

Einladung, die bereits im Vollzug befindliche Einheit anzuerkennen

José Oscar Beozzo / Giuseppe Ruggieri

Die Bewertungen, die Christen heute gegenüber dem Fortschritt der Kirchen auf ihrem Weg zur Einheit abgeben, schwanken. Sie reichen von Pessimismus bis Optimismus. Das vorliegende Heft von CONCILIUM möchte dagegen eine Einladung zu einem offenen Realismus sein, oder mit anderen Worten: zu einer Anerkennung dessen, was bereits *jetzt möglich* ist und was zugleich in dem Maße, in dem das Mögliche tatsächlich umgesetzt wird, weitere Schritte auf dem Weg *ermöglicht*.

Zu diesem Zweck wollen die Beiträge dieses Heftes jedoch nicht noch einmal die Fortschritte des theologischen Dialogs zwischen den verschiedenen Kirchen nachvollziehen. Das geschieht nicht etwa, weil der weite Weg verkannt werden sollte, der beim Verständnis der gegenseitigen Positionen hinsichtlich jener Verwicklungen zurückgelegt worden ist, die auf der Spaltung der Kirchen gelastet haben und immer noch lasten: angefangen beim Verständnis von Heiliger Schrift und Tradition bis zur Lehre über die Rechtfertigung, die Sakramente und, in besonderer Weise, das Amt in der Kirche. Vielmehr geht es darum, eine gewisse Distanz einzunehmen gegenüber einem „exklusiven“ Privileg, das dem Dialog der Lehrmeinungen eingeräumt wird. Denn dieser Dialog, wenngleich legitim und notwendig, beinhaltet doch zwei Risiken, wenn er nicht in einen weiteren Zusammenhang gestellt wird, welcher nicht nur der dogmatischen Dimension des Glaubens, sondern allen Elementen des kirchlichen Lebens Geltung verschafft.

Das erste dieser beiden Risiken besteht in der Möglichkeit, dass der theologisch-dogmatische Dialog einen Ersatz für den Weg zur Einheit darstellt. Gelegentlich kann tatsächlich der Eindruck aufkommen, dass zwar alles gesagt werden kann, vom Credo ohne *Filioque* bis zur Anerkennung einer substanziellen Übereinstimmung in der Doktrin der Rechtfertigung – *solange* sich nur nichts in der Struktur der Kirchen ändert, so wie sie gegenwärtig beschaffen sind, und *solange* nur nichts die eifersüchtige Verteidigung ihrer „konfessionellen Identität“ stört.

Das zweite Risiko besteht nun im Gegenteil darin, den Gedanken nahezulegen, dass schon allein die Übereinstimmung in der Lehre zur Aussöhnung zwischen den Kirchen führen könne. Doch wie es nicht nur – und manchmal nicht einmal in erster Linie – dogmatische Motive waren, die die Spaltung der Kirchen verursacht

haben, so kann auch jetzt nicht erwartet werden, dass die einfache Überwindung der dogmatischen Differenzen ausreichte, um zur Einheit zu führen.

Wir denken nicht, dass wir dabei neue Wege vorschlagen. Vielmehr geht es einfach darum, Überzeugungen zu verstärken, die bereits Gemeingut sind, die jedoch rein theoretische Errungenschaften bleiben, wenn sie nicht im Konkreten operativ werden. Dass beispielsweise die Ursache der Trennung zwischen einerseits den Kirchen, die das Konzil von Ephesus anerkennen, und andererseits den nestorianischen Kirchen im 5. Jahrhundert nicht in der Lehre als solcher bestand, wird heute von den betroffenen Kirchen auf höchster Ebene akzeptiert. So haben Papst Johannes Paul II. und der Katholikos-Patriarch der Assyrischen Kirche des Ostens (in nestorianischer Tradition), Mar Dinkha IV., am 11. November 1994 eine gemeinsame Erklärung unterzeichnet, in der sie „vor der Welt“ den gemeinsamen Glauben an das Geheimnis der Inkarnation des Wortes Gottes als wahren Gott und wahren Menschen erklärten. „Die Menschheit, welche die gesegnete Jungfrau Maria gebar, war immer die des Sohnes Gottes selbst. Das ist der Grund, weshalb die Assyrische Kirche des Ostens die Jungfrau Maria als ‚die Mutter Christi, unseres Gottes und Retters‘ anbetet. Im Lichte desselben Glaubens wendet sich die katholische Tradition an Maria als ‚Mutter Gottes‘ und als ‚Mutter Christi‘. Wir erkennen beide die Legitimität und die Richtigkeit (*rightness*) dieser Ausdrucksweisen von ein und demselben Glauben an und respektieren die Vorliebe jeder der beiden Kirchen in ihrem liturgischen Leben und ihrer Frömmigkeit. *Das ist der eine Glaube an das Geheimnis Christi, den wir bekennen. Die Auseinandersetzungen der Vergangenheit haben zu Anathemata gegen Personen und Formulierungen geführt. Heute lässt der Geist des Herrn uns besser erkennen, dass die Spaltungen, die auf diese Weise entstanden sind, zum großen Teil Missverständnissen geschuldet waren.*“¹

Die dogmatischen Unterschiede werden hier nicht einfach eingeebnet, aber sie erscheinen in neuem Licht. Die Frage besteht in Folgendem: Was erlaubt es uns heute, diese dogmatischen Unterschiede in einem neuen Licht zu sehen, das weniger dramatisch und nicht mehr so explosiv ist? Eine analoge Frage lässt sich zur katholisch-lutherischen Übereinkunft hinsichtlich der Lehre über die Rechtfertigung stellen.

