

Giuseppe Alberigo

Auf dem Weg in eine gemeinsame Zukunft?

Recht wenige im Westen waren sich bis Ende der achtziger Jahre des Überlebens einer christlichen Kirche in der UdSSR bewußt. Es fällt daher nicht schwer, sich in Erinnerung zu rufen, mit welcher Überraschung die öffentliche Meinung reagierte, als im Oktober 1962 zwei russische Prälaten eintrafen, die vom Patriarchat Moskau beauftragt waren, als Beobachter am Zweiten Vatikanischen Konzil teilzunehmen. Die große Mehrheit hegte eher den Verdacht, daß es sich hier um ein politisches Manöver des Chruschtschow-Regimes handle. Es schien unvorstellbar, daß die russische Kirche nach fast einem halben Jahrhundert unter dem Sowjetregime, das sich selbst als atheistisch und den Kampf gegen die Religion und die Kirche zu einem Angelpunkt seiner Politik erklärt hatte, noch etwas anderes sein könne als ein willfähiges Gespenst im Dienst der hegemonialen Pläne der Regierung.

Nur langsam und vielleicht auch bis heute noch in unvollständigem Maß brach sich das Bewußtsein Bahn, daß hier zwei große Mißverständnisse vorlagen. Das erste Mißverständnis betrifft die von eigenen Interessen begünstigte Unterwürfigkeit, mit der die großen Informationszentralen des Westens sich zum Echo der sowjetischen antireligiösen Propaganda gemacht haben. Welch besseres anti-kommunistisches Argument hätte es denn gegeben als den verdammenswerten Kampf des Moskauer Regimes gegen die Kirche? Die Gelegenheit zur Polemik, die dies bot, war ein zu willkommener Leckerbissen, als daß man darauf hätte verzichten wollen, wenn auch um den Preis, daß man dem unbestreitbaren sowjetischen Atheismus einräumen mußte, tatsächlich die Kirche und den christlichen Glauben in Rußland vernichtet zu haben. Aber war dies wirklich so?

Das zweite Mißverständnis besteht in dem

alteingefleischten katholischen Fehler zu meinen, daß die russische Kirche im Grunde genommen der politischen Macht so sehr unterworfen sei, daß sie das Ende der zaristischen Macht, deren Nachfolge nun eine kirchenfeindliche Macht eingenommen hatte, nicht überlebt haben könne. Schon in den ersten Jahren nach der Revolution im Oktober 1917 hatte Rom die Hoffnung auf einen Zusammenbruch des Patriarchats Moskau gehegt, wobei man so weit ging, im Blick auf eine «Katholisierung» Rußlands Kontakte mit Vertretern der Sowjetmacht aufzunehmen. Als sich dann das Sowjetregime konsolidierte und eine feindselige Haltung nicht nur gegenüber der orthodoxen Kirche, sondern gegen jede Form von Christentum zeigte, übernahm Rom eine führende Rolle im Kampf gegen dieses Regime, und so hat es sich - im Zusammenhang mit diesem Kampf - stillschweigend mit dem Ende des Christentums im Sowjetreich abgefunden.

So hat sich in der westlichen Kultur das stereotype Bild eines «atheistischen» oder wenigstens nichtchristlichen Rußland gebildet. Dieses stereotype Bild fand eine entscheidende Grundlage in einer vorherrschend (wenn nicht total) institutionellen Auffassung von der Kirche, die sich vor allem in der katholischen Welt hartnäckig halten konnte. Man war nämlich davon überzeugt, daß eine Kirche, die sich nicht der Unterstützung oder wenigstens der wohlwollenden Neutralität der politischen Macht erfreuen könne, die keine sichtbaren und (einflußreichen) öffentlichen Strukturen wie Kirchen, Eigentum, Schulen, Seminare habe und die sich nicht durch öffentliche Akte darstellen könne, dadurch nicht nur als Kirche Schaden leide, sondern daß sich damit auch der Glaube selbst verflüchtige. Auch ohne daß es ausdrückliche Aussagen in diesem Sinn gegeben hätte, hatte sich so die allgemeine Überzeugung von der Gleichwertigkeit von Kirche und Glauben durchgesetzt.

Vor allem mit der Perestroika und mit dem Fall der Berliner Mauer hat der Westen erkannt, daß das Christentum in Rußland nicht verschwunden war, daß Dutzende von Millionen Menschen aller Generationen und aller Gesellschaftsschichten christlich waren, daß

die Weitergabe des Glaubens nicht abgebrochen war, daß man nie aufgehört hatte zu glauben und zu beten. Freilich stimmt es auch, daß die Kirche alle Arten von Bedrückung und Verfolgung erlitten hatte, daß die politische Macht ihrem ausdrücklichen Programm entsprechend ihr gegenüber feindselig eingestellt war, daß es ihr verwehrt wurde, öffentliche Strukturen wie Kirchen, Eigentum, Schulen und Seminare aufrechtzuerhalten, daß sie sich nicht mehr mit öffentlichen Akten darstellen konnte, daß die Christen als solche auf subtile oder offen unterdrückere Weise verfolgt wurden. Zugleich aber war der christliche Glaube unversehrt weitergegeben worden, wenn auch ohne jede äußere Hilfe, ja, aufgrund der feindseligen Einstellung der öffentlichen Machtinstanzen in einer Weise, die sich auf den wesentlichen Kerngehalt beschränken mußte: ein «nackter» Glaube.

