

Beiträge

Yves Congar

Machen die neuen Probleme der säkularen Welt den Ökumenismus überflüssig?

1. Nachökumenismus und säkularer Ökumenismus

Der verstorbene Leiter des Informationsdienstes des Ökumenischen Rates der Kirchen, Philippe Maury, stellte 1966 fest: «Ein Großteil der heutigen Jugend wendet sich von der ökumenischen Bewegung selbst ab und nicht nur von ihren Institutionen – Ökumenischer Rat, Jugendbewegungen, christliche Organisationen – und verlangt eine Ausweitung der Bewegung zu einem verallgemeinerten, lediglich humanen, nicht christologisch bestimmten Ökumenismus».¹ Zur gleichen Zeit konnte man in «The Ecumenist» lesen: «Nachökumenismus bedeutet zunächst die Entfaltung eines neuen Kirchenbewußtseins, im Sinne der Zugehörigkeit zu der Totalität christlicher und geschichtlicher Erfahrung in all ihrer Verschiedenheit und – nicht die Richtung einer unmittelbaren Überlieferung verlierend, eignet der Nachökumenismus sich diese an, indem er eine vollständigere Identität mit ihr gewinnt.»² Unserer Ansicht nach sind diese Aussagen sehr repräsentativ. Sie drücken das aus, was man zuweilen Nachökumenismus nennt. Dieser ist durch eine neue Auffassung über folgende Sachverhalte charakterisiert:

1. Man hat das Bewußtsein, daß die christliche Existenz nicht durch die Stellung in der Kirche bestimmt ist, sondern durch die Situation des Gläubigen in der Welt und ihrer Bewegung. Im Bewußtsein, daß sie Minorität oder Diaspora sind, wollen diese Christen sich nicht in den Rahmen ihrer Kirchen einschließen lassen. Sie verstehen ihr «Christsein» als Dienst an der Welt und als Verantwortung gegenüber den andern. Will man dies als Sendungsbewußtsein bezeichnen, so wird dieses als Ausfluß des Christseins gesehen, nicht aber als ein Auftrag, eine Sendung von seiten irgendeiner Rechtsinstanz. Der Wille zur Einheit

mit den andern Christen ist etwas Selbstverständliches. Wenn man dies als Ökumenismus versteht, so ist dieser für das Volk Gottes eine normale, sich von selbst ergebende Dimension. Dies stand zum Beispiel am Dritten Weltkongreß für das Laienapostolat, der im Oktober 1967 zu Rom stattgefunden hat, fest.

2. Die Christen sind sich der Probleme der Gerechtigkeit und der Entwicklung, des Elends und des Willens zu einer Umwälzung auf Weltebene bewußt. Die Information macht nun jeden Menschen jedem Menschen gegenwärtig. Die chinesische Kulturrevolution, Kuba und «Che» Guevara, Lateinamerika, die Revolte der Jugend, die «Black Power» in den Vereinigten Staaten, die global wahrgenommenen Nöte der Dritten Welt, der Vietnamkrieg: all dies hat innerhalb kurzer Zeit zu einer wirtschaftlich-politischen Bewußtseinsschaffung geführt, die eine vorrevolutionäre Einstellung hervorzurufen sucht. Die Konferenz für Kirche und Gesellschaft in Genf (Juli 1966) war diesbezüglich typisch. Das Bewußtsein so vieler tragischer Spaltungen unter den Menschen – Weiße – Schwarze, Überreiche – Allzuarme, Hungrige – Gesättigte – drängt allmählich das Bewußtsein der Spaltungen unter den Christen in den Hintergrund.³