Die Antwort auf diese Frage ist verständlicherweise in einer Analyse des historischen Kontextes zu suchen, der dazu geführt hat, den Glaubensformeln eine Bedeutung beizumessen, die wir heute für übertrieben halten. Und mit ebendiesem Verständnis stellt sich die Frage, ob heute andere dogmatische Unterschiede, die noch als trennungsbegründend angesehen werden, es aus sich selbst sind oder aus anderen Motiven.

Eine solche Fragestellung übersteigt allerdings die Absichten des vorliegenden Heftes, das stattdessen viel bescheidener einen weniger ambitionierten, jedoch nicht weniger notwendigen Weg beschreiten möchte. Der Ausgangspunkt dabei ist die Überzeugung, dass die Einheit zwischen den Kirchen, ohne schon vollendet zu sein, sich bereits im Vollzug befindet. Mit diesen Worten meinen wir nicht nur die Einheit *der Kirche*, wie wir sie in der dogmatischen Niederschrift des

Credo bekennen, das den Christen gemeinsam ist: Ich glaube an die *eine* Kirche. In der Tat glaubt ja jeder Christ, der sich im nizäno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis wiedererkennt, an die Einheit der Kirche als Werk des Geistes, das bereits jetzt im Gange ist und dennoch bis zur eschatologischen Vollendung darauf wartet, vollständig manifest zu werden.

Wir sprechen hier vielmehr auch von der Einheit *zwischen den* Kirchen, auch wenn diese noch nicht vollständig umgesetzt und in der Praxis noch nicht ausreichend anerkannt ist: Den einen Glauben an Jesus Christus, zahlreiche Elemente des christlichen Lebens, des Gottesdienstes, der Lehre und der kirchlichen Ordnung, sogar der Struktur haben die christlichen Kirchen bereits in unterschiedlichem Maße gemeinsam. Diese gemeinsamen Elemente erlauben es, von einer Einheit *im Vollzug - in process -* zu sprechen, auch wenn sie noch nicht vollendet ist. Das Beispiel des Treffens von Toronto zwischen römisch-katholischen und anglikanischen Bischöfen im Mai 2000 ist ein Hinweis auf die Art und Weise, wie die Kirchen diese Einheit im Vollzug anerkennen und fördern können.²

Für eine ökumenische Strukturierung der Kirchen

Um von dieser Überzeugung her zu beginnen, scheint es uns wichtig, die Aufmerksamkeit auf die effektive „Struktur/Strukturierung“ der Kirchen zu konzentrieren, dergestalt dass diese in ihrem Potential zur Aussöhnung ihrer eigenen Verschiedenartigkeiten erfasst werden. Dazu ist es jedoch notwendig, den Sinn dieses Ausdrucks zu klären, gerade weil er nicht in einer vornehmlich soziologischen Bedeutung gemeint ist. Lalande gibt in seinem *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*³ drei Bedeutungen zum Stichwort „Struktur“. Zunächst die einer „Disposition der Teile eines Ganzen im Unterschied zu ihren Funktionen“, eine Bedeutung, die uns vor allem in der Physik und Biologie begegnet. Die zweite Begriffsbestimmung bezeichnet ein „Ganzes, das aus aufeinander bezogenen Phänomenen gebildet wird, im Unterschied zu einer einfachen Kombination von Elementen; dergestalt, dass ein jedes der Phänomene von den anderen abhängt und nur innerhalb der Beziehung mit den anderen und aufgrund dieser Beziehung das ist, was es ist“. Die dritte Bedeutung ist, in Analogie zur vorangegangenen, die einer „Gesamtorientierung, die eine Mentalität bestimmt und um eine Idee herum organisiert ist, die richtungweisenden Wert hat“.

Es ist klar, dass wir uns auf die zweite Bedeutung des Begriffs „Struktur“

Die Autoren

José Oscar Beozzo, geb. in Santa Adélia, Brasilien. Er ist Priester, Theologe und Soziologe, Professor an der Fakultät für Theologie in São Paulo. Er veröffentlichte u.a.: *L'Eglise au Brésil: de Jean XXIII à Jean Paul II*, São Paulo 1995.

Anschrift: Rua Oliveira Alves, 164, 04210-080 São Paulo (SP), Brasilien. E-Mail: jbeozzo@ax.apc.org

Giuseppe Ruggieri lehrt Fundamentaltheologie in Catania (Italien) und ist Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM. Er veröffentlichte u.a.: *La compagnia della fede*, Turin 1980. Anschrift: Piazza Dante 32, I-95124 Catania, Italien. E-Mail: rotger@usa.net

beziehen, allerdings unter Loslösung von den Verbindungen zur Gestaltpsychologie, die ihn historisch bestimmt haben. In der Tat kann die Struktur in einer theologischen Betrachtung nicht nur in der punktuellen und synchronen, gleichsam statischen Perspektive einer einzigen Form gesehen werden. Die Kirche ist eine Wirklichkeit, die sich ständig in Bewegung befindet und deren Verlässlichkeit und Identität vom Geist gewährleistet werden. Dementsprechend ist die Struktur selbst durch die verschiedenen Epochen veränderlich, was jedoch nicht ausschließt, dass man eine interne Logik der Struktur als dauerhafte Gegebenheit errichtet, eine Disposition, eine Ordnung, die dem Wohl des Ganzen dient. Das Adjektiv „ökumenisch“, das der Strukturierung/Struktur beigefügt wird, will diese Logik der kirchlichen Einheit anzeigen, die dadurch, dass sie sich in einer bestimmten „Ordnung“, einer bestimmten „Disposition“ des kirchlichen Lebens inkarniert, es erlaubt, die den Kirchen bereits gegebene Einheit zu respektieren und sich zugleich zu öffnen für eine vollständigere Verwirklichung derselben Einheit.