Paradoxerweise hatte die – wenn schon nicht im theologischen, so aber doch im ideologischen Sinne «christliche» – öffentliche Meinung im Westen unbewußt die materialistische Überzeugung geteilt, daß der Glaube nicht überleben könne, wenn er nicht von institutionellen Strukturen aufrechterhalten werde.

Die neue Sichtbarkeit der heiligen russischen Kirche kann aber nicht bloß als Gegenstand der Information verstanden werden. Die «orthodoxe» russische Tradition stellt noch mehr als schon in der Vergangenheit eine wesentliche Dimension des Christentums und der universalen Kirche dar, eine ihrer Seelen, ohne die auch die anderen Traditionen ärmer wären: die römische, die byzantinische, die reformatorische und die anglikanische Tradition. Und dennoch ist die Kommunikation zwischen diesen Traditionen nicht problemlos.

Mit dem Pontifikat Johannes' XXIII. und mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat sich dann eine epochale Wende im römischen Katholizismus und indirekt auch im westlichen Christentum vollzogen; eine Wende, die auch eine neue Aufmerksamkeit für die anderen Kirchen mit einschloß, besonders auch für die russische Kirche, die jahrzehntelang in den radikalen Gegensatz zwischen dem rö-

mischen Papsttum und dem Sowjetregime einbezogen wurde. Man hat nicht zu meinen gewagt, daß damals wichtige äußere Voraussetzungen für die Auflösung des russischen Imperiums und das Phänomen der Perestroika der achtziger Jahre geschaffen wurden. Die von Papst Paul VI. fortgesetzte Ostpolitik hat jene Orientierung gleicherweise stabilisiert und weiterentwickelt. Als dann vor knapp zwanzig Jahren ein slawischer Prälat zum Bischof von Rom gewählt wurde, war das der Punkt, an dem deutlich wurde, daß jene neue Aufmerksamkeit sich allgemein durchgesetzt hatte und daß zugleich die wichtige Bedeutung lange an den Rand gedrängter Traditionen neue Wertschätzung genoß.

Jetzt, in der Zeit der herannahenden Jahrtausendwende, stellen die Beziehungen der westlichen Kirchen zur russischen Kirche Probleme dar und eröffnen Aussichten, welche die höchste Aufmerksamkeit verdienen.

Es wäre allzu einfach, nur die komplementäre Funktion der russischen Tradition für die westlichen Traditionen (und außerdem für die byzantinische Tradition) zu behaupten. Sehr schwer aber ist es, das Verständnis dieser Komplementarität zu vertiefen, weil und insofern die starke Originalität der russischen Interpretation des christlichen Glaubens eine Tradition mit einer ausgeprägten Identität und mit einer Tendenz, sich selbst eine ausschließliche evangeliumsgemäße Authentizität zuzuerkennen, erzeugt hat. Die gelegentlichen antiökumenischen Ausbrüche sind offensichtlich eine Verschärfung dieses Bewußtseins, vor allem wenn dieses sich mit dem Erheben nationalistischer Ansprüche verbindet. Andererseits schwanken die Christen des Westens zwischen der Versuchung, Rußland zu «reevangelisieren», und die Beziehungen aufgehen zu lassen in einer «pietistischen» Bewunderung für die Ikonen und die russische Mystik. Der russischen Tradition und ihren großen theologischen Strömungen gerecht zu werden, ist eine Aufgabe, bei der es gilt, fast alles neu zu entdecken.

Das Patriarchat Moskau seinerseits hat jetzt die Aufgabe übernommen, sich ebenso faszinierenden wie ganzes Engagement fordernden Problemen zu stellen. Vor allem ist jetzt nach den Stürmen der Unterdrückung durch die

Sowjetmacht und des Krieges¹ ein Wiederaufbau der Kirche in allen ihren Dimensionen und Lebensäußerungen im Gange; ein Wiederaufbau, der sich dennoch nicht von der Vergangenheit beherrschen lassen will, sondern der sich bei aller Anregung, die er aus der Tradition empfängt, der Zukunft zuwendet.

Bei der Bischofssynode Ende 1994 hat man sich diesem ganzen Problemkomplex gestellt². Weil sie von besonderem Interesse sein dürften, drucken wir im Anschluß an diesen Beitrag ausführliche Auszüge aus der abschließenden Stellungnahme von Patriarch Aleksii II. ab³. Eines Hinweises wert ist auch die interessante Entscheidung, die Erarbeitung eines sozialen Konzeptes der russisch-orthodoxen Kirche zu fördern. In dieser unerwarteten Neuausrichtung scheinen mehrere Motive zusammenzufließen: die in der russischen Gesellschaft vorherrschende nachideologische Desorientierung, aber vielleicht auch die Kritik, die seinerzeit am weltfernen «Angelismus» der Orthodoxie geübt wurde, und zugleich das Beispiel der katholischen Kirche, in der Papst Wojtila die Wichtigkeit der «Soziallehre» neu betont hat.

