

Bemerkungen zur kulturellen Dimension bei ekklesiologischen Differenzen : Plädoyer für eine Hermeneutik des trans-intellektuellen Vertrauens

Autor(en): **Ritschl, Dietrich**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **91 (2001)**

Heft 1

PDF erstellt am: **24.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404928>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Bemerkungen zur kulturellen Dimension bei ekklesiologischen Differenzen: Plädoyer für eine Hermeneutik des trans-intellektuellen Vertrauens

Dietrich Ritschl

I. Ein «Jahrhundert der Kirche» geht zu Ende

War das zu Ende gehende Jahrhundert in der ökumenischen Theologie und in den Theologien der Einzelkirchen ein «Jahrhundert der Ekklesiologie» gewesen? Denkt man an die relativ späte Ausformung impliziter Ekklesiologie in der römisch-katholischen Kirche in explizite dogmatische Fassung im Vatikanum I und erst recht im Vatikanum II und an die auffällige Abwesenheit einer expliziten Lehre von der Kirche in den reformatorischen Bekenntnisschriften, die erst im 19. Jahrhundert zu ekklesiologischen Einzelentwürfen und sodann mit der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 und im Verlauf des Kirchenkampfes zu ausgeprägten theologischen Vorstellungen von der Kirche führten, so kann man schon sagen, im zu Ende gehenden 19. und im Verlauf des 20. Jahrhunderts seien die möglichen ekklesiologischen Konsequenzen aus den einzelnen konfessionellen Traditionen mit grosser Intensität gezogen worden. Das gilt jedenfalls für den Westen. Im Osten hat die Orthodoxie wohl keine neuen, konkreten ekklesiologischen Lehren erarbeitet – das will und kann sie gar nicht. Ihre grosse und uns beschämende Leistung war viel eher praktischer-geistlicher Art: Nach den unwirschen und wahrlich anti-orthodoxen Tönen, die zumindest die protestantischen Gelehrten vor dem 1. Weltkrieg als letzte Grüsse in die grosse Kirche Russlands vor dem entsetzlichen Aderlass nach der Revolution gelangen liessen, haben die Orthodoxen in den Jahren nach dem «grossen vaterländischen Krieg», wie sie ihn nennen, die Kirche Jesu Christi auch in den westlichen, zumal den Kirchen der Reformation, erkennen gelernt. Das war nicht eine neue Ekklesiologie, sondern sozusagen eine ekklesiologisch-ökumenische Entdeckung. Ich war schon in den frühen 60er-Jahren in der damaligen Sowjetunion – und gar nicht nur dort, auch in anderen Ländern der orthodoxen Tradition – Zeuge dieser hochofreulichen Entdeckung. Wir waren in Russland, Georgien, Bulgarien, Rumänien, auch in Griechenland, als Glieder der Kirche Christi «entdeckt» und ernst genommen. Dass sich dies in

den letzten Jahren zum Teil durch unser westliches Verschulden, zum Teil auch nicht, wieder zum Rückläufigen geändert hat, gehört zu den grossen Schmerzen, die ich nach fast 50-jährigem Engagement in der Ökumene jetzt zu verspüren bekomme¹.

Ein «Jahrhundert der Kirche»? Die heute hier versammelte Festgesellschaft besteht wohl ausschliesslich aus Gläubigen, denen das christliche Leben aufs Engste, um nicht zu sagen, aufs Natürlichste, mit der Kirche als einem ökumenischen Gesamt sowie mit den konfessionellen Traditionen ihrer jeweiligen Einzelkirchen verbunden ist. Das darf den Blick jedoch nicht dafür trüben, dass Millionen von Christen unserer Zeit, eben unseres Jahrhunderts, ihr Christsein in keiner Weise mit einer Vorstellung von «Kirche», geschweige denn ökumenisch verstandener Gesamtkirche, verbinden. Diese christlichen Gruppen wachsen rasant an, in den USA, in Afrika und Asien sowie unter den Pfingstgemeinden in Südamerika. Sie sind weitgehend anti-ökumenisch orientiert, viele sind Fundamentalisten – den Fundamentalismus erachte ich als den heute gefährlichsten Feind der christlichen Kirche – aber das bedeutet nicht, dass sie nicht individuell lebendige Christen sind, die von uns nicht ernst genommen werden könnten und müssten.

Das zu Ende gehende Jahrhundert ist, jedenfalls für diese millionenstarken, schnell wachsenden Gruppen, kein Jahrhundert der Kirche gewesen. Bei uns nehmen die Mitgliederzahlen rasant ab; die Zeiten sind vorbei, als wir in Heidelberg 2300 Theologiestudenten und -studentinnen hatten – noch zu Beginn unseres Jahrzehnts –, dafür sind die Tausende jetzt im Dallas Theological Seminary oder anderen gänzlich fundamentalistischen Institutionen. Auch in den überfüllten theologischen Schulen in Korea vermisst man vielfach schmerzlich die theologische oder gar ökumenische Offenheit, die ihrer reformierten Tradition entsprechen sollte.

