

Oikumen oder der Weg zu einer neuen Katholizität

Autor(en): **Houtepen, Anton**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **96 (2006)**

Heft 1

PDF erstellt am: **19.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404998>

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.

Oikoumenē oder der Weg zu einer neuen Katholizität

Anton Houtepen

«Wir hoffen, dass es den Bemühungen der Theologen gelingen wird, unter Festhaltung an dem Glauben der ungeteilten Kirche, eine Verständigung über die seit den Kirchenspaltungen entstandenen Differenzen zu erzielen.»
(Utrechter Erklärung vom 24. September 1889, Art. 7)

Einleitung

Mit einem gewissen Bedenken habe ich die Einladung von Erzbischof Vercammen angenommen, heute für Ihre Konferenz der altkatholischen Bischöfe meine Gedanken zur heutigen Lage und zur Zukunft der ökumenischen Bewegung vorzutragen und dabei den speziellen Beitrag der altkatholischen Kirchengemeinschaft eigens zu berücksichtigen¹. Wenn nicht Artikel 7 der «Utrechter Erklärung» den Theologen für den ökumenischen Lernprozess eine besondere Aufgabe zugeschrieben hätte, hätte ich wohl nicht den Mut gehabt, so viele verantwortliche Leiter der Kirche mit meinen theologischen Überlegungen zu beraten, umso mehr als Theologen heutzutage in nur noch sehr wenigen Kirchen bei ihren Bischöfen und Kirchenpräsidenten ein hörendes Ohr zu finden vermögen. Von einem *magisterium doctorum* als kritischer Instanz gegenüber dem Magisterium der Bischöfe war seit dem Pontifikat von Pius IX. in der Römisch-Katholischen Kirche sowieso nicht mehr die Rede, wie es Ignaz von Döllinger im Gefolge des Theologenkongresses in München 1863 schon peinlich deutlich wurde und wie es später auf dem 1. Vatikanum auch die Theologen der Minorität und sogar die des *Tiers Parti* bisweilen heftig zu spüren bekamen. «La tradizione sono io», schnauzte Pius IX. den Dominikanergeneral Guidi an, als dieser sich mit theologischen Argumenten aus der Tradition gegen die beabsichtigten Lehraus-

¹ Leicht bearbeitete Fassung des zweiteiligen Vortrags, gehalten auf der Sitzung der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (IBK) vom 19. bis 24. Juni 2005 in Doorn/Driebergen NL, zum Schwerpunktthema «Altkatholisches Kirchenprofil als Grundlage für eine universelle Ekklesiologie mit dem Ziel einer konziliaren Gemeinschaft autonomer katholischer Kirchen».

sagen über die persönliche Lehrautorität des Papstes gewandt hatte². Das 2. Vatikanum hat zwar der Theologengemeinschaft zeitweilig eine starke Stimme verliehen und in «Lumen Gentium» (Art. 12) auch der Glaubensgemeinschaft als solcher einen *sensus fidei* zugeschrieben. Dadurch aber, dass in «Lumen Gentium» (Art. 25) dem Lehramt der Bischöfe mit dem Papst die letzte Autorität zugesprochen wurde, sind sie bald wieder zum Schweigen gebracht worden.

Viele Konzilstheologen, die das 2. Vatikanum gerne weitergedacht hätten und dem Glauben der Kirche in den unterschiedlichen kulturellen Kontexten zu einem richtigen Sitz im Leben verhelfen wollten, haben dies peinlich erfahren müssen: Hans Küng, Carlo Curran, Edward Schillebeeckx, Leonardo Boff, Eugen Drewermann, André Guindon, Tissa Balasurya, Marciano Vidal, Jacques Dupuis, Reinhard Messner, Anthony de Mello, neuerdings Roger Haight. Sie und viele andere Theologen bekamen zu hören: Bis hierher und nicht weiter! In der «Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen» von 1990 heisst es (§ 34): «Gewiss ist es eine der Aufgaben des Theologen, die Texte des Lehramtes korrekt zu interpretieren, und es stehen ihm dafür hermeneutische Regeln zur Verfügung. Dabei gilt der Grundsatz, dass die Unterweisung des Lehramtes – dank des göttlichen Beistandes – auch abgesehen von der Argumentation gilt, die zuweilen von einer besonderen Theologie übernommen ist, deren sie sich bedient. Der theologische Pluralismus ist nur in dem Masse berechtigt, wie er die Einheit des Glaubens in seiner objektiven Bedeutung wahrt.»³ Es folgt hieraus, dass das bischöfliche

² Laut dem Tagebuch von Tizzani hat Pius IX. sogar noch hinzu gefügt: «Die Kirche, das bin ich!» Vgl. KLAUS SCHATZ, *Vatikanum I 1869–1870*, Band 3 (KonGe.D), Paderborn (Schöningh) 1994, 312–322, und meinen Beitrag: ANTON HOUTEPEN, *Een orakel aan de Tiber? Het debat omtrent het leergezag van de bisschop van Rome in de negentiende eeuw*, in: Frits G.M. Broeyer/Eugène M.V.M. Honée (Hg.), *Profetie en godsspraak in de geschiedenis van het Christendom. Studies over de historische ontwikkeling van en opvallend verschijnsel*, Zoetermeer (Boekencentrum) 1997, 195–213.

³ Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen*, 24. Mai 1990 (VApS 98), Bonn, 1990, 19. Diese Aussage gilt für alle Glaubensentscheidungen des bischöflichen oder päpstlichen Magisteriums: «23. Wenn das Lehramt der Kirche unfehlbar und feierlich ausspricht, eine Lehre sei in der Offenbarung enthalten, ist die Zustimmung mit theologalem Glauben gefordert. Diese Zustimmung erstreckt sich auch auf die Unterweisung des ordentlichen und universalen Lehramtes, wenn es eine Glaubenslehre als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt. Wenn es <definitiv> Wahrheiten über Glauben und

Magisterium auch das Recht hat, theologische Auffassungen zu korrigieren und Theologen zu disziplinieren (§ 37).

Aus der «Notifikation» an den Innsbrucker Liturgiewissenschaftler Reinhard Messner⁴ wird klar, um was es hier geht. Historische und systematische Argumente eines Theologen gelten nur, solange sie den überlieferten Denkschemata der konfessionellen, in diesem Falle der römischen Tradition entsprechen. Diese Tradition darf der Sache nach nicht hinterfragt, sondern nur mit anderen Formulierungen verdeutlicht werden. So meinte Messner, dass die uns als Messe vertraute Form der Eucharistiefeier erst im zweiten Jahrhundert aus früheren Gestalten des Herrenmahls und dass das dreifache Amt mit bischöflicher Spitze ebenfalls aus verschiedenartigen Formen des kirchlichen Leitungsamtes entstanden seien. Obwohl diese theologische und historische Einschätzung der Entwicklung von Sakrament und Amt in der frühen Kirche unter Theologen geläufig und auch im ökumenischen Gespräch fast völlig rezipiert wurde, wird Messners These in der «Notifikation» der Glaubenskongregation als Fortsetzung der Ideen Adolf von Harnacks

Sitten vorlegt, die wenn auch nicht von Gott geoffenbart, jedoch eng und zuinnerst mit der Offenbarung verbunden sind, müssen diese fest angenommen und beibehalten werden. Wenn das Lehramt – auch ohne die Absicht, einen «definitiven» Akt zu setzen – eine Lehre vorlegt, sei es, um zu einem tieferen Verständnis der Offenbarung beizutragen oder ihren Inhalt zu verdeutlichen, sei es, um die Übereinstimmung einer Lehre mit den Glaubenswahrheiten zu betonen, sei es andererseits, um vor mit diesen Wahrheiten unvereinbaren Auffassungen zu warnen, ist eine religiöse Zustimmung des Willens und des Verstandes gefordert. Diese darf nicht rein äusserlich und disziplinär bleiben, sondern muss sich in die Logik des Glaubensgehorsams einfügen und von ihm bestimmen lassen» (ebd., 14 f.).

«37. Kraft des göttlichen Auftrags, der ihm in der Kirche gegeben ist, besteht die Sendung des Lehramtes in der Unterweisung des Evangeliums, im Wachen über seine Integrität und dadurch im Schutz des Glaubens des Volkes Gottes. Es kann sich zuweilen veranlassen sehen, dies durch Ergreifen beschwerlicher Massnahmen zu tun, wenn es z.B. einem Theologen, der sich von der Lehre des Glaubens entfernt, die ihm anvertraute «missio canonica» oder den Lehrauftrag entzieht, oder auch von Schriften erklärt, sie stünden mit dieser Lehre nicht in Übereinstimmung. Wenn es so vorgeht, handelt es in Treue zu seiner Sendung, denn es schützt die Rechte des Volkes Gottes auf den Empfang der Botschaft der Kirche in ihrer Reinheit und Unverkürztheit, damit es also nicht von einer gefährlichen Sondermeinung verwirrt wird» (ebd., 21).

⁴ KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Notifikation bezüglich einiger Veröffentlichungen von Prof. Dr. Reinhard Messner, 30. November 2000, in: AAS 93 (2001) 385–403; OR vom 6.12.2000, 4 f.

über die Existenz eines verwerflichen Frühkatholizismus und daher als protestantische Theologie inkriminiert. Sie kann und darf einfach nicht wahr sein, weil «die Kirche», d. h. die Römisch-Katholische Kirche in ihrer Tradition immer anders gelehrt habe, nämlich dass Jesus selbst alle sieben Sakramente und auch das dreifache ordinationsgebundene Amt eingesetzt habe.

In diesem Beitrag möchte ich die *These* erläutern, dass die heutige Krise der ökumenischen Bewegung zutiefst eine ekklesiologische Krise ist, eine Krise im Kirchenverständnis der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche des Nizänischen Glaubenssymbols. Diese ekklesiologische Krise, so meine These, ist begründet in einem falsch verstandenen Traditionsbegriff, der die Träger der Tradition mit deren Inhalt verwechselt und den Inhalt mit bestimmten Formulierungen und Formen. Heilmittel in dieser Krise kann nur eine neue, qualitative Auffassung von Einheit und Heiligkeit des Gottesvolkes sein⁵, eine neue Würdigung der apostolischen Tradition als lebendige und präsentische Heilsgabe Gottes, die auf Katholizität als Fülle der *koinōnia* des Heils zielt, diese aber nirgends schon völlig *realisiert*. Die katholische Kirche «subsistit» zwar, nach eigener konfessioneller Überzeugung, in der eigenen Römisch-Katholischen Kirche («Lumen Gentium» Art. 8) und teilweise auch in den getrennten Konfessionen, z.B. in der Anglikanischen Gemeinschaft («Unitatis redintegratio» Art. 14), darf aber mit keiner Konfession identifiziert werden. Darin besteht letzten Endes auch der Missionsauftrag der Kirche Christi, auch schon in der Form von getrennten Konfessionen, in der ganzen *oikoumenē*: die «neue Katholizität» zu ermöglichen. Davon spricht Robert Schreiter im Kontext der globalisierenden, pluralistischen und polyzentrischen Kultur, die wir in der Postmoderne erleben: «A new catholicity, then, is marked by a wholeness of inclusion and fullness of faith in a pattern of intercultural exchange and communication»⁶. Dieser Sendungsauftrag fordert aber zugleich alle Konfessionen auf, auf die volle katholische *koinōnia* hinzustreben, denn die gemeinsame Sendung verträgt keinen Separatismus, keine Rivalität, keine Religionskonflikte.

⁵ Vgl. GRUPPE VON DOMBES, Für die Umkehr der Kirchen. Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft, Frankfurt a.M. (Lembeck/Knecht) 1994 [französisch 1991].

⁶ ROBERT SCHREITER, The New Catholicity. Theology between the Global and the Local, Maryknoll NY (Orbis) 1997, 132.

