

Traumgesichte sehen, daß sie sich mit der Freude des großen Wagnisses der Sache Christi zur Verfügung stellen und sich von neuem zur Aufgabe setzen, ihr ganzes Denken vom Geist Christi gefangennehmen zu lassen. Die anglikanischen Kirchen haben eine große theologische Tradition. Auch heute besteht kein Mangel an Denkern, die in die Tiefe bohren. Doch wenn sie dabei auf eine Quelle stoßen, hat man heutzutage meist den Eindruck, es handle sich nur um ein schwaches Rinn-sal. In Wirklichkeit ist es im geistigen Bereich nicht anders als im physikalischen: Es müssen lange Zeit hindurch Bohrversuche unternommen werden, ehe man auf den wirklichen Schatz trifft. Wir haben nicht das Recht, ungeduldig zu sein.

Im 16. Jahrhundert war die anglikanische Reformation von ihren Vätern fest gegründet auf der Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben als «einer höchst heilsamen und trostreichen Lehre» (Artikel XI). Die Puritaner, von denen keineswegs alle die nationale Kirche verließen, betonten ihrerseits zusätzlich die persönliche Bekehrung zum Glauben an Christus. Die Cambridge Platonists und die Caroline divines setzten sich für die Gelehrsamkeit und den rechten Gebrauch der Vernunft in der Theologie ein. John Wesley verkündete überall im Land die «praktische Heiligkeit». Die Evangelicals in der Kirche von England kämpften für soziale Gerechtigkeit und missionarischen Einsatz. Die Tractarianer betonten die Schönheit der Heiligkeit in Gebet und Leben. Die Christlichen Sozialisten strebten nach der Umwandlung des gesamten gesellschaftlichen Lebens

durch die Kraft des Evangeliums. Die Liberalen haben für uns das Wissen um die Menschheit des Erlösers zurückerobert. Die Christliche Studentenbewegung bereitete den Weg für die Erkenntnis der internationalen und ökumenischen Dimensionen des Evangeliums. Was bleibt uns da heute noch zu tun?

Die Antwort kann lauten, daß wir die Lehre vom Heiligen Geist noch niemals ernstgenommen haben. Hier und dort in der anglikanischen Welt konnte man Kundgebungen einer neuen pfingstlichen Ergriffenheit erleben, die für die braven Leute, wie etwa die Bischöfe, außerordentlich störend wirkte. Vielleicht waren es nur Eruptionen heißer Luft. Aber wer daran denkt, wie jede neue Bewegung bisher kritisiert, heruntergemacht und abgelehnt worden ist, könnte so weit kommen, daß er sein Urteil aufschiebt und zumindest die Möglichkeit anerkennt, daß diese Anglikaner – vielleicht auf ausgefallene Art und Weise – den Weg zu einer neuen Reform weisen, welche die ganze Kirche in Flammen setzen könnte, selbst unter den keineswegs vielversprechenden Umständen des letzten Drittels des 20. Jahrhunderts.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

STEPHEN NEILL

geboren am 21. Dezember 1900 in Edinburgh, Bischof der anglikanischen Kirche. Er studierte am Trinity College von Cambridge, ist Master of Arts, Mitglied der britischen Akademie, Ehrendoktor von vier Universitäten, er war Bischof von Tinnevely (Indien) und in führender Stellung im Ökumenischen Rat der Kirchen. Er ist Professor für Philosophie und religiöse Studien am University College von Nairobi und seit 1969 Leiter dieser Abteilung.

Johann Baptist Metz Braucht die Kirche eine neue Reformation? Eine römisch-katholische Antwort

Ich kann nicht als Ökumeniker vom Fach reden. Indes, ökumenische Theologie als theologische Sonderdisziplin ist ohnehin eine Verlegenheits-

lösung. Denn Ökumenismus ist am Ende nicht eine regionale, sondern eine universale und radikale theologische Einstellung. Und was Christen heute verbindet, kann nicht bloß auf den guten Willen und die theologischen Bemühungen einzelner gegründet sein, es muß von allen gefördert und repräsentiert werden. Ohne gefragt zu sein, müssen wir heute ökumenisch denken und handeln.