Aber dennoch: die Stärke der Kirche liegt nicht in ihrer zahlenmässigen Grösse. Die Kirche hat nicht nur in den Theologien, sondern auch in ihrer Sozialgestalt, in der gesellschaftlichen Realität und politischen Meinungsbildung, in vielen Kulturen Einfluss ausgeübt. Die Church of England hat mit Rat und Weisheit beim Ende des Empire geholfen, die Kirchen in Südafrika bei der Beendigung des Apartheid-Regimes, die

¹ Vgl. *D. Ritschl*, Bemerkungen zur Bedeutung orthodoxer Präsenz im westlichen, kirchlich-theologischen Gefüge, in: *Die Orthodoxe Kirche. Eine Standortbestimmung an der Jahrtausendwende*, FS für Anastasios Kallis, hg. von Evmenios v. Lefka u.a., Frankfurt (Lembeck) 1999, 434–444.

römisch-katholische Kirche in Südamerika, die orthodoxen beim Übergang vom kommunistischen System zur langsamen Demokratisierung ... wir alle kennen die tröstliche Liste – manchmal auch überbewertet – der guten Taten der Kirche in schlechten Zeiten: eine Balance zum Sündenregister der kirchlichen Untaten in Jahrhunderten.

Und mehr noch: die in europäischen Kirchen zum Glück nicht mehr allzu seltene Auseinandersetzung mit der Realität Israels, mit dem indirekten Mitwirken an der Verfolgung des jüdischen Volkes, des Volkes Gottes – die offene Wunde der Ökumene –: dieser Neuaufbruch ist auch eine ekklesiologische Aktivität und Problemeröffnung grössten Ausmasses. Sie reicht von Johannes XXIII. bis zum Studentenaustausch mit Israel und führte zu tief schürfenden Synodalerklärungen und hilfreichen, aufrüttelnden Publikationen einzelner Theologen sowie zu ungezählten Konferenzen und äusserst klugen und konstruktiven Sendungen in Vorträgen im Fernsehen und am Radio.

Auf all diesen Ebenen ist wirklich Neues geschehen – in der ökumenischen Arbeit am ehesten noch in den erfolgreichen oder doch zumindest offenen bilateralen Verhandlungen und Vereinbarungen, die so viel tragfähiger sind als die wortreichen Erklärungen der ökumenischen Vollversammlungen. In ihnen liegt der eigentliche Ertrag der theologischen Arbeit zur Lehre von der Kirche vor. – Also vielleicht doch: ein Jahrhundert neuer und hilfreicher ekklesiologischer Arbeit!

II. Das Problem der Ableitungen aus Obersätzen

Die ertragreichen bilateralen Dialoge und Vereinbarungen haben jedoch – anders als z.B. die Leuenberger Konkordie – viele Grunddifferenzen und damit viele Spaltungen zwischen den Einzelkirchen bestehen lassen müssen. Freilich sind die lehrmässigen, sozusagen die professoralen Dialoge über klassisch-theologische Themen, etwa in «Lehrverurteilungen – kirchentrennend?» oder in den von Wolfhart Pannenberg und Theodor Schneider herausgegebenen Bänden «Verbindliches Zeugnis», zu einmütigeren Konsensen gelangt als die kirchengesteuerten bilateralen Verhandlungen, bei denen ekklesiologische Fragen im Vordergrund standen. Fast könnte man urteilen, die Lehrer der Kirchen seien sich schneller näher gekommen als die Führer der Kirche, wenn nicht kürzlich die Kritiken deutscher Professoren an der «Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre» den umgekehrten Schluss nahegelegt hätten. Tröstlich ist dabei immerhin, dass die meisten von ihnen wenig praktisch-ökumeni-

sche Erfahrung haben und vornehmlich ihre eigenen Traditionen kennen; dass sie ihrerseits sehr kundige und potente Theologen sind, wird man nicht bestreiten, das macht die Situation umso tragischer.

Die Kirche Christi ist also nach wie vor zerrissen und zerteilt, gerade so, wie es der Apostel in 1Kor 1:10 ff. sehen musste, aber nicht wahrhaben wollte. Hier ist eine historische und systematische Überlegung angebracht: Wie erklärt es sich, dass die Kirchen aller Jahrhunderte in der Trinitätslehre und Christologie nahezu einmütig waren, aber schwerwiegende Differenzen in der theologischen Konzeptualisierung der Kirche, auch der Lehre von der Gnade, weiter bestanden?

In der Alten Kirche des Westens wurden die trinitarischen und christologischen Konzilsentscheidungen des Ostens in vollem Umfang akzeptiert, wenn auch ihre Hintergründe nur teilweise bekannt und verstanden waren. Noch Jahrhunderte später hat die Reformation die Konzilsentscheidungen hinsichtlich der Trinitätslehre und Christologie voll bestätigt. Warum hatte das Verständnis von Kirche ein anderes Schicksal? Die großen Optionen, die die Bibel nahe legt, die Leib-Christi-Metapher und das Konzept des Bundes und der versammelten Gemeinde, hatten ihre Einwirkung auf den Osten und den Westen der Kirche, auch die *notae ecclesiae* waren in beiden Teilen akzeptabel, aber doch hat die Kirche in der Auseinandersetzung mit der Gnosis und sodann im Westen mit dem Donatismus unterschiedliche Praktiken und Lebensformen entwickelt, die nicht einfach bzw. direkt theologisch erklärt werden können. Sind sie kulturell und umweltbedingt? Die theologische Zunft neigt bekanntlich dazu, alles und jedes theologisch erklären zu wollen; uns sind soziologische und kulturphilosophische Analysen und Erklärungsweisen eher fremd.