3. Die Fragen, die sich der Theologie und den Kirchen stellen, sind vordringlich die der Welt. Diese ist es, die die Tagesordnung aufstellt und die Fragen aufwirft, nicht nur diejenigen, die sie interessieren, sondern die, welche die Kirche angehen. «Der fundamentale ökumenische Dialog ist somit nicht der zwischenkirchliche Dialog zwischen den christlichen Glaubensbekenntnissen, sondern der Dialog, worin Christen und Kirchen aller Bekenntnisse und aller Kontinente miteinander die großen Probleme unserer Zeit behandeln.»⁴ Wenn auch die Theologie stets eine Reflexion über den Glauben ist, so besteht der Theologietypus, nach dem man sucht, nicht so sehr in der Beschäftigung mit einer dogmatischen Gegebenheit der Überlieferung, sondern vielmehr in einer christlichen Stellungnahme in der existentiellen Erfahrung der Ereignisse und der Begegnung mit andern Menschen. Gott gibt sich uns kund und ruft uns an durch die Menschen, unsere Brüder, und durch die Situationen der Welt. Ein solcher Reflexionstypus hat es kaum nötig, sich nach einem Lehramt zu richten, sondern würde eher nach einer gegenseitigen Kontrolle im brüderlichen Austausch der Ergebnisse suchen. Dies umso mehr als das Lehramt in bezug auf die Pro-

bleme, um die es geht, zwangsläufig hinter den Antworten, die man sucht, zurückbleibt. Selbstverständlich schwebt man in Gefahr, die christlichen Wirklichkeiten bloß in ihrer Bedeutung für den Menschen zu sehen – die Gefahr des Horizontalismus.

4. Wenn das «Anundfürsich» Gottes und der christlichen Mysterien wenig interessieren, so wird das «Anundfürsich» der Kirche entschieden kritisiert. Wenn Christus nach dem berühmten großartigen Wort Bonhoeffers «der Mensch für die andern» ist, so will man auch eine «Kirche für die andern». ⁵ Den Ungeduldigsten kommt es vor, das, was die Kirche an und für sich sei, hindere sie, für die andern da zu sein. Für sie hat die Kirche *ad extra* den Vorrang vor der Kirche *ad intra*. Diese hat nur im Hinblick auf die Präsenz der Christen in der Welt, auf ihre evangelische Solidarität mit allen Menschen Daseinsberechtigung. So bildet sich eine neue Kirche, außerhalb der Strukturen und Institutionen der alten Kirche, der man zuweilen die abschätzigste Etikette «Boutique» («Bude») anhängt. Man kann, sagt man, weder die Kirche noch den Ökumenismus zum Ziele nehmen. Man kann nicht *für* die Einheit beten und arbeiten, sondern man findet die Einheit, erlebt sie im gemeinsamen Dienst an den andern, in der Identität der Entschlüsse und Schritte zugunsten der Gerechtigkeit, zugunsten der Armen, im Kampf gegen alle Oppressionen. Es besteht eine Entsprechung zwischen einer «Kirche für die andern» und einer Theologie der säkularen Probleme. Die Kirche an und für sich hat nur gelebt und würde nur überleben vermittels einer besonderen, letztlich klerikalen Kultur, vermittels der mittelalterlichen Kultur der Kleriker und der Scholastik, zu der man diesbezüglich, obwohl sie sich ihr entgegenstellten, auch die Theologie und die Kirche der Reformatoren rechnen muß: ihre Theologie und ihre Kirche gehören derselben Welt des Anundfürsich und einer überholten Kulturwelt an. Auch hierin möchte sich der Nachökumenismus gern auf Bonhoeffer berufen, der befürchtete, daß die Bekennende Kirche sich damit begnüge, auf einer innerkirchlichen Linie Widerstand zu leisten, und sich als «intakt» vorkomme, sobald sie nicht mehr innerhalb ihrer eigenen Ordnung angegriffen werde. Bonhoeffer machte darum Barth, der letztlich ein Kleriker war, einen «Offenbarungspositivismus» zum Vorwurf. ⁶