Dafür ist es von Nutzen, auf den ursprünglichen Sinn von „Hierarchie“ hinzuweisen, die in den Schriften des Areopagiten für die abgestufte Kommunikation Gottes steht, aus der sich eben „Abstufungen“ ergeben, eine innere Disposition, die der Heilsökonomie entspricht, jenem Sich-Geben Gottes an den Menschen – eine Disposition, die in der Kirche anerkannt werden muss. Bevor dieser Terminus dann vom Mittelalter an eine Begriffsverschiebung durchmachte, um schließlich die unterschiedlich abgestufte Weihe- und Jurisdiktionsgewalt zu bezeichnen, beinhaltete der Begriff Hierarchie (heiliger Ursprung, heilige Ordnung, heilige Herrschaft) den aus dem Neuplatonismus entlehnten Sinn einer geordneten Struktur der weltlichen und christlichen Wirklichkeit, die ihren Ursprung in Gott selbst hat.⁴ Das Thema der „Hierarchie der Wahrheiten“, das im vorliegenden Heft wiederholt aufgegriffen wird, ist ohne diesen Hinweis nicht zu verstehen.

„Strukturierung/Struktur“ will also die Übersetzung jener Disposition, jener der Mitteilung Gottes an den Menschen inhärenten Logik in den handelnden Vollzug bezeichnen. Und „ökumenische Strukturierung/Struktur der Kirchen“ bezieht dann den Willen ein, gerade in der Achtung des geordneten Ganzen der Elemente, die das Leben der Kirche bilden, die Absicht Gottes aufscheinen zu lassen, wie sie sich in Jesus von Nazaret manifestiert hat: dass alle eins seien wie der Vater und er eins sind.

Nachdem so die Bedeutung des Begriffes eingegrenzt ist, der die gemeinsame Zielrichtung der in diesem CONCILIUM-Heft versammelten Beiträge anzeigen soll, bleiben noch einige wichtige Methodenfragen zu klären.

Die erste Frage bezieht sich auf den Charakter, welcher derzeit selbst einer jeden ökumenischen kirchlichen Strukturierung eignet, insofern dieser Charakter weisheitlich (mithin nicht einfach die Frucht theologischer Ingenieurskunst) und geistlich (gehorsam gegenüber dem Geist) ist. Im gerade abgeschlossenen Jahrhundert war es Johannes XXIII., der ein Zeugnis für die Fähigkeit abgelegt hat, die innere Logik des kirchlichen Lebens aufscheinen zu lassen. Dieser Papst, der der professionell betriebenen Theologie, aber auch dem, was gemeinhin „Progres-

sismus“ genannt wird, fern stand, der Weisheit der Kirchenväter hingegen durch persönlichen Umgang sehr nahe stand, besaß die Weisheit, dem lebendigen Charakter der kirchlichen Lehre gegen die Fixierung der neuscholastischen Theologie Geltung zu verschaffen. Dabei legte er das frei, was wir hier Struktur nennen, und verwendete dafür Begriffe wie „Aggiornamento“ und „pastorales“ Lehramt: die Notwendigkeit, dass die kirchliche Lehre den verschiedenen Zeiten in angemessener Form die „lebendige Substanz“ des Evangeliums weitergibt, um so das „neue Pfingsten“ der Kirche zu erlangen. Das *Aggiornamento* war also keine Alternative zur Treue, auch keine Preisgabe der „unveränderlichen“ Substanz des Evangeliums, sondern gerade der Ausdruck ihrer lebendigen Kontinuität in der Geschichte.⁵ Die ökumenische Strukturierung der Kirchen ist deshalb, wenn sie als weisheitliche und geistliche Arbeit an der Zeit selbst gesehen wird, nicht in erster Linie eine Angelegenheit der professionellen Theologen, sondern des ganzen Volkes Gottes, das in der Bandbreite seiner Aufgaben und Charismen die „Zeichen der Zeit“ wahrnimmt und den Weg, den der Geist die Kirchen vollenden lässt.

Die zweite Präzisierung betrifft die ständig wiederkehrende Mehrdeutigkeit einer „Trennung“ oder eines kleinsten gemeinsamen Nenners. Bei der Strukturierung des kirchlichen Lebens geht es aber gerade nicht darum, einen ökumenisch reinen und für alle genießbaren „Kern“ abzutrennen von einer akzidentellen Schlacke, die dann der konfessionellen Eigenart einer jeden einzelnen Kirche zugehörte. In Analogie zu dem, was die zeitgenössische Theologie für die biblische Hermeneutik klargestellt hat, ist es unmöglich, die Substanz der Botschaft von einer bestimmten Interpretation dieser Botschaft zu trennen, sondern es ist genau umgekehrt so, dass die Substanz der Botschaft immer in dieser jeweils gegebenen Interpretation erfasst werden muss. Unsere individuelle und kirchliche Eigenart stellt keinen Zufall dar, welcher der Gnade, die uns gemeinsam mit den anderen gegeben ist, äußerlich und von ihr trennbar wäre. Diese Eigenart ist vielmehr der Ort, an dem die Gnade wahrgenommen, aufgenommen und gelebt wird. In diesem Sinne gibt es keine entscheidenden Formulierungen. Und aus dieser Perspektive ist das Geheimnis der Einheit, das in den Kirchen bereits geglaubt, erfahren und gelebt wird, in ihren jeweiligen Unterschieden gegenwärtig, unter der Bedingung freilich, dass diese in einer Haltung der Bescheidenheit und der Offenheit gegenüber dem Geheimnis der Einheit gelebt werden, das sich nicht von ihnen eingrenzen lässt. Man muss also Abschied nehmen von dem Mythos eines kleinsten gemeinsamen Nenners, der soweit wie möglich zu erweitern und auszudehnen wäre, damit alle unter ihm Platz finden. Das Gegenteil ist wahr: dass das Mysterium der Einheit gerade ausgehend von den Unterschieden und innerhalb dieser Unterschiede zu leben ist. Das ist mit einer „ökumenischen Strukturierung“ der Kirchen gemeint, die als einzelne Kirchen verschieden bleiben und dennoch daran arbeiten, immer mehr eine geeinte Kirche zu sein.