Zur eigentümlichen Situation des Ökumenismus heute möchte ich zwei Thesen vorlegen. Die erste These bezieht sich auf den inneren Zusammenhang von Ökumenismus und kirchlicher Reform; sie sucht damit auch auf die vorgelegte Frage zu antworten, «ob unsere Kirche eine neue Reformation brauche». Die zweite These beschäf-

tigt sich mit der Figur der indirekten Ökumene, d. h. mit der wesentlichen Vermittlung der christlichen Einheit über die Probleme der Welteinheit; damit erörtert sie ein Thema, das heute vielfach unter dem Schlagwort «postökumenische Ära» angesprochen wird.

I

Die *erste These* lautet: Ein wirksamer Fortschritt in der christlichen Ökumene ist heute untrennbar gebunden an einen Wandel in den Strukturen und in der öffentlichen Praxis der Kirchen selbst. Die ökumenische Frage ist in sich selbst zu einer Frage der kirchlichen Reform geworden. Und deshalb ist ökumenische Arbeit vor allem charismatisch-kritische Reformarbeit in und an der eigenen Kirche.

1. Der in dieser These ausgedrückte innere Zusammenhang zwischen Ökumenismus und kirchlicher Reform entspringt nicht einer puren Resignation und Skepsis gegenüber theologischen Verständigungsmöglichkeiten. Er huldigt nicht einer theologiefindlichen Ideologie der Praxis, nicht einem Fetischismus der Handlung und Veränderung, der die Frage nach den Bedingungen dieses Handelns unterschlägt. Er ist zunächst ganz allgemein begründet *in dem operationalen und sozialen Charakter der theologischen Frage nach Wahrheit und Einheit überhaupt*. Diese Frage kann gar nicht mehr als reines Theorieproblem gestellt und beantwortet werden; sie ist ein Theorie-Praxis-Problem, und die Öffentlichkeit ist unaufgebbares Medium der theologischen Wahrheits- und Einheitsfindung. Diese allgemeine theologische Überlegung kann hier nicht weiter verfolgt werden. Wir setzen vielmehr voraus, daß jeder theologische Fortschritt in der Einheit nicht nur einer historischen, sondern gerade auch einer sozialen Verifikation in der Öffentlichkeit und in der gewandelten Praxis der Kirche selbst bedarf. Nur so kann der ökumenische Prozeß aus seiner Abstraktheit, d. h. aber auch aus seiner Vorläufigkeit und Unbestimmtheit, aus seiner konkreten Unwahrheit befreit werden.

Über diese generelle theologische Überlegung hinaus gibt es freilich auch einen spezifischen Zusammenhang zwischen Ökumenismus und kirchlicher Reform. Ich möchte zwei Aspekte dieses spezifischen Kontextes nennen. *Einmal* müssen wir heute davon ausgehen, daß Einheit und Unterscheidung im Glauben gar nicht mehr «rein theologisch» dargestellt und entschieden werden können. Der Grund scheint mir in dem wachsenden

inneren Pluralismus der Theologien selbst zu liegen, der einerseits prinzipiell unaufhebbar ist und der andererseits nicht nur sekundäre theologische Probleme, sondern die Interpretation der ganzen Glaubenswirklichkeit betrifft.