2. Ein positiver Weg, eine Möglichkeit der Gesundung

Ein allzu selbstsicherer Intellektualismus meinerseits, ein Rest von Pragmatismus in gewissen Formulierungen protestantischerseits haben mich 1937 daran gehindert, das Positive und Verheißungsvolle in der Bewegung für praktisches Christentum (*Life and Work*) zu erfassen. Erst seither ist mir aufgegangen, daß der im Namen der Gerechtigkeit des Bundes und der Liebe Christi geleistete gemeinsame Einsatz im Dienst an der Welt ein sehr rasch voranbringender Weg zur Einheit, selbst zur Einheit auf theologischer Ebene ist. Wie K. Rahner im Anschluß an einen Vortrag von Robert McAfee Brown gesagt hat, können die theologischen Fragen, welche die christlichen Kirchen trennen, durch sterile Diskussionen der traditionellen Kontroverspunkte nicht gelöst werden. Sie können nur gelöst werden, wenn die Theologen ihre Aufmerksamkeit auf die Gegenwart und die Zukunft richten und dabei versuchen, die traditionelle evangelische Botschaft von Gott, Jesus Christus und seiner Gnade zu überdenken und auf eine solche Weise zu verkünden, daß sie von der heutigen heidnischen Welt verstanden und aufgenommen werden kann. Wenn die Theologen von allen Kirchen dazu kämen, das Evangelium für heute wirksam zu machen, würden sie die gleiche Botschaft verkünden, weil sie die gleiche Antwort auf die Situation geben würden, an der alle in ähnlicher Weise teilhaben. ⁷ Man nenne dies meinetwegen «säkularen Ökumenismus». ⁸ Der Ausdruck kann jedoch auch zur Bezeichnung von etwas dienen, womit wir nicht einverstanden sind. Man muß eben sehr darauf achten, was für Begriffe man verwendet, denn diese haben ihren Hintergrund und drohen abwegige Bedeutungen aufzubringen, welche von der ursprünglichen Intention abkommen lassen. Das Adjektiv könnte das Substantiv verschlingen. Man würde besser von einem Ökumenismus des gemeinsamen Dienstes oder Einsatzes, der gemeinsamen Arbeit sprechen.

Wir müssen um jeden Preis das «Anundfürsich» der Kirche, d. h. ihre Eigenexistenz und ihr Eigenleben respektieren, aber dabei zugeben, daß diese Kirche für die Menschen und in diesem Sinn für die Welt da ist. Sie ist dann gesund, wenn sie ihre Sendung ausübt und sich damit abfindet, daß die Welt ihre Tagesordnung aufstellt. Ihre Zukunft liegt darin, daß sie der Zukunft der Welt präsent ist. Infolgedessen wird ein umfassender Ökumenismus des gemeinsamen Dienstes vor Fehlhaltungen bewahren: er verwehrt es, daß der theologische

Ökumenismus ein steriles Diskussionsspiel unter Mandarinern ist; daß der institutionelle Ökumenismus sich mit Demonstrationen begnügt, auf die keine Taten folgen; daß der geistliche Ökumenismus eine bloße Ausweitung der religiösen Innerlichkeit oder ein gemüthhaftes Erlebnis ohne Ausstrahlung ist.

Inwieweit jedoch läßt die allgemeine Situation der Säkularität und das gemeinsame Anpacken der eigentlichen Fragen der Welt die theologische Meinungsverschiedenheit weiterbestehen, die seit Jahrhunderten den Stoff unserer Dispute und seit vierzig Jahren den unserer Dialoge bildeten?

Die Geschichtskennntnis, die so manche überkommene Streitigkeiten besänftigen kann, indem sie diese erhellt, zeigt, daß diese Meinungsverschiedenheit aus einer Zeit stammt, in der bloß die Besitzer des theologischen Wissens stimmberrechtigt waren. Diese Hegemonie wird heute bestritten, entweder weil solche Methoden und Denkgewohnheiten als überlebt erscheinen oder weil die Kultur sich gewandelt und verallgemeinert hat oder weil die Vergangenheit an eine bürgerliche Welt gebunden erscheint, die heute in Frage gestellt wird, oder endlich weil für die Treue zum Christentum andere Charismen als gleichfalls gültig erachtet werden.