Die Bischofssynode hat es für notwendig erachtet, daß einer solchen Erarbeitung eines sozialen Konzeptes einige allgemeine Lehraussagen über grundlegende Gegebenheiten vorausgeschickt werden, damit die Lehre der Kirche «ihren Platz oberhalb dessen, was kontingent ist», behalte: die Kirche als göttlich-menschlicher Organismus; das Wesen dieser Welt; die Weise, wie die Kirche in der Welt wirkt; Heiligung und Umgestaltung der Welt durch die Kirche, wobei dafür zu sorgen sei, daß man sich vor allem mit dem Thema Beziehung zwischen Kirche und Staat befaßt, mit diesem Thema, das in der russischen Tradition immer brandaktuell war. Die Kirche bekräftigt ihre Bereitschaft, mit der politischen Macht zusammenzuarbeiten, und zwar im Rahmen jedes beliebigen Systems der Staatsführung, sofern dieses die Prinzipien der Säkularisierung des Staates und der Religionsfreiheit respektiert, wobei diese auch verstanden wird als Wahlfreiheit des einzelnen und als Freiheit des Staates, diese Wahlmöglichkeit anzuspornen, die sowohl dem einzelnen als auch der Gesellschaft zum Nutzen gereiche.

Zugleich komme es darauf an, die Freiheit des einzelnen gegen äußeren Druck zu verteidigen.

Einer neuen Scharfeinstellung bedarf noch die Arbeit an den Problemen der Familie (Ehescheidung, Alleinerziehende, Beziehung zwischen den Generationen innerhalb der Familie, Stellung des Mannes und der Frau, Berufstätigkeit der Frauen usw.), der Bioethik (Gentechnik, Abtreibung, Empfängnisverhütung, Euthanasie, Todesstrafe usw.), des immer mehr verbreiteten Erotismus und der Pornographie, der Grenzlinie zwischen Moral und Einwirkung des weltlichen Rechtes auf diesen Gebieten und schließlich der Ökologie. Andere Problemfelder sind die Fragen, die die Arbeit, das Eigentum sowie Krieg und Frieden betreffen.

Der Ökumenismus in einer schwierigen Lage

Der immer größer werdende zeitliche Abstand zu dem von Papst Johannes XXIII. ausgehenden Impuls und zu dem vom Zweiten Vatikanischen Konzil betriebenen *aggiornamento* einerseits und das Wegfallen des ideologischen Konfliktes nach dem Ende der Sowjetmacht andererseits haben die ökumenische Leidenschaft, die die sechziger und siebziger Jahre kennzeichneten, geschwächt. Die Myriade bilateraler oder multilateraler theologischer Gespräche hat auf die Dauer den Eindruck hinterlassen, daß sie folgenlos bleiben oder von vornherein steril sind. Es machen sich Schübe von Integralismus oder Fundamentalismus bemerkbar, Proselytismus scheint sich wieder auszubreiten, Methoden, die auf geschwisterliche Beziehungen setzen – und die niemals formell aufgegeben wurden –, machen mit alarmierender Häufigkeit Platz für ein Verhältnis der Konkurrenz bis hin zur Gewalttätigkeit.

Auf diesem Hintergrund einzuordnen ist das fast überall zu beobachtende Wiederaufkommen von Spannungen zwischen den orthodoxen Kirchen und den unierten Kirchen mit der daraus folgenden Krise der gemeinsamen Arbeitsgruppe dieser Kirchen, ebenfalls der neueste schmerzhafteste Konflikt zwischen Moskau und Konstantinopel wegen Estland.

Dies sind alarmierende Symptome eines allgemeinen Nachlassens der geistlichen Wachheit, die die Gefahr einer Rückkehr des Klimas der fünfziger Jahre ahnen lassen.

Es erscheint immer dringlicher, eine innere Einstellung wiederzugewinnen, die gelassener und konstruktiver ist, und sich zu bemühen, das zu suchen und zum Wertmaßstab zu machen, was eint. Tatsächlich aber ist es illusorisch zu meinen, man könne dem Klima des Konfliktes und der Konkurrenz entkommen mit einem bloßen Willensakt, dem Einenden den Vorzug zu geben vor dem Trennenden. Im Geist und im Denken der Christen und ihrer Kirchen sind immer noch die Nachwirkungen zu spüren von jahrhundertelanger mißgünstiger Gegnerschaft und polemischen Kontroversen, die einer zentnerschweren Last gleichen, die sich nicht leicht abschütteln läßt.

Gegen allen Anschein ist das Suchen nach dem, was gemeinsam ist, kein leichtes Geschäft, und dies nicht nur deswegen, weil es voraussetzt, daß man abläßt von den alten Querelen und der sie nährenden und aufblähenden Animosität, die so tut, als handle es sich hier um die pflichtschuldige Bewahrung der jeweiligen Identität. Die Entdeckung dessen, was eint, fordert tatsächlich eine strenge Disziplin und einen ernsten Kraftaufwand des Forschens, um so nicht nur die Elemente von Gleichheit ans Licht zu bringen, sondern auch und vor allem die wechselseitige Komplementarität der tatsächlich vorhandenen, aber nicht widersprüchlichen Unterschiede zu entdecken.

Es bedarf nämlich des *Mutes*, ja der *makrothymia*, der Großherzigkeit, die es ermöglichen, «der Liebe mehr und mehr Raum zu schaffen», um eine faszinierende Formulierung Augustins⁴ aufzugreifen.