Es sei uns erlaubt, nun die verschiedenen Beiträge in diesem Heft kurz zu kommentieren. Wir tun das auf eigene Verantwortung, nicht um eine Synthese zu liefern, sondern um die Absicht klarer werden zu lassen, aus der die einzelnen

Beiträge von den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern dieses Heftes erbeten wurden.

Der Verweis auf die Vergangenheit

Der erste Teil des Dossiers ist den „Strukturen der Gemeinschaft vor den großen Trennungen“ gewidmet. Der Geist, der diesen Blick in die Vergangenheit leitet, ist kein „klassizistischer“ Blick, der die ersten Jahrhunderte der Kirchengeschichte idealisiert und meint, es sei möglich, in der Gegenwart einfach die Formen der Vergangenheit wieder zum Leben zu erwecken. Nicht umsonst geht die Geschichte weiter.

Die Absicht des Blicks in die Vergangenheit ist eine andere und kann auf zweifache Weise zum Ausdruck gebracht werden. Heute von einer ökumenischen Strukturierung der Kirchen zu sprechen, von einer Anpassung der Formen des kirchlichen Lebens an die Erfordernisse einer „Schwesterlichkeit“ der Kirchen, die ihre eigene Verschiedenheit auf „versöhnte“ Art und Weise leben, ist nicht einfach eine Utopie, ist kein Traum. Es hat in der Tat in der Vergangenheit eine Strukturierung der Kirchen gegeben, die offener war als die gegenwärtige. Man folgt mithin dem Gebot des Realitätsprinzips, wenn man schaut, was es bereits in der Kirche gegeben hat, um nicht ohne irgendeinen Wirklichkeitsbezug eine Flucht nach vorn anzutreten.

Zweitens soll dieser Blick in die Vergangenheit die Geltung eines hermeneutischen Grundsatzes stärken, der heute so gut wie universal anerkannt ist und den Joseph Ratzinger auf einer Konferenz in Graz im Jahr 1976 sehr treffend formuliert hat: „Obgleich uns nicht gegeben ist, die Geschichte stillzustellen, den Weg von Jahrhunderten zurückzunehmen, darf man doch sagen, daß nicht heute christlich unmöglich sein kann, was ein Jahrtausend lang möglich war.“⁶

So ist es eine Tatsache, dass die Kirche während mehrerer Jahrhunderte den strukturellen Primat der Ortskirche vor der Universalkirche kannte (vgl. den Beitrag von Dimitri Salachas). Ebenso wahr ist, dass der Status der Lehre in der Kirche ein anderer war, insofern sie nicht autonom, sondern im Wesentlichen der Verkündigung und dem Gottesdienst zugeordnet und untergeordnet war (vgl. den Beitrag von Hans-Joachim Schulz). Und schließlich gilt, dass die Kommunikationskanäle in den ersten christlichen Jahrhunderten (Besuche, Briefe, Synoden nach territorialem Zuschnitt etc.) viel dynamischer und weniger beschränkt waren von einer monolithischen Anerkennung einer einzigen Kirchenordnung (vgl. den Beitrag von Angelo Di Berardino).

Der strukturelle Vorrang der Ortskirche erscheint uns heute als eine der herausragenden Bedingungen für eine ökumenische Strukturierung der Kirchen. Und das aus einer doppelten Reihe von Gründen. Die erste besteht darin, dass allein dieser Vorrang Konzeption und Praxis einer Einheit der Kirche als „Einheit in Gemeinschaft“ zulässt. Es handelt sich dabei um einen Reflex des trinitarischen Geheimnisses selbst - ein traditionelles Motiv, wie Salachas in seinem Beitrag

darlegt. Die Einheit der Kirche, die sich aus der Gemeinschaft mit dem eucharistischen Leib Christi nährt, entspricht keinem der soziologischen und rechtlichen Modelle, wie sie im gesellschaftlichen Umfeld bekannt sind, sondern spiegelt vielmehr das Geheimnis des göttlichen Lebens selbst wider, das Gemeinschaft in Vielheit und Vielheit in Gemeinschaft ist. Wenn überhaupt noch eine andere Analogie dafür herangezogen werden kann, dann allenfalls die der Einheit zwischen Mann und Frau.

Doch es gibt noch einen anderen wichtigen Aspekt, dessen Beachtung nur durch den strukturellen Vorrang der Ortskirche gewährleistet ist. Der verstorbene J.M. Tillard hat diesen Punkt gerne hervorgehoben: Die Ortskirche ist gerade aufgrund ihrer Verwurzelung in einem Territorium „der menschliche (geographische, kulturelle, historische, soziologische) Raum, in dem das Evangelium Gottes - ‚vollendet‘ in Jerusalem im Pascha Christi und im Pfingsten, das dessen Wirkung freisetzte - den ganzen *homo* (Menschen) ergreift sowie den *humus* (Erdboden), aus dem er hervorwächst, *homo* als *humus*, *homo* und *humus*.“⁷ Darin liegt der konkrete, historische Charakter der Gnade, die immer Gnade für jemanden an einem bestimmten Ort und Moment der Geschichte ist, der sich im strukturellen Vorrang der Ortskirche manifestiert. So ist die Verschiedenheit, die in Gemeinschaft gelebt wird, wirklich ein Zeugnis für die „vielfarbige“ göttliche Weisheit (vgl. Eph 3,10).