Laufen nicht in der Tat die theologischen Fronten heute schon quer zu den Konfessionsgrenzen? Wie also könnte die Theologie selbst die unterscheidende Einheit ihres Gegenstandes bestimmen und garantieren? *Die Frage nach der Einheit im Glauben überführt sich selbst in eine praktische Frage. Der Fundort dieser Einheit ist nicht die reine Theologie, sondern der Kanon des praktizierten Bekenntnisses der Kirchen*. Ist damit aber nicht jede effektive Förderung der Einheit zwischen den Kirchen in Frage gestellt? Bleibt hier nicht jede Frage nach der Einheit positivistisch und dezisionistisch auf die herrschende konkrete Praxis der Kirchen fixiert? Unter den geschilderten Bedingungen gibt es m. E. nur eine Möglichkeit des Fortschritts in der Ökumene: wenn eben die Lebenspraxis der Kirchen und die Strukturen, in denen sie sich vollzieht, selbst gewandelt werden. Erst auf dem langen Weg durch solche Reformen wandeln sich auch jene Mentalitäten, die uns lautlos trennen und die durch keine theologische Reflexion einander anzugleichen sind. So zeigt diese Überlegung den in unserer These ausgedrückten Zusammenhang zwischen Ökumenismus und kirchlicher Reform. Theologie als Instanz kritischer Freiheit in der Kirche kann und muß dabei zu einem Ort der Initiative im Wandel, zu einem Ort der Emanzipation von bestimmten Praxen und Strukturen der Kirche werden.

Zum anderen enthält das Problem des Ökumenismus die *Dimension der Geschichte*, der geschichtlich veruntreuten Einheit. Die Bindung des Problems der Einheit im Glauben an das Problem der Geschichte besagt, daß diese Einheit nicht rein interpretatorisch erlangt werden kann.

Geschichte ist die Erfahrung der Wirklichkeit in Konflikten, die nicht rein begrifflich versöhnt werden können. Diese Konflikte können nur handelnd gelöst werden, der geschichtliche Identitätsverlust des Christentums kann nicht einfach durch eine Neuinterpretation der christlichen Traditionen überwunden werden; das rein gedankliche Verhältnis zur Trennungsgeschichte bleibt selbst in der Unwahrheit, in die wir durch unsere geschichtlichen Handlungen geraten sind. Wir werden deshalb die evangelische Tradition und Verheißung der Einheit nur unter uns bewahren, wenn wir die gegenwärtigen kirchlichen Verhältnisse, Praxen und Lebensweisen erneuern helfen. Und

ökumenische Theologie wird den Gedanken der Einheit in Christus nur dann nicht unverbindlich mystifizieren oder ideologisch mißbrauchen zur Verschleierung der faktischen Zerrissenheit der Christen, wenn in ihr die gegenwärtigen Bedingungen kirchlichen und christlichen Lebens selbst angegriffen und geändert werden, da es unter ihnen die gesuchte und gewünschte Einheit nicht geben kann.

2. Für die katholische Kirche – und nur von ihr soll hier ausdrücklich die Rede sein! – hat diese kirchliche Reform, diese Erneuerung der Lebenspraxis und der Strukturen der Kirche im Vatikanischen Konzil eingesetzt. Dieses Konzil war deshalb gerade dadurch in einem eminenten Sinn ein «ökumenisches» Konzil, daß es ein Konzil der kirchlichen Erneuerung war oder doch zu sein versuchte. Umgekehrt gilt freilich auch, daß eine Krise der im Konzil begonnenen Erneuerung zu einer, ja vielleicht zu der entscheidenden Krise des gegenwärtigen Ökumenismus selber werden muß.