Sofern diese theologische Meinungsverschiedenheit wahre Probleme betrifft, die entscheidende Interpretations- und Lehrpunkte berühren, wird sie selbstverständlich dadurch, daß man sich der Weltsituation bewußt wird, weder mehr noch weniger ernst. Dadurch aber, daß die Probleme, vor die der Glaube durch die Säkularisation der Kultur gestellt wird, dermaßen enorm, dringlich und umstürzend sind, daß man von einem kulturellen Tod Gottes sprechen kann, wird der axiologische Stellenwert der Artikel, auf die sich die konfessionelle Meinungsverschiedenheit bezieht, entscheidend verändert. Doch die Christen von heute, die *als Christen* am authentischsten in das Leben und den Dienst der Welt des Menschen (*Oikoumene* = der ganze bewohnte Erdkreis) engagiert sind, sagen, daß sie den Problemen des vom elften oder sechzehnten Jahrhundert ererbten theologischen Meinungsstreites nie begegnen. Für die jungen Kirchen gehören diese Differenzen zu der wesentlich europäischen oder westlichen «Prähistorie»; sie gehen sie nichts an. Die Gläubigen haben das Gefühl, darüber hinausgekommen zu sein. Wenn man die Gewissensregungen beobachtet, kann man sich fragen, ob man nicht einer Situation entgegengeht, in der die konfessionellen Thesen, die den

Stoff der Auseinandersetzung gebildet haben, zwar bestehen bleiben, aber niemanden mehr interessieren. Wir denken an das Zeugnis von Paul Claudel, der an Weihnachten 1886 plötzlich wieder zum Glauben zurückgefunden hatte, aber noch während mehrerer Jahre die religiöse Praxis nicht aufnahm und später von dieser Zeit gesagt hat:

«... meine philosophischen Überzeugungen blieben unangetastet. Gott achtete ihrer nicht und überließ sie ihrem Schicksal; sie zu ändern, sah ich keinen Anlaß; die katholische Religion kam mir nach wie vor wie eine Sammlung törichter Anekdoten vor; ihre Priester und Gläubigen floßten mir immer noch den gleichen Widerwillen ein, der sich bis zu Haß, ja bis zu Ekel steigerte. Das Gebäude meiner Ansichten und Kenntnisse brach nicht zusammen, an ihm entdeckte ich keinen Fehler. Es war nur eines geschehen, ich war aus ihm herausgetreten!»⁹

Kurz, der Nachökumenismus wäre somit im wesentlichen ein *konfessioneller* Nachökumenismus. Er würde nach der Konfessionalität und der ekklesiologischen Kontroverse ein neues Kapitel eröffnen. Damit aber würde er – nur geradliniger – dem Vorsatz zu entsprechen suchen, den sich die ökumenische Bewegung seit ihrem Beginn zu eigen gemacht hat und der selbst auf ihrer Etikette plakatiert ist: *Oikoumene* – die gesamte Welt. Nur würde er zu diesem Vorsatz zurückkehren, nachdem er zwei entscheidende Erfahrungen gemacht hat, welche die Katholiken unter den Bedingungen ihres kirchlichen Lebens gleichfalls gemacht haben: 1) die Erfahrung der Rückkehr zu den Quellen, insbesondere zur biblischen Quelle, hinter die strikt konfessionellen Positionen zurück (ohne daß diese aufgegeben würden); 2) die Erfahrung der Tatsache, daß die gleichen Fragen – die Fragen, welche die Welt mit ihren dramatischen Spannungen und ihrer Säkularität heute stellt – an uns alle gerichtet sind und daß wir, da unsere Quelle die gleiche ist, gezwungen sind, die gleichen Antworten zu geben und die gleichen Verpflichtungen auf uns zu nehmen. Zwar sind dabei nicht alle einhellig der gleichen Ansicht, aber diese Differenzen sind nicht mehr Meinungsverschiedenheiten zwischen verschiedenen Konfessionen, sondern scheiden die Christen innerhalb jeder Kirche in verschiedene Lager. Sie lassen so ein neues Problem aufkommen: das eines Ökumenismus unter Katholiken oder unter Protestanten.

3. Ist der Ökumenismus überflüssig?

Man darf sich dem positiven Anliegen, das der Ökumenismus des gemeinsamen Einsatzes vertritt, nicht verschließen. Dieser hat recht, wenn er sich dagegen auflehnt, daß man die Orthodoxie bis in die feinsten Einzelheiten eingehend erforscht, ohne daß man sich um Orthopraxis bemüht. Die Jungen sind nicht zu tadeln, wenn sie nicht geneigt sind, unter Christen Diskussionen weiterzuführen, die mit ihrer Verantwortung in der Welt nichts zu tun haben. Sie denken, man habe genug mit Worten geredet, und wollen nun mit Taten reden. Wenn der Ökumenismus nur in Worten, Demonstrationen, lebensfremden Erörterungen oder in erweiterter religiöser Innerlichkeit bestände, würden wir uns nicht weigern, in einen Nachökumenismus einzutreten. Doch die Bilanz und die Möglichkeiten der klassischen Formen des Ökumenismus rechtfertigen nicht, daß man sie als überlebt erklärt. Lassen wir sie rasch vor unserem Blick vorüberziehen.