Soweit der altkatholische Begriff von Tradition, Katholizität und Koinonia diesem Ziel einer «neuen Katholizität» entspricht, ist die altkatholische Kirchengemeinschaft Keim und Kern der einen ökumenischen Bewegung, wie diese im 20. Jahrhundert durch den Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK), das 2. Vatikanum und die bilateralen Dialoge der Weltweiten Christlichen Gemeinschaften (WCG) gestaltet wurde. Nicht in ihrer Sonderstellung und Unabhängigkeit anderen Kirchen gegenüber, nicht in ihrem Kampf gegen den Primat des römischen Bischofs und die kirchliche Zentralverwaltung Roms, nicht in ihrem nationalkirchlichen Streben nach kultureller Autonomie der Lokalkirchen liegt somit ihre ökumenische Bedeutung – so sehr dies alles auch im Verständnis der eigenen historisch-konfessionellen Identität berechtigt sein mag –, sondern in ihrem ekklesiologischen Dienst an einer kommenden *neu-katholischen* Kirche, die sich als *Communion of Communions* verstehen wird. Die altkatholische Kirchengemeinschaft hat deshalb m.E. in ihrem ökumenischen Rahmenplan, den sie vorbereitet, die Prolegomena zu einer jeden künftigen Ekklesiologie, die als ökumenisch wird auftreten können, anzugeben⁷.

Die Krise der ökumenischen Bewegung und das Problem der Tradition

Seit einigen Jahrzehnten – spätestens seit der Vollversammlung des ÖRK in Canberra 1991 – ist von einer Krise der ökumenischen Bewegung die Rede⁸. Man weist dabei auf den stagnierenden Prozess der theologischen Konsensfindung hin, auf neue Spaltungen in der Chris-

⁷ Vierzig Jahre nach dem Dekret über den Ökumenismus «Unitatis redintegratio» des 2. Vatikanums, das auch für die altkatholische Kirchengemeinschaft bisher wegweisend war bei ihren Beziehungen zu den anderen Kirchen in Ost und West, wäre ein solcher Rahmenplan zeitgemäss. In den vergangenen vierzig Jahren sind sehr viele bilaterale und multilaterale Dialoge über Kirche, Sakramente und Amt zustande gekommen, welche die Grundlinien für eine ökumenische Ekklesiologie gezogen haben. Es wäre ein richtiger ökumenischer Dienst an allen Schwesterkirchen, wenn die Kirchen der Utrechter Union auf der Basis dieser ekklesiologischen Grundlinien ihre ökumenische Vision neu formulieren würden. Vgl. dazu unten S. 32–41.

⁸ Vgl. den Text des Strassburger Instituts für Ökumenische Forschung des Lutherischen Weltbundes: *Crisis and Challenge of the Ecumenical Movement: Integrity and Indivisibility*, Geneva (WCC) 1994.

tenheit als Folge von einseitigen Beschlüssen einiger Kirchen hinsichtlich Frauenordination, gleichgeschlechtlicher Ehen, Humangenetik, Sterbebegleitung und dergleichen, auf den Zuwachs von unabhängigen evangelikalen und Pfingstkirchen sowie auf neue Bewegungen in den historischen Kirchen selbst, die dem bisherigen Ökumeneideal nicht zustimmen und stattdessen in ihrer Mission nur ihre eigene Identität mit ihren Wahrheitsansprüchen – zum Teil mit Methoden, die des Proselytismus verdächtig sind – zum Einsatz bringen. Dazu kommt der von den Kirchen des Ostens nach der befreienden politischen Wende von 1989 erfahrene kulturelle Gegensatz zwischen den schon lange an Pluralität und Säkularisation gewöhnten Kirchen des Westens und ihrer eigenen traditionellen byzantinischen und slawischen Spiritualität, die sie durch siebenzig Jahre Verfolgung im Sowjetkommunismus treu bewahrt haben und die sie jetzt in voller Freiheit zur Basis ihrer eigenen Evangelisation machen wollen. Der Vorwurf von Proselytismus an die westlichen, zumal die evangelikalen und charismatischen Kirchen klingt hier lautstark und wurde mit zum offiziellen Anlass für die Kirchen von Georgien und Bulgarien, aus dem ÖRK auszutreten.

Aber auch in der säkularisierten Kultur des Westens hat die ökumenische Begeisterung in den letzten fünfundzwanzig Jahren rasch nachgelassen. Ein allgemeiner postmoderner Skeptizismus macht das christliche Einheitsideal sowieso als einen «grand récit» (Jean-François Lyotard) verdächtig. Statt des Universalen wird das Kontextuelle und Lokale betont. An die Stelle des Allgemeinen und Vertrauten tritt das Besondere und Fremde. Statt Konsensus und Konziliarität sind Differenz und Alterität gefragt. Das Ziel einer konziliaren Gemeinschaft der christlichen Kirchen, das nach Vatikanum II und der Vollversammlung von Uppsala, und vor allem seit der Sitzung der Kommission für «Glauben und Kirchenverfassung» in Löwen 1971, zum wichtigsten Schlüsselbegriff der ökumenischen Bewegung wurde, hat seine Attraktivität auch dadurch verloren, dass die Kirchen die vielen neuen Fragen der Menschheit, wie die der Humangenetik, der industriellen Kriegsführung und nuklearen Drohungen, der Umweltproblematik, der weltweiten Armut und neuer Epidemien wie Aids, der Massenkommunikation und der Änderungen in den sexuellen Beziehungen, nicht einmal im «Konziliaren Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung» gemeinsam aufgreifen konnten, sondern immer noch für sich zu beantworten versuchen.

Auch innertheologische Entwicklungen spielten eine entscheidende Rolle: Der Aufweis des urchristlichen Pluralismus der Kirchenstrukturen⁹ schien die Existenz der konfessionellen Traditionen zu legitimieren. Der exegetische Methodenwechsel von historisch-kritischen Studien zu mehr literarisch-kritischen, interkulturellen und kontextuellen, besonders feministischen und befreiungstheologischen Lesearten verlegte den Akzent von dem objektiven *Text* der Bibel als Urkunde der christlichen Einheit auf den *Leser* des Textes, der ja immer wieder seinen eigenen Text schafft. Die klassische griechische Metaphysik, die als Grundlage der systematischen Theologie das ganze dogmatische Denkmuster bezüglich Trinität, Inkarnation und Auferstehung der Toten mitgeprägt hatte durch ihre Ontologie von Sein und Seiendem, von Substanz und Akzidens, von Wesen und Form, von Person und Gemeinschaft, wurde als inadäquat auf die Seite gestellt. Das philosophisch-theologische Einheitsdenken machte Platz für das Denken der Differenz und des Pluralismus der Wahrheitsbezüge. In diesem Denkklima ist die Kirche bzw. jede konfessionelle Tradition nicht mehr die Hüterin der Wahrheit, sondern vielmehr eine spezifische hermeneutische Gemeinschaft, die den Gliedern dieser Gemeinschaft, die sich darin zu Hause fühlen, das Suchen nach dem Sinn des Lebens erleichtert.

Wie gesagt, die Krise der ökumenischen Bewegung ist zutiefst und vor allem eine ekklesiologische Krise: «Glaube ja, Kirche nein» (nach dem Titel eines Buches von H. Häring)¹⁰ sagen heutzutage viele, und daran schliesst sich die Parole «Glaube ja, Ökumene nein» nahtlos an. Die Kette der Tradition, die uns über die Kirche mit den Heilstaten Gottes in der Geschichte Israels und im Leben Jesu verbunden hat, ist zerbrochen (Th. Witvliet)¹¹, weil viele sie als eine Fessel erfahren haben. Was wir brauchen ist eine *relecture* der grundlegenden Merkmale der Kirche, wie wir sie im Nizänischen Glaubenssymbol als Gaben des Geistes Gottes bekennen. Denn der dritte Artikel dieses Credo hat es als

⁹ Vgl. etwa den auf der 4. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal 1963 gehaltenen Vortrag von ERNST KÄSEMANN: Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Lehre von der Kirche, in: DERS., Exegetische Versuche und Besinnungen, Zweiter Band, Göttingen (V&R) 1964, 262–267.

¹⁰ HERMANN HAERING, Glaube ja, Kirche nein? Die Zukunft christlicher Konfessionen, Darmstadt (Primus) 2002.

¹¹ THEO WITVLIET, Gebroken traditie. Christelijke religie in het spanningsveld van pluraliteit en identiteit, Baarn (Ten Have) 1999.

ganzer mit dem Heiligem Geist zu tun¹²: Er überschattet die Kirche durch das Wort der Propheten, er ist die Quelle der apostolischen Sendung der Kirche; durch die Taufe ist er die Quelle der Einheit des Gottesvolkes, durch die Vergebung der Sünden die Quelle seiner Heiligkeit und durch die kommende Auferstehung der Toten ins ewige Leben die tiefste Quelle der Katholizität der Kirche.

Versuch einer relecture der notae ecclesiae

1. Die Einheit der Kirche: Ich glaube an den Geist des einen Gottes, der alle Menschen zum einen Gottesvolk sammelt

Der Ruf zu «versöhnter Verschiedenheit» und zu «legitimer Vielfalt» hat seit der Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975 das ursprüngliche Ideal einer organischen Einheit aller Kirchen am Ort und der weltweiten Communio der Lokalkirchen miteinander («All in each place» Neu Delhi 1961¹³; «All in all places everywhere») (Uppsala 1968¹⁴)

¹² So die jetzt geläufige These von PAUL NAUTIN, *Je crois à l'Esprit Saint dans la Sainte Eglise pour la résurrection de la chair. Etude sur l'histoire et la théologie du symbole* (UnSa 17), Paris (Cerf) 1947.

¹³ Vgl. den berühmten § 2 des Berichts der Sektion «Einheit»: «Wir glauben, dass die Einheit, die zugleich Gottes Wille und seine Gabe an seine Kirche ist, sichtbar gemacht wird, in dem *alle an jedem Ort*, die in Jesus Christus getauft sind und ihn als Herrn und Heiland bekennen, durch den Heiligen Geist in eine völlig verpflichtete Gemeinschaft geführt werden, die sich zu dem einen apostolischen Glauben bekennt, das eine Evangelium verkündet, das eine Brot bricht, sich im gemeinsamen Gebet vereint und ein gemeinsames Leben führt, das sich in Zeugnis und Dienst an alle wendet. Sie sind zugleich vereint mit der gesamten Christenheit an allen Orten und zu allen Zeiten in der Weise, dass Amt und Glieder von allen anerkannt werden und dass alle gemeinsam so handeln und sprechen können, wie es die gegebene Lage im Hinblick auf die Aufgaben erfordert, zu denen Gott sein Volk ruft.» Vgl. WILLEM A. VISSER'T HOOFT (Hg.), Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Stuttgart (Ev. Missionsverlag)/Basel (Basileia) 1962, 130.

¹⁴ Vgl. den § 18 des Berichts der Sektion I «Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche»: «So möchten wir der Betonung von «*allen an jedem Ort*» hier ein neues Verständnis der Einheit *aller Christen an allen Orten* hinzufügen. Das fordert die Kirchen an allen Orten zur Einsicht auf, dass sie zusammengehören und aufgerufen sind, gemeinsam zu handeln. In einer Zeit, in der die Menschen so offensichtlich voneinander abhängig sind, ist es umso dringlicher, die Bande sichtbar zu machen, die die Christen in einer universalen Gemeinschaft zusammenführen.» Vgl. NOR-

überlagert. Der Pluralismus der konfessionellen Traditionen, die sich gerade innerhalb der ökumenischen Bewegung zu neuer Identitätsfindung genötigt sahen, wurde durch den Pluralismus der kirchlichen Erweckungs- und Programmbewegungen noch verschärft, zumal die meisten dieser Bewegungen sich vom Ökumene-Ideal nicht angesprochen fühlten. Dazu kommen noch der kulturelle und religiöse Pluralismus in vielen Ländern der Welt und ein fortschreitender Agnostizismus in der westlichen Kultur.

Dieser Hang nach Vielfalt und Profilierung eigener konfessioneller Identitätsmerkmale wurde vor allem in den Reformationskirchen noch dadurch verstärkt, dass die Römisch-Katholische Kirche die ökumenische Begeisterung des 2. Vatikanums allmählich zu verlieren und wieder dem alten Modell einer Rückkehr-Ökumene verfallen zu sein schien, was man der Erklärung der Glaubenskongregation «Dominus Jesus» aus dem Jahr 2000 entnehmen wollte. Dass die Kirchen des Orthodoxen Ostens ihrerseits dieses Rückkehr-Modell eigentlich nie richtig aufgegeben haben, stellte sich in dem Bericht der Sonderkommission für die Beteiligung der Orthodoxen Kirchen im ÖRK im Jahr 2002 heraus¹⁵.