Man muß nicht zu den Vertretern eines allenthalben grassierenden Jargons der Krise gehören, wenn man im Hinblick auf die gegenwärtige Kirche von einer Krise ihrer Erneuerung spricht und in ihr Symptome einer «Gegenreformation heute» zu erkennen glaubt, eine Bewegung gegen das Konzil der kirchlichen Reform. Ich meine das nicht primär inhaltlich, sondern formal und grundsätzlich: als Widerstand gegen den «Geist des Konzils», als Gegenreformation, die zuweilen in autoritären Maßnahmen «von oben» und autoritären Erkenntniserwartungen «von unten» nichts so zu fürchten scheint wie die «Autorität der Freiheit» selbst, die sich auf dem Konzil eindrucksvoll zu Wort gemeldet hatte. Es ließen sich eine Reihe von Symptomen für eine solche «Gegenreformation» entfalten: das geradezu konstitutionell anmutende Mißtrauen gegen die charismatische Freiheit des Geistes, die oft bloß simulierten Formen von Mündigkeit; der Versuch, den dezidierten Reformgeist religiös und spirituell zu verdächtigen und ihn als liberalen Minimalismus zu desavouieren; der mangelnde «zweite Mut» bei uns Theologen selbst, mit dem wir für die kirchlich-sozialen Konsequenzen theologischer Erneuerung einzustehen hätten... Davon kann hier nicht ausführlich gesprochen werden; ich habe die Symptome solcher «Gegenreformation» in meinem kleinen Buch «Reform und Gegenreformation heute» zu skizzieren versucht.¹

3. Ich möchte – beispielhaft – wenigstens eines jener Elemente der kirchlichen Reform nennen,

die im Konzil angelegt sind und die für den ökumenischen Prozeß von entscheidender Bedeutung werden können, wenn sie ihre Verifikation in der gewandelten Praxis der Kirche finden. Neben der Bedeutung, die die fundamentale Bestimmung der Kirche als «Volk Gottes» für das Verständnis kirchlicher Ämter und ihrer Praxis haben kann; neben der Bedeutung, die gerade die Proklamation der Religionsfreiheit für das Verständnis der kirchlichen Religion und ihrer Strukturen als eine Religion der Freiheit gewinnen kann,² möchte ich hier ganz kurz auf folgendes Element der kirchlichen Reform hinweisen: Deutlich ist im Kirchenverständnis des Konzils die eschatologische Differenz zwischen der Institution Kirche und dem Reich Gottes, um dessentwillen sie existiert, herausgearbeitet. Deutlich wird sichtbar, daß die Kirche nicht um ihrer selbst willen da ist, daß sie sich vielmehr als «eschatologisches Provisorium Gottes» versteht, daß sie also gerade auch von der Proklamation ihrer eigenen eschatologischen Vorläufigkeit lebt. Wo diese eschatologische Differenz zwischen Kirche und Reich im Selbstverständnis und in der Lebenspraxis der Kirche wirksam wird, da kann sich in der Kirche ein neues positives Verhältnis auch zu jenen Christen bilden, die sich nur partiell mit der bestehenden Institution Kirche identifizieren. Und das scheint mir nicht zuletzt für die Reformbewegung in der Kirche und insbesondere für die ökumenische Frage von großem Belang zu sein. Es gibt heute eine große Zahl von sogenannten partiell identifizierten Christen. Werden sie ernstgenommen und nicht einfach an den Rand gedrängt, dann drängen sie uns auf ihre Art die Unterscheidung von Christentum und Kirche auf und verbieten, das Problem «Kirche» an den Rändern der Institution selbst zu Ende gehen zu lassen. Denn es handelt sich hier nicht einfach um kirchenlose Christen (zu deutlich spüren sie, daß ein völlig institutionsfreies Christentum in unserer geschichtslosen Gesellschaft auch die christliche Tradition selbst verlieren würde). Gleichwohl haben wir für sie in Theologie und Kirche keine zureichenden Kriterien. Die Theorien der Kirchengliedschaft antworten auf diese Figur der partiellen Identifikation überhaupt nicht bzw. nur negativ. Üblicherweise werden diese «partiell identifizierten Christen» mit negativen Schlagworten wie «Randchristen», «Taufscheinchristen» gekennzeichnet. Doch gerade damit wird das Positive, das in einer solchen partiellen Identifizierung liegen kann, von vornherein übersehen und die unkritische, mehr oder weniger konfliktlose Total-