Der theologische Ökumenismus hat innerhalb von dreißig Jahren sehr positive Ergebnisse gezeitigt. Gerade aus diesem Grunde kann man auf den Gedanken kommen, ihn hinter sich zu lassen. Dank ihm herrscht keine Polemik mehr zum Beispiel bezüglich der Überlieferung, der Rechtfertigung aus dem Glauben, der Intention der Reformation, der Sichtbarkeit der Kirche, der Liturgie; was insbesondere unser Verhältnis zu den Orthodoxen betrifft, so ist die Polemik über die Bedeutung der Eucharistie, der Kirchenväter, der Ortskirchen und vielleicht selbst über das Hervorgehen des Heiligen Geistes überwunden. Und was ist vom Ergebnis der exegetischen Arbeit zu sagen, die uns so oft einem Konsens nahebringt? Es erscheint uns als gewiß – obwohl man zu wenig daran denkt –, daß die Chancen einer Annäherung zwischen uns und der Orthodoxie schwinden würden, wenn wir die Erforschung der theologischen Fragen aufgaben. Dies liefe auch auf eine Unkultur, auf eine *diminutio capitis* hinaus, und man kann nur mit Beunruhigung feststellen, daß einige sich dessen überhaupt nicht bewußt sind.

Daß die Theologie eine gewaltige Anstrengung machen muß, um das Evangelium innerhalb einer in vollem Wandel (und auch in vollem Umbruch!) begriffenen Kultur in einer neuen Sprache auszu-drücken, wissen wir alle. Sie muß auch eine Theologie des irdischen Wirkens, eine Ethik der Entwicklung, der tiefen und raschen Mutationen («Revolution»), eine Anthropologie, die den Human-

wissenschaften ebenbürtig ist, und so weiter hervorbringen. Sie muß aber auch die unerbittliche und kritische Begleiterin der Engagements in der Welt, der zeitläufigen Schlagwörter und Moden bleiben; sie muß genügend eigene Vitalität haben, um *et intra et extra* ihre kritische Funktion auszuüben.

Der geistliche Ökumenismus ist vielleicht am wirksamsten gewesen. Es ist verständlich, daß man etwas Überdruß empfinden kann, wenn man zum soundsovielten Mal eine allgemeine Gebetswoche für die Einheit halten soll. Dies ist die Versuchung für das gesamte Gebetsleben. Doch die Betätigung des geistlichen Ökumenismus ist notwendig, um dem gemeinsamen Einsatz in der Welt Qualität und Tiefgang zu geben. Die Einheit ist eine Gnade, der Ökumenismus ist ein gewaltiger Gnadenprozeß. Das Gebet bleibt unerläßlich, um seine eigentliche Natur zur Geltung zu bringen.

Der institutionelle Ökumenismus wäre leer, wenn er nicht die andern Formen des Ökumenismus krönen und sich in ihren Dienst stellen würde. Man kann sich nicht mit Organisationen und Programmen begnügen. Es muß etwas geschehen. Die Institutionen sind dazu bestimmt, unablässig überholt zu werden. Es sind Dienste. Was aber wäre der Ökumenismus ohne die Dienste des Ökumenischen Rates der Kirchen oder des römischen Sekretariats? Sogar seine Existenz wäre in Frage gestellt. Man muß sich ganz klar darüber sein, was dies vorausgesetzt, bedeutet und in sich schließt.

