischen christlicher und kirchlicher Identität zu unterscheiden (nicht zu trennen). Die Kirche, hier verstanden sowohl als Mysterium wie als soziologische Größe, bezieht das Bewußtsein ihrer Identität aus ihrer konkreten Anwesenheit – hier und jetzt in dieser Welt – in Ortsgemeinden und Kommunitäten, die durch und auf den gestorbenen und auferstandenen Jesus Christus gegründet sind. Sie ereignet sich, so wahr sie Geistesgabe ist, als unumkehrbare und unablässige Gegenwart der Gabe, in welcher Gott selbst sich den Menschen in Jesus Christus gibt. Jede Kirche ist von dieser Überzeugung erfüllt, selbst wenn diese noch Gegenstand der ökumenischen Auseinandersetzung darstellt.

23. Kirchliche Identität ist ebenfalls eine eschatologische Gabe. Auch wenn sie uns als Gabe vorangeht, so muß doch diese Gabe ständig erbeten werden. Kirchliche Identität begründet also notwendigerweise eine Spannung zwischen dem Jetzt, dem Heute und der Zukunft, dem Ausblick. Keine konfessionelle Kirche identifiziert sich ohne alle Umschweife mit der Kirche Christi. In dieser Hinsicht ist kirchliche Identität tatsächlich das Ziel in der ökumenischen Bewegung: „Lasset die Kirche Kirche sein!“¹⁰

24. Anders gesagt, kirchliche Identität ist dabei, die Katholizität zur Welt zu bringen. Jede Kirche hat „katholischer“ zu werden, im ursprünglichen Wortsinn: Fülle (ihrer Eigenschaften) und Universalität (ihrer Ausbreitung).¹¹ Die Katholizität aller Kirchen ist eine verwundete Katholizität. Auch kirchliche Identität eröffnet folglich weiten Raum zur Umkehr.

25. Überdies, wenn man sich des Wortes von der *ecclesia semper reformanda* („die stets reformbedürftige Kirche“)¹² entsinnt, so muß man anerkennen, daß die Kirche Ort einer Begegnung ist, wo die Treue Gottes und die Untreue des Menschen unmöglich zu trennen sind. Diese Situation schafft eine gewisse Distanz, sogar einen Konflikt, zwischen gelebter kirchlicher und verkündigter christlicher Identität. Auch ohne daß die Kirche jemals aus den Verheißungen des ewigen Lebens herausfiel, bleibt sie verwundbar für die Faktoren der Psycho-Soziologie: Sie kann Deformierungen und Auswüchse ihrer wahrhaftigen Identität erfahren (Parteilichkeit, Überlegenheitskomplex, Kollektivsünde usw.); sie kann jederzeit – als Körperschaft und in jedem ihrer Mitglieder – blind werden, ja sogar in Widerspruch geraten zu der christlichen Botschaft, dessen Trägerin sie doch ist. Auch hier findet sich ein offener Raum zur Umkehr. Kirchliche Identität hat sich ständig in den Dienst christlicher Identität zu stellen.

c) Konfessionelle Identität

26. Die Unterscheidung zwischen kirchlicher und konfessioneller Identität wird nicht überall akzeptiert. Spontan behaupten die verschiedenen Kirchen, daß ihre konfessionelle Identität die kirchliche Identität schlechthin sei. So hat sich die *katholische* Kirche niemals als Konfession begriffen oder theologisch definiert. Sie begreift sich als *katholische* Kirche, in der die „eine“ Kirche Christi „verwirklicht ist“¹³; die Kirche Christi definiert sich als „Gemeinschaft“ eben dieser Kirche. So kann sie es also nur von einem historischen und soziologischen Standpunkt her zulassen, als christliche Konfession unter anderen verstanden zu werden (insbesondere im Blickwinkel der Politik des 16. Jahrhunderts und seither).

27. Ebenso behauptet die *orthodoxe* Kirche in ihrer innersten Überzeugung und ihrem kirchlichen Bewußtsein, Besitzerin und Zeugin des Glaubens und der Tradition der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche zu sein. Sie meint, in der heutigen Welt eine zentrale Stellung innezuhaben, was den Fortschritt der Einheit der Christen angeht. Sie verweigert sich dem Gedanken einer Gleichheit der Konfessionen und das, was sie

einer konfessionellen Anpassung gleichsetzt, kann für sie nicht die Einheit der Kirche ausmachen. Ihrer Konzeption zufolge ruft Gott jeden Christen zur Einheit des Glaubens wie er im Mysterium und in der Tradition der orthodoxen Kirche ausgeübt wird.¹⁴

28. Bei den Kirchen der *Reformation* meint der Ausdruck „Konfession“ weitaus mehr als eine bloße „Denomination“. „Konfession“ ist hier sehr wohl eine christliche Gemeinschaft, die sich mit ihren eigenen Charakteristiken unter anderen darstellt, aber auch und vor allem das Glaubensbekenntnis, das deren kirchliche und christliche Identität definieren will und das sich in einem Corpus von „Bekenntnis“-Schriften ausdrückt. Konfession ist hier also das Kriterium einer „bekennenden“ Kirche, weil sie sich bezieht auf das einzige Subjekt und Objekt des Glaubens: Jesus, den Christus; sie hat mithin normativen Wert. Das „Konfessionelle“ – in theologischem Sinn – wird nun zum Kriterium für kirchliche und christliche Identität.

29. Konfessionelle Identität liegt in einer bestimmten Weise, kirchliche und christliche Identität zu leben, in einer historisch, kulturell und lehrmäßig festgelegten Weise. Sie hat das einer Gruppe von Kirchen eigene „Profil“, die gemeinsame Art, wie diese Kirchen ihre geistliche Besonderheit verstehen. Selbst wenn dieses Profil im Laufe der Geschichte Veränderungen unterliegt, bleibt dennoch eine konfessionelle Konstante erhalten, die den Unterschieden von Zeit und Ort widersteht.

Diese Identität wird nicht nur durch theologische Charakteristiken oder Eigenarten der kirchlichen Struktur definiert; sie betrifft ebenfalls das gottesdienstliche Leben, die Ausdrucksformen persönlicher Frömmigkeit und die moralischen Standpunkte. Jede konfessionelle Identität bevorzugt gewisse Sonderaspekte der evangelischen Botschaft und des Zusammen-Seins der Christen.

30. Für ein authentisches Christsein muß konfessionelle Identität zugleich Fülle und Universalität einschließen. Diese beiden Wörter sollen verstanden werden im Sinne der Berufung, der Sendung und des überlieferten Glaubensgutes. Denn jede Konfession ist eingesenkt in eine Tradition, die ihre eigene konfessionelle Tradition überschreitet.

31. Allerdings kann man nicht darüber hinwegsehen, daß die konfessionellen Identitäten sich in der Geschichte aufgrund von Trennungseignissen herauskristallisiert haben. Zweifellos war jede Seite darum bemüht, ihre Position zu rechtfertigen aus Gründen des Glaubens und der Treue zur ursprünglichen christlichen Botschaft. Daher bestand jede auf „positiven“ Elementen. Aber die Entstehung dieser neuen Identitäten förderte auch gewisse Aspekte der Ablehnung und Aggressivität gegenüber der Art und Weise, wie andere Christen ihre christliche und kirchliche Identität leben. Abgrenzungen haben teilweise dazu beigetragen, diesen neuen Identitäten Gesicht zu geben und sie tauchen – in bestimmten polemischen Klimata – wieder auf, bis dahin, daß sie manchmal entscheidender zu sein scheinen als die eigentlich evangelischen Aspekte. Die Verteidigung konfessioneller Identitäten hat – wie auf einem Körper – Wunden verursacht, die nicht spezifisch sind für die Konfession selbst und noch weniger für das Christentum.

32. Unser Vokabular trägt diesem Umstand Rechnung durch die Unterscheidung von „Konfessionalität“ und „Konfessionalismus“. *Konfessionalität* ist die Anerkennung der Zugehörigkeit zu einer geschichtlich gegebenen Kirche. Der ökumenische Dialog erfordert ein echtes Verwurzeltsein eines jeden Partners in seiner eigenen Konfession. Denn es ist eine gute Sache, wenn Christen für ihr spezifisches geistliches Erbe dankbar sind und wenn sie dieses geistliche Erbe mit Mitgliedern anderer Konfessionen zu teilen bereit sind, um den Austausch unter den verschiedenen Arten von Christen zu bereichern. Der *Konfessionalismus* ist die Verhärtung der konfessionellen Identität, verbunden mit einer Haltung der Selbstrechtfertigung. Der Konfessionalismus, den man auch „Denominationalismus“ nennen könnte, zieht sich auf sich selbst zurück und verweigert eine echte Konfrontation mit anderen Konfessionen oder Denominationen. Ohne bis zu diesem Extrem vorzustoßen, ist jeder – selbst im ökumenischen Dialog – versucht, seine Identität eifersüchtig zu bewahren und nicht so offen zu sein für den Anteil an Wahrheit, der sich bei seinem Gegenüber vorfindet.

33. In der Geschichte der ökumenischen Bewegung ist die Konfession oder Denominationsidentität manchmal hart kritisiert

worden. Seit der Missionskonferenz von Edinburgh 1910 haben die Kirchen der Dritten Welt alle „Ismen“, die das Christentum mitlieferte, heftig in Frage gestellt. Auf der Konferenz von Madras 1938 erklärte ein Teilnehmer: „Wir, die Mitglieder der Jungen Kirchen, haben überhaupt keinen Bedarf für eure Verdammungen (*damnations*), ich meine Denominationen (*I mean denominations*).“ 1943 gab der anglikanische Erzbischof William Temple zu: „Was not tut, ist, daß jede unserer bestehenden christlichen Denominationen stirbt, um in einer strahlend neuen Form wieder aufzuerstehen.“ Auf der Jugendkonferenz 1960 in Lausanne griff der reformierte Theologe Hoekendijk dasselbe Thema auf: „Es wird keine Einheit geben, wenn wir nicht bereit sind, als Lutheraner, Reformierte oder Orthodoxe zu sterben in der Hoffnung einer Auferstehung in Gegenwart Christi und in seiner einen und einzigen Kirche.“

34. Mehr noch als die kirchliche Identität scheint die konfessionelle ein Gemisch zu sein. Sie ist ein umfangreicher Komplex von sehr positiven wie aber auch wahrhaft negativen Elementen, die das Zeichen der Sünde tragen. Im äußersten Fall kann eine Verabsolutierung dieser zuletzt genannten Merkmale bis dahin gehen, daß ein Widerspruch entsteht zur christlichen Identität. Bekanntlich gab es eine Versuchung in bestimmten französischen Milieus zu Beginn dieses Jahrhunderts, die man in folgender Formel zusammenfassen konnte: „Natürlich sind wir katholisch, aber das heißt noch nicht, daß wir Christen wären.“¹⁵ In diesen Zusammenhang gehören auch bestimmte soziopolitische Konfrontationen (vgl. z. B. Nordirland), wo konfessionelle Identität als mächtiger emotionaler Hebel benutzt wird, selbst mit dem Risiko, in einen klaren und direkten Widerspruch zu geraten zur christlichen Identität und zur evangelischen Nächstenliebe.

35. Konfessionelle Identität muß christliche Identität sein: Als solche bleibt sie ihrer Wahrheit nur treu in dem Maße, in dem sie sich unablässig zum Evangelium bekehrt. Diese Umkehr zum Evangelium muß zunächst bei jedem einzelnen sich auswirken auf seine eigene Art, es zu verstehen und zu leben. Sie lädt ebenfalls dazu ein, gegenüber den übrigen konfessionellen Gruppen eine andere Haltung einzunehmen: nicht zu verdammen, sondern sie wie Brüder und Schwestern zu behandeln, mit ihnen

und auf sie hoffen, gegenseitiges Verstehen zu suchen ebenso wie Frieden und die volle Kirchengemeinschaft.

Diese Haltung meint keinen platten Irenismus, denn eine der evangelischen Anforderungen an die christliche Brüderlichkeit ist ja diejenige der brüderlichen Zurechtweisung (vgl. Mt 18,15).

III. UMKEHR: CHRISTLICH, KIRCHLICH UND KONFESSIONELL

36. In ihren bisherigen Veröffentlichungen hat die Gruppe von Dombes seit 1969 diese dreifache Umkehr zusammengefaßt unter dem biblischen Wort *metanoia*.

Im Jahre 1976 präzierte der Text über „Das episkopale Amt“ (*Le ministère épiscopal*)¹⁶: „*Metanoia* ist ein Ausdruck des Neuen Testaments, der gewöhnlich mit ‚Umkehr‘ oder ‚Buße‘ übersetzt wird. Wir benutzen ihn, um damit einen Wandel zu bezeichnen, der nicht nur die persönlichen Neigungen und Verhaltensweisen betrifft, sondern auch kirchliche Institutionen in ihrer Art zu funktionieren, gegebenenfalls sogar in ihrer Struktur.“

37. Der Kommentar zum Text von 1971 „Auf dem Weg zu ein und demselben eucharistischen Glauben?“¹⁷ (*Vers une même foi eucharistique?*) machte hierzu bereits folgende Bemerkung:

“Hier handelt es sich um eine Prozedur, die eine Schwierigkeit, eine Herausforderung und ein Risiko zugleich darstellt:

– *eine Schwierigkeit*: Sie läuft unserem natürlichen Bestreben zur konfessionellen Selbstverteidigung oder -rechtfertigung zuwider, welche mit jeder Gegenüberstellung von Lehren sich unvermeidlich einstellt;

– *eine Herausforderung*: Sie wird vom Heiligen Geist selbst gefordert und zwar in voller Solidarität mit unseren jeweiligen Kirchen;

– *ein Risiko*: Wie jeder Einsatz des Glaubens, der nicht sicher ist vor den Fallen des Bösen, der stets in der Lage ist, zu einer mehr oder weniger masochistischen und sterilen Selbstkritik verkommen zu lassen, was wachsender Glaubenskampf und hoffende ‚Zuflucht zur Gnade‘ bleiben muß.“¹⁸

38. In unseren vor 1985 erschienenen Dokumenten haben wir noch nicht deutlich unterschieden zwischen *kirchlicher* und *konfessioneller* Umkehr. Jetzt erscheint es uns notwendig, zwischen drei Arten von Umkehr zu differenzieren: christlicher, kirchlicher

und konfessioneller Umkehr. Darum wird es in den folgenden Erläuterungen gehen.

a) Christliche Umkehr

39. Christliche Identität beruht auf dem Gründungsereignis einer Umkehr: „Das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,15). Diese Umkehr wird gefordert durch Ankunft und Auferstehung Jesu Christi. Seine Absolutheit macht offen für eine in dieser Welt niemals zu beendende Bewegung. Diese Umkehr zum Glauben wird feierlich eingeleitet mit der Taufe; sie enthält also ein „schon jetzt“, aber auch ein „noch nicht“; sie ist eine Gnade, die für eine Aufgabe freimacht; sie mündet in eine Existenz, in der die Umkehr ständig zu leben ist. Diese Umkehr ist ein Kampf, der in der Gnade geführt wird und zwar gegen alle Formen von Sünde, persönliche wie kollektive. Sie drückt sich liturgisch aus in der Verkündigung des Wortes, in der sakramentalen Handlung der Sündenvergebung und im Sakrament des Heiligen Mahles selbst.

40. Diese Umkehr kann sehr verschiedene Formen annehmen: plötzliches Eingreifen des Neuen und Unerhörten, langsamer, aber steter Fortgang, Überschreiten einer ganzen Reihe von Schwellen. Sie betrifft in direkter Weise die Person eines jeden Gläubigen, der werden soll, was er bereits ist.

b) Kirchliche Umkehr

41. Die kirchliche Umkehr ist gleichen Inhalts wie die christliche Umkehr, aber sie betrifft die Glieder der Kirche gemeinsam und als Teile einer Institution: Sie sind Glieder derselben Glaubensgemeinschaft und haben gemeinsame Gewohnheiten, die Sünde sind. Die kirchliche Konversion ist ständiges Streben der Gemeinschaft „Kirche“, sich auf ihre christliche Identität zuzubewegen.

42. Dieses Bemühen um eine *ecclesia semper reformanda* kann entscheidende Augenblicke erfahren, *kairoi*. Die Geschichte der Kirche kennt davon eine gewisse Anzahl, selbst wenn sie nicht immer frei sind von Exzessen: das Mönchtum in der Alten Kir-

che, die Reformbestrebungen des Mittelalters, die protestantische und katholische Reformation des 16. Jahrhunderts, die verschiedenen „Erweckungen“ in den Kirchen des 19. Jahrhunderts und das Glaubensbekenntnis der Bekennenden Kirche in Barmen 1934, ebenso wie das *aggiornamento* oder die „Erneuerung“, die Johannes XXIII. mit dem II. Vatikanischen Konzil wollte.

43. Kirchliche Umkehr ist konstitutiv für kirchliche Identität. Wenn sie einmal weltweit und vollständig erreicht ist, so wird jede konfessionelle Gruppe Kirche sein in voller Anerkennung der Kirchlichkeit der anderen. Es wird für niemanden mehr – weder bei sich noch bei den anderen – partielle und unvollständige Kirchlichkeit geben. Dies meint insbesondere, daß die Identität der „Struktur“ der Kirche in allen Konfessionen verwirklicht und jeweils anerkannt wird. Das setzt mithin eine allgemeine Lehrübereinstimmung voraus über „die Struktur“ der Kirche (unterschieden von verschiedenen „Organisationen“, aber ihnen zugrundeliegend und sich in ihnen verwirklichend).

44. Dieser Versuch einer Umkehr wird heute in den Kirchen gelebt, die konfessionell noch voneinander getrennt sind. Er fordert also auf zum Versuch der konfessionellen Umkehr, die hiervon ein Teilaspekt ist. Man kann sich aber auch durchaus vorstellen, daß die Kirchen sich untereinander helfen durch einen gemeinsamen Kampf gegen alle Arten von Sünden, die auf ihnen gemeinsam lasten bei ihrer Weise, das Evangelium zu bezeugen.¹⁹

c) Konfessionelle Umkehr

45. Die konfessionelle Umkehr betrifft die eigentlich ökumenischen Bemühungen, die von den noch getrennten Kirchen geleistet werden mit dem Ziel, die volle Kirchengemeinschaft wiederzufinden. Sie stellt also einen besonderen Aspekt der kirchlichen Umkehr dar in der Situation der Getrenntheit.

46. Unsere konfessionellen Identitäten sind ein Erbe, innerhalb dessen wir ein evangelisches Unterscheidungsvermögen²⁰ zu betätigen haben, um daraus alle positiven Werte zu bergen und sie für den Reichtum und die Vielfalt der Kirche zur Verfügung

zu stellen und zu verzichten auf ihre sündhafte Dimension. Sie müssen konvertiert, umgewandelt werden. Wie sollten uns unsere umgewandelten Identitäten, die immer noch legitime Verschiedenheiten mit sich führen, nicht zu einer vollen Kirchengemeinschaft führen? Denn die konfessionellen Identitäten werden eine Gnade Gottes für die gesamte Kirche von dem Moment ab, wo sie einmünden in das gemeinsame Suchen nach einer Fülle von Wahrheit und Treue, die sie alle übersteigt.

47. Jede Umkehr beinhaltet ein Zugeständnis. Unsere Konfessionen haben ihre Grenzen und Unzulänglichkeiten, sogar ihre Sünde zu „bekennen“. Jede Konfessionsfamilie muß anerkennen, daß es Elemente christlicher Tradition gibt, die sie – wenigstens derzeit – unfähig ist aufzunehmen und zu integrieren.

48. Die konfessionelle Umkehr ist ebenfalls grundlegend für die wahre christliche Identität. Diese Anforderung der Umkehr lädt also unsere konfessionellen Identitäten ein, sich einander zu öffnen, sich von den Werten, deren Träger die anderen Konfessionen sind, durchdringen zu lassen. Es handelt sich für sie dabei nicht darum, die Originalität ihres eigenen Erbteils zu verlieren, sondern sich öffnen zu können für andere Erbschaften. Jede Konfession muß für sich selber fragen, ob ihr Urteil über die anderen in Wahrheit im Evangelium begründet ist.

49. Jede Konfession muß – das ist Voraussetzung – anerkennen, daß es bei ihr Anlaß zum Umdenken gibt, um eine tatsächliche Entwicklung zu fördern im Hinblick auf christliche und kirchliche Identität, etwa im Bereich der Sprache des Glaubens oder im Bereich der kirchlichen Struktur oder im persönlichen Ernstnehmen des Christentums. Diese Konversionen werden asymmetrisch sein, da es nicht dieselben Schwächen sind, die die verschiedenen Kirchen betreffen.

50. Keine Umkehr läßt sich im voraus programmieren. Selbst wenn es dringend ist, daß jede Konfession den Aufruf zur Umkehr hört, so wird diese wie ein unerwartetes Ereignis eintreffen. Genaugenommen, bekehrt man „sich“ nicht, man bekommt die Umkehr geschenkt, wie eine Gnade.

51. Konfessionelle Umkehr ist zuerst Umkehr zum Gott Jesu Christi und infolgedessen brüderliche Versöhnung zwischen den Kirchen, die volle Kirchengemeinschaft und volle gegenseitige

Anerkennung anstreben. Dies geschieht nicht zum Nachteil der konfessionellen Identität, sondern zu einer evangelischen Reinigung und Vertiefung.

52. In diesem Sinn hat die Gruppe von Dombes in der Gesamtheit ihrer Schriften von konfessioneller Umkehr sprechen wollen (die sie manchmal auch kirchliche Umkehr genannt hat).

d) Bilanz

53. Wir sind davon überzeugt, von Identität und Umkehr nur innerhalb einer bestimmten Sprachregelung, die klar vorgenommen werden muß, reden zu können. Wir fassen hier also unser Vokabular zusammen:

54. Unter *christlicher Identität* verstehen wir die Zugehörigkeit zu Christus, gegründet auf der Gabe der Taufe und gelebt im Glauben an das Wort Gottes, Wort im vollen Sinn von „Wort und Sakrament“. Diese Zugehörigkeit betrifft jeden einzelnen sowie die Kirche als Volk Gottes.

Unter *kirchlicher* Identität verstehen wir die Zugehörigkeit oder die Teilnahme einer Person oder einer Konfessionskirche an der einen, heiligen, „katholischen“²¹ und apostolischen Kirche.

Unter *konfessioneller Identität* verstehen wir die Zugehörigkeit zu einer konfessionellen Kirche, wie sie aus konkreten kulturellen und geschichtlichen Bedingungen hervorgegangen ist, und die ihr eigenes geistliches und lehrmäßiges Profil trägt, das sie von den anderen Kirchen unterscheidet.

55. Unter *christlicher Umkehr* verstehen wir die Antwort des Glaubens auf den Ruf Gottes, der uns durch Christus erreicht. Diese Antwort wird gelebt in einer ständigen Bewegung der Umkehr.

Unter *kirchlicher* Umkehr verstehen wir das von der gesamten Kirche und allen Kirchen geforderte Bemühen, neu zu werden und geeigneter, ihre Mission zu erfüllen gemäß dem Motto einer *ecclesia semper reformanda*.

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.

Blick in die Geschichte

EINLEITUNG

56. Um in unserem Gedankengang fortzuschreiten, schien es uns gut, das Zeugnis der Geschichte reden zu lassen. Es kann sich dabei nicht um eine lückenlose Darstellung handeln, sondern vielmehr um Sondierungen an bestimmten, besonders bezeichnenden Stellen. Wir werden einzelne Musterbeispiele behandeln, in denen – bei ganz unterschiedlichen Situationen – die Festlegung von Identitäten offensichtlich wird wie auch die Bemühungen zu einer Umkehr. Einige dieser Konversionen waren gelungene Erfahrungen und haben sich als fruchtbar für die Einheit der Kirche erwiesen; andere haben unterschiedliche Wirkungen hervorgerufen: Es blieb ein Abstand zwischen der Absicht und ihrer Wirkung; wieder andere schließlich, die von Widersprüchlichkeiten belebt waren, haben die Verständigungsschwierigkeiten zwischen den Kirchen nicht nur aufrecht erhalten, sondern sogar vermehrt. Welche Schicksale auch immer diese Ereignisse im einzelnen gehabt haben mögen, sie bleiben für uns reiches Lernfeld – unter der Bedingung, daß sie so weit wie möglich dem Urteil des Evangeliums unterworfen bleiben. Wir werden auch das Zeugnis bestimmter großer Kirchenmänner aufnehmen, deren Erfahrung heute als exemplarisch gelten kann. Und schließlich werden wir zeigen, wie einige Gedanken zur Lehre der Kirche von ihrem Anfang bis in unsere Tage Raum bieten für ein umgewandeltes, „bekehrtes“ Neu-Lesen.

I. ALTE UND MITTELALTERLICHE KIRCHE

a) Drei Beispiele für Umkehr (metanoia) in der Alten Kirche (4. bis 5. Jh.)

57. Sogleich nach dem Konzil von Nizäa (325) führten ernsthafte Auseinandersetzungen Athanasius von Alexandrien dazu, auch diejenigen als rechtmäßig glaubend anzuerkennen, die

zögerten, zum Ausdruck der vollen Gottheit Christi ein nicht in der Schrift vorkommendes Wort (*homoousios* – „eines Wesens“) zu verwenden. Es ging darum, verständlich zu machen, daß das ökumenische Konzil nicht den Boden der Schrift verlassen hatte, um seine eigene Sprache zu kanonisieren.

58. Einige Jahrzehnte später, zwischen 370 und 379, besaß Basileus von Cäsarea die Kühnheit, die Göttlichkeit des Heiligen Geistes zu verteidigen, ohne dennoch zu sagen, dieser sei Gott. Er tat dies in der Einschätzung, daß wenn man in schroffer Weise die Göttlichkeit des Heiligen Geistes proklamierte, man riskieren würde, die Kirche zu teilen und damit den Parakleten, den Tröster selbst, zu betrüben. Es galt das Desaster eines Glaubensbekenntnisses zu vermeiden, das in der Teilung der Kirche enden würde.²²

59. Als direkt nach dem Konzil von Ephesus (431) Kyrill von Alexandrien bemerkte, wie sehr seine Äußerungen in eine allgemeine Exkommunikation mündeten, zögerte er nicht, einen theologischen Ausdruck für den Glauben an Christus als völlig orthodox anzuerkennen, den er bis dahin nicht hatte hören wollen: Er enthob von jedem Verdacht der Häresie die Bischöfe der Region Antiochiens, die in bemerkenswerter Weise insistiert hatten auf dem Menschen Jesu, in welchem das Wort (*logos*) als in seinem Tempel wohne.²³

60. Vielleicht haben die Kirchen Jahrhunderte gebraucht, bis sie diese geistlichen, theologischen und seelsorgerlichen Entscheidungen zu schätzen wußten. Jedenfalls haben Begegnungen von Kirchenoberhäuptern in den letzten Jahren sie aufgewertet. So hat Paul VI., um zu zeigen, wie weit die Opfer für die Einheit der Christenheit gehen mußten, am 25. Juli 1967 in einem Gespräch mit Athenagoras I. bestätigt:

„Die Nächstenliebe muß uns helfen, wie sie Hilarius und Athanasius geholfen hat, die Identität des Glaubens anzuerkennen über sprachliche Unterschiede hinweg in einer Zeit, wo auseinanderstrebende Tendenzen den christlichen Episkopat zu zertrennen drohten. Verteidigte nicht der heilige Basileus selbst in seiner seelsorgerlichen Nächstenliebe den wahren Glauben an den Heiligen Geist unter Vermeidung bestimmter Wörter, die – mögen sie auch noch so richtig gewesen sein – für einen Teil der Christenheit ernstlich Anstoß hätten erregen können? Und war nicht der heilige Kyrill von

Alexandrien im Jahr 433 bereit, seine schöne Theologie beiseite zu lassen, um mit Johannes von Antiochien Frieden zu schließen, nachdem er sicher war, daß ihr Glaube über alle Ausdrucksunterschiede hinweg derselbe war?²⁴

61. Der letzte Satz des Papstes erhielt sein Echo am 20. Juni 1989 durch Damaskinos, den Metropoliten der Schweiz, als er sich an den koptischen Patriarchen von Alexandrien, Schenuda III., wandte und zwar im Rahmen der Kommission für den Dialog zwischen der orthodoxen Kirche und den vorchalcedonischen Ostkirchen:

„Sie haben Bezug genommen auf die Theologie Kyrills von Alexandrien – die wir teilen – hinsichtlich ‚einer einzigen Natur des göttlichen Wortes, welches Fleisch geworden ist‘. Wir wünschen und beten darum, daß seine Demut und sein Verantwortungssinn uns als Beispiel dienen mögen. Denn er bestand nicht darauf, seine eigene so bewundernswerte Theologie durchzusetzen in der Hoffnung, sich 433 mit Johannes von Antiochien zu versöhnen, nachdem er sich davon überzeugt hatte, daß über alle Unterschiede hinweg ihr Glaube derselbe war.“²⁵

62. Dies sind drei erstaunliche Beispiele für Umkehr (*metanoia*). Nicht nur daß es sich um Bischöfe handelt, denen daran lag, ihren Teil der Kirche auf eine Lösung zu verpflichten und die Gemeinschaft der Kirche zu fördern, nicht nur daß es um den direkten Ausdruck des Glaubens in der Theologie geht (im Gegensatz zu dem freien, unbelasteten Fragen eines Gregor von Nazianz)²⁶ – man hat es hier mit nichts Geringerem zu tun als mit der *regula fidei*, dem feierlich ausgedrückten Glaubensbekenntnis und seiner apostolischen Grundlage. In diesen drei Fällen handelt es sich explizit um den Glauben von Nizäa: im ersten und dritten Fall darum, wie seine Art, von Christus zu reden, zu verstehen sei, im zweiten Fall darum, wie es den Glauben an den Heiligen Geist zu verstehen gilt.