MAN GOODALL/WALTER MÜLLER-RÖMHELD (Hg.), Bericht aus Uppsala 1968. Offizieller Bericht über die Vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Uppsala 4.–20. Juli 1968, Genf (ÖRK) 1968, 14.

¹⁵ Abschlussbericht der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen, in: DAGMAR HELLER/BARBARA RUDOLPH (Hg.), Die Orthodoxen im Ökumenischen Rat der Kirchen. Dokumente, Hintergründe, Kommentare und Visionen. Eine Dokumentation zum Abschlussbericht der Sonderkommission zur orthodoxen Mitarbeit im ÖRK (ÖR.B 74), Frankfurt a.M. (Lembeck) 2004, 9–67. Der Bericht weist auf die Existenz zweier Ausdrucksformen ekklesiologischen Selbstverständnisses hin, die innerhalb des Ökumenischen Rates der Kirchen vertreten werden: Es gibt eine Gruppe von Kirchen, die sich selbst mit der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche des Glaubenssymbols identifizieren, und es gibt eine andere Gruppe, die ihre Kirchen versteht als Teilkirchen dieser Kirche des Credo (§ 15). Die Orthodoxen Kirchen stellen sich die Frage, ob und wie es in ihrer Ekklesiologie auch noch andere wahre Kirchen geben kann (§ 16), eine ähnliche Frage wie die Römisch-Katholische Kirche sie auf dem 2. Vatikanum zu beantworten hatte. Die Russische Orthodoxe Kirche hat auf der 2000 zusammengetretenen Bischofssynode mit der Erklärung «Die grundlegenden Prinzipien der Beziehungen der Russischen Orthodoxen Kirche zu den Nichtorthodoxen» hier erste, vorsichtige Aussagen gemacht, die eine gewisse Anerkennung der Gnadenrealität in anderen Glaubensgemeinschaften beinhalten: «Communities which have fallen away from Orthodoxy have never been viewed as fully deprived of the grace of God» (1.15); vgl. www.russian-orthodox-church.org.ru/s2000e13.htm und den

Es genügt nun meines Erachtens nicht, diese Krise nur mit soziologischen oder psychologischen Kategorien zu erklären, wie es J.-P. Willaime¹⁶, Paul Griffiths¹⁷ u.a. versuchten: Die ökumenische Bewegung sei zu sehr ein Expertenwissen geworden, statt Volksbewegung zu sein, wie es im Anfang des 20. Jahrhunderts noch bei John Mott der Fall war; Dialog und Konsens seien für viele Mitglieder der Kirche zu hoch gegriffen, zumal sie über Generationen in Polemik und Dissidenz ihre konfessionelle Identität gepredigt bekommen hätten.

Ich vermag auch die Analyse meiner Kollegen Hoedemaker und Witvliet¹⁸ nicht zu teilen, dass die Ökumene zu lange eurozentrisch auf die Aufhebung der konfessionellen Brüche der Vergangenheit und auf eine Einheitskirche nach dem Modell des ersten Millenniums hingearbeitet habe statt sich mit dem aktuellen, auf Mission und Expansion ausgerichteten Erweckungschristentum amerikanischer Ursprungs zu verständigen, das nicht auf kirchliche Einheit, sondern auf individuelle Bekehrung und Rettung und auf eschatologische Hoffnung ziele. Denn gerade über den Inhalt dieser Hoffnung, das Verständnis des Reiches Gottes und die Gestalt des Eschatons sind sich diese evangelikalen, unabhängigen und pfingstlichen Kirchen überhaupt nicht einig. Andererseits waren die missionarischen und ökumenischen Ansichten und Bestrebungen der historischen Kirchen Europas sicher nicht weniger von eschatologischen Motiven bestimmt und auf das Heil von Menschen und persönlicher Bekehrung ausgerichtet, wenn sie die Einheit der Kirchen vorantrieben, «damit die Welt glaube» (Joh 17,20–21) und sich dem Gericht des Menschensohnes und dessen Kriterien des Reiches Gottes (Mt 25) stelle.

Kommentar von W. VAN DEN BERCKEN, *The Disturbed Relations between the Russian Orthodox and the Roman Catholic Church*, in: *The Journal of Eastern Christian Studies* 53 (2002) 227–243.

¹⁶ JEAN-PAUL WILLAIME (Hg.), *Vers de nouveaux œcuménismes. Les paradoxes contemporains de l'œcuménisme: recherches d'unité et quêtes d'identité*, Paris (Cerf) 1989.

¹⁷ PAUL J. GRIFFITHS, *Problems of Religious Diversity*, Malden MA (Blackwell) 2001; DERS., *An Apology for Apologetics. A study in the logic of interreligious dialogue*, Maryknoll NY (Orbis) 1991.

¹⁸ LIBERTUS AREND HOEDEMAEKER/THEO WITVLIET, *Christian Unity Reconsidered. Comments on the Dream of the Ecumenical Century*, in: Freek L. Bakker (Hg.), *Rethinking Ecumenism. Strategies for the 21st Century*, Zoetermeer (Meinema) 2004, 105–120.

Es gilt vielmehr, einen grundlegenden Verlust an theologischer, ja theozentrischer Würdigung des Einheitsideals zu orten. Denn nicht kirchliche Einheit im Sinne einer Uniformität der Kirchengestalten, geschweige denn eine Kirche mit einer alle Lokalkirchen an sich bindenden Zentralverwaltung war es, wofür Jesus laut Joh 17 betete, als er seinen Jüngern sein ökumenisches Ideal der brüderlichen Einheit vor Augen stellte. Es ging ihm um die Einheit Gottes, die Einheit des Vaters und des Geistes, woran er teil hatte in einer *koinōnia* der Liebe, die er auch seinen Jüngern zusprach. Das Ideal der kirchlichen Einheit ist somit nicht ein Traum, der durch Organisation und Verhandlungen zu verwirklichen ist, sondern ein von Jesus als Boten Gottes uns zugesprochener und in ihm gründender Bund, ein *vinculum caritatis*, das mit der Liebe Gottes selbst verknüpft ist. Wie der «Groupe des Dombes» in seiner Schrift *Pour la conversion des Eglises* schon 1991 herausstellte, soll das Ideal der kirchlichen Einheit in Beziehung zur Einheit Gottes des Vaters, der Einheit des Heiligen Geistes und dessen Geistesgaben und dem einen Hirten der Kirche, Jesus Christus, dem Haupt des Leibes, gebracht werden (§ 182)¹⁹. Natürlich müssen dazu Spaltungen und Konflikte durch rechtzeitige Reformen und Angebote der Versöhnung vermieden und geheilt werden.

Aber das Einheitsideal selbst ruht in der Einheit Gottes selbst und umfasst somit nicht nur die christlichen Kirchen, sondern alle Kinder Abrahams, die seinem Gott dienen und ihn anbeten wollen. Der JHWH-Glaube und der JHWH-Bund Israels ist der einzige wirklich ausreichende Grund der Einheit des Volkes Gottes, woran die Kirche teilhat und wozu sie berufen ist. Die ökumenische Bewegung umfasst also von vornherein eine abrahamitische Versöhnung aller Menschen Gottes, die an dem Bund Gottes mit Abraham teilhaben. Die Einheit der Kirche ist nur ein partielles, wenn auch notwendiges Teilziel des endgültigen *qahal JHWH*, worauf die christliche *koinōnia* zielt.

In unserem postmodernen Geistesklima haben wir das Gespür für die Einheit Gottes fast verloren. Es ist von der Rückkehr der Götter die Rede (Samuel Ijsseling). Der weitverbreitete Agnostizismus wirft uns auf unsere eigenen individuellen Lebensziele zwischen Wiege und Grab zurück. Die internationale Solidarität lässt nach, weil wir unsere nationalen Stammgötter zurückhaben möchten, wie die Krise der Europäi-

¹⁹ Vgl. Umkehr (wie Anm. 5).

schen Union oder die Schwäche der europäischen Ökumene zeigt. Der interreligiöse Dialog mit Judentum und Islam ist noch kaum richtig in Gang gekommen. Religiöse Toleranz und Religionsfreiheit werden zwar als Menschenrechte prinzipiell anerkannt, aber theologisch kaum als Konsequenz der Einheit Gottes und des Volkes Gottes gewürdigt. Der Verlust des Einheitsideals ist also viel gefährlicher, als dass es nur den ÖRK in Genf träfe oder die Ökumeniker frustrierte, die mehr als 2000 Seiten ökumenische Konvergenz- und Konsenstexte zusammengebastelt haben. Es bedroht die Glaubwürdigkeit des Evangeliums Gottes und Christi selbst. Die Einheit seiner Jünger, für die Jesus betete, «damit die Welt glaube, dass Du mich gesandt hast», ist nicht einfach ein frommer pädagogischer Wunsch, dass wir uns nicht untereinander streiten, oder eine Werbeparole für grössere Missionsanstrengungen seiner Apostel, sondern Voraussetzung seiner Mission in die Welt: Nur als Bote und Diener des einen Gottes ist Er selbst glaubwürdig. Das ekklesiologische Merkmal der Einheit der Kirche ist also eine grundlegende *christologische und eschatologische* Aussage, die mit Einheitsmodellen wie «versöhnte Verschiedenheit» oder «legitime Vielfalt» zu kurz gefasst ist.

2. Die Heiligkeit der Kirche: Ich glaube an den Geist des heiligen Gottes, der alle Menschen zum heiligen Leben gemäss den Kriterien des Reiches Gottes ruft

Ähnliches gilt für das Merkmal der Heiligkeit der Kirche. Auch diese ruht im Grunde in der Heiligkeit Gottes, der *q'edūšā* des Herrn, und in der Verheissung Christi, «dass die Pforten der Hölle sie (die Kirche) nicht überwältigen werden» (Mt 16,18). Der Epheserbrief spricht in seiner Paränese über die Ehe davon, dass «Christus die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat, um sie im Wasser und durch das Wort rein und heilig zu machen. So will er die Kirche herrlich vor sich erscheinen lassen, ohne Flecken, Falten oder andere Fehler; heilig soll sie sein und makellos» (Eph 5,25–27). Auch bei diesem Merkmal geht es nicht um eine statische «Eigenschaft» der Kirche, sondern um eine Verheissung und eschatologische Berufung. Man kann deshalb nicht gut sagen, dass die Kirche zwar Sünder in ihrer Mitte hat, aber selbst untadlig und heilig ist, wie es seinerzeit Charles Journet behauptete und wie es eine römische Tradition auch im Jahre 2000 bei dem *Mea Culpa* des Papstes noch wahrhaben wollte. Die Kirche hat viele Fehler gemacht

und macht sie noch immer und braucht dafür eine ständige Reinigung durch Reformen und Bekehrung, durch Taufe²⁰ und Busse. Nur so wird sie den Verheissungen Christi aus Mt 16,18 gerecht. Keine Kirche darf diese Verheissung der Heiligkeit als eine Garantie, geschweige denn als ein Monopol verstehen.

Einiges muss hier noch hinzugefügt werden. Die Heiligkeit der Kirche hat nichts mit dem so genannten Heiligen im Sinn des Sakralen, *le sacré*, zu tun, wie es im 19. Jahrhundert von Religionswissenschaftlern umschrieben und dann, nach Rudolf Otto, auch von Theologen eifrig rezipiert wurde. Noch weniger entspricht es dem von Mircea Eliade eingeführten Begriff vom Sakralen neben dem Profanen, denn diesen Unterschied gibt es nicht bzw. sollte es nicht geben in der christlichen Theologie. Die Heiligkeit Gottes ruht nicht im Sakralen, nicht in Tempeln und Opfern, nicht in Priestern und heiligen Texten und Zeichen. Alle diese Ausdrucksformen der Religion mögen der Anbetung in Geist und Wahrheit dienlich sein, sind aber nicht als solche schon Gottes Dienst. Dieser vollzieht sich im Dienst an den Heiligen Gottes und in dem Bestreben nach einem heiligen Leben. «Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig» (1 Petr 1,16, vgl. Lev 11,44; 19,2; 20,7; Ps 89,27). Emmanuel Levinas hat dies in seiner Talmud-Lektion *Le sacré et le saint*²¹ (1975) verdeutlicht. Das Sakrale, so meint er, schafft Spezialgebiete in der Wirklichkeit auf falschem Boden von menschlicher Willkür und fällt deshalb leicht der Manipulation zum Opfer: Die Zeder vom Libanon ist dadurch, dass sie beim Tempelbau benutzt wird, nicht heiliger, als wenn sie am Berghang steht, das Opfertier ist nicht weniger Geschlachtetes, als wenn es beim Metzger liegt, der Priester ist nicht ein

²⁰ Vgl. den Lima-Text, Taufe 3 f.: «...Durch die Taufe werden Christen in den befreienden Tod Christi eingetaucht, wo ihre Sünden begraben werden, wo der <alte Adam> mit Christus gekreuzigt und die Macht der Sünde gebrochen wird... Die Getauften werden so von Christus freigesprochen, eingewaschen und geheiligt und empfangen als Teil ihre Tauferfahrung eine neue ethische Orientierung unter der Führung des Heiligen Geistes.» Vgl. Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (1982), in: HARDING MEYER u.a. (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung [DwÜ]. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Band I, 1931–1982, Paderborn (Bonifatius)/Frankfurt a.M. (Lembeck) ²1991, 545–585, 550 und 551.

