

³ C. F. von Weizsäcker, Die Zeit drängt (München/Wien 1986).

⁴ La Civiltà Cattolica, 16. Sept. 1989, 462-471.

Aus dem Französischen übers. von Arthur Himmelsbach

RENÉ COSTE

1922 geboren. Priester der Gemeinschaft von Saint-Sulpice. Professor der Sozialtheologie an der Theologischen Fakultät des Institut Catholique in Toulouse und kirchlicher Generaldelegierter für die französische Sektion der katholischen

Friedensbewegung «Pax Christi». Tätigkeit als Vortragsredner und Prediger. Hat an verschiedenen Universitäten in Europa und Kanada gelehrt. Veröffentlichungen: 28 Bücher, u. a.: Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII (1962); Morale internationale (1964); Théologie de la liberté religieuse (1969); Analyse marxiste et foi chrétienne (1976); Le devenir de l'homme. Projet marxiste, projet chrétien (1979); Le grand secret des béatitudes (1985); L'Eglise et les défis du monde (1989); Mehr als 100 Artikel in Zeitschriften und Sammelwerken. Ungefähr 1500 Zeitungsartikel. R. Coste ist außerdem Konsultor des Päpstlichen Rates für den Dialog mit den Nichtglaubenden. Anschrift: Prof. Dr. René Coste, Institut Catholique, Faculté de Théologie, 31, rue de la Fonderie, F-31068 Toulouse-Cedex, Frankreich.

Anton van Harskamp

«Konziliarer Prozeß»: Analyse eines Begriffs

Der «Konziliare Prozeß» verfolgt das Ziel, Menschen innerhalb der Kirchen zu mobilisieren. Sein Beginn war der Aufruf, den die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1983 in Vancouver an alle Kirchen richtete. Es war dies ein Appell, sich auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens zur Teilnahme am Kampf gegen die weltweiten Bedrohungen des Lebens zusammenzuschließen. Dies geschah in dem Bewußtsein, daß die Menschheit sich bereits in negativem Sinn in einer völlig neuen Situation befindet. Dies ist die Situation, die durch die neue Fähigkeit zum Begehen des größten Unrechts, nämlich der Vernichtung allen Lebens auf der Erde, entstanden ist. Und eben diese Situation einer Menschheit, die sich der Apotheose der Selbstvernichtung nähert und diese schon heute tagtäglich vorwegnimmt im Leiden der Armen,

macht eine neue Form konziliaren Zusammenkommens notwendig. Man war daher überzeugt, daß diese Situation eine «*necessitas concilii*» sei. Denn der Gott des Lebens scheint verdrängt zu werden durch sich selbst vergötternde menschliche Systeme. Der Aufruf bestand in der dringenden Bitte, man solle sich in einer von unten her aufzubauenden Solidarität durch Gebet, Beratung und Beschlußfassung für Friede, Gerechtigkeit und Integrität der Schöpfung einsetzen.

Inzwischen ist unklar geworden, ob der Begriff «Konziliarer Prozeß» in der Ökumenischen Bewegung noch in großem Maßstab gebraucht werden wird. Auf dem vorläufigen Höhepunkt des «Prozesses», der Weltversammlung, die im März 1990 in Seoul gehalten wurde, mußte der Begriff aus theologischen Gründen aufgegeben werden. Man kann daher annehmen, daß dieser Begriff zwar nicht direkt verschwinden wird — denn in einer Anzahl von Kirchen hat dieser Begriff einen vertrauten Klang bekommen —, wohl aber daß er sich auf die Dauer nicht halten lassen wird.

In dieser Betrachtung will ich nachdenken über die Plausibilität der Einwände gegen den Begriff «Konziliarer Prozeß» (1); danach über die Nachteile, die seinem Verschwinden anhaften (2). Und schließen möchte ich mit einigen Überlegungen zu der theologischen Arbeit, die zu leisten ist, wenn die Kirchen wirklich die Zielsetzung des Konziliaren Prozesses honorieren wollen. Das bedeutet: Wenn aus dem Handeln der

Kirchen ersichtlich werden soll, daß sie wirklich auf den Schrei nach gerechten Verhältnissen hören, der aus der Schöpfung laut wird (3).

I. Spannungen im Begriff «Konziliarer Prozeß»

Der Begriff «Konziliarer Prozeß» ist in der Ökumenischen Bewegung nicht erst 1983 aufgekommen. Er ist ja unmittelbar verwandt mit dem Begriff «Konziliarität». Und dieser letztere Begriff ist das Ergebnis einer Denkarbeit über die Bedeutung von Konzilien für das Leben der Kirche. Um den Begriff «Konziliarer Prozeß» begreifen zu können, ist es daher nötig, auf ein paar historische Daten hinzuweisen, welche diese Entwicklung kennzeichnen. Und dann wollen wir den theologischen Begriff «Konziliarität» betrachten.