Mehr als durch die von ihm approbierten Konstitutionen und Dekrete hat das Zweite Vatikanische Konzil als *Erlebnis der communio* zum neuen Klima zwischen den Christen beigetragen. Allzu häufig hat der Rezeptionsprozeß Halt gemacht bei der Beschäftigung mit dem Corpus seiner Entscheidungen. Im Schatten blieb dabei die umfassendere Bedeutung des Konzils als einer großen Symphonie der unterschiedlichsten Profile, die dadurch

gelang, daß sich alle unter dem Beistand des Heiligen Geistes in die *communio* einbrachten.

Vielleicht war es nicht zu vermeiden, daß die Suche nach der Einheit sich in lauter kleinen Anläufen vollzog und manchmal das Bild eines Fleckerlteppichs bot. So ist es tatsächlich geschehen: Von der Begegnung zwischen Papst Paul VI. und Patriarch Athenagoras bis zur Aufhebung der Exkommunikationen von 1054, von den verschiedenen «gemeinsamen Arbeitsgruppen» bis zu den immer zahlreicheren theologischen Dialogen und der alljährlich stattfindenden Gemeinsamen Gebetswoche sowie den unzähligen Basisinitiativen der Begegnung und des gemeinsamen Engagements. In den siebziger Jahren hat dies vorwiegend positive Auswirkungen gehabt, welche die Fruchtbarkeit dieser ökumenischen Epoche bezeugten, die sich der diskreten Regie von Zentren wie dem römischen Sekretariat für die Einheit der Christen, der Genfer Abteilung für «Faith and Order» und der Moskauer Abteilung für auswärtige Angelegenheiten erfreuen konnte.

Als seit Anfang der achtziger Jahre das Nachlassen des anfänglichen Impulses zu beklagen war, blieb fast alles den theologischen Gesprächen überlassen, und die Bewegung auf Einheit hin erfuhr eine Verlangsamung, die bald zu einer völligen Stockung wurde, so daß schließlich die Gefahr drohte, daß man in eine Phase der «Lauheit» (im dem Sinn, wie die Apokalypse dieses Wort gebraucht) geraten könnte. Die plötzlichen Ausbrüche von Unverständnis, von Proselytismus, von Unfähigkeit, in den Herzen der anderen lesen zu können, die wir seit einem Jahrzehnt erleben, lassen uns ratlos zurück. Was uns verwirrt, ist nicht die Tatsache, daß es Probleme gibt, was ja normal ist, sondern wie die Probleme erlebt werden und daß man ihnen zumeist in einem konfessionalistischen Geist begegnet, indem man eifersüchtig auf das pocht, was «das Eigene» ist (oder was dafür gehalten wird). Jeder flüchtet sich zurück in traditionelle Sicherheiten und verweigert sich der Mühe eines Suchens, das in gemeinsamer Zuwendung zum Evangelium geschehen sollte.

Da die Phase der Euphorie abgeschlossen ist, begreift man besser, daß das Suchen nach dem, was eint, nicht ohne Kosten möglich ist.

Die Kirchen scheinen zwar sensibilisiert zu sein für die Notwendigkeit, die eigenen schuldhaften Verfehlungen der Vergangenheit zu erkennen, aber sie sind bisher noch taub für die Erfordernisse eines Austauschs in einer solchen Weise, daß es möglich wird, künftige schuldhaftige Verfehlungen zu vermeiden.

Sollte nicht das Achten auf die Zeichen der Zeit dazu antreiben, wiederzuentdecken, daß die Menschwerdung Gottes das Annehmen des von ihm Verschiedenen ist, der Austausch mit dem Verschiedenartigen jenseits jeder präexistenten Gemeinsamkeit? Sind wir nicht herausgefordert, die Dynamik der innertrinitarischen Hervorgänge für uns aktuell werden zu lassen, indem wir sie verstehen als höhere Analogie einer freien und von Achtung bestimmten Beziehung zwischen Verschiedenartigen? Als eine Beziehung, in der Einheit und Verschiedenheit nicht einander untergeordnete und umso weniger konfliktbestimmte und einander ausschließende Alternativen sind?

Die Zeit ist reif für eine Wiederaneignung des trinitarischen Geheimnisses als unerschöpflicher Quelle von Reichtümern, als Modell sowohl für das irdische als auch das himmlische Jerusalem. Wir müssen Kontakt gewinnen mit der allumfassenden trinitarischen Fülle, jenseits aller metaphysischen und essentialistischen Voraussetzungen, die uns daran hindern würden, deren dynamische Kraft auf uns wirken zu lassen. Alle ökumenischen Herausforderungen sind gebündelt in dem Gebetsruf Jesu: «Heiliger Vater, bewahre sie in deinem Namen, den du mir gegeben hast, damit sie eins sind wie wir» (Joh 17,11), und dennoch entnimmt man diesen Worten fast ausschließlich den Aufruf zur Einheit und versäumt dabei, den Wert der pluralistischen Dimension zu würdigen, die ebenso zentral ist und in den Versen 21-22 noch ausdrücklicher entfaltet wird.

Die Überbetonung der Sicherheit und der Stabilität in der Struktur und im konkreten Leben der Kirche ist nur schwierig in Einklang zu bringen mit dem Erkennen des unvorhersehbaren Wehens des Geistes Gottes und der ihm zu verdankenden Dynamik der Geistesgaben. Die Kirche als «*mater et magistra*» läuft Gefahr, sich an die Stelle des einzigen Herrn und Meisters und des Geistes Got-

tes zu setzen. Schon die bloße Art, den Glauben zu betrachten, erweist sich als in tiefgreifender Weise von dieser Verdunkelung der Pneumatologie beeinflußt, die der Anbindung des Glaubens an die Kirche und an die Formulierungen ihres Lehramtes den ersten Rang zuerkennt – zuungunsten der Ansprechbarkeit jedes einzelnen und der Gemeinschaft als ganzer durch die göttliche Gabe.