identifizierung als indiskutables Ideal unterstellt. Eine Kirche, die weiß, daß sie nicht um ihrer selbst willen existiert und in bleibender Differenz zu dem von ihr bezeugten Reich Gottes steht und die gleichzeitig weiß, daß sie immer sündig hinter ihrem Zeugnis zurückbleibt, müßte diese Form der partiellen Identifizierung als eine sehr ernste Frage empfinden. Kann diese Form christlicher Existenz nicht auch gerade dem eschatologischen Gewissen der Glaubenden entspringen, dem kritischen Gespür für jenen Überschuß an eschatologischer Wahrheit des Christentums, der in der einen kirchlichen Institution nicht zureichend zur Erscheinung kommt? So gesehen könnte gerade diese Figur der partiellen Identifizierung zum Anlaß für Reformen werden, für Veränderungen in Gestalt und Verhalten der Kirche selbst. Die Ketzergeschichte des Christentums ist voll von solchen Figuren der partiellen Identifizierung. Doch vergessen wir nicht, daß diese Ketzergeschichte sehr oft zur Vorgeschichte des kirchlichen Christentums wurde! Während jedoch früher diese Existenzweise der partiellen Identifizierung nur vereinzelt und in kleinen «Bewegungen» verwirklicht wurde, ist sie heute zu einem öffentlichen Problem für die gesamte Kirche geworden, dessen Bewältigung nicht auf spätere Zeiten vertagt werden kann. Wenn sich in der Kirche die Einsicht durchsetzte, daß diese partielle Identifizierung etwas unableitbar Positives an sich haben *kann*, das nicht einfach durch totale Identifizierung mit der Institution ersetzbar ist, dann wäre ein wichtiger Aspekt und Impuls für die kirchliche Reform gewonnen. Und es wäre auch innerkirchlich Raum geschaffen für ein positives Verständnis der Eigenart nichtkatholischer Christen. Es wäre Vorarbeit geleistet für eine Pluralisierung der Kirchlichkeit im Christentum selbst.

II

Die *zweite These* lautet: Das ökumenische Anliegen muß immer mehr die Gestalt der «indirekten Ökumene» gewinnen. Der Zuwachs an theologischer Verständigung und christlicher Einheit wird nicht allein und nicht primär durch den unmittelbaren und direkten Dialog der Kirchen untereinander hervorgebracht, sondern durch die je eigene Auseinandersetzung der christlichen Kirchen und ihrer spezifischen Traditionen mit einem «dritten Partner», nämlich mit den Problemen und Herausforderungen der Welt von heute. Diese Figur der «indirekten Ökumene» enthält sowohl

eine spezifische Bestimmung des theologischen Fundorts der gesuchten christlichen Einheit wie ein spezifisches Interpretationsmodell für die christlichen Bekenntnisformeln.

Die Fragen der christlichen Ökumene rücken heute mehr als bisher in den Horizont der Weltökumene ein. Nicht die Zerrissenheit der Christen unter sich, sondern die Zerrissenheit der Welt in sich wird als erste Herausforderung an die evangelische Botschaft von der Einheit und Versöhnung aller in Jesus Christus empfunden. Man könnte versucht sein, diese Fragestellung – im Blick auf den traditionellen Ökumenismus – als «postökumenisch» zu bezeichnen. Doch sowohl in der Wortwurzel und im biblischen Sprachgebrauch von «ökumenisch» wie in den jüngsten Äußerungen der Ökumenischen Bewegung selbst ist diese Dimension der ökumenischen Aufgabe angesprochen. Zudem könnte der Gebrauch von «postökumenisch» eine gefährliche Dispenswirkung für jene haben, die sich in vieler Hinsicht noch voroder antiökumenisch verhalten. Und schließlich könnte «postökumenisch» leicht zu dem Mißverständnis führen, als müßten die Kirchen ihre gegenseitigen Differenzen dadurch überwinden, daß sie sich spannungslos in die Welt hinein aufgeben bzw. in «rein weltliche» Aufgaben zerfallen lassen. Demgegenüber geht es in der hier zu skizzierenden These von der «indirekten Ökumene» darum, das Weltproblem in das Identitätsproblem von Christentum und Kirche neu einzubeziehen und es fruchtbar zu machen für die theologische und dogmatische Frage nach der Überwindung der wesentlichen Differenzen im christlichen Bekenntnis selbst.