4. Was setzt man voraus, wenn man den Ökumenismus für überholt erklärt?

Das zwanzigste Jahrhundert wird zugleich das Jahrhundert des Ökumenismus und das Jahrhundert der Kirche gewesen sein. Beides gehört zusammen. Den Ökumenismus für überholt erklären, liefe darauf hinaus, das ekklesiologische Problem für überholt oder überflüssig zu erklären. Das ekklesiologische Problem könnte sich in zwei Fällen erübrigen: entweder, wenn es uns gelungen wäre, es in einem umfassenden Übereinkommen zu lösen,¹⁰ oder wenn die Frage der Kirche für gänzlich hinfällig und überholt erklärt würde. Dies letztere könnte heute vielleicht drohen. Liegt in der Krise des Ökumenismus nicht eine Krise des kirchlichen Bewußtseins? Man wird mich vielleicht zu einem Schwätzer abstempeln, dennoch werde ich nicht aufhören, in verschiedenen Meinungsströmungen die Gefahr aufzudecken, die

Tatsache zu verkennen, daß die Kirche etwas anderes ist als die Welt. Sie stammt und lebt aus Initiativen Gottes, die sich nicht auf das schöpferische Tun, nicht auf die immanente Geschichte der Welt zurückführen lassen. Zwar besteht auch die Gefahr einer allzustarken Scheidung. Nicht umsonst hat sich die ökumenische Bewegung immer wieder veranlaßt gesehen, die Bezüge zwischen Schöpfung und Erlösung zu erforschen.¹¹ Ich selbst mache immer wieder einer hohlen, irrealen, sogenannten «übernatürlichen» Auffassung des «Heils» den Prozeß: die *Schöpfung* ist es, die gerettet und in das Reich Gottes übernommen wird. H. de Lubac hat das geschichtliche Schicksal ans Licht gehoben, das in bedauerlichem Ausmaß sogar den Begriff «übernatürlich» verfälscht hat. All dies, im Verein mit einem lebendigen Bewußtsein der Sendung, ermöglicht es, in gesunder Weise an einem «An-und-für-sich» der Kirche festzuhalten und dabei doch dem Prinzip ihres Daseins «für die Menschen» gerecht zu werden. Hingegen kann man das «Für-die-Welt-Dasein» so ausschließlich betonen, daß man es bloß als Dienst an der gesellschaftlichen Umwälzung und der Besserstellung des Menschen sieht. Damit droht die Gefahr, der Kirche bloß noch die Funktion zuzuweisen, diese Hebung des Menschen zu beseelen, womit sie, nach einem Wort von J. Willebrands, zu einer «Arbeitsequipe» reduziert würde.

Dies trifft sich mit einer anderen, zugleich beachtenswerten und beunruhigenden Tendenz: Man möchte sich damit begnügen, die persönliche Gewissensregung zum Ausdruck zu bringen, sich in Gemeinden zusammenzufinden auf Grundlage einer bewährten Übereinstimmung in den Ansichten und Engagements, ohne daß man sich allzu sehr Gedanken macht über die normative *Gegebenheit* der Institution. Gewiß hat man vor allem in der thematischen und systematischen Theologie das Prinzip der Institution überbetont. Das Zweite Vatikanum hat glücklicherweise den Juridismus verurteilt, die Charismen wiederentdeckt, eine auf Gemeinschaft hin angelegte Liturgie gutgeheißen, das Kapitel der Lokalkirchen wieder eröffnet. Es bleibt unserer Ansicht nach noch viel zu tun, bis das personale Prinzip den ihm gebührenden Platz erhalten hat. Die Kirche bringt uns hervor, doch wir bringen die Kirche hervor; die Eucharistie bringt die Kirche hervor, doch die Kirche bringt die Eucharistie hervor. Man darf sich ebenso wenig mit dem zweiten Aspekt begnügen, wie man beim ersten Aspekt stehenbleiben und den andern ausschließen oder übersehen darf. Oder täusche ich

mich? Ich glaube, daß dieser Gedanke die Frage des Nachökumenismus nach der Interkommunion und Interzelebration erhellt. Wenn die dogmatischen Unterschiede der durch die Gegenwart entwerteten Prähistorie angehören, wenn die Einheit in übereinstimmenden Stellungnahmen zu den Weltproblemen und in gemeinsamem Einsatz zur Besserstellung des Menschen besteht, wenn der Glaube vor allem eine Daseinsinterpretation ist und die Mission eine Konfrontation dieses Glaubens mit der Erfahrung der andern Menschen und mit den Ereignissen, so versteht es sich von selbst, daß man das eucharistische Brot miteinander teilt, um damit zum Ausdruck zu bringen, daß man einander im Leben als Brüder erfahren hat. Doch dann ist die Eucharistie nicht mehr der Akt der *Kirche*, ja die Kirche ist dabei vergessen. Obwohl in einer solchen Position sehr positive Werte liegen, stellt sie doch, als ganze gesehen, eine *Reduktion* auf den Menschen dar.