Zunächst müssen wir dann noch wissen, daß das Interesse für Konzilien und für Formen konziliaren Lebens und Handelns zu Beginn, d. h. seit den sechziger Jahren, vornehmlich im Blick auf die hermeneutische Frage nach der Einheit zwischen Kirchen aufkam. Und diese Frage wurde in erster Linie als eine Frage betrachtet, die zunächst einer theologisch-dogmatischen Lösung bedurfte. Die Ökumenische Bewegung ist zwar aus einer christlichen Friedensbewegung erwachsen; und namentlich in den sechziger Jahren gab die durch Gewalt und Rassismus zerrissene Welt den Impuls zu neuer dogmatisch-theologischer Besinnung auf die Einheit der Kirche, aber sicherlich blieb bis zu Beginn der siebziger Jahre die Aufmerksamkeit für alle Begriffe, die mit dem Wort «Konzil» zusammenhängen, zunächst einmal innerhalb des Kontextes einer dogmatisch-theologischen Abhandlung über das Wesen der Kirche stehen. Ob man wollte oder nicht, dadurch blieb man der alten Idee verpflichtet, daß die dogmatisch-theologische Vollendung der Einheit der Kirche das Fundament abgebe für die Ethik und das Handeln der Kirche. Wir werden sehen, daß dieser hermeneutische Blick auf das spezifisch theologische Wesen der Kirche, gerade auch in bezug zum Begriff «Konziliarität», eine beträchtliche Spannung mit sich bringt.

Die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi (1961) beschrieb das Wesen der geforderten kirchlichen Einheit als «*one fully committed fellowship*» («eine einzige vollkommen verpflichtete Gemeinschaft»). Die-

se besteht an jedem Ort, wo die Kirche ist, und sie umfaßt gleichzeitig alle Orte auf Erden. Vor allem angeregt durch die Ankündigung und den Verlauf des Zweiten Vatikanischen Konzils wandte man sich danach dem Studium der Frage zu, auf welche Weise in der Alten Kirche sichtbare Formen konziliarer Beratung zur Aufrechterhaltung der altkirchlichen Einheit beigetragen haben. Man fragte sich, welches die theologischen Voraussetzungen dafür waren, daß die Kirche auf Konzilien als *eine* Kirche mit Autorität nach außen und nach innen auftrat. Die Fragen, die dabei anfänglich im Hintergrund standen, lauteten: Könnte der Ökumenische Rat der Kirchen vielleicht selbst eine Plattform sein, von der aus man ein Konzil organisieren kann? Und: Ist eines der Hauptziele des Verlangens nach christlicher Ökumene ein wirklich universales Konzil?

Auf einer Konferenz der Kommission für «Glauben und Kirchenverfassung» 1967 in Bristol wurde dann ein Bericht behandelt, der von «*the conciliar process*» (!) in der Alten Kirche spricht. Im Rückblick auf die Reaktionen auf diesen Bericht kann man sich nicht des Gefühls erwehren, daß da schon die Rede von einer gewissen Doppeldeutigkeit war. Denn einerseits hieß es in dem Bericht, daß die heutige Situation der Kirchen nicht zu vergleichen sei mit der der Alten Kirche, weil damals eine wirkliche Gemeinschaft («*fellowship*») bestand, heute dagegen eine Konfrontation vielfältiger kirchlicher Gemeinschaften gegeben sei. Andererseits behauptete der Bericht jedoch, daß Konziliarität zum Wesen der Kirche gehöre — und daher offensichtlich auch zum Wesen aller bestehenden christlichen Kirchen, so daß innerhalb der voneinander getrennten Kirchen der konziliare Prozeß weitergehe. Und aufgrund dieser letzten Annahme wird dann optimistisch gefolgert, daß der Ökumenische Rat der Kirchen ein Instrument («*tool*») sein könne bei der Vorbereitung eines allgemeinen Konzils.

Der letztgenannte Gedanke wird dann etwas später durch die Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Uppsala (1968) aufgenommen mit der Einladung zu einer weiteren Diskussion dieses Themas. Auf einer anregenden Konferenz der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Löwen (1971) ist die Stimmung etwas pessimistischer geworden. Der vorläufige Endpunkt des Nachdenkens über Konzilien und

Konziliarität ist erreicht. Dabei wird der konkrete Gedanke an ein einmal abzuhaltendes Konzil, das durch die Kirchen vorbereitet werden soll, stark relativiert. Und es wird unterschieden zwischen dem Konzil als Ereignis, das möglicherweise in einer noch unbekanntem Zukunft die Einheit der Christenheit zum Ausdruck bringen soll, und Konziliarität als einer Wesensstruktur im Leben der Kirche.