Wir sind auch enttäuscht, wenn uns analytische Philosophie oder einfach die klassischen Logiker darauf aufmerksam machen, dass wir nicht selten mit abenteuerlichen Begriffen von «Ableitung» operieren, wie wenn sich z.B. eine Ekklesiologie schlüssig aus den erfreulichen Konsensen über Trinität und über die Christologie ableiten liesse. Das ist eben nicht der Fall, wie die Geschichte der Kirche zeigt. Die in der Theologie möglich Ableitungen sind – wir müssen das einfach wahrnehmen – fast immer Ableitungen mehrerer Optionen, d.h. aus ein und demselben Obersatz (bzw. auch Bibeltext) können mehrere legitime Ableitungen gefolgert werden. Stringente Deduktionen im Sinne Karl Poppers sind die absolute Ausnahme.

An dieser Stelle unserer Beobachtungen darf freilich nicht ein Hinweis auf neue Versuche der Ableitung ekklesiologischer Grunddaten aus der

Trinitätslehre fehlen, zumindest in der Rede von ihrer sozialen Dimension, etwa bei Jürgen Moltmann, John Zizioulas, Leonardo Boff, Bruno Forte und anderen. Aber auch hier sind Unterschiede deutlich zu erkennen, die darauf verweisen, dass echte Deduktionen hin zu einheitlichen Lehraussagen auch hier nicht möglich sind. Trotz grosser Sympathie für den Versuch, aus der Trinitätslehre soziale Dimensionen abzuleiten, kann ich die Frage, ob dies theo-logisch eigentlich geht, nicht für beantwortet halten. Die Trinitätslehre ist als Lehre – wie ihre historische Genese zeigt – das Ergebnis eines Umkehrschlusses und ist ein «synthetisches Urteil» mit deutlichen doxologischen Komponenten, und es bleibt die Frage offen, ob aus solchen Sätzen (denn um Sätze handelt es sich, nicht um den dreieinigen Gott selbst, seine *ousia*) Deduktionen dieser Art – oder auch irgendwelcher Art – gezogen werden können. Es ist nicht erwiesen, dass bei diesen neueren Versuchen nicht in die Trinitätslehre hineingelesen wird, was man schon mit anderen theologischen Begründungen vorher wusste.

III. Konsens in der Alten Kirche und Differenzen im 2. Jahrtausend

Für alle ekklesiologischen Überlegungen ist es unabdingbar, zwischen Faktizität und Konstitution der Kirche zu unterscheiden. Wenn in der Alten Kirche noch kaum explizite Ekklesiologien formuliert waren, so ist doch klar erkennbar, dass sich im Osten eine mehr gottesdienstliche und auf die Präsenz des Geistes – Anastasios Kallis spricht von der «Koinonia des einen Heiligen Geistes» – konzentrierte implizite Lehre von der Kirche entwickelte, im Westen eine faktisch stärker auf die petrinisch-traditionslegitimierte und an Strukturen und Rechtsgestalt interessierte Vorstellung der wahren Kirche. In beiden sich entwickelnden Traditionssträngen kann man freilich die grossen biblischen Optionen des «Leibes Christi» und der «Versammlung» wiedererkennen, wenn auch die ontologischen, die Konstitution von Kirche betreffenden Legitimierungen dieser Optionen erheblich differierten. Das kann man beim Studium der östlichen und westlichen Liturgien² sowie der Väter des 4. und 5. Jahrhun-

² Vgl. das immer noch aktuelle Buch von Dom Gregory Dix, *The Shape of the Liturgy*, London (Dacre) 1945 (Nachdruck: Black 1978) über östliche und westliche Liturgien; siehe auch die kürzlich erschienene Sammlung von Ansgar Franz (Hg.), *Streit am Tisch des Wortes? Zur Deutung und Bedeutung des Alten Testaments und seiner Verwendung in der Liturgie*, St.Otilien (EOS) 1997.

derts und freilich im Westen bei Cyprian und Augustin mit Händen greifen.

Hier ist eine Zwischenüberlegung notwendig. Ist es möglich zu sagen, dass die Alte Kirche in dem Grad, in dem sie in ihrer Ausbreitung und ihrem Einfluss von Sieg zu Sieg schritt, auch geistlich einen immer höheren Preis zahlen musste und eine wachsende Entfremdung von der österlichen Urkirche hinzunehmen sich angewöhnte? Der Glaube wurde das Normale, Irr- und Unglaube wurden verwerflich, riesige Gesamtentwürfe und Totalsysteme der Kosmologie und Theologie wurden möglich, Hand in Hand mit dem sich ständig festigenden riesigen Gefüge der äusseren Gestalt der Kirche (ich bedaure, dass ich beim Ausschreiben dieses Referates den Vortrag von Herrn Kollegen Wacław Hryniewicz noch nicht kannte)³.

