

für die Förderung der Würde der menschlichen Person, für die Rechte und die Freiheit der Menschen, für die Gleichheit in der Teilnahme an den Gütern der Erde – das ist ihre Aufgabe, und zu dieser Aufgabe müssen sich die Christen zusammenschließen. Dadurch, daß sie gemeinsam an der Einheit der Welt mitwirken, wird auch ihre eigene Einheit

wachsen. Die Einheit der Kirche wird in der geschwisterlichen Gemeinschaft der Völker und der Menschen zustande kommen: Die *Leidenschaft* für die Einheit der Kirche ist gleichzeitig die Arbeit an einer menschenwürdigeren Welt.

Aus dem Französischen übersetzt von Arthur Himmelsbach

Die Einheit in der Kirche für die Einheit der Menschen

Giuseppe Ruggieri

Anfänge eines neuen Verständnisses

In seinen berühmten „Gedanken zum Tauftag von Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge“ hat Dietrich Bonhoeffer erklärt, er sei überzeugt, daß die Christen wieder einmal wie schon in den Anfängen ihrer Geschichte beginnen müßten, die Bedeutung der großen Worte ihrer Tradition neu zu verstehen, da sie den Menschen seiner Zeit schwer verständlich und fremd geworden seien. Und er sagte voraus: „Der Tag wird kommen..., an dem wieder Menschen berufen werden, das Wort Gottes so auszusprechen, daß sich die Welt darunter verändert und erneuert.“¹

Als Bonhoeffer diese Gedanken formu-

lierte, war er vor allem bewegt von dem Leiden an der Unfähigkeit der Menschen, Worte zu sprechen, die aktuell bedeutsam gewesen wären und denen es gelungen wäre, die Menschen angesichts des großen Aufmarsches des Bösen und der nazistischen Unmenschlichkeit aufzurütteln. Heute haben wir eine ganz andere Situation. Wir machen wie Bonhoeffer die Erfahrung, daß wir beginnen müßten, uns um ein neues Verstehen zu bemühen, aber aus ganz anderen Gründen als den seinen. Die Barbarei unserer Zeit ist nicht die des Nazismus. Aber so wie damals gibt es überall in der Menschheit auch heute wieder Zeichen der Gewalt unterschiedlicher Herkunft: Ethnische, religiös-fundamentalistische und wirtschaftliche

Gewalt. Und der Zerfall der großen Ideologien und der Gewißheiten, die von der Versöhnung der Menschheit unter einem einzigen Ideal der Geschwisterlichkeit und Gleichheit geträumt hatten, hat einen ganz neuen Horizont mit dem Ausblick auf unvermutete Unterschiede eröffnet. Die großen Worte der christlichen Tradition müssen daher gründlich neu verstanden werden, wenn sie sich als wirksam erweisen wollen. Auch das Bekenntnis zu der „einen Kirche“, das die Christen in ihrem Credo sprechen, ist heute in Gefahr, daß es in seinem Inhalt nicht mehr verstanden werden kann.

Die Kultur der Andersheit

Der Versuch, von Fall zu Fall die Veränderungen erkennen zu wollen, die man als epochal, strukturell oder ähnlich bezeichnet, ist zweifellos ein gewagtes Unternehmen. Der Sinn dieser Veränderungen enthüllt sich oft erst aus zeitlichem Abstand, und nicht selten erweisen sich Veränderungen, die von langer Lebensdauer zu sein schienen, als bloße Übergangsmoden. Überdies sind es gerade die Historiker, die sich mit Vorgängen von langer Dauer befassen, die uns mahnen, nicht überall Katastrophen zu sehen. Und deswegen können wir nur mit Vorsicht einige Behauptungen aufstellen über die Zeit, die wir gerade durchqueren, und über die Zukunft, die vor uns liegt. Ungeachtet dieser Notwendigkeit, mit Umsicht vorzugehen, können wir anscheinend mit genügender Gewißheit sagen, daß verschiedene Zeichen darauf hindeuten, daß zwei ziemlich widersprüchliche Phänomene zu festen Größen werden, mit denen wir zu rechnen haben.

