

Jan Witte

## Wie läßt sich in der theologischen Diskussion zu konkreten ökumenischen Ergebnissen kommen?

Nach sechzig Jahren «ökumenische Bewegung», nach zwanzig Jahren «Ökumenischer Rat der Kirchen», nach zehn Jahren «Sekretariat zur Förderung der Einheit» fragen sich viele ungeduldig: Hätte diese ganze theologische Diskussion nicht etwas mehr konkrete ökumenische Ergebnisse bringen können? Hätten die Kirchen in Lehre und Leben nicht schon viel näher zueinanderrücken können? Manchmal schlägt diese Ungeduld sogar in einen ökumenischen Aktivismus um, der in Zukunft gar ohne tiefgehende theologische Diskussion auszukommen meint. Dem entspricht bei nicht wenigen Theologen eine gewisse Diskussionsmüdigkeit, vielleicht weil die Diskussionen in einer rein intellektuellen, niemanden verpflichtenden Atmosphäre stattfinden – vielleicht auch wegen der Haltung des offiziellen Lehramtes in verschiedenen Kirchen bei umstrittenen Fragen – eine Haltung und Stellung, die bei der schnellen Vorwärtsbewegung der «Frontlinien», in denen sich der ökumenische Theologe befindet, so hoffnungslos fern in der Etappe zu liegen scheint, daß er sich fragt, ob denn alle Verbindungen abgebrochen sind. Ungeduld und Diskussionsmüdigkeit machen unser Problem zu einem brennenden Problem.

Man könnte bei «konkreten ökumenischen Ergebnissen» an die Lösung *praktischer* Probleme in weltweitem Zusammenhang denken: an die immer wieder genannten konkreten Weltprobleme, oder im zwischenkirchlichen Zusammenhang: an die gegenseitige Anerkennung der Taufe in den getrennten Kirchen, an das Problem der gemischten Ehe, an das Interkommunion-Problem. Konfrontation mit der tatsächlichen Existenz mehrerer Kirchen, außer der eigenen, und Offenheit für die Nöte der ganzen Welt, für die Rettung, um derentwillen Christus seine Kirche stiftete, verleihen der «kirchlichen» Theologie neue Dimensionen, und also wird die Beachtung dieser Probleme in keiner

einzig «theologischen Diskussion» fehlen dürfen. Aber man kann «konkrete ökumenische Ergebnisse» als Frucht «theologischer Diskussion» auch anders auffassen. Man kann an eine «theologische Diskussion» über die Hintergründe unserer verschiedenen Glaubenslehre und Glaubenserfahrung denken, die uns schon so viele Jahrhunderte getrennt halten, und man kann sich fragen, welches die Bedingungen für konkrete ökumenische Ergebnisse auf dieser Ebene sind und wie also eine solche theologische Diskussion uns, die Christen, und unsere Kirchen schon jetzt zu größerer Einheit und einem reineren, volleren Verständnis des Evangeliums bringen kann. Hier scheint für uns der Kern der Frage zu liegen (deren Behandlung von der Redaktion angeregt wurde), wie übrigens schon aus den erwähnten *praktischen* ökumenischen Problemen hervorgeht.