Vor diesem Hintergrund und in diesem Licht muss man die eintausend Jahre später entwickelten sympathischen und irenischen Thesen von Georg Calixt zum *consensus quinquesaecularis* sehen. Er wollte – eigentlich in der Konsequenz der *Confessio Augustana* und ihrem, wie Edmund Schlink sagte, «ökumenischen Grundanliegen» – einen für spätere Zeiten gültigen Konsens der ersten Jahrhunderte in der Kirche festmachen. Die Kritik daran durch die Dogmengeschichtler des protestantischen Liberalismus ist bekannt und ist wohl auch im Ganzen historisch berechtigt. Aber theologisch sieht die Sache schon anders aus, wie man in einer umfangreichen Arbeit von Christoph Böttigheimer über Calixt lernen kann⁴. Auch die

³ Der erste wirklich umfassende Totalentwurf, der auch die Geschichte Israels und der Menschheit insgesamt betrifft, findet sich bekanntlich bei Irenaeus (wohl vor dem Hintergrund von Theophilus von Antiochien). Entsprechendes findet sich im Neuen Testament kaum, höchstens ist an Röm. 9–11 zu denken und – jedoch in starker Konzentration auf den Logos bzw. Jesus – an den Johannesprolog oder an den Christushymnus in Phil. 2. Eine kreisförmige Grundfigur – aber noch kein Totalentwurf wie bei Irenaeus – zeigte als erster Ignatius auf, wenn er vom Ausgehen des Logos «aus dem Schweigen Gottes» spricht, der «Reise» des Sohnes in die Sphäre der Menschen, deren «Fleisch» er zurück zum Vater bringt (ἐν σαρκὶ ἐν πατρὶ ὄν). Irenaeus musste diesen Kreis sozusagen nur «aufbiegen», den Fall und die Geschichte der Menschen und ihre Anrede durch die Propheten einfügen, um seinen Totalentwurf erstellen zu können. Diese erweiterte Kreisfigur kehrt dann bei Origenes wieder und verschwindet nie mehr aus der christlich beeinflussten Konzeption der Geschichte von Thomas von Aquin bis zu Hegel. Was ich hier summiere, ist freilich keine neue Einsicht, aber die Frage ist doch faszinierend, was mit dem «Gewinn» dieser Totalerklärungen gleichzeitig auch verloren gegangen ist!

⁴ Christoph Böttigheimer, *Zwischen Polemik und Irenik, Die Theologie der einen Kirche bei Georg Calixt*, Münster (LIT) 1996 [Münchner Habil.-Schrift]

grosse Faith-and-Order-Studie über das Gemeinsame Bekennen des Apostolischen Glaubens operiert faktisch mit dem Konzept eines altkirchlichen Konsenses⁵. Die anglikanische Kirchengemeinschaft folgt demselben Muster sowohl in der Theologenausbildung als auch in faktisch zu vollziehenden theologischen Entscheidungen⁶. Die altkatholische Kirche hat sich bekanntlich schon in der Utrechter Unionserklärung von 1889 (in 1, 2, 5 u. 7) mehrfach auf die «ungeteilte Kirche des ersten Jahrtausends» berufen, ja ihre ekklesiologischen Positionen beruhen geradezu auf der historischen Erzählbarkeit dieser Gemeinsamkeit, wie man bei Christian Oeyen und auch bei früheren altkatholischen Autoren lesen kann. Die Frage ist hier, ob das «Ungeteilte» die Lehre, das Hochhalten der Beschlüsse der sieben Konzilien, die sakramentale Einheit oder die Sozialgestalt und auch die impliziten und die sich entwickelnden expliziten Ekklesiologien umschliesst. Es fragt sich mithin, von welcher Warte aus diese Ungeteiltheit beurteilt werden soll. Hat wirklich ein reisender Mönch, ein Kirchen-diplomat oder ein Kaufmann, der im 10. Jahrhundert vom Westen in den Osten reiste, oder umgekehrt, beim Besuch des Gottesdienstes oder eines Klosters verstehen können, was dort geredet und wie dort gebetet wurde, wie das Bischofsamt funktionierte und welche Einwirkung die Kirche auf die Stadt hatte, wie sie über den Kaiser urteilte und über die Aufgaben des Gemeinwesens, welche Hoffnungen sie auf das ewige Leben und auf Gottes Eingreifen in ihr eigenes Leben hatten?

Auch wenn die Differenzen damals vielleicht eher Äusserlichkeiten betrafen, aber trotzdem sichtbar waren und schliesslich zum Bruch führen mussten, wieso hat die Gemeinsamkeit im Hochhalten der trinitarischen und christologischen expliziten Lehren – sieht man einmal vom *Filioque*⁷

⁵ Gemeinsam den einen Glauben bekennen, Eine ökumenische Auslegung des apostolischen Glaubens, wie er im Glaubensbekenntnis von Nizäa-Konstantinopel (381) bekannt wird, hg. Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt (Lembeck) / Paderborn (Bonifatius) 1991.

⁶ S. z.B. *Christian Believing*, The Nature of the Christian Faith and its Expression in Holy Scripture and Creeds, hg. The Doctrine Commission of the Church of England, London (SPCK) 1976, sowie die Interpretation anglikanischer Ekklesiologie von *Stephen W. Sykes*, *Unashamed Anglicanism*, London (DLT) 1995, 101–198.