Einerseits wird die Erde immer mehr zu einem globalen Dorf mit einer immer

mehr vereinheitlichten Sprache, mit einer Möglichkeit der Kommunikation, die uns immer mehr in der „Realzeit“ an Ereignissen teilnehmen läßt, wodurch die Entfernungen völlig annulliert werden und jeder Mann und jede Frau von ihrem Wohnzimmer aus mit jeder beliebigen Person und jedem beliebigen Ereignis, das sich irgendwo auf der Erdoberfläche abspielt, „gleichzeitig werden“ können.

Andererseits taucht ungeachtet oder vielleicht auch dank dieser „Globalisierung“ der menschlichen Beziehungen eine ganz neue Gestalt der Andersheit auf. Im selben Augenblick, in dem die ethnischen Unterschiede und der religiöse Fundamentalismus sich offensichtlich als Ursache von Gewalttätigkeit erweisen, scheint in der Welt eine neue „Unschuld“ aufzukeimen, eine Sehnsucht nach tiefem Frieden mit der Schöpfung, das Annehmen einer letzten Legitimität des Unterschiedlichen, des Andersartigen. Das Ideal einer gewissen aufklärerischen Moderne, nämlich eines Subjektes, das fähig ist, alles zu beherrschen, umzugestalten und zu assimilieren, eines Subjektes, das dank der Fähigkeit der kritischen Vernunft imstande ist, allen besonderen Spielarten menschlicher Erfahrung auf den Grund zu gehen, ist in die Brüche gegangen. Diese Erfahrung stellt sich unwiderprüflich als fragmentiert dar, so daß sie nicht mehr zu einer einheitlichen Gestalt zusammengefügt werden kann. Die Lebenszusammenhänge vervielfältigen sich, und eine „Horizontverschmelzung“ erscheint nicht möglich. Es bleibt nichts anderes übrig, als Kenntnis zu nehmen von der Unterschiedlichkeit der „Lebenswelten“ und von der Würde jedes einzelnen Fragmentes. Heute scheint ei-

ne Auffassung von der menschlichen Geschichte, in welcher der Andere als uns „gleich“ anerkannt werden könnte, unzulässig, ja unmenschlich.

Wir alle erkennen undeutlich, daß wir dies zur Kenntnis nehmen müssen, wenn es uns auch noch nicht gelingt, dieses Erfordernis wirksam zu konkretisieren, es umzuwandeln in Gewohnheiten und Institutionen und dabei den Widerspruch, den es in die Globalisierung der Beziehungen hineinträgt, nicht einfach aufzulösen, daß nämlich nicht Totalität und Identität die Schlüsselworte der Welt, die sich vor uns ankündigt, sind. Die Unschuld der Menschheit nicht als vorgegebene kindliche Lebensbedingung, sondern als teuer bezahlte Erwerbung kann nur die Unschuld des Glanzes auf jedem Menschenantlitz und der Würde jedes einzelnen Fragmentes sein.

Wir sind daher verpflichtet, eine Kultur der Andersheit zu schaffen, auch wenn wir vielleicht derzeit nur von einer „bedrohten Andersheit“ sprechen können, bedroht von allen gegenläufigen Zeichen, die nicht weniger machtvoll unsere Epoche prägen.² Daher kann ein Ideal von Einheit, das - mit welcher Begründung auch immer, und sei es auch mit Hinweis auf Irrtum und Sünde - den Ausschluß irgendeines Fragmentes als unvermeidlich gestatten würde, höchstens ein Zugeständnis an die Unfähigkeit des Menschen und an die Enge und Kleinlichkeit seines Geistes sein, die aber im Widerspruch stehen zu der „Ewigkeit, die Gott in sein Herz gelegt hat“ (Koh 3,11).

Die Christen selbst entdecken heute, daß sie mit den anderen Religionen zusammenleben müssen und daß sie diese anerkennen müssen, aber nicht so, wie