1. Die Kirche ist die Kirche des Sohnes, die Kirche Jesu Christi. Nehmen wir aber zureichend ernst, was im Blick auf unser Thema damit gemeint ist? Ist es nicht das Spezifikum dieser Kirche, daß sie ihre Identität nicht in sich selbst hat? Daß sie nie einfach aus sich selbst leben kann, aus der bloßen Reproduktion ihrer eigenen Traditionen? Ihre Gründung begann damit, daß die Scheidewand zwischen Juden und Heiden fiel, daß der Vorhang des Tempels zerriß, daß die Synagoge zur Kirche unter den Menschen, für die Menschen wurde. Die Bewegung in die Fremde wurde obligatorisch. Die Kirche also übersteigt sich selbst in jene Fremde hinein, auf die sie sich ständig beziehen muß, seit sie die Kirche des Sohnes ist, der diese «Fremde» als sein «Eigentum» reklamierte und der diesen Anspruch besiegelte mit seinem Tod für alle – auch für die Ungläubigen. Diese

Selbsttranszendenz kommt zur Kirche nicht nachträglich hinzu, sie ist das Element ihrer Konstitution und ihrer Unterscheidung von der Synagoge im klassischen Sinn. In diesem Sinne bleibt es bedenklich, daß im Konzil die Konstitution über die Kirche und die Pastoralkonstitution «Über die Kirche in der Welt von heute» getrennt vorgelegt wurden.

Von hier aus können wir aber im Hinblick auf unser Thema nun den folgenden Satz formulieren: *Der theologische Fundort (locus theologicus) der verlorenen und gesuchten Einheit der Christen ist primär jene «fremde Welt», die der Sohn als sein «Eigentum» reklamierte und in die hinein die Kirche sich immer neu übersteigen muß, wenn sie sich nicht selbst verlieren oder verraten will.* Diese Fremde ist der Ort, an dem sich Christen wiederfinden und wiedererkennen können in der Treue zu der einen Botschaft, in deren Angesicht der Konfessionalismus der Christen gerade so bedenklich und gefährlich erscheint wie der Nationalismus im Angesicht der einen Welt und der Rassismus im Angesicht der einen Menschheit. Annäherung und Einheit der Christen geschieht so gewissermaßen «indirekt» und wie «beiläufig»: sie kommen einander näher, indem sie aus ihren eigenen kirchlichen Traditionen heraus immer neu diesen Überstieg, diese Selbsttranszendenz im Zeugnis und im Dienste der Liebe wagen.

2. Ich möchte nun noch kurz die theologische Bedeutung des indirekten Verfahrens für die gesuchte Einheit im Glauben erläutern. Und zwar beziehe ich mich dabei auf *das zentrale Problem der verschiedenen Bekenntnisformeln im Christentum selbst.* Kontroverstheologie und ökumenische Theologie haben uns gezeigt, daß es hier immer noch Grenzen der Verständigung gibt. Diese Grenzen ließen sich in einem direkten Verfahren, also in einem direkten theologischen Vergleich der einzelnen Bekenntnisse und ihrer historischen Hintergründe letzten Endes nicht überwinden. Wie aber kann ein indirektes Verfahren etwas zur Überwindung beitragen? Dieses Verfahren geht ja davon aus, daß die einzelnen Bekenntnisformeln und -traditionen nicht direkt konfrontiert werden, sondern daß sie sich in ihrer Konfrontation mit der Welt und der Gesellschaft, in der sie den Christusglauben anzusagen und zu bezeugen haben, auch untereinander vereinheitlichen.