63. Das heißt, daß die Kirche auf der Suche nach Einheit offen sein muß für einen Verzicht ohne Selbstaufgabe, ohne Selbstverleugnung, ohne Verrat, wobei sie sich nicht darauf beschränken kann, nur Vorurteile, Gewohnheiten oder Leidenschaften preiszugeben. Man müßte von einer Umkehr des Geistes und nicht nur von einer des Herzens sprechen. Und verstehen, daß die Theologie, durch die sich die konfessionelle Kirche ausdrückt,

von der wir herkommen, nicht die einzige ist – nicht einmal im wesentlichen –, die geeignet wäre, das christliche Geheimnis zu umschreiben (siehe Kyrill). Zu schweigen wissen oder vielmehr das Wesentliche im rechten Augenblick zu sagen wissen, selbst wenn es nicht offen geschieht, damit die Einheit erhalten oder gar geschaffen werden kann (siehe Basileus). Sagen, daß die Worte, auch die bestgewählten oder die zivilisiertesten, nicht Gegenstand der Frömmigkeit sein sollen, sondern des Verständnisses, daß sie Wandlungen ausgesetzt sind und daß man sie darum übersetzen muß sowohl in andere Sprachen wie auch in eine andere Terminologie (siehe Hilarius und Athanasius): Das wäre Umkehr für die Kirchen von heute, wenn sie beanspruchen wollen, dem ursprünglichen Glauben treu zu bleiben.

b) Die „Konversionen“ des heiligen Augustin (354–430)

64. Wenn wir uns nun dem geistlichen Werdegang Augustins zuwenden, wechseln wir ein Stück weit das Gelände. Jetzt geht es nicht mehr um kirchliche Umkehr oder kirchliche Entscheidungen, sondern um die persönliche Entwicklung eines einzelnen Mannes. Jedoch bekommt der Weg Augustins eine kirchliche Dimension und ist für die Kirche des Abendlandes ein Musterbeispiel geworden, selbst wenn er einige Schatten an sich hat. Augustin hat tatsächlich eine neue Art aufgebracht, die Konversionen zu leben, zu welchen uns der christliche Glaube einlädt. Man wird diese Aspekte bei vielen anderen Zeugen des Christentums finden, bei Luther im besonderen.

65. Der geistige Werdegang, der Augustin vom Unglauben zum Glauben führte (wir sagen absichtlich vom Unglauben zum Glauben und nicht vom Heidentum zur Kirche) war eine Umkehr zum Gott und zum Christus der Rechtgläubigkeit.²⁷ Wir sehen ihn als jungen Schüler in Madaura, wie er sich allmählich vom Glauben seiner frühen Kindheit löst. Wir finden ihn in Thagaste wieder, wo ihn sein Jahr des Müßiggangs nicht zu Gott hin orientiert. In Karthago führt er das Leben eines Studenten, dem sich Glaubensfragen kaum stellen.

Plötzlich begegnet er der Philosophie bei der Lektüre von Ciceros *Hortensius*. Er entdeckt dort die Eitelkeit menschlicher

Erfolge und die grundlegende Bedeutung der Suche nach der Weisheit.

„Sie (= jene Schrift) gab meinem Gemütsleben eine andere Richtung, meinen Gebeten die Richtung auf Dich selbst, o Herr, und machte, daß mein Wünschen und Sehnen nun auf anderes gingen. (. . .) Ich begann aufzustehen, um zu Dir zurückzukehren.“²⁸

66. Diese Suche nach Gott setzt sich fort über den Manichäismus, die Begegnung mit dem Neuplatonismus und die Predigt des Ambrosius. Da entdeckt Augustin die Heilige Schrift und die Demut Christi, des Mittlers, der fähig ist, ihn von dem Gewicht der Sünde zu befreien. Allmählich legen sich seine intellektuellen Zweifel, und es kommt zu der berühmten Gartenszene in Mailand, wo seine Umkehr sich kristallisiert. Unter dem Eindruck einer Passage des Apostels (Röm 13,13ff.) sieht er die letzten Hindernisse fallen. Frei geworden für ein Leben in Keuschheit bekehrt er sich zu dem Gott, der durch die Schrift offenbart wird: „Denn Du hast mich gewandelt hin zu Dir, daß ich nichts mehr nach dem Weibe fragte, nichts nach einer Hoffnung sonst auf dieser Welt: Nun stand ich mit ihr auf jenem Richtscheit des Glaubens.“²⁹

Aber Augustin bleibt dort nicht stehen. In Cassiciacum führt er ein monastisches Leben und studiert. Die Schriften aus jener Zeit zeigen seinen inneren Zustand: Er ist vor allem Philosoph, aber christlicher Philosoph. Seine Umkehr zu dem Gott Jesu Christi festigt sich, wie die *Selbstgespräche* bezeugen.

67. Beim Betrachten dieses Werdegangs sieht man, daß es sich zunächst um eine Umkehr zu Gott handelt: Dies ist der vorherrschende Zug dieser Phase in Augustins Leben: „Und Du, der sich nicht wandelt, Du bist vollauf das Eine sich Gleiche und in Dir ist denn Ruhe, die alle Mühsal vergessen läßt, weil neben Dir kein anderer ist und weil Du, Herr, auf Dich, den Einen und Einfachen, mich in Hoffnung angewiesen hast.“³⁰ Dennoch entdecken wir hier auch einen kirchlichen Aspekt der Umkehr. Die Kirche ist gegenwärtig durch seine Mutter Monika und die Erziehung, die sie ihrem Sohn angedeihen ließ; durch die christliche Gemeinde, die bestrebt war, Augustin zum Glauben zurückzuführen; durch Ambrosius und seine Predigt und durch die Begegnung mit Victorinus. Diese Umkehr zu Gott hat als

Nebenklang das Motiv einer Umkehr zur katholischen, universalen Kirche.

68. Darüber hinaus geschieht in der Bekehrung Augustins nicht nur eine Umkehr zur katholischen Kirche, verstanden als universelle Kirche, sondern auch zur katholischen Kirche, verstanden als rechtgläubige Kirche: „Was aber mich betrifft, so gestehe ich, daß ich erst einige Zeit danach begriff, wie in der Auffassung des Satzes ‚Das Wort ist Fleisch geworden‘ die katholische Wahrheit sich vom Irrtum des Photinus unterscheide. In der Verwerfung häretischer Lehren tritt es ja deutlich hervor, was das Urteil Deiner Kirche und die gesunde, rechte Lehre ist.“³¹ In diesem Sinn ist der konfessionelle Aspekt durchaus vorhanden im Weg Augustins und zwar nicht in der Form der „konfessionellen Umkehr“ wie wir sie oben definiert haben, sondern vielmehr in der Form einer Umkehr zur Rechtgläubigkeit. So überschneiden sich im ersten Lebensabschnitt Augustins, der ihn 387 zur Taufe in Mailand führt, die Umkehr zu Gott, zur Kirche und zur Rechtgläubigkeit, allerdings mit Akzent auf der Umkehr zum Gott Jesu Christi: „Und schamwirr war ich und lenkte um und freute mich, mein Gott, daß die einige Kirche, Deines Einigen Leib, in der mir in Kindesjahren der Name Christi beigebracht worden war, keinen Geschmack an Kindereien habe ...“³²

69. Der zweite Abschnitt in Augustins Leben, der ihn von der Taufe zum Bischofsamt führt, ist in ganz besonderer Weise die Zeit der Umkehr zur Kirche. Diese Umkehr beginnt mit der Taufe, die ihn in die Kirche einfügt. Zurückgekehrt nach Thagaste in Afrika, lebt er in Gemeinschaft mit seinen Freunden, und dieses Mal handelt es sich um eine wahrhaft christliche Kommunität. Er interessiert sich mehr und mehr für kirchliche Fragen: Er wird vom Volk Gottes zum Priesteramt gerufen, in der Gemeinde von Hippo tritt er sein Amt an. Seine Arbeit und seine theologischen Gedanken geben ihm nun Gelegenheit, die Notwendigkeit einer *kirchlichen Umkehr* hervorzuheben.

70. Ein dritter Abschnitt in Augustins Leben, der seines Bischofsamtes, ist stärker geprägt von der Umkehr zur Rechtgläubigkeit. Man braucht hier nur an die Kämpfe gegen Donatismus und Pelagianismus zu denken. Aber auch der Aspekt der *konfessionellen Umkehr* erscheint in eben diesem Zusammenhang.

Indem er die Gläubigen der „katholischen“ Kirche lehrt, daß die Donatisten ihre Brüder seien und ihre Taufe die Christi sei, ist Augustin ein echter Vorfahr der Umkehr der Kirchen zur Einheit der Christen. Indem er Pelagius entgegenhält, daß Gott, wenn er unsere Verdienste belohnt, seine eigenen Gaben belohnt, gibt Augustin der ganzen Kirche zu verstehen, daß sie in ihrem ganzen Sein von jenem Wohlgefallen Gottes abhängt, das sich Barmherzigkeit nennt.

71. Dennoch kann man in dieser Periode auch die beiden anderen Konversionen vorfinden. *De civitate Dei* bezeugt am deutlichsten diese Fortdauer der Umkehr zu Gott und der kirchlichen Umkehr. Augustin widersetzt sich dem Polytheismus und bestätigt erneut den Monotheismus der biblischen Offenbarung, und angesichts der Unruhe der Christen vor der Zukunft verweist er auf das Weiterbestehen der *civitas Dei*, welche die Zeiten durchquert, um im Reich Gottes aufzugehen. Auch an dieser Stelle vermischen und überschneiden sich die drei Motive, selbst wenn die Umkehr zur orthodoxen Katholizität vorrangig bleibt:

„Warum also, du Häretiker, läßt du die Streitsache aus den Augen und argumentierst *ad hominem*? Wer bin ich denn? Bin ich die katholische Kirche? (...) Es genügt, das ich in ihr bin. (...) Da, wo wir getauft sind, da ist die weltweit bekannte Kirche.“³³

72. Aus dem Werdegang Augustins können wir eine doppelte Lehre ziehen: Einerseits ist es die Umkehr der Kirche, die es ihm erlaubt zu sagen: „Denn geschaffen hast Du uns zu Dir, und ruhelos ist unser Herz, bis daß es seine Ruhe hat in Dir.“³⁴ Augustins Bekehrung verdankt sich einem Bischof, der treuer Anhänger des Glaubensbekenntnisses von Nizäa war, einer Kirche, die durch die Predigt des Wortes erneuert war: „... in der rechtgläubigen Welt und in der katholischen Kirche ‚Deine Wunder‘, wahrlich wohl bezeugte ...“³⁵

Andererseits mögen wir uns daran erinnern, daß seine persönliche Umkehr eine Erneuerungsbewegung unter den alten Kirchen des Orients und Okzidents hervorrief und in den folgenden Jahrhunderten einen entscheidenden Einfluß auf die lateinische Kirche und vor allem auf die protestantischen Reformatoren ausgeübt hat. Man hat von ihm ganz treffend sagen können, daß er – wie das Karolingerreich – mehr oder weniger aufgeteilt wurde von seinen Erben.

c) Identität ohne Umkehr: die theokratische Verhärtung und der Bruch zwischen Orient und Okzident (9. bis 14. Jh.)

73. Vom 9. bis 14. Jahrhundert wird die Behauptung der kirchlichen Identität im Orient wie im Okzident unaufhörlich stärker; die Unterschiede verhärten sich. Der Rückzug auf die eigene Identität sowie das polemische Klima führen dazu – trotz der Fortdauer zahlreicher Zeichen der Gemeinschaft und aufrichtiger Suche nach Einheit –, der anderen Hälfte der Kirche die Kirchlichkeit abzusprechen. In diesem Zusammenhang werden die Zeichen für Bemühen um Konversion selten, schwach und zufallsbedingt.

74. Die gregorianische Reform Ende des 11. Jahrhunderts bestätigt theologisch und politisch die römische Identität und ihren Anspruch auf den kirchlichen Primat. Vorangetrieben durch die Reform-Orden des 12. Jahrhunderts (z. B. Bernhard von Clairvaux), behob diese Reform die Anarchie des feudalen Pluralismus in der abendländischen Christenheit, attackierte die korrupten Sitten innerhalb der Geistlichkeit, befreite die Kirche von der Bevormundung der weltlichen Gewalt der Fürsten, beendete aber nicht die Zweideutigkeit, die in der weltlichen Macht des Papsttums begründet liegt und die die Entwicklung eines römischen Zentralismus zur Folge hatte, der immer autoritärer wurde.

75. Die Folgen davon waren eine maßlose Politisierung der römischen Hierarchie und ein Einsickern von Bewegungen der Laienfrömmigkeit in das Kirchenvolk. Diese waren ehrlich bemüht um Reformen, gerieten aber mehr und mehr außer Kontrolle. Das Bestreben nach theokratischer Einheitlichkeit bewirkte einerseits, daß einige dieser Laienbewegungen aus der römischen Identität ausgeschlossen wurden (z. B. die Waldenser von Lyon und die Lollarden in England), wohingegen andere toleriert wurden (so die Beginen) oder einverleibt (wie die Franziskanerbewegung, die dabei jedoch ihren Laiencharakter verlor).

76. Mit der Entwicklung der päpstlichen Autorität ließ sich die lateinische Kirche ein auf das Juristendenken und die Klerikalisierung. Ihre Auseinandersetzungen mit der weltlichen Macht führten sie dazu, sich selbst als Macht zu verstehen. Das Papst-

tum wurde konzipiert als Macht neben den anderen. Die Ekklesiologie einer Katholizität von oben ließ diejenige einer horizontalen Katholizität hinter sich, die das ganze Christenvolk umfaßt hätte, Kleriker wie Laien. Der Sinn für Einheit, durch diese Entwicklung alles andere als bestärkt, verlor den wenigen Rückhalt, den er im hohen Mittelalter durch die Bemühungen evangelisierender Mönche gewonnen hatte.

77. Eingeleitet durch ein langsames Auseinanderdriften von Orient und Okzident und vertieft durch die Exzesse einiger Kreuzzüge geschah im Jahre 1054 der Bruch zwischen Rom und Konstantinopel, eine Auswirkung des römischen Anspruchs auf eine Form von kirchlichem Primat, der sich als autoritäre und direkte Regierung der ganzen Kirche verstand. Rom behauptete in ausschließlicher und unduldsamer Weise seine eigene Identität; es fiel der Versuchung, aus der Gemeinschaft des Gehorsams gegenüber der römischen Kirche das einzige und entscheidende Kriterium für die Zugehörigkeit zur Kirche zu machen. Bald schien es, als sei im Orient alles intakt, abgesehen vom Gehorsam gegenüber der römischen Kirche, bald schien diese der Meinung, daß getrennt von ihr die Ostkirche nicht mehr Kirche sei.³⁶

78. Die Autorität des römischen Papstes wurde hingestellt als das Prinzip der Kirche, die Leib Christi sein will. Monarchisch geprägt, definierte sich die römische Identität als Kopf, Mutter, Achse, Quelle, Fundament der gesamten Kirche. Zu Beginn des 13. Jahrhunderts wurde der Bischof von Rom vom „Statthalter Petri“, der er gewesen war, zum „Statthalter Christi“. Keine Ortsgemeinde konnte ihre kirchliche Identität ohne Bezug zur römischen Identität finden – aufgrund der Einsetzung, die in der Person des Petrus geschehen war.³⁷ Spätere Versöhnungsversuche wie der von Lyon im Jahr 1274 oder der von Florenz im Jahr 1439 schlugen fehl wegen des Klimas, das damit zwischen den Kirchen des Orients und des Okzidents entstanden war.

79. In dieser Situation der Teilung erhoben sich allerdings Stimmen, die eine Umkehr der mittelalterlichen Kirche forderten. Im 14. Jahrhundert ließ die Aufgabe Roms als Bischofssitz für die Zeit der Papstherrschaft in Avignon und der Kampf zwischen

zwei, sogar drei Päpsten während des großen abendländischen Schismas Zweifel daran aufkommen, ob die römische Identität eine wahrhaft kirchliche sei. Große Mystiker wie Mechthild von Magdeburg (ca. 1207/1210–1282/1294), Meister Eckhart (ca. 1260–1327), und Katharina von Siena (ca. 1347–1380) riefen das Papsttum sowie das gesamte Kirchenvolk zu kirchlicher Umkehr. Oppositionelle Ekklesiologien wie die von John Wyclif (ca. 1330–1384) und Jan Hus (1370–1415) forderten eben diese Umkehr, als Reaktion gegen die konfessionelle römische Identität. Das „Reformbestreben“ (*causa reformationis*) wurde eine Konzilsangelegenheit; aber man verschob es immer wieder während des ganzen 15. Jahrhunderts und verriet es durch die unaufhörliche Rivalität zwischen päpstlicher und konziliarer Autorität.

80. Die Kirche am Ende des Mittelalters erstarrte in diesem Kampf, in dem die Forderungen der römischen Identität jeden Versuch wirklicher kirchlicher Umkehr lähmten. Wie in ein Leichentuch eingehüllt in den Mißbräuchen ihres Klerus, unfähig, hinreichend zu antworten auf die geistlichen Bedürfnisse der *devotio moderna*, die den Akzent auf Gottes Initiative, persönliche Frömmigkeit und Rückzug aus der Welt setzte, sorgsam darauf bedacht, ihre politischen Befugnisse zu wahren, ließ die römische Kirche interne Spannungen steigen, die ein Jahrhundert später ihre Einheit unterhöhlen sollten. Unfähig, ihre konfessionelle Identität zur Diskussion zu stellen, konnte sie nicht mehr verhindern, daß die abendländische Christenheit in verschiedene und getrennte Kirchen zerfiel.

81. Gegenüber diesen neuen Formen des Christentums im Abendland scheint den Kirchen des byzantinischen Kaiserreichs im Bewußtsein ihres beständigen Bleibens in der Orthodoxie nicht die Frage gekommen zu sein, ob sie noch identisch wären mit der Kirche der Apostel und der Väter. Sie bewahrten den Stolz, die ersten Kirchen gewesen zu sein, weil das Evangelium in ihrer Sprache geschrieben war und sie vor den anderen die Botschaft des Herrn angenommen hatten. Daher resultierte auch ihr mangelndes Interesse und ihr Mißtrauen gegenüber dem, was sich im sog. Heiligen Römischen Reich Deutscher Nation und anderen Barbarenreichen ereignete.

82. Im Osten blieb das Hauptproblem die Bewahrung des byzantinischen Reiches, in dem der Kaiser eine bedeutende Rolle für das Leben der Kirche spielte. Seit Konstantin waren das Schicksal der Kirche und das des Reiches faktisch wie rechtlich verknüpft. Ihre Beziehungen wurden begriffen in der Theorie einer „Symphonie von weltlicher und geistlicher Macht“, die dem abendländischen Verständnis als der von „zwei Schwestern“ gegenübersteht. Eine derartige Situation, die sich durch die Jahrhunderte hinzog, nährte sehr wohl Mißverständnisse zwischen den beiden Bereichen und führte zu einem gewissen historischen Immobilismus mit Auswirkungen auf das Selbstverständnis.

83. Wenn beispielsweise die Anfänge der ikonoklastischen Häresie durchaus eine religiöse Grundlage hatten, so waren doch ihre Folgen ebenso politisch wie religiös: Es handelte sich um eine Staatsangelegenheit wie auch um eine der Kirche. Unter diesen Bedingungen hing die religiöse „Reform“ ebenso stark vom Kaiser wie vom Patriarchen ab und wahrscheinlich mehr vom einen als vom anderen. Hier war die Reform immer schon geschehen, aber im Gegensatz zu den abendländischen Reformen geschah sie in direkter Weise durch das Haupt, durch den Kaiser, in Einheit mit dem Patriarchen. Eine Identität ohne Riß war konsolidiert, aber sie öffnete sich nicht der Umkehr.

84. Andererseits war die Ekklesiologie der Abendmahlsgemeinschaft, einseitig verstanden, so vollkommen orthodox, daß sie unangreifbar wurde. Dabei aber wurde sie so abstrakt, daß sie die Wirklichkeit nicht mehr betraf. Ein Graben entstand zwischen den Wechselfällen der Geschichte und der proklamierten Theologie. Die große Gefahr bei dieser Lage der Dinge war, sich in eine auf sprachlichem Niveau so perfekte Theologie einzuschließen, daß sie eine kirchliche und konfessionelle Umkehr fast undenkbar machte. Aber diese Verweigerung einer Umkehr geriet nun in Widerspruch zu der großen orthodoxen Tradition, die immer die Zusammengehörigkeit von Orthodoxie und Orthopraxie betonte.

85. Die bisherige Übersicht über fünf Jahrhunderte mag streng erscheinen. Sicher, diese Periode beschränkt sich nicht nur auf das, was wir von ihr gesagt haben: Sie hat zahlreiche persönliche

Konversionen und das Aufblühen von Evangelisierungs- und Frömmigkeitsbewegungen gekannt (insbesondere die Franziskaner und Dominikaner im Abendland und den Hesychasmus im Orient). Dennoch haben die kirchlichen Institutionen als solche in dieser Zeit eine Haltung der Umkehr vermissen lassen. Aufgrund dessen verliefen die besten Versuche einer Konversion im Sande. Die weitergehende Verschlechterung der Lage wurde verantwortlich für die Explosionen und Brüche des 16. Jahrhunderts.

d) Bilanz

86. Die Geschichte der Alten und mittelalterlichen Kirche erlaubt es uns, das Funktionieren der Kategorien von Identität und Umkehr – christlicher, kirchlicher und konfessioneller – zu verifizieren, wie sie im Teil „Sprachlicher Schlüssel“ unterschieden worden sind. Sie bezeugt authentische Erfahrungen von Umkehr, die noch heute inspirierend sein können. Sie enthüllt ebenfalls, daß in bestimmten Fällen ein Sich-Anklammern an der Identität die grundlegende Bewegung der Umkehr offenkundig behindert oder ausgeschlossen hat.

87. Die verschiedenen Typen von Konversion können gleichzeitig auftauchen und zeugen dann in aller Fülle von der evangelischen Umkehr. Oft kann es auch so sein, daß eine der drei Dimensionen zeitweise überwiegt, jedoch so, daß die beiden anderen Dimensionen ebenfalls vorhanden und wahrnehmbar sind.

II. DIE KIRCHE ZU BEGINN DER NEUZEIT

a) Die Reformation

Zwei Aufrufe zu kirchlicher Umkehr

88. Martin Luther (1483–1546) ist durch seinen geistlichen Werdegang, die Kraft seines theologischen Denkens und die Leidenschaft seines reformatorischen Handelns unbestritten ein

Hauptelement jener großen Umkehr-Bewegung, die im 16. Jahrhundert einsetzte. In seinem Leben erfuhr er „eine entscheidende Wende, eine plötzliche Erleuchtung, eine befreiende Entdeckung, ein neues Verstehen der Gerechtigkeit Gottes“³⁸. Die Debatte, die ihn in Widerspruch zur römischen Autorität stellte und seine Exkommunizierung hervorrief, handelte von Grundproblemen des Glaubens, z. B. der Rechtfertigung; dennoch mag man sich mit der jüngeren Geschichtsschreibung fragen, ob „der eigentliche Bruch sich nicht so sehr auf dem Gebiet der Soteriologie als vielmehr auf dem der Ekklesiologie abgespielt hat“³⁹. Die ekklesiologischen Konsequenzen der Bestreitung Luthers ließen nicht auf sich warten; der Reformator selbst wurde sich dessen schnell bewußt wie seine großen Schriften um 1520 zeigen, z. B. die Schrift *An den christlichen Adel deutscher Nation* oder die *Von der babylonischen Gefangenschaft der Kirche*.

In dieser Spannung zwischen evangelischer Forderung einerseits und der Sorge um die Kirche und deren Autorität andererseits, widmete Luther Papst Leo X. im Oktober 1520 seine *Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen* und richtete in der Form eines Widmungsbriefes einen dringenden Aufruf an ihn zur kirchlichen Umkehr:

„... so habe ich doch meinen Sinn Dir noch nie so entfremdet, daß ich nicht Dir und Deinem Römischen Stuhl aus allen meinen Kräften allezeit das Beste gewünscht und es mit fleißigem, herzlichem Gebet, so viel ich vermocht, bei Gott gesucht habe. (...) Ich will aber frei und öffentlich bekennen, daß mir nichts anderes bewußt ist, als daß ich, so oft ich Deiner Person gedacht habe, allezeit das Ehrlichste und Beste von Dir gesagt habe. Und wo ich das irgendwann nicht getan hätte, könnte ichs selbst auf keine Weise loben, (...). Dein Leumund und Deines guten Lebens Name ist ja in aller Welt bekannt, durch viel Hochgelehrte herrlicher und besser gepriesen, als daß es jemand mit irgendwelcher List anzutasten vermöchte, er sei ja wie groß er möge. (...) Ich habe wohl scharf angegriffen, doch im allgemeinem etliche unchristliche Lehre, und bin gegen meine Widersacher bissig gewesen, aber nicht um ihres bösen Lebens, sondern um ihrer unchristlichen Lehre und deren Schutz willen. (...) Darum bitte ich, heiliger Vater Leo, Du wollest (...) mich gewiß für den halten, (...) der auch keinen Hader noch Zank mit jemand um jemandes bösen Lebens willen, sondern allein um des göttlichen Worts Wahrheit willen haben wolle. In allen Dingen

will ich jedermann gerne weichen; das Wort Gottes will ich und kann ich auch nicht verlassen noch verleugnen. (...) Denn das ist Dir selbst ja nicht verborgen, wie nun viele Jahre lang aus Rom in alle Welt nichts anderes als Verderben des Leibes, der Seelen, der Güter und die allerschädlichsten Beispiele aller bösen Stücke gleichsam geflossen und eingerissen sind. Das ist, weil es öffentlich am Tage liegt, jederman bewußt. Dadurch ist die Römische Kirche, die vor Zeiten die allerheiligste war, nun eine Mordgrube über alle Mordgruben, ein Bubenhaus über alle Bubenhäuser geworden, ein Haupt und Reich aller Sünde, des Todes und der Verdammnis; (...). Ist nicht wahr, daß unter dem weiten Himmel nichts Ärgeres, Vergifteteres, Gehässigeres ist als der Römische Hof? (...) Denn so sehr habe ich mir vorgenommen, nicht wider Deine Person zu wüten, daß ich zu Deinem Besten gehandelt hätte, so ich solchen Deinen Kerker, ja Deine Hölle nur keck und scharf angriffe. (...) Dazu kann ich nicht leiden Regeln oder Maße, die Schrift auszulegen, dieweil das Wort Gottes, das alle Freiheit lehrt, nicht gefangen sein soll noch darf. (...) Darum, mein heiliger Vater, wollest ja nicht Deine süßen Ohrensinger hören, die da sagen: Du seiest nicht ein besserer Mensch, sondern mit Gott gemischt, (...). Du bist ein Knecht aller Knechte Gottes und in einem gefährlicheren, elenderen Stand als kein Mensch auf Erden. Laß dich nicht von denen betrügen, die Dir lügen und heucheln, Du seiest ein Herr der Welt, die niemand Christen sein lassen wollen, er sei denn Dir unterworfen, (...) Sie irren alle, die da sagen, Du seiest über das Konzil und die allgemeine Christenheit. Sie irren, die Dir allein Gewalt geben, die Schrift auszulegen. Sie suchen allesamt nicht mehr, als wie sie unter Deinem Namen ihr unchristliches Vornehmen in der Christenheit stärken können.⁴⁰

89. Als Echo auf diesen Aufruf Luthers können wir einen ganz anderen ebenso dringenden hören, der ausging von Papst Hadrian VI., dem Nachfolger Leos X. Er richtete an die Abgeordneten des Nürnberger Reichstags von 1523 folgende Erklärung, die von der gleichen Sorge um kirchliche Umkehr bestimmt war:

„Du sollst auch sagen, daß wir es frei bekennen, daß Gott diese Verfolgung seiner Kirche geschehen läßt wegen der Sünden der Menschen und insbesondere der Priester und Prälaten. (...) Wir wissen wohl, daß auch bei diesem Heiligen Stuhl schon seit manchem Jahr viel Verabscheuungswürdiges vorgekommen ist: Mißbräuche in geistlichen Dingen, Übertretungen der Gebote, ja daß alles sich

zum Ärgeren verkehrt hat. So ist es nicht zu verwundern, daß die Krankheit sich vom Haupt auf die Glieder, von den Päpsten auf die Prälaten verpflanzt hat. Wir alle, Prälaten und Geistliche, sind vom Wege des Rechtes abgewichen, und es gab schon lange keinen einzigen, der Gutes tat. Deshalb müssen wir alle Gott die Ehre geben und vor ihm uns demütigen. Ein jeder von uns soll sich prüfen, worin er gefehlt hat und lieber sich selbst richten, als daß er von Gott am Tage seines Zornes gerichtet werde. Deshalb sollst du in unserem Namen versprechen, daß wir allen Fleiß anwenden wollen, damit zuerst der römische Hof, von welchem vielleicht alle diese Übel ihren Anfang genommen haben, gebessert werde; dann wird, wie von hier die Krankheit gekommen ist, auch von hier die Gesundung beginnen.“⁴¹

Kirchliche Identität und Entstehung der Konfessionskirchen

90. Die Appelle Luthers und Hadrians VI. der ersten Jahre der kirchentrennenden Reformen des 16. Jahrhunderts sind überhört worden. Seit 1530, dem Jahr der Glaubensbekenntnisse, die die Protestanten unter kaiserlichem Zwang dem Reichstag zu Augsburg vorlegen mußten, blieb der innerkirchliche Dialog über die Einheit haften an der Frage der konfessionellen Identität. Diese wurde von protestantischer Seite verfochten, als ob die kirchliche Umkehr notwendigerweise die Gestalt eines Beitritts der gesamten westlichen Kirche zu derjenigen Identität annehmen müßte, die die protestantische Reform in ihren Glaubensbekenntnissen ausgesprochen hatte. Ein Beispiel hierfür ist die Kirche von Straßburg, die, nachdem sie 1529 den reformatorischen Gottesdienst eingesetzt hatte, vier Jahre später forderte, daß jeder Bürger sich diesem von der Stadt angenommenen Bekenntnis anschließen habe. Von den drei Arten der Umkehr – christlich, kirchlich und konfessionell – ist es die dritte, die für die beiden vorangehenden normativ wurde.