Um nun den heutigen «Konziliaren Prozeß» in den Blick zu bekommen, müssen wir den seinerzeit entwickelten Begriff «Konziliarität» aufmerksamer betrachten. Dies ist ein äußerst komplexer Begriff. Oft wird er bloß als eine beschreibende Kennzeichnung der Tatsache gebraucht, daß durch Jahrhunderte hin Christen auf allen Ebenen innerhalb der Kirche zusammengekommen sind. Aber das ist doch nicht die tiefstgreifende Bedeutung. Dieser Begriff — den wir übrigens nicht mit der historischen, vor allem kirchenrechtlich orientierten Bewegung des Konziliarismus verwechseln dürfen — muß unterschieden werden von dem Begriff «*conciliar fellowship*» («konziliare Gemeinschaft»). Denn bei diesem letztgenannten Begriff geht es um ein praktikables Modell für ein Verhältnis zwischen Kirchengemeinschaften. Dagegen ist der Begriff «Konziliarität» in erster Linie ein theologisch-normativer Begriff, der, wie man so sagt, die transzendente Tiefe von Kirchesein andeutet. Es ist dies ein Existential von Kirchesein, und als solches wird es erst in einem Verhalten einzelner Gläubiger greifbar. Es ist dies ein Verhalten, das dann zu einem strukturellen Kennzeichen der Ortsgemeinde wird, in welcher Verschiedenheiten und selbst Konflikte innerhalb der Gemeinde als etwas erkannt und ertragen werden, das in der Einheit des Heiligen Geistes Platz hat.

Letzteres ist von herausragender Bedeutung für diesen Begriff. Konziliarität hat ihre tiefsten Wurzeln im liturgischen Leben. Und die Erfahrung der geheimnisvollen eucharistischen *communio* mit Gott wird als die Quelle betrachtet, die es den einzelnen Christen möglich macht, Verschiedenheiten und Konflikte in der *communio* untereinander anzunehmen und zu ertragen.

Nun ist aber der heutige «Konziliare Prozeß» ein regelrechtes Erbstück dieser Auffassung von Konziliarität, die gegen Ende der sechziger und Anfang der siebziger Jahre in der Ökumenischen Bewegung gepflegt wurde. Jetzt aber ist das Wort «Prozeß» zum bestimmenden Substan-

tiv geworden. Dieses Wort scheint zumindest zwei wichtige Funktionen zu haben. Eine dieser Funktionen ist es, zu betonen, daß hier kein Konzept gegenseitiger Verpflichtung von Kirchen vorgestellt wird, sondern daß in einem Prozeß mit noch offenem Ende die Verschiedenheit aller Beteiligten respektiert wird. Eine andere Funktion liegt darin, anzudeuten, daß nun die auf Bewegung gerichtete Wesensstruktur der Konziliarität in allerlei konkreten, aber veränderbaren und sich tatsächlich verändernden Formen der Beratung zum Ausdruck gebracht wird.

Wenn wir nun auf diesem Hintergrund den Konziliaren Prozeß einordnen, dann gewahren wir ein Spannungsverhältnis. Um dies zu sehen, müssen wir uns daran erinnern, daß man, als man den Begriff «Konziliarität» entwickelte, auf der Suche war nach der theologischen Voraussetzung, welche ein autoritatives und zu Entscheidungen führendes Sprechen auf einem Konzil ermöglichen sollten. Man fand diese theologische Voraussetzung in dem Umstand, daß Christen einander in der Alten Kirche geschwisterlich beistanden, daß man in anderen Ortskirchen an der Feier des Gottesdienstes teilnehmen konnte, daß Kirchen ihre Amtsträger austauschten, daß man einander auf der Grundlage der Gleichwertigkeit vermahnte, kurzum: daß in der Gemeinde eine offene Kommunikation bestand.

Es besteht aber unverkennbarerweise ein Widerspruch zwischen dieser idyllisch-theologisch geschilderten Konziliarität als einem sauberen — wahrscheinlich allzu sauberen — theologischen Begriff einerseits und der tatsächlichen Praxis konziliarer Zusammenkünfte andererseits. Diese letzteren waren vielmehr Zusammenkünfte, auf denen autoritativ gesprochen wurde und bei denen der Verschiedenheit und dem Konflikt eben gerade Grenzen gesetzt wurden. Angewandt auf den heutigen Konziliaren Prozeß würde das bedeuten: Der Gedanke, in einem Prozeß die unterschiedlichen Gestalten von Kirchesein schrittweise durch wechselseitige Bundesschlüsse miteinander zu verbinden, steht im Widerspruch zur klassischen Idee von einem Konzil, während doch ebendiese Idee eines Konzils als richtunggebender Vision des Ausdrucks von Einheit den ursprünglichen Impuls gegeben hatte.