Nun gibt es in der gegenwärtigen Theologie aller Konfessionen verschiedene Versuche, den christlichen Glauben gerade im Hinblick auf die gegenwärtige Welt zu definieren. Diese Definitionen des christlichen Glaubens scheinen mir eines

mehr oder minder gemeinsam zu haben: sie interpretieren den Glauben vor allem als Glaubensakt, als *fides qua creditur*, möglichst inhaltslos, als Figur der freien ungegenständlichen Entscheidung des Menschen. Wo christlicher Glaube in dieser Formalität interpretiert wird, kann er in der Tat mehr oder weniger die konfessionellen Differenzen, die sich ja gerade auf die Glaubensinhalte beziehen, außer acht lassen. Aber eben deswegen trägt diese Interpretation des christlichen Glaubens wenig dazu bei, die bestehenden konfessionellen und dogmatischen Differenzen aufzuarbeiten, und sie steht meines Erachtens zudem in der Gefahr, die gesellschaftskritische Kraft des christlichen Glaubens, die gerade aus seinen Inhalten und Überzeugungen kommt, auszublenden und zur symbolischen Paraphrase des modernen Bewußtseins herabzusinken, ohne zu dessen Veränderung etwas beizutragen.

Ich möchte deshalb hier das christliche Glaubensverständnis im Hinblick auf unsere gegenwärtige Welt und Gesellschaft vom inhaltlichen, sozusagen vom dogmatischen Standpunkt her auffassen. Und zwar dadurch, daß ich diesen christlichen Glauben in der Gestalt der *memoria* interpretiere: Christliche Bekenntnisformeln, dogmatische Formeln als Formeln der *memoria*. Mit *memoria*, Erinnerung, ist hier freilich nicht das gemeint, was wir im alltäglichen Sprachgebrauch damit verbinden, nämlich die Erinnerung, in der wir es uns leicht machen im Verhältnis zur Vergangenheit; Erinnerung, in der wir alles Vergangene in einer verklärenden Sicht sehen. Erinnerung meint aber auch nicht die augustinische *memoria*, vielmehr die Gestalt der Erinnerung, die unsere Gegenwart bedrängt und in Frage stellt, weil wir uns in ihr an unausgestandene Zukunft erinnern. Solche Erinnerung durchbricht den Zauberkreis des herrschenden Bewußtseins, sie reklamiert verdrängte Konflikte und unabgeholte Hoffnungen, sie hält gegen die herrschende Einsicht früher gemachte Erfahrungen hoch und entschert damit die Selbstverständlichkeit der Gegenwart. Wenn christlicher Glaube als solche *memoria* verstanden und interpretiert wird, dann wird meines Erachtens ein Zweifaches einsichtig: Einmal wird deutlich, wieso dieser Glaube jeweils ein inhaltsgebundener, ein bekenntnisgebundener, ein dogmatischer Glaube ist, *fides quae creditur*, und wieso er gerade darin jene auf die Welt bezogene gesellschaftskritische Freiheit verwirklicht, zu der der Christ im Lichte der Botschaft berufen ist. Zum andern wird deutlich, daß die überlieferten dogmatischen For-