### 1. Der Boden für die «theologische Diskussion»

In der ökumenischen theologischen Diskussion geht es um eine Existenzbegegnung zwischen Gläubigen mit verschiedener Glaubenslehre und Glaubenserfahrung. Diese Begegnung wird hier desto mehr existentiellen Charakter haben müssen, weil die Prüfung die Fundamente dieser divergenten Glaubensexistenz betrifft. Die Gesprächspartner müssen in ihrer Glaubensüberzeugung tief verwurzelt sein, damit eine solche Begegnung sinnvoll und fruchtbar wird. Ein solches «Gespräch» geht ja nicht um die allerprivatesten Meinungen der Herren A und B, sondern es will die Grundüberzeugungen ihrer beiden Kirchen und die darauf fußende Lehre und Erfahrung an den Werten des Evangeliums prüfen. Traditionell ausgedrückt könnte man sagen: Die am Gespräch teilnehmenden Theologen müssen wahrhaft kirchliche Theologen sein. Das gilt natürlich für alle Theologen, und es gibt zahllose Ebenen, auf denen diese existentiellen theologischen Diskussionen mit ökumenischem Ziel geführt werden: von zufälligen Begegnungen über kleine, inoffizielle Gesprächsgruppen bis zu Begegnungen zwischen den von getrennten Kirchen (oder auch vom Ökumenischen Rat der Kirchen) ernannten offiziellen Theologen-Kommissionen. (Aber obwohl sie offiziell sind, können die Teilnehmer ihre Kirchen in keiner Weise an ihre Beschlüsse und Folgerungen binden.) Weil an diesen letztgenannten Begegnungen sowohl die Voraussetzungen für konkrete ökumenische Resultate wie die Art und Weise, wie man dazu kommen könnte, am klarsten aufzuzei-



gen sind, beschränken wir uns im folgenden auf diese «offiziellen Gespräche», ohne damit der Bedeutung der vielen anderen Gesprächsformen auch nur das Geringste nehmen zu wollen. Um den Sinn des Ausdrucks «kirchliche Theologie» festzustellen, holen wir uns kurz Rat bei Karl Rahner. Rahner hat unlängst, als er über den innerkirchlichen Dialog sprach – also nicht über das ökumenische Gespräch –, einen Artikel geschrieben: «Die neue Kirchlichkeit der Theologie. Statt eines Selbstporträts.»<sup>1</sup> In kurzer Zusammenfassung zeichnet er dort die Bedingungen für den Dialog zwischen kirchlichem Lehramt und Theologen also: Das kirchliche Lehramt hat die Gewissensfreiheit der Theologen zu achten ohne zwingende Auferlegung einer bestimmten Doktrin, aber auch ohne sie einem reinen Individualismus zu überlassen, in dem sie außerhalb des lebendigen Kirchenzusammenhangs arbeiten. Zumal die schöpferische, kritische Funktion der Theologen hat das Lehramt anzuerkennen. Der Theologe seinerseits bleibt nur kirchlicher Theologe, wenn er «diejenige Lehre der Kirche respektiert und für sich glaubend als verbindlich anerkennt, die die Kirche als von ihrem Glauben und ihrem eigenen Selbstverständnis untrennbar mit einem absoluten Engagement festhält und lehrt».<sup>2</sup>

Wir stimmen dem von Herzen zu und meinen deshalb diese *formale* Seite der «Kirchlichkeit» auch in diesem Artikel über ökumenische «theologische Diskussion» nicht unerwähnt lassen zu dürfen. Leider beschränkt sich Rahner (sicherlich bewußt und aus Notwendigkeit) auf diese rein formale Seite, so daß über das Problem des *Inhalts*, auf das die Kirchlichkeit gerichtet ist, praktisch nichts mitgeteilt wird. So wird über «neue Kirchlichkeit» eigentlich nichts gesagt. Am Ende seines Artikels, als er sich dessen bewußt wird, schreibt Rahner: «Ich sollte von der «neuen Kirchlichkeit» der Theologie sprechen. Vielleicht habe ich nur von ihrer alten Kirchlichkeit gesprochen. Aber sie kommt mir, und zwar auch in der nüchternen und oft tristen Alltäglichkeit kirchlicher Theologie, durchaus als immer neu vor.»<sup>3</sup> Einverstanden! Aber bei Rahners Artikel könnte man wohl einmal vergessen, daß – wenn die formale «Kirchlichkeit» immer dieselbe ist oder sein soll – der Inhalt, auf den sich diese treue Kirchlichkeit richtet, Wandlungen unterworfen ist und sich tatsächlich in den letzten Jahrzehnten so verändert hat, daß man von wirklich «*neuer* Kirchlichkeit» sprechen müßte und man diese Neuheit umschreiben sollte. Vornehmlich zeigt sich diese Neuheit im «theologi-

schen Gespräch». Verlangt «kirchliche Treue» von den teilnehmenden Theologen Unerschütterlichkeit im Festhalten an den geschichtlich vorgegebenen Lösungen theologischer Probleme? Muß «kirchliche Treue» mit der Unerschütterlichkeit «semper idem» identifiziert werden?