Unmittelbar im Zusammenhang damit ist noch auf eine andere Spannung hinzuweisen. Und diese hat mit der Tatsache zu tun, daß der

Ausgangspunkt des Begriffs «Konziliarer Prozeß», nämlich der Begriff «Konziliarität», inhaltlich so formuliert ist, daß deren Verwirklichung keinen Aufschub und auch keinen bloß schrittweise sich vollziehenden Prozeß duldet. Es geht dabei vielmehr um ein radikales Postulat, das nach der wesentlich notwendigen Verwirklichung sowohl der Vereinigung der zerrissenen Kirche als auch der zerrissenen Welt schreit. Daher rührt auch die während der Vollversammlung in Vancouver und danach immer wieder sich zeigende Affinität zur Idee eines Konzils, das ein autoritatives und verpflichtendes Wort an die Kirche und an die Welt richtet.

Worum es hier geht, ist dies: Das vorausgesetzte, unsichtbare Existential «Konziliarität» ist im Licht der Wirklichkeit ein Postulat. Aber es ist kein bloß menschliches Postulat, nicht etwas bloß Kontingentes. Es verweist vielmehr auf einen göttlichen Grund, es hat eine nichtkontingente Legitimation. Diese könnte man umschreiben als «das Gegenüber» Gottes, das im «Gegenüber» der leidenden und zerrissenen Menschheit aufleuchtet. Dadurch qualifiziert Konziliarität die heutige Zeit als eine beinahe endzeitliche Zeit: Die Konziliarität muß jetzt in Welt und Kirche Gestalt annehmen. Andernfalls würde die Behauptung, daß diese Konziliarität im Mysterium, welches die Kirche ist, anwesend sei, zuschanden gemacht. Bei alledem aber bleibt gleichzeitig wahr, daß dieses Postulat tatsächlich nicht zu verwirklichen ist. Denn «der Prozeß» will bewußt kein Modell liefern für ein radikal entscheidendes und autoritatives Wort.

Hier stoßen wir tatsächlich wieder auf eine Variante eines schmerzlichen und immer von neuem auftauchenden ökumenischen Dilemmas, eines Dilemmas, das in erster Linie spezifisch ist für eine Sicht, nach der Kirchen auf das Wesen «der» Kirche blicken und dieses als im Kontrast zur Wirklichkeit stehend erkennen, daß sie also auf solche Weise normativ sprechen, daß die damit angegebene Verpflichtung keinen Aufschub zuläßt. Gleichzeitig aber ist deutlich erkennbar, daß eine Verwirklichung nicht möglich ist. Dadurch kann es dazu kommen, daß dieses Sprechen, in diesem Fall das Sprechen über Konziliarität, lähmend wirkt, so daß der Verlust der Hoffnung und das Aufkommen von Gleichgültigkeit zum (psycho)logischen Ausweg aus diesem Dilemma werden können.

Sind die vorausgehenden Überlegungen nun ein Grund, den Begriff «Konziliarer Prozeß» nicht mehr zu verwenden? Vielleicht spielt dieser Gedanke bei der katholischen Kirche und bei den Kirchen orthodoxer Prägung eine Rolle. Da müssen wir nun wissen, daß sich vor allem durch das Zutun orthodoxer Theologen in der Ökumenischen Bewegung die Einsicht durchgesetzt hat, daß Konziliarität in der eucharistischen Gemeinschaft wurzelt. In der katholischen und orthodoxen Sakramentsauffassung ist aber der Gedanke enthalten, daß das unsichtbare, vorausgesetzte Element von Konziliarität eingebettet ist in die sichtbaren Handlungen und Zeichen von Priester und Gläubigen. Was auf einfachste Weise formuliert bedeutet, daß jedes Sprechen über «Konziliarität» und «Konziliaren Prozeß» unter anderem sichtbare eucharistische Gemeinschaft voraussetzt. Jede Rede, in der Ableitungen des Wortes «Konzil» anzutreffen sind, verweist also schon auf eine deutlich wahrnehmbare Form von vollendeter Einheit.

Es muß gesagt werden: Diese Auffassung hat eine gewisse Selbstverständlichkeit für sich. Denn sie schließt die richtige Intuition ein, daß das Reden in einer rein idealen Sprache — wie es beim Reden über Konziliarität der Fall ist — entweder sinnlos ist oder aber sich auf etwas, das wenigstens zum Teil schon Wirklichkeit ist, beziehen muß. Überdies aber hat diese Auffassung den großen Vorteil, daß der tatsächlich ablaufende Prozeß befreit wird von der Tyrannei des alles fordernden Postulats und von der Lähmung des gläubigen Handelns, auf die das immer wieder hinausläuft.