⁷ Vgl. *D. Ritschl*, Zur Geschichte der Kontroverse um das Filioque und ihrer theologischen Implikationen, in: *ders.* Konzepte, Ökumene, Medizin, Ethik, Gesammelte Aufsätze, München (Kaiser) 1986, 14–39 [auch in: *Geist Gottes – Geist Christi*, Ökumenische Überlegungen zur Filioque-Kontroverse, hg. Lukas Vischer, Frankfurt, Lembeck, 1981, 25–42].

ab – nicht ausreichen können, die Spaltung zu verhindern? Und wenn es damals nicht ausreichte, in Zentralfragen der Lehre prinzipiell übereinzustimmen, wie ist es heute? Sind die Differenzen ebenfalls letztlich oder allerletztlich, zumindest zu einem erheblichen Teil, kulturell und mentalitätsmässig, in philosophisch-verhärteter Fassung erklärbar und darum auch nicht unter Auslassung dieser Dimensionen behebbar? Oder anders gefragt: sind «Lehren», gerade die geistliche Konstitution und die Sozialgestalt der Kirche betreffend, nicht ursprünglich situativ zu verstehen, so wie wenn – ganz zugespitzt gesagt – eine Lehre nur in der ersten Stunde ihrer Existenz wirklich «wahr» ist, danach, in der Wiederholung, der wiederholten Anwendung, zur eingefrorenen Perspektive wird? Ich denke an einen wunderbaren Essay von Reinhold Niebuhr, den er in Anspielung auf 2.Kor. 6 «As Deceivers, Yet True»⁸ nannte: das Paradox also – damals sprach man in der Theologie ja vielleicht allzu häufig von «Paradoxen» –, dass wir zu Verführern oder gar zu Lügern werden, wenn wir die Wahrheit in Worte fassen, und doch sie uns in Worten begegnen!

Ich stelle diese Überlegungen im Zusammenhang mit meinen Erfahrungen im theologischen Unterricht und in der Teilnahme an den Gottesdiensten in reformatorischen Kirchen anderer Länder an. Nach insgesamt 20-jähriger Tätigkeit in Schottland und in den USA habe ich neun Mal ein Term lang in Australien an der United Theological Faculty in Melbourne, Australien, unterrichtet, auf dem Hin- und Rückweg jeweils auch in Korea, Hong Kong, Indien usw. Allein innerhalb der reformatorischen Kirchen, oder meiner eigenen Konfession, der reformierten Kirche, habe ich trotz aller Einmütigkeit in der Zustimmung zur jeweiligen Lehrtradition derart gravierende Unterschiede erlebt, dass ich der integrativen Kraft der Zentrallehren einschliesslich der impliziten und expliziten protestantischen Ekklesiologie nur sehr begrenztes Vertrauen entgegenbringe. Ein Gastsemester an der Gregoriana in Rom hat mich, wie schon frühere Verpflichtungen an römisch-katholischen Fakultäten in den USA, mit Erfahrungen der Gemeinsamkeit erfüllt, die mir etwa in Korea in den presbyterianischen Kirchen fast gar nicht begegneten. Diese Beispiele sollen illustrieren, wie begrenzt die integrative Kraft von einheitlichen, historischen Lehrtraditionen sein kann.

⁸ Reinhold Niebuhr, *As Deceivers, Yet True*, in: *ders.*, *Beyond Tragedy. Essays on the Christian Interpretation of History*, London (Nisbet) 1947 (1938), 1–24.

IV. Differenzen auf verschiedenen Ebenen

Differenzen zwischen den Einzelkirchen in der Kirche Jesu Christi, *grasso modo* aber auch innerhalb einer Einzeldenomination, zeigen sich auf verschiedenen miteinander verwandten und sich auch überlappenden Bereichen oder Ebenen:

1. des Lebensstils der Kirchen und einzelner Gläubigen in ihrem Verhalten zur Institution Kirche sowie zur Gesellschaft;
2. der verschiedenen Gestalten der Frömmigkeit beim Einzelnen sowie im Gottesdienst und bei kirchlichen Feiern;
3. der expliziten und verbindlichen Lehre der jeweiligen Konfession;
4. der Rechtssysteme der Kirchen.

Die Bewegung «Life and Work» hat sich bekanntlich, jedenfalls seit Stockholm 1925, auf die Bereiche, die nicht direkt die Lehre betreffen, konzentriert, während die «Faith and Order»-Kommission, bei der seit vielen Jahren römisch-katholische Delegierte voll mitarbeiten, gerade die Lehre und die Rechtssysteme thematisiert hat. Das ist an sich eine sinnvolle Arbeitsteilung gewesen, wenn auch beklagt werden kann, dass die Verantwortlichen und die Mitglieder der beiden grossen Abteilungen im Ökumenischen Rat der Kirchen oft wenig Kenntnis von der jeweiligen anderen Abteilung haben. Schlimmer noch steht es mit der Unkenntnis gegenüber der «Consultation on the Church and the Jewish People» (CCJP), der Arbeitskommission für die Kontakte mit dem jüdischen Volk. Ihre Arbeit ist anderen Abteilungen und individuellen Ökumenikern oft völlig unbekannt.