Das haben viele – gerade in der Römisch-katholischen Kirche – lange Zeit gemeint. Die rechtgläubige «Kirchlichkeit» richtet sich dann inhaltlich allein auf die eigene Kirche, auf ihr Glaubensbekenntnis und spätere Aussagen. Was neben der eigenen Kirche an christlichen Gemeinschaftsformen bestand, konnte auf die Bezeichnung Kirche keinen Anspruch erheben, wenigstens – sagte man – «dogmatisch nicht»! Die Römisch-katholische Kirche war darin am radikalsten; aber auch anderen Kirchen war dieses Ausschließlichkeitsdenken – wenigstens in der Praxis – oft nicht fremd. Bei solchen Ausschließlichkeitsstandpunkten – oder wenigstens Ausschließlichkeitshaltungen – in bezug auf die eigene Kirche gab es nur Bekehrungstätigkeit, aber theologische Diskussionen auf einer Ebene der Gleichberechtigung waren nicht möglich. Natürlich braucht die «Ebene der Gleichberechtigung» keine Nivellierung aller Kirchen einzuschließen, aber sie verlangt trotzdem die Anerkennung, daß auch die anderen christlichen Gemeinschaften irgendwie Kirche sind, und damit die Anerkennung einer ihnen eigenen christlichen Glaubenslehre und Glaubenserfahrung. Die *Neuheit* in der Kirchlichkeit entsteht nun vor allem da, wo sich eine Kirche der *Weite* in ihrem Kirchenbegriff bewußt wird, so daß sie den anderen christlichen Gemeinschaften etwas eigenes Kirchliches, etwas eigenes Christliches in Glaubenslehre und Glaubenserfahrung zuerkennen kann. Damit ist man nicht minder «kirchlich treu» wie früher: Man setzt zwar nicht in individualistischer Selbstgenügsamkeit die eigene, allerpersönlichste Meinung über das Urteil der Kirche, wohl aber greift man – bei aller Treue zum definitiv ausgesprochenen Inhalt und zur Absicht des Glaubensbekenntnisses – wieder auf die letzte Grundlage aller kirchlichen Treue zurück, die Treue zu Christus und seinem Wort. Man sucht dann die geschichtlich geprägte Form des Bekenntnisses und den zeitgenössischen geistigen, oder auch geistlichen, Horizont mit seinem erweiterten Kirchenbegriff dem Wort Christi gegenüberzustellen und daraus die Folgerungen für eine zeitgerechte Art der Verkündigung und also auch für eine neue Formulierung der Kirchenlehre zu ziehen. Wo die alte kirchliche Treue mit der neuen Weite zu arbeiten versteht,