Einheit ohne metánoia?

Es erscheint heute notwendig, sich Fragen zu stellen bezüglich der Plausibilität einer ökumenischen Strategie, die in zentralen Punkten von vornherein auf die Überwindung der Lehrunterschiede zielt, und so auf spekulative Weise die Überzeugung zu erschüttern, daß die Ursachen der Spaltungen theologischer Art seien. Die Behauptung «Der theologische Dissens hat die Kirchen gespalten, und daher kann allein der theologische Konsens sie wieder einen» erscheint immer weniger überzeugend. Diese Behauptung gründet sich tatsächlich auf eine übertriebene Wertung *einer* der Ursachen der Spaltungen zwischen den Christen, die ihrerseits auf einer lahmen und hinkenden Auffassung vom Christentum und von der Kirche gründet, welche die Lehrfaktoren betont, was soweit geht, daß man sie für koextensiv mit dem Glauben und der Kirche hält.

Der Vorrang, den man den theologischen Dissenspunkten zuerkennt (vom *Filioque* bis zur Frage «ungesäuertes oder gesäuertes Brot», von der Rechtfertigung bis zum Prinzip «*sola scriptura*», von den Sakramenten bis zu den Prärogativen des Bischofs von Rom) hängt ganz davon ab, daß man den Lehrformulierungen eine zentrale Rolle zuspricht, was so weit geht, daß man sie zum eigentlichen Wesen der Kirche macht. Aber ist das vom Neuen Testament her begründet? Oder ist es nicht im Gegenteil das historische Produkt der Begegnung des Christentums mit einer bestimmten Kultur oder aber seiner Loslösung daraus, das sich gründet auf die Überordnung des Abstrakten über das Konkrete, des Begriffs über die Wirklichkeit, des Allgemeinen über das Besondere? Andererseits ist die Auffassung

vom Christentum als einer «Wahrheit» statt als der Nachfolge in der Spur der Person von Gottes Christus seit Jahrhunderten mit einer einheitlich-geschlossenen Ekklesiologie gefestigt worden.

Die Aufgabe, die Einheit der Kirchen mittels theologischer Übereinkünfte wiederherzustellen, setzt eine Sicht des Christentums und der Kirche voraus, welche die Wahrheit der Lehre zur zentralen Größe macht, d.h. ein umfassendes begriffliches Gefüge (unzutreffenderweise als das *depositum fidei* bezeichnet), das vor allem von der Alten Kirche entsprechend den von der klassischen Zivilisation ererbten kulturellen Regeln und Kanones erarbeitet wurde. Diese Kanones wurden Schritt für Schritt immer starrer und undurchdringlicher aufgrund dessen, daß die Christen sich von der heidnischen Gesellschaft und den Anhängern der klassischen Religionen unterschieden. Die von Lehrfragen bestimmte Eigenart der großen Konflikte, welche die Alte Kirche erlebte, hat dazu geführt, den Glauben mittels theologischer Arbeit zu formulieren und verstehbar zu machen. So kam es zur Schaffung eines gemeinsamen Nenners der kirchlichen Gemeinschaften, der aus Lehrformulierungen bestand. Bekanntlich hat der Bezug auf diese Lehrformeln die Heiligkeit als Faktor der Gemeinschaft mehr und mehr an den Rand gedrängt. Immer mehr wurden eindeutige theologische Ausarbeitungen vorgezogen, die begünstigt wurden von der kulturellen Homogenität des Christentums im Mittelmeerraum.

Die plurikulturellen Lebensbedingungen des heutigen Christentums und die allen Christen gemeinsame Herausforderung, ihre passive Rolle im Leben der Kirche zu überwinden, haben diese Auffassung zerschellen lassen. Dies ist selbstverständlich nicht in dem Sinne zu verstehen, daß die Bedeutung der theologischen Lehre und ihrer Formulierungen verneint würde, sondern so, daß man für eine reichere, differenziertere und dynamischere Auffassung vom Christentum und von der Kirche eintritt. Die Nachfolge Christi in Treue zu seinem Evangelium gewinnt wieder kirchliche (und nicht bloß persönliche und private) Bedeutung, und zwar in den beiden Bereichen des Lebens der christlichen Gemein-

schaften und des geschwisterlichen Teilens der Lebensbedingungen in Gesellschaft aller Menschen. Daher ist es zu einer Herabstufung der Bedeutung der lehrhaften Dimension - und umso mehr der dogmatischen Lehrformulierungen - im bezug auf die anderen Dimensionen des christlichen Glaubens und des christlichen Lebens gekommen. Parallel dazu wurde auch die Funktion des Klerus relativiert, indem diese zurückgeschnitten wurde auf dessen wesentliche Rolle als Dienst innerhalb (und *nicht oberhalb*) der kirchlichen Gemeinschaft.