Andererseits ist dieser Primat der Ortskirche nicht misszuverstehen, etwa indem die Vision der Ortskirche zur Alternative der Universalkirche erhoben würde. Wie erst kürzlich Walter Kasper deutlich gemacht hat, bedeutet die Aussage, dass die eine Kirche *in* den Ortskirchen und *von* diesen *her* gegeben ist (*in quibus et ex quibus*), nicht, dass die Universalkirche die Summe und das Ergebnis der Ortskirchen sei, ebensowenig wie die Ortskirchen Provinzen und Ausprägungen der einzigen Universalkirche sind. Die eine Kirche ist Gabe Gottes und nicht das Ergebnis menschlichen Handelns. Sie ist die Frucht der Einheit des Vaters, des Sohnes und des Geistes, die sich in jeder Ortskirche schenken, insbesondere in deren höchstem Vollzug, der Eucharistie. Ortskirche und Universalkirche durchdringen sich gegenseitig. Um diesen gnadenhaften Charakter der einen Kirche zu bestätigen, muss man nicht notwendigerweise einen ontologischen und chronologischen Vorrang der Universalkirche vor den Ortskirchen behaupten.⁸

Die notwendige Integration und Unterordnung der dogmatischen Dimension im Verhältnis zu Verkündigung und Liturgiefeier (das Thema der Abhandlung von Schulz) hat nach der Absicht der Herausgeber dieses Heftes die Funktion, den dogmatischen Konflikt zwischen den Kirchen zu entdramatisieren. Denn es ist ja bereits so, dass die Kirchen im Glauben, in der Verkündigung und im Gottesdienst in erheblich größerem Maße zusammenkommen. Diese Entdramatisierung der Lehrunterschiede soll jedoch nicht heißen, dass die christliche Wahrheit relativiert wird. In der Tat ist es hier angebracht, zwischen dogmatischer Lehre und Wahrheit zu unterscheiden. Die Lehre ist *eine* der Formen, in denen die Wahrheit sich ausdrückt, die in viel tieferem Ausmaß im dankbaren Bekenntnis der Kirche erfasst wird. Im Übrigen ist es gerade für eine ökumenische

Strukturierung der Kirchen und eine immer treuere Erkenntnis der Wahrheit wichtig zu begreifen, dass die Kirchen nicht an jene Form der öffentlichen Erklärung der Wahrheit gebunden werden dürfen, die von Kontroversen her bestimmt ist.⁹

In der Tat kennt auch die christliche Wahrheit „Epochen“ (im heideggerschen Sinne des Wortes).¹⁰ Die Gläubigen bewegen sich hin und her („irren“ sozusagen) auf ihrem Orbit und geben so Repräsentationen der Wahrheit eine Gestalt, welche die Abschnitte der „christlichen Zeit“ markieren. In diesen Gestalten oder diesem „irrenden“ Hin und Her der Wahrheit zeigt sich die Erschöpfung bei der Umkehr zum Herrn von jedem, der seine Stimme gehört hat, die Schwierigkeit, die verschiedenen menschlichen Begrifflichkeiten in der Anbetung des Gekreuzigten zu „beugen“.

Ein wichtiges Scharnier war dabei gewiss der Wechsel vom Vorrang des „Bekenntnisses“ und der Anrufung zum Primat der „Abgrenzung“ der Wahrheit. Diese Epoche ist der besondere Untersuchungsgegenstand von Schulz in der vorliegenden Ausgabe von CONCILIUM.

Eine andere „Epoche“, ein anderes „Irren“ im Orbit der christlichen Wahrheit wurde zweifellos vom Aufkommen der Theologie als einer „Wissenschaft“ konstituiert.¹¹ Hier war es die neue städtische Kultur, die auf diese Weise in das christliche Wissen integriert wurde. Allerdings barg diese Operation ein Risiko in sich, dem die nachfolgenden Generationen zu wenig Aufmerksamkeit entgegenbrachten: der Verlust der Konnotation, dass das Wissen um die Wahrheit auch eine Erfahrung ist, die von der gelebten Gemeinschaft mit Christus her möglich wird.¹² In der nachfolgenden theologischen Reflexion sollte die Wahrheit unter der „Last der Gezweiung“¹³ gedacht werden: zwischen dem theologisch-dogmatischen Moment einerseits und der gelebten Gemeinschaft mit Christus andererseits, dem christlichen Leben in seiner geistlichen Dimension. Auf diese Weise verloren die Theologen fast vollständig die Tatsache aus dem Blick, dass „der erfüllte Begriff der Wahrheit, den das Evangelium darbietet, gerade in dieser lebendigen Darstellung der Theorie in der Praxis, des Wissens im Tun besteht. ‚Wenn ihr mein Wort haltet ... dann werdet ihr die Wahrheit erkennen‘ (Joh. 8,32).“¹⁴