bereitet sich der gemeinsame Boden für die ökumenische theologische Diskussion. Der römisch-katholischen Theologie wurde diese Weite eigentlich erst durch das Zweite Vatikanische Konzil aufgetan. Hier reifte ja das Bewußtsein, daß «Kirchlichkeit» nicht ohne weiteres dasselbe ist wie Kirchlichkeit der Römisch-katholischen Kirche. Nachdem man im ersten Kapitel der Konstitution «Lumen Gentium» das Mysterium der Kirche Christi beschrieben hatte, versuchte man am Schluß dieses Kapitels die Einheit von unsichtbarer und sichtbarer Kirche deutlich zu machen. Abschnitt 8 läßt keinen Zweifel daran, daß die beschriebene geheimnisvolle Kirche keine unsichtbare «Liebeskirche» ist, getrennt von der rechtlich organisierten Kirche. Sie ist eine konkrete Zwei-Einheit, in welcher gerade die sichtbare Wirklichkeit das «Zeichen» der Gegenwart des Heiligen Geistes ist, der *in* ihr und *durch* sie wirkt; so ist diese Kirche das Sakrament der Einheit in Christus durch den Heiligen Geist. Um das zu betonen, hatte man in einer Redaktion des Jahres 1963 formuliert: «Diese Kirche *also* (nämlich die eine, heilige, katholische und apostolische, die Christus stiftete), die wahre Mutter und Lehrerin aller in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, *ist* die Katholische Kirche, die vom Papst und von den mit ihm vereinigten Bischöfen geleitet wird.»<sup>4</sup> Man erkennt die absolute Identifizierung. Nach Protest mehrerer Konzilsväter wurde diese Formulierung in den schließlich gebilligten Text geändert: «Diese Kirche, in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist *verwirklicht* in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird. Das schließt nicht aus, daß außerhalb ihres Gefüges vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen.»<sup>5</sup> Man sieht, daß hier die absolute Identifizierung verschwunden ist: durch Weglassung des «also», durch Änderung des «ist» in «verwirklicht in» (lateinisch: *Haec Ecclesia... substitit in Ecclesia catholica*<sup>6</sup>) und durch Anerkennung der Existenz kirchlicher Elemente außerhalb der Römisch-katholischen Kirche. Zwar wird hier noch nicht alles gesagt, was gesagt werden müßte; aber offensichtlich wurde hier das Brecheisen an den Kirchenbegriff der Ausschließlichkeit gesetzt. Es wurde ein gewisser Raum für andere christliche Gemeinschaften geschaffen. «Kirchlichkeit» kann in Zukunft nicht mehr heißen: ausschließlich der Römisch-katholischen Kirche gehörig. Wenn sol-

che kirchlichen Elemente «der Kirche Christi eigen» sind, so schließt das nicht aus, daß sie außerhalb der Römisch-katholischen Kirche auch den getrennten Kirchen eigen sein können. Von diesem Brecheisen ist denn auch bei der Untersuchung des «kirchlichen» Charakters der anderen «Kirchen» und «kirchlichen Gemeinschaften» im Dekret über den Ökumenismus dankbar Gebrauch gemacht worden.<sup>7</sup> Zur Ausweitung der Begriffe «Kirche» und «Kirchlichkeit» hat auch das zweite Kapitel der Kirchenkonstitution nicht wenig beigetragen, welches den Titel trägt: Das Volk Gottes. Das Kapitel stellt die Katholizität der Kirche in ein neues Licht: Die Kirche ist zum Wohle der Welt da, für die sie das einzige Zeichen des Heils in Christus ist.

Und mit dieser «Einzigkeit» des Heilszeichens stecken wir mitten in der schändlichen, sündigen Anomalie der einzigen Kirche Christi, mit all diesen – von uns aus gesehen – nicht zu leugnenden analogen Kirchen auch die Römisch-katholische Kirche, mit dieser Einzigkeit in Uneinigkeit und Uneinigkeit; aber keine Kirche kann demgegenüber ihre Hände in Unschuld waschen. Da ist keine Unierungsbewegung mehr am Platze, kein Appell zur Rückkehr nach einem Minimum an Selbstkritik und Konzessionen; bei allem bleibenden Bewußtsein der Stiftung unserer Kirche durch Christus selbst muß nun die Römisch-katholische Kirche eine tiefgreifende Überlegung über ihren geschichtlichen Charakter beginnen – bei aller göttlich garantierten, fundamentalen Treue zu Christus muß sie über ihren durch Sünde und Engherzigkeit beeinträchtigten Gehorsam gegen ihre Berufung nachdenken, in Einheit mit allen Christen der ganzen Welt die frohe Botschaft zu verkündigen. Das tat sie im Zweiten Vatikanischen Konzil. Wir beschrieben in aller Kürze das Wachsen zu neuer Kirchlichkeit in der Römisch-katholischen Kirche. Aber die andern Kirchen kämpften mit einem ähnlichen Problem; und nicht selten war ihnen dabei das Zweite Vatikanische Konzil ein leuchtendes Vorbild. Das Überraschende der letzten zehn Jahre ist nun, daß fast überall in den offiziellen ökumenischen «theologischen Gesprächen» – soweit uns aus eigener Teilnahme oder aus veröffentlichten oder unveröffentlichten Berichten bekannt ist – eine «neue Kirchlichkeit» sichtbar wird, die alles andere als Verleugnung der «Treue zur eigenen Kirche» bedeutet, sondern je nach der inhaltlichen Absicht auch die andern Kirchen auf irgendeine Art miteinschließt. Diese vage Andeutung wird zu einer reich nuancierten



Zeichnung, sobald wir feststellen, wie auf dem Boden dieser «neuen Kirchlichkeit» konkrete «ökumenische Ergebnisse» erreicht werden können und tatsächlich erreicht worden sind.