Zwei Folgen dieser Entwicklung sollen hier betont werden: Erstens ist die monolithische Auffassung von der christlichen Wahrheit überwunden worden, indem man erkannt hat, daß deren Echtheitskriterium die Person Jesu des Christus ist, in der ganzen dichten Bedeutung seines Geheimnisses, und nicht eine eigentümliche begriffliche Kohärenz. Aus diesem Blickwinkel stellt sich die Erkenntnis der Wahrheit bis zur Parusie als etwas Bewegliches, also als eine geschichtliche und nicht als eine ungeschichtliche Wirklichkeit dar, und sie ereignet sich mittels partieller Annäherungen, die sich untereinander eher ergänzen, als daß sie einander ausschließende Alternativen wären.

Zweitens beginnt man einzusehen, daß die Große Kirche nicht koextensiv ist mit der Lehre, die auch nicht deren wichtigste Dimension ist, wenn es stimmt, daß die Gemeinschaft der Kirche ein Bau aus lebendigen Steinen ist, ein Leib, der sich in beständigem Werden befindet, das ausgerichtet ist auf eine für das Ende der Zeiten erwartete Verklärungsgestalt. Das Festhalten an der Lehre und vor allem an einer *bestimmten Formulierung* der Lehre kann nicht mehr das letzte Kriterium zur Bestimmung der Zugehörigkeit zur *Una Sancta* sein.

Erscheint es in diesem Licht nicht unangemessen, den genauen Begriff der Einheit im wesentlichen über die Dimension der Lehre gewinnen zu wollen, als etwas, das fast unvermeidlich als eifersüchtig gehüteter Besitz eingebunden ist in einen monolithischen und monokulturellen Bedeutungsrahmen? Ist hier nicht vielmehr das ganze Sein der Kirche von Abel an bis zu den letzten Gerechten mit im Spiel? Ist es nicht notwendig, alle Dimensio-

nen der Kirche, alle Charismen, wie sie jede Kirche empfangen hat, und auch alle Sünden, die sie belastet und entstellt haben, mit auf den Weg zur Einheit zu nehmen?

Sich daran zu erinnern, daß Einheit und Reform der Kirche nicht voneinander getrennt werden können, wie es auch vor dem Konzil von Florenz und dann vor dem Konzil von Trient vergeblich geschehen war: Bedeutet das nicht, daß die Suche nach der *Una Sancta* nicht in einer bloßen «theologischen Reparatur» alter Pannen bestehen kann, sondern eine Bereitschaft der Kirche zur *metánoia* einschließen muß? Einer *metánoia*, die von ihrem Wesen her alle kirchlichen Dimensionen mit einbezieht in einer kritischen Konfrontation mit dem Evangelium und den Zeichen der Zeit, den Symptomen des anbrechenden Heute des Evangeliums? Enthält nicht die Auffassung, daß die Einheit der Kirche durch die Lehre konstituiert werde, eine unangemessene Interpretation der nizäno-konstantinopolitanischen *notae ecclesiae*, nach der die Einheit, statt mit der Heiligkeit, der Katholizität und der Apostolizität – die ebenfalls Facetten des himmlischen Jerusalem sind – verbunden zu werden, von ihnen losgelöst und für sich allein stehend gesehen wird? Sind nicht die *notae ecclesiae* in einer heilsökonomischen Sicht eher voneinander abhängige Größen?

Die Spaltung, die über die lange Dauer hin fast immer zu einer Art Verkalkung geführt hat, hat jede Kirche gezeichnet, indem sie sie antrieb, die eigene Identität (in einer Art übertriebenen Kontroverseifers) zu verschärfen, um so die Verarmung, welche die Spaltung herbeigeführt hatte, auszugleichen und zu verdecken. Es ist daher notwendig, daß die Suche nach der Einheit die ganze Kirche ins Spiel bringt und nicht nur die Punkte, an denen die Risse deutlich sichtbar sind.

Ebenso wichtig ist es zu erkennen, daß man sich die Kirche nicht einfach als die Summe der getrennten Kirchen unter Abzug der Konfliktmotive vorstellen darf, d.h. als die Wiederherstellung der Situation, die dem Bruch der Gemeinschaft vorauslag. Wenn dies so wäre, wäre der Verlust der Einheit bloß ein die Institution betreffender Unfall und nicht ein Ereignis, das mit seinen Wurzeln auf geheimnisvolle Weise bis tief in die Gründe der

Heilsgeschichte reicht. Sich auf die Einheit hin in Bewegung zu setzen, bedeutet daher, sich auf einen neuen und unbekanntem Ausgang vorzubereiten, der viel mehr vom Geist Gottes bestimmt wird als vom Willen der Kirchen. Das fordert, daß man das gesamte vom Glauben angehäufte geistliche Erbe zu schätzen lernt, indem man mit *makrothymía* die (partielle) Authentizität der einzelnen Traditionen und damit auch ihre Legitimität und gegenseitige Vereinbarkeit im Rahmen der Ökonomie der Heilsbotschaft erkennt und anerkennt. Warum dann noch sich über die Punkte des Dissensus auseinandersetzen statt gemeinsam zu beginnen, kraft der Gemeinschaft der Heiligen die vielfältige Verschiedenheit der Geistesgaben und der empfangenen Talente miteinander zu teilen? Schließlich fordert der Weg zur Einheit – *last but not least* – die Einsicht in das letzte Wesen der christlichen Einheit, die nicht bloß eine institutionelle «nota» und auch nicht nur ein historisches Merkmal ist, sondern wesentlich eine eschatologische Dimension, wie das gesamte Kapitel 10 des Johannesevangeliums zeigt, in dem die eine Herde mit dem einen Hirten eindeutig als Kennzeichen des Gottesreiches erscheint.