²¹ EMMANUEL LEVINAS, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris (Minuit) 1977 (deutsch: Vom Sakralen zum Heiligen. Fünf neue Talmud-Lesungen, Frankfurt a.M. [Neue Kritik] 1998).

höheres Wesen durch die Weihe, er ist nicht heiliger, als wenn er nicht «Geistlicher» wäre. Die sakrale «Sacerdotalisierung» der kirchlichen Amtsträger ist eines der grössten Hindernisse auf dem Wege der Anerkennung der Ämter und vielleicht auch der Grund des Pfarrermangels in der Römisch-Katholischen Kirche. Ich komme im zweiten Teil meines Beitrags darauf zurück²².

3. Ich glaube an den alle erfüllenden Geist Gottes, der die Freunde Gottes sammelt von den vier Ecken der Erde

Die Katholizität der Kirche, wie sie im Glaubenssymbol angesprochen wird, ist weder ein geografisches Konzept noch mit dem philosophischen Begriff der Universalität identisch – dafür müsste ein sprachlicher Zusammenhang mit dem griechischen Ausdruck *to pan* vorliegen –, sondern ein qualitatives Konzept, das sich von *to holon* ableitet. Es geht um die Fülle der Gnadengaben des Geistes Gottes, die durch Christus dem Volk Gottes ohne Beschränkung und ohne Grenzen gegeben wird, ohne Ansehen von Rasse, Klasse, Ethnizität oder Nationalität. Die Katholizität der Kirche ist somit, genauso wie die anderen so genannten Merkmale der Kirche, ein eschatologisches Hoffnungskonzept, das für alle Völker und Menschen gilt.

Für uns, die wir am Anfang des dritten Jahrtausends Zeugen einer weltweiten Neugeburt der Kirche sind – Leonardo Boff spricht von einer *ecclesiogenesis* –, die sich in vielen neuen Kirchenformen zu erkennen gibt und, veranlasst durch das ökumenische Gespräch und durch den interkulturellen Austausch von Ideen und Symbolen über die Massenmedien und interreligiöse Begegnungen als Folge der weltweiten Migrationsströme aus Asien und Afrika, mit einer theologischen Osmose der Traditionen einhergeht, – für uns ist die Vorstellung einer qualitativen Fülle des Geistes, die noch kommen muss, ein sehr trostreicher Gedanke. Sie rüstet uns gegen Skeptizismus und Relativismus, die manchmal mit der Erfahrung von Pluralität und der Betonung des Kontextuellen einhergehen. Katholizität schliesst nicht die Vielfalt aus, sondern Zersplitterung und Separatismus. Sie steuert nicht auf Zentralgewalt und Uniformität einer weltweiten Kirche hin. Sie verweist nicht auf eine platonische, übergeschichtliche Einheit der Kirche, geschweige

²² Vgl. unten S. 32–41.

denn auf die Priorität der so genannten universalen Kirche über alle lokalen so genannten partikularen Kirchen. Die Katholizität der Kirche gestaltet sich gerade *in* den vielen lokalen Glaubensgemeinschaften, die durch Wort und Sakrament, durch Taufe, Umkehr, Eucharistie und Gebet zur *koinōnia* am Heiligen und mit den Heiligen (*communio sanctorum*) gehören.

Durch ihre Anteilhabe an der Verheissung der Katholizität sind alle Einzelkirchen aber dazu verpflichtet, jede Rivalität oder Jurisdiktionsansprüche auf ein bestimmtes «kanonisches Territorium» aufzugeben und einander in der Mission zu unterstützen statt Proselytismus zu treiben oder die Grenzen für Apostel anderer Glaubengemeinschaften zu schliessen. In dieser modernen pluralen Gesellschaft muss auch jeder Form von Regalismus oder Staatskirchentum ein Riegel geschoben werden. Christen sind Bürger einer himmlischen Stadt, die überall zu Hause und trotzdem nur Beiwohner und Passanten sind (1 Petr 1,17; 2,11; Phil 3,20; Hebr 11,13–16; Diognet 5,5).

Die westliche lateinische Christenheit und die Kirche Roms im Besonderen ist durch eine lange und gefestigte kanonische Tradition und kulturelle Dominanz über Jahrhunderte in die Versuchung geraten, ihre Zentralgewalt mit der Katholizität zu identifizieren und die Glaubensaussage der Katholizität der Kirche nur auf sich selbst zu beziehen. *Ecclesia catholica* aber ist weder im Nizänum noch im 2. Vatikanum mit der *Ecclesia romana* identisch. Der Versuchung einer solchen Identifikation ist sogar das 1. Vatikanum, trotz Vorschlägen in dieser Richtung, nicht anheim gefallen.

Solchem Zentralismus hat sich das 2. Vatikanum stark widersetzt, weil er die Kreativität der lokalen Kirchen blockiert, die Inkulturation der jungen Kirchen hindert und die Autokephalie der Schwesterkirchen im ökumenischen Gespräch und damit die Idee der konziliaren Gemeinschaft zunichte macht²³.

²³ Die Glaubenskongregation erklärt in ihrem viel kritisierten Schreiben «über einige Aspekte der Kirche als *Communio*» vom Jahr 1992 (§ 7): «Die Kirche Christi, die wir im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bekennen, ist die Gesamtkirche, das heisst die universale Gemeinschaft der Jünger des Herrn, die gegenwärtig und wirksam wird in der konkreten Besonderheit und Verschiedenheit der Personen, Gruppen, Zeiten und Orte. Unter diesen vielfältigen konkreten Ausdrucksformen der Heilsgegenwart der einzigen Kirche Christi finden sich seit der apostolischen Zeit jene, die in sich selbst *Kirchen* sind, da in ihnen, unbeschadet ihrer Besonderheit, die universale Kirche mit allen ihren Wesensele-

Das Verhältnis und die Beziehung der lokalen und der universalen Ebene der Kirche wurde gut zum Ausdruck gebracht im Dokument «The Church: Local and Universal» der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der Römisch-Katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen:

menten gegenwärtig wird. Diese sind darum «nach dem Bild der Gesamtkirche» gestaltet und jede von ihnen ist «ein Teil des Gottesvolkes, der dem Bischof in Zusammenarbeit mit dem Presbyterium zu weiden anvertraut wird.» Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio*, 28. Mai 1992 (VApS 107), Bonn 1992, 10; AAS 85 (1993) 838–850.

Das Zitat «nach dem Bild der Gesamtkirche» stammt aus der Konstitution über die Kirche «*Lumen Gentium*», Art. 23 («...*Ecclesiis particularibus, ad imaginem Ecclesiae universalis formatis...*»), und dem Dekret über die Missionstätigkeit «*Ad Gentes*», Art. 20. In beiden Fällen jedoch wird die Rolle der Bischöfe der partikularen Kirchen («...in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit» – LG 23) im Blick auf Einheit und Mission betont. In diesem Sinn würde ich sagen: Die universale Kirche existiert in und besteht aus lokalen, partikularen Kirchen. Die Einheit und Sendung der Kirche Christi, der eine Leib Christi, besteht aus vielen Gliedern, die mit Christus, dem Haupt des Leibes, in *seiner* Sendung, die ihrerseits die Sendung *Gottes* ist, zusammenarbeiten. Das 2. Vatikanum hat nicht von einer ontologischen Priorität der universalen Kirche gesprochen und auch nicht das Bild eines Mutter-Tochter-Verhältnisses für die Beziehung der partikularen Kirchen mit der universalen Kirche verwendet, wie es in § 9 des Schreibens der Glaubenskongregation der Fall ist: «Um den wahren Sinn des analogen Gebrauchs des Wortes *Communio* zur Bezeichnung der Gesamtheit der Teilkirchen zu verstehen, muss vor allem klar gesehen werden, dass diese als «Teile der einen Kirche Christi» in einer besonderen Beziehung «gegenseitiger Innerlichkeit» zum Ganzen, das heisst zur universalen Kirche, stehen, weil in jeder Teilkirche «die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche Christi wahrhaft gegenwärtig ist und wirkt». Daher «kann die Gesamtkirche nicht als die Summe der Teilkirchen aufgefasst werden und ebensowenig als Zusammenschluss von Teilkirchen». Sie ist nicht das «Ergebnis» von deren Gemeinschaft; sie ist vielmehr im Eigentlichen ihres Geheimnisses eine jeder einzelnen Teilkirche ontologisch und zeitlich voraus liegende Wirklichkeit. In der Tat geht nach den Vätern der Kirche die eine und einzige Kirche in ihrem Geheimnischarakter ontologisch der Schöpfung voraus, und sie gebiert die Teilkirchen gleichsam als Töchter; sie bringt sich in ihnen zum Ausdruck, ist Mutter und nicht Produkt der Teilkirchen. In der Zeit tritt die Kirche am Pfingsttag öffentlich in Erscheinung, in der Gemeinschaft der hundertzwanzig, die um Maria und die zwölf Apostel versammelt waren. Die Apostel waren die Vertreter der einzigen Kirche und die zukünftigen Gründer der Ortskirchen, Träger einer an die Welt gerichteten Sendung. Schon damals spricht die Kirche alle Sprachen.»

Die Fussnote (42) zur Aussage, wonach die eine und einzige Kirche in ihrem Geheimnischarakter ontologisch der Schöpfung vorausgeht, verweist auf die Autorität der Kirchenväter und erwähnt Herm. vis. 2,4 und 2 Clem. 14,2. Beide Texte

«1. Die Kirche ist das Abbild der Dreieinigkeit, und die Dreieinigkeit ist das innere Prinzip der ekklesialen Gemeinschaft. Von der Auferstehung bis zur Parusie ist Gemeinschaft vom Vater gewollt, vom Sohn verwirklicht und durch den Heiligen Geist in einer Gemeinde und durch eine Gemeinde hervorgerufen. Jede wahrhaft christliche Gemeinde hat an dieser Gemeinschaft teil und ist Teil des in Christus und dem Heiligen Geist offenbarten Geheimnisses Gottes. Somit ist die eschatologische Wirklichkeit bereits gegenwärtig, und die kirchliche Gemeinschaft bringt die «Gemeinschaft des Heiligen Geistes» zum Ausdruck. Gleichzeitig hat die Kirche eine innere Dynamik auf jene Einheit hin, die im Heiligen Geist ruht. Um es mit den Worten Cyprians zu sagen: «Die Kirche ist ein Volk, das durch die Einheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes eins wird»» (Dom. orat. 23).²⁴

jedoch sprechen von einer präexistenten spirituellen (Clemens) oder himmlischen (Hermas) Kirche, die zusammen mit Christus im Fleische inkarniert ist, d.h. im Leibe Christi, die Kirche. Diese Analogie übersteigt die ekklesiologische Beziehung von den lokalen und der universalen Kirchen und hat sicher nichts mit einer chronologischen oder ontologischen Priorität der universalen Kirche zu tun.