2. *Der Weg der «neuen Kirchlichkeit» zu konkreten «ökumenischen Ergebnissen» im theologischen Gespräch*

Wir wollen nicht idealisieren. Natürlich werden nicht alle Teilnehmer an offiziellen Gesprächen die neue Kirchlichkeit in unserem Sinn verstehen oder bejahen. Auch wird es Teilnehmer geben, die es an Treue zur eigenen Kirche fehlen lassen. Aber wir meinen doch mit vielen Tatsachen belegen zu können (wenn wir auch um der Kürze willen nur wenig anführen dürfen), daß die allgemeine Marschrichtung solcher «theologischer Diskussionen» in den letzten zehn Jahren sehr gut war. Wir studierten die Berichte mancher «offizieller Gespräche» zwischen Ökumenischem Rat der Kirchen und Römisch-katholischer Kirche, zwischen dem Lutherischen Weltbund und der Römisch-katholischen Kirche, zwischen lutherischen Kirchen in den Vereinigten Staaten und der Römisch-katholischen Kirche, zwischen der Anglikanischen Kirche in den Vereinigten Staaten und der Römisch-katholischen Kirche, aber auch Berichte über Gespräche zwischen dem Lutherischen Weltbund und dem Weltbund Calvinischer Kirchen («the World Alliance of Reformed Churches»). Die Reihe ist schon recht lang, aber längst nicht vollständig. Für eine Würdigung der Gespräche zwischen östlich-orthodoxen und römisch-katholischen Theologen sind wir inkompetent, und von den Gesprächen zwischen der Anglikanischen Kirche in England und der Methodistischen Kirche haben wir nur summarische Kenntnis. In all diesen Gesprächen fallen der Mut und die Offenheit auf, die anstehenden Probleme ganz neu anzufassen: einmal nicht von der eigenen Tradition auszugehen und sich darin dem andern gegenüber fest zu postieren, sondern zunächst einmal die Heilige Schrift von neuem, ohne Voreingenommenheit zu lesen. Das bedeutet natürlich nicht, daß man die eigene Tradition oder gar das eigene Dogma im voraus aufgibt. Es bedeutet aber wohl, daß man sich fragt: Was ist eigentlich das Wesentliche in der Gesamtheit dieser Texte (und nicht nur in einigen Texten, die man traditionell als «Beweis» für die eigene Meinung angeführt hat). Natürlich kommen die Exegeten zuerst zu Wort; sie haben den «sensus literalis» festzustellen. Aber die eigentlich ökumenische Arbeit kommt dann erst.

Nun kommt es darauf an, sich in die Auffassung der Christen des anderen Bekenntnisses einzuleben; dabei müssen sowohl die Reformatoren wie die modernen protestantischen und orthodoxen Autoren, sowohl die Kirchenväter, Thomas von Aquin, päpstliche und konziliare Verlautbarungen wie auch Rahner, Ratzinger, Schillebeeckx, Congar und Küng zu Worte kommen. Es ist eine schwierige Arbeit, bei der man versuchen muß, sich unbefangen in Sprache und Denkweise des anderen auszudrücken, um nicht mißverstanden zu werden, und zwar so, daß man trotzdem der eigenen Lehre kein Unrecht tut. Außerdem sind geschichtliche und zeitgenössische Gefühlsmomente zu berücksichtigen, die bei bestimmten Ausdrücken mitklingen. Man hat sich zu fragen: Was ist bei der Antwort des anderen auf dieses theologische Problem seine eigentliche Absicht? Was ist die Lehrabsicht dazu in meiner eigenen Kirche? Böte vor diesem geschichtlich schwer belasteten Problem vielleicht die nun übereinstimmend interpretierte Heilige Schrift einen neuen Ausgangspunkt für eine annehmbare gemeinsame Antwort?