Für die analytische und konstruktive Bearbeitung dieser vier Ebenen hat sich, das muss man zugeben, ein Set von Handwerkszeugen herausgebildet und bewährt. Es war jedoch weitgehend ungeeignet, die neueren, zum Teil para-protestantischen Gruppen, die ich eingangs erwähnte, sowie auch die Erträge der Arbeiten zur kontextuellen und kulturspezifischen Theologie und der Praxis ihrer Gemeinden sinnvoll einzufangen. Das liegt zum Teil daran, dass die evangelikalen sowie die fundamentalistischen Gemeinden mit den Millionen ihrer wachsenden Mitgliederzahlen ihrerseits kein Interesse an einer reflektiven Bearbeitung und Artikulation ihres christlichen Lebensstils, ihrer Frömmigkeit und gar ihrer quasi-kirchlichen Sozialgestalt haben, dass auch die Befreiungstheologien und die Ausprägungen kontextueller Theologien sich eher in theologischen Programmen als im gemeindlichen Niederschlag dieser Konzepte real finden lassen. Man denke nur an das Dahinschmelzen der Min-yung-

Theologie in Korea oder das Schicksal der ehemals dynamischen Befreiungstheologie in verschiedenen Ländern, z.B. den Philippinen, sowie an den kirchenspaltenden Streit um Kontextualität in der starken presbyterianischen Kirche in Neuseeland, der dort schon veritable Theologieprofessoren zur Auswanderung trieb: Ein Teil der Kirche wollte Maori-Mythen dem Alten Testament sozusagen gleichstellen, der andere Teil verglich dies mit den «Deutschen Christen», beschwor die Barmer Erklärung und lehnte das kontextuelle Ansinnen empört ab.

Offenbar gibt es innerhalb unserer klassischen Denominationen geistliche und intellektuelle Konzepte und Praktiken von Frömmigkeit und christlichem Leben, die durch das bewährte Handwerkszeug der Berufsökumeniker nicht leicht bearbeitet werden können. Denken wir nur an das neue brennende Interesse an Spiritualität in einigen, keineswegs in allen Denominationen; an das manifeste Desinteresse an konfessionellen Fixierungen unter jüngeren engagierten Protestanten und Katholiken, besonders in den konfessionsverbindenden Ehen; an die Enttäuschung unter Millionen von römischen Katholiken über Empfängnisverhütung und Schwangerschaftsberatung nach offizieller Lehre, nicht zu reden von – aber auch nicht zu verwechseln mit – den neuen religiösen Bewegungen und Gruppen am Rand oder gänzlich ausserhalb unserer klassischen Konfessionen.

Wenn man in den letzten Jahren nicht selten von der Krise der Ökumene sprach, so ist das Wahre daran wohl eher eine Krise des sinnvollen Einsatzes herkömmlicher theologischer Werkzeuge und Kriterien zur hilfreichen Beurteilung und konstruktiven Kritik neuer ekklesialer Realitäten. Wir arbeiten vielleicht öfter als wir es wissen und wahrhaben wollen mit veralteten Konzepten, mit denen wir neuen Begegnungen in bilateralen Konfrontationen und Dialogen kaum und neuen religiösen Bewegungen gar nicht gerecht werden können. Als Beispiel für Ersteres nenne ich die missglückten römisch-katholisch / methodistischen Dialoge und als Zweites die Schwierigkeiten, die traditionelle protestantische Theologen mit neuen christlich-religiösen Gruppen haben.

V. Neue Koinonia-Konzepte und unterschiedliche Dichte in der Lehre von der Kirche

Als Zwischenüberlegung im Hinblick auf Ekklesiologie können wir festhalten:

1. dass die Lehre von der Kirche in den orthodoxen Kirchen seit der Zeit der Patristik fast unverändert und einheitlich fortbesteht, wenn sie

- auch im Vergleich zu den westlichen Ekklesiologien nur locker artikuliert, viel eher liturgisch praktiziert wird;
2. dass die römisch-katholische Lehre von der Kirche über Jahrhunderte eher implizit, in der Praxis jedoch deutlich erkennbar sich bis zum Vatikanum I entwickelte, im Vatikanum II ihren klaren Ausdruck fand, wenn auch in zweierlei Gewichtungen: der des wandernden Volkes Gottes und der hierarchischen bzw. zwiebelförmigen, konzentrischen Kreisen analogen Zuordnung der einzelnen Kirchen und kirchenähnlichen Gruppen;
 3. dass in der Reformation ebenfalls kaum eine explizite Ekklesiologie entworfen bzw. für verbindlich erklärt wurde, dass vielmehr erst im 19. u. 20. Jahrhundert grosse ekklesiologische Entwürfe einzelner Autoren wirksam wurden; dass in der lutherischen Tradition die Wortverkündigung und die Rechtfertigungslehre federführend, in der reformierten ebenfalls die Predigt, dann aber eher die Heiligung, in der methodistischen ebenfalls die Heiligung, jedoch in anderer und praktischerer Gestalt das Kirchenverständnis prägten, ist allgemein bekannt und soll hier nur angedeutet werden;
 4. dass die anglikanische Kirche sowie die christ/alt-katholische Kirche ihre Ekklesiologie in der sozusagen synoptischen Rückschau auf die Alte Kirche, ja sogar auf das ganze erste Jahrtausend, wurzeln lassen, allerdings unter strikter Beibehaltung der episkopalen Struktur, lässt nun fast als einzige Differenz zur römisch-katholischen Auffassung die Primatsfrage des Bischofs von Rom offen⁹.

Vor diesem Hintergrund muss man die heutigen ökumenischen Arbeiten zu einer neuen Koinonia-Konzeption verstehen, bei der sich die orthodoxen Kirchen – so hofft man – sinnvoll einreihen können. Auch die vorhin erwähnten Versuche einer Ausgestaltung der sozialen Dimensionen der Trinitätslehre gehören in diesen Neuanfang, ist es doch unverkennbar, dass die ökumenische Theologie – so es sie denn als solche gibt – in den letzten Jahren durch eine Bewegung von einer fast reinen Christozentrik in der dogmatischen Argumentation zu einer neuen und verheissungsvollen Thematisierung der Trinitätslehre gekennzeichnet ist.