²⁴ Die Kirche: Lokal und universal. Ein von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der Römisch-Katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen in Auftrag gegebenes und entgegengenommenes Studiendokument, in: HARDING MEYER u.a. (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Band II, 1982–1990, Paderborn (Bonifatius)/Frankfurt a.M. (Lembeck) 1992, 732–750, hier 733 (englisch 1990). Die Arbeitsgruppe unterstreicht den Umstand, dass es in Gottes Heilsplan nur eine Kirche gibt, aber dass diese eine Kirche «überall in der Welt in den lokalen Kirchen gegenwärtig und offenbar» ist (§ 2; ebd., 734). «Die lokale Kirche ist keine administrative oder rechtliche «Unterabteilung», kein Teilstück der universalen Kirche... Die lokale Kirche ist der Ort, wo die Kirche Gottes konkret verwirklicht wird. Sie ist eine Versammlung von Gläubigen, die vom Geist des auferstandenen Herrn ergriffen wird und durch Teilnehmen am Leben Gottes zur «koinonia» wird» (§ 14; ebd., 738 f.). Es ist klar, dass die Kirche katholisch in dem Sinn ist, dass diese *koinōnia* des Heils eine universale eschatologische Grösse ist und als Evangelium der ganzen bewohnten Erde angeboten wird (Mt 24,12). Aber es ist in lokalen Gemeinschaften zu verwirklichen, wie das schon in Jerusalem beim Pfingstereignis der Fall war: «In der konkreten historischen Situation der Gründung der Kirche hatte das Lokale Priorität und wird sie bis zur Wiederkehr Christi behalten, weil das Evangelium jedes Mal an einem bestimmten Ort verkündigt wird und die Gläubigen an einem bestimmten Ort die Taufe empfangen und die Eucharistie feiern, auch wenn dies immer und notwendigerweise in Gemeinschaft mit all den anderen lokalen Kirchen der Welt geschieht. Es gibt keine lokale Kirche, die nicht auf das Evangelium ausgerichtet ist und nicht mit allen anderen Kirchen in Gemeinschaft steht» (§ 23; ebd., 741 f.).

Die Katholizität der Kirche besteht deshalb in einem gemeinsamen Rahmenplan des christlichen Glaubens und Lebens (*matrix of faith and life*): Ein gemeinsames Bekenntnis, das auf dem Glaubensbekenntnis (dem *Schēma*^c) Israels aufbaut und das sich in der Gemeinschaft von Jesus und seinen Jüngern gleichsam formiert hat; eine gemeinsame Sakramentenpraxis mit Taufe und Eucharistie als Brennpunkte der *memoria Jesu*; ein liturgisches Zusammenkommen zum feierlichen Gedächtnis der Schöpfungsgaben Gottes und zum Gebet der Fürbitte und der Anbetung; eine gemeinsame moralische Praxis des Lebens nach den Geboten Gottes in der Nachfolge Jesu und ein Amt der *episkopē*, der Beauftragung mit dem Dienst des Wortes und der Aufsicht über die Treue zum Evangelium und der Glaubensregel in Lehre, Leben und Sendung der Kirche²⁵.

Dieser gemeinsame Rahmenplan des Glaubens und des christlichen Lebens, der uns über die Jahrhunderte hindurch überliefert wurde, funktioniert faktisch in den verschiedenen Sprachen und Kulturen immer wieder neu und anders. Es ist weder ein fixiertes *depositum fidei* noch ein unveränderliches sittliches Gesetz, sondern gerade der Rahmen der legitimen Vielfalt, die aus der Interaktion von Tradition und kulturellem Kontext entsteht. Solange die konkreten Kirchen die Intention haben, diesen Rahmenplan zu beachten, muss ihre Legitimität und Katholizität angenommen, präsumiert werden.

Wenn aber eine Kirche oder kirchliche Gemeinschaft, nach ökumenischer konziliarer Beratung, die Entscheidungen der Mehrheit der kirchlichen Repräsentanten verwirft, wird sie nach altem konziliaren Brauch von der katholischen *koinōnia* ausgeschlossen, bis sie sich bessert und die Vertreter und Glieder der anderen Kirchen wieder in ihre Gemeinschaft zulässt. Es gehört also zum Glaubensrahmen der Katholi-

²⁵ «Alle weltweiten christlichen Gemeinschaften können im allgemeinen der Definition der lokalen Kirche als einer Gemeinschaft von getauften Glaubenden zustimmen, in der das Wort Gottes gepredigt wird, der apostolische Glaube bekannt wird, die Sakramente gefeiert werden, das der Welt geltende Erlösungswerk Christi bezeugt wird und ein von Bischöfen oder anderen Amtsträgern ausgeübtes Amt der Episkopé der Gemeinschaft dient» (§ 15; ebd., 739). Der irrtümlicherweise verkürzte deutsche Text ist korrigiert nach dem englischen Original (*Anm. der Red.*).

Vgl. auch die entsprechenden Erklärungen der Vollversammlungen des ÖRK von Neu Delhi (1961), Uppsala (1968), Nairobi (1975), Canberra (1991) sowie die Aussagen des Dekrets über den Ökumenismus des 2. Vatikanums «Unitatis redintegratio», Art. 22.

zität, die Glieder und Leiter anderer Kirchen im Prinzip zu den eigenen Versammlungen um Wort und Sakrament einzuladen und zuzulassen²⁶.

Dies bedeutet zugleich, dass solche Kirchen, die Mitgliedern anderer katholischer Kirchen, die den katholischen Rahmenplan des Glaubens und des Lebens akzeptiert haben und danach handeln, die Zulassung als Gäste am Tisch des Herrn verweigern, ihre eigene Katholizität aufs

²⁶ Dieses Kriterium, die konziliare Struktur der Entscheidungsfindung in der Kirche anzunehmen und sich ihr unterzuordnen – das konziliare Prinzip –, ist in der ökumenischen Bewegung auf vielerlei Weise in Geltung und höchst bedeutsam für den heutigen interkulturellen religiösen Pluralismus. In erster Linie dürften sich nur jene Kirchen – gemäss dem Glaubenssymbol von Nizäa-Konstantinopel (381) – katholisch nennen, die bereit sind, es als ökumenisches Glaubensbekenntnis anzunehmen. Alle orthodoxen Kirchen des Ostens, die römisch-katholische Gemeinschaft von Kirchen, die Kirchen der *Anglican Communion*, die Kirchen der Reformation und die altkatholischen Kirchen der Utrechter Union heissen zu Recht katholische Kirchen. Aber auch die so genannten Nestorianer und Monophysiten, die Nizäa annehmen, sind infolgedessen katholische Kirchen, welche den katholischen Rahmenplan des christlichen Glaubens und Lebens gemeinsam haben. Nicht alle Kirchen genügen freilich diesem Kriterium, auch wenn sie zum Ökumenischen Rat der Kirchen gehören. Die Ökumene leidet an der Tendenz, die Identität lokaler Gemeinschaften und Kulturen hochzuschätzen und Separatismus als eine Methode der Evangelisation zu betreiben. Die klassischen unitarischen Traditionen und viele neue Formen christlicher Kirchen – so etwa Teile der unabhängigen afrikanischen, afro-brasilianischen und neupfingstlichen Gemeinschaften sowie verschiedene evangelikale Bewegungen – möchten nicht an diesem konziliaren Massstab der Katholizität gemessen werden. Einige würden gar behaupten, man müsse aus Treue zum Evangelium ganz anderen Kriterien des christlichen Glaubens und Lebens genügen als diesem traditionellen Rahmenplan der historischen Kirchen. Sie würden beanspruchen, sich an ein «volleres Evangelium» zu halten und eine tiefer greifende Bekehrung anzustreben, deren Früchte in den Gaben des Heiligen Geistes erkannt werden können. Sie haben natürlich dann Recht, wenn der Rahmenplan der Katholizität auf eine allzu formale und rationalistische Art interpretiert wird, als Übereinstimmung mit dogmatischen Formulierungen, rituellen Regeln, einem moralischem Kodex oder gar als Gehorsam gegenüber dem Lehramt der Kirche bei gleichzeitiger Vernachlässigung oder Geringschätzung der Früchte des Geistes. Aber wenn das Kriterium der Fruchtbarkeit oder inneren Erfahrung des Geistes den konziliaren Rahmenplan des christlichen Glaubens und Lebens ersetzt, statt ihn als Korrektiv zu ergänzen, dann können solche Kirchen und Bewegungen nicht mehr katholisch genannt werden. Ähnliches könnte von Kirchen mit geschlossener oder ausgrenzender Mitgliedschaft gesagt werden, wie etwa nach Rassen getrennte weisse oder schwarze Kirchen, exklusive schwule oder Frauenkirchen, Kirchen, die nur Reiche oder gar nur Aktionäre der betreffenden Kirche willkommen heissen.

Spiel setzen. Sie würden das Urteil vom Presbyter Johannes über Diotrophes (3 Joh 5–10) über sich herabrufen:

«Lieber Bruder, du handelst treu in allem, was du an den Brüdern, sogar an fremden Brüdern tust. Sie haben vor der Gemeinde für deine Liebe Zeugnis abgelegt. Du wirst gut daran tun, wenn du sie für ihre Reise so ausrüstest, wie es Gottes würdig ist. Denn für seinen Namen sind sie ausgezogen und haben von den Heiden nichts angenommen. Darum sind wir verpflichtet, solche Männer aufzunehmen, damit auch wir zu Mitarbeitern für die Wahrheit werden. Ich habe der Gemeinde geschrieben. Aber Diotrophes, der unter ihnen der Erste sein will, erkennt uns nicht an. Deshalb werde ich, wenn ich komme, an sein Tun und Treiben erinnern. Mit bösen Worten hetzt er gegen uns und gibt sich damit noch nicht zufrieden; sondern er selbst nimmt die Brüder nicht auf und hindert alle daran, die es tun wollen, und schliesst diese aus der Gemeinde aus.»²⁷

²⁷ Mit einer ähnlichen Einstellung sollten die historischen Kirchen bereit sein, sich auf einen Dialog einzulassen und Gemeinschaft anzubieten gegenüber jenen jungen Kirchen (*emerging churches*), die unter schwierigen gesellschaftlichen Bedingungen in Hausgemeinschaften wie etwa in China, in Basisgemeinden wie etwa in Indien, weltweit in charismatischen Gemeinden oder in Stammesgemeinden in Afrika entstehen. Wahre Katholizität verwirft schliesslich nicht Vielfalt der Formen und sollte daher mit Geduld diesen Gemeinden bei ihrem Aufbau Unterstützung anbieten, sie sollte mit dem guten Willen und der richtigen Glaubensintention («*intentio fidei*», «*intentio faciendi quod facit ecclesia*») der jungen Kirchen rechnen. Die Bereitschaft solcher Gemeinschaften, mit den anderen und älteren Kirchen als Schwesterkirchen in Kontakt zu treten, Mitglieder und Leitungsverantwortliche anderer Kirchen in ihrer Mitte willkommen zu heissen und mit ihnen synodal über «den Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte» (Lima-Dokument 1982, Vorwort) zu beraten, wäre ein zuverlässiges Kriterium für eine gegenseitige Annahme in der einen *koinōnia* des Glaubens und ein Heilmittel gegen die Krankheit separatistischer Alleingänge. Eine interkulturelle Ekklesiologie impliziert auch den Austausch kontextueller Theologien im interkonfessionellen und interreligiösen Dialog, ohne dass jedoch dabei vergessen werden darf, dass jede wie auch immer konzipierte Theologie an ihrem eigentlichen Zentrum und der grundlegenden Beziehungsgrösse festhalten muss: dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, dem Vater Jesu und der Quelle der Leben spendenden *Ruach JHWH*, an deren Früchte der Gerechtigkeit und des Friedens wir uns in der Hoffnung auf das Reich Gottes und die endgültige Bewahrung der Schöpfung erfreuen dürfen.

In dieser Hinsicht bleibt die Katholizität ein eschatologisches ökumenisches Wesensmerkmal der Kirche, das noch nirgends vollständig verwirklicht, aber uns in vorläufiger Weise in Wort und Sakrament, dem Modus der Teilhabe an der vollen *koinōnia* des Lebens des dreieinen Gottes, gegeben ist.