meln und Bekenntnisformeln, an die sich der Glaube bindet, als Konkretisierung dieser memoria und ihrer gegenwartskritischen «revolutionären» Kraft verstanden werden können. Sie sind dann Formeln, in denen der Anspruch ergangener Verheißungen und vergangener, einst gelebter und widerfahrener Hoffnungen in die Erinnerung zurückgerufen werden, um den Bann des gegenwärtig herrschenden Bewußtseins zu durchbrechen, um sich von den Zwangsmechanismen des unmittelbar Gegebenen und Einsichtigen immer neu zu lösen und die Banalität des Bestehenden zu durchstoßen. Diese vielleicht ungewöhnliche oder überraschende Interpretation des Sinns von christlichen Bekenntnisformeln wird meines Erachtens dann überzeugend, wenn wir die eigentümliche Ausgangssituation unserer Gesellschaft heute berücksichtigen, in der der christliche Glaube tradiert werden muß. Es ist eine immer geschichtsloser und erinnerungsloser werdende Gesellschaft, so daß in ihr Traditionen in zunehmendem Maße nur auf dem Weg über Institutionen und deren formuliertes Selbstverständnis, also über Dogmen und Bekenntnisse festgehalten und in die Gegenwart eingebracht werden. Dogmatischer Glaube oder Bekenntnisglaube ist dann die Bindung an Lehrsätze, die als Erinnerungsformeln eines verdrängten, unbewältigten, subversiven und gefährlichen Gedächtnisses der Menschheit verstanden werden können und müssen. Kriterium ihrer genuinen Christlichkeit ist die kritisch-befreiende und erlösende Gefährlichkeit, mit der sie die erinnerte Botschaft in die Gegenwart einbringen, so daß sich «Menschen über sie entsetzen und doch von ihrer Gewalt überwunden werden». «Tot» und nichtsagend «leer» sind solche Bekenntnisformeln und solche dogmatischen Formeln dann, wenn die in ihnen erinnerten Inhalte nichts mehr von dieser ihrer Gefährlichkeit – für Gesellschaft *und* Kirche! – zeigen, wenn diese Gefährlichkeit unter den Mechanismen ihrer institutionellen Vermittlung erlischt und wenn die Formeln deshalb nur noch

der Selbsterhaltung der sie überliefernden Religion und der Selbstreproduktion der kirchlichen Gegensätze dienen. Wo sich aber die verschiedenen Bekenntnisformeln im Christentum als Erinnerungsmarken, als das Buchstabieren eines gefährlichen Gedächtnisses der Menschheit durchhalten, da dienen sie keineswegs der Zementierung und Wiederholung der christlichen Gegensätze, sondern gerade dem Zeugnis der einen Botschaft Jesu Christi. Deshalb sollte vielleicht die «ökumenische» Hermeneutik des Evangeliums heute vor allem eine «politische» Hermeneutik des Evangeliums sein, und zwar in *dem* Sinne, daß in dieser Hermeneutik die eine Botschaft in den verschiedenen Bekenntnisformeln als gefährlich-befreiende und erlösende memoria Christi in die gegenwärtige Gesellschaft und ihre «Systeme» eingebracht wird.

Wir feiern in unseren Kirchen Eucharistie, feiern Abendmahl. Und wir feiern es als memoria Jesu Christi, als Gedächtnis seines Todes. Das heißt aber doch auch, wir feiern Abendmahl als memoria seiner Liebe, in der die Herrschaft Gottes unter uns gerade dadurch ankam, daß die Herrschaft zwischen den Menschen anfänglich niedergelegt wurde, daß Jesus sich zu den Beherrschten, zu den Ausgestoßenen und Unterdrückten bekannte. Muß dann aber eine solche Kirche nicht selbst, gerade um ihrer sakramentalen memoria willen, zum gefährlich-befreienden Zeichen für diese Liebe inmitten unserer Gesellschaft werden? Würden aber die christlichen Kirchen, wo sie sich selbst als öffentliche Tradenten dieser memoria verstünden, nicht auch unter sich in der gesuchten Einheit wachsen?³

¹ J. B. Metz, Reform und Gegenreformation heute. Zwei Thesen zur ökumenischen Situation der Kirchen (Mainz-München 1969). Die hier vorgelegten beiden Thesen bilden eine erheblich gekürzte Fassung der dort vorgetragenen Überlegungen.

² Vgl. den unter Anm. 1 genannten Text.

³ Zur Bedeutung der memoria-These im Verhältnis von Kirche und Gesellschaft vgl. auch ausführlicher J. B. Metz, «Politische Theologie» in der Diskussion: H. Peukert (Hrsg.), Diskussion zur «politischen Theologie» (Mainz-München 1969).