91. Dennoch gab es in der Zeit der Reformation selbst *Unionsgespräche*⁴², womit vermieden werden sollte, daß die abendländische Kirche, die bis dahin eine organische Einheit gewesen war, in konfessionell einander entgegenstehende Kirchen zerfiel. Diese Gespräche fanden nicht auf Betreiben kirchlicher Autoritäten statt, sondern auf Betreiben Karls V. Sowohl die römischen

Autoritäten als auch die der jüngst reformierten Einzelkirchen versuchten, sich diesen Einigungsverhandlungen zu widersetzen. In der Tat war es Karl V., der – gegen die Ansicht des Papstes und Luthers – es darauf ankommen lassen wollte, ob die konfessionellen Identitäten, die dabei waren, vorherrschend zu werden, sich einem Bemühen um Wiederbekehrung zur kirchlichen Einheit würden unterordnen können. Politische Triebkräfte versuchten der kirchlichen Identität den Vorrang vor der entstehenden Vielfalt konfessioneller Kirchen zurückzugeben. Diese Kirchenpolitik Karls V. wurde ein Fehlschlag. Die Dynamik, die zu konfessioneller Vielfalt drängte, hatte das Prinzip der Christenheit als *corpus christianum* in die Krise geführt. Das schwindende Bewußtsein, Christenheit zu sein, wurde zugleich Ursache und Wirkung des Auftauchens der konfessionell auseinanderstrebenden Pluralität.

92. In dieser neuen Situation der Kirche setzten die protestantischen Reformatoren bei ihrer Ekklesiologie den Akzent auf die Unterscheidung, nicht aber die Trennung zwischen der unsichtbaren Kirche (dem Körper Christi) und der sichtbaren Kirche (als menschlicher Institution); die erste ist die authentische kirchliche Gemeinschaft in Christus, allein ihm bekannt, die zweite ist die organisierte und institutionalisierte Versammlung der Christen. Man konnte Teil der einen sein, ohne zwangsläufig der anderen anzugehören. Diese Unterscheidung erlaubte es, der Kirche, die Rom untergeordnet war, ihren Anspruch auf wahre kirchliche Identität, und daß sie die Eine Kirche sei, zu bestreiten. Die „Papstkirche“ des Mittelalters, etwas Gewachsenes und Historisches, wurde stigmatisiert als die falsche Kirche, die des Antichrists. Die Kirche der Reformation konnte auf diese Weise ihren Anspruch auf volle Kirchlichkeit rechtfertigen trotz des Bruches, der sich mit den Exkommunikationen anbahnte, die die traditionelle Kirche verhängte.⁴³

93. Die protestantischen Reformatoren übertrugen auf die Kirche ihrer Reform die volle kirchliche Identität. Als sie diese für ihre Kirchen allein einforderten – in der Erwartung, daß die gesamte Kirche des Abendlandes sich nach denselben Maßstäben reformiere –, wurde der Dialog um die Einheit fruchtlos, denn die römische Kirche nahm demgegenüber dieselbe Hal-

tung ein. Immerhin zwang dieser Anspruch auf volle Kirchlichkeit die protestantischen Reformatoren, die vor allem auf der Ekklesiologie bestanden wie Martin Bucer, Philipp Melanchthon oder Joh. Calvin, beharrlich auf die Kennzeichen (*notae*) der authentischen Kirchlichkeit zurückzukommen: Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität. Diese Distanzierung gegenüber den schwärmerischen Tendenzen zwang sie, neue kirchliche Institutionen zu schaffen, die den theologischen Normen ihrer Bekenntnisschriften entsprachen.⁴⁴

94. Dieselben Reformatoren führten den Dialog mit den Theologen der römischen Kirche. Wir finden sie bei den Unionsgesprächen von 1540–1541. Für die protestantischen Reformatoren konnte es nicht mehrere Kirchen Jesu Christi geben; dennoch waren Unterschiede in Meinung und Praxis möglich, ohne die Einheit des Glaubens zerreißen zu lassen.⁴⁵ So bestätigten sie, daß die Einheit auf der Ebene kirchlicher Identität möglich war bei Pluralität auf konfessioneller Ebene.

Luther, Bucer und Melanchthon billigten der römischen Kirche ihrer Zeit und der vorangegangenen Jahrhunderte ihren Anteil an Kirchlichkeit zu, sogar in den schlimmsten Zeiten der mittelalterlichen Mißbräuche. Dennoch konnten weder die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen noch die römische Kirche jeweils allein volle Kirchlichkeit beanspruchen: Die Konversion ihrer kirchlichen Identität wurde notwendig für jede der Kirchen, die konfessionell geworden war, die römische Kirche inbegriffen, wenn sie in ihrer kirchlichen Identität den „Zusatz“ Einheit nicht verlieren wollte. Dennoch und trotz dieser Öffnung zur Einheit hin waren die protestantischen Reformatoren davon überzeugt, daß die Umkehr der gesamten Kirche (römisch und protestantisch) zu kirchlicher Identität diese zu den von ihnen ausgesprochenen Grundsätzen führen würde.⁴⁶

95. Die Reformatoren und später die protestantischen Theologen, die um die Einheit bemüht waren, appellierten an ein allgemeines Konzil als letzte Instanz und einende Lehrautorität.⁴⁷ Sie erblickten in einer solchen Einrichtung eine Möglichkeit, die zerspringende kirchliche Einheit wiederzugewinnen. So schlug sich ihre Ekklesiologie auf die Seite des konziliaren Denkens des

15. und 16. Jahrhunderts. Ihre ekklesiologischen Motive stießen auf den Widerstand der damaligen Päpste und wurden belastet von den politischen Motiven Karls V., der ebenfalls zu einem solchen Konzil aufrief. Daß es nicht gelang, ein solches Konzil zu Beginn der reformatorischen Bewegung zustandezubringen, vereitelte die Chancen für eine Bekehrung der Kirche zur Einheit auf dem Konzil von Trient.

b) Die katholische Reform

96. Die katholische Reform⁴⁸ ist keine Schöpfung aus dem Nichts. Die Historiker haben in den letzten Jahren klar gezeigt, daß den Reformen des 16. Jahrhunderts zahlreiche Frömmigkeitsströmungen vorangegangen waren wie beispielsweise die *devotio moderna*. Darüber hinaus läßt sich die katholische Reform (im wahren Sinne des Wortes) nicht auf die dogmatischen Texte des Konzils von Trient (1545–1563) reduzieren. Die Kirchenordnungsdekrete zur Reform des Klerus haben einen entscheidenden Einfluß ausgeübt und eine geistliche Strömung weitergetragen, die aus einer authentisch mystischen Inspiration kam.⁴⁹

97. Noch eine anderer Punkt muß vorausgeschickt werden: Das Konzil von Trient ist nicht zu verwechseln mit dem Tridentinismus.⁵⁰ Das Konzil war eine oftmals heftige, wenn auch sehr überlegte Reaktion innerhalb einer westlichen Kirche, die sich einer Teilung bewußt wurde, deren Auswirkungen sie noch nicht ermessen hatte. Der Tridentinismus hingegen war sowohl ein systematisch aufgebautes Lehrganzes, beruhend auf den Konzilstexten, die als allgenügsam galten, als auch die Einrichtung von Institutionen, die den römischen Katholizismus durch und durch prägen sollten.

98. *Mutatis mutandis* sollte die katholische Reform auf dasselbe Problem stoßen wie die Reformation. Ebenso wie es ein Abdriften der protestantischen „Konfessionen“ in den Konfessionalismus gegeben hat, so hat sich auch das Erbe von Trient entartet zu einem Tridentinismus um den Preis einer Untreue in bestimmter Hinsicht, nämlich der Gefahr, einen Markstein für die ganze Straße zu nehmen.

99. Wenn es nicht zu anmaßend erscheint, eine Gesamtbeurteilung des Konzils von Trient aus dem Blickwinkel der christlichen Identität abzugeben, kann man meinen, dort eine „erneute Zentrierung“ auf Christus, Quelle und Ursprung des Heils, zu finden. Ob es sich hierbei um die Sakramente handelt, um die Quellen der Offenbarung (Heilige Schrift und Tradition) oder um Rechtfertigung und Heiligung – man kann überall erwarten, das Wirken der göttlichen Gnade hervorgehoben zu sehen. Die Thesen von Trient sind keinesfalls dazu angetan, den Vorrang und die Unverdientheit des Geschenkes Gottes zu schmälern. Wir haben hier einen christologischen Theozentrismus vor uns, der freilich dem Heiligen Geist wenig Raum läßt. Gemäß einem gewissen thomistischen Einfluß, der sich mit einem pastoralen Bemühen um das geistliche Wachstum der Christen verbindet, konstatiert das Konzil, daß das Individuum mit Gott zusammenarbeiten muß in dem Prozeß der Rechtfertigung und der Heiligung. Dieses Mitwirken kann von Gott gefordert werden, da es ja zugleich durch seine Gnade geschenkt ist. Alle Initiative liegt bei Gott, während der Mensch diejenige erhält, sich von ihm verwandeln zu lassen.

100. Von da aus kann man durchaus sagen, daß das Konzil von Trient, besonders in seiner ersten Periode (1546–1547) eine Kirche von intensiverer Frömmigkeit gewollt hat, ein weniger ritualistisches und weniger juridisches Christentum, das den Gläubigen tiefer einführt in das Geheimnis des Heils. Der Text über den Aufstieg des Katechumenen zur Taufe, im Dekret über die Rechtfertigung zu finden, ist in dieser Hinsicht um so exemplarischer, als wir uns in einer Zeit befinden, die kaum etwas anderes kennt als die Kindertaufe.⁵¹

Man kann also positiv von christlicher Konversion auf dem Konzil von Trient sprechen, einer Konversion, die nicht nur das moralische Verhalten der Kirchenglieder meinte, sondern deren tiefes Aneignen des Glaubensgeheimnisses.

101. Bleibt zu erwähnen, daß auf der Ebene der Lehre diese Konversion auch negative Auswirkungen hatte. Denn in dem Maße wie die authentische Interpretation des Evangeliums auf dem Spiele stand, hat Trient als Reaktion auf die Reformation die

Rolle der institutionellen Kirche übermäßig vergrößert, was in der Folgezeit zu einer gewissen Vermischung von Glaubensgehorsam und Unterwerfung unter die Autoritäten führte. Ein dogmatisches Empfinden römisch-katholischen Typus begann sich zu entfalten, das mit innerer Logik zum I. Vaticanum führen sollte.

Kirchliche Identität und kirchliche Umkehr

102. Das Konzil von Trient betrachtete die Ekklesiologie nicht als sein Thema. Der Grund hierfür ist offensichtlich, berücksichtigt man die historische Situation: Die Reformatoren insistierten hauptsächlich auf der Lehre von der Rechtfertigung und auf den Sakramenten. Man könnte sogar behaupten, daß Trient die Ekklesiologie übergang und nicht verantwortlich war für die Ekklesiologie, die in Kardinal Bellarmin alsbald ihren Wortführer finden sollte und eine Verteidigung sowie eine Darstellung der Kirche als Institution war.⁵²

103. Im Bereich der Ekklesiologie scheint das Konzil von Trient an einem doppelten Handicap zu leiden, sowohl nach der Seite des Zuwenig als auch nach der Seite des Zuviel.

– *Ein Zuwenig*: Es sagt nichts über das Mysterium der Kirche. Man mußte auf das 20. Jahrhundert warten und auf das II. Vaticanum, bis die mystische Seite der Ekklesiologie in den offiziellen Texten wieder an die Oberfläche treten konnte. Die christozentrische Ekklesiologie des Epheserbriefs leuchtet nicht in den Beschlüssen von Trient. Man ist dort ebenfalls weit entfernt von der Ekklesiologie der griechischen Kirchenväter, wo der Logos (in der Kirche verkörpert)⁵³ die menschliche Natur heiligt: Sie wird (mit der göttlichen) geeint und wiedergeboren.

104. – *Ein Zuviel*: Damit möchten wir eine Konzeption benennen, der zufolge Gott der in der Kirche „unmittelbar“ Handelnde sein soll. Es fehlte dem Konzil ein Sinn für die kirchlichen „Mittlerdienste“, in denen ja die Mittlerrolle des einzigen Mittlers sich darstellt und verwirklicht. Der Abstand zwischen Christus und der Kirche wird wenig hervorgehoben und noch weniger der evangelische Unterschied zwischen der Kirche und dem Reich Gottes.

105. Welche Umkehr hat das Konzil von Trient hervorgerufen hinsichtlich dessen, was die Kirche sein soll?

Positiv gesehen fühlte sich die Kirche mehr an ihren Christus gebunden und erkannte an, ihm gehorsamer sein zu müssen. Denn die Kirche als lebendiges Werkzeug Jesu hat ihm keine Schranken zu setzen durch Praktiken, die dem Evangelium entgegenstehen. In diesem Punkt haben einige in der Kirche allein dastehende Stimmen demütig um Verzeihung zu bitten gewußt.⁵⁴

106. Negativ gesehen, hat das Fehlen von Ekklesiologie die voraussehbare Konsequenz gehabt, daß die Institution als solche erheblich gestärkt wurde. Gegenüber den Protestanten, die sie bekämpften, hat das Konzil die Institution dermaßen aufgewertet, daß diese in der Folgezeit dem Mysterium der Kirche praktisch gleichgesetzt wurde. Diese Angleichung ist umso bedauerlicher, als sie einhergeht mit einer anderen, die in den folgenden Jahrhunderten die Art, wie katholische Theologie sich darstellte, bestimmen sollte; sie besteht in der Identifikation der katholischen Lehre mit der Summe der Widerlegungen protestantischer Thesen auf dem Konzil von Trient.⁵⁵ Nun gibt aber die Summe der Bestreitungen noch keine ausgewogene Darstellung der Lehre. Der „Bellarminismus“ wurde tatsächlich erst mit dem II. Vaticanum überholt.

Konfessionelle Identität und konfessionelle Umkehr

107. Die konfessionelle Identität des Katholizismus trat zu dieser Zeit zutage, auch wenn die katholische Theologie sich immer geweigert hat, im Katholizismus eine „Konfession“ zu sehen. Politisch wurde er durchaus als solche betrachtet. Sicher, es handelte sich eher um ein Ergebnis als um überlegte Absicht. Jedenfalls waren zu Beginn des Konzils die Katholiken sich noch nicht eines chronischen Geschiedenseins von den Protestanten bewußt.

108. In der Folgezeit kam der etablierten Kirche zu Bewußtsein, daß sie einem unauflösbaren „häretischen“ Phänomen gegenüberstand, das tatsächliche kirchliche Körperschaften ins Leben rief. Dies war etwas ganz anderes als die Trennung von der Ostkirche, die als „Schisma“ begriffen worden war. Von da an machte der direkte Widerspruch zu den Thesen der Refor-

matoren (die oft auf völlig isolierte Phrasen ohne Kontext verkürzt wurden, z. B. in den Verdammungsurteilen) den „Katholizismus“ aus und bescherte ihm eine konfessionelle Verhärtung. Die weltweite Ausbreitung solcher Verhältnisse, die doch sehr europäisch waren, geschah mit der Expansion der westlichen Kirchen in Nord- und Südamerika, in Afrika und, begrenzter, in Asien.

109. Statt daß die Unterschiede zwischen Protestanten und Katholiken ihren genauen Sinn, ihren Ernst und ihren eigentlichen Gegenstand behalten hätten, merkt man einige hundert Jahre nach Trient eine volkstümliche Vereinfachung, die bis heute ungehindert in Umlauf ist. Wenn z. B. das Glaubensbekenntnis des Katholiken die Realpräsenz Christi in der Eucharistie, den Platz Marias in der Heilsgeschichte und das Einheitsamt des Papstes bezeugt, „definiert“ man dann im Anschluß den Protestanten als einen, der weder an die Realpräsenz noch an die Heilige Jungfrau noch an den Papst „glaubt“⁵⁶, und man vergißt dabei seinen Glauben an Christus, den alleinigen Retter, seine Liebe zum Wort Gottes und dessen Kennntnis sowie den positiven Wert des Heiligen Mahls, das er feiert.

Das Selbstverständnis der katholischen Kirche wird flankiert von einem „Integralismus“, der zu verneinen sucht, daß in ihr Aspekte des christlichen Glaubens sich verdunkelt oder verkleinert finden. Die Vereinfachung erweist sich auch in den plakativen Gegensätzen: Der Protestant glaubt an das Wort, der Katholik an das Sakrament; der Protestant glaubt an die Schrift, der Katholik an die Tradition; der Protestant wird subjektiv gerettet, durch seinen Glauben, der Katholik objektiv, durch die Wirksamkeit der Sakramente, usw. Mit diesen Karikaturen hat sich der Katholizismus praktisch eine konfessionelle Identität geschmiedet, wobei die Polemik die Glaubensaussagen über ihren wahren Sinn hinaus aufgebläht und die Identität der anderen Christen herabgesetzt hat.

110. Gab es positive Aspekte bei dieser Identifikation konfessionellen Charakters? Der Einfluß der tridentinischen Konzilsbeschlüsse auf die kirchliche Disziplin, die reichen Früchte bei der Errichtung von Seminaren und die mystische, apostolische Bewegung, die man später „Französische Schule“ nannte,

beweisen ohne allen Zweifel, daß der Katholizismus seine Reform geleistet hat. Drei Dinge unterstreichen dies: Alles, was Katechese und Katechismen betrifft (deren einige den Aufbau protestantischer Katechismen aufgenommen haben); die Ausbildungsreform, die die Kleriker zu einer wahrhaften Predigt des Wortes befähigte; die den Bischöfen und Pfarrern auferlegte Residenzpflicht, die bedeutet, daß jeder Hirte bei seiner Herde zu bleiben habe.

111. Die negativen Aspekte dieser konfessionellen Identifikation des Katholizismus sind hinreichend bekannt. Der Tridentinismus hat, manchmal über seine eigenen Absichten hinaus, den kirchlichen Zentralismus verstärkt; er hat sich das nehmen lassen, was ein gemäßigter Gallikanismus⁵⁷ Wertvolles hätte beitragen können; er hat schließlich eine bedauernswerte Identifizierung von „katholisch“ und „römisch“ hervorgerufen. „Katholizismus“ im jetzigen Sinn des Wortes war entstanden, nicht mehr als Eigenschaft, die dem Christentum als solchem wesentlich zukommt, sondern als eine der großen fortan voneinander getrennten Denominationen.

c) Von den Konfessionen zum Konfessionalismus (17. bis 18. Jh.)

112. Reformation und katholische Reform waren beide trotz der konfessionellen Polemik beseelt von einem Wunsch nach kirchlicher Umkehr. Die persönliche Erfahrung Luthers mag dies illustrieren: Sie war getragen von einer dreifachen Umkehr, nämlich christlicher, kirchlicher und konfessioneller (der vergleichbar, die oben an Augustin dargestellt wurde). Jedoch in den historischen Situationen, die von der lutherischen Bewegung hervorgerufen wurde, führten Mißverständnisse und Verweigerungen zu einer Entstellung des reformatorischen Anliegens. Die Priorität fiel der konfessionellen Identität zu. Diese wurde der Bezugspunkt der kirchlichen Identität, und beide dienten von da an als Norm für die christliche Identität. Diese Verkehrung der Prioritäten verdarb beiden Reformen die Möglichkeit einer Umkehr. Jede Seite wollte das gesamte Kaiserreich oder das ganze französische Königreich zu einer einzigen konfessionellen Identität führen, die als normativ für die kirchliche Identität galt. Diese ihrerseits

wurde letzter Maßstab für die christliche Identität jedes ihrer Glieder. Die dreifache Umkehr geriet in eine Falle, da jede Konversion nur noch in die eine oder andere Konfession einmünden konnte.

113. Die Formel *cuius regio eius religio*⁵⁸, angewendet seit dem Augsburger Religionsfrieden 1555 und bestätigt vom Westfälischen Frieden 1648, veranschaulicht das trennende Prinzip der konfessionellen Territorialkirchen und die Umkehrung der Prioritäten unter den drei Arten von Konversion. Dieses politische Prinzip ließ die Lage der konfessionellen Kirchen erstarren – und historisch gesehen ist die römische Kirche von dieser Zeit an ebenfalls als eine solche zu betrachten. Die konfessionelle Identität, einmal Bezugspunkt für kirchliche Identität geworden, konnte nicht mehr in Frage gestellt werden; jede Konfession betrachtete sich ja als einzige Trägerin der *notae ecclesiae*, der Kennzeichen voller Kirchlichkeit. Eine kirchliche Umkehr konnte nur noch als Verleugnung, sogar als Verrat aufgefaßt werden.

114. Auf diese Weise resultierten vom Ende des 16. bis zum 18. Jahrhundert aus dem Gegenüber der aus Reformation und katholischer Reform hervorgegangenen Konfessionskirchen Konfrontationen, Religionskriege und unüberwindliche Teilungen. Der Dialog um die Einheit konnte sich nur auf einige wenige Gespräche zwischen Personen beschränken, die in einem von Kontroversen beherrschten Klima stets zum Scheitern verurteilt waren.⁵⁹

115. Dennoch gab es während dieser ganzen Zeit immer wieder Begegnungen, Verhandlungen und Versuche, die Einheit wiederherzustellen. So trieb der Gallikanismus im Frankreich des 17. Jahrhunderts katholische und protestantische Theologen zur „unionistischen“ Annäherung, eine Union, die zum Nachteil Roms erfolgen sollte. In Deutschland forderte der Lutheraner Georg Calixt (1586–1656) zu einem Konsens auf, der auf den Glaubensbekenntnissen der ökumenischen Konzilien der Alten Kirche und auf der Überlieferung der Väter beruhen sollte. Er lehnte die Intoleranz in der Lehre ab und empfahl einen friedfertigeren Dialog, der den Gliedern der verschiedenen Konfessionskirchen die Eigenschaft, „wahre Christen“ zu sein, zugestand.⁶⁰

Dieses Einigungsbemühen zog Kreise bis in die orthodoxe Kirche, wo der Patriarch Kyrillos Lukaris (1572–1638) eine mißglückte Annäherung zwischen Orthodoxie und Calvinismus versuchte.⁶¹ In England, wo nicht-konformistische Protestanten wie auch Katholiken ständig verfolgt wurden, versuchten anglikanische Theologen dem entgegenzutreten, indem sie die anderen Konfessionskirchen von der Notwendigkeit eines „Mittelweges“ zu überzeugen suchten.

116. Nach dem Dreißigjährigen Krieg (1618–1648) ließen sich Stimmen vernehmen zugunsten einer Rückkehr zur Priorität der christlichen Umkehr als Bezugspunkt einer kirchlichen Umkehr und einer konfessionellen Umkehr. Es ging also um eine Rückkehr zur Reihenfolge der Prioritäten: christliche Umkehr, dann kirchliche, dann konfessionelle. Diese Stimmen kamen aus Bewegungen, die die kirchliche Situation der Teilung bestritten: z. B. aus dem Pietismus, von seinem Initiator, dem Elsässer Philipp Jakob Spener (1635–1705) oder aus dem missionarischen Universalismus, von dem Tschechen Johann Amos Comenius (1592–1670).

117. Enttäuscht von der Unfähigkeit der Konfessionskirchen, ihren Weg kirchlicher Umkehr zur Einheit zu finden, befürworteten protestantische Theologen wie Spener, Comenius und andere die ökumenische Perspektive eines missionarischen Universalismus. Das Überspringen konfessioneller Eigentümlichkeiten sollte eine Rückkehr werden zum eigentlichen Sinn der Kirchen, nämlich: im Dienst der gesamten Menschheit zu stehen. Diese kirchliche Umkehr, so dachten diese Männer, sollte die erneute Reformation aller Konfessionskirchen werden. *Reformatio vera in unitatem reducit* – die wahre Reform führt zur Einheit zurück, schrieb Comenius.⁶² Eine solche *reformatio* sollte als Umkehr, weg von der theologischen Diskussion, hinführen zur ursprünglichen Mission der Kirche.⁶³ Diese „Irenisten“ der Einheit waren der Ansicht, die Reform der Kirche sei nicht vollendet⁶⁴ und konfessionelle Identität kein Ziel, sondern eine Etappe auf dem Weg zu voller und gemeinsamer Kirchlichkeit.

118. Diese Aufrufe zu kirchlicher Umkehr und zur wahren Priorität unter den drei Konversionen vermochten nicht sich hinreichend Gehör zu verschaffen. Im 18. Jahrhundert wurde unter dem Ein-

fluß der Aufklärung, das Prinzip der religiösen Toleranz und nicht das der Einheit zum Leitbegriff des Nebeneinanders der Konfessionskirchen. Als Kennzeichen der kirchlichen und christlichen Umkehr wurde die Einheit von den Konfessionskirchen erst seit dem 19. Jahrhundert unter dem bedrohlich empfundenen Druck des Materialismus und des Säkularismus anerkannt, welche ihnen nach und nach Zweifel eingaben an ihrem getrennten Anspruch auf volle und unverkürzte Kirchlichkeit. So öffneten sich die Wege für die gegenwärtige ökumenische Bewegung.

d) Bilanz

119. Damals, als die Konfessionskirchen – so wie sie durch die trennenden Reformen des 16. Jahrhunderts historisch entstanden sind – jede für sich volle Übereinstimmung zwischen ihrer konfessionellen Identität und der kirchlichen Identität beanspruchten, legten sie sich gegeneinander fest als Konfessionen. Die Treue zur kirchlichen Identität sollte fortan verwechselt werden mit dem treuen Anhängen an Lehrformeln und konfessionellen Gepflogenheiten. Jede kirchliche Umkehr, die die konfessionelle Unantastbarkeit in Frage zog – und wäre es auch nur um der Einheit willen –, wurde jetzt als Verleugnung der Kirchlichkeit schlechthin betrachtet.

120. Umkehr beschränkt sich von diesem Zeitpunkt an auf individuelle Umkehr; dies war der einzige noch mögliche Freiraum für Veränderungen. Tatsächlich bleibt in einer solchen historischen Lage allein die persönliche christliche Identität offen für einen Verwandlungsprozeß.

121. Die Ära des Konfessionalismus, wo die Kirchen ihre konfessionelle Identität gleichsetzen mit der vollen und unverkürzten kirchlichen Identität, zeigt, wie sehr diese Ekklesiologie jede Möglichkeit von Umkehr gefährdet. Die Umkehrung der Prioritäten zwischen diesen drei Konversionen erzeugt und festigt die kirchliche Teilung. Da sie in der Mehrzahl vorkommen, können die konfessionellen Identitäten, verwechselt mit kirchlicher Identität, die Einheit weder ausdrücken noch herstellen, es sei denn, man betrachtet diese als einebnende Uniformität oder als getrenntes, jedoch tolerantes Nebeneinanderstehen.

122. Wenn die Umkehr zur Einheit unabdingbar ist für die kirchliche Identität – und den Glaubensbekenntnissen aller Kirchen zufolge ist sie das –, so verlangt sie eine Kehrtwendung und ein Überschreiten historischer Positionen, die zumindest in diesem Punkt als irrig, ja schuldhaft angesehen werden. *Die Pluralität von Konfessionen, so lange sie trennend wirkt, kann nur vorläufig sein; sie bedarf einer Verwandlung in eine konfessionelle Pluralität, die mit der kirchlichen Einheit verträglich ist.* Diese Entwicklung impliziert das Eingeständnis, daß die Kirche in ihren getrennten konfessionellen Gestaltungen das Zeichen der Sünde trägt. Die kirchliche Umkehr zur Einheit fordert seitens der Konfessionskirchen dieses Eingeständnis, das es erlaubt, den konfessionalistischen Status quo zu verlassen. In der Tat, sobald die Christen anerkennen, daß es ihrer konfessionellen Kirche an Kirchlichkeit fehlt aufgrund der Teilung, wird der Prozeß kirchlicher und konfessioneller Umkehr zu einer vollen Katholizität wieder möglich.

123. Für die gängige protestantische Ekklesiologie bedeutet diese Kehrtwendung wiederzuentdecken, daß die sichtbare Kirche nicht nur eine geschichtliche und sündhafte Gemeinschaft ist; sondern sie ist auch von Christus gewollt als *eine* und *heilige* Kirche. Die Tradition der Kirchen der Reformation kann bei den Reformatoren des 16. Jahrhunderts theologische Elemente finden, die nötig sind zum Wiederentdecken dieser zwei Kennzeichen der Kirche. Einheit und Heiligkeit sind nicht nur Charakteristiken der unsichtbaren Kirche, sondern sie sind auch dazu bestimmt, gelebt zu werden in der geschichtlichen und konfessionellen Tatsächlichkeit der sichtbaren Kirche.