Das eschatologische Wesen der Einheit der Christen zu erkennen, bedeutet ganz und gar nicht eine fatalistische Resignation angesichts der Spaltungen, sondern verpflichtet zu einem wachen Empfinden für Grenzen. Die Einheit kann nicht angestrebt werden nach dem in weltlichen Gesellschaften und vor allem in modernen Staaten geltenden Modell als eine sichtbare Vereinigung von Zielen und Mitteln auf der Basis eines geographischen, historischen und linguistischen gemeinsamen Nenners. Die eine Kirche kann nur das gemeinsame Zelt der Gläubigen sein, das dazu dient, ihre vom Heiligen Geist in der Liebe und von der Kraft des Kreuzes genährte *communio* zu behüten.

Der Weg nach Jerusalem kann nur in vielen einzelnen Schritten zurückgelegt werden, ein langsamer Weg voller Freude und gleichzeitig voller Mühe; sichtbar und konkret, aber auch geheimnisvoll und in der Innerlichkeit gegangen, also ein Prozeß ohne Ende, in dessen Verlauf auch die bedeutsamsten Akte nur ta-

stende Schritte zum Ziel und nicht das Ziel selbst sind. Häufig aber hat sich auch in der ökumenischen Bewegung eine vereinfachte – ganz «historische» – Auffassung von der Einheit als eines ein für allemal zu erreichenden Endergebnisses eingeschlichen. Aus diesem schematischen Blickwinkel sind die imponierenden Teile der bereits bestehenden Einheit vernachlässigt worden, so als gehörten sie nicht zur Suche nach der Einheit, mit dem Effekt, daß die Elemente der Verschiedenheit riesenhafte Ausmaße annehmen und kurzschlüssig nur noch als Gründe der Spaltung gesehen werden. Vielleicht ist es notwendig, den Sinn für die ganze eschatologische Dichte der Einheit der Kirche zurückzugewinnen und so der Gefahr eines ökumenischen Triumphalismus zu entgehen, der oszilliert zwischen solch kleinen Schritten, daß sie den Anschein der Unbeweglichkeit haben, und so großen und endgültigen Zielen, daß sie in die Farbe der Utopie umschlagen.

Es kann fruchtbar sein zu erkennen, daß die Kirchen Mühe haben, eine – aktuelle und sinnträchtige – auf die Kirche bezogene Konzeption der *metánoia* zu entwickeln. Es scheint so, als wären Kriterien und Methoden der Bekehrung unveränderbar auf den Bereich der Individualaskese beschränkt. Es scheint auch schwierig, die Verbindung, die sich zwischen der Identität jeder Kirche und ihrer konkreten Existenzweise ergeben hat, zu lösen. Die Jahrhundertaufgabe einer *reformatio ecclesiae* muß wohl eher aus eschatologischer Sicht neu bedacht werden und darf nicht bloß im Sinne der Wiederherstellung eines kirchlichen Idealmodells verstanden werden.

Auf dem Weg zu einem «pastoralen Ökumenismus»

Fordert die vom Zweiten Vatikanischen Konzil eröffnete Erfahrung nicht vielleicht einen «pastoralen Ökumenismus», der fähig macht, aus den Sackgassen, in welche die Suche nach Lehrübereinkünften geraten ist, herauszufinden? Was aber bedeutet «pastoraler Ökumenismus»? Wenn dies nicht nur ein verbaler Taschenspielertrick, sondern eine sinnträchtige Formulierung sein soll, bedarf es einer freien und kühnen Klärung, was Ziel, Inhalt und

Methode des damit umschriebenen Unternehmens sein soll. Ein fruchtbarer Ansatz, auf den ich meine Hoffnung gesetzt habe, könnte es meiner Überzeugung nach sein, vom gelebten Glauben der kirchlichen Gemeinschaften auszugehen und zugleich von ihrer Fähigkeit, den Schwestern und Brüdern der verschiedenen Gesellschaften und Kulturen von heute auf transparente Weise den Christus zu bezeugen; nicht «ein Sein für sich», sondern «ein Sein für andere», das es schon gibt bei vielen Mitgliedern verschiedener «getrennter» christlicher Kirchen. Diese *vestigia* der echten Großen Kirche müssen entdeckt werden in der Einheit, die die Kirchen verbindet, und sie müssen den Kern und den Keim der *Una Sancta* und einer erneuerten ökumenischen Theologie bilden.

Den auf Lehrfragen fixierten Ökumenismus hinter sich zu lassen wird bedeuten, aus dem Kontext auszuziehen, in dem dieser gewachsen ist, wobei er übrigens eine entscheidende Funktion für die Überwindung der Phase der Kontroversen erfüllt hat. Damals war es gerade für das Überleben der ökumenischen Perspektive lebenswichtig, das Fieber der Kontroversen spekulativ zu überwinden, wenn auch um den Preis einer spekulativen Einstellung, die heute mehr und mehr ihre Grenzen zeigt. Andererseits ist zu fragen, ob nicht vielleicht eine intuitive Ahnung von dieser Gefahr dazu geführt hat, daß es zur parallelen Einrichtung der Bewegungen «Life and Work» und «Faith and Order» kam.