4. Ich glaube an den Geist des rettenden Gottes, der die Kirche auf Propheten und Aposteln aufgebaut hat und der das immer wieder tun wird

Das schwierigste Merkmal der Kirche ist vielleicht ihre Apostolizität. Was heisst hier apostolisch? Das übliche Verständnis war, dass die Kirche von den Aposteln aufgebaut und nach ihren Satzungen und Lehren durch die Geschichte hindurch den wahren Glauben und die treue Nachfolge bewahrt hat. So formuliert es der Limatext (Amt 34):

«Im Glaubensbekenntnis bekennt die Kirche, dass sie apostolisch ist. Die Kirche lebt in Kontinuität mit den Aposteln und ihrer Verkündigung. Derselbe Herr, der die Apostel aussandte, ist weiterhin in der Kirche gegenwärtig. Der Geist hält die Kirche in der apostolischen Tradition bis zur Vollendung der Geschichte im Reich Gottes. Apostolische Tradition in der Kirche bedeutet Kontinuität in den bleibenden Merkmalen der Kirche der Apostel: Bezeugung des apostolischen Glaubens, Verkündigung und neue Interpretation des Evangeliums, Feier der Taufe und der Eucharistie, Weitergabe der Amtsverantwortung, Gemeinschaft in Gebet, Liebe, Freude und Leiden, Dienst an den Kranken und Bedürftigen, Einheit unter den Ortskirchen und gemeinsame Teilhabe an den Gaben, die der Herr jeder geschenkt hat.»²⁸

Neu an der obigen Formulierung ist erstens, dass die Apostolizität der Kirche nicht nur auf das kirchliche Amt bezogen wird, sondern auf das christliche Leben als ganzes; zweitens, dass der Begriff der Tradition hier als «lebendige Tradition», als Tradition «nach vorne» verstanden wird und nicht nur rückwärts gewandt wie in der Regel des Vinzenz von Lerinum: «quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est». Apostolisch meint ja auch missionarisch, auf die Fülle der Zeiten hin orientiert «bis zur Vollendung der Geschichte im Reich Gottes». Die ganze Ekklesiologie wird so zur Soteriologie, Kirche und Reich Gottes werden korreliert, Ekklesiologie und Eschatologie sind keine Gegner mehr.

Nun entsteht aber auch ein neues Problem. Wo findet man denn diese Apostolische Tradition? Ist der Glaubensrahmen, den die Formulierung des Lima-Dokuments als Inhalt der Tradition konstruiert und den wir gerade auch schon als Inhalt der Katholizität der Kirche formuliert haben, nicht eine zu platonische Idee der Tradition, die man fast in allen Kirchen auf irgendeiner Weise anträfe? Bis vor kurzem war es eine feste

²⁸ Taufe, Eucharistie und Amt (wie Anm. 20), 579.

Überzeugung in der «Kommission für Glauben und Kirchenverfassung», dass dieser Glaubensrahmen eine vom Geist Gottes durch die Jahrhunderte hindurch getragene Heilsrealität sei, die sich trotz der Kirchenspaltungen in allen katholischen Kirchen durchgehalten hat. Eben dies meinte die im Vorwort des Lima-Dokuments eingeführte Wendung «Glaube der Kirche durch die Jahrhunderte».

Aus den Antworten der Kirchen zum Lima-Text stellte sich aber heraus, dass eine solche, die getrennten konfessionellen Traditionen übergreifende und nicht verloren gegangene Apostolizität nicht von allen Kirche anerkannt wird. Solange man diese Apostolizität nur für sich selbst und gegen andere Kirchen beansprucht, wird sich wohl auch schwerlich ein gemeinsames Bewusstsein des Wirkens des Heiligen Geistes in anderen Kirchen einstellen.

Innerhalb der «Kommission für Glauben und Kirchenverfassung» hat es auch eine kleine Auseinandersetzung zwischen der damaligen Vorsitzenden Mary Tanner und dem damaligen Direktor Günther Gassmann über den Traditionsbegriff gegeben, in welcher die Wendung «Glaube der Kirche durch die Jahrhunderte» problematisiert bzw. angegriffen wurde. Gibt es in Wirklichkeit etwas anderes als die unterschiedlichen konkreten kirchlichen Traditionen? Ist die Idee einer schon vorhandenen, alle Differenzen übersteigenden Einheit, wie sie von Mary Tanner, Jean-Marie R. Tillard, Max Thurian und den anderen Mitgliedern des Lima-Redaktionsausschusses verteidigt wurde, nur eine «Abstraktion», wie Günther Gassmann zu meinen schien, eine «platonische Illusion» oder die romantische Vorstellung einer «ungeteilten Kirche des ersten Millenniums», wie sie von Tanner in Stavanger 1985 noch als wesensnotwendige Idee für die zukünftige Einheit der Kirche verteidigt worden war²⁹? Wenn die Differenzen als solche Träger und Ausdruck der einen

²⁹ Über diese Auseinandersetzung siehe GERARD KELLY, *Recognition. Advancing Ecumenical Thinking* (AmUSt.TR 186), New York (Lang) 1996, 196–200. Die Position von Mary Tanner findet sich in: Thomas F. Best (Hg.), *Faith and Renewal. Reports and Documents of the Commission on Faith and Order*, Stavanger 1985, Norway, 13–25 August (FOP 131), Geneva (WCC) 1986, 77–83, bes. 79–80. Die Position von Günther Gassmann ist nachzulesen, in: *Minutes of the Meeting of the Standing Commission held at the Hoffbauer-Stiftung, Potsdam GDR*, 13–20 July 1986 (FOP 134), Geneva (WCC) 1986, 15: “Certainly the responses clearly reveal that one’s own doctrinal tradition and ecclesiastical practices are among the essential criteria for evaluation and judgement. That is not only understandable, but also legitimate *since there is no ‘faith of the church through the ages’* (Preface to BEM)

Tradition sind und nicht mehr einem normativen Verständnis einer allen gemeinsamen Tradition unterliegen, wird das Hören der Kirchen aufeinander tatsächlich eine Frage des Respekts, der Neugier nach dem Fremden, der kommunikativen Verständigung und der guten Beziehungen. Nicht das dies alles unwichtig wäre, im Gegenteil, aber es reicht nicht aus, um die kirchlichen Spaltungen und Schismen zu überwinden³⁰. Deshalb waren M. Tanner und später Nicholas Apostola davon überzeugt, im Rahmen der Diskussionen über die Zukunft der ökumenischen Bewegung warnend betonen zu müssen, dass man hier mit psychologischen Kategorien allein nicht auskomme³¹. Der Grundgedanke einer «lebendigen Tradition», wie er von George Florovsky geprägt wurde³², ist somit ein valables ökumenisches Konzept, das in Montreal und auf dem 2. Vatikanischen Konzil angesprochen wurde: Die gegebene kirchliche Einheit, die vom Geist Gottes gewirkten Gaben des Heils in Wort und Sakrament übersteigen die konfessionellen Grenzen und Differenzen und bilden einen Grundkonsens, worauf die christliche *koinōnia* ruht. Gerade das ist mit der Apostolizität der Kirche gemeint, dass sie eben nicht unsere Erfindung, nicht unser Konstrukt und deshalb auch nicht der Besitz irgendeiner konfessionellen Tradition sein kann. Ein eng konfessionelles, auf Differenzen gebautes Traditionsverständnis verwechselt tatsächlich die Träger der Tradition mit deren Inhalt und den Inhalt mit deren Formulierungen und Formen. Ich für mich würde mich am scholastischen Axiom eines Albertus Magnus orientieren, das von Thomas von Aquin übernommen und von Edward Schillebeeckx in seiner Hermeneutik verfeinert wurde – ein Axiom, das mir für den Begriff einer lebendigen Tradition und einer neuen Katholizität ungeheuer

in abstraction from the confessional and ecclesial traditions through which this faith comes to expression” (Hervorhebung A.H.).

³⁰ Vgl. OLAV F. TVEIT, *Mutual Accountability as Ecumenical Attitude. A Study in Ecumenical Ecclesiology Based on Faith and Order Texts 1948–1998*, Oslo (Norwegian Lutheran School of Theology) 2001 (Diss. theol. Oslo, 2002).

³¹ Vgl. NICHOLAS K. APOSTOLA, *Mutual Accountability and the Quest for Unity*, ER 50 (1998) 301–306.

³² Vgl. etwa GEORGES FLOROVSKY, *Apostolic Tradition and Ecumenism*, in: ders., *Ecumenism I. A Doctrinal Approach. Collected Works 13*, Vaduz (Büchervertriebsanstalt) 1989, 151–159 (EV 1963); ders., *The Function of Tradition in the Ancient Church*, in: ders., *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View. Collected Works 1*, Belmont MA (Nordland) 1972, 73–92 (EV 1963).

wichtig zu sein scheint: «fides non est ad enuntiabile sed ad rem».³³ Wir sind die Erben Israels und in Christus wiedergeborene Kinder Gottes, die dem Gottesbund nur ihm und nicht uns selber, geschweige denn unseren Konfessionen verdanken. Die Kirche als apostolische Kirche ist nicht eine Sammlung von konfessionellen Heilsinstrumenten, die uns bei unserer Gottesbeziehung und Sinngebung oder bei unserem religiösem Wohlbefinden dienlich sind, sondern die durch einen gemeinsamen Glaubensrahmen kohärente *Gestalt* des Heils, der lebendige Leib des Gekreuzigten und Auferstandenen, in dem Gott unter uns gewohnt hat und der mit uns bleibt bis an das Ende der Welt.

Unitatis redintegratio – der Beitrag der Altkatholischen Kirchengemeinschaft zu einer ökumenischen Ekklesiologie

In den vor den Bischöfen der altkatholischen Utrechter Union vorgetragenen Überlegungen zu einer neuen Katholizität der Kirche wurde die Ansicht ausgesprochen, dass die ökumenische Bedeutung der altkatholischen Kirchengemeinschaft primär «in ihrem ekklesiologischen Dienst an einer kommenden *neu-katholischen Kirche*, die sich als *Communion of Communions* verstehen wird», begründet ist, und es wurde die Erwartung ausgesprochen, dass die altkatholische Kirche «in ihrem ökumenischen Rahmenplan, den sie vorbereitet, die Prolegomena zu einer jeden künftigen Ekklesiologie, die als ökumenisch wird auftreten können», angeben werde³⁴.

Unitatis redintegratio: Aufhebung des Schismas oder Aufhebung der Konfessionen

Das 2. Vatikanische Konzil hat in seinem Dekret «Unitatis redintegratio» (UR) die Kriterien der Teilnahme der Römisch-Katholischen Kir-

³³ Thomas von Aquin, Summa Theologiae II,II q.1 a.2 ad 2: «...quod in symbolo tanguntur ea de quibus est fides inquantum ad ea terminatur actus credentis; ut ex ispo modo loquendi apparet. Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem: non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide.»

³⁴ Vgl. oben S. 13. Hier folgt der zweite, kürzere Teil der Ausführungen, die der Autor auf der Sitzung der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (IBK) am 22. Juni 2005 in Doorn/Driebergen NL vorgetragen hat.

che an der ökumenischen Bewegung herausgestellt. Obwohl sie ihre eigene Schuld an den Kirchenspaltungen der Vergangenheit anerkennt und aufruft zu Reformen, innerlicher Bekehrung, wechselseitigem Verständnis, ökumenischer Erziehung und theologischen Neuformulierungen, die im Dialog mit den anderen Kirchen und Kirchengemeinschaften gefunden werden müssen, wird nirgends klar und deutlich, wie und inwieweit die existierenden Konfessionen, die aus den Kirchenspaltungen entstanden sind, in der verlangten Einheit der Kirche bewahrt werden könnten. Es wird (in UR 19–24, bes. 22) zwar sehr respektvoll von den anderen Konfessionen des Abendlandes gesprochen; eigens erwähnt wird auch die Anglikanische Kirchengemeinschaft (13). Hervorgehoben wird die spezielle Bedeutung der Orthodoxen Kirchen des Ostens und der Orientalisch-Orthodoxen Kirchen (14–18). Dem vielfach von den Orthodoxen Kirchen inkriminierten Unionsmodell – dem Uniatismus – wird abgeschworen. In § 14 wird die Vielfalt der apostolischen Überlieferungen und der kulturellen Unterschiede zwischen Ost und West gewürdigt und die Autokephalie der Ostkirchen rezipiert. Ihre Sakramente und Ämter, ihre Spiritualität und Klostertraditionen sowie ihre eigene Kirchenordnung, Disziplin, Liturgie und Theologie werden als Teil der vollen Katholizität und Apostolizität der Kirche anerkannt (16–17). Die Bewahrung dieses Erbes der östlichen Kirchen wird als wesensnotwendig für die Bewahrung der ganzen kirchlichen Tradition und für die Verwirklichung einer erhofften Versöhnung proklamiert (14–15). Die schon mit Rom unierten Kirchen haben eine wichtige Vermittlungsrolle, wie auch die orthodoxen Migrationskirchen im Westen. Apg 15,28 wird zitiert als ökumenisches Prinzip der Versöhnung: einander weiter keine Last auflegen als nur das Notwendige.