124. Für die katholische Ekklesiologie bedeutet diese Kehrtwendung, die ursprüngliche Inspiration wiederzuentdecken, die der katholischen Reform eigen war, diesseits ihrer späteren Entartungen in der Form des „Tridentinismus“. Die Kehrtwendung besteht darin anzuerkennen, daß die Kirche nicht nur Institution und hierarchische Struktur ist, sondern daß sie wesentlich Mysterium ist: Geschenk Christi, durch den das Heil sich für uns ereignet. Sie impliziert, daß der Zusammenhang zwischen Verhaltensweisen und Gebräuchen mit der Botschaft des Evangeliums nicht einfach nur in Worten behauptet werden kann. Sie nötigt dazu, einen zu engen oder zu exklusiven Sinn der „Katho-

lizität“ und der „Apostolizität“ zu überschreiten; diese Begriffe müssen vor allem anderen bezogen werden auf dieses Mysterium der Kirche, die Christus als *eine* und *heilige* gewollt hat. Einheit und Heiligkeit sind dazu bestimmt, von allen, die den Namen Christen tragen, gelebt zu werden.

III. DIE ÖKUMENISCHE BEWEGUNG: UMKEHR IN BEWEGUNG

a) Umkehr als Ursprung der ökumenischen Bewegung

125. Die im 19. Jahrhundert entstandene ökumenische Bewegung ist kein absoluter Anfang. Ihre Wurzeln liegen – seit der Trennung des Orients vom Okzident und seit der Spaltung der westlichen Christenheit im 16. Jahrhundert – im Empfinden von Christen verschiedener Konfessionen. Sie waren umgetrieben vom Bedürfnis nach Aussöhnung und hatten schon ein Bewußtsein von den Konversionen, die nötig sein würden, um wieder zu voller Kirchengemeinschaft zu gelangen. In diesem Zusammenhang wären die brüderlichen Dialoge zwischen Anselm von Havelberg und Niketas von Konstantinopel über das „Hervorgehen“ des Heiligen Geistes (im chalcedonensischen Glaubensbekenntnis) und über das Papsttum zu nennen (12. Jahrhundert). Das zweite Konzil von Lyon (1274) und das von Florenz (1439–1445) wurden einberufen in dem Wunsch, den Orient und den Okzident wieder zu vereinen oder wieder zu versöhnen.⁶⁵ Ihr historisches Scheitern kann die Legitimität ihres Anliegens nicht verdecken und auch nicht den Geist der Umkehr, der einen Teil ihrer Protagonisten belebte.

126. Im Abendland erfolgten, noch bevor die Spaltung besiegelt war, die Anstrengungen der Religionsgespräche von Hagenau, Worms, Regensburg (1540–1541) und von Poissy (1561), in deren Verlauf katholische und protestantische Partner ersten Ranges miteinander redeten. Selbst auf dem Konzil von Trient fanden während der zweiten Phase (1551–1552) Verhandlungen statt mit dem Ziel, protestantischen Abgesandten freien Zugang und die Teilnahme an der Konzilsarbeit zu erlauben. Theologische, religionspolitische und rein politische Gründe verhinder-

ten die Verwirklichung dieses Vorhabens. Die Dynamik des Auseinanderdriftens war bei den einen wie bei den anderen nun mächtiger als die der Versöhnung. Ein Grund mehr, die Anstrengungen nicht zu vergessen, die damals schon aus einer Haltung der Umkehr kamen.

127. Die Geburt der Ökumene im modernen Sinn, nämlich als Suche nach voller Gemeinschaft zwischen Kirchen, verdankt sich einer ganzen Reihe missionarischer Initiativen, Erweckungen und kämpferischer Studentenbewegungen, die getragen waren von dem Wunsch, „die Welt für Christus zu gewinnen“, und die sich in den Kirchen der Reformation entwickelt haben. Diese evangelische und missionarische Sorge machte den Skandal der Spaltung zwischen den Christen und die Notwendigkeit ihrer Umkehr zur Einheit bewußt. Die geistliche Motivation dieses Ansinnens zeigte sich in der Einführung einer Vorform der Weltgebetswoche für die Einheit. In dieser Bewegung wurde die Rolle von Pionieren, die verschiedenen Konfessionen angehörten, bestimmend.⁶⁶ Die persönliche Konversion einzelner hat nacheinander die Konversionen kirchlicher Gruppen und dann die von Konfessionen angestoßen. Ebenso wie die Umkehr zum Glauben hat auch die Umkehr zu voller Gemeinschaft sich anstecken lassen vom Zeugnis und vom Beispiel.

128. Das Ende des 19. Jahrhunderts ist die Zeit der Entstehung der großen konfessionellen Weltbünde.⁶⁷ Diese Bewegung der Kirchen der Reformation zu einer umfassenderen Gemeinschaft hin ist die Frucht einer Umkehr der Regional- oder Nationalkirchen; auf diese Weise kamen sie weg von einer Isolierung, die dem Evangelium entgegensteht.

129. Entscheidende Annäherungen zwischen den Konfessionskirchen prägen sodann die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts. Nach der Missionskonferenz von Edinburgh (1910) und nach dem Ersten Weltkrieg rufen unter anderen die Gespräche von Mecheln (1921-1926) und die Konferenzen von Stockholm (1925) und Lausanne (1927) die Kirchen zu Buße und Umkehr auf. Christliche Jugendverbände liefern der Bewegung neue qualifizierte Leute. Unter ihnen brandmarkt Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) einen theologisch oberflächlichen Ökumenismus und fordert auf zu einer Vertiefung und zum Geist der Umkehr.⁶⁸

130. Der Zweite Weltkrieg hinterläßt bei allen Kirchen ein noch stärker geschärftes Bewußtsein für die Dringlichkeit der Ökumene. 1948 führt die Bewegung zur Gründung des Ökumenischen Rats der Kirchen. Dieser wird in seiner „Basis“, der theologischen Grundlage seiner Verfassung, als „eine Gemeinschaft von Kirchen“ beschrieben, „die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“ Auch wenn einige seiner Statuten den Status quo zu begünstigen scheinen, so ist doch das letzte Ziel des Ökumenischen Rats die Umkehr aller Mitgliedskirchen.

131. Im 19. Jahrhundert ist die katholische Kirche dieser großen Bewegung offiziell ferngeblieben, obwohl Katholiken und Protestanten sich in der Praxis häufig begegneten. Einige Interventionen des Papstes Leo XIII., die von einer Theologie der Rückkehr („Unionismus“) bestimmt waren, jedoch auch von einem Elan authentischer Nächstenliebe, öffneten auf diskrete Weise einen Weg.

132. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist die offizielle Haltung der katholischen Kirche zunächst die einer Isolierung, dann eine Versteifung angesichts der ökumenischen Bewegung. Dennoch zählt diese Kirche unter ihren Gliedern große Pioniere der Bewegung der Christen zur Einheit.⁶⁹ Alle diese Männer hatten anläßlich geradezu providentieller Begegnungen die persönliche Erfahrung einer Umkehr zur Einheit der Christen gemacht. Ihr Zeugnis und ihre Tat hatten den Boden bereitet für die Umkehr der katholischen Kirche, insbesondere mit der Entwicklung der Weltgebetswoche für die Einheit, jedes Jahr im Januar.

133. Man muß bis zur Einberufung des II. Vatikanischen Konzils gehen, ehe man die offizielle und institutionelle Konversion der katholischen Kirche zur ökumenischen Dynamik feststellen kann. Auch hier steht am Anfang dieser Konversion die eines einzelnen Mannes, Angelo Roncalli, der im Verlauf seiner verschiedenen Nuntiaturen orthodoxen Christen begegnet war und lange Zeit mit Dom Lambert Beauduin nachgedacht hatte, der damals von seinem Kloster ausgeschlossen war. Papst geworden

unter dem Namen Johannes XXIII., schreibt er auf die Tagesordnung des Konzils das vordringliche Bemühen um die Einheit aller Christen. Trotz der großen Autorität seines Amtes stellte sich immerhin die Frage: Würde das Konzil sich auf diese Perspektive einlassen und die ihm vorgeschlagene Veränderung vollziehen? Viele Bischöfe waren unsicher über die Position ihrer Kollegen. Die erste Abstimmung über den Verlauf des Konzils wurde zur Überraschung. „Als die Bischöfe bemerkten, daß sie einig waren“, schreibt Pater Congar, „konvertierte die katholische Kirche zum Ökumenismus innerhalb weniger Minuten, höchstens weniger Stunden“⁷⁰. In der Tat fand die quasi einstimmige Annahme des Ökumenismusdekrets nur drei Jahre später statt. Dieser Platzregen der Gnade, dieser *kairos*, hatte eine starke Komponente konfessioneller Umkehr mit sich gebracht, die von allen vorausgegangenen Ängsten befreite. Die Konversion war im übrigen vorbereitet worden durch Jahrzehnte bescheiden geleisteter Arbeit und andrängenden Gebets.

134. Die Umkehr steht nicht nur am Anfang der ökumenischen Bewegung, sie ist die Motivation, die sie in Spannung hält. Wenn sie nachläßt, stagniert auch diese oder geht sogar zurück. Alle christlichen Konfessionen und in jeder von ihnen alle Christen haben ohne Unterlaß fortzuschreiten in der Haltung der Umkehr. Die Widerstände gegen die ökumenische Bewegung und gegen die konfessionelle Umkehr, die sie erfordert, sind zahlreich: Vorliebe für den bequemen Status quo, Angst vor Verlust der eigenen konfessionellen Identität, vor allem Gleichgültigkeit bei den allermeisten. Die Faktoren, die nichts mit der Lehre zu tun haben, bleiben wichtig: Die alten Klischees und die alten Ängste tauchen ständig wieder auf, während die Distanz sich bemerkbar macht zwischen forschenden Theologen, den Verantwortlichen der Kirchen und der Mehrheit des Christenvolks. Diese Haltungen verraten oft eine falsche Auffassung der Einheit wie auch der Wahrheit, der Identität wie auch der Konversion.

b) Umkehr auf dem Weg

135. Die ökumenische Umkehr geschieht in den Kirchen auf drei zusammenführenden Bahnen: der Bahn der symbolischen

Gesten, der Dokumente von Lehrgesprächen und schließlich der Beschlüsse, die die Kirchen verpflichten.

Symbolische Gesten

136. Die symbolischen Gesten sind von großer Tragweite, zum einen aufgrund der Geltung derjenigen, die sie machen, zum anderen deswegen, weil sie für Auge und Gefühl die werdende Umkehr zum Ausdruck bringen. Wer konnte ungerührt bleiben von der Pilgerfahrt Papst Pauls VI. und des Patriarchen Athenagoras ins Land Jesu (Januar 1964), die ihren Höhepunkt fand in ihrer Umarmung brüderlicher Versöhnung? Erinnert uns dieses Ereignis nicht an die Umarmung des Paulus und des Petrus „als Zeichen der Gemeinschaft“ im selben Jerusalem (Gal 2,9)? Im Jahre 1975 zeigte Papst Paul VI. die nicht vorgesehene, überwältigende Geste, daß er sich vor dem Metropoliten Meliton, dem Gesandten des Patriarchen Dimitrios, niederkniete, um ihm die Füße zu küssen. Wenn man sich an die nicht allzuweit zurückliegende Vatikanische Hofetikette erinnert, die von den Teilnehmern einer Audienz verlangte, dem Papst die Füße zu küssen – eine Etikette, die am Vorabend des Konzils von Florenz beinahe die Begegnung zwischen dem orthodoxen Patriarchen Joseph II. und dem Papst Eugen IV. verhindert hätte – wie soll man sich dann nicht daran freuen, daß diese doch so zweideutige Geste der Ehrerbietung gegenüber einer Macht sich umkehrt, um plötzlich ihren evangelischen Sinn zu finden, nämlich den Sinn Jesu, der seinen Jüngern die Füße wäscht und sie einlädt, sich einander die Füße zu waschen?

137. Unter den symbolischen Gesten kann man auch das Eingeständnis zitieren, das Paul VI. zu Beginn seines Pontifikats gegenüber allen „getrennten“ Christen aussprach:

„Wenn irgendeine Schuld uns für diese Trennung zuzuschreiben ist, so bitten wir demütig Gott um Verzeihung und bitten gleichfalls die Brüder um Vergebung, die sich von uns verletzt fühlen sollten; und was uns angeht, sind wir bereit, die Beleidigungen zu verzeihen, die die katholische Kirche getroffen haben, und den Schmerz zu vergessen, der ihr in der langen Folge der Auseinandersetzungen und Trennungen zugefügt worden ist. – Der himmlische Vater möge diese unsere Erklärung annehmen und uns alle zu einem wahrhaft brüderlichen Frieden zurückführen.“⁷¹

138. Große Treffen zwischen Kirchenverantwortlichen sind ebenfalls symbolische Gesten der Umkehr und der Versöhnung. Der Entschluß des Erzbischofs von Canterbury, Michael Ramsey, in den Vatikan zu reisen, um Paul VI. zu treffen (1966), zählt dazu. Bei dieser Gelegenheit schenkte ihm der Papst seinen Hirtenring. Zu den Gesten gehört auch der Besuch des Papstes Pauls VI. im Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf (1969), gefolgt von der Einladung Johannes Pauls II. durch denselben Ökumenischen Rat (1983), wie auch sein Besuch in der lutherischen Kirche von Rom (1983) aus Anlaß von Luthers 500. Geburtstag. Und viele andere . . . Eine Sache für sich, die über ein rein ökumenisches Ereignis hinausgeht, ist das Treffen von Assisi (1986), wo sich Vertreter der großen Weltreligionen versammelten, um gleichzeitig für den Frieden in der Welt zu beten, ebenfalls eine gemeinsame Geste der Umkehr. Denn die Christen haben auch gemeinsam eine Umkehr zur Nächstenliebe und zum Respekt gegenüber denen zu leben, die in anderen Religionen gleichfalls Gläubige sind.

139. Symbolische Gesten finden nicht nur auf dem Gipfel statt. Vielmehr sind sie überhaupt erst möglich geworden dank der zahlreichen Zeichen der Umkehr von noch getrennten Christen „an der Basis“. Diese letzteren haben aber meistens nur einen Sinn für die, die dabei waren. Es ist folglich unmöglich, sie an dieser Stelle aufzuzählen, seien es nun die Initiativen von Personen, von Ortsgemeinden oder von regionalen Verantwortlichen.

140. Die ökumenische Versammlung in Basel über „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ (Mai 1989) ist ein Ereignis gewesen, das auf symbolische Weise Gemeinschaft gestiftet hat. Gemeinsam einberufen von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und dem Rat der Europäischen Katholischen Bischofskonferenzen hat diese Versammlung erstmals den Christen, Laien wie Geistlichen, fast aller Kirchen West- und Osteuropas erlaubt, gemeinsam zu leben, zu beten, zu feiern und ins Gespräch zu kommen. Aus zeitlichem Abstand heraus erscheint dieses Ereignis dank seines außergewöhnlichen Klimas der Freiheit und der von Liebe getragenen Gemeinschaft wie ein Vorbote der großen Freiheitsbewegung der osteuropäischen Völker, die Ende 1989 einsetzte.

141. Diese symbolischen Gesten, Frucht einer Umkehr, erzeugen ihrerseits einen Geist der Umkehr. Sie machen Christen aller Konfessionen mutig und bereit, ihrerseits eine ähnliche Haltung zu leben. Darum sind sie unentbehrlich für die Dynamik der Einheit.

Die Lehrgespräche

142. Es ist das Verdienst der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, sodann des Ökumenischen Rates der Kirchen, die ersten Wegmarken eines mehrseitigen Gesprächs zwischen den verschiedenen christlichen Konfessionen gelegt zu haben. Man mußte eine gewisse Zeit langsamen Reifens abwarten, ehe wichtige Dokumente veröffentlicht werden konnten, insbesondere das Konvergenzdokument über *Taufe, Eucharistie und Amt*, 1982 in Lima angenommen und allen Kirchen als Aufruf zur Umkehr unterbreitet.

143. Katholischerseits hat sich die Hinwendung zum Ökumenismus des II. Vatikanischen Konzils nicht nur in der Abfassung des Dekrets über den Ökumenismus (*Unitatis redintegratio*) der Christen niedergeschlagen. Sie war durchgehendes Anliegen bei der Abfassung aller Konzilsdokumente. Wenn auch die Beobachter der anderen Kirchen nicht offiziell an der Diskussion teilnahmen, so wurden sie doch regelmäßig konsultiert, und sie konnten ihre Meinung über die verschiedenen Entwürfe äußern. Die Redaktionskommissionen widmeten ihren Bemerkungen stets größte Aufmerksamkeit. So gesehen waren die Texte des II. Vaticanums Frucht eines ersten dogmatischen Dialogs. Die Umkehr, die zur vollen Anerkennung des Christseins der „getrennten Brüder“ führte, hat für eine andere Umkehr offen gemacht, nämlich die der Einsicht. Sie hat eine neue Ära der theologischen Reflexion ermöglicht, wo der Geist der Kontroverse den Platz geräumt hat vor der wohlwollenden Erwägung der dogmatischen Position des Partners. Wo früher jeder dem anderen zu zeigen versuchte, daß er Unrecht habe, versuchte nunmehr jeder den Teil der Wahrheit sich zu eigen zu machen, dessen Träger sein Bruder ist.

144. Die Dokumente des II. Vaticanums markierten für die katholische Kirche nur einen Anfang. Nach dem Konzil gründete sie eine große Anzahl bilateraler Kommissionen mit den

verschiedenen Konfessionen oder Weltbünden. Dieser langwierige Dialog ist noch in Gang. Die katholische Kirche nimmt ebenfalls teil an der multilateralen Arbeit der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Bestimmte Konfessionen haben ihrerseits bilaterale Dialoge organisiert (lutherisch-reformiert, anglikanisch-orthodox, lutherisch-orthodox, usw.). Diese mit Ausdauer wiederholten Begegnungen haben neue Beziehungen von Achtung und Freundschaft unter den Teilnehmern geknüpft und ereignen sich im allgemeinen in einer Atmosphäre des Gotteslobs. Die geistliche Umkehr eines jeden wächst dort und findet ihre Fruchtbarkeit in der theologischen Umkehr, die es erlaubt, bestimmte Streitpunkte, die ohne Grundlage sind, wegzuwischen und die wahren Streitpunkte unter einem neuen Blickwinkel ins Auge zu fassen. Die bereits erzielte lehrmäßige Konvergenz ist beträchtlich, was das Heil und die Rechtfertigung durch den Glauben betrifft, die Kirche und die Ämter, die Taufe und die Eucharistie. In dem großen Konzert des ökumenischen theologischen Austausches versucht die Gruppe von Dombes ihre Rolle zu spielen, indem sie aus der Dynamik der Umkehr lebt, die zur Gnade ihrer Gründung gehört.

Entscheidungen und Umsetzungen

145. Unter den Entscheidungen ist an erster Stelle die Aufhebung der Exkommunizierungen zwischen Rom und Konstantinopel zu nennen, die 1965 durch Paul VI. und Athenagoras vollzogen wurde. Die Leuenberger Konkordie zwischen lutherischen und reformierten Kirchen Europas von 1973 enthält ebenfalls eine Aufhebung der Verdammungen, ebenso das aus dem lutherisch-mennonitischen Dialog in Frankreich hervorgegangene Dokument von 1980.

Die Arbeit der deutschen evangelisch-katholischen Kommission über die im 16. Jahrhundert gegenseitig ausgesprochenen Verwerfungen zwischen der katholischen Kirche und den Kirchen der Reformation führt zu dem Ergebnis, daß die meisten dieser Verwerfungen ihre Adressaten gegenwärtig nicht mehr betreffen. Die Gründe von gestern können derartige Verurteilungen heute nicht mehr rechtfertigen.⁷² Eine gegenseitige Aufhebung dieser

Verwerfungen der Vergangenheit wäre eine Geste kirchlicher Konversion von großer Reichweite, weil sich nun die konfessionelle Identität der Partner nicht mehr im jeweiligen Gegensatz definieren würde.

146. Die Anerkennung einer anderen Konfession als Kirche ist gleichfalls eine Entscheidung zur Umkehr. Deshalb spricht die katholische Kirche heute nicht mehr von „Häretikern“ oder „Schismatikern“, sondern von „getrennten Brüdern“. Sie vertritt nicht mehr die Auffassung, daß in den von ihr getrennten Gemeinschaften nur „Spuren der Kirche“ überdauern: Sie spricht von „Kirchen“ oder von „kirchlichen Gemeinschaften“ (II. Vaticanum). Die außerordentliche römische Synode von 1985 hat von der „ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen“ gesprochen. Papst Johannes Paul II. sprach während seiner Reise in die lutherischen Länder Skandinaviens von „christlichen Kirchen“ (1989).

147. Unter den Vorgängen, durch die die ökumenische Umkehr sich hindurchbewegt, gilt es, die Bedeutung der Rezeption ökumenischer Konsens- oder Konvergenzdokumente zu unterstreichen. Der Ausdruck „Rezeption“ wird hier nicht im Sinn des kanonischen Rechts verstanden, sondern im theologischen Sinn: Es geht um die konkrete Aufnahme dieser Dokumente in Denken und Leben der Glieder einer jeden Kirche. Das Vorwort von „Taufe, Eucharistie und Amt“ (Lima-Papier) sagt es folgendermaßen: „Als konkreten Erweis ihrer ökumenischen Verpflichtung werden die Kirchen gebeten, dem Volk Gottes bei dem geistlichen Prozeß der Rezeption dieses Textes auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens die größtmögliche Beteiligung zu ermöglichen.“

148. Es handelt sich nicht einfach darum, ein schriftliches Dokument zu rezipieren. Der heilige Franziskus von Sales hob einst den Unterschied zwischen geschriebener und gesungener Musik hervor. Der rezipierte Text muß eine wahrhafte „Partitur“ abgeben, die es erlaubt, das Büchlein zu singen oder das Stück auf jeder Ebene des kirchlichen Lebens zu spielen. Die offiziellen („kanonischen“) Entscheidungen zur Rezeption können nur von den verantwortlichen Instanzen gefällt werden. Aber diese können nichts ausrichten, solange nicht eine tatsächliche Rezeption

im gesamten Kirchenvolk stattgefunden hat. Der Prozeß der Rezeption ist in diesem Fall ein Prozeß von Umkehr.

149. Die Vermehrung der ökumenischen Kirchenräte weltweit – einschließlich der mehrheitlich katholischen Länder wie Frankreich (dort 1987) – ist gleichfalls ein Ereignis von Konversion und ein Schritt nach vorn zur gegenseitigen Anerkennung.

150. Parallel zu den oben erwähnten Entscheidungen und Vorgängen haben die Entwicklung der biblischen Forschung⁷³ sowie die Mitarbeit von Christen verschiedener Konfessionen in den christlich-sozialen Bewegungen⁷⁴ das ökumenische Gespräch und den Geist der Umkehr angeregt. Auf diese Weise ist man zu einer Vielzahl von öffentlichen Darstellungen der Einheit gelangt: das Feiern der Gebetswoche im Januar, sozial-karitative Initiativen, gemeinsame Seelsorge (in Krankenhäusern, Gefängnissen, beim Militär, bei konfessionell gemischten Ehen usw.), die Benutzung einer gemeinsamen Bibelübersetzung (Einheitsübersetzung), Kanzeltausch, allgemeine Einladung von Beobachtern in die beratenden Gremien jeder Kirche usw.

c) Bilanz

151. Während unseres gesamten Jahrhunderts war und ist die ökumenische Bewegung gekennzeichnet von der Frage: Wie verhalten sich Identität und Umkehr zueinander?

152. Dieser lange Weg der konfessionellen Konversionen, die dazu da sind, die Kirche zur Einheit zu führen, ist bei weitem nicht beendet. Er muß auf zahlreiche noch nicht geklärte Lehrstreitigkeiten eingehen. Heute schon stellt sich die Frage nach den „Modellen von Einheit“. Verschiedene Anschauungen sind unter bestimmten Benennungen ins Spiel gebracht worden: „organische Einheit“, „konziliare Gemeinschaft“, „kirchliche Kommunion“, „versöhnte Vielfalt“ usw., die untereinander mehr oder weniger große Ähnlichkeiten haben. Im Zentrum dieser Überlegungen findet man die ganze hier angedeutete Dialektik zwischen Identität und Umkehr wieder.

153. Unsererseits sehen wir – aufgrund der soeben gemachten Analyse – die ökumenische Bewegung wie einen großen Prozeß von Konversion und Versöhnung unserer Verschiedenheiten, in

der Suche nach Gemeinschaft zwischen konfessionellen Identitäten, die, einmal gereinigt von ihren nichtevangelischen oder sündhaften Elementen, sich gegenseitig aufnehmen, ergänzen und bereichern können. Der Unterschied behält sein Recht innerhalb der Gemeinsamkeit. So werden die Kirchen eingeladen, zu einer gemeinsamen Einschätzung dessen zu gelangen, was legitime Unterschiede und was trennende Divergenzen sind.⁷⁵ Die konfessionellen Identitäten müssen nicht aufgegeben, sondern verwandelt werden. Eine solche Zukunftsvision vermag es, stets die Sorge um die Einheit mit der um die Sendung zu verbinden. Sie wird empfangen in der Treue gegen den Geist, der uns nach vorne führt.

154. Diese hier vorgelegte Untersuchung, durchgeführt in ökumenischem Geist, hat nur einige Aspekte der Kirchengeschichte aufgegriffen. Sie möchte immerhin eine Antwort sein auf den Appell, der einerseits durch Lukas Vischer und andererseits durch Papst Johannes Paul II. erging, die Geschichte der Entzweiung solle aufgearbeitet werden in einem Geist konfessioneller Umkehr, und sie solle beitragen zur Bereinigung der Geschichte.

„Wir brauchen ein neues Bewußtsein von der Vergangenheit. Trotz der ökumenischen Bewegung erzählen wir weiterhin Kirchengeschichte nach Kriterien, die unserer eigenen Tradition entstammen. Ist es möglich, die Geschichte der Kirche in einer Weise zu verstehen und zu schreiben, die es allen Kirchen erlaubt, sich darin wiederzufinden? . . . Wir können nur in ein und derselben Tradition leben, sofern wir es schaffen, ihre Existenz durch die Jahrhunderte hindurch zu verifizieren anhand einer gemeinsamen Darstellung der Kirchengeschichte. Die Geschichte der anderen Kirchen muß anfangen, Teil unserer eigenen Geschichte zu werden.“⁷⁶

„Die Tatsache, daß wir die verwickelten Ereignisse der damaligen Geschichte verschieden beurteilen, wie auch die Differenzen, die in Zentralfragen unseres Glaubens bestehen bleiben, müssen uns nicht für immer trennen. Vor allem darf die Erinnerung an die Ereignisse der Vergangenheit nicht die Freiheit unserer gegenwärtigen Bemühungen einschränken, die Schäden, die diese Ereignisse ausgelöst haben, zu beseitigen. Die Aufarbeitung der Erinnerung ist ein Hauptelement des ökumenischen Fortschritts. Sie führt zur freimütigen Anerkennung der gegenseitigen Verletzungen und begangener Irrtümer in der Art und Weise, wie man aufeinander reagiert

hat, obwohl doch alle die Absicht hatten, die Kirche dem Willen ihres Herrn gemäßer zu machen. Vielleicht kommt der Tag, und ich hoffe er kommt bald, wo Katholiken und Reformierte der Schweiz in der Lage sind, gemeinsam die Geschichte jener verwirrten und verwickelten Zeit mit der Objektivität zu schreiben, die nur eine tiefe Bruderliebe schenkt. Dann wird es uns möglich sein, ohne etwas zu verschweigen, die Vergangenheit dem Erbarmen Gottes zu überlassen und uns in aller Freiheit auf die Zukunft vorzubereiten, um sie seinem Willen entsprechender zu machen (vgl. Phil 3,13). Er will ja, daß die Seinigen ein Herz und eine Seele seien (vgl. Apg 4,24), um sich im Lob und in der Verkündigung der Herrlichkeit seiner Gnade zu vereinigen (vgl. Eph 1,6).

In der Tat geht es für jeden Christen darum, diese tiefe, ständige Umkehr des Herzens vorzunehmen, und für jede Gemeinschaft darum, sich unablässig zu bestreben, sich in immer tieferer Treue zu erneuern. Das sind nach meiner Überzeugung die notwendigen Grundlagen für jedes persönliche und gemeinschaftliche ökumenische Engagement.“⁷⁷

Das Zeugnis der Schrift

155. Die Schrift im ganzen bezeugt die zentrale Wichtigkeit der Umkehr; so war es für uns weder möglich noch wünschenswert, sie in aller Breite durchzugehen. Es erschien uns fruchtbarer, durch eine Reihe von Sondierungen die Berechtigung unserer Grundanschauungen zu erweisen: Die Forderung einer zur Identität gehörenden Umkehr findet ihre Wurzeln und ihre Rechtfertigung in der Schrift. Ohne den historischen Abstand und die Verschiedenheit der Situationen zu übersehen, die uns jedes künstliche Vergleichen verbieten, sind die festzustellenden Ähnlichkeiten doch mehr als stimulierende Zeichen; sie sind Forderungen, die uns verpflichten.

a) Buße und Umkehr

156. In der vorliegenden Arbeit wird der Ausdruck „Umkehr“ auch zur Wiedergabe von *metanoia* benutzt. Dieser Sprachgebrauch vereint in dem Wort „Umkehr“ die Bedeutungselemente zweier griechischer Wortfamilien: *epistrephein* und *metanoein*:

Metanoein und seine Ableitungen, ebenso wie die hebräische Wurzel, die diese gewöhnlich im griechischen Alten Testament übersetzen, bedeuten „anderen Sinnes werden, bereuen“. Das Neue Testament hat die Bedeutung von *metanoia* enger gefaßt als den Akt des Verzichts auf eine Denk- oder Verhaltensweise, die als schlecht erkannt wird. Im Neuen Testament sind es die Menschen, die Reue zeigen können, während im Alten Testament Gott selber „Reue“ zeigt (Gen 6,6f.; Jer 18,8–10; Jona 3,9).