Schlagen wir nun die Berichte auf, so begegnet uns bei allen ein Vorgehen, das dem oben gezeichneten ungefähr gleich ist; (auf eine wichtige Nuance kommen wir noch zurück). Und die Ergebnisse? Nur einige Beispiele:

Schon auf der ersten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen zu Amsterdam im Jahre 1948 wurde von der «Katholizität» der Kirche gesprochen; aber dort wurde der «katholischen Fülle» die «evangelische Reinheit» scharf gegenübergestellt; die Kirchen wurden eingeteilt in solche des «katholischen» und solche des «protestantischen» Typus, was Karl Barth die Warnung vor «konfessionellem Krampf» entlockte. Nun, Uppsala hat überzeugend gezeigt, daß die Überwindung des «konfessionellen Krampfs» eine Möglichkeit und schon eine Tatsache ist, ohne daß man der tiefsten eigenen Glaubensüberzeugung untreu werden muß. Die neue Kirchlichkeit nahm dem Begriff «Katholizität» seine Nebenbedeutung: als Bezeichnung dessen, was ausschließlich zur Römisch-katholischen Kirche gehört. Das Bewußtsein, daß die eine Kirche Christi nicht ausschließlich in der Römisch-katholischen Kirche da ist, schloß die Folgerung ein, daß auch die Katholizität nicht exklusiver Besitz dieser Kirche ist, sondern auch den anderen christlichen Kirchen zumindest auf analoge Art eigen ist. Auf protestantischer Seite wurde auch die «evangelische Reinheit» nicht mehr als ausschließlicher Besitz der prote-



stantischen Kirchen gesehen, während man sich dort mehr und mehr eines Mangels an «katholischer Fülle» in der eigenen Kirchentradition bewußt wurde. Inzwischen befaßte sich eine gemischte Kommission des Ökumenischen Rats und der Römisch-katholischen Kirche mit dem Problem der «Katholizität und Apostolizität der Kirche». Auch hier begegnete uns wieder die christologische Konzentration der Ekklesiologie. Man war sich schnell darin einig, daß Grundlage und steter Träger der kirchlichen «Katholizität» die Gegenwart des auferstandenen Christus ist, seine Gegenwart durch den Heiligen Geist, wo Gläubige in seinem Namen beisammen sind; wo sein Wort gepredigt wird; wo seine Sakramente gespendet werden, zumal wo das Heilige Abendmahl gefeiert wird. Bei diesem neuen Verständnis, auf katholischer Seite aus der Sakramentalität, auf protestantischer Seite aus der Eschatologie, stellte man ziemlich überrascht den methodologischen Parallelismus fest, der zu der gemeinsamen Überzeugung führte, daß gerade durch die Gegenwart des auferstandenen Christus die Kirche in dieser Welt *das sakramentale Zeichen* der endgültigen, *der eschatologischen Vollendung* gegenwärtig macht (die ja nichts anderes als die volle, vollkommene Gegenwart des auferstandenen Herrn für alle Geretteten ist). Sicherlich besitzt man hier keine mit Händen zu greifenden *praktischen* Ergebnisse. Aber liegt wirklich kein konkretes ökumenisches Ergebnis in dem gegenseitigen Verstehen und Schätzen in Sakramentenlehre und Eschatologie, in dem Aufeinander-Zuwachsen bei der Interpretation von Katholizität und Apostolizität (indem man beide nicht nur aus der Vergangenheit, sondern auch aus der gegenwärtigen Lage und eschatologischen Zielrichtung versteht)? Zudem liegen besonders die Konsequenzen für Tauf- und Eucharistielehre zum Greifen nah. Übrigens ist für die Annäherung in Tauf- und Eucharistielehre ein anderes «offizielles theologisches Gespräch» besonders lehrreich: das Gespräch zwischen amerikanischen lutherischen und römisch-katholischen Theologen. Sie veröffentlichten über ihr Gespräch schon drei kleine handliche Bücher, zum Spottpreis von 45 Dollarcent (bei Bezug von zehn Exemplaren: 35 Dollarcent).<sup>8</sup> Sie fanden hier u. E. die richtige Form, ihre «Ergebnisse» den eigenen Kirchen und anderen interessierten Lesern nahzubringen. Die Kommission hat ja nicht nur *während* des Gesprächs eine verantwortungsvolle Aufgabe, sondern auch *nachher*, damit ihre Fortschritte und Fehlschläge und Ergebnisse auch wirklich zu der Kirche oder zu