es in der Vergangenheit üblich war, indem sie sie für „Teufelswerk“ halten, sondern für einen Ort, an dem der Geist Gottes wirkt. Überdies entdeckt der heutige Christ, daß andersartige Erfahrungen nicht auf die eigene Glaubenserfahrung zurückgeführt werden können, da jene anderen Rhythmen folgen und sich aus anderen Quellen nähren, die ihren eigenen Wert und ihre eigene Plausibilität haben. Und außerdem entdecken die Christen die „Ortlosigkeit“ der Glaubenssprache in dem Sinn, den Michel Certeau diesem Ausdruck verliehen hat: Es gibt - auch in den Ländern christlicher Tradition - keinen Sozialkörper mehr, der sich in der Sprache des Glaubens artikulieren ließe.³ Es gibt nämlich auch innerhalb des Sozialkörpers und noch viel mehr in planetarischem Zusammenhang eine solche kulturelle Polyzentrik, eine solche Vielzahl von Bezugspunkten der unterschiedlichen menschlichen Erfahrungen, daß der - wenn auch nur auf die eigene Zeit beschränkte - Anspruch, es gebe eine einzige kulturelle Synthese, sich als illusorisch herausstellt. Was den heutigen Horizont der christlichen Erfahrung be-

Die Einheit in der Kirche für die Einheit der Menschen

Der Autor

Giuseppe Ruggieri, Professor der Theologie am Theologischen Studieninstitut S. Paulo in Catania. Mitglied der Redaktion der Zeitschrift „Cristianesimo nella storia“ und des Direktionskomitees von CONCILIUM. Neuere Veröffentlichungen u.a.: La compagnia della fede. Linee di teologia fondamentale, Turin 1980; (zus. mit I. Mancini:) Fede e cultura, Turin 1979. Anschrift: Villaggio S. Agata Zona B 26 B, I-95121 Catania, Italien.

stimmt, das sind vielmehr der religiöse Pluralismus, das Verschwinden des „Sozialkörpers“ als Resonanzboden der christlichen Sprache, die Vielzahl der

Kulturen und Lebenszusammenhänge. Welchen Sinn hat die Einheit der Kirche in einem solchen Kontext, in dem jedes Fragment in seinem eigenen Licht leuchtet?

Die Kirche als „Zeichen“ der Einheit

Diese Frage darf nicht als naiv abgetan werden. Tatsächlich lebt die Einheit der Kirche, zu der wir uns im Nizänokonstantinopolitanum bekennen, in enger Symbiose mit dem Streben nach Einheit, wie sie auch in der Menschheitsgeschichte wirksam ist. Wenn daher dieses Streben nach Einheit eine andere Gestalt annimmt, dann ergeben sich damit auch für die Auffassung von der Einheit der Kirche neue Bedingungen.

Die Sehnsucht nach Einheit im Verhältnis zwischen den Menschen und das Bedürfnis, die bösen Geister der Bedrohung auszutreiben, die von dem Gewaltpotential ausgeht, das der Verschiedenheit der Individuen und der Gruppen innewohnt, sind keine Sachverhalte, die nichts zu tun hätten mit jenem Mysterium der Einheit, das nach Überzeugung der Christen dank dem Geist Christi in ihren Kirchen am Werk ist. Dies ist zumindest die vom Zweiten Vatikanischen Konzil ausgesprochene Überzeugung, wo es behauptet: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit.“ (*Lumen gentium*, 1) Das Konzil ist nämlich überzeugt davon, daß die Einheit der Kirche ihren Platz auf der Ebene des Zeichens, der Sakramentalität, hat. Ein Zeichen ist keine autonome Wirklichkeit, sondern es ist „Verweis“ auf etwas

anderes. Das soll nicht heißen, daß das Zeichen ein bloßes Signal sei, das daher nur einen auf Konvention beruhenden Hinweis enthalte. Tatsächlich ordnet das Konzil das Zeichen unter die Kategorie „Sakrament“ ein, und dieses enthält immer eine „wirkliche Gegenwart“ des Bezeichneten. Die Feier der Sakramente impliziert immer die Erfahrung einer mysteriösen Wirklichkeit, mit der alle, die daran teilnehmen, beschenkt werden. Das aber hebt nicht auf, daß die sakramentalen Zeichen ihre eigentliche Mitte außerhalb ihrer selbst haben, daß die Gegenwart des in ihnen erfahrenen Mysteriums im Dienst einer Wirklichkeit steht (welche die alten Scholastiker die „res“ nannten), die sich im Sakrament erst in einem anfanghaften Zustand befindet und die sich dann noch im Leben der Menschen auswirken muß. Der Friede und die Gemeinschaft, wie sie in der Eucharistiefeier erfahren werden, stehen zum Beispiel im Dienst der Gemeinschaft und des Friedens, wie sie im Alltag gelebt werden sollen.