Im Neuen Testament bedeuten *epistrephein* und seine Ableitungen, ebenso wie die hebräische Wurzel, die sie allgemein im griechischen Alten Testament wiedergeben, „umkehren, zurückkehren, sich jemandem/etwas zuwenden, sich bekehren“; sie werden im profanen wie im religiösen Bereich verwendet.

157. Reue kommt nicht von selbst. Sie ist Antwort auf einen Ruf (Mt 3,2; Mk 1,15; Apg 2,38). Bei Matthäus und Markus ist dieser Ruf Jesu erstes Wort (Mt 4,17; Mk 1,15). Die Reue ist eine Tat des Menschen, der auf diesen Ruf antwortet; aber sie ist zugleich eine Gabe Gottes (Jer 31,18; Apg 5,31; 11,18). Im Buch Jeremia sind beide Handlungen verbunden: Die Reue des Menschen kann nur stattfinden dank des Handelns Gottes.

158. Reue und Umkehr werden im Neuen Testament zweimal miteinander verbunden: „Bereut und kehrt um zu Gott, damit eure Sünden ausgelöscht werden“ (Apg 3,19); und: Die Völker sollten „umkehren und sich Gott zuwenden“ (Apg 26,20). Das ist eine Weise, zweimal dasselbe zu sagen, jedoch mit einer Nuance: Umkehr setzt das Bereuen voraus. Reue macht die Entscheidung kenntlich, Umkehr läßt sie zur Tat werden.

Beide Ausdrücke werden auf Juden angewendet (Apg 3,19; 26,20) und auf Heiden (Apg 26,20). Sie werden benutzt für die anfängliche Umkehr zu Gott wie auch für fortwährendes Bußetun der Gläubigen.

Das Subjekt der Umkehr kann ein Individuum sein (Jer 15,19; Lk 22,32) oder ein Kollektiv (Jer 3,10; Apg 9,35). Dasselbe gilt auch für die Reue: Sie ist individuell (Jer 8,6; Lk 15,7) oder kollektiv (Jer 31,19; Apg 2,16).

b) Identität und Identitäten

159. Während der Sprachgebrauch von Reue und Umkehr in der Heiligen Schrift geläufig ist, taucht das Wort „Identität“ dort nicht auf. Die damit gemeinte Sache ist jedoch vorhanden. Einerseits ist Identität im wesentlichen eine von außen kommende Benennung, oft eine Verheißung. Sie wird wirksam mit der Umsetzung dessen, was der Name bedeutet. Dies gilt für einzelne wie für Gruppen; „Johannes“: Gott erweist Gnade; „Jesus“: der Herr rettet; „Israel“: der mit Gott gekämpft hat, was sowohl von Jakob wie vom Volk gesagt wird (Gen 32,28); „Kirche“: die dem Herrn Zugehörige⁷⁸; „Christen“: die zu Christus gehören (Apg 11,26).

160. Name und Identität sind so sehr miteinander verbunden, daß eine Namensänderung auch eine Änderung der Identität

bedeutet: Abram wird Abraham; „Nicht mein Volk“ wird „Mein Volk“ (Hos 1–2; vgl. 1Petr 2,10; Röm 9,25); Simon wird Petrus („Fels“). Ebenso wird dem Christen dadurch, daß er den Namen Christi trägt, eine neue Identität gegeben. Er sieht sich nunmehr bestimmt von einer völligen Abhängigkeit von Christus (vgl. Gal 2,19–20).

161. Andererseits wird Identität dadurch bestimmt, daß man den Ruf Gottes annimmt. Im Bekenntnis zu Gott erkennen sowohl die Personen wie die Gruppe ihre Identität an. Der Berufung entspricht das Bekenntnis (Ps 95,7; 100,3; Röm 10,9–13). Das Glaubensbekenntnis ist gleichzeitig eine Einladung an alle, Gott anzuerkennen und die Identität von Gläubigen zu leben. Diese Einladung gilt bis an die Enden der Erde (Ps 96,1–3; 148; Apg 1,8).

162. Innerhalb der Kirche gibt es Gruppen mit verschiedenen Identitäten wie die Juden- und die Heidenchristen. Im Epheserbrief (2,3) wendet sich der Autor, ein Christ jüdischer Herkunft, an Christen heidnischer Herkunft, indem er sie „Völker“ nennt. Selbst als Christen bewahren diese ihre kulturelle Identität und müssen weder beschnitten werden noch wie Juden leben. Diese zu den „Völkern“ gehörenden Menschen sind – sobald sie Gläubige geworden sind – Miterben und bilden mit den Judenchristen *einen* Leib: „Die Heiden sind nämlich Miterben, sie gehören zu demselben Leib und haben an derselben Verheißung in Christus Jesus teil durch das Evangelium“ (Eph 3,36). Die kirchliche Einheit läßt die Identitäten der in ihr vertretenen Gruppen gelten. Durch die Versöhnung mit Gott ist der Unterschied nicht mehr trennend, und die Versöhnung ereignet sich auch zwischen Gläubigen verschiedener Herkunft:

„Er (Jesus) ist unser Friede. Er vereinigte die beiden Teile (Juden und Heiden) und riß durch sein Sterben die trennende Wand der Feindschaft nieder. Er hob das Gesetz samt seinen Geboten und Forderungen auf, um die zwei in seiner Person zu dem einen neuen Menschen zu machen. Er stiftete Frieden und versöhnte die beiden durch das Kreuz mit Gott in einem einzigen Leib. Er hat in seiner Person die Feindschaft getötet.“ (Eph 2,14–16)

Diese gegenseitige Anerkennung ist grundlegend für die Kirche. 163. Diese Weise der Kirchenzugehörigkeit steht in Spannung mit einer anderen, die im Kapitel 15 der Apostelgeschichte zu

erkennen ist. Diesem Abschnitt zufolge wollen bestimmte Judenchristen die Heidenchristen verpflichten, sich beschneiden zu lassen und nach ihren Regeln zu leben. Diese Forderung stellt die Identität der Heidenchristen in Frage. Die Anerkennung des Handelns Gottes (V. 8–10) und ein Neu-Lesen der Schrift (V. 15–17) erlauben eine Lösung des Konflikts. Die Heidenchristen werden als Gläubige anerkannt unter Respektierung ihrer Herkunft. Die Judenchristen verzichten darauf, ihre Forderungen durchzusetzen und jene, ihrerseits, verzichten auf Verhaltensweisen, die die Identität der Judenchristen verletzen. Durch diese Verzichtseleistungen wandelt sich die Identität eines jeden. Die Christen jüdischer Herkunft verzichten darauf, das Evangelium in eins zu setzen mit dem Gehorsam gegenüber ihren Forderungen, die nur eine bestimmte Art sind, das Evangelium zu leben. Die Christen heidnischer Herkunft verzichten auf das, was als Götzendienst aufgefaßt werden könnte (z. B. das Essen von Götzenopferfleisch), um zu zeigen, daß Freiheit nicht ohne Grenzen möglich ist. Freiheit und Gehorsam erscheinen hier beide als das, was sie vom Evangelium her sein sollen. In den wechselseitigen Konversionen scheint die begründende Identität des Evangeliums auf.

c) Identität, Verzicht und Umkehr

Das paradoxe Beispiel Christi

164. Diese Art von Verzicht liegt auf der Linie dessen, was Christus selbst gelebt hat, ohne jeden Zwang von seiten der Sünde. In ihm hat die liebende Freiheit Gottes ihre „Wendung“ ausgelebt, nämlich ihre Hinwendung zu den Menschen wie es der Hymnus des Philipperbriefes (2,6–11) ausdrückt:

„Er (Jesus Christus) war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein,
sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen;
Er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz.
Darum hat ihn Gott über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen,

damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihre Knie beugen vor dem Namen Jesu
und jeder Mund bekennet: „Jesus Christus ist der Herr“ – zur Ehre Gottes, des Vaters.“

165. Jesus Christus hat verzichtet auf angestammte Vorrechte. Er, der göttlicher Natur ist, begab sich freiwillig in die Lage eines Knechtes. Eine dreifache Selbstverleugnung erweist es: Mensch unter Menschen zu werden, sich ihnen zum Knecht zu machen bis zum Ende, sich völlig und bis ans Kreuz seinem Gott und Vater zu ergeben. Diese Bewegung ist eine Unterordnung unter den Willen Gottes, ein Verzicht auf jegliche Inanspruchnahme von Autonomie im Vertrauen und in der Selbsthingabe an den Anderen und an die anderen. Auf diese Weise hat Jesus die Hinwendung zum Fremden bekundet, die die Liebe Gottes charakterisiert; er ist so weit gegangen, die „Entfremdung“ des Kreuzestodes zu erleiden, damit in ihm die Identität Gottes enthüllt und verherrlicht werde.

Seine Haltung ist diametral entgegengesetzt der Grundhaltung des Menschen in seinem sündhaften Begehren einer trügerischen Identität – „Ihr werdet sein wie Götter“ (Gen 3,5) –, gegründet auf Vereinnahmung oder Ausschluß, auf Fusion oder Bruch, auf Köder und Lüge. Adam beanspruchte eine Identität ohne Verzicht und ohne Umkehr zu Gott.

166. Durch den Verzicht hat Gott Jesus Christus zugestanden, vom Tod zum Leben zu gehen und seine volle Identität als Herr zu empfangen, geäußert in dem „Namen, der über alle Namen ist“ und der vom ganzen Universum bekannt wird „zur Ehre Gottes des Vaters“. Den, der sich demütig den Menschen zugekehrt hatte, hat Gott zu sich zurückkehren lassen in die Herrlichkeit. So vollendet Jesus den ganzen Durchlauf der Identitätsfindung durch Verzicht, ein Weg, dessen Aneignung der kirchlichen Gemeinschaft fortan wichtig sein wird (Phil 2,1–5). Denn diese Schenkung und diese Umkehr Gottes zu den Menschen, die sich ereignen in der *kenosis* (Selbstentäußerung) des Menschen Jesu, ermöglichen und verwirklichen bereits die Umkehr der Menschheit von ihrem Stolz und ihren Verzicht auf jeden Anspruch, sich selbst durch sich selbst zum Bild Gottes zu machen.

167. Diese Rückbewegung Gottes zu den Menschen wird deutlich in zahlreichen Rückbewegungen Jesu zu denen, die er trifft, wobei sein körperliches Verhalten die Aufnahme oder den Ruf ausdrückt, die Liebe oder die Vergebung. Jesus dreht sich um zu den Jüngern des Johannes, die ihn suchen (Joh 1,38); zu der blutflüssigen Frau (Mt 9,21–22); zu denjenigen, die das Glück haben, sein Wirken mit eigenen Augen zu sehen (Lk 10,23); zu dem Volk, das mit ihm wandert (Lk 14,25); zu Petrus, der ihn verraten hat; er fixiert ihn mit dem Blick (Lk 22,61); zu den Töchtern Jerusalems auf dem Kreuzweg (Lk 23,28). Diese Geste ruft Gegenseitigkeit hervor. Maria Magdalena ihrerseits wendet sich zweimal nach ihrem Meister zurück, um ihn zu erkennen (Joh 20,14–16). 168. Dieser Vorgang des Verzichts ist umfassen von einer Vertrauensbeziehung, die ihm die Konturen gibt. Jesus hat nicht verzichtet auf seine Beziehung als Sohn zum Vater, die sein Wesen begründet. Ganz im Gegenteil, er hat sie in ihrer ursprünglichen Wahrheit verkörpert und hat sie verwirklicht als Mensch auf seinem Erdenweg.

Ebenso kann ein Gläubiger auf bestimmte ihm wichtige Elemente seiner Identität verzichten, nicht aber auf das, was das Herzstück seines Glaubensbekenntnisses ausmacht. Es gibt Fälle, wo der Verzicht schlichtweg Selbstaufgabe wäre: „Daran erkennt ihr den Geist Gottes: Jeder Geist, der bekennet, Jesus Christus sei im Fleisch gekommen, ist aus Gott. Und jeder Geist, der Jesus nicht bekennet, ist nicht aus Gott. Das ist der Geist des Antichrists“ (1Joh 4,2–3). Es ist nicht möglich, auf den Geist zu verzichten, der Christus in seiner Fülle bekennen läßt. Das Glaubensbekenntnis ist nicht nur das, was verbindet in der christlichen Identität, sondern was auch deren Grenzen absteckt (vgl. auch Gal 1,8–9; 1Kor 12,3).

Biblische Symbolgestalten der Umkehr

169. Bedeutet der Verzicht keinen Identitätsverlust, so ist es der Vorgang der Reue und der Umkehr ebensowenig. Er ist im Gegenteil die Erneuerung der Identität, sogar ihre Wandlung zum Besseren. Dies läßt sich illustrieren durch zahlreiche Kapitel der Bibel, deren jedes ein Gleichnis der Umkehr ist:

170. Das Buch Josua (24,1–28) erzählt uns ein Umkehrereignis, auch wenn das eigentliche Vokabular der Buße und Umkehr darin fehlt. Israel wird eingeladen, auf Götter zu verzichten und Gott zu erwählen: „Fürchtet den Herrn, und dient ihm in vollkommener Treue. Schafft die Götter fort, denen eure Väter jenseits des Stroms und in Ägypten gedient haben, und dient dem Herrn!“ (Jos 24,14). Durch diese Wahl entdeckt sich Israel als Volk Gottes, geführt von ihm seit dem Anfang (V. 2–13 und 16–18). Es kann sich seine Vergangenheit aneignen und sich der Zukunft öffnen. Seine volle Identität wird ihm so zugänglich.

171. Im 2. Buch der Könige wird die Konversion dargestellt als eine Rückkehr des Volkes und seiner religiösen Institutionen zu Gott, gemäß dem Gesetz: „Es gab vor ihm (Joschija) keinen König, der so mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all seinen Kräften zum Herrn umkehrte und so getreu das Gesetz des Mose befolgte“ (2Kön 23,25). Indem es auf den durch das Gesetz entlarvten Götzendienst verzichtet, findet das Volk wieder zurück zu dem, was seine Identität ausmacht: Das ist seine Verbindung zu Gott, dem es seine Entstehung verdankt und dem es gehört. Die Beobachtung dieses Gesetzes ist der Maßstab, der ihm erlaubt, seine Abweichungen wie auch sein Treubleiben abzulesen und sich seine Identität als auserwähltes Volk erneut anzueignen (vgl. auch 2Kön 23,1–3). Dieser Abschnitt zeigt gleichfalls die Rolle, die einige wenige Verantwortliche spielen können bei der Umkehr des gesamten Volkes und seiner Institutionen: der Hohepriester Hilkija, der Schreiber Schafan, die Prophetin Hulda und der König Joschija (vgl. 2Kön 22–23 im ganzen).

172. Unter den Gleichnissen der Barmherzigkeit bei Lukas (Kap. 15) kann das von den beiden Söhnen aufgefaßt werden als eine Geschichte verllorener und wiedergefundener Identitäten. Der jüngste Sohn fordert die Rechte seiner Identität als Sohn ein, indem er sein Erbe verlangt. Damit verliert er sie: In dem fernen Land ist er niemandes Sohn mehr, er wird hungernder Sklave des Fremden. Als der Hunger ihn in sich gehen läßt, bemerkt er, daß er alles verloren hat; sein Wunsch ist nur noch, die Identität eines anständig behandelten Arbeiters wiederzugewinnen. Seine Reue nimmt sodann Gestalt an in der Rückkehr, die ihn in umgekehrter Richtung den ganzen Weg noch einmal

gehen läßt, der ihn von seinem Vater getrennt hatte. Der Augenblick seines Eingeständnisses ist der seiner neuen Zeugung durch seinen Vater, der ihn als seinen wieder zum Leben gekommenen Sohn behandelt und darum ihm zu Ehren ein Fest veranstaltet. Die verlorene Identität ist wiedergefunden.

Der ältere, zu Hause gebliebene Bruder hat anscheinend seine Sohnesidentität behalten. Aber diese ist für ihn Gegenstand eines Rechtsanspruchs geworden. In der Verweigerung, seinen Bruder wiederzuerkennen in demjenigen, den sein Vater als seinen Sohn wieder angenommen hat, verliert er seinerseits seine Sohnesidentität. Aber der Vater tritt nochmals aus dem Haus: Ebenso wie er auf der Straße Ausschau hielt nach seinem Jüngsten, kommt er nun heraus, um seinen Ältesten darum zu bitten, zu einer wahren Sohneshaltung zurückzukehren und seinerseits denjenigen als *Bruder* anzuerkennen, den er *sein Sohn* nennt.

173. In der Offenbarung des Johannes wird eine Kirche, personifiziert durch einen Engel, zur Buße gerufen: „Kehr nun um! Sonst komme ich bald und werde sie mit dem Schwert aus meinem Mund bekämpfen. Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt: Wer siegt, dem werde ich von dem verborgenen Manna geben. Ich werde ihm einen weißen Stein geben, und auf dem Stein steht ein *neuer Name*, den nur der kennt, der ihn empfängt“ (Offb 2,16–17). Das Glaubensbekenntnis entlastet die Kirche nicht davon, ständig Buße zu tun und zurückzukommen zu ihrer Bindung an Christus. Die Bekehrung führt die Kirche auch zu ihrer letzten Identität als bekennende Kirche, welche dem Sieger symbolisch verliehen wird mit dem Stein, auf welchem der Name geschrieben ist, zu dem man sich bekannte (V. 17).

Stärke und Zerbrechlichkeit der Identitäten

174. Nach Mt 16,18 hat Jesus zu Petrus gesagt: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen werde ich meine Kirche bauen.“ Jesus hat ihm einen Namen gemäß seiner neuen Identität gegeben; er hat ihm seine einzigartige Rolle bei der Gründung der Kirche zugesprochen. Dies ist seine Gnadengabe, dies ist seine Stärke. Aber unmittelbar danach behandelt Jesus ihn als Satan, „Versucher“, weil Petrus gegen die Leidensankündigung opponiert. Welchen

Sinn auch immer unsere Kirchen der dem Petrus verliehenen Autorität geben mögen – wir stellen fest, daß derselbe Petrus, eingesetzt zum Fundament der Kirche, sich wie ein Satan und Versucher gegenüber seinem Herrn verhält. So läßt seine neue Identität, die seine Stärke ist, Petrus anfällig bleiben für das Versagen. Deshalb spricht Christus ihn erneut an und gibt ihm zu erkennen, daß seine Gedanken nicht Gottes Gedanken sind; er ruft ihn auf, hinter ihm herzugehen in der Nachfolge.

Man kann sagen, was von Petrus verlangt wird, ist eine Umkehr. Wenn man schon anerkennt, daß dieser Text nicht nur die Person des Petrus betrifft, sondern das Leben der Kirche, kann man dann noch die Warnung außer acht lassen, die dazu gehört?

175. Anderes Beispiel: In Mt 18,20 sagt Jesus: „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen.“ Dieses Wort wird von bestimmten Kirchen so sehr bevorzugt, daß sie es als hinreichende Belegstelle für ihre kirchliche Identität ansehen.

Das hieße vergessen, daß brüderliche Gemeinschaft nicht ohne Konflikt geschieht, ohne Aussöhnung und ohne soziale Regeln; Es hieße dieses Wort von den vorangegangenen zu isolieren, die dazu auffordern, auf die Kirche zu hören und deren Autorität definieren: „Wenn dein Bruder sündigt, dann geh zu ihm . . . Hört er aber nicht auf dich, dann nimm einen oder zwei Männer mit . . . Hört er auch auf sie nicht, dann sag es der Gemeinde. Hört er aber auch auf die Gemeinde nicht, dann sei er für dich wie ein Heide oder ein Zöllner. Amen, ich sage euch: Alles, was ihr auf Erden binden werdet, das wird auch im Himmel gebunden sein, und alles, was ihr auf Erden lösen werdet, das wird auch im Himmel gelöst sein“ (Mt 18,15–18). Wenn man schon in Mt 18,20 eine Begründung kirchlicher Identität sehen will, kann man dann den institutionellen Kontext vergessen, in welchem dieses Wort sich befindet?

176. Weiteres Beispiel: Paulus wurde Adressat einer außergewöhnlichen Berufung; der Auferstandene ist ihm erschienen; Paulus erhielt das Privileg von Visionen und Offenbarungen; er wurde in den „dritten Himmel“ empor gehoben. Seine Berufung ist Grundlage seiner Identität als Apostel. Aber er weiß um die Gefahr des Hochmuts, die mit all diesen Gaben verbunden

ist. Deswegen akzeptiert er mit Freude die Erfahrung der Schwäche und des „Pfahles“ in seinem Fleisch (2Kor 12,7). Aus diesem Grund wagt er nur, sich seiner Schwächen zu rühmen. Diese Erfahrung hatte es ihm bereits erlaubt, an die Korinther zu schreiben: „Wer zu stehen meint, der gebe acht, daß er nicht fällt“ (1Kor 19,12).

177. *Insofern ist die Stärke der Identität auch die für Versuchung empfänglichste Stelle. Man kann in Wahrheit seiner Identität gemäß leben nur in der Bewegung ständiger Umkehr.* Im Laufe unserer Arbeit waren diese Schriftstellen für uns ein Lichtstrahl.

d) Bilanz

178. Dieser kurze biblische Überblick hat die Beziehung von Identität und Konversion entwickelt und auf seine Weise begründet, daß die Umkehr ganz das Gegenteil eines Identitätsverlustes ist. Als Volk Gottes, Leib Christi und Tempel des Heiligen Geistes wird die Kirche aufgefordert zur Reue: diese soll sie zu ihrer letzten Identität führen. Wenn man um die Schwierigkeit der Christen weiß, die Umkehr nicht nur als Tat eines jeden einzelnen Kirchenmitglieds zu verstehen, sondern als diejenige ganzer Gemeinschaften, hilft uns die Schrift, die Tiefe dieser Umkehr zu begreifen, zu der wir gerufen sind gemäß dem Wort, das Jesus an Petrus richtet: „Wenn du aber alt geworden bist, wirst du deine Hände ausstrecken, und ein anderer wird dich gürtend und dich führen, wohin du nicht willst“ (Joh 21,18).

Abschließende Vorschläge

179. Im letzten Teil unserer Arbeit werden wir versuchen, von drei verschiedenen, aber aufeinander zustrebenden Standpunkten aus die nächsten Schritte darzulegen, den der Prozeß konfessioneller Umkehr von unseren Kirchen erfordert. Wir werden zunächst eine Neubesinnung über die vier Merkmale der Kirche vorschlagen; danach werden wir auffordern zu einer Gewissensprüfung hinsichtlich unserer jeweiligen Versuchungen; abschließend werden wir einige konkrete Vorschläge zur Anwendung machen.

I. DIE VIER MERKMALE DER KIRCHE: AUFFORDERUNG ZUR UMKEHR

180. Wir möchten ein neues Verständnis der vier Kennzeichen der Kirche vorschlagen, wie sie im Glaubensbekenntnis von Nizäa enthalten sind, ausgedrückt im Bekenntnis von Nizäa und Konstantinopel: *eine, heilige, katholische, apostolische* Kirche.

181. Eine erste Beobachtung ist nicht zu leugnen: Aus der Heiligen Schrift stammen einzig die Ausdrücke, „eine“ und „heilige“. „Katholisch“ und „apostolisch“ sind abgeleitete Merkmale, während *unam sanctam* („die eine heilige“) eine Art Definition der Kirche gemäß der Schrift ist.

182. Belege gibt es reichlich: Einheit auf dem einzigen Grund, Christus (1Kor 10–13); Einheit des Heiligen Geistes in der Vielfalt der Gaben (1Kor 12); ein einziger Leib in Christus (Röm 12,3–8); ein Hirte und eine Herde (Joh 10,16); eins wie der Vater und der Sohn (Joh 17,20–26); dank der Einheit des Heiligen Geistes eins durch das Band des Friedens, denn es gibt „*einen* Herren, *einen* Glauben, *eine* Taufe, *einen* Gott und Vater aller“ (Eph 4,1–6).

183. Es ist gleichfalls ein Text aus dem Epheserbrief, der entscheidend ist für die Heiligkeit der Kirche: „Christus hat die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben, um sie im Wasser

und durch das Wort rein und heilig zu machen. So will er die Kirche herrlich vor sich erscheinen lassen, ohne Flecken, Falten oder andere Fehler; heilig soll sie sein und makellos“ (Eph 5,25–27).

184. Unsere zweite Beobachtung besteht nun darin, daß die Erwägungen der Kirchenväter über die Heiligkeit der Kirche sich gerade um diesen Ephesertext gruppieren. Sie drücken eine bewundernde Gewißheit aus: Die Heiligkeit dessen, der allein heilig ist, teilt sich durch den Sohn und im Heiligen Geist mit. Deshalb ist die Versammlung von Sündern Leib Christi und das „schwache Fleisch“ der Tempel des Heiligen Geistes. Aus diesem Grund gibt es die Weitergabe der heiligen Dinge – besser gesagt: der heiligen Mysterien (der Sakramente). Aus diesem Grund ist das Attribut *unam sanctam* eine Definition der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen.⁷⁹

185. Man weiß, daß keine der Konfessionen, die das Bekenntnis von Nizäa gemeinsam haben, diese zusammengehörigen Merkmale von Einheit und Heiligkeit ungültig machen kann. Zweifelsohne gibt es unterschiedliche Auffassungen: konfessionelle, geschichtliche, wie auch solche im Innern einer jeden Konfession.⁸⁰ Wenn man jedoch die Geschichte unter diesem Gesichtspunkt wieder durchgeht, so ist es viel weniger die Diskussion um die Heiligkeit der Kirche als diejenige über ihre Einheit gewesen, die Hoffnung machte, Hoffnung auf Umkehr.

186. Kurz vor dem Zweiten Vaticanum war die katholische Auffassung von der Einheit der Kirche, die nahezu für klassisch galt, diejenige von Johann Adam Möhler. Sein Schema ist folgendes: Es handelt sich um eine spirituelle, mystische und doktrinale Einheit, die sich in einer organischen Einheit ausdrückt.⁸¹ Das könnte man auch so wiedergeben: Christus als „mystischer Körper“ (verborgene Kirche) ist auch das Corpus eines Lehrsystems – Aspekte der Kirche in ihrer spirituellen Einheit. Das sakramentale Hirten- und Priesteramt Christi, das im Bischofsstand und im Primat des Papstes zur Erfüllung kommt – das ist die *organische* Einheit.

187. Diese Auffassung hat das Zweite Vaticanum nicht abgewiesen. Aber es hat sie abgewandelt durch den Gedanken des Gottesvolkes. Die Kraft dieses Volkes liegt nicht darin, daß es sich

versammelt, sondern darin, daß es zusammengerufen wird, oder vielmehr in dem, der es zusammenruft. Die Kirche ist dieses Volk, das Gott durch die Gnade seines Sohnes zusammenruft und in der Freiheit des Heiligen Geistes versammelt. So gibt es eine Priorität des Geistes vor der Kirche, die die Kirche verpflichtet, die Initiative des Geistes anzuerkennen und also nicht Schöpferin ihrer eigenen Grenzen zu sein.⁸² Sofort enthält die alte Formulierung „außerhalb der Kirche kein Heil“⁸³ einen Sinn, der nicht mehr eine Grenzziehung ist, sondern die Anerkennung eines gänzlich spirituellen Kriteriums: Es gibt kein Heil außer in Gemeinschaft, und es gibt keine andere Grenze als die Gemeinschaft der Heiligen. Man könnte ebenso folgende Vorstellung der Kirche wagen: Sie ist die allgemeine Zusammenrufung der Menschheit im Hinblick auf die Gemeinschaft in Christus.

188. Wenn die römisch-katholische Kirche sich als Leib Christi behauptet und wenn sie von einer unverrückbaren Gegenwart der einen Kirche in sich selber überzeugt ist⁸⁴, muß diese Aussage sie zu einer tiefgreifenden und unaufhörlichen Umkehr provozieren. In der Tat, weder die Eingliederung in die Kirche (definiert dadurch, daß man ihren Glauben bekennt, daß man an ihren Sakramenten teilnimmt und ihren Amtsträgern Gehorsam leistet) noch die Zugehörigkeit zur Kirche all derer, die den schönen Namen Christen tragen, haben einen Sinn, wenn ihr Impuls und ihre Dynamik nicht von einer evangelischen und missionarischen Orientierung der Kirche herkommen. Ohne diese Orientierung wäre die Einheit der Kirche nur eine Fassade.