den Kirchen gelangen – wenigstens in den Grenzen, die ihr Auftrag zuläßt. Leider sind diese Grenzen noch immer zu eng gezogen, so daß das Ergebnis oft nicht weiter als ins Büro einer hohen kirchlichen Instanz gelangt. So aber werden die stereotypen Vorurteile gegen Lehre und Leben der anderen Kirche bei den Hausgenossen des Glaubens nicht wirksam überwunden und können sich die «konkreten ökumenischen Ergebnisse» dann auch kaum in praktischen Entscheidungen durchsetzen.

Manche sich jahrelang hinschleppende Diskussion über praktische Probleme braucht gerade die Injektion einer aus Christi Wort neu durchdachten weiten Schau, mit Worten der eigenen Zeit formuliert. Empfohlen sei da vor allem die Lesung des zweiten und dritten Büchleins. Das zweite, betitelt «One Baptism for the Remission of Sins» räumt nicht nur in einigen lichtvollen Vorträgen auf beiden Seiten eine Reihe von Mißverständnissen beiseite, sondern führt auch zu der Folgerung, daß es in der Tauflehre zwischen den lutherischen Kirchen der Vereinigten Staaten und der Römisch-katholischen Kirche «substantielle Übereinstimmung» gibt.

In der Eucharistielehre ist die Übereinstimmung keineswegs geringer, wenigstens in zwei Hauptpunkten, die in «The Eucharist as Sacrifice» untersucht wird: 1. Die Eucharistie als Opfer und Christi Gegenwart in diesem Sakrament. Über die Eucharistie als Lobopfer, Danksagung und Fürbitte ergab sich kein wesentlicher Unterschied der Meinungen. Und das «Versöhnungsoffer» (*propitiatorium*)? Die Kommission erklärt: «Katholiken interpretieren diesen Gesichtspunkt heute als starke Betonung dafür, daß die Gegenwart des einzigen versöhnenden Kreuzesopfers in der Eucharistiefeier der Kirche für die Vergebung der Sünden und das Leben der Welt wirksam ist. So weit können die Lutheraner mit ihnen gehen.»<sup>9</sup> Aber das ist doch schon sehr weit, wenn auch noch ernste Schwierigkeiten bleiben, vor allem in Zusammenhang mit der Amtsauffassung, auf die die Kommission aber nicht einging. Auch das *Wie* und die *Dauer* der Gegenwart Christi in der Eucharistie ist noch immer ein umstrittenes Problem; aber in den wichtigsten Punkten, nämlich der «realen», «wahren» und sogar «substantiellen» Gegenwart Christi unter den Zeichen von Brot und Wein erreicht man volle Übereinstimmung. Sind das nicht wichtige, konkrete ökumenische Ergebnisse? Und wie wurden sie erreicht? Wiederum mit derselben Methode: durch bereitwilliges Hören auf die Schrift als Ausgangspunkt (es geht ja um Christus,



den Herrn der Kirche, und sein Wort) – durch Erhellung beider Überlieferungsformulierungen mit dem Licht des 20. Jahrhunderts – durch furchtlose, aber trotzdem behutsame kirchentreuere Interpretationen beider Gegenwartsstandpunkte.