Die Wahrheit des Zeichens

Die gelebte und im Bekenntnis angesprochene Einheit in den Kirchen als Zeichen einzuordnen, bedeutet nicht, daß sie damit auf eine bloße Chiffre verkürzt würde. Die Feststellung, daß unsere früheren Auffassungen nicht angemessen waren, muß uns vielmehr dahin bringen, nach dem Fundament zu fragen, nach der Wahrheit der Einheit, die wir im Sakrament der Kirche erfahren. Daß man zu den Anfängen des Verstehens zurückkehrt, darf nicht auf Kosten der dogmatischen Wahrheit gehen.

Die Einheit, die in der Kirche, in der

Reflexion der ersten christlichen Gemeinden erfahren wird, wird immer *theologisch* fundiert. Ob sie nun an den einen Leib und das eine Blut Christi gebunden erscheint (1Kor 10,16-17; 11,27.29), oder ob sie verstanden wird als das Werk des einen und einzigen Geistes Gottes, aber auch als das Werk des einen und einzigen Vaters und des einen und einzigen Sohnes (Eph 4,3-6)⁴: Diese Einheit wird immer als die notwendige Konsequenz eines Kennzeichens Gottes, das die Christen anerkennen, betrachtet. Weil Gott auf eine bestimmte Weise er selber ist, nämlich als der *Eine*, darum können auch diejenigen, die sich auf ihn berufen, nur im *Band des Friedens leben* (Eph 4,3). Es handelt sich dabei um den Frieden, der Christus selbst ist (Eph 2,14), welcher uns durch die Hingabe seines Lebens mit Gott versöhnt und einander nahegebracht hat.

Sich an die Anfänge des Verstehens zu versetzen, bedeutet daher, alle im Kommen Gottes in Jesus Christus enthaltenen Möglichkeiten neu zu bedenken, um diese Möglichkeiten nicht auf jene Gestalt von Einheit zu beschränken, die von der Kultur der Totalität und der Identität bedingt war. Nun aber erscheint - was zu beachten ist - in Christus die Einheit Gottes als das Annehmen des Anderen. Es gibt doch im Hinblick auf Gott tatsächlich keine größere Andersartigkeit als die Sünde, und Christus ist eben für uns gestorben, „als wir noch Sünder waren“ (Röm 5,8). Die Einheit, die Gott mit den Menschen schafft, ist nicht die Frucht der Bekehrung, der Hinwendung der Menschen zu ihm, sondern deren Anfang und das, was die Bekehrung erst ermöglicht.

Schon von hierher wird deutlich, daß die Einheit, welche die Kirchen verwirkli-

chen müssen, an sich nicht die Frucht ihrer gegenseitigen Annäherung sein sollte, sondern das, was diese Annäherung ermöglicht. Nur in einer Kultur der Identität hätte jene Auffassung von Einheit Sinn, die anscheinend immer noch in so vielen Christen und selbst in einem so großen Teil der ökumenischen Bewegung vorherrscht, nämlich die Vorstellung von Einheit als Frucht einer Assimilation.

Die Einheit mit dem Anderen als Annehmen seiner Andersheit ist nicht ein Nachgeben, ein Zukurzkommen der Ansprüche der Wahrheit, sondern sie ist ein Annehmen jener Wahrheit, die Gott den Menschen in Jesus Christus leibhaftig offenbart hat.⁵ Und vielleicht ist das, was Karl Rahner 1982 in einem Vortrag ausgesprochen hat⁶, eine Prophetie, die aber in den Kirchen noch nicht das ihr gebührende Gehör gefunden hat: Die geistesgeschichtliche Situation läßt uns entdecken, daß die Kirchen schon genügend viele Elemente der Einheit gemeinsam haben (die Heilige Schrift und das Nizänokonstantinopolitanische Glaubensbekenntnis), so daß nur noch der Mut fehlt, sich für eine Wiedervereinigung zu entscheiden. Tatsächlich können wir die Einheit nur „als eine so radikale Verpflichtung von Jesus her“ empfinden, daß man den Mut haben müßte, „viele an sich nicht unwichtige Bedenken zurückzustellen“⁷.