189. Zweitens, die Behauptung, daß die Kirche insgesamt heilig sei kraft ihres Hauptes, Christus, und daß keine Unwürdigkeit ihrer Amtsträger diese Heiligkeit daran hindert, sich mitzuteilen, darf nicht dazu dienen, Fehler zu kaschieren, die man zweifellos mutig als Sünden der Kirche benennen sollte. Ebenso – hier kommen wir zum dritten Merkmal – wird die Katholizität manchmal zu sehr begriffen als weltweite Ausbreitung der römischen Kirche, wo doch umgekehrt die römische Kirche es der Treue zu ihrem Charisma verdankt, katholisch zu sein. Ihm gegenüber ist sie zur Treue verpflichtet. Die überall verbreiteten Kirchen sind „römisch“ nur durch das Band der Gemeinschaft

mit der ersten der apostolischen Kirchen, derjenigen des Petrus und des Paulus. Viertens schließlich erhält die Apostolizität, die organische Kontinuität mit den Aposteln, ihren vollen Sinn nur durch das Leben nach dem Evangelium und durch die Predigt des Wortes.

190. Was die protestantische Seite betrifft, so bemerkt man – auch wenn die Reformatoren ebenso wie zahlreiche ihrer Nachfolger die ökumenischen Glaubensbekenntnisse und somit die Merkmale der Kirche beibehalten haben – in ihrer Praxis oftmals, daß die Einheit als eine Ansammlung von Verschiedenheiten angesehen wird, die sich bestenfalls untereinander tolerieren, jede eifersüchtig wachend über ihre Eigenständigkeit und ihre Gewohnheiten; daß die Heiligkeit der Kirche nicht mehr abgeleitet wird von der ihres Hauptes, Christus, sondern abhängt von der Reinheit der Gläubigen in Lehre und Sitten; daß die Katholizität ihrer Dimension der Fülle beraubt wird, um nur noch eine räumliche Universalität zu sein und sogar der Gebrauch des Wortes „katholisch“ allgemein abgelehnt wird; daß die Apostolizität besteht in einer Absicht zu denken und zu handeln wie es die Apostel getan hätten, fast ohne Verbindung mit der Tradition, die ihre Nachfolge verbürgt.

191. Deshalb kann man beim Neuverstehen der vier Merkmale der Kirche hoffen auf eine intellektuelle und spirituelle Umkehr folgender Art:

Die christlichen Konfessionen müssen verzichten auf *Einheit* als Uniformität oder als Verbund; auf *Heiligkeit* als kanonisierte Ergebenheit gegenüber der kirchlichen Organisation oder, umgekehrt, als Verherrlichung lediglich privater Tugenden; auf *Katholizität* als Welteroberung oder Verteidigung eroberter Territorien; auf *Apostolizität* als buchstäbliche Rückkehr zu den Ursprüngen oder als Wiederholung der Anfänge.

192. Diese Versuchungen müssen zurückgewiesen werden, damit die Kirchen sich öffnen können gegenüber:

– einer *Einheit* als Infragestellung jeglicher Einheitlichkeit wie auch jeglicher Gegensätzlichkeit im Namen eines christologischen und trinitarischen Bekenntnisses;

- einer *Heiligkeit* als Glaubensgehorsam, Treue zum Evangelium und Folgsamkeit gegenüber dem Heiligen Geist;
- einer *Katholizität* als Angebot an jeden Menschen, wer und wo auch immer er sei, sich einzulassen auf das Abenteuer der ganzen Wahrheit;
- einer *Apostolizität* als Horizont des Gottesreiches, den der bischöfliche Ausblick⁸⁵ mir weist und den der Lieblingsjünger als erster erkennt.

193. So werden der Gott, der größer ist als unser Herz⁸⁶, der Christus der Barmherzigkeit⁸⁷ und der Heilige Geist, der da zuhause ist, wo die Wahrheit geschmeckt wird⁸⁸, von der einen Kirche⁸⁹ bekannt werden als das Eine, was nottut⁹⁰.

II. UNSERE GEGENSEITIGEN VERSUCHUNGEN

194. Aufgrund dieser Untersuchungen und Erfahrungen scheint es uns, daß das doppelte Anliegen der Konversion und der Identität erlaubt, zwei falsche Wege zu vermeiden, auf die sich die Suche nach Einheit verirren kann:

- der Weg der Absorption einer Kirche durch die andere. Er war lange Zeit der einzig denkbare für die einen wie die anderen, und für einige ist er es manchmal immer noch: Man denkt nur an seine eigene Identität und opfert die des anderen;
- der Weg des Status quo. Das ist die heutige Versuchung der Kirchen, die zufrieden sind mit dem Gespaltensein und den oberflächlichen Kontakten, die nicht einmal mehr als trennend angesehen werden: Man hält es für möglich, friedlich alle Identitäten zu behalten in einer Existenz ohne Umkehr.

195. Wie uns das Zeugnis der Heiligen Schrift hat sagen lassen, ist die stärkste Seite der Identität auch die Angriffsfläche der Versuchung. Man kann innerhalb seiner Identität wahrhaftig leben nur in einer ständigen Bewegung der Umkehr.

Katholiken wie Protestanten könnten ohne Zweifel einig werden in der Einsicht, daß das Charisma, das die Ausübung der Autorität durch eine Kirche ernst nehmen läßt, einen Mißbrauch und eine Entartung der Autorität nach sich ziehen kann, und daß das Charisma, das in anderen Kirchen ein Leben in Freiheit hochhält, eine Entartung der Freiheit erzeugen kann.

Denn „der unverzichtbare Anteil an Wahrheit“⁹¹, der jeder Kirche innewohnt, ist immer in Gefahr, Ort seiner eigenen Entartung zu werden. So sind wir aufgefordert, uns nach den Orten zu befragen, wo die Identität jeder Kirche gleichzeitig mit ihrer Versuchung wurzelt. Der ökumenische Dialog hat uns erlaubt, sie mit Hilfe unserer gegenseitigen Befragungen zu entdecken.

196. Auf diese Weise werden die Katholiken befragt auf Autoritätsverständnis und -gebrauch in ihrer Kirche, die beide ein übersteigertes Bemühen ausdrücken, sich institutioneller Garantien zu versichern auf Kosten der Freiheit des Geistes. Ebenso werden die Protestanten befragt auf Verständnis und Gebrauch der Freiheit in ihren Kirchen, die mit der Gefahr verbunden sind, alle konfessionellen Optionen mit der Offenbarung des Heiligen Geistes zu verwechseln.

197. Das Gleichgewicht zwischen der persönlichen, kollegialen und gemeinschaftlichen Dimension in der Ausübung des Amtes in unseren Kirchen ist ebenfalls bedroht, wie unsere vorausgangenen Arbeiten gezeigt haben, insbesondere die über das episkopale Amt. Bei den Katholiken ist die persönliche Komponente ihre Stärke, aber sie kann die notwendige Ergänzung der kollegialen wie der gemeinschaftlichen Dimension vergessen lassen und eben dadurch entarten. Eine analoge Gefahr lauert bei den in der Reformation entstandenen Kirchen, die zum einen den kollegialen Aspekt (presbyterianisch-synodale Verfassung) bevorzugen, zum andern den gemeinschaftlichen Aspekt (kongregationalistische Verfassung).

198. Was das Werk des Heiligen Geistes betrifft, so wird es von den Katholiken betrachtet als unwiderrufliche Gabe mit der Gefahr, zu meinen, dies klawmere jeglichen Irrtum aus; die Kirchen der Reformation hingegen verstehen es als eine Verheißung, auf die Gefahr hin zu meinen, daß es alles Verbindliche

und alle Sicherheit aufhebe. 199. Allgemein gesagt ist der Katholizismus dermaßen um Fülle bemüht, daß er die Tendenz hat hinzuzufügen und einzuverleiben bis hin zur Unreinheit und zum Synkretismus, während es den Protestanten dermaßen auf Unterwerfung unter die Schrift ankommt, daß sie die Tendenz haben wegzustutzen und abzu-

schaffen, auf die Gefahr hin, in Purismus und Abstraktion zu fallen.

200. Schließlich – und dies ist ein aktuelles Problem – stellen wissenschaftliche und technische Entwicklung das Christentum vor neue ethische Fragen.

Die katholische Kirche antwortet darauf, indem sie sich auf eine Schöpfungslehre und auf die Stimme des Lehramtes bezieht mit der Gefahr, eine bestimmte Auffassung des Naturrechts für heilig zu erklären und nicht die Letztentscheidung der Gewissen zu respektieren.

Die Protestanten berufen sich hauptsächlich auf die Verschiedenheit des Schriftzeugnisses und auf die persönliche Verantwortung, auf die Gefahr hin, den Texten jeden normativen Wert zu nehmen und die Gewissen allein zu lassen.⁹²

201. Das sind einige der Fragen, aus denen klar wird, daß unsere Stärken sich ebenso als Entartungsfaktoren erweisen können. Darum ist es notwendig, daß wir uns befragen nach dem, was oben „der unverzichtbare Anteil an Wahrheit“⁹³ bei jeder unserer Kirchen genannt wurde. Wir können uns weder ignorieren noch gegenseitig ausschließen. Im Gegenteil, wir sind gerufen, einander zu begegnen und brüderlich zurechtzuweisen, damit das Evangelium nicht mit dissonanten Stimmen verkündet wird.

III. FÜR EIN WETTEIFERN IN DER UMKEHR

202. Durch ihre vorangegangenen Dokumente hat die Gruppe von Dombes im Bereich der Ekklesiologie und der Sakramentslehre zahlreiche Aufrufe zur Umkehr zu Gehör gebracht, übermittelt an jede Kirche durch deren eigene Mitglieder.

Wir wollen heute nicht deren Inhalt wiederholen: Aber wir legen Wert darauf, unseren Kirchen die Dringlichkeit ihrer Umsetzung ans Herz zu legen.

Wir wagen auch gemeinsam, als Katholiken und Protestanten, einige Stellen zu nennen, wo jede dieser Kirchen hindurch muß auf dem Weg der Umkehr, der uns zur vollen Gemeinschaft führen soll. Anschließend werden wir einen Aufruf zu einer weiteren Etappe der Umkehr formulieren, die alle gleichermaßen betrifft.

a) *Ein Aufruf an die Kirchen der Reformation*

203. Ziehen die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen alle Konsequenzen aus ihrer Überzeugung, zu der einzigen Kirche Gottes zu gehören, die durch Christus begründet wurde? Die Schlüsselworte *allein die Schrift, allein der Glaube, allein die Gnade* können keine andere Tür öffnen als allein die der Kirche, die auch eine bleibt in ihren verschiedenen Traditionen.

204. Diese eine Kirche ist unbestritten eine „eucharistische“ Kirche, d.h. eine Kirche des Lobens und Dankens. Die Eucharistie als „Danksagung“ ist also für sie kein Lehrartikel, sondern – um es mit Irenäus zu sagen – der Glaube selbst in Zusammenfassung.⁹⁴ Folglich muß die Feier von Wort und heiligem Mahl, letzteres ein wesentlicher Bestandteil des christlichen Gottesdienstes, regelmäßig und häufig stattfinden.

205. Um diesen Charakter von Einheit und Universalität zu unterstreichen – drängt sich da für die Kirchen der Reformation nicht ein neuer Gebrauch des Terminus „katholisch“ auf? Jede Konfession hat bedauerlicherweise traditionelle Titel, die der ganzen Kirche gehören, als ihr partikulares Etikett vereinbart: Die ganze Kirche ist katholisch, so wie sie auch als ganze eine evangelische, eine orthodoxe und eine stets zu reformierende ist. Dieser ursprüngliche Titel „katholisch“, der die Fülle des Christentums⁹⁵ aussagt und zugleich auch ihre Universalität, muß jeder Partikularkirche⁹⁶ zuerkannt werden und kann nicht aus unserer gemeinsamen Geschichte gestrichen werden. Die heute getrennten Kirchen sind als Gesamtheit Erben der Kirche der Väter und der mittelalterlichen Kirche mit ihrem Reichtum und in ihrem Elend.

206. Die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen stellen mit Recht fest, die apostolische Sukzession sei die Treue zum Glauben der Apostel. Müßten sie nicht die Mahnung der katholischen und der orthodoxen Kirche hören, daß es eine *sichtbare* Kontinuität gibt, die die kirchlichen Ämter in die Nachfolger der Apostel bringt?

207. Die Kirchen der Reformation unterstreichen mit Recht, daß es ein allgemeines Priestertum der Getauften gibt. Sollten sie nicht gleichzeitig die spezifische Gabe anerkennen, die Gott seiner Kirche macht in der Person der Diener des Wortes

und der Sakramente, in dem Hirtendienst und der Diakonie, gemäß der Struktur der von Christus begründeten Kirche?⁹⁷

208. Die Kirchen der Reformation können nicht vergessen, daß die Kirche eine ständig zu reformierende ist (*semper reformanda*). Sie werden also den Namen, der sie ehrt, nur so ehren, daß sie auch heute noch sich bemühen, eine konfessionelle Umkehr zu leben, die sie der Gefahr entreißt, sich um der Identität willen auf sich zurückzubiegen.

b) Ein Aufruf an die römisch-katholische Kirche

209. Wird es die römisch-katholische Kirche akzeptieren, sich von der fundamentalen Überzeugung der Reformatoren in Frage stellen zu lassen, daß das Heil zunächst eine unverdiente Gabe Gottes ist, die jedem Menschen angeboten wird? Daß diese Gnade, von der Barmherzigkeit des Vaters bewirkt durch das einmalige Opfer des Sohnes am Kreuz und gelebt im Glauben unter der Einwirkung des Heiligen Geistes, in keines Menschen Macht steht, auch nicht in der irgendwelcher menschlicher Instanz?

210. Die Kirche, Geheimnis des Leibes Christi und zugleich sichtbare Institution, gekennzeichnet durch die Sünde, ist ihrem Auftrag nur treu in der Anerkennung dieser Reihenfolge der Prioritäten, die sie der freien Souveränität ihres Herrn durch das Handeln des Heiligen Geistes unterstellt.

211. Wenn die römisch-katholische Kirche sich versteht als Sakrament der Mittlerrolle Christi und sich dabei auf das Mysterium ihrer Entstehung beruft, wird sie es dennoch akzeptieren, als menschliche und historische Wirklichkeit, sich als unvollkommenes Sakrament, sündhaft und Faktor von Spaltung zu erkennen? In dieser historischen Situation des Sündigseins, die sie mit den anderen Kirchen auf Buße angewiesen sein läßt, sollte da die römisch-katholische Kirche nicht fortschreiten in ihrer Anerkennung anderer Kirchen als Stätten, wo die einzigartige Vermittlung Christi geschieht in dem ebenso unleugbaren wie unfäßbaren Ineinander von Kirche als Geheimnis des Körpers Christi und Kirche als menschliche Gemeinschaft? Dieser

Fortschritt würde sie dazu führen, mit größerer Demut zu verstehen und auszudrücken, was sie selbst bekennt, wenn sie sagt, daß die wahre Kirche Christi „verwirklicht ist“⁹⁸ in der römisch-katholischen Kirche.

212. Wenn jede Konfessionskirche – und also auch die aus der katholischen Reform des 16. Jahrhunderts hervorgegangene römisch-katholische Kirche – sündig geworden ist und ihren Anteil an den Trennungen trägt, an denen der Leib Christi, seine Kirche, leidet, hat dann nicht auch die römische Kirche in ihrer eigenen Historizität das volle Kirchesein verloren aufgrund der Spaltungen des 11. und des 16. Jahrhunderts?

213. Die römisch-katholische Kirche hat die brüderliche Pflicht, die anderen Kirchen daraufhin zu befragen, ob sie echte Kirchen sind; und ihre Befragung muß sich richten auf die Treue dieser Kirchen gegenüber dem Evangelium Christi, gegenüber den Glaubensbekenntnissen der Alten Kirche und gegenüber der Apostolizität ihres Amtes. Aber muß sie nicht erkennen, daß die Apostolizität, noch bevor sie Ausdruck einer geschichtlichen Kontinuität ist, vor allem in der Treue zu Christus besteht, dem Grund für jedes Amt, gelebt in der Vielfalt von Formen und Gemeinschaften schon in apostolischen Zeiten gemäß der Heiligen Schrift?

214. Die römisch-katholische Kirche, wenn sie die oben genannte Priorität berücksichtigt und die Kirchen der Reformation auffordert, ihr Kirchesein erneut zu überprüfen, könnte sie ohne Umschweife daraufhin befragen, ob ihr Amt der apostolischen Tradition treu bleibt. Bei aller Feststellung des Bruches, der im 16. Jahrhundert in der geschichtlichen Kontinuität eintrat, könnte sie da nicht trotzdem die Rechtmäßigkeit der Apostolizität des Amtes bei den in der Reformation entstandenen Kirchen anerkennen? Dann würde sich möglicherweise der Weg für eine gemeinsame Umkehr öffnen hin zur vollen kirchlichen Gemeinschaft, in der beiderseitigen Anerkennung der apostolischen Grundlage der Ämter einerseits, in der nicht trennenden Vielfalt der Ausdrucksformen des Glaubens und der kirchlichen Gebräuche andererseits.

c) Ein Aufruf an alle unsere Kirchen

215. Der Fortgang konfessioneller Umkehr der noch getrennten Kirchen verlangt heute, durch Entscheidungen hindurch zu gehen, die gleichermaßen sachlich wie symbolisch sind. Wir wählen nur einige besonders prägnante Beispiele.

216. Ist nicht die Zeit gekommen, allen Christen eine gemeinsame Fassung der traditionellen Glaubensbekenntnisse vorzulegen in den Sprachen, die noch keine besitzen? Dies zu verwirklichen setzt den Willen voraus, die wenigen Probleme zu lösen, an der diese gemeinsame Version bislang gescheitert ist.

217. Die gegenseitigen Exkommunizierungen zwischen Rom und Konstantinopel sind aufgehoben worden. Ist nicht der Augenblick gekommen, ebenso zu verfahren mit einer großen Zahl von Verurteilungen, die die Kirchen des 16. Jahrhunderts ausgesprochen haben? Ihre Aufhebung, liturgisch gefeiert von den Autoritäten der Kirchen, würde zeigen, daß diese Verurteilungen der Vergangenheit nicht mehr die Partner von heute treffen. Sie würde ferner offenkundig machen, daß zahlreiche Punkte heute kein Problem mehr darstellen. Ganz wie bei den Beispielen aus der Alten Kirche würde sie zeigen, daß der Unterschied der dogmatischen Ausdrucksweisen vereinbar ist mit der Einstimmigkeit im Glauben.

218. Die jüngste ökumenische Forschung hat es ermöglicht, die innerhalb des ökumenischen Konsensus gebliebenen Differenzen in unseren Ekklesiologien schärfer zu sehen. Ist nicht der Augenblick gekommen, gemeinsam darüber zu befinden, was legitimer Unterschied in Übereinstimmung mit der Einheit sei und was trennendes, noch zu überwindendes Auseinandergelien? Jede Kirche hätte dann die Entscheidungen zu fällen, die notwendig werden, um diese Divergenzen zu überwinden.

219. Im Bereich der Glaubenslehre haben seit 25 Jahren zahlreiche multi- und bilaterale Gespräche stattgefunden. Auch wenn sie noch einer Fortsetzung bedürfen – ist nicht der Moment gekommen, um nicht nur deren Bilanz zu ziehen, sondern sie zum Ziel zu bringen? Sollte nicht, wo immer es möglich ist, der Status der Dokumente interkonfessioneller Kommissionen erhoben werden zu dem neuer Glaubenserklärungen, die Autorität haben, selbst wenn sie noch begrenzt und unvollstän-

dig sind? Und sollte man daraus nicht alle Konsequenzen ziehen für das Leben der Kirchen?

220. Die Fortschritte, die in Richtung auf die Einheit erzielt worden sind, verpflichten unsere Kirchen nicht nur dazu, mit Entschlossenheit das begonnene Lehrgespräch weiterzuführen, auf das sie sich bereits eingelassen haben, sondern mehr noch sich auf das tatsächliche Verhalten der christlichen Gemeinden und Gemeinschaften hin zu befragen. Leider muß man feststellen, daß bestimmte Gesten der Versöhnung, deren Basis theoretisch bereits da ist, noch nicht ihre konkrete Umsetzung erfahren haben. Selbst da, wo Elemente eines Einverständnisses eingeführt wurden, führen sie nicht immer zu entsprechendem kirchlichen und konfessionellen Verhalten.

221. Viele Worte sind gesagt worden, viele Texte sind geschrieben worden: Aber die Taten lassen allzu oft auf sich warten, und diese Lage verschlimmert sich in dem Maße, wie die Jahre dahinstreichen. Könnten unsere Gemeinden und Gemeinschaften doch den Mut aufbringen, ihre jeweilige Praxis mit den Überzeugungen zu konfrontieren, die die ökumenische Bewegung bereits gutgeheißen hat! Könnten sie nur voranschreiten in dem Maße ihrer Konversionen und im gegebenen Moment die Versöhnungsgesten gottesdienstlich feiern, die das Überschreiten der jeweiligen Schwellen symbolisieren. Die konfessionelle Umkehr wird so im Dienst der kirchlichen Umkehr stehen und es der Kirche erlauben, ein glaubwürdiges Zeugnis ihrer Umkehr zu Christus zu geben.

Einfache Vorschläge für eine ökumenische Katechese

Ist nicht der Tag gekommen, wo in einem evangelischen Katechismus, von Papistenhand eingefügt, sich die folgende Seite finden könnte, die mit wahrhaft katholischem Herzen gelesen werden möchte?

1. Ein Gläubiger der römischen Kirche, d. h. ein Christ, der der vom Haupt der Apostel und vom Apostel der Völker gegründeten Kirche angehört, bekreuzigt sich.

Damit will er sich nicht hervortun und erwartet von niemandem, das gleiche zu tun wie er. Er bekennt schlichtweg: Das Heil ist uns gegeben durch das Kreuz im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes.

2. Ein Gläubiger der römischen Kirche wendet auf Maria das Wort des Apostels an: „Was hast du, was du nicht empfangen hättest?“ Freilich sagt er das mit den Worten des Engels und denen der Elisabeth, der Verwandten Marias: „Sei begrüßt, du Begnadete, der Herr ist mit dir . . . Gesegnet bist du mehr als alle anderen Frauen, und gesegnet ist die Frucht deines Leibes“ (Lk 1,28.42). Er meint, daß auch das übrige nicht vom Bösen kommt, sondern aus der Tradition der Kirche – diese Art, die Schrift zu lesen, die damit beginnt, daß man über dem Buch die Augen schließt: „Heilige Maria, Mutter Gottes, bitte für uns . . .“ Wer so betet, vergißt manchmal, es still zu tun, doch das Gebet des Herrn ist sein tägliches Brot, das er mit allen seinen Brüdern und Schwestern teilt.

3. Ein Gläubiger der römischen Kirche feiert das Abendmahl wie wir auch. Er feiert es noch nicht mit uns zusammen, aber wir können es mit ihm feiern. Wenn wir ihn dabei sehen, müßte bei uns das Verlangen wachsen nach dem gesegneten Tag, wo es nur ein einziges Brot geben wird für die vielen, die wir sind, und einen einzigen Kelch des Segens, den wir segnen. Auch können wir den Respekt, mit dem er das geweihte Brot und den geweih-

ten Wein umgibt, auffassen als Zeichen gläubiger Zuneigung der Kirche Gottes zu ihrem Herrn, der sich in der Kommunion dargeboten hat.

4. Ein Gläubiger der römischen Kirche ist nie ohne Geleit von Männern, die er als seine geistlichen Häupter betrachtet und deren einem er den Namen Papst gibt. Wir müssen wissen und es vielleicht für unsere Brüder und Schwestern wiederholen, daß diese Männer alle Bischöfe sind, der erste unter ihnen ist der Bischof von Rom. Mit dieser Aussage bejaht ein Gläubiger der römischen Kirche, daß diese Männer den Auftrag haben, über die apostolische Kontinuität und die Treue zur Heiligen Schrift in den Kirchen zu wachen. Wir müssen sie so ansehen, als wären sie für unsere Brüder und Schwestern das, was für uns unsere Pastoren sind: Gesandte Gottes an Seine Kirche und nicht Schöpfungen der Kirche.

5. Ein Gläubiger der römischen Kirche muß wie wir auch eine ständige Buße leben; er hat im übrigen große Achtung für die Männer und Frauen, die die Gnade erhalten haben, auf das Wort „Kehrt um und glaubt an das Evangelium“ radikal zu antworten. Er betrachtet sie als Heilige; im Gottesdienst dankt er Gott dafür, aus diesen Sündern Gerettete Christi, Fürsprecher und Vorbilder gemacht zu haben. Wir mögen diesen Standpunkt nicht teilen und können sogar von unseren Brüdern und Schwestern verlangen, dem *Du allein bist heilig* ihrer eigenen Liturgie stets treu zu bleiben. Aber wir dürfen niemals vergessen, daß ein Gläubiger der römischen Kirche für uns den Heiligen anruft, dessen Namen wir tragen.

6. Aufgrund all dieser Dinge sollen wir die Gläubigen der römischen Kirche als unsere Brüder und Schwestern in Christus betrachten. Wir müssen auch anerkennen, daß die Brüderlichkeit für sie der Wille ist, alles zu tun, damit ihre eigene Kirche kein Hindernis für die Praxis dieser Brüderlichkeit darstellt. Im Gegenteil, ein Gläubiger der römischen Kirche erwartet von dieser, daß ihr Bezug auf Petrus und Paulus ihren römischen Charakter geradezu auslöscht zugunsten der von den Aposteln geprägten Lebendigkeit der heiligen Kirche Gottes, die in Rom „weilt“.

Ist nicht der Tag gekommen, wo in einen römisch-katholischen Katechismus von protestantischer Hand die folgende Seite hineingleiten könnte, damit sie Aufnahme fände mit evangelischem Herzen?

1. Ein protestantischer Christ, Mitglied einer der Kirchen der Reformation, meint nicht, daß die Kirche erst zu jenem Zeitpunkt entstanden sei; sondern abhängig von der Alten Kirche und ihr verpflichtet, nimmt er dankbaren Herzens den Glauben der Väter und der Konzilien an.
2. Ein protestantischer Christ, bei aller Gewißheit, daß das Wort Gottes die Kirche bewahrt, die es wahr, glaubt dennoch, daß die lebendige und echte Tradition dieser Kirche allein an der Norm der Heiligen Schrift gemessen werden muß.
3. Wenn ein protestantischer Christ seinen Glauben bekennt, und zwar nicht nur mit den traditionellen Glaubensbekenntnissen, sondern auch mit denen des 16. Jahrhunderts wie z. B. dem Augsburger Bekenntnis, dem von La Rochelle oder anderen, denkt er, daß es das Glaubensbekenntnis ist, was die Kirche charakterisiert.
4. Wenn ein protestantischer Christ schließlich die eine, allgemeine Kirche bekennt, über die sichtbaren und institutionellen Formen der historisch gewordenen Kirchen hinaus, ergreift er nicht Partei für diese Verschiedenheiten. Bei seiner Suche nach kirchlicher Einheit in Jesus Christus erkennt er an, daß diese Vielfalt dennoch kein unüberwindliches Hindernis ist für die Verwirklichung der Einheit und daß in einer nicht getrennten Vielfalt – nach dem Beispiel der kirchlichen Gemeinden des Neuen Testaments – sich die Hoffnung ausdrückt, in der man unterwegs ist nach „dem Reich Gottes und seiner Gerechtigkeit“ (vgl. Mt 6,33).

Pater Jean-Noël Aletti
Pastor François Altermath
Pater Joseph de Baciocchi
Pater René Beaupère
Pastor André Benoit
Pastor Alain Blancy
Pastor Marc Chambron
Pater Bruno Chenu
Pater Marc Clément
Pater Robert Clément
Pater Irénée-Henri Dalmais
Pater Henri Denis
Pater Michel Fédou
Pastor Flemming Fleinert-Jensen
Pastor Michel Freychet
Pastor Daniel Fricker
Pater Paul Gay
Pater Claude Gerest
Pater René Girault

Pater Etienne Goutagny
Pater Pierre Gressot
Pastor Godfried Hamann
Pater Joseph Hoffmann
Pater Maurice Jourjon
Pastor Guy Lasserre
Pastor Michel Leplay
Pastor Louis Lévrier
Pater Robert Liotard
Pastor Alain Martin
Pastor Alain Massini
Pastor Willy-René Nussbaum
Pastor Jacques-Noël Pérès
Pater Bernard Sesboué
Pater Damien Sicard
Pastor Jean-Marc Viollet
Pater Pierre Vuichard
Pastor Gaston Westphal

ANMERKUNGEN

- ¹ Gekürzt um die Seiten 11–17 des französischen Originals.
- ² Mit „Umkehr“, „Hinwendung“ oder „Bekehrung“ übersetzen wir das Wort *conversion* des französischen Buchtitels.
- ³ Lebte 1881–1953; Priester in Lyon, vgl. oben S. 12. Über ihn siehe *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*, bearb. u. hrsg. v. F. W. Bautz, Bd. 1, Hamm 1975, Sp. 1143 f. (Anm. d. Übers.)
- ⁴ Folgendes ist auch auf Deutsch veröffentlicht (z. T. gekürzt):
 - „Auf dem Weg zu ein und demselben eucharistischen Glauben?“ in: *Ökumenische Dokumentation I* (1974), 104–116; vgl. *Herder-Korrespondenz* 27 (1973) 33–36;
 - „Für eine Versöhnung der Ämter“, in: *Ökumenische Dokumentation I* (1974), 116–128; vgl. *Herder-Korrespondenz* 27 (1973) 36–39;
 - „Das episkopale Amt. Überlegungen und Vorschläge zum Wächteramt und zum Amt der Einheit in der Teilkirche“, in: *Ökumenische Dokumentation 5* (1980) 22–45; Kommentar hierzu in *Herder-Korrespondenz* 40 (1986) 116–118 (Anm. A. Blancy/d. Übers.)
- ⁵ Vgl. die Reihe der von der Gruppe von Dombes zwischen 1956 und 1970 veröffentlichten Thesen in: *Pour la communion des Eglises. L'apport du Groupe des Dombes*, Paris 1988.
- ⁶ Vgl. die fünf zwischen 1971 und 1985 veröffentlichten Dokumente, die über die Eucharistie, die Ämter, das Bischofsamt, den Heiligen Geist, die Kirche und die Sakramente und das Amt der Kommunion in der weltweiten Kirche handeln (ebenda).
- ⁷ Vgl. M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris 1985.
- ⁸ Diese christliche Identität wäre der kleinste gemeinsame Nenner für die Bezeichnung „Christ“. In dieser Weise wurde auch die „Basis“ des Ökumenischen Rates der Kirchen ausgearbeitet, in einer christologischen Aussage zunächst, sodann in trinitarischer Form, um ein Kriterium dafür zu haben, welche Gruppen dem Ökumenischen Rat der *christlichen* Kirchen beitreten können und welche nicht; vgl. Abschn. 130.
- ⁹ Vgl. die Konzilerklärung des II. Vaticanums *Unitatis Redintegratio* 11; K. Rahner/H. Vorgrimler (Hrsg.), *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg i. B. 1966, S. 239 f.
- ¹⁰ Vgl. *Weltkirchen-Lexikon*, hrsg. v. F. H. Littel/H. H. Walz, Stuttgart 1960, Sp. 438 (mit Bezug auf ein Motto der ökumenischen Konferenz von Oxford 1937 – Anm. d. Übers.).
- ¹¹ Vgl. Abschn. 205 [Klammern von der Übersetzerin. – Das einzig ökumenische Glaubensbekenntnis, das Nicaeno-Constantinopolitanum, spricht von der „einen, heiligen, *katholischen* und apostolischen Kirche“. Evangelische Fassungen ersetzen vorerst „katholisch“ durch „allgemein“.]
- ¹² Über den Ursprung dieses Ausdrucks s. u. Abschn. 117 mit Anmerkung.