II. Den Begriff «Konziliarer Prozeß» aufgeben?

Wenn aber das Verschwinden des Begriffs «Konziliarer Prozeß» auch das Verschwinden seines Inhalts bedeutete, dann hätte das größere Nachteile. Es wäre ein schwerer Schlag gegen das Nachdenken über die Gestalt der Kirche in einer durch Unrecht, Gewalt und Umweltzerstörung verunstalteten Welt. Es wäre vor allem, soweit es die westlichen Kirchen betrifft, eine weitere Bekräftigung des Verlustes wirklicher christlicher Relevanz. Das kann illustriert werden durch eine echt «römisch»-katholische Reaktion auf den Konziliaren Prozeß.

Im Oktober 1989 veröffentlichte «The Ecumenical Review», das theologische Hausorgan des

Weltkirchenrates, eine Reihe von Artikeln, die als Hilfen bei der Vorbereitung der Weltversammlung in Seoul dienen sollten. Einer dieser Beiträge trägt den Titel: «The JPIC Process: A Catholic Contribution»¹. Die Lektüre dieses Textes wirft aber die Frage auf, ob es mit diesem Titel seine Richtigkeit hat. Denn wenn man das Kirchenbild, das sich in diesem Artikel bietet, zur Thematik des Konziliaren Prozesses in Beziehung setzt, wird deutlich erkennbar, daß ein ansehnlicher Widerspruch zwischen diesem Kirchenbild und den Zielsetzungen des Konziliaren Prozesses besteht.

Das erste, was auffällt, ist, daß die Worte, welche sich auf die Gesamthematik des Konziliaren Prozesses beziehen, hier «Friede» und «Harmonie» lauten. Nicht von ungefähr setzt dieses Dokument denn auch den Begriff «Frieden» und nicht den Begriff «Gerechtigkeit» an die Spitze. Das Schema des Textes wird ferner bestimmt durch die Vorstellung, daß Friede und Harmonie der Welt bereits gegeben sind, nämlich durch die ausschließliche Initiative des drei-einen Gottes (namentlich in den Textnummern 1, 9, 11 und 12). Die konkrete Bedeutung dessen ist, daß wir Menschen den Frieden nicht erst schaffen müssen, sondern daß wir bloß aus der bereits vorgegebenen und allzeit strömenden Quelle schöpfen zu brauchen (12, 13, 15, 18). Wenn wir an diesem Frieden teilhaben, werden auch Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung möglich.

Die Kirche ist nach diesem Dokument das Sakrament dieses vorgegebenen Friedens, «das Sakrament der engen Verbindung des Menschen mit Gott und der Einheit der ganzen Menschheit» (1). Der Text hinterläßt daher den Eindruck, daß, so wie der Friede durch den drei-einen Gott vorgegeben ist, auch die Kirche ihrerseits den Frieden als eine statische Gegebenheit verwalte und der Welt anbiete.

Der Erfahrungshorizont, innerhalb dessen dieser Text lebt, ist daher die Glaubensüberzeugung, daß dasjenige, nach dem die Welt eigentlich strebe, nämlich der versöhnte Zustand eines allumfassenden Friedens, eigentlich in Gestalt der Kirche in einer sakramental-objektivierten Form schon gegenwärtig sei. So geht das Dokument aus von einer Kirche, die zunächst einmal von der Welt unterschieden ist und sich sodann an diese Welt richtet.

Dies wird auch bestätigt durch die Art und Weise, wie die Sünde gesehen wird. Die Welt, die

theologisch als Schöpfung qualifiziert wird, ist der Sünde unterworfen (15). Diese Sünde — deren tiefste Wurzel die Sünde von Personen ist, aus der dann die strukturelle Sünde hervorgeht — tastet aber die Kirche nicht an. Denn der Kirche wird die Fähigkeit zugeschrieben, die Menschheit an ihre Berufung zum Frieden zu erinnern (2). Die Kirche, diese (wie es in Textnummer 31 heißt) «*expert in humanity*» (deutsch also wörtlich = «Expertin in Humanität», wengleich die vom Sprachendienst des ÖRK angefertigte deutsche Übersetzung aus dem Französischen bescheidener formuliert: «die die Menschen kennt» — Anm. des Übers.), bringt also jedem Menschen die eigene Verantwortung und die Pflicht zu universaler Solidarität zu Bewußtsein.