Den entscheidenden Kern dieses «pastoralen Ökumenismus» bilden die Wirklichkeit und die Theologie der *koinonía*, um die herum sich das erneuernde Engagement einer mit allem Mut vorgehenden radikalen Neukonzeption entfalten muß.

Wenn auch die christlichen Erfahrungen der Vergangenheit mit dem Gewicht ihrer Leistungen und ihrer Irrtümer unbestreitbar die Zukunft beeinflussen, so wirken sie doch auch befreiend. Tatsächlich sind sie ein Zeugnis für den nur partiellen Wert und daher auch für die Unangemessenheit jeder Erfahrung hinsichtlich der umfassenden Weite der Offenbarung und des vielfältigen Reichtums des Evangeliums. Im Horizont von zwei Jahrtausenden gesehen, zeigt die christliche Erfah-

rung der *koinonía* sowohl Systolen als auch Diastolen, d.h. Verengungen und Erweiterungen. Dies zu wissen, ermöglicht es, das Vertrauen in die schöpferische Kraft des christlichen Zeugnisses inmitten aller menschlichen Situationen zu bewahren.

¹ Am 5. Mai 1995 haben Patriarch Aleksii II. und die Heilige Synode der russisch-orthodoxen Kirche ein Kommuniqué aus Anlaß des 50. Jahrestages des Endes des Zweiten Weltkriegs veröffentlicht. Darin heißt es u.a., daß «der Sieg, den wir heute feiern, nicht nur ein historisches Ereignis ist. Er ist vielmehr etwas, das auch für uns, die wir heute leben, wichtig ist. «Gott ist nicht in der Macht und Gewalt, sondern in der Wahrheit», hat der allerrechtgläubigste Fürst Aleksandr Newski gesagt. Die Macht Gottes war mit dem Volk, weil wir für die Wahrheit gekämpft haben und weil der Herr den Geist des Volkes gesehen hat, das sich in Verteidigung des Lebens und des Friedens vereint hatte, im Widerstand gegen die atheistische und totalitäre Ideologie, die das Land zu jener Zeit beherrschte. Ist dies nicht vielleicht auch ein Beispiel für die Krise der staatlichen Macht, in der die heutigen Generationen leben? Die Kirche glaubt und hofft, daß das Volk auch diesmal die Reihen schließen kann im Willen, die Volksmacht zu regenerieren. Möge der vor fünfzig Jahren errungene Sieg ein Modell werden angesichts der Schwierigkeiten, die heute zu überwinden sind, ein Modell für die Befreiung von schweren Problemen, die uns derzeit bedrängen.» Zitiert nach: *Il Regno - Documenti*, 15/1995, 507.

² «108 Bischöfe der russisch-orthodoxen Kirche haben sich vom 29. November bis zum 2. Dezember 1994 im St.-Daniel-Kloster in Moskau unter Vorsitz ihres Primas, des Patriarchen Aleksii II., zu einer Vollversammlung getroffen. Das Thema der Versammlung, «Die Mission in der Welt von heute», hat Anlaß zu «ernsten Auseinandersetzungen» gegeben, sowohl in der Vollversammlung als auch in Arbeitsgruppen, wurde offiziell mitgeteilt. Die

Versammlung hat im Interesse einer missionarischen Zielsetzung namentlich den Grundsatz gebilligt, die Liturgie einer größeren Zahl von Menschen zugänglich zu machen. Sie hat sich gleichfalls zugunsten der Fortsetzung des theologischen Dialogs mit den anderen christlichen Kirchen und Bekenntnissen ausgesprochen, so z.B. auch für das Verbleiben der russischen Kirche in den ökumenischen Organisationen, deren Mitglied sie ist.» Zitiert nach: *SOP*, 194/1995, 2-3.

³ Dieser Text ist einer französischen Übersetzung entnommen. Zitiert nach: *SOP* 194/Januar 1995, 30-33.

⁴ «*Dilatentur spatia caritatis*», in: Augustinus, *Sermo* LXIX,1 (PL 38, 440-441).

Aus dem Italien. übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

GIUSEPPE ALBERIGO

1926 in Varese (Lombardei) geboren; Ordentlicher Professor der Kirchengeschichte an der Fakultät für Politische Wissenschaften der Universität Bologna. Sekretär des Istituto per le scienze religiose in Bologna. Veröffentlichungen: *I vescovi italiani al concilio di Trento* (1959); *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale* (1964); *Cardinalato e collegialità* (1969); (als Hg.): *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (31973); *Legge e Vangelo* (Studien über die «*Lex Ecclesiae Fundamentalis*») (1972); *Indices verborum et locutionum decretorum concilii Vaticani II*, 8 Bände; *Synopsis historica della Lumen gentium* (1975); *Chiesa conciliare* (1981); *Fede, Tradizione, Profezia* (Studien über Johannes XXI-II.) (1984); (als Hg.): *La Réception de Vatican II* (1985); *La Chiesa nella Storia* (1989); *Nostalgie di unità* (1989); verschiedene Beiträge in historischen und theologischen Zeitschriften. Chefredakteur der Quartalschrift «*Cristianesimo nella Storia*». Mitglied des Direktionskomitees von *CONCILIUM*. Anschrift: Via G. Manzini, 82, I-40.138 Bologna, Italien.