- ¹³ Vgl. II. Vaticanum, Konstitution *Lumen Gentium* 8 (Rahner/ Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium* 130–132). [Vgl. Anmerkung zu Abschn. 188. – D. Übers.]
- ¹⁴ Vgl. Dritte Panorthodoxe Vorkonziliare Konferenz von Chambésy (Okt.–Nov. 1986), „Eglise orthodoxe et mouvement oecuménique“, *Istina* 32 (1987) 397–400.
- ¹⁵ Vgl. Charles Maurras, *Le chemin de paradis. Contes philosophiques*, Paris 1920, xxvii f.
- ¹⁶ *Le ministère épiscopal*, Paris 1976. [Dt. Zusammenfassung s. Anm. 4. – Die Übersetzung „Bischofsamt“ wäre zu eng, weil sie die kollektive Wahrnehmung dieses Amtes nicht mit einschliesse. – D. Übers.] Vgl. *Pour la communion des Eglises* (oben Anmerkung zu Abschn. 3), 81.
- ¹⁷ Vgl. *Herder-Korrespondenz* 15, 1973, S. 33–36.
- ¹⁸ Vgl. *Pour la communion des Eglises*, 51.
- ¹⁹ Wir erkennen an, daß Identität und Umkehr der christlichen Kirchen ihr Verhältnis zum Geheimnis Israel nicht aussparen können. Diese Frage würde allerdings den Rahmen dieser Arbeit sprengen und könnte hier nicht in der Ausführlichkeit behandelt werden, die ihr gebührt.
- ²⁰ Anspielung an Röm 12,3; 1Kor 12,10; Phil 4,8 (d. Übers.).
- ²¹ Vgl. Abschn. 24 und 196.
- ²² Das nicaeno-constantinopolitanische Glaubensbekenntnis übt gegenüber der Göttlichkeit des Heiligen Geistes dieselbe Zurückhaltung wie der heilige Basilius: „Wir glauben an den Heiligen Geist, der Herr ist und lebendig macht; er geht aus dem Vater hervor; er wird mit dem Vater und dem Sohn angebetet und verherrlicht; er hat durch die Propheten gesprochen.“
- ²³ Diesem Beispiel folgend gegenüber denen, die – umgekehrt – stets das Vokabular von Chalcedon abgelehnt haben, unterzeichneten Paul VI. und später Johannes Paul II. mit den Oberhäuptern der vorchalcedonischen Kirchen christologische Glaubensbekenntnisse, die die Formulierung der Zwei-Naturen-Lehre nicht verwenden. Sie bestätigten damit die volle Orthodoxie einer Christologie in monophysitischer Sprache. Vgl. *Documentation Catholique* 1633 (1973), 515 und 1880 (1984), 825.
- ²⁴ *Documentation Catholique* 1499 (1967), 1382.
- ²⁵ Metropolit Damaskinos in: *Istina* 34 (1990), 228.
- ²⁶ Im franz. Original findet sich hier der – leider irrige – Verweis auf dessen Rede 21,10 (d. Übers.).
- ²⁷ Denn Augustin, der seit seiner Geburt mit dem Zeichen des Kreuzes versehen war und vom Salz der Weisheit gekostet hatte (vgl. *Bekenntnisse* I, 11, 17), hat in seinem Innern den Namen Christi, seines Retters, bewahrt (vgl. *Bekenntnisse* III 4 § 8). Was aber das Geheimnis des fleischgewordenen Wortes in sich schloß, vermochte er selbst am Vorabend seiner Taufe kaum zu ahnen (*Bekenntnisse* VII 19 § 25).
- ²⁸ Augustin, *Bekenntnisse* III 4 § 7.
- ²⁹ Augustin, *Bekenntnisse* VIII 12 § 30.
- ³⁰ Augustin, *Bekenntnisse* IX 4 § 11.
- ³¹ Augustin, *Bekenntnisse* VII 19 § 25.

- ³² Augustin, *Bekenntnisse* VI 4 § 5.
- ³³ Augustin, *Über Ps 36*, III 19; Migne, *Patrologia Latina* 36, 394f.
- ³⁴ Augustin, *Bekenntnisse* I 1 § 1.
- ³⁵ Augustin, *Bekenntnisse* VIII, 6, 14.
- ³⁶ Vgl. Y.-M. Congar, *L'Eglise de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, S. 87 und 96–97.
- ³⁷ A.a.O.
- ³⁸ M. Lienhard, *Martin Luther, un temps, une vie, un message*, Genf/Paris 1983, S. 383 und S. 388 (übersetzt).
- ³⁹ *Ibid.* 394.
- ⁴⁰ *Luther deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart* hrsg. v. Kurt Aland, Bd. 2, Stuttgart/Göttingen 1962, S. 239ff. (Auszüge).
- ⁴¹ Instruktion an seinen Nuntius, zitiert nach O. de la Brosse/J. Leder/H. Holstein/Ch. Lefebvre: *Lateran V und Trient*, 1. Teil, Mainz 1978 (Gesch. der ökumenischen Konzilien, hrsg. v. Ch. Dumeige u. H. Bacht, Bd. 10).
- ⁴² Insbesondere 1540–1541 in Hagenau, Worms und Regensburg.
- ⁴³ Protestantische Reformatoren wie Bucer und Calvin konnten in ihre Ekklesiologien so unerwartete Themen aufnehmen wie das der „Mutterkirche“ oder „außerhalb der Kirche kein Heil“; vgl. z. B. J. Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion*, IV 1,7.
- ⁴⁴ Vgl. z. B. die Art, wie Martin Bucer sich konsequent auf Eph 5 bezieht, um die Kirche zu einer ständigen Umkehr zu rufen, damit sie Körper Christi sei „ohne Flecken, Falten“ (V. 27). Bucer läßt hier die ersten ekklesiologischen Ansätze Luthers hinter sich, der in der antirömischen Kampfsituation von 1520 die Kirche reduziert hatte auf die Versammlung der Gläubigen *hic et nunc*, wie sie sich im Hören des verkündigten Wortes und zur Feier des Wortes in den Sakramenten ereigne. Bucer hingegen möchte mit seiner Ekklesiologie sich in die Reihe der Kirchenväter einordnen.
- ⁴⁵ Vgl. J. Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion* IV 1,12.
- ⁴⁶ Bucer erarbeitete mit dem katholischen Theologen Johannes Gropper das bekannte „Regensburger Buch“, das die möglichen Vergleichspunkte für einen theologischen Konsens vorstellte und das auf dem Kolloquium zur Einheit in eben dieser Stadt diskutiert werden sollte.
- ⁴⁷ Wie beispielsweise der tschechische Theologe Johann Amos Comenius (1592–1670), der immer noch ein solches Konzil forderte, um die Christen zur Einheit zurückzuführen. Vgl. ders., *Ausgewählte Werke*, hrsg. v. K. Schaller u. D. Tschizewskij, Bd. 3, Hildesheim/New York 1977, S. 46.
- ⁴⁸ (Im Deutschen meist „Gegenreformation“ genannt, was jedoch ihr Anliegen merklich reduziert.) Die gegenwärtige (frankophone) Geschichtsschreibung spricht einerseits von „protestantischer Reform“ oder einfach *la Réforme*, (in der Schweiz: *la Réformation*) –, andererseits von „katholischer Reform“, die auf die erstere folgte und auf sie reagierte. Diese katholische Reform entwickelte polemische Aspekte, die die Historiker mit „Gegenreformation“ benennen. (Klammern von d. Übers.)
- ⁴⁹ Bemerkenswert an Trient ist, daß die dogmatischen Dekrete und die Reformdekrete parallel diskutiert wurden, so daß am Ende des Konzils

1563 die Konzilsdekrete einen neuen Rahmen für die Tätigkeiten des katholischen Klerus errichtet hatten. Vgl. N. S. Davidson, *La Contre-Réforme*, Paris 1989, S. 41ff.

⁵⁰ Dieser Punkt ist mehrmals von M. D. Chenu und Prof. Alberigo in Erinnerung gerufen worden, vgl. von letzterem „Le concile de Trente et le tridentinisme“, *Irénikon* 54 (1981), 192–220.

⁵¹ „Vorbereitet aber werden sie [die Menschen] zu dieser Gerechtigkeit, indem sie, durch die göttliche Gnade erweckt und unterstützt, den Glauben aufgrund des Hörens annehmen und sich Gott aus freien Stücken zuwenden, (...) wenn sie erkennen, daß sie Sünder sind, (...) sich (...) zur Hoffnung aufrichten im Vertrauen darauf, daß Gott ihnen um Christi willen gnädig sein werde, ihn als Quelle aller Gerechtigkeit zu lieben beginnen (...), schließlich indem sie sich vornehmen, die Taufe zu empfangen, ein neues Leben zu beginnen und die göttlichen Gebote zu beachten.“

⁵² Hier ist die berühmte Definition der Kirche von Bellarmin: Die Kirche ist „die Versammlung der Menschen, die durch das Bekenntnis desselben christlichen Glaubens und durch die Teilnahme an denselben Sakramenten verbunden sind, unter der Leitung der legitimen Hirten und vor allem des einzigen Stellvertreters Christi auf Erden, des römischen Papstes.“ (...) „Um an der wahren Kirche teilzuhaben, (...) können wir keine innere Tugend verlangen, sondern nur das äußere Glaubensbekenntnis und die Gemeinschaft der Sakramente, beides unseren Sinnen zugänglich. Die Kirche ist nämlich eine Versammlung von Menschen, ebenso sichtbar und greifbar wie die römische Volksversammlung oder das französische Königreich oder die Republik Venedig.“ (Übersetzt nach dem lat. Zitat im *Handbuch der Dogmengeschichte*, hrsg. v. M. Schmaus, A. Grillmeier und L. Scheffczyk, Bd. III, Fasz. 3d; Y. Congar, *Die Lehre von der Kirche. Vom abendländischen Schisma bis zur Gegenwart*, Freiburg i. Br. 1971, S. 54.)

⁵³ Klammern von d. Übers.

⁵⁴ Oben (Abschn. 87) wurde das Eingeständnis von Papst Hadrian VI. zitiert. Am 7. 1. 1546, im Eröffnungsgottesdienst der 2. Sitzungsperiode des Trienter Konzils, wurde eine Rede des Kardinals Reginald Pole verlesen, worin dieser erklärte, „daß wir bewußt sind, bei der Ausübung des uns auferlegten Amtes weitestgehend versagt zu haben und zu einem nicht geringen Teil selbst die Ursache der Übel zu sein, zu deren Behebung wir berufen wurden“. (Übers. aus dem lat. Text in: *Concilium Tridentinum. Diariorum, actorum, epistularum, tractatum nova collectio*, Bd. 4: *Actorum pars prima*, hrsg. v. S. Ehses, Freiburg i. Br. 1904, S. 549, Z. 32–34.)

⁵⁵ Was beispielsweise die Lehre über die Eucharistie betrifft, so wird man feststellen, daß das Konzil von Trient nur drei Fragen ausführlich behandelt: die der Realpräsenz und Transsubstantiationslehre, die der Legitimität der Kommunion unter nur einer Gestalt und die der Eucharistie als Opfer. Es ist klar, daß die Abendmahlstheologie dieser Zeit mehr zu sagen wußte. Analoges läßt sich zum Verhältnis des Priesters zur Eucharistie sagen. Um den protestantischen Bestreitungen eines Priesterdienstes beim Abendmahl etwas entgegenzusetzen, betrachteten die dogmatischen Texte von Trient

- den Priester vor allem als „Opferpriester“. An dieser Stelle muß sich Trient durch Trient selbst korrigieren lassen, denn die Kirchenzuchtsdekrete bestehen ausgesprochen stark auf der Verantwortung des Priesters und des Bischofs hinsichtlich des Wortes. Vgl. A. Duval, *Des sacrements au concile de Trente*, Paris 1985.
- ⁵⁶ Absichtlich haben wir das Wort „glauben“ mit diesen drei Objekten verbunden; es ist offensichtlich, daß das Verb im Verlauf dieser Aufzählung mehr und mehr übertragenen Sinn annimmt. Man erkennt hier das berühmte Thema des „dreifachen Weiß“ wieder (das Weiß der Hostie, das des makellosen Kleides der Jungfrau und das der Soutane des Papstes), das so viele Prediger mit Begeisterung weiter ausgeschmückt haben.
- ⁵⁷ [Dies wäre ein auf Frankreich bezogenes konziliares Element gewesen. Galikanismus ist das Bestreben nach relativer Autonomie der französischen Kirche (*Eglise gallicane*). D. Übers.]
- ⁵⁸ Das heißt: „Man hat die Religion seines Landes“. Die Formel besagte, daß das Bekenntnis des Landesherrn (oder jeder anderen weltlichen Macht) bindend war für die Untertanen desselben Gebiets, unter Androhung des Landesverweises.
- ⁵⁹ Der Briefwechsel zwischen Bossuet und Leibniz Ende des 18. Jahrhunderts über die Rolle des Konzils von Trient hinsichtlich der Einheit der Christen ist hierfür ein Beispiel, ebenso der Schriftwechsel über die Eucharistie zwischen katholischen und protestantischen Theologen in Frankreich (so zwischen Pater Nouët, Pater Nicole und Pastor Jean Claude). Die kirchliche Konversion der einen wurde damals von den jeweils anderen aufgefaßt als individuelle Konversion, besonders im Fall der Fürsten, deren Konversion die der Untertanen nach sich zog. Vgl. H. Jedin (Hrsg.), *Handbuch zur Kirchengeschichte*, Bd. 5, Freiburg i. B. 1973, S. 555–570.
- ⁶⁰ Der berühmte Spruch *in necessariis unitas, in non necessariis libertas, in utrisque caritas*, der oft fälschlicherweise Augustin zugeschrieben wird, stammt nach aller Wahrscheinlichkeit von Rupert Meldenius, einem Augsburger Theologen, aus einem gegen 1626 geschriebenen Buch, *Paraenesis pro pace Ecclesiae ad theologos Augustanae confessionis*, vgl. *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche* XII, Leipzig 1903, S. 550–552.
- ⁶¹ Vgl. M. Carbonnier-Burkard, „Une liaison gréco-réformée au XVII^e siècle“, *Foi et vie* 3–4 (Juli 1990), 67–77, Sonderausgabe u.d.T. *Constantinople aux portes de l'Europe*.
- ⁶² J. A. Comenius, *Ausgewählte Werke* III (s. o. Anm. zu Abschn. 95), 25–29 und 115 (212).
- ⁶³ Ebd. 77 (17); 80–81 (26); 93 (36).
- ⁶⁴ Entgegen einer allgemein geteilten Meinung geht der Ausdruck *ecclesia semper reformanda* nicht auf die Reformatoren des 16. Jahrhunderts zurück, sondern auf den Pietisten Jodocus von Lodenstein (1620–1677), der ihn als erster gegen 1675 verwendet haben dürfte. Vgl. E. Mühlhaupt, *Immerwährende Reformation?* in: *Luther im 20. Jahrhundert. Aufsätze*, Göttingen 1982, S. 267.
- ⁶⁵ Vgl. Abschn. 78.
- ⁶⁶ Um nur einige richtungweisende Namen aus dem 19. und dem Beginn des 20. Jahrhunderts zu nennen: Johann Friedrich Oberlin, Tommy Fallot,

- Edward Pusey, Charles Wood, Lord Charles L. W. Halifax, John Mott, Marc Boegner, Willem A. Visser't Hooft. Nicht zu vergessen die Rolle, die die Kommunität von Taizé seit 1942 in der ökumenischen Bewegung spielt.
- ⁶⁷ Vgl. *Le ministère de communion dans l'Eglise universelle*, § 81.
- ⁶⁸ Vgl. E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer, Theologe, Christ, Zeitgenosse*, München 1967, S. 286ff.
- ⁶⁹ Z. B. Fernand Portal, Désiré Mercier, Lambert Beauduin, Max Joseph Metzger, Paul Couturier, Maurice Villain, etc.
- ⁷⁰ Y. Congar, *Essais oecuméniques*, Paris 1984, S. 35; vgl. H. Roux, *De la désunion vers la communion*, Paris 1978, S. 215–247.
- ⁷¹ Zitiert nach: *Papst Paul VI. „Im Namen des Herrn“: Aus seinem Werden und Wirken*, (hrsg. v.) O. Groß/J. Gülden, Leipzig 1964, S. 85.
- ⁷² Vgl.: Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, *Lehrurteilungen – kirchentrennend?* 3 Bde, hrsg. v. K. Lehmann/W. Pannenberg, Freiburg i. B. 1986–1990.
- ⁷³ Vgl. die Gründung von Gesprächs- und Forschungseinrichtungen wie z. B. die „Society of New Testament Studies“ (SNTS) 1938.
- ⁷⁴ In diesem Zusammenhang sei erinnert an Männer wie Pastor Wilfried Monod und an den lutherischen Erzbischof Söderblom, dessen soziales Engagement im Namen des Evangeliums getragen war von einer unleugbaren ökumenischen Öffnung.
- ⁷⁵ Vgl. Comité mixte catholique-protestant en France, *Consensus oecuménique et différence fondamentale*, Paris 1987.
- ⁷⁶ L. Vischer, „Oecuménisme – chemin de l'histoire“, in *Unité des chrétiens* 51 (Juli 1983), S. 9.
- ⁷⁷ Zitiert nach: *Der Apostolische Stuhl 1984*, (hrsg. v.) Sekretariat d. Dt. Bischofskonferenz in Zusammenarbeit m. d. Red. d. dt.-sprachigen L'Osservatore Romano, Köln 1982, S. 477f.
- ⁷⁸ von griech. *kyriakē*; frz. *église* von *ecclesia* = Herausgerufene.
- ⁷⁹ Der prägnanteste Ausdruck für diese Einheit-Heiligkeit der Kirche ist zweifellos die Formulierung Cyprians, die auch von *Lumen Gentium* wiederaufgenommen wird: „das von der Einheit des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes her geeinte Volk“; *Lumen Gentium* 4. (Vgl. Rahner/Vorgrimmler, a.a.O., S. 125).
- ⁸⁰ Rufen wir uns einige Beispiele für dieses Zögern, von der Heiligkeit der Kirche zu sprechen, in Erinnerung: die Heiligkeit des Vorbilds Christi – ist sie nicht unübertragbar und vielleicht sogar (etwas) entmutigend? Verwandelt sich diese Behauptung der Heiligkeit nicht in Heiligenverehrung und erhebt sie nicht die Kirche zum Richter über die Heiligkeit? Ist die Heiligkeit der Kirche nicht einzig und allein eschatologischer Art?
- ⁸¹ Vgl. Johann Adam Möhler (1796–1838), *Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, Tübingen 1825 [Neuausgabe 1957]. In Frankreich erschien dieses Buch erst hundert Jahre nach dem Tod seines Verfassers u. d. T. *L'unité dans l'Eglise* (Reihe Unam Sanctam Bd. 2, Paris 1938).
- ⁸² Apg 10,47: „Kann jemand denen das Wasser zur Taufe verweigern, die ebenso wie wir den Heiligen Geist empfangen haben?“ Irenäus schreibt

(*Gegen die Häresien* III 24,1): „Wo die Kirche, da ist auch der Geist Gottes, dort ist die Kirche und alle Gnade; der Geist aber ist Wahrheit“ (Des Heiligen Irenäus 5 Bücher gegen die Häresien, übersetzt von E. Klebber, Bd. I, Kempten/München 1912). Damit sagt er, daß die Kirche von der Verheißung bestimmt ist, der Heilige Geist werde sie zur vollen Wahrheit führen. Dieser Vorrang des Geistes vor der Kirche wurde von den protestantischen Reformatoren des 16. Jhs. erneut geltend gemacht.

⁸³ Origenes, *Josua-Homilie* 3,5 (Migne, *Patrologia Graeca* 12, 842); Cyprian, *Brief* 73,21,2.

⁸⁴ *Lumen Gentium* 8: „*Haec Ecclesia . . . subsistit in Ecclesia catholica . . .*“ (Vgl. oben, Anmerkung zu Abschn. 26. D. Übers.)

⁸⁵ Vgl. unseren Text über *Le ministère épiscopal*.

⁸⁶ 1Joh 3,20.

⁸⁷ Hos 6,6; Mt 12,7; Irenäus, *Gegen die Häresien* IV 17,4.

⁸⁸ Augustin, *Bekenntnisse* IV,12,18.

⁸⁹ Hld 6,9; Cyprian, *Brief* 69,2,1.

⁹⁰ Lk 10,42.

⁹¹ Vgl.: Comité mixte catholique-protestant en France (Hrsg.), *Consensus oecuménique et différence fondamentale*, Nr. 17, Paris 1987, S. 25

⁹² „Catholiques et Protestants face à la morale dans une société laïque“, *Documentation Catholique* 1995 (1989), 1072–1073.

⁹³ Vgl. Anmerkung zu Abschn. 195.

⁹⁴ Irenäus, *Gegen die Häresien* III 16,7 (lat. in *compendio*).

⁹⁵ „So ist die wahre Religion (. . .) zu suchen (. . .) allein bei denen, die Christen, Katholiken und Rechtgläubige genannt werden, da sie Wächter der Reinheit und Wanderer auf dem rechten Wege sind“ (Augustin, *Über die wahre Religion* 5, 9 § 29; lat.-dt., hrsg. v. W. Thimme, Stuttgart 1983).

⁹⁶ *Epistula Ecclesiae Smyrnensis de martyrio sancti Polycarpi* 16,2. Der Brief der Kirche von Smyrna an die Kirche von Philomelium, der ausführlich vom Martyrium Polykarps erzählt, ist bekanntlich von entscheidender Bedeutung. Polykarp wird dort ausdrücklich als Bischof der katholischen Kirche von Smyrna bezeichnet (16,2).

⁹⁷ Vgl. unsere Dokumente *Pour une réconciliation des ministères* und *Le ministère épiscopal*.

⁹⁸ Vgl. oben, Anmerkung zu Abschn. 188 (d. Übers.).

Stellungnahmen

Herausforderungen zur Umkehr

KARDINAL CARLO MARIA MARTINI

1. Die biblische Szene, die mir bei der Lektüre des von der Gruppe von Dombes ausgearbeiteten Textes „Für die Umkehr der Kirchen“ in den Sinn kam, ist jene vom sogenannten Konzil von Jerusalem, über das uns Paulus im Galaterbrief (2,1–10) unterrichtet. Männer, deren Leben entscheidend geprägt wurde von der verwandelnden Begegnung mit Christus, stehen sich gegenüber in all ihrer Verschiedenheit; obgleich sie sich alle zu Christus bekehrt haben, ist jeder er selbst, mit all dem Gewicht, den Grenzen und dem Reichtum seiner jeweiligen Geschichte. Paulus ist nicht Petrus, noch ist jener Jakobus oder Johannes. Unausweichlich spiegelt sich die Verschiedenheit ihrer jeweiligen Vergangenheit in ihren Auslegungen dessen, was entscheidend ist, um die christliche und kirchliche Identität zu definieren. Das was in Jerusalem geschieht, sollte sinnbildlich sein für die Kirche aller Zeiten: Indem sie das von Paulus gepredigte „Evangelium“ hören, erkennen die anderen darin das nämliche Evangelium, an das sie glauben und das der Gegenstand ihrer Verkündigung ist. In der gemeinsamen Bekehrung zu Christus erkennen sie sich als wahre Brüder und unterscheiden sich damit von den „falschen Brüdern“, die ihnen die vom Herrn geschenkte Freiheit nehmen wollten (V. 4). Dieses gegenseitige Anerkennen der christlichen Identität bringt sie gemeinsam zur Anerkennung ihrer gemeinsamen kirchlichen Identität, die sich auf die einzige Wahrheit des „Evangeliums“ gründet, die unter ihnen unerschütterlich bleiben soll (V. 5). Und genau hier erscheinen ihnen die trennenden Unterschiede mehr als etwas, das an eine unterschiedliche Herkunft und eine verschiedene Mission (Petrus für die Beschnittenen; Paulus für die Heiden: V. 7) gebunden ist, als an das empfangene Geschenk der Gnade. In Anerkennung dieses Geschenks wird nichts außer dem Wesentlichen auferlegt (V. 6), und die Brüder können sich die Hand zum Zeichen der Gemeinschaft geben in wechselseitiger Akzeptanz ihrer verschiedenen

Bestimmungen (V. 9). Was von allen verlangt wird, ist die Liebe zu den Armen (V. 10).

Wenn die erwähnte biblische Szene von mir in rechter Weise erfaßt wurde, so scheint mir, daß sich in ihr bereits der unauflöslliche Zusammenhang zwischen Identität und Umkehr bestätigt und sich jene drei Ebenen abzeichnen, auf die sich der Text der Gruppe von Dombes bezieht: die Ebenen der christlichen, kirchlichen und konfessionellen Identität und Umkehr. Die Beziehungen zwischen diesen Polen und Aspekten in Analogie zum Lösungsvorschlag des Urbildes des Konzils von Jerusalem zu denken, erscheint mir als der tiefere Sinn von „Für die Umkehr der Kirchen“.

2. Daß Identität und Umkehr sich in der biblischen Botschaft tiefgreifend entsprechen, scheint mir unleugbar: Ich stimme deshalb vollständig mit dem überein, was etwa in Nr. 8 ausgesagt wird: „Weit davon entfernt sich auszuschließen, brauchen sich Identität und Umkehr vielmehr gegenseitig: Es gibt keine christliche Identität ohne Umkehr; die Umkehr ist grundlegend für die Kirche; unsere Konfessionen verdienen den Namen christlich nur in dem Maße, wie sie sich der Forderung nach Umkehr öffnen.“ In besonderer Weise glaube ich der Aussage zustimmen zu können: „Die Forderung einer zur Identität gehörenden Umkehr findet ihre Wurzeln und ihre Rechtfertigung in der Schrift“ (Nr. 155). Für die biblische Welt ist Identität immer relational aufzufassen: Sie wird definiert durch die Berufung von seiten Gottes und den darauf folgenden Bund. Da dieser Bund seinen Ort in der Geschichte hat und in einem Weg der Treue seinen Ausdruck findet, ist es nicht verwunderlich, daß das Erfordernis der andauernden Umkehr ursprünglich einen Teil der Identität des Berufenen ausmacht. Zu Recht überträgt deshalb der Text die Ursprünglichkeit des Verhältnisses Identität – Umkehr in eine ethisch-dynamische Feststellung: „Man kann in Wahrheit seiner Identität gemäß leben nur in der Bewegung ständiger Umkehr“ (Nr. 177). Treue und beständige Neuheit stehen sich in der Berufung des Christen nicht nur nicht entgegen, sondern ergänzen einander: Man ist nicht wirklich Glaubender außer in dem beständig erneuerten eigenen Ja zum rufenden Gott; man ist nicht wirklich neu im Herzen und im

Leben außer in der Treue zum Geschenk und zur Berufung des Höchsten. Wer die christliche Identität als Stasis interpretiert oder, im Gegenteil, die Notwendigkeit der beständigen Erneuerung von der der Treue zum Bund trennt, entfernt sich ohne Zweifel vom Zeugnis der Schrift.