Die Krise, in der die Welt sich befindet, ist denn auch zutiefst eine religiöse und ethische Krise der Gesinnung der einzelnen Menschen. Daher muß die Kirche gegenüber dem Haß, der Mißachtung, der Gewalt und der Diskriminierung die Geister der Menschen mit neuen Gefühlen erfüllen, mit Gefühlen, die Frieden stiften und die vom Evangelium des Friedens inspiriert sind (20). Der Appell geht also einbahnig von der Kirche aus an die Welt. Nur ein einziges Mal enthält der Text einen Aufruf zur Erneuerung der Kirche, aber bei näherem Zusehen zeigt sich, daß es dabei offensichtlich nur um eine Wiederholung des Aufrufs zur Bekehrung geht (18), augenscheinlich, weil die Sünde der Menschheit immer wieder neue Gestalten annimmt.

Diese Sicht ist uns so vertraut, daß wir leicht übersehen könnten, daß sie für die ursprüngliche Zielsetzung des Konziliaren Prozesses verheerend ist. Wir wollen nur einige wenige Punkte dazu nennen:

Da ist z. B. der Aufruf zur Solidarität von oben herab. Dieser Aufruf kann nicht anders als frustrierend ausfallen. Denn Solidarität kann niemals von oben herab als Pflicht auferlegt werden. Auch nicht, wenn diese Solidarität als die eigentliche Berufung von Menschen dargestellt wird. Und gewiß nicht, wenn dies durch eine Institution geschieht, die selbst hierarchisch strukturiert ist.

Weiter ist da zu nennen die Art und Weise, wie die Pflichten der einzelnen Christinnen und Christen gesehen werden. Der Text spricht im Übermaß über die Pflicht zum «*commitment*»,

zum «Engagement» einzelner Christinnen und Christen und von Organisationen zum Einsatz für einen — religiös qualifizierten — Frieden (und danach auch über konkreten Kampf für Gerechtigkeit und Naturschutz). Diese Pflicht erwächst aus dem Wesen des in der Kirche lebenden Glaubens. Aber gerade weil eine solch strikte Scheidung zwischen Kirche und Welt angebracht wird, kann diese Pflicht auf einem Gebiet, wo Christen und Kirchen immer auch schon selbst Teile dieser zerrissenen Welt ausmachen, für sie nicht wesentlich genannt werden. Aus der Sicht der «Welt» geht es hier bloß um eine rein äußere Verpflichtung. Der Wesensbegriff «Kirche» hat den Begriff «Welt» *a priori* usurpiert und von vornherein als negativ qualifiziert. Dadurch kann aus der zerrissenen Welt niemals ein Signal kommen, das nicht *a priori* schon in das Selbstbild der Kirche integriert wäre.

Daher kann dieses Dokument den Geschmack der absoluten Sicherheit der jetzt schon bestehenden «*ecclesia triumphans*» hinterlassen und auch die Vermutung, daß es von dem Gedanken bestimmt ist, daß, wenn der Christ oder die Christin sich in der Welt engagiert, dies mit dem Gedanken geschieht, daß in letzter Instanz Versöhnung ja bereits in der Kirche verwirklicht sei; und daß auch dann, wenn die Welt den ihr angebotenen Frieden nicht annimmt, kein Grund für eine letztgültige Enttäuschung vorhanden sei, da es ja immer noch die Kirche als Refugium, als letzte Zuflucht gebe. Die ethische Problematik ist daher in sich selbst nicht wirklich theologisch dringlich, wovon aber der Konziliare Prozeß ausgegangen war. Dieser typisch «römisch»-katholische Text kennt keine «*necessitas concilii*», die im Blick auf die zerrissene Welt gefordert wäre.

Und wie steht es mit dem Aufruf zum Bundesschluß der Kirchen? Auch in diesem Punkt ist das Dokument ebenso enttäuschend. Man beruft sich auf den bekannten Artikel 12 aus dem Dekret «*Unitatis redintegratio*» des Zweiten Vatikanischen Konzils und legt diesen Artikel so aus, daß die *Möglichkeit* der Zusammenarbeit von Kirchen bestehe (1). Aber das Dokument schweigt sich tatsächlich aus über die aus der Not der Weltsituation erwachsene *Notwendigkeit*, daß die Kirchen sich gegenseitig verpflichten. Letzten Endes bleibt doch der Eindruck zurück, daß die Not der Welt in sich selbst keine Bedeutung hat für die Notwendig-

keit zu einer echten christlichen Ökumene der Kirchen, obwohl letzteres doch ein wichtiges Element des Aufrufs zu einem Konziliaren Prozeß gewesen war. Dieser Aufruf hatte ja tatsächlich eine Verbindung von Konziliarität, also der Tradition des Strebens nach kirchlicher Einheit, und von Dienst an der Welt im Auge gehabt.