Ekklesiologische Differenzen bestehen jedoch nicht nur im Hinblick auf verschiedene Auffassungen von der Konstitution der Kirche (in der

⁹ Man wird hier freilich nicht verallgemeinern dürfen: Unter den massgeblichen neueren anglikanischen Autoren stehen etwa Stephen Sykes und Rowan Williams römisch-katholischem Kirchenverständnis wesentlich ferner als z.B. John Milbank (vgl. *ders.*, *Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, Oxford, Blackwell, 1990).

eigentlichen Dogmatik also) oder eben im Hinblick auf ihre kulturspezifisch beschreibbaren Ausprägungen, sondern auch in der «Dichte» der Lehre von der Kirche in einer bestimmten Denomination. Darunter verstehe ich den Grad, in dem eine theologische oder auch faktisch die Sozialgestalt betreffende Auffassung von Kirche tatsächlich wirksam ist: Wie viele andere Glaubenseinsichten, zentrale Wahrheiten und das Leben der Gläubigen bestimmende Faktoren sind wirklich in der «Lehre von der Kirche» (der betreffenden Denomination) gebündelt und nicht anderswo verankert oder verortet? Um Beispiele zu nennen: In den reformierten Kirchen der deutschsprachigen Schweiz spielt die «Lehre von der Kirche» eine geringere Rolle als im französischsprachigen Teil des Landes oder in Frankreich; in den presbyterianischen Kirchen der englischsprachigen Welt hingegen eine weit grössere als im europäischen Reformiertentum. Ähnliche Stufungen lassen sich bei Lutheranern innerhalb Deutschlands beobachten und erst recht im Vergleich zu den lutherischen Kirchen in Skandinavien und in den USA; bei deutschsprachigen Methodisten im Vergleich zu amerikanischen und australischen usw. Die Unterschiede zeigen sich zum Teil in der Liturgie und in der Häufigkeit der Feier der Eucharistie bzw. des Herrenmahls, besonders jedoch in der Einstellung zu den kirchlichen Ämtern, wie sie nicht nur in den Büchern, sondern tatsächlich in den Gemeinden vorherrscht. Bekanntlich bestehen auch in der anglikanischen Kirchengemeinschaft Differenzen dieser Art, das Spektrum reicht von liturgiearmen, evangelikalten Diözesen bis hin zu anglo-katholischen Kirchen und Gemeinden. Einige grosse reformatorische Denominationen, vor allem die der baptistischen Tradition, stehen der Hochschätzung einer expliziten Lehre von der Kirche oder vom geistlichen Amt ganz fern. Die das kirchliche Amt betreffenden Teile der Lima-Erklärung haben bekanntlich über diese Vielfalt einen grossen Bogen geschlagen in der Hoffnung, die Kirchen würden durchwegs dem sog. dreigliedrigen Amt zustimmen können. Davon sind wir, so meine ich, zumindest in Europa, weit entfernt.

VI. Der *Christus praesens* und die «Hermeneutik des Vertrauens»

Mit der neuen Gewichtung ökumenischer Arbeit auf die Trinitätslehre und die Koinonia-Konzeption ist noch kein wirklicher Erkenntnisfortschritt erlangt, geschweige denn eine konkrete Annäherung der verschiedenen konfessionellen Traditionen. Es sind bekanntlich Versuche mit neuen Grossthemen gemacht worden, z.B. mit «Haushalt Gottes», «Friede und Gerechtigkeit», «Bewahrung der Schöpfung» und eben «Koinonia». Sie

überragen die klassischen Lehren und *loci* und sollen neue Kommunikationsebenen und -zentren schaffen. Ich habe durchaus Sympathie für diese Versuche, fürchte aber, dass sie letztlich doch im Bereich generalisierter Lehren bzw. Bündel von Lehren bleiben. Ich meine, eine Neufassung des Begriffs der Lehre sei in der vor uns liegenden Zeit unvermeidbar¹⁰. Die Gründe dafür kann ich hier nur kurz benennen, die Wege dorthin auch nur statuieren, nicht aber systematisch-theologisch und sprachphilosophisch im Einzelnen darlegen. Es soll nur so viel zusammenfassend statuiert werden:

1. Die kulturellen und mentalitätsspezifischen Unterschiede im Gesamthaushalt der sichtbaren Weltkirche sind zugunsten einer fast absoluten Hochschätzung der konstitutiven und explikativen Macht der christlichen Lehre, wie sie sich in einzelnen Grosskirchen darstellt, ignoriert worden. Sie hätten als Fingerzeig auf die Relativität und Situationsgebundenheit der ursprünglichen Fassung der Lehren und auf das Risiko ihrer trans-kulturellen Internationalisierung und Universalisierung hin ernster genommen werden müssen.