Die Einheit in der Kirche

Wenn wir weiter vom Christusereignis ausgehen, wie es uns von der Auslegung des Neuen Testaments überliefert wird, ist es aber wichtig, vor der Rede von der Einheit zwischen unterschiedlichen Kirchen noch einen anderen Aspekt zu be-

tonen. Es geht dabei um die *innerhalb* jeder einzelnen Kirche erfahrene Einheit, deren folgerichtige und logische Manifestation die Einheit zwischen den Kirchen ist. Wenn die christliche Einheit tatsächlich die Einheit des Mysteriums Gottes selbst ist, wie sie uns in der Lebensgeschichte Jesu von Nazaret leibhaftig offenbart ist, dann kann sie nicht zu einer „*nota ecclesiae*“ verkürzt werden. Die Theologie der *notae ecclesiae* schleppt das ganze Erbe der konfessionellen Kontroversen mit sich, und sie wurde ausgearbeitet im Dienst der Behauptung der eigenen Identität gegen die anderen konfessionellen Identitäten.⁸ Aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang, dem Glaubensbekenntnis, welches das Mysterium der vom Geist Gottes gewirkten Einheit verkündigt, ist die Einheit der Kirche dann in den Zusammenhang der Polemik gegen den Anderen verlagert worden.

Die erste große theologische Reflexion über die Einheit, die sich der Festlegung auf diesen engen Horizont entzogen hat, war das 1825 von Johann Adam Möhler veröffentlichte Buch, das bezeichnenderweise den Titel trug „Die Einheit in der Kirche...“⁹ Die Einheit, die wir im Credo tatsächlich bekennen, ist nicht etwas, worüber die Kirche verfügen könnte, sondern es ist eine Einheit, die der Geist des Christus *in* ihr wirkt, und außerdem eine Einheit, welche die Kirche transzendiert. Sie wird sich in ihrer Fülle erst in der endzeitlichen Versöhnung offenbaren, wenn Gott alles in allem sein wird.

Bei Möhler wurde das Mysterium der Einheit neu gedacht im romantischen Kontext der organischen Einheit des Universums. Innerhalb einer Kultur der Andersheit, in welcher der Andere in

seiner Andersheit bejaht, anerkannt und angenommen wird, wird die Einheit, die der Geist Gottes in der Kirche wirkt, eher als *Beziehungsfähigkeit* gedacht, so wie Christus fähig war, mit jedem Menschen Beziehung aufzunehmen, ja sogar mit dem Sünder. Wir können sogar sagen, daß das Christusereignis letztlich das Sich-Ereignen einer „globalen“ Beziehung als eines „Seins-für-andere“ gewesen ist. In ihm erscheint die Einheit, die Gott in der Geschichte der Menschen schafft, tatsächlich als „Sein-für-die-Menschen“, für alle Menschen ohne irgendeine Ausnahme.

Ein Verständnis der christlichen Einheit, das dieses christologische Ereignis der Beziehung nicht in vertiefter Weise als *Ereignis Gottes* in der Geschichte begriffe, wäre gezwungen, seine eigenen grundlegenden Kategorien anderswo zu entlehnen. In der Existenz Jesu, von seiner Geburt in Armut bis zu seiner Verlassenheit am Kreuz, finden wir die Exegese des tiefsten Geheimnisses Gottes und gleichzeitig die Erzählung von der geheimnisvollen Wirklichkeit, die in das Herz jedes Menschen eingesenkt ist. Die Einheit neu zu verstehen, heißt, die Bedeutung Jesu Christi für unsere Zeit neu zu verstehen. Dies aber schließt eine Umarbeitung der christologischen Reflexion ein. Die theologische Debatte über die nichtchristlichen Religionen zeigt übrigens zur Genüge, daß gerade das Fehlen einer wirksamen Beziehungschristologie der Grund dafür ist, daß es bei der Bewertung der anderen religiösen Erfahrungen nicht gelingt, deren *wirkliche* (wenn auch nicht ausschließliche) Beziehung zum Christusereignis wahrzunehmen.¹⁰

Von diesem Ereignis her erfahren das Sosein und das Dasein der Kirche ihre

Rechtfertigung als Funktion des Weges der Menschen zur Einheit in der konkreten Form, die diese Schritt für Schritt in der Geschichte annimmt. Aber dies geschieht nicht in dem Sinn, daß die Kirche alle Menschen in ihren Reihen „sammeln“ müßte, wobei sie deren Differenzen innerhalb ihrer eigenen Reihen heilen müßte. Die Kirchen sind tatsächlich auch selber ein „Fragment“ der menschlichen Geschichte, die aber mit Gott versöhnt ist. Die Einheit, die der Geist Gottes im kirchlichen Fragment schafft, kann daher bloß die Öffnung dieses Fragmentes nach außen hin sein, die Fähigkeit, andere Fragmente an sich zu heften und sich selbst an andere anheften zu lassen.