IV. *Unterwegs zu einer lebendigen Ekklesiologie?*

Eines der positiven Ergebnisse der Diskussion um den Konziliaren Prozeß ist es, daß nahezu alle Kirchen sich darin einig geworden sind, daß der christliche Glaube an den einen Schöpfergott und das christliche Vertrauen in die durch den Geist Christi geschaffene menschliche Gemeinschaft es zur Selbstverständlichkeit machen, daß die Kirche sich wider die Bedrohungen von Frieden, Gerechtigkeit und Integrität der Schöpfung wenden muß. Über diese grundlegende Annahme muß eigentlich nicht mehr gesprochen werden. Es ist allgemein einsichtig, daß die Kirche ihre Sendung und ihre Aufgabe nicht verrät, wenn sie sich mit den Themen des Konziliaren Prozesses befaßt.

Aber es bleibt nach dieser gemeinsamen Erkenntnis natürlich noch eine Fülle von Problemen. Nach meinem Eindruck ist eines der weitestreichenden die Frage, ob wirklich die Rede sein kann von einer «*necessitas concilii*», die sich aus der Situation der zerrissenen Welt ergibt: Kann die Rede sein von einer wirklich entscheidenden Krise, so daß der *Kairós* für die Abhaltung einer neuen Form konziliarer Beratung angebrochen ist? Aber diese Frage, oder besser: dieser Komplex von Fragen ist von der Beantwortung der in der Ökumenischen Bewegung oft gestellten Frage nach dem Verhältnis zwischen der Einheit der Kirche und der Einheit der Menschheit abhängig.

Um dies kurz und bündig zu verdeutlichen, müssen wir gehörig vereinfachen und die vielen bestehenden Ekklesiologien groß in zwei Typen einteilen: (a) diejenigen, die zu der Vorstellung von einer sakral-objektivierenden Gegenwart Jesu Christi in der Kirche neigen und von dieser reich fließenden Quelle her sich für die Einheit der zerrissenen Welt einsetzen (siehe oben, Kapitel II, die vertraute katholische Sicht); und (b) der Typ, der dazu neigt, das Wesen der Kirche in einer eschatologischen Versammlung zu sehen,

aus der die Aufgabe prophetischer Kritik hervorgeht.

Nun ist es wichtig zu sehen, daß nicht allein der erste Typ, sondern bei Licht besehen beide Typen nicht imstande sind, eine besondere historisch-kontextgebundene Krise und einen besonderen historisch-kontextgebundenen Kairós zu erkennen. Beiden fehlt die Fähigkeit dazu. Beim ersten Typ ist das überdeutlich sichtbar. Denn letztendlich verweist dieser Typ auf das immer schon und von Ewigkeit her geschenkte Heil, das nicht wesentlich durch das Los der Welt ange-tastet werden kann. Beim zweiten Typ liegt das anders. Entscheidend ist dabei, daß, weil hier das Wesen der Kirche a priori als eschatologisch ge-deutet wird, die Kirche allzeit den Auftrag zu prophetischer Kritik hat. In dieser Sicht ist die Welt immer in der Krise, sodaß jeder Augenblick ein Augenblick des Kairós ist. Und die Kirche wird von vornherein als prophetische Instanz ausgerufen. Dadurch kann es auch hier keinen besonderen in der Geschichte lokalisierbaren Augenblick geben, in dem man von einer «*necessitas concilii*» reden könnte. Dieser Typ ist vor allem dort wahrzunehmen, wo der Begriff «Konziliarität» als ein Existential der Kirche aufgefaßt wird (siehe oben, Kapitel II).

Bei allen großen Unterschieden zwischen diesen zwei Typen von Ekklesiologien haben diese doch eines gemeinsam: Der Ort der Erfahrung, von dem her sie über ihre Sendung und Aufgabe hinsichtlich der Einheit der Welt, also hinsichtlich Gerechtigkeit, Friede und Integrität der Schöpfung nachdenken, liegt zunächst ausschließlich in einem von der Welt getrennten christlichen Raum; im ersten Fall mehr in der eucharistischen Erfahrung innerhalb der Kirche; im zweiten Fall mehr in der eschatologischen Erfahrung, die eröffnet wird von dem durch die Kirche verkündigten prophetischen Wort Gottes².

Aber eben diese Scheidung zwischen einerseits der Kirche oder der christlichen Verkündigung des Wortes (beide verstanden als etwas, das wesentlich ist) und andererseits «der Welt» ist äußerst problematisch³. Diese Scheidung — die übrigens vermutlich mehr mit dem gesellschaftlichen Differenzierungsprozeß der sich modernisierenden westlichen Gesellschaft zu tun hat als mit sog. spezifisch theologischen Grün-

den — ist von einer großen Zahl von Theologen bereits erkannt und kritisiert worden. Bekannt ist auch das Wort von Ernst Lange, wonach das, was die Welt zerteilt, auch die Kirche zerteilt. Die Konflikte, welche die Welt beherrschen, sind damit auch in den fernsten und geistlichsten Winkeln der Kirchen zu finden. Das bedeutet, daß allein eine theologische und religiöse Sensibilität, die um die Wechselwirkung zwischen der geheimnisvollen Vorwegnahme des Heils einerseits in Sakrament und Wort und andererseits im konkreten Kampf und konkreten Konflikten weiß, die Fähigkeit vermitteln kann, Krise und Kairós mit Unterscheidungskraft zu erkennen und also in einem begrenzten historischen Augenblick sagen zu können, daß die Situation in der Welt eine «*necessitas concilii*» darstellt.