2. Noch stärker als bisher erfolgt sollten wir lernen und einüben, dass die Wahrheit uns zwar in der Partikularität der ausgegliederten Lehrstücke und Einzelaussagen trifft, so wie sie auch im einzelnen Bibeltext und nicht in der Bibel als Ganzer zu uns spricht, dass aber die Einzelaussagen nicht stringent und exklusiv aus Obersätzen ableitbar sind, ohne neben sich Nachbar-Aussagen zu entdecken und zu dulden, die in einem anderen *modus loquendi* das Gleiche oder etwas Ähnliches aussagen. Dies ist darum richtig, weil die Lehraussagen nicht Behältnisse von Wahrheit sind, sondern Perspektiven, in und unter denen wir die Wahrheit sehen, erklären und verkündigen wollen. Um ein Beispiel zu nennen: nicht die Trinitätslehre ist ein Geheimnis, ein Mysterion, sondern der als dreieiniger Gott Angebetete. Das heisst: Lehren sind nicht geheimnisvoll, sie sind klar und nachvollziehbar und kritisierbar. Sie sollen nützlich und hilfreich sein, sie sind aber nicht die Wahrheit selber. Ich will nicht missverstanden sein: Ich weiss schon von der relativen Unersetzbarkeit der klassischen Lehren, vom Respekt, den wir ihnen zollen müssen, aber trotzdem bleiben sie Perspektiven, nicht Behältnisse der Wahrheit.

3. Wenn dies richtig ist, so folgt, dass ökumenische Arbeit sich nicht im Vergleich, im Ausgleich, in der Konsens- und Konvergenzsuche von Lehren erschöpfen darf, wie es bisher – bei allem Einsatz von viel gutem

¹⁰ Vgl. *meinen* Versuch: Ökumenische Forschung im Kontext von Moderne und Postmoderne, in: Die Ambivalenz der Moderne (Tro & Tanke 7–8), hg. Johannes Broseder / Evah Igneštam, Uppsala: Svenska kyrkans forskningsråd, 1999, 42–59 [Kongress der Societas oecumenica in Uppsala 1998].

Willen und theologischer Intelligenz – das Programm war. Die Wahrheit verbindet uns, auch über differente Lehren. Und was ist die Wahrheit? Sie ist der *Christus praesens* in den Einzelkirchen seiner Kirche, wohl auch in denen «am Rande», die ich oben etwas frivol «para-protestantisch» nannte. Es geht also um das Erlernen bzw. Neulernen der geistlichen Dimension der Ökumene: um das Vertrauen, der *Christus praesens* sei bei den anderen in der ihm gemässen Weise anwesend und am Werk. Man sage nicht zu schnell, dies hätten wir eh schon gewusst und hätten es miteinander berechnet. Das haben wir eben nicht. Wir Theologen – vielleicht mehr als die Theologinnen – sind darin leider immer schon genial gewesen, die intellektuellen und die geistlichen Dimensionen unseres Christ- und Kirche-Seins ohne schlechtes Gewissen auseinander zu halten. Wenn ich es recht sehe und hoffentlich hilfreich formulieren kann, so meine ich, wir brauchten in Zukunft eine «Hermeneutik des Vertrauens», viel mehr jedenfalls als eine Hermeneutik des Verstehens oder eine Hermeneutik des Anderen, wie sie in nicht ganz unproblematischer Anlehnung an Emmanuel Lévinas heute öfter vertreten wird. Vielleicht nicht «viel mehr» als «darüber hinaus» brauchen wir eine solche Hermeneutik. In der Literatur habe ich sie übrigens bei Kardinal Jan Willebrands gefunden und, in persönlicher Begegnung sowie in seinen Schriften, bei Anton Houtepen.

4. Der Begriff und die Funktion von Lehre sollte also neue Gestalt gewinnen: Lehren sollten wir eher als Angebote an die Schwesterkirchen (und an unsere eigenen Mitglieder) sehen denn als Behältnisse von Wahrheit, für die es keinen anderen *modus loquendi* gibt. «Seht die Dinge so, wie wir es versuchen mit diesem Bündel von Perspektiven; so sehen wir das Werk des *Christus praesens* im Heiligen Geist bei uns – wie seht Ihr es?» Wir würden dann die Nachbar-Lehren zu unserer eigenen Konzeption nicht nur dulden und stehen lassen, sondern viel eher neugierig und zugleich kritisch bedenken und prüfen. Ein echter Wettstreit um die Artikulation könnte beginnen und die theologische Intelligenz und Fantasie der Ökumeniker fordern, allerdings unter Respektierung der kulturellen und mentalitäts- und frömmigkeitstypischen Differenzen.

5. Ich rede nicht einer Entintellektualisierung der ökumenisch-theologischen Arbeit das Wort. Im Gegenteil, wir sind kirchliche Intellektuelle und sollen es bleiben; niemand von uns soll versuchen, die Aufklärung rückgängig zu machen. Aber wir sollten lernen, die Intelligenz mit Geist und Gebet derart zu einer Einheit verschmelzen zu lassen, dass daraus echtes Vertrauen – nicht in die Intelligenz und den Geist anderer Christen –, sondern in die Gegenwart des Christus im Geist erwachsen kann.

Dabei werden wir aufs neue gewahr, dass der Geist in pluraler Weise wirkt, nicht auf rationale oder theologische Vereinheitlichung hin.

*Dietrich Ritschl (*1929), Ph.D., D.D., lehrte Systematische Theologie zunächst in Pittsburgh PA und am Union Theological Seminary in New York, dann als o. Prof in Mainz (1970) und in Heidelberg (1983), wo er auch das Ökumenische Institut leitete. Gastprofessuren in Melbourne und Rom (Gregoriana).*

Adresse: CH-4418 Reigoldswil BL, Schweiz.