In Bezug auf die Kirchen aus der Reformation und den Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts zeigt UR grössere Bedenken. Zwar wird die Anglikanische Gemeinschaft eigens erwähnt (13), aber nicht eigens beschrieben. Die Kirchen der Utrechter Union werden anscheinend pauschal zu den von der Kirche Roms getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften des Westens gerechnet³⁵. Ihr christozentrisches Bekenntnis, ihr Leben aus der Heiligen Schrift, ihr geistliches

³⁵ Sie werden nur in den Anmerkungen zu den *emendationes* erwähnt: Acta Concilii Vaticani Secundi, Schema Decreti de Oecumenismo, Modi, III, caput III De Ecclesiis et de Communitatibus Ecclesialibus a Sede Apostolica Romana Seiunctis, Typis Polyglottis Vaticanis, 1964, Modi 14 (zu UR 13), 1 (zu UR 19) und 8 (zu UR 22).

Leben und vor allem ihre sakramentale Praxis und Lehre der Taufe und des Abendmahls werden positiv gewürdigt, wenn auch auf all diesen Gebieten ein vertiefter Dialog notwendig sei. Vor allem die Glaubensgemeinschaft in Taufe und Abendmahl zielt auf vollere Kirchengemeinschaft hin. Als problematisch wird in erster Linie das Amtsverständnis der Reformationskirchen und die Form oder sogar das Fehlen der Ordination betrachtet.

Ökumenische Binnenmärkte

Nun hat sich seit dem Anfang der ökumenischen Bewegung und auch nach dem 2. Vatikanum in der konfessionellen Landschaft viel verändert. Die grobe Zweiteilung der nicht mit Rom verbundenen Kirchen, wie sie in UR vorliegt, ist sicher überholt. Es haben sich vielmehr unterschiedliche ökumenische «Binnenmärkte» gebildet, die eigene ökumenische Vereinbarungen über Kirchengemeinschaft erreicht haben.

Eine erste Gruppe von Kirchen, die zueinander gefunden haben, sind die Kirchen der lutherischen und der calvinischen Tradition. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft (jetzt «Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa» genannt), die 1973 auf der Basis der Konkordie von Leuenberg gegründet wurde, umfasst heute 104 Kirchen, die sich über den Lutherischen Weltbund und den Weltbund Reformierter Kirchen als eine *Communion of Communions* zu verstehen angefangen haben.

Die zweite Gruppe besteht aus den britischen und irischen anglikanischen Kirchen einerseits und verschiedenen evangelischen Kirchen in den nordischen und baltischen Ländern, in Deutschland und in Frankreich andererseits, wofür die Stichworte Porvoo, Meissen und Reuilly stehen. Mittels der danach genannten Vereinbarungen, denen noch das Konkordatsdokument «Called to Common Mission» der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika und der amerikanischen Episkopalkirche an die Seite zu stellen ist, haben diese Kirchen wechselseitig eine volle oder eine weitgehende Kirchengemeinschaft ausgesprochen, die nicht nur Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, sondern auch Teilnahme an konziliaren oder synodalen Prozessen und an Ordinationsliturgien umfasst³⁶. Die Altkatholische Kirche ist durch ihre Bonner Ver-

³⁶ Die erwähnten Erklärungen von Kirchengemeinschaft finden sich in deutscher Übersetzung in: HARDING MEYER u.a. (Hg.) *Dokumente wachsender Übereinstimmung* [DwÜ]. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche

einbarung von 1931 mit der Anglikanischen Kirchengemeinschaft von diesen ökumenischen «Marktbewegungen» mitbetroffen.

Ein dritter Kreis hat sich unter den Kirchen des Ostens formiert, wo die altorientalischen Kirchen der Syrer und Kopten und der Assyrer sich sowohl mit Rom wie mit dem Ökumenischen Patriarchat über die Interpretation des Konzils von Chalzedon, das sie nicht rezipiert haben, im Lichte des Konzils von Nizäa, das sie wohl vollends rezipiert haben, im Prinzip verständigen konnten. Volle Kirchengemeinschaft gibt es hier noch nicht, aber freundliche Beziehungen sind schon entstanden.

Auch die Gruppe der evangelikalen, charismatischen, unabhängigen und pentekostalen Kirchen kennt verschiedene ökumenische Bündnisse, wie die Weltweite Evangelische Gemeinschaft, die Weltkonferenz von Pfingstkirchen und die Organisation von Afrikanischen Unabhängigen Kirchen.

Die zweite hier genannte Gruppe scheint mir für einen spezifisch ökumenischen Beitrag der Kirchen der Utrechter Union die geeignetsten Partner zu liefern. Alle diese Kirchen verstehen sich als katholische Kirchen³⁷ in dem oben erwähnten Sinne einer qualitativen Beziehung zur apostolischen Tradition und Mission, und sie haben Formen von *episkopē* bewahrt, die in vielen Fällen auch den historischen Episkopat beinhalten oder auf die Wiederherstellung der *successio apostolica* durch die Verbindung mit bischöflichen Kirchen hinstreben. Die Altkatholische Kirchengemeinschaft dürfte in der Lage sein, diese Tendenz zu verstärken. Sie würde damit ihre eigene historische Identität nicht verleugnen und würde so zur Brückenkirche zwischen den nicht

auf Weltebene. Band 3: 1990–2001, Paderborn (Bonifatius)/Frankfurt a.M. (Lembeck) 2003, 723–835

³⁷ Ich würde dies in Anlehnung an meinen auf der Versammlung der Societas Oecumenica in Sibiu vom Jahre 2004 gehaltenen Vortrag so umschreiben: «Diese Kirchen akzeptieren das konziliare Prinzip: Sie rezipieren konziliare Strukturen der Entscheidungsfindung und unterziehen sich ihnen. Sie nehmen das Nizänische Glaubenssymbol als ökumenisches Glaubenssymbol der Kirchen an. Sie anerkennen den Wert der apostolischen Tradition und innerhalb ihrer die bischöfliche Sukzession als ein Zeichen – nicht als eine Garantie – der Treue zum Evangelium Jesu Christi und der Einheit der Kirche. Sie haben ein gemeinsames sakramentales Leben in Taufe, Busse, Konfirmation, Ordination und Eucharistie und versuchen, auf der Basis von regelmässigen synodalen Beratungen und Entscheidungen und mit üblicherweise grossem Respekt für das persönliche Gewissen der Mitglieder gemeinsamen moralischen Grundsätzen eines christlichen Lebens zu folgen. Sie veranstalten gemeinsame Missions- und Evangelisationsprojekte.»

bischöflichen und den bischöflichen Kirchen aus der Zeit der Reformation einerseits und den katholischen Kirchen der altkirchlichen Pentarchie andererseits.

Die ökumenischen Beziehungen zur Römisch-Katholischen Kirche

Keine wahrhaft katholische Kirche darf sich mit den entstandenen Konflikten und Spaltungen zwischen ehemaligen Schwesterkirchen einfach abfinden. Gerade die Kirchen, die nicht im Streit über Glaubenswahrheiten, sondern über Kirchenstrukturen auseinander gegangen sind, sollten bereit sein, einander die Hand zur *koinōnia* zu reichen und ihre schwesternlichen Beziehungen wiederherzustellen.

Die Beziehungen der genannten, von der alten Pentarchie unabhängigen katholischen Kirchen zu den katholischen Kirchen, die in der Gemeinschaft mit der Kirche von Rom stehen, sind durch bilaterale Dialoge über Amt und Sakramente, über Kirche und Rechtfertigung und über Lehramt und Disziplin vertieft worden. Die Anglikanische Gemeinschaft hat über ihre Dialogkommission mit Rom (ARCIC) sogar einen Vorschlag für ein gemeinsames Verständnis und eine gemeinsame Gestalt eines verbindlichen Lehramtes und Petrusdienstes erarbeitet³⁸, worin viele altkatholische ekklesiologische Vorstellungen, aber auch kritische Anfragen an der römisch-katholischen Lehramtsgestaltung aufgenommen worden sind. Der gerade begonnene internationale römisch-katholische–altkatholische Dialog könnte bei diesen Ergebnissen anknüpfen.

In den Niederlanden hat eine Gruppe von Theologen einen Vorschlag zur tieferen Verständigung und wachsenden kirchlichen Gemeinschaft erarbeitet unter dem Titel «Das gemeinsame Erbe in Freude miteinander teilen» – einem Zitat aus UR 4³⁹.

Der Text besagt, dass es zwischen den beiden katholischen Kirchen in den Niederlanden keine Glaubensunterschiede im Verständnis der Kirche, im Dienst am Wort und den sieben Sakramenten und im Verhältnis von Schrift und Tradition gibt. Beide Kirchen anerkennen die Gültigkeit der Beschlüsse der ökumenischen Konzile der ersten acht

³⁸ The Gift of Authority. Authority in the Church III. An Agreed Statement by the Anglican – Roman Catholic International Commission ARCIC, London (CTS) / New York (CPI) 1999; deutsch, in: DwÜ III (wie Anm. 4), 262–289.

³⁹ Vgl. die deutsche Übersetzung des Textes, in: IKZ 94 (2004) 249–276.

Jahrhunderte wie auch die Dekrete der mittelalterlichen Reformkonzilien und des Trienter Konzils, soweit diese nicht mit früheren Beschlüssen ökumenischer Konzile im Widerspruch stehen. Beide Kirchen betrachten regelmässige konziliare Beratungen über die Ausrichtung des Evangeliums in neuen Kontexten als sehr wertvoll und möchten dabei die Glaubensregel des Vinzenz von Lerinum zum Leitfaden nehmen. Diese Regel schliesst Veränderungen nicht einfach aus, sondern fordert dazu auf, diese in gemeinsamer Beschlussfassung mit den anderen Kirchen und unter ständiger Orientierung an den Quellen der Tradition vorzunehmen. Lehraussagen oder Entscheidungen, die jede Kirche für sich, ohne Beteiligung der anderen Kirche, gemacht oder getroffen hat, binden die Mitglieder der anderen Kirche nicht, aber beide Kirchen sind zum Gespräch darüber bereit.

Keine Meinungsverschiedenheit besteht zwischen ihnen über die Notwendigkeit und die Bedeutung der apostolischen Aufsicht oder der apostolischen Sukzession im Bischofsamt, das zusammen mit dem Amt von Presbytern und Diakonen seit den ersten Jahrhunderten als wesentlich für den Aufbau der Kirche Christi betrachtet wird. Für beide Kirchen wurzelt eine autoritative Leitung der Kirche im Blick auf die Treue zur apostolischen Tradition und die Bewahrung der kirchlichen *koinōnia* im apostolischen Sendungsauftrag. Die Ordination zum kirchlichen Amt sehen sie als ein sakramentales Zeichen, wobei unter Handauflegung und Gebet um den Heiligen Geist durch die Kirche dafür ausgewählte und darauf vorbereitete Personen zu Zeugen und Boten Christi geweiht werden.

Meinungsverschiedenheiten begegnen in erster Linie bei den im Laufe der Jahrhunderte getroffenen – stets auch mit bestimmten Glaubensüberzeugungen verbundenen – Entscheidungen, die sich auf Kirchenstrukturen beziehen: das Verhältnis zwischen lokaler Kirche und dem weiteren Kirchenverband, die Autorität und die Arbeitsweise von Synoden und Konzilen, die Stellung des Bischofs von Rom, die Rolle der Laien bei kirchlichen Entscheidungen und beim autoritativen Lehren der Kirche, das Verfahren der Bischofswahl und die Zulassungsbedingungen zu den kirchlichen Ämtern.