Schließlich ist hier noch der Hinweis auf eine andere „Epoche“ der Wahrheit angezeigt, jener nämlich, die im modernen katholischen Dogmenverständnis gipfelt. Sie ist das Ergebnis der Trennung der Kirchen im Westen. Der bezeichnendste Charakterzug des Wahrheitsbegriffs besteht seither nicht mehr in der Bestimmung ihres Inhalts, sondern in der Bestimmung ihres Entstehens, der Art und Weise, auf die sie erlangt werden kann. „Mit anderen Worten: Die Antwort auf die Frage: Was ist Dogma? wird mitbetroffen von der Antwort auf die Frage: Was kann innerhalb der katholischen Kirche Dogma werden?“¹⁵ Diese Antwort aber ist vor allem im Klima der antiprotestantischen Kontroversen ausgearbeitet worden, von Autoren wie Stapleton, Bellarmino, Gotti und anderen. Die sozusagen „ultimative“ Definition von Dogma in der modernen katholischen Theologie, die dann vom Ersten Vatikanischen Konzil aufgegriffen wird, findet sich bei Philipp Neri

Chrismann, der unter dem Einfluss des Jesuiten François Veron zu der Aussage gelangen sollte, dass „ein Glaubensdogma nichts anderes ist als eine von Gott offenbarte Lehre oder Wahrheit, die vermittelt eines öffentlichen Urteils der Kirche in göttlichem Glauben zu glauben vorgelegt wird, dergestalt, dass die entgegengesetzte Lehre als häretisch verurteilt wird.“¹⁶ Mit anderen Worten: Wahrheit wird hier konzipiert als Funktion der Verteidigung der eigenen Besonderheit (der Autorität des „öffentlichen Urteils“, d.h. des Lehramtes der katholischen Kirche) und als Funktion der Abgrenzung von der Häresie. Damit taucht ein Konzept von Wahrheit als Grenze auf, dazu bestimmt, das einzuhegen, was uns vom anderen unterscheidet. Dieses Konzept ist jedoch nur möglich im Zusammenhang mit einem Bruch der Gemeinschaft und ist funktional darauf ausgerichtet, diesen Bruch aufrecht zu erhalten.

Das Material, das im letzten der Beiträge geboten wird, die sich der Vergangenheit zuwenden (Angelo Di Berardino), dient hingegen – immer in der Intention der Herausgeber dieses Heftes – einer Differenzierung der Ämter und der Kanäle, die der Einheit in der Kirche zur Verfügung stehen. Mit ihrer Beschleunigung der Kommunikation setzt unsere Zeit uns der Gefahr aus, jene Vielfalt der Gelegenheiten und Prozeduren zu übergehen, die in der antiken Kirche der Konfliktlösung dienten. Dieses Versäumnis würde jenem an die Seite treten, das sich aus dem exzessiven römischen Zentralismus des zweiten Jahrtausends ergibt.

Handlungsperspektiven

Teil II unseres Heftes ist den „Handlungsperspektiven“ gewidmet. Hier soll der Versuch unternommen werden herauszuarbeiten, wie einige Errungenschaften ihrer praktischen Umsetzung harren, wie ein Anerkennen der Einheit *im Vollzug* möglich sein kann.

Doch gerade im Hinblick auf dieses Vorhaben können wir eine gravierende Lücke in unserem Dossier nicht verschweigen. Der Autor, den wir genau zu dem Thema „Der Glaube, wie er im Gottesdienst der Kirchen seinen Ausdruck findet, als bedeutendste Tatsache ihrer Trennungen“ angesprochen hatten, ist seiner Aufgabe nicht nachgekommen. In den Augen der Herausgeber dieses Heftes wäre das jedoch ein entscheidender Schnittpunkt gewesen, um das anzuzielen, was hier „ökumenische Strukturierung der Kirchen“ genannt wird. Dabei handelt es sich ja nicht um ein aus einer beliebigen Anwendung geborenes Programm, sondern um die Anerkennung des Bestehenden. Es war dies ein Aspekt, der einem großen ökumenischen Theologen wie Edmund Schlink sehr am Herzen lag. Schlink zählte unter seinen „Grundstrukturen der universalen Einheit“ wenigstens zwei auf, die es in besonderem Maße verdienen, direkt aus seinem Hauptwerk zitiert zu werden: „(1) Weil Jesus Christus in der Kraft des Heiligen Geistes im Gottesdienst jeder Ortskirche leibhaftig gegenwärtig ist und sich schenkt, entsteht die universale Kirche nicht erst durch Summierung der Ortskirchen, sondern sie ist in jeder Ortskirche Wirklichkeit. (2) Die Einheit der universalen Kirche besteht

nicht in der Gleichheit der Bekenntnisformel, der Gottesdienst- und Ämterordnung, sondern darin, daß jede Ortskirche mit ihrem Bekenntnis und in ihrer Gottesdienst- und Ämterordnung dem einen Herrn der Kirche dient.¹⁷ Mit diesen Prämissen stimmte es dann überein, wenn Schlink die Einladung aussprach, einen hoffnungsvollen Blick auf die anderen Gemeinschaften zu richten, ohne sich auf die dogmatischen Lehraussagen zu beschränken, sondern indem man ihr gesamtes Leben betrachtet: ihre Liturgie, ihr Zeugnis, ihre Frömmigkeit etc.

Wenn der Gottesdienst, und damit die konkrete Anwesenheit des Geistes des Auferstandenen inmitten der Gläubigen, einen besonderen Ort darstellt, an dem, unbeschadet der Unterschiede, eine Einheit der Kirchen im Vollzug wahrgenommen werden kann, sollen doch auch die anderen Errungenschaften nicht vergessen werden: die Überzeugung des Zweiten Vatikanischen Konzils von einer Hierarchie der Wahrheiten, die sich aus der Beziehung zwischen Fundament und Ziel einerseits und den Mitteln andererseits ergibt (Otto Hermann Pesch); die ökumenischen Öffnungen, die durch die Neufassung des Kirchenrechts der katholischen Kirche ermöglicht wurden, insbesondere im Licht des neuen *Ökumenischen Direktoriums* von 1993 (Alphonse Borras und Astrid Kaptijn); die heutige Praxis von Synoden in den Kirchen, einschließlich der katholischen, die nicht nur die Bischöfe umfasst, sondern, wenn auch erst in anfänglichem und bescheidenem Ausmaß, das ganze gläubige Volk (Pierre Vallin).