3. Als neu erscheint mir im Text der Gruppe von Dombes die Aufteilung der sich entsprechenden Elemente der Identität und der Umkehr auf die drei Ebenen des Personalen, des Kirchlichen und des Konfessionellen. Die erste Ebene definiert die christliche Identität: „Christliche Identität beruht auf dem Gründungsereignis einer Umkehr . . . Diese Umkehr wird gefordert durch Ankunft und Auferstehung Jesu Christi“ (Nr. 39). Die zweite umreißt die Aufgabe des kirchlichen „Wir“: „Die kirchliche Umkehr ist gleichen Inhalts wie die christliche Umkehr, aber sie betrifft die Glieder der Kirche gemeinsam und als Teile einer Institution: Sie sind Glieder derselben Glaubensgemeinschaft und haben gemeinsame Gewohnheiten, die Sünde sind. Die kirchliche Konversion ist ständiges Streben der Gemeinschaft ‚Kirche‘, sich auf ihre christliche Identität zuzubewegen“ (Nr. 41). Damit sind die Überlegungen der Gruppe von Dombes ein getreues Echo der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über die *ecclesia semper renovanda et purificanda, semper reformanda* (vgl. *Lumen Gentium* 8: „Ecclesia . . . sancta simul et semper purificanda, poenitentiam et renovationem continuo prosequitur“; *Unitatis Redintegratio* 6: „Ecclesia in via peregrinans vocatur a Christo ad hanc perennem reformationem qua ipsa . . . perpetuo indiget“). Schließlich bezieht sich die dritte Ebene auf konfessionelle Spaltungen: „Die konfessionelle Umkehr betrifft die eigentlich ökumenischen Bemühungen, die von den noch getrennten Kirchen geleistet werden mit dem Ziel, die volle Kirchengemeinschaft wiederzufinden. Sie stellt also einen besonderen Aspekt der kirchlichen Umkehr dar in der Situation der Getrenntheit“ (Nr. 45). Die Aufmerksamkeit, die dieser Ebene geschenkt wird, stellt das originellste Element der Überlegungen der Gruppe von Dombes dar, vor allem, da sie den inneren Zusammenhang mit den anderen beiden Ebenen gemäß einer wahren und eigentlichen Hierarchie der Vorrangigkeit aufzeigen: Das, was zuerst kommt und wesentlich ist, ist die christliche Umkehr; auf sie

muß sich beständig die Erneuerung und die Reform der Kirche in der Zeit rückbeziehen; aber auch das Gesamte der konfessionellen Kennzeichen muß unter der Norm des absoluten Vorrangs der christlichen Identität zu stehen vermögen.

4. Zur Bestätigung der Gültigkeit der Unterscheidung der drei Ebenen und vor allem der notwendigen Priorität der christlichen Identität und Umkehr gegenüber den anderen beiden liefert der Text eine interessante Neuinterpretation des geschichtlichen Weges der Kirchen. Die Grundthese ist dabei, daß dort, wo sich die Vorrangordnung umkehrt und die konfessionelle Identität auf der ersten Ebene als absoluter Wert erscheint, die kirchliche und noch mehr die christliche Identität geschwächt werden. Umgekehrt, da wo die christliche Identität in ihrem vorrangigen und grundlegenden Wert erscheint, da erneuert sich die Kirche selbst und stellt sich dar in ihrer Wahrheit und Klarheit, und die konfessionelle Identität wird in der Gemeinschaft des ungeteilten Glaubens rückbezogen auf tolerierbare Differenzen. Diese These hat ohne Zweifel ihre Faszination; auch kann man ihr eine wesentliche Wahrheit nicht absprechen. Allerdings könnten die historischen Einschätzungen, die sich in diesem Teil des Textes finden (Nr. 56–178) sicher vervollständigt, vertieft, korrigiert und angezweifelt werden. Im übrigen ist es der Text selbst, der uns auf seine Unvollständigkeit aufmerksam macht: „Die bisherige Überschau . . . mag streng erscheinen. Sicher, diese Periode beschränkt sich nicht nur auf das, was wir von ihr gesagt haben: Sie hat zahlreiche persönliche Konversionen und das Aufblühen von Evangelisierungs- und Frömmigkeitsbewegungen gekannt . . .“ (Nr. 85). Da ich kein Historiker bin, möchte ich mich nicht auf Detailfragen beziehen, die verschieden dargestellt oder zusammengefaßt werden können; mir scheint es aber dennoch wichtig, die Grundintention zu erfassen, was nicht so sehr bedeutet, die Fakten wiederzugeben, als Hinweise herauszuarbeiten, die – wenn auch nicht abschließend – die entsprechende Notwendigkeit bestätigen, in geeigneter Weise die drei Ebenen der Identität und der Umkehr einander zuzuordnen. In bezug auf diesen Punkt scheinen mir die Analyse und der Vorschlag des Textes überzeugend zu sein, zumindest was eine moralische Überzeugungskraft „prophetischer“ Art anbelangt.

5. Als Schlußfolgerung aus diesen kurzen Überlegungen möchte ich sagen, daß dieser Text einen starken Anstoß darstellt zur vertieften Besinnung auf die Herausforderungen zur Umkehr, die der ökumenischen Bewegung zugrunde liegen. Es wird aufgezeigt, daß diese nicht nebensächlich sondern grundlegend sind für die Identität der Jünger Christi und für die der Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, in denen sich ihre Gemeinschaft ausdrückt und verwirklicht. Das Dokument verdient deshalb, studiert und auf den weiterreichenden Ebenen der christlichen „Oikumene“ überprüft zu werden. Es wird eine willkommene Untersuchung auslösen mit dem Ziel, die eigentümlichen und konstitutiven Elemente der christlichen Identität und der damit einhergehenden Herausforderungen zur Umkehr besser zu definieren; ebenso jene, die Teil der genuinen Natur der Kirche sind und mithin des Weges der Buße und Erneuerung auf der kirchlichen Ebene. Und schließlich wird es dabei helfen, die kontingenten konfessionellen Merkmale besser von dem zu unterscheiden, was wirklich konstitutiv und wesentlich an der christlichen, kirchlichen und konfessionellen Identität ist. Diese Arbeit – in den abschließenden Vorschlägen nur andeutungsweise begonnen – könnte sich als wertvolle „Agenda“ der ökumenischen Arbeit unserer Zeit anbieten, da sie dem in ihr vorherrschenden Thema – jenem der „Koinonia“ – eine Wendung gibt, die zugleich theologisch tiefgründig und pastoral angezeigt ist, gerade weil sie von einer starken spirituellen Fragestellung bestimmt ist. So könnte auch das Kennzeichen der „Heiligkeit“ – das vielleicht in der Aufmerksamkeit der ökumenischen Dialoge, verglichen mit denen der Einheit, der Katholizität und der Apostolizität, etwas im Schatten steht – das vorrangige Gewicht bekommen, das ihm meiner Meinung nach zukommt.

Gemeinsam auf dem Weg der Umkehr

BISCHÖFIN MARIA JEPSEN

„Identität“ und „Umkehr“ empfinde ich in der Tat als Schlüsselwörter unserer Zeit. Menschen sind immer auf der Suche nach der Antwort auf die Frage: Wer bin ich?

Danach fragen sie besonders in Krisenzeiten, und das gilt offensichtlich auch für Gruppen, Völker und Nationen. Etwas, was wir in Deutschland in den vergangenen Jahrzehnten wenig wahrhaben wollten. Aufgrund der schuldhaften Geschichte der Deutschen im Dritten Reich ist die Frage „Wer sind wir?“ nach dem Zweiten Weltkrieg kaum kollektiv gestellt worden. Schicksal ist etwas Individuelles geworden. Jeder und jede trachtet nach dem persönlichen Wohlergehen; ganz entsprechend dem in der amerikanischen Verfassung verbrieften Recht auf „pursuit of happiness“.

Eingerichtet haben sich die Deutschen in ihrem wirtschaftlichen Wohlstand. In dem Satz „Wir sind wieder wer“ drückte sich das Selbstbewußtsein der wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit (mit dem hohen Gütezeichen „made in Germany“) aus. Dies wurde auch dadurch befördert, daß im anderen Teil Deutschlands zwar ein anderes Gesellschaftssystem herrschte, aber die Orientierung am materiellen Wohlstand gleichermaßen leitendes Orientierungsziel war.

In der Gegenwart erleben wir eine tiefgreifende Umbruchzeit. Die Vereinigung Deutschlands hat wirtschaftliche und soziale Probleme mit sich gebracht, die kaum jemand vorausahnte. Noch weniger ersichtlich waren die psychischen Verwerfungen im Einigungsprozeß (Stasiproblematik; Beziehungen Ost- und Westdeutschland). Die Beschäftigung mit den eigenen Problemen überdeckt die tieferliegende Verunsicherung durch Konflikte, im ehemaligen Jugoslawien wie in Osteuropa. Die Bilder von gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen Völkern, die vor wenigen Jahren Nachbarn und Freunde waren, verunsichern bis in die Grundfesten.

Wie kann so etwas vor unserer eigenen Haustür geschehen, wo wir vor kurzer Zeit doch davon überzeugt waren: Krieg ist als

Mittel der Politik überwunden? Flüchtlinge künden von dem Unrecht der internationalen wirtschaftlichen Beziehungen, die immer häufiger Ursache für ihre Vertreibung aus der Heimat sind. Sie lösen nun auch bei uns Zukunftsängste aus.

Im konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, in den Ökumenischen Versammlungen 1988 in Dresden und Stuttgart und 1989 in Basel war doch scheinbar einhellig begriffen worden: Das, was heute für das Überleben vernünftig ist, ist uns vom christlichen Glauben her schon immer gesagt (z. B. Krieg darf nach Gottes Willen nicht sein). Deshalb gilt es umzukehren.

Umkehr zu Gott ist die zentrale Aussage der Europäischen Ökumenischen Versammlung „Frieden in Gerechtigkeit für die ganze Schöpfung“, Basel 1989. Diese Umkehr wird, wie bei den Propheten der hebräischen Bibel, beschrieben als Verpflichtung, einen Weg zu suchen aus menschen- und schöpfungsverachtendem Unrecht und Trennungen, aus vergötztender Herrschaft und Ideologie hin zu einer gerechten, solidarischen Gemeinschaft der Menschen untereinander und mit allen Kreaturen (Basel Nr. 45).

Mit dem Zerfall des kommunistischen Systems in Osteuropa und Asien sind die globalen Bedrohungen durch Massenvernichtungswaffen, Umweltzerstörung und Massenarmut keineswegs geringer geworden, aber es scheint, wir können sie nicht mehr wahrnehmen, weil wir so beschäftigt sind mit uns selber.

Wer sind wir?

Viele Völker und ethnische Gruppen in Europa beantworten diese Frage mit einem Rückgriff auf ihre Geschichte. Konfessionalismus und Nationalismus, die Suche nach der eigenen Identität in den sprachlichen, kulturellen und religiösen Wurzeln scheint Antwort zu geben. „Die öffentliche Rolle der Religion als Kern kollektiver Identität tritt wieder stärker in den Vordergrund, nicht immer unbedingt in der Form des Fundamentalismus. Wenn viel mehr ideologische oder andere Rahmenvorstellungen für kollektive Identität zerfallen, dann wenden sich Menschen instinktiv religiösen Orientierungen zu. D.h. aber zugleich, daß Religion damit in vielen Konfliktsituationen leichter mißbraucht, manipuliert, funktionalisiert werden kann für

politische, nationalistische und andere Ziele“ (Konrad Raiser bei einem Vortrag in Bossey). Auch im wirtschaftlich relativ stabilen Mittel- und Westeuropa wächst Gewaltbereitschaft und greifen Menschen zurück auf längst überwunden geglaubte rassistische und nationalistische Vorbilder; Hinweise auf die mangelnde Sinngarantie einer individualistischen Leistungs- und Wohlstandsideologie.

Die Umkehrvision von Basel scheint heute weitgehend vergessen, und doch kann sie bleibende Orientierung sein, gerade in dieser Übergangszeit.

Als Christinnen und Christen sind wir nicht nur Zuschauende. Wir sind vielmehr Teil der Hoffnungen als auch Teil der Spaltungen. Teil der Spaltungen, weil Kirchen sich immer wieder anfällig erweisen, nicht anders zu sein als Menschen der Gesellschaft und Kultur, in der sie leben. Im Gegenteil: Sie eignen sich oft geradezu als brauchbares Instrument zur Legitimation kultureller Eigenheit und nationaler Macht. „Konflikte, in denen religiöse Motive eine zentrale Rolle spielen, die mit dem Eifer um letzte Wahrheiten ausgetragen werden, sind nach aller menschlichen Erfahrung diejenigen, die am schwersten zu lösen, wenn überhaupt zu lösen sind“ (Konrad Raiser in Bossey).

Das fällt uns bei den anderen immer mehr auf als bei uns selber. Deshalb gilt es zu fragen: Inwieweit sind die Kirchen in Deutschland nur Spiegelbild ihrer Gesellschaft, und inwieweit sind sie Anwälte der prophetischen Vision der Umkehr? In ihren Ängsten um Bestand an Größe und Einfluß neigen sie sicherlich zur Anpassung an in der Gesellschaft auch sonst gesuchte Wege zu möglichst viel Erfolg und Effektivität.

Das Dokument der Gruppe von Dombes plädiert für eine Umkehr der Kirchen und versteht diese als eine Umkehr der Kirchen zueinander. Vorgeschlagen werden Veränderungen im Verständnis der unterschiedlichen Lehre.

Theologien und kirchliche Lehre haben sicher identitäts-sichernde Kraft, aber ob sie ausreicht oder auch, ob sie in erster Linie wichtig ist, ist mir in den letzten Jahren immer fragwürdiger geworden.

Der Ansatz bei der Inkarnation Christi, der Entäußerung Gottes zu den Menschen und der Welt (Phil 2) weist auf einen anderen

Weg: den der Beziehung – der Beziehung Jesu zu Gott, seinem Vater (seiner Mutter) und zu den Menschen, seinen Geschwistern. Hier liegt auch nach meiner persönlichen Erfahrung der Schlüssel zur ökumenischen Zukunft: Wenn wir uns begegnen in der Hin-Wendung zu Gott und zu den Menschen und ihrer Welt. Die Weltgebetsbewegung von Frauen versucht diesen Weg seit Jahren: Gemeinsam treten Menschen mit den Nöten aus einem anderen Teil der weltweiten Ökumene vor Gott und erfahren dabei grenzüberschreitende Gemeinschaft.

Ich habe erlebt, daß konfessionelle Gegensätze, wie die Frauenordination, eine andere Rolle spielen, wenn wir uns lebendig begegnen. Dankbar denke ich an den respektvollen und geschwisterlich offenen Umgang miteinander bei meinem Besuch bei dem serbisch-orthodoxen Patriarchen Pavle ebenso wie in der Begegnung mit dem russisch-orthodoxen Metropoliten Joann von St. Petersburg. Beide Begegnungen waren bestimmt von der Sorge um die Menschen auf der Basis des gemeinsamen christlichen Glaubens und Auftrags.

Ähnliche Erfahrungen habe ich immer wieder an der Basis und in der Hierarchie mit katholischen, anglikanischen und freikirchlichen Schwestern und Brüdern, auch im Bischofsamt, gemacht – bei offiziellen ökumenischen Veranstaltungen ebenso wie bei „normalen Gottesdiensten“ und in Gesprächen.

Auch in der Großstadt Hamburg erfahre ich Ökumene am intensivsten in der gemeinsamen Hinwendung zu den Nöten der Menschen; z. B. in der Teestube Sara, mitten im Rotlichtviertel von St. Pauli. In ihr sind Christinnen und Christen vieler unterschiedlicher Kirchen ökumenisch verbunden, wenn sie zu Prostituierten gehen, ihnen Kakao und Kondome bringen, mit ihnen reden und einmal im Monat mit Freundinnen und Freunden Gottesdienst feiern.

Auch in dem großen ökumenischen Gottesdienst zur Erinnerung an die Bombardierung Hamburgs erlebte ich beides: Hinwendung zu Gott, um vor ihm die Not und die Schuld der Menschen unserer Stadt zu erinnern und gemeinsam mit Gästen aus der Ökumene für Versöhnung zu beten.

In der Metropole Hamburg wird die Kluft zwischen Armen und Reichen größer, wächst die Zahl von Flüchtlingen und Woh-

nungslosen, nimmt die Suche nach dem Sinn des Ganzen zu. Hier liegen ökumenische Herausforderungen für die Christinnen und Christen in der Stadt.

Auch im Gespräch mit den einflußreichen Personen in Politik, Wirtschaft und Medien und in der konkreten Begegnung mit Aidskranken, Obdachlosen und Pflegebedürftigen kann der Keim für die Umkehr gelegt werden. In diesem Glauben werde ich bestätigt, wenn ich wahrnehme, wieviel Kraft z. B. die kleine lutherische Kirche in El Salvador aus ihrem Einsatz für bedrohte Menschen gewinnt, Kraft für sich, für viele andere dort in Lateinamerika und auch bei uns.

Ist solches Engagement identitätsstiftend? Ja, wenn wir unseren Weg als Hinwendung zu Christus erfahren. Wenn wir verständlich machen, daß wir in ihm den Weg, die Wahrheit und das Leben finden und untereinander so gesinnt sind, wie es einem Leben in Christus entspricht.

Ich bin überzeugt davon, daß es in solcher Perspektive auch bei Lehrgesprächen weniger wichtig ist, die Unterschiede in Begriffen und Ordnungen zu markieren, als zu entdecken, was die andere Tradition zur gemeinsamen Umkehr beizutragen hat.

Ich bin auch davon überzeugt, daß Frauen, akademisch gebildete Theologinnen und glaubens- und lebensgeprägte Theologinnen (noch immer als „Laiinnen“ abgestempelt), die Lehrgespräche anders führen würden, führen werden – und zwar nicht zum Schaden der Kirchen, oft mehr der Botschaft Jesu entsprechend.

Die „Ökumenische Dekade Solidarität der Kirchen mit den Frauen“ gibt die Chance zu solcher Umkehr.

Folgen wir ihnen, den Frauen der Kirchen, nicht nur am 1. Freitag im März, wenn sie sich weltweit zum Weltgebetstag treffen, gemeinsam informiert beten und zum Handeln ermutigen.

Identität und Umkehr

BISCHOF HERMANN-JOSEF SPITAL

Das eigentlich Selbstverständliche wird bei der Beschreibung dessen, was der Mensch ist, häufig übersehen. Wir denken „Ich bin ich – und daß neben mir noch andere existieren, das kommt hinzu.“ Der andere kommt aber nicht hinzu, sondern die Bezogenheit auf ihn steckt von Anfang an in der eigenen Existenz. Ohne die wesentliche Bezogenheit auf den anderen und auf die anderen kann der Mensch sich selbst nicht richtig verstehen. Menschsein heißt, ständig im Gedankenaustausch und im Dialog sein; mit anderen Menschen über die Wahrheit sprechen, die ich gefunden oder gefunden zu haben glaube. Auf diese Weise kommen sich Menschen gegenseitig bei der Erforschung der Wahrheit zu Hilfe. Dadurch bestätigen sie einander ihre Erfahrungsdeutungen, beziehungsweise korrigieren sie.

Der in Paris lebende jüdische Philosoph Emmanuel Levinas schreibt einmal: „Einem Menschen begegnen heißt, von einem Rätsel wachgehalten werden.“ Für mich ist dies ein unabschließbarer Vorgang. Mit einem Menschen kommt man nie an ein Ende, solange ich ihm wirklich begegne, zu ihm in einer menschlichen Beziehung stehe. Daher wird von einem Rätsel gesprochen, das uns wachhält. Wir müssen uns für den anderen offenhalten, dürfen ihm gegenüber kein feststehendes Vorurteil haben, müssen stets bereit sein, unser Bild von ihm immer wieder korrigieren zu lassen. Daher sollen wir ihm stets mit äußerster Sensibilität begegnen. Wenn das „Wachgehalten-Werden“ bereits von der Begegnung mit den Menschen gilt, um wieviel mehr gilt es dann von der Begegnung mit Gott. Mehr noch als vom Menschen gilt von Gott, daß wir mit ihm an kein Ende kommen. Gott ist der „Ich-bin-da“ für uns. Aber die Weise seines Daseins behält er sich vor (vgl. Ex 3,7–14). Er schenkt sie immer wieder neu. Nach christlichem Verständnis ist dabei wesentlich: In Gott gibt es kein „Für-sich-Sein“, weil der eine Gott nicht ein-persönlich, sondern drei-persönlich ist. Das Personsein der göttlichen Personen wird allein durch ihre Beziehungen, durch ihre Gemeinschaft, ihre Koinonia, konstituiert. Der Vater ist nicht für sich, sondern ver-

schenkt sich ganz an den Sohn; der Sohn ist nicht für sich, sondern verdankt sich ganz dem Vater; der Geist ist nicht für sich, sondern existiert als der vom Vater und vom Sohn Gehauchte; er ist ganz dem Vater und dem Sohn zugewandt.

Begegnung und Gemeinschaft in Beziehungen ist damit für jedes personale Leben angezeigt. Denn im anderen scheint uns etwas von der Nähe Gottes auf. In der Anteilnahme am Ergehen unserer Mitmenschen nehmen wir Anteil an Gott. Mehrfach schreibt Papst Johannes Paul II. in seiner Antrittsenzyklika „Redemptor hominis“: „Der Mensch ist der erste Weg der Kirche“. Hinter dieser Aussage steht das Bild von einem gemeinsamen Weg: Das pilgernde Gottesvolk bietet sich gleichsam der Menschheit als Wegbegleitung an und erklärt sich bereit, in einem doppelten Dialog mit dem auferstandenen Herrn einerseits und den Menschen in ihren Erfahrungen und Nöten andererseits Orientierung zu suchen und bei der Orientierungssuche zu helfen. Offensichtlich geht es dabei um etwas, das man zugleich selbst tun und vermitteln muß: das in einem Miteinander verwirklicht wird. Es handelt sich nicht um den einfachen Vorgang der Orientierungsvermittlung durch jemanden, der bereits fertig und letztgültig orientiert ist, an einen anderen, der das nicht ist. Als pilgerndes Gottesvolk ist die Kirche gerade nicht aus dem Grundcharakter der irdischen Pilgerschaft herausgenommen. Dies hat Konsequenzen für den Weg der Suche nach Wahrheit. In der Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae“ heißt es: „An der einmal erkannten Wahrheit muß man mit personaler Zustimmung festhalten“ (Nr. 3). Es geht also um Wahrheit in einem Erkennenden; um Wahrheit, die sozusagen von einer Person gefunden worden ist und nicht von ihr losgelöst gedacht wird, um Wahrheit in Beziehung. Der Satz in der Konzilerklärung markiert eine einschneidende Wende katholischen Denkens. Noch Papst Pius XII. hat über die Religionsfreiheit gesprochen aufgrund der Maxime: „Der Irrtum kann nicht das gleiche Recht haben wie die Wahrheit“. Hier liegt eine andere Konzeption von Wahrheit zugrunde, als wir sie in der Erklärung über die Religionsfreiheit vorfinden. Pius XII. spricht von Wahrheit bzw. Irrtum in einer durchaus objektiven Weise, losgelöst von Personen.

Bei der religiösen Wahrheit, um die es beim Problem der Religionsfreiheit geht, greift aber ein objektivistisches Wahrheitsverständnis zu kurz. Denn in der Religion geht es nicht um Gegenstände, sondern um Beziehungen. In der Religion geht es um das den Menschen in seinem Menschsein qualifizierende Bezogensein auf den letzten Grund. Und das kann nur in Freiheit verwirklicht werden, denn Personen sind frei. Bei Beachtung des hier zur Rede stehenden Unterschiedes ist ein religiöses Bekenntnis nicht einseitig zu verstehen als Formulierung irgendwelcher Sachaussagen, sondern es muß verstanden werden als Aussage einer Beziehung: eben der Beziehung des sich hier bekennenden Menschen zu dem, den er als Grund seines Lebens bekennt, annimmt und glaubt.

Wer den Glauben als lebendige Beziehung zur konkreten Person Jesu Christi versteht, kann sich nur entweder identifizieren oder abwenden. Dieses Identifizieren kann an Intensität und an Umfang wachsen. Das gilt für jede personale Beziehung. Wer einen Freund hat, identifiziert sich mit dessen Person; darum braucht er noch lange nicht alle Eigenschaften des Freundes gutzufinden und zu bejahen. Am Beispiel der katholischen Ordensgemeinschaften kann ich das Gemeinte verdeutlichen. Jeder Ordenschrist identifiziert sich ganz mit Christus und seiner Kirche, insofern sie der geheimnisvolle Leib Christi ist. Dies kann geschehen z. B. in der Lebensform des heiligen Benedikt, der heiligen Teresa von Avila, der heiligen Franziskus und Dominikus, des heiligen Ignatius von Loyola oder wie immer sonst. In jeder Ordensgemeinschaft versucht jedes einzelne Glied, christliches Leben zu verwirklichen. Kein Glied kann aber für sich in Anspruch nehmen, daß seine Lebensform die einzig mögliche christliche Lebensform ist. Ungute Zustände in seiner Kirche können die Möglichkeit zur Hinwendung zu Jesus Christus beeinträchtigen, keinesfalls aber verhindern. Alle Heiligen haben gegen solche Zustände gekämpft, haben sich mit dieser Spannung zwischen der Kirche der Sünder und der Kirche der Heiligen oft bis zum Zerreißen auseinandergesetzt. Sie wußten jedoch sehr wohl, daß das niemals dazu führen darf, daß „Christus zerteilt“ (vgl. 1Kor 1,13) wird.

„Christus ist das Licht der Völker.“ So lautet programmatisch der erste Satz der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatika-

nischen Konzils. Er ist die Mitte des Kosmos und der Geschichte, und ihm hat die Kirche zu allen Zeiten zu dienen. Sie hat vom Herrn die Aufgabe erhalten, „Sakrament“ unter den Völkern zu sein, „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“ (Nr. 1). In der um ihre Einheit ringenden Welt unserer Tage, in der den Menschen einebnenden pluralistischen Massengesellschaft mit ihren Rollenzwängen, ihren entpersonalisierenden Mechanismen und ihrer Einsamkeit soll die Kirche eine Einheit vorleben, die einerseits weltumspannend zu sein vermag und andererseits den Menschen überschaubare Räume der Geborgenheit schenkt. In jedem Fall wird sich solche Einheit am Modell der „Bezogenheit“ vom Menschen und von Gott her orientieren. Denn: „Höchstes Vorbild und Urbild dieses Geheimnisses (der Einheit) ist die Einheit des einen Gottes, des Vaters und des Sohnes im Heiligen Geist in der Dreiheit der Personen“ (Ökumenismusdekret Nr. 2).

Als pilgerndes Gottesvolk erreicht die Kirche im Vollzug ihrer Wesensverwirklichung in dieser Weltzeit nicht ihre vollkommene Gestalt. Es wird in ihr immer viele „Vorläufigkeiten“ geben; sie bleibt eine Kirche, die ständig eine Erneuerung an Haupt und Gliedern braucht. Umkehr bleibt die tägliche Aufgabe sowohl eines jeden Katholiken wie auch der gesamten römisch-katholischen Kirche. Dies wird uns gerade nicht dazu führen, daß wir stets den anderen ihre Unzulänglichkeit und Vorläufigkeit vorhalten mit dem unausgesprochenen Beisatz: „Wenn ihr umkehren würdet, dann würde ich, dann würden wir es auch tun.“ Im Blick auf das, was die „Gruppe von Dombes“ unter christlicher, kirchlicher und konfessioneller Identität und Umkehr versteht, ergeben sich für mich folgende ökumenische Orientierungspunkte:

1. Vom Gedanken der grundlegenden „Bezogenheit“ her verstehen sich ökumenische Beziehungen als geschwisterliche Begegnungen. Im Umgang der Kirchen miteinander brauchen wir eine noch größere gegenseitige Sensibilität.
2. Vieles, was zwischen den Konfessionen steht, geht auf unterschiedliche Denksysteme und Denkstile zurück, die wir erst heute in ihrer Unterschiedlichkeit allmählich voll durchschauen.

Daher ist der Dialog ein maßgebendes Mittel der Wahrheitsfindung gegenüber einer Rechtgläubigkeit, die sich an einzelnen Sätzen, die man bekennt oder leugnet oder mehr oder weniger in Zweifel zieht, festzumachen sucht.

3. Allen Kirchen ist vom dreieinigen Gott ein gemeinsames Ziel gewiesen. So helfen die einen den anderen bei deren Orientierungssuche.

4. Die römisch-katholische Kirche zeigt im Kontext der Ökumene den „Sinn für das Ganze“ – gegenüber dem „selbstischen Sinn der Teile“, wenn sie sich mit all ihrem wertvollen Erbe für die gesamte Christenheit voll einbringt, wohlwissend, daß auch ihre Katholizität aufgrund der bestehenden Trennungen verwundet ist.

5. Die Fülle der Katholizität wird sie erlangen, wenn sie den anderen Kirchen in der entschiedenen Haltung ständiger Umkehr begegnet. Demut, Dienst, Selbstverleugnung und Liebe sind die Zentralbegriffe des „echten Ökumenismus“, den es nicht ohne „innere Bekehrung“ gibt (vgl. Ökumenismusdekret Nr. 7).

6. Solange und insofern die volle Katholizität der einen Kirche Jesu Christi beeinträchtigt ist, dürfen sich alle Kirchen gewissermaßen als „Ordensgemeinschaften“ verstehen, die in ihrer Konfessionalität ein wichtiges Element des Christseins auf unverzichtbare Weise leben. Sie bleiben indes auf dem Weg der Umkehr zu einer sichtbaren Gestalt der Einheit, die – nicht mehr, aber auch nicht weniger – Zeichen zu sein hat für die Identität des dreieinigen Gottes.