Die entscheidende Bruchstelle liegt gerade hier: bei der Lehre und Praxis der Bischofsernennung und beim Jurisdiktionsprimat und dem Lehramt des römischen Bischofs, wie es das 1. Vatikanische Konzil festgelegt hat. Hier hat die Altkatholische Kirche der Niederlande sich

immer auf den Standpunkt gesetzt, dass die lokale Kirche in der Wahl ihres Bischofs völlig frei sein sollte und dass nur ein allgemeines Konzil die ganze Kirche bindende Lehraussagen verabschieden kann, sodass die Beschlüsse des 1. Vatikanums als ungültig betrachtet werden müssen. Weil über beide Punkte in bilateralen Dialogen neue Einsichten gereift sind, ist die Altkatholische Kirche der Niederlande bereit, diese auch im Gespräch mit der Römisch-Katholischen Kirche einzubringen. Es wird darauf hingewiesen, dass auch in der Römisch-Katholischen Kirche hinsichtlich Bischofswahl zwei Traditionen gültig sind (CIC 1983 can. 377 § 1), dass die lateinische Kirche die Wahl seit dem Tridentiner Konzil immer stärker direkt dem römischen Bischof anvertraute, die griechische (katholische) Kirche aber diese bis heute der eigenen Diözesansynode überlässt und Rom die Wahl bestätigt. Ein offenes Gespräch über Vor- und Nachteile beider Formen wäre im Lichte ökumenischer Entwicklungen und innerkirchlicher Strömungen in der Römisch-Katholischen Kirche nicht ausgeschlossen. Die Verschiedenheit der Modelle sollte aber zur Wiederherstellung der Kirchengemeinschaft zwischen den beiden Kirchen kein entscheidendes Hindernis sein.

Auch über einen möglichen Petrusdienst des Bischofs von Rom wäre ein ökumenisches und multilaterales Gespräch erwünscht, zumal Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika «*Ut unum sint*» die Leiter der anderen Kirchen zur Beratung darüber eingeladen hat.

Am Schluss des gemeinsamen Textes werden Vorschläge für eine praktische pastorale Zusammenarbeit und wechselseitige Vertretung bei den beiden Bischofskonferenzen vorgeschlagen, wie auch die Erarbeitung von Regeln zur Zulassung von Altkatholiken zur Eucharistie in Analogie zu den Bestimmungen des Ökumenischen Direktoriums 1993, welche die Zulassung von Mitgliedern der Orthodoxen Kirchen zur Eucharistie in der Römisch-Katholischen Kirche regeln.

Zur Teilnahme an Ordinationen in Kirchen, mit der die Altkatholiken noch nicht in voller Kirchengemeinschaft stehen

Seit der Bonner Vereinbarung von 1931 haben altkatholische Bischöfe an Ordinationen ihrer anglikanischen Kollegen teilgenommen und umgekehrt. Vor drei Jahren hat Robert Wright aus Anlass von Anfragen über die Kirchengemeinschaft zwischen der Episkopalkirche und der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika, die im Jahr 2000 verein-

bart wurde, in einem Vortrag auf einer Theologentagung in Utrecht dafür plädiert, nicht zu schüchtern zu sein, wenn es um Beteiligung an der Ordination von Amtsträgern in Kirchen geht, deren apostolische Sukzession oder historischer Episkopat zweifelhaft ist oder schlicht fehlt. Er meinte m.E. zu Recht, dass in der Dynamik einer wachsenden Kirchengemeinschaft unter katholischen Kirchen, die auf einer Ordination der Amtsträger unter Handauflegung und Gebet um den Heiligen Geist bestehen, das alte Zeichen der *koinōnia* mit den Schwester- bzw. Nachbarkirchen, wie es schon das Konzil von Nizäa vorgeschrieben hat, möglichst kreativ eingesetzt werden sollte. Und das nicht, um die alte *Pipe-line*-Theorie wiederzubeleben, sondern um die wesentliche Einheit des apostolischen Sendungsauftrages und der *episkopē* zum Ausdruck zu bringen.

Persönlich bin ich der Meinung dass die prophetische Zeichenhandlung der Ordination durch Handauflegung und Epiklese vor allem die Kontinuität mit dem apostolischen Sendungsauftrag bedeutet, wie sie in der neutestamentlichen Gemeinde von Antiochien vielleicht schon an Paulus und Barnabas geschah (Apg 13,1–3). Es wird in der Ordination nicht eine rechtliche Befugnis oder Vollmacht verliehen, keine *potestas consecrandi* weitergegeben, sondern ein getaufter und gesalbter Christ als Zeuge und Bote Christi ausgesandt zum Aufbau der Gemeinde, zur Predigt des Wortes und zur treuen Ausspendung der Sakramente im Namen Jesu Christi⁴⁰.

Thesen zur eucharistischen Gastfreundschaft

Wie gesagt, zwischen katholischen Kirchen darf es keine Verweigerung der Gastfreundschaft geben, zumal wenn es um die Teilnahme am Gastmahl des Herrn geht. Natürlich ist solche Teilnahme nicht unverbindlich, wie es Paulus in 1 Kor 10 und 11 klar gemacht hat. Auch ist die Bemerkung begründet, dass Eucharistie und kirchliche Einheit nicht von einander losgelöst werden können: Wer sich am Herrenmahl beteiligt, wird Tischgenosse, Schicksalsgenosse des Gekreuzigten, in der die Einheit der Kirche ruht, und verpflichtet sich somit, diese Einheit zu bewahren, zu fördern und sich nicht länger als Schismatiker zu verhalten.

⁴⁰ Vgl. das Lima-Dokument, Amt, 13, in: DwÜ I (wie Anm. 20), 570.

Die Eucharistie ist somit nicht ein Besitz der kirchlichen Konfessionen, sondern Quelle der Gemeinde und Quelle der *koinōnia* der Kirchen. Aufgrund Jahrhunderte langer moraltheologischer Debatten über den Begriff der *communicatio in sacris* hat das 2. Vatikanum in UR 8 die Zulassung zur Eucharistie nur aus der Perspektive der individuellen Abendmahlsgäste betrachtet und nicht aus der Perspektive der gastgebenden Kirche. In sieben gemeinsamen Thesen haben drei ökumenische Institute vor zwei Jahren eine solche Perspektive erarbeitet, die ich Ihnen mit deren Erläuterungen gerne zum weiteren Nachdenken ans Herz lege. Zwei davon will ich zum Abschluss eigens zitieren⁴¹:

«These 4: Die Taufe ist das Tor zur Gemeinschaft der Kirche, dem Leib Christi, der im Abendmahl je neu konstituiert wird.

Erläuterung: Die Taufe auf den Namen des dreieinigen Gottes verbindet die Getauften mit Christus und gliedert sie in den Leib Christi ein. Im Abendmahl wird der Leib Christi «für euch gegeben»; durch die Teilhabe an ihm sind die Vielen ein Leib (1 Kor 10,17). Darum ist es angemessen, die Taufe als Voraussetzung für den Zugang zum Abendmahl zu verstehen. In der Taufe wie im Abendmahl geht es um den Leib Christi, wenn auch in verschiedener Weise: in der Taufe um das einmalige Eingefügtwerden in den Leib Christi, im Abendmahl darum, dass der auferstandene Gekreuzigte durch seine Selbstgabe im Heiligen Geist den Leib Christi immer wieder neu schafft, erhält und wachsen lässt.

These 5: Jesus Christus lädt zum Abendmahl ein. Er ist Geber und Gabe. Allein in seinem Namen und Auftrag spricht die Kirche die Einladung aus. Dies kann nicht unterschiedslos geschehen, sondern muss dem Willen Jesu Christi entsprechen.

Erläuterung: Die Kirchen stimmen darin überein, dass Jesus Christus selbst als Geber und Gabe zum Abendmahl/zur Eucharistie einlädt. In seinem Geiste versammeln wir uns. Alles kirchliche Handeln, wie die Glaubensgemeinschaft die Feier des Herrenmahles gestaltet, wer ihr in Christi Auftrag vorsteht, wie seine Botschaft verkündigt und verständlich gemacht wird, hat seinen Sinn und seine Berechtigung darin, der Selbstvergegenwärtigung Jesu Christi zu dienen. Die Kirche steht nicht über dem eucharistischen Gastmahl, sondern in seinem Dienst. Sie «verfügt» nicht über das Herrenmahl. Vielmehr ist sie und bleibt sie stets Empfangende, auch wenn sie es ist, die die Einladung zum Tisch des Herrn in seinem Namen ausspricht. Damit trägt sie aber gleichzeitig auch Verantwor-

⁴¹ Vgl. CENTRE D'ÉTUDES ŒCUMÉNIQUES (STRASSBOURG)/INSTITUT FÜR ÖKUMENISCHE FORSCHUNG (TÜBINGEN)/KONFESSIONSKUNDLICHES INSTITUT (BENSHEIM), Abendmahlsgemeinschaft ist möglich. Thesen zur Eucharistischen Gastfreundschaft, Frankfurt a.M. (Lembeck) 2003, 35 und 40.

tung dafür, dass das eucharistische Gedächtnis seiner Einsetzung gemäss gefeiert wird. Indem wir tun, was uns aufgetragen ist, werden wir je neu zur Kirche zusammengerufen und zur Antwort herausgerufen. Unsere Antwort ist Danksagung: Eucharistie.

Darum ist die Teilnahme an der Kommuniongemeinschaft keineswegs beliebig oder folgenlos, sondern erfordert Glauben und die Bereitschaft, sich auch gemeinsam mit der versammelten Gemeinde zu Jesus Christus zu bekennen und ihr entsprechend zu leben. Dies hat schon die urchristlichen Gemeinden dazu veranlasst, die Gemeindeglieder vor einer «unwürdigen Kommunion» zu warnen (vgl. 1 Kor 11,26–34). Die Warnung verstand sich freilich nicht als Exkommunikation, sondern als ernste Mahnung, «sich selbst zu prüfen», ehe man «von dem Brot isst und aus dem Kelch trinkt». Weil es um die Gemeinschaft des Leibes Christi geht, wurde die Taufe zur selbstverständlichen Voraussetzung für die Teilnahme am Abendmahl. Ebenso wurde es üblich, sich mit anderen (Orts-) Kirchen der Gemeinsamkeit in Glaube und Praxis zu vergewissern.

Anton W.J. Houtepen (geb. 1940 in Breda NL). Prof. em. Dr. theol.

Er studierte Theologie in Nijmegen und Heidelberg und promovierte 1973 bei Edward Schillebeeckx mit einer Arbeit über die Unfehlbarkeitsdebatte auf dem 1. Vatikanischen Konzil. 1979–1992 Hauptdozent, 1992–2005 Professor für ökumenische Theologie an der Universität Utrecht und (seit 1986) Direktor des dortigen Zentrums für Interkulturelle Theologie, Interreligiösen Dialog, Missiologie und Ökumenik (Centrum IIMO). 1984–1994 zusätzlich Professor für römisch-katholische Fundamentaltheologie an der Philosophischen Fakultät der Erasmus-Universität Rotterdam.

Adresse: Louis Saalbornlaan 5, NL-3584 GA Utrecht, Niederlande

English Summary

The alleged crisis of the ecumenical movement seems to be a deep ecclesiological crisis, caused by cultural and contextual developments in the church-idea and the church-form in many parts of the world (independent churches, evangelical and Pentecostal movements), a philosophical emphasis on diversity and difference as fundamental human values and certain hesitations and backdrops in ecumenical zeal for unity among the historical Christian traditions of Orthodoxy, Roman Catholicism and the Reformation. This article wants, in a first part, to explore a new «matrix of catholicity» for the variety of church-forms that Christianity shows up today. It therefore reflects on a contextual interpretation of the classi-

cal *notae ecclesiae* in a more theocentric, christological and pneumatological sense as future-oriented guidelines for the church and its living tradition of the gospel. In a second part it looks at some ecumenical «inner markets» comprising the growing communion within both episcopal and non-episcopal strands of the Christian community and on a possible specific contribution of the churches of the Union of Utrecht to an ecumenical ecclesiology of churches standing in the episcopal tradition. The author pleads for a missionary and eucharistic basis for such an ecumenical ecclesiology, implying a more open and inviting attitude with regard to sharing in the eucharist and the laying on of hands with churches not yet in full communion.