Eine analoge Frage stellt sich noch von einer andern Seite, von der Seite der *Mission* her. Im Ökumenismus der ähnlichen, ja gemeinsamen Antwort auf die dramatischen Weltprobleme erschöpft sich die von Christus und den Aposteln ausgegangene Mission noch nicht. Diese schließt auch, oder vielmehr zunächst, das Vorhaben in sich, die Menschen zum Glauben zu bekehren und sie zum Eintritt in das Volk zu bewegen, das Gott sich in der Welt schaffen will. Dies kann aber nur dadurch Wirklichkeit werden, daß man in eine der gegenwärtig getrennten Kirchen eintritt. Zwar wird die Praxis eines «Nachökumenismus» mit der Zeit die Gegebenheiten dieser irritierenden Frage ändern.¹² Man kann sich sogar fragen, ob nicht eine Art «missionarischer Nachaktivität» da und dort sich bestrebt, den Platz dieser Aktivität einzunehmen. Soll man dieser Tendenz nachgeben – aber wäre dies nicht Verrat? –, soll man nicht wenigstens vorübergehend sich mit einer Art *Pool* der missionierenden Kirchen abfinden? Aber die von Christus und den Aposteln ausgegangene Mission verwehrt die Instaurierung eines reinen «Nachökumenismus». Sie beläßt die Kirchen an ihrem Platz, läßt eine katholische Kirche ihre legitime Stellung behaupten und läßt auch einem Ökumenismus einfachhin, einem Ökumenismus von Kirchen seine Daseinsberechtigung.

Wenn die Kirche die Kirche bleiben soll, so ist nach unserer Ansicht der Ökumenismus weder überholt noch überflüssig. Er muß nur in allen seinen Dimensionen angestrebt werden, denn jede Dimension benötigt die andere, damit der Öku-

menismus echt ist. Dies besagt nicht, man solle nicht erfinderisch sein, nicht Initiativen unternehmen, nicht neue Möglichkeiten eröffnen. Und so kann der «Nachökumenismus» durch seine Kritik, seine Forderungen und selbst seine Ungeduld einen heilsamen Einfluß auf den gesamten Ökumenismus ausüben. Er wird ihn daran hindern, zum Kreisen der Kirche um sich selbst zu werden.

¹ L'Eglise dans le monde = Eglises en dialogue 2 (Mâme 1966) 89.

² Bd. 5 (Nov.-Dez. 1966), zitiert von Ch. Davis, Katholizismus heute. Was ich meinen Kritikern zu sagen habe (München 1969) 174f. Davis verweist auch auf einen Aufsatz von G. Vahanian: Concilium 2 (1966) 449-454.

³ Vgl. Harvey Cox, The Reaction of a Post-Ecumenical-Christians: The Ecumenist (Jan.-Febr. 1968) 119.

⁴ Hans-Rudi Weber in seiner denkwürdigen Botschaft am Schluß des Laienkongresses von Rom 1967: Troisième Congrès..., Bd. I (Rom 1968) 128; vgl. auch 131. Vgl. auch weiter unten Anm. 7 sowie die Schrift von R. McAfee Brown und A. H. van den Heuvel, ehemaliger Sekretär des Jugenddepartements beim Ökumenischen Rat der Kirchen: The Humiliation of the Church (London, SCM Press 1967).

⁵ Vers une Eglise pour les autres (Genève 1966).

⁶ Vgl. die Briefe vom 30. April, 5. Mai und 8. Juni 1944 in: Widerstand und Ergebung = Siebenstern-Taschenbuch 1 (München-Hamburg 1966) 133, 137, 161 f.