Der Vorgang wiederholte sich in den Vereinigten Staaten beim anglikanisch-römisch-katholischen Gespräch: dieselbe Methode, überraschende Ergebnisse. Und noch einmal bei dem erfolgreichen Gespräch zwischen Lutherischem Weltbund und Weltbund Calvinischer Kirchen, die einfach keinen Grund mehr finden konnten, die Trennung zwischen lutherischen und calvinischen Kirchen auf die Dauer aufrechtzuerhalten. Auch hier war es «die neue Kirchlichkeit» in lutherisch-calvinischen Nuancen, die reiche ökumenische Früchte brachte.

So haben wir die «neue Kirchlichkeit» also in etwa skizziert; aber *einen* Aspekt gibt es darin, der noch mehr betont werden muß; er kehrt in jedem Gespräch wieder und beeinflußt es manchmal entscheidend: die Weite von Raum und Zeit, die sich hinter jedem Problem öffnet. Es geht um die Welt, für welche die Kirche gestiftet wurde; es geht um das Eschaton, auf das sich Kirche und Welt zu bewegen. Dabei geht es nicht um irgendeine nebelhafte Ferne. Es geht vielmehr darum, wie uns Schrift und Tradition helfen können, *jetzt* für die Not der Menschen um uns her, für *ihre* Probleme, *die* Antwort zu finden, die sie und uns dem Eschaton näherbringt, zur «neuen Menschheit», zu Christi Nähe-für-uns. Deshalb richtet sich der Blick kirchlicher Theologen nicht mehr ausschließlich auf die eigene Kirche – auf ihren Triumph, auf ihre Aussagen (so bedingungslos wir ihr Dogma auch annehmen!), auf ihre Erschei-

nungsform, ihren Kultus und ihre Spiritualität –, sondern der Blick der Theologen umfaßt auch die anderen Kirchen, auch die machtvollen Entwicklungen und Umwälzungen in der Welt und mehr noch ihre Fragen, Ängste und Nöte. Und gerade dabei begegnen wir im ökumenischen theologischen Gespräch den andern, nicht mehr als «anderen», sondern als Christen mit derselben Berufung für diese Welt in Not, wie auch wir sie haben.

<sup>1</sup> K. Rahner, Die neue Kirchlichkeit der Theologie. Statt eines Selbstporträts: Geist und Leben 41 (1968) 205–216.

<sup>2</sup> Vgl. zum ersten Teil ebd. 216, zum zweiten Teil ebd. 213.

<sup>3</sup> Ebd. 215.

<sup>4</sup> Vgl. LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil I, 174, Nr. 29. Heraushebung vom Autor des Artikels.

<sup>5</sup> Der niederländische Text sagt: «Diese Kirche... befindet sich in der katholischen Kirche...» (übers. ins Niederländische von Prof. G. Philips).

<sup>6</sup> LThK ebd. 172.

<sup>7</sup> Vgl. das Dekret über den Ökumenismus, Nr. 14–24: Das Wort der Offenbarung, die Sakramente, das Amt sind auch den anderen «Kirchen» und «kirchlichen Gemeinschaften» eigen.

<sup>8</sup> Vgl. Representatives of the U. S. A. National Committee of the Luth. World Federation and the Bishops' Commission for Ecum. Affairs. I, The status of the Nicene Creed as dogma of the Church, Nat. Cath. Welfare Conf. 1965; II, One Baptism for the Remission of Sins, ebd. 1966; III, The Eucharist as Sacrifice, ebd. 1968. – Alle drei zu bestellen bei Publications Office, U. S. Cath. Conference, 1312 Massachusetts Avenue, N. W., Washington, D. C. 20005.

<sup>9</sup> Vgl. The Eucharist as Sacrifice aaO. 190.

Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

#### JAN WITTE

geboren am 19. Januar 1907 in Groningen (Niederlande), Jesuit, 1940 zum Priester geweiht. Er studierte an der theologischen Fakultät von Maastricht und an der Universität Heidelberg, doktorierte 1947 in Theologie und ist Professor für protestantische und ökumenische Theologie an der Universität Gregoriana seit 1955. Er veröffentlichte: Die Katholizität der Kirche (Gregorianum 1961) und ist regelmäßiger Mitarbeiter am «Gregorianum».