Es handelt sich dabei nicht um eine allgemeine und unbestimmte Öffnung zur Andersheit hin. Im Neuen Testament ist die Beziehung, die Christus zu den anderen aufnimmt, bestimmt von der Tatsache, daß der Andere derjenige ist, „der verloren war“, der Sünder, der Arme. Jesus sagt von sich, er sei nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder (Mt 9,13 parr). So kommt es dazu, daß die letzte Schranke der Andersheit, die ethische Schranke, fällt. So wie auch der Horizont der Seligpreisungen nicht ethisch, sondern theologisch ist. Wie Jacques Dupont richtig gezeigt hat, beschreiben die Seligpreisungen in ihrem Originalton nicht die moralischen Bedingungen für die Teilhabe am Reich Gottes, sondern die Souveränität Gottes über die Geschichte, die zum Ausdruck kommt in seiner Vorliebe für diejenigen, die nach dem allgemeinen Maßstab der menschlichen Wertung keinen Platz haben.¹¹ Die Einheit in der Kirche kann jetzt nur dann ein Zeichen der Gemeinschaft der Menschen mit Gott und der

Einheit der gesamten Menschheit sein, wenn sie sich von einer Kultur und einer Logik der Identität verabschiedet.

Die Einheit, welche die Kirche bekennt, wird man daher nicht erfahren, wenn in ihr die Logik der Identität und der Ausschließung des Anderen herrscht, sondern wenn im Gehorsam gegen Christus, der für uns gestorben ist, als wir noch Sünder waren, die Barmherzigkeit Gottes für jeden Menschen gepredigt wird und wenn dies in Beziehung gesetzt wird zu all denen, die keinen Platz am Tisch der anderen Menschen haben.

Fragen

Das Verständnis der Einheit, das wir – wenn auch nur skizzenhaft – entwickelt haben, ist bewußt naiv und wagt es, geradezu utopisch zu sein. Es ist nur schwer denkbar und vielleicht sogar völlig unrealistisch zu meinen, daß die Kirchen es akzeptieren könnten, in der demütigen Rolle des Fragments zu leben, das offen ist für andere Fragmente. Sie sind zu reich an ihrer eigenen Vergangenheit, als daß sie den Menschen ihrer eigenen Zeit mühelos mit den Worten des Petrus sagen könnten: „Silber und Gold besitze ich nicht. Doch was ich habe, das gebe ich dir: Im Namen Jesu Christi, des Nazoräers, geh umher.“ (Apg 3,6) Die konfessionellen Identitäten sind allzu stark, oft erkauf mit dem Blut von Märtyrern, als daß die Kirchen der „Absolutheit“ (im buchstäblichen Sinn dieses Wortes: *absolutus*, von Bindungen gelöst) dessen entsagen könnten, was sie geworden sind. Der Radikalismus des Evangeliums, der imstande ist, den Worten von der Einheit, die Gott am Kreuz gewirkt hat, in konkreter Erfahrung neue Gestalt zu verlei-

hen, wird anders als früher innerhalb der Kirchen geduldet; aber dennoch gelingt es ihm nicht, deren gesamtes Erscheinungsbild zu prägen. Er scheint vielmehr dazu bestimmt zu sein, ausschließliches Vorrecht einiger Männer und Frauen, ja sogar mancher Gruppen zu sein; aber es gelingt ihm nicht, die Institutionen, die Lehrsysteme und pastoralen Strategien der Kirchen zu prägen. Daher erhebt sich die Frage, ob das Mysterium der Einheit innerhalb der einzelnen Kirchen und im Verhältnis zwischen den Kirchen wirklich so gelebt werden kann, daß es einerseits in seiner Gestaltung dem Evangelium näherkommt, und daß es andererseits wirkliche Bedeutung erlangt für eine Kultur der Andersheit.