⁷ R. McAfee Brown, Ecumenism and the secular order: Theology Digest (Winter 1967) 259-271. Die Antwort von K. Rahner: ebd. 272. Vgl. auch K. Rahner, Die Herausforderung der Theologie durch das Zweite Vatikanische Konzil: Schriften zur Theologie 8

(Einsiedeln 1967) 36. «Die christliche Theologie für den «Heiden» von heute ist auch die beste ökumenische Theologie.»

⁸ J. Willebrands, Le mouvement œcuménique et la sécularisation du monde: Proche Orient chrétien 17 (1967) 113-125, bis auf wenige Stellen neuveröffentlicht in: (Œcuménisme et problèmes actuels = Bibl. œcumén. 1 (Paris, Cerf, 1969) 69-89.

⁹ Paul Claudel, Religion = Gesammelte Werke VI (Einsiedeln/Heidelberg 1962) 11.

¹⁰ Zu Amsterdam sagte W. A. Visser 't Hooft 1948 mit Recht: «Wenn eine für alle annehmbare Ekklesiologie bestände, so wäre das ökumenische Problem gelöst und die ökumenische «Bewegung» überflüssig»: Qu'est-ce que le Conseil œcuménique des Eglises?: Désordre de l'homme et Dessenin de Dieu I, 264.

¹¹ Man erinnert sich der denkwürdigen Darlegung des Dekans J. Sittler zu New Delhi 1961, Called to unity: The Ecumen. Rev., Jan. 1962, 177-187.

¹² Ein «säkularer Ökumenismus» liebäugelt mit der Idee, daß Gott in der Welt bereits handelt; die Rolle der Kirche besteht weniger darin, daß sie der Welt bringt, was diese nicht besitzt, als vielmehr darin, wahrzunehmen, was sie schon besitzt, ihr ihren wahren Namen zu offenbaren und dafür zu danken. Vgl. z. B. A. H. van den Heuvel (zit. in Anm. 4).

Übersetzt von Dr. August Berz

YVES CONGAR

geboren am 13. April 1904 in Sedan, Dominikaner, 1930 zum Priester geweiht. Er studierte am Institut Catholique de Paris und an der Hochschule Le Saulchoir, ist Lizentiat der Philosophie und Lektor und Magister der Theologie sowie Mitglied der Internationalen Theologenkommission. Zahlreiche seiner Werke sind ins Deutsche übersetzt: Die Tradition und die Traditionen (Mainz 1965), Priester und Laien (Freiburg 1965), Für eine dienende und arme Kirche (Mainz 1965), Heilige Kirche (Stuttgart 1966), Jesus Christus, unser Mittler, unser Herr (Stuttgart 1967).

Nikos Nissiotis

Was trennt uns noch von der römisch-katholischen Kirche? Eine orthodoxe Antwort

Eine orthodoxe Antwort

Die gestellte Frage ist heikel und komplex und wird noch verwickelter, wenn man heute versucht, von einem konfessionellen – hier vom orthodoxen – Standpunkt aus darauf zu antworten. Jede Antwort muß einerseits die geschichtlichen, politischen und psychologischen Motive berücksichtigen, die neben den rein theologischen Gründen

bestehen, und andererseits den sehr raschen Veränderungen und Entwicklungen Rechnung tragen, die nach dem Zweiten Vatikanum innerhalb des römischen Katholizismus vor sich gehen. Man kann heute nicht mehr vergleichende Theologie treiben, indem man einfach die konfessionellen Unterschiede aufzählt und auf Grund der verschiedenen Formulierungen der Dogmatikhandbücher die Divergenzen feststellt. Fast ohne daß wir uns dessen bewußt sind, treibt uns die nicht wegzu-leugnende Wirklichkeit des ökumenischen Ethos zu einer neuen Öffnung auf die andern Kirchen hin und zwingt uns, im Licht der Annäherung der getrennten Christen die konfessionellen Unterschiede neu zu interpretieren. In meinem dreiteiligen Aufsatz werde ich darum erstens die konfessionelle Position einfachhin darlegen, sodann die Veränderungen schildern, die während und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil im römischen Katholizismus eingetreten sind, und schließlich die Zukunftsperspektiven, die infolge dieser Veränderungen sich abzeichnen, skizzieren.