Neben diesen Errungenschaften müssen noch weitere in Erinnerung gerufen werden, die einer etwas anderen Ordnung angehören, derjenigen der „Gesten“ nämlich. Der Terminus „Geste“ taucht in einer zentralen Passage der Dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* (Nr. 2) des Zweiten Vatikanischen Konzils auf, wo davon die Rede ist, dass die christliche Offenbarung sich in „Gesten und Worten“ ereignet [das „*gestis verbisque*“ des lateinischen Originals wird in den einschlägigen deutschen Übersetzungen meist mit „in Tat und Wort“ wiedergegeben; Anm. d. Übers.]. Dieser Abschnitt bezieht sich auf die Feier der Sakramente, wo ja symbolische Gesten gemeinsam mit den sie begleitenden Worten die *res* bezeichnen wollen, die Wirklichkeit, auf welche die Feier ausgerichtet ist.¹⁸ Doch auch in der Geschichte gibt es Gesten, in denen der Geist, analog zu dem, was in der Feier der Sakramente geschieht, eine Kommunikation Gottes mit dem Menschen ermöglicht. Es ist nicht übertrieben, im Weltgebetstag um den Frieden vom Oktober 1986 in Assisi (vgl. in diesem Heft den Beitrag von Faustino Teixeira) eine solche Geste zu sehen. Unserer Meinung nach bleibt Assisi eine Geste, deren ganzer Reichtum noch erschlossen werden muss. In der Tat hat sich in Assisi ein in gewissem Sinne paradoxes Ereignis gezeigt.

Ohne bis zu einem gemeinsamen Gebet für den Frieden zu gehen, haben die Vertreter der Religionen doch in einer Einheit von Zeit und in gewissem Sinne Raum für dasselbe Ziel gebetet – den Frieden –, allerdings entsprechend den Rechtsvorschriften, Riten und Inhalten der jeweils eigenen Tradition. Die Verschiedenheit wurde so aufgefangen von einem Netz gemeinsamer Gesten, gleichsam in der Absicht, die Verschiedenheit zu etwas Heiligem und Unantastbarem zu machen. Und all das auf Initiative des Bischofs von Rom.

Assisi ist jedoch nicht die einzige Geste, in der eine positive Anerkennung der Verschiedenheit sichtbar geworden ist. Das Ereignis von Assisi richtete sich direkt an die religiöse Verschiedenheit als solche. Doch bereits das Papsttum von Johannes XXIII. und das Konzil haben eine ganze Reihe von Gesten begründet, die jenen diametral gegenüberstanden, welche die Hochsaison der Feindschaft zwischen den Kirchen bestimmten, die das zweite christliche Jahrtausend dominierte. Mit diesen Gesten ist eine Gemeinschaft zwischen den Kirchen zum Ausdruck gebracht worden, die größer ist als die auf dogmatischer Grundlage „förmlich“ anerkannte. Welches „theologische“ Gewicht kommt solchen Gesten zu? Diese Fragestellung beschäftigt den Beitrag von Alberto Melloni.¹⁹

Schließlich konnte auch das Thema des Petrusamtes aus unserem Heft nicht ausgeschlossen bleiben. Nach allgemeiner Auffassung, die auch von Paul VI. sowie dem gegenwärtigen Bischof von Rom geteilt wird, bildet das Papsttum eines der Haupthindernisse auf dem Weg zu einer vollständigen sichtbaren Einheit der christlichen Kirchen. Doch derselbe Johannes Paul II. hat nicht nur die Katholiken, sondern auch die anderen Christen eingeladen, die Modalitäten der Ausübung des Petrusamtes neu zu überdenken. Die Einheit anzuerkennen, die sich in den Kirchen bereits im Vollzug befindet, bedeutet damit auch, diese Einladung anzunehmen. Sie ist für sich eine Gnade, die heute den Kirchen übergeben ist. Neue Formen der Ausübung des Petrusamtes zu entwerfen (vgl. den Beitrag von Giuseppe Alberigo) ist also ein obligatorischer Weg, um eine ökumenische Strukturierung der Kirchen ins Werk zu setzen.

Ein Wunsch für die Zukunft

Die Veröffentlichung des Dokumentes *Dominus Iesus* hat alle Christen in Aufruhr versetzt. Sogar in der römischen Kurie haben einige ihre Verwunderung nicht zurückgehalten. Wir stellen hier den Platz zur Verfügung für eine Dokumentation über die Rezeption des Dokumentes vor allem im deutschen Umfeld.

Zu Recht wurde darauf aufmerksam gemacht, dass die Aussagen von *Dominus Iesus*, jede für sich genommen, alle wörtlich aus manchen Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils entnommen werden können. Auch kann man es für richtig erachten, angesichts sovieler Fluchten nach vorne, gewisse Überzeugungen zu festigen, und sei es auch in scharfer Form. Doch scheint diesem Dokument vor allem die Anerkennung dessen zu fehlen, was der Geist in den letzten Jahrzehnten in den Kirchen bewirkt hat, und zwar gerade kraft desselben Konzilsereignisses - was das Dokument in dessen zentralen von Inspiration geprägten Zeilen hätte nachlesen können. Eine solche Anerkennung kann sich nicht auf formale Eingeständnisse beschränken, sondern muss ein frohes Bekenntnis umfassen zu dem, was der Geist den Kirchen sagt. Der Wunsch für die Zukunft besteht darin, dass die Dialektik, welche dieses Dokument aufrechterhält, ein nützlicher Ruf sei zu einer noch größeren Aufnahmebereitschaft für die Großtaten Gottes in der Geschichte.