Gewiß scheint die Vergangenheit in weiter Ferne zu liegen, die gezeichnet war von den großen Lehrstreitigkeiten und der Dialektik zwischen Orthodoxie und Heterodoxie. Es können einige in die Augen springende Zeichen dieser Veränderung der Wetterlage im Bereich der Lehre genannt werden: Die katholische Kirche und die (nestorianische) assyrische Kirche haben eine Vereinbarung getroffen, um zu bekräftigen, daß die Verurteilungen der Vergangenheit aus Mißverständnissen herrührten. Die byzantinische Kirche und die katholische Kirche haben die wechselseitigen Exkommunikationen aufgehoben.¹² Katholiken und Lutheraner diskutieren, um festzustellen, ob die wechselseitigen Verurteilungen aus dem 16. Jahrhundert noch einen Sinn haben.¹³ Trotzdem folgt auf diese Vereinbarungen nicht die Wiederherstellung der *Communio*, wenn sie auch das Klima der Freundschaft und des gegenseitigen Respekts gut zum Ausdruck bringen. Die Veränderung der

Wetterlage im Bereich der Lehre scheint aber bisher kein neues Verständnis der christlichen Rede über die Einheit zu signalisieren. Der Grund dafür ist vielleicht in der Tatsache zu suchen, daß die Kirchen sich mehr herausgefordert fühlen, ihre Rolle in der immer mehr säkularisierten Gesellschaft neu zu definieren, als die Worte des Evangeliums für sich selbst neu zu verstehen.

Um dieses Problem zu begreifen, muß man der Tatsache Beachtung schenken, daß es offenbar die Suche nach einer neuen Rolle in der Zivilgesellschaft ist, was die großen Kirchen bei der innerkirchlichen Organisation und bei den wechselseitigen Beziehungen am tiefsten prägt. Die säkularisierten Gesellschaften sind tatsächlich auch auf der Suche nach Fundierung durch Sinnstiftung, die anscheinend nur die großen religiösen Institutionen geben können, wie z.B. aus einer Rede des Kultusministers von Bayern, Hans Zehetmair, erhellt: Angesichts der Frage nach der Bedeutung von Glaube und Kirche in der heutigen Situation meint er gewisse Symptome für die innere Befindlichkeit der Menschen in seinem Land zu erkennen, die eindeutig negative Tendenz aufweisen. Dazu bemerkt er: „Trotz dieser ernüchternden Diagnose wäre es aus meiner Sicht völlig falsch zu resignieren. Ich halte es als verantwortlicher Politiker gerade angesichts dieser Situation für sinnvoll und notwendig, die starke Stellung der beiden großen christlichen Konfessionen in unserem Land zu verteidigen - und dies nicht etwa deshalb, weil (nur) die Kirche daran interessiert wäre, sondern weil dies im wohlverstandenen Interesse unseres Staates liegt. Was den Kirchen von staatlicher Seite an rechtlicher Absicherung und an finanziellen

Leistungen gewährt wird, ist keineswegs eine einseitige Wohltat für die Kirchen; wenn man nur ein bißchen weiterdenkt, muß man feststellen, daß sich der Staat damit letztlich selbst einen ‚Gefallen‘ erweist. Es liegt auf der Hand, daß die Kirchen nach wie vor erstrangige Integrationsfaktoren unserer Gesellschaft und unseres Staates sind, daß sie die politische Kultur stabilisieren, daß sie einer Vielzahl von Menschen Werte und Sinn vermitteln. So geben sie nicht nur dem einzelnen Halt und Orientierung in unserer immer unübersichtlicher werdenden Welt, sondern bilden auch ein Gegengewicht zur immer stärkeren Individualisierung und Atomisierung der Gesellschaft.“¹⁴

Wenn die Kirchen auf diese Nachfrage eingehen - und alles deutet darauf hin, daß sie bereits im Begriff sind, dies zu tun -, ist klar, daß die Einheit, die sie den heutigen Gesellschaften vorschlagen, die Einheit der Anerkennung der gemeinsamen ethischen Werte sein