Es geht hier um eine religiöse und theologische Sensibilität, die einerseits nicht schon vorweg die Konflikte, den Kampf und das Leiden kirchlich oder mittels der Verkündigung auch theologisch gedeutet hat, die aber andererseits doch fähig ist, für diese Konflikte, diesen Streit und dieses Leiden eine theologische Sinngebung zu finden. Dabei kann eine Ekklesiologie hilfreich sein, die deutlich erkennbar macht, daß Vorwegnahme von Heil, geschehe sie nun in der Eucharistie oder aber in der Verkündigung des Wortes, niemals eine wirkliche Vorwegnahme sein kann, wenn es dabei keine Nachfolge Jesu und damit keine Parteinahme in Konflikten gibt; eine Ekklesiologie, die vermutlich einen stärkeren Akzent auf das Wirken des Geistes Gottes setzen wird als auf das christologische Fundament der Kirche, weil es eben gerade durch das Wirken des Geistes mehr Möglichkeiten gibt, Gottes Gegenwart in der Welt sichtbar zu machen; aber vor allem eine Ekklesiologie, in der das Bewußtsein lebt, daß die Freude über die Wirklichkeit des auferstandenen Christus niemals ein statisch-irenischer Besitz der Kirche ist, sondern allein dann möglich ist, wenn die Kirche teilnimmt am Kampf derer, die unter den Verwüstungen leiden, welche Ungerechte, Gewalttäter und Ausbeuter anrichten. Denn nur dann eröffnet sich die Möglichkeit, den Kairós zu erkennen, der entsteht, wenn der Gott des Lebens durch den Tod, von Unrecht, Gewalt und Vernichtung in seinem Wesen bedroht wird.

¹ The Ecumenical Review 41 (1989) 591-602. Deutsch: Ein katholischer Beitrag zum konziliaren Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Als Typoskript veröffentlicht in der Reihe «Justice, Peace, and the Integrity of Creation. Convocation Resource Materials». Hg. Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf 1989. — Die Verweiszahlen in unserem Beitrag geben die Nummerierung der Abschnitte an, wie das Dokument selbst sie enthält.

² Hier muß darauf hingewiesen werden, daß der Begriff «Konziliarität» in der Ökumenischen Bewegung zu Beginn der siebziger Jahre eben darum eine Hochkonjunktur erlebte, weil die Gegensätze und Konflikte in der Welt eine größere Rolle in den bestehenden Kirchen spielten als die theologische Wesensdefinition der Kirche wahrhaben will. (Vgl. dazu: Ernst Lange, Die ökumenische Utopie oder Was bewegt die ökumenische Bewegung? Am Beispiel Löwen 1971: Menscheneinheit-Kircheneinheit. Kreuz-Verlag, Stuttgart/Berlin 1972, 177 ff.) Worum es mir hier aber geht, ist zu zeigen, daß der Begriff «Konziliarität» doch zu einer ekklesiologischen Verengung neigt, weil am Anfang des Nachdenkens über diesen Begriff die Einheit in Verschiedenheit steht, von

der man dachte, sie sei der Kirche als etwas zu ihrem Wesen Gehöriges gegeben.

³ Für das folgende habe ich mich vor allem durch die Arbeiten von Konrad Raiser inspirieren lassen. Vgl.: K. Raiser, Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit. Überlegungen zum Thema ökumenischer Theologie: Ökumenische Rundschau 35 (1986) 18-34.

Aus dem Niederländ. übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ANTON VAN HARKAMP

1946 in Oosterbeek, Niederlande, geboren. Zum Dr. theol. promoviert an der Katholischen Universität Nijmegen. Derzeit arbeitet er mit bei «The Interdisciplinary Centre for the Study of Science, Society and Religion» der Freien Universität Amsterdam. Veröffentlichungen über Ideologiekritik in der Theologie, katholische Theologie im 19. Jahrhundert und das Verhältnis von Theologie und Gesellschaftswissenschaften. Anschrift: Dr. Anton van Harskamp Beziningscentrum, de Boelelaan 1115, NL-1081 HV Amsterdam, Niederlande.