¹ Osservatore Romano, 12. November 1994 (Übersetzung G.S.), Hervorhebung Beozzo/Ruggieri.

² Vgl. besonders die Rede von J.-M. R. Tillard in: *Il Regno documenti* 45 (2000), 596-600.

³ Fünfte Auflage, Paris 1947 (Übersetzung G.S.).

⁴ Vgl. R. Roques, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1954.

⁵ Vgl. G. Alberigo, *Teologia fra tradizione e rinnovamento nel magistero del patriarca Roncalli*, in: Angelo Giuseppe Roncalli. Dal patriarcato di Venezia alla cattedra di San Pietro, a cura di V. Branca e St. Rosso-Mahhinghi, Firenze 1984, 15-28; G. Pattaro, *La „teologia“ che ispira il pensiero pastorale del cardinale Roncalli a Venezia*, in: ebd. 149-155; G. Ruggieri, *Appunti per una teologia in papa Roncalli*, in: Papa Giovanni, a cura di G. Alberigo, Roma/Bari 1987, 245-271. Für eine Gesamtschau jedoch vgl. bereits G. Lercaro, *Linee per una ricerca su Giovanni XXIII*, in: Per la forza dello Spirito. Discorsi conciliari del card. Giacomo Lercaro, a cura dell' Istituto per le Scienze Religiose, Bologna 1984, 267-310.

⁶ Abgedruckt in J. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 209. Die späteren Präzisierungen desselben Autors (in: ders., *Kirche, Ökumene, Politik*. Einsiedeln 1987, 76f. und 81f.) zu den Mehrdeutigkeiten, die beim Verständnis dieser Formel zu vermeiden seien - gleichsam als wolle diese einen Ökumenismus der Rückkehr in die Vergangenheit propagieren - berühren uns hier nicht weiter nach dem, was wir bereits oben gesagt haben.

⁷ J.-M. R. Tillard, *L'Église locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris 1995, 53 (Übersetzung G.S.).

⁸ W. Kasper, *Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, Freundschaftliche Auseinandersetzung mit der Kritik von Joseph Kardinal Ratzinger*, in: Stimmen der Zeit 218 (2000), 795-804. Man vergleiche aber auch die erneute Reaktion desselben: J. Ratzinger, *Die große Gottesidee „Kirche“ ist keine Schwärmerie*, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 22. Dezember 2000.

⁹ Für eine ausführlichere Behandlung dieses Argumentes, als es an dieser Stelle möglich ist, vgl. G. Ruggieri, *La verità crocifissa fra Trinità e storia. Per una determinazione del rapporto tra verità e comunione*, in: Christianesimo nella Storia 16 (1995), 383-406.

¹⁰ Eine knappe Synthese der Entwicklung des Wahrheitsbegriffs bei den lateinischen Konzilien des Westens bietet G. Alberigo, *Comunione e verità*, in: L'alterità. Concezioni ed esperienze nel cristianesimo contemporaneo, a cura di A. Melloni e G. La Bella, Bologna 1995, 235-254.

¹¹ Das Standardwerk zu diesem Thema bleibt M.D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle*, Paris ³1969.

¹² Es reicht aus, zwei in gewissem Sinne klassische Studien nebeneinander zu stellen, um den Unterschied jener Theologie zu verstehen, die sich als Alternative zur monastischen Theologie entwickelte: M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, 2 Bde., Freiburg 1909 und 1911; J. Leclercq, *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Age. L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris ²1957. Nicht einmal die zentralen Punkte der monastischen Theologie, wie sie bei Leclercq vorgestellt werden (von der *compunctio* zum *otium*, von der *simplicitas* zum damianischen *mea grammatica Christus*) lassen sich unter den Inhalten wiederfinden, die bei Grabmann behandelt werden.

¹³ Der Ausdruck ist von H.U. von Balthasar, *Theologie und Heiligkeit*, in: Verbum caro, 195-225, hier 201.

¹⁴ AaO., 195.

¹⁵ G. Söll, *Dogma und Dogmenentwicklung* (HDG I/5), Freiburg/Basel/Wien 1971, 13.

¹⁶ *De fide divina*, Kempten 1792, § 5; vgl. Söll, 16, wo der lateinische Text des hier zitierten Passus wiedergegeben wird.

¹⁷ E. Schlink, *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Göttingen 1983, 559; vgl. jedoch v.a. seine Ausführungen zum Wert der liturgischen Versammlung auf den Seiten 572-578 in diesem Werk.

¹⁸ Vgl. H. de Lubac, *Commentaire du préambule et du chapitre I*, in: B.-D. Dupuy, *La révélation divine*, Bd. I: *Constitution dogmatique „Dei Verbum“*, Paris 1968, 175-179.

¹⁹ Andere Themen, die für unsere Ausgabe geplant waren, dann aber nicht realisiert werden konnten, sind der „Vorrang des Gehorsams gegenüber dem Wort Gottes und der Vorrang des Sündenbekenntnisses in Hinsicht auf die Identitätsbekundung“ sowie die „Gemeinschaft des Dienstes der Nächstenliebe, der Ämter, der Predigt und des eucharistischen Mahles“.

Aus dem Italienischen übersetzt von Georg Stoll

Zu diesem
Heft