wird. Das Mysterium der Einheit, wie es in den Bekenntnisworten des Credo enthalten ist, jene „subversive“ Erinnerung an die Einheit, die Gott in Christus mit den Sündern eingegangen ist, hätte dann nicht den Charakter des öffentlichen Zeugnisses der Kirchen als des Beitrages, den nur sie zum Aufbau der Einheit der Menschen leisten könnten, sondern dieses Mysterium bliebe als die radikale Erfahrung einiger Frauen und Männer innerhalb ihrer eigenen Grenzen. Es ist kein Zufall, daß die Einheit der Kirche, die sich früher um die großen Lehrformulierungen drehte, sich heute auf die gemeinsame „religiöse“ Anerkennung einiger Werte gründet, deren die Gesellschaften besonders zu bedürfen meinen. Die geschichtliche Situation versetzt uns daher „an die Anfänge des Verstehens“. Das Evangelium vom Kreuz, von der Versöhnung Gottes mit den Sündern, fordert auch heute noch unsere schöpferische Phantasie heraus.

¹ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Herausgegeben von Eberhard Bethge, München 1958, 196-208; hier: 207.

² G. Ruggieri, *Gott - ein Fremder in der Kirche?*, in: P. Hünermann (Hg.), *Gott - ein Fremder in unserem Haus. Die Zukunft des Glaubens in Europa*, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1996, 153 f.

³ Vgl. vor allem zwei der Essays von M. Certeau: „La rupture instauratrice“ und „Du corps à l'écriture, un transit chrétien“, in: L. Giard (Hg.), *La faiblesse de croire*, Paris 1987, 183-226; 267-303.

⁴ Vgl. M. Barth, *Ephesians 4-6*, Garden City N.Y. 1974, 454-467.

⁵ Zu einer Vertiefung der hier nur knapp angedeuteten Gedanken verweise ich auf zwei Artikel von mir: *Pour une logique de la particularité chrétienne*, in: J. Vermeylen (Hg.), *Cultures et théologies en Europe. Jalons pour un dialogue*, Paris 1995, 77-108; *La verità crocifissa fra Trinità e storia. Per una determinazione del rapporto tra verità e comunione*, in: *Cristianesimo nella storia* 16 (1995) 381-403.

⁶ Was kann realistischere Ziel der ökumenischen Bemühungen um die Einheit im Glauben sein? Text eines Vortrags, den Karl Rahner 1982 in Bamberg gehalten hat. In erweiterter Form eingearbeitet in: H. Fries/K. Rahner, *Einigung der Kirchen - reale Möglichkeit (Quaestiones disputatae 100)*, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1983. Eine 2. Auflage mit einer Bilanz „Zustimmung und Kritik“, verfaßt von H. Fries, erschien 1985.

⁷ AaO. 17.

⁸ Vgl. das nun schon klassische Werk von G. Thils, *Les notes de l'Église dans l'Apologétique depuis la Réforme*, Gembloux 1937.

⁹ J.A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, dargestellt im Geist der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, Tübingen 1825.

¹⁰ Diese Andeutungen müssten hier noch weiter entwickelt werden. Es müsste vor allem geklärt werden, ob diese Beziehungskristologie echt theologisch, und das heißt in christlichem Sinn: ob sie trinitarisch ist. Man müsste auch noch klären, ob sie eine historisch-praktische Hermeneutik ist, das heißt: ein Werk des Geistes Christi, der zu allen Zeiten die Menschen in die Wahrheit einführt. Man müsste auch deren eigene Logik als eines „partikulären“ Ereignisses klären, eines partikulären Ereignisses, das aber dennoch imstande ist, seine Fähigkeit der „Übersetzung“ ins Universale zu beweisen durch die Fähigkeit, in Beziehung zu treten mit den anderen partikulären Größen der Menschheitsgeschichte. Einige in diesem Sinn entwickelte Gedanken sind zu finden in meinem oben (Anm. 5) zitierten Essay „La verità crocifissa...“

¹¹ J. Dupont, *Les Béatitudes*, Paris ²1969.

¹² Zu einem Aggiornamento in bezug auf den Dialog der Kirchen des Westens mit den Ostkirchen siehe: D. Wendebourg, *Chalkedon in der ökumenischen Diskussion*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 92 (1995) 207–237.

¹³ K. Lehmann/W. Pannenberg (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg i.B./Göttingen 1986.

¹⁴ Zitat aus der Ansprache des Bayerischen Staatsministers für Unterricht, Kultus, Wissenschaft und Kunst beim Staatsempfang anlässlich des Zweiten Kongresses der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie am 30. August 1995 in München, S. 8 f.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht