

Ökumenismus – Gefahr oder Chance für das christliche Selbstverständnis?

Christenpflicht ist es, gelegen oder ungelegen der Wahrheit Zeugnis zu geben. Wer im christlichen Sinn ökumenisch denkt, darf nicht ausschließlich verständnisvoll auf die Andersdenkenden eingehen, sondern muß auch dem Irrtum entgegentreten. Er hat sich gegen Verfremdungen abzugrenzen, die den Verlust des christlichen Selbstverständnisses mit sich brächten.

Im Neuen Testament finden wir nebeneinander Aussagen, die sich für Abgrenzung, und solche, die sich für Offenheit Andersdenkenden gegenüber einsetzen. Ein Jesuswort wird uns sogar in zweifachem Wortlaut überliefert und kann in beider Hinsicht zum Argumentieren dienen. Bei Matthäus im 12. Kapitel heißt es: „Wer nicht für mich ist, der ist gegen mich; wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut.“ Dies mag man, wenn man es ablöst von den übrigen uns überlieferten Jesusworten, im Sinn eines radikalen Entweder-Oder, eines Alles-oder-Nichts verstehen, als wolle es sagen, daß jeder, der nicht in jeder Hinsicht voll und ganz zu Jesus steht, von ihm durch einen definitiv trennenden Graben geschieden sei. Die andere Fassung des Wortes finden wir bei Markus im 9. Kapitel, wo von einem fremden Wundertäter die Rede ist. Die Jünger berichten: „Meister, wir haben gesehen, wie jemand in deinem Namen Dämonen austrieb; und wir versuchten, ihn daran zu hindern, weil er uns nicht nachfolgt.“ Der Meister weist den Alles-oder-Nichts-Standpunkt seiner Jünger ab und antwortet: „Hindert ihn nicht ... Denn wer nicht gegen uns ist, der ist für uns.“ In dieser Form findet das Jesuswort eine Brücke zu demjenigen, der Jesus nicht in allem nachfolgt, aber trotzdem nicht gegen ihn ist.

Ebenso lassen sich aus den apostolischen Schriften Aussagen erheben, die dem Brückenbau, und solche, die der Abgrenzung das Wort reden. Im 1. Korintherbrief (12, 2) lesen wir: „Keiner kann sagen: Jesus ist der Herr!, wenn er nicht aus dem Heiligen Geist redet.“ Alle, die Jesus Christus als den Gottessohn bekennen, sind also bei ihrem Bekenntnis getragen vom Heiligen Geist, und zweifellos sind sie durch diese Gemeinsamkeit untereinander verbunden. Doch nicht nur in unserer Zeit ist es so, daß diejenigen, die an diesem Bekenntnis festhalten, durch zahlreiche Konfessionsgrenzen voneinander getrennt werden; bereits in den Tagen der Apostel gab es solche, die Jesus als den Herrn bekannten und sich gegen Paulus stellten. Paulus nennt sie falsche Brüder und nimmt entschieden gegen sie Stellung. Sie waren getauft; sie bekannten: „Jesus ist der Herr!“; sie waren also solche, auf

die das Wort aus dem 1. Korintherbrief zuzutreffen schien. Aber sie wollten allen Christen das jüdische Brauchtum, die mosaischen Frömmigkeitsformen aufnötigen, und sie brachten, wie Paulus herausstellte, dadurch die Freiheit der Kinder Gottes in Gefahr. Deswegen machte Paulus gegen sie Front.

Unterlassen wir die Zusammenschau der für Brückenbau und der für Abgrenzung eintretenden Aussagen im Neuen Testament; begnügen wir uns mit der Feststellung, daß dem Neuen Testament nicht gerecht wird, wer nur einen der beiden Gesichtspunkte beachtet und den anderen einfach übergeht.

Brückenbau und Abgrenzung in der Alten Kirche

Ebensowenig wird er der Kirchengeschichte gerecht. Schon in frühester Zeit waren Abgrenzungen in der Kirche notwendig, welche die Ökumeniker unserer Tage nicht unbeachtet lassen dürfen, wenn sie ins Licht rücken, was zum Brückenbau veranlaßt. So konnte die Kirche als das wahre Israel die Trennmauer nicht weiter anerkennen, die nach Meinung vieler Repräsentanten des alten Israel zwischen dem erwählten Gottesvolk und den vielen (anderen) Völkern bestand. Wenn die Kirche „hinausging“, um auch die anderen Völker „hereinzuholen“, mußte sie am Erbgut des Volkes Israel Unterscheidungen machen. Sie mußte ablegen und aufgeben, was zum Mauerbau geführt hatte und sie am „Gehen zu den Völkern“ behindert hätte. Es war nicht leicht, die rechten Unterscheidungen zu finden und zu ergründen, was und wieviel abzulegen war, was und wieviel es hingegen zu bewahren galt, damit die Kirche auch beim „Hinausgehen“ das Israel Gottes blieb.

Man fand die rechten Maßstäbe nicht sofort, vielmehr kam es zu Irrtümern wegen eines Zuviel und wegen eines Zuwenig. Jene, die Paulus falsche Brüder nannte, weil sie die Freiheit der Kinder Gottes knechteten, wollten zuwenig ablegen und zuviel bewahren. In einem mühsamen Lernprozeß, dessen Spuren wir deutlich im Neuen Testament finden, und bei dem sogar der Felsenmann Petrus ungut handelte, mußte die junge Kirche allmählich einsehen, daß sie sich der Auffassung dieser Kreise zu widersetzen hatte. Andere hingegen gingen durch ein Zuviel beim Ablegen und durch ein Zuwenig beim Bewahren in die Irre. Zu ihnen gehört Marcion, der Sohn eines Bischofs aus dem Pontus, sicher eine bedeutende Persönlichkeit, für die zum Beispiel Adolph v. Harnack große Bewunderung hegte. Marcion war ergriffen von der Offenbarung der Liebe Gottes, des Vaters unseres Herrn Jesus Christus; er kam zu dem Ergebnis, daß unser Gott der Liebe nichts zu tun haben könne mit den Greuelthaten, von denen das Alte Testament berichtet. So meinte er, auf das Alte Testament insgesamt verzichten zu sollen; nach seiner Meinung hätte die Kirche nahezu gar nichts mitzunehmen brauchen vom Erbe Israels; sie wäre ganz und gar Kirche der Völker geworden. Auch hier mußte sich die Kirche widersetzen, denn als das neue Israel Gottes, das sie sein darf, muß sie auf dem Wurzel-

boden der Patriarchen und der Propheten fortleben. Um einerseits das zu wahren, was nach christlichem Selbstverständnis als Voraussetzung unangetastet fortzubestehen hat, um aber andererseits nicht durch erstarrtes Festhalten am alten Erbgut das Erfüllen der neuen, eigenen Sendung unmöglich zu machen, war die Kirche genötigt, sich klar und entschieden abzugrenzen gegen das Zuviel und gegen das Zuwenig.

Hatte es die Kirche mühsame Unterscheidungen gekostet, aus der Beschränkung auf das Volk Israel herauszufinden, so bedurfte es ebenso mühsamer Grenzbeziehungen, damit beim Hineinwachsen in die vielen anderen Völker die Identität der Kirche nicht in Gefahr geriet. Denn notwendigerweise mußte die Kirche etwas von den Völkern annehmen, wenn sie deren Kirche sein sollte. Sie durfte ihnen nicht fremd bleiben. Aber sie durfte sich ihnen auch nicht in solchem Ausmaß anpassen, daß sie sich selber untreu, sich selber entfremdet worden wäre. Inkulturation des Christentums nennen wir heute diesen Vorgang.

Der hl. Basilius der Große zeichnete im 4. Jahrhundert in einer Rede an die studentische Jugend ein Programm, wie das Bildungsgut der heidnischen griechischen Welt für die Christenheit fruchtbar sein kann. Er betonte, daß wir Christen die eigentliche Orientierung für unser Leben aus der Offenbarung Gottes empfangen, daß wir in den heiligen Schriften die Wahrheit vollständiger und besser finden als in den Büchern der heidnischen Philosophen, Dichter und sonstigen Gelehrten. Doch meinte Basilius, daß wir nicht in der Lage wären, das Wort Gottes recht zu lesen und zu erfassen, wenn wir unsern Geist nicht schulten anhand des profanen Bildungswissens, welches in vielen Generationen aus der Erfahrung und aus dem Forschen des menschlichen Geistes erworben wurde. Er schloß mit dem Vergleich, daß die Kirche ebenso von überallher Zuwachs bekomme wie die großen Ströme, in die viele Nebenflüsse einmünden, welche den Strom vergrößern, weil sie dessen Wasser um das ihrige vermehren. Obgleich die Kirche ihre eigene Überlieferung zum obersten Richtmaß zu nehmen hat, muß sie doch aufnehmen, was ihr die Völker bringen.

Die Kirchengeschichte zeigt, wie mühsam es auch dabei war, das Zuwenig und das Zuviel zu vermeiden. Clemens von Alexandrien wandte sich an solche, denen es bedenklich erschien, wenn Glaubensgenossen sich mit der Weisheit der heidnischen Griechen befaßten, und er mahnte die Christen, keine Furcht zu haben vor der Philosophie, als ob diese den Glauben in Gefahr brächte; ein starker Glaube, schreibt er, werde doch nicht erschüttert, wenn er auch in der profanen Welt einen Schimmer des Lichts findet. Zu gleicher Zeit mußte die Kirche aber andere zurechtweisen, die den gegenteiligen Fehler begingen und Gefahr liefen, die christliche Botschaft in einen hellenistischen Synkretismus, Gnosis genannt, einzubringen. Die Gnosis war wohl die größte Gefährdung für die Kirche im 2. und 3. Jahrhundert. Wo Christen sich von der gnostischen Bewegung blenden ließen, wurde aus christlichem Gedankengut, aus spätantiker Philosophie und aus zeitge-

nössischen Kulterfahrungen ein Geistesgebäude aufgerichtet, das nicht mehr dem christlichen Selbstverständnis entsprach. Dort entstand ein „Kulturchristentum“, das aufhörte, unter dem Kreuz zu stehen. Die Kirche, die sich von jenen, die vor der griechischen Bildung warnten, nicht abhalten ließ, ein „Christentum im griechischen Kleid“ auszubilden, wehrte sich ebenso gegen das Aufgehen in einen allgemeinen hellenistischen Synkretismus gnostischen Zuschnitts.

Ähnliches Tasten und Suchen begegnet uns in der syrisch-semitischen Welt. Dort war von alters her eine religiöse Haltung verbreitet, die nach starkem Asketentum verlangte und in ihren extremen Vertretern die Gutheit des Leibes anzweifelte oder gar leugnete. Das altsyrische Mönchtum mit Erscheinungen, die uns befremdlich anmuten können, ist ein Versuch, das Christentum in einem zur dortigen Kulturwelt passenden Kleid zu verwirklichen. Aber „enkratitische“ Strömungen, die dem Schöpfergott die Ehre verweigerten und alles verbieten wollten, was mit dem Leib zusammenhängt, nämlich die dualistischen und manichäischen Tendenzen im syrischen Raum, mußten bekämpft werden, damit das, was in semitisch-syrischem Kleid gelebt wurde, Christentum blieb; damit man die möglichen Verfälschungen abwehrte und das christliche Selbstverständnis wahrte.

Zu mühsamen Unterscheidungen wurde die Kirche auch in einem kleinasiatischen Gebiet genötigt, wo die vorchristliche Religion charismatische Erscheinungen geliebt hatte und wo daher viel Aufgeschlossenheit für das Prophetische im Christentum bestand. Dort war im 2. Jahrhundert der Montanismus ausgebrochen. Gerade gegenüber dieser Bewegung, die mit ausgesprochener Vorliebe für das Charismatische und mit radikalem Herausstellen der eschatologischen Erwartung beeindruckte, hatte die Kirche besondere Mühe, die erforderlichen Grenzen zu ziehen.

Um für die Ausführungen zur Kirchengeschichte möglichst breit gestreute Zustimmung bei den Christen unserer verschiedenen Kirchen finden zu können, wurden nur Beispiele aus jener Frühzeit der Kirche angeführt, die den gegenwärtig bestehenden Kirchenspaltungen vorausliegt und von allen christlichen Konfessionen unserer Tage zur eigenen Tradition gerechnet wird, so daß die Entscheidungen über das Zuviel oder Zuwenig, von denen die Rede war, in ökumenischen Gesprächen unumstritten sind. Es wäre ein leichtes, in Perioden der Kirchengeschichte der einzelnen Konfessionen, in denen neue Völker Aufnahme in die Kirche fanden, weitere Beispiele zu suchen, welche die obige Reihe dann je aus der theologischen Sicht der betroffenen Konfession fortsetzen. Doch die angeführten Beispiele erläutern das Gemeinte hinreichend; die Fortsetzung darf daher unterbleiben. Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich ausdrücklich mit dem Thema befaßt und festgestellt, daß größere Anstrengungen als in der letzten Phase der Missionsgeschichte geschehen müssen, damit die Inkulturation des Christentums in den verschiedenen Kontinenten unseres Planeten nicht durch ein Zuwenig beeinträchtigt bleibt.

Lernprozesse bei der Verteidigung der Identität der Kirche

Im kirchlichen Schrifttum der Väterzeit wird immer wieder nach dem legitimen Brückenschlag gesucht, aber scharf werden auch die Grenzlinien markiert, die zu beachten sind, damit die Identität der Kirche und das christliche Selbstbewußtsein nicht verletzt werden. Die Regel, die Augustinus formulierte, daß man den Irrtum zwar hassen, den Irrenden aber lieben solle, war dabei nicht von Anfang an geläufig. Nur allzu schnell war man bereit, diejenigen, die irrten, des bösen Willens zu zeihen und anzunehmen, daß sie aus übler Gesinnung das Falsche suchten. Walter Nigg zitiert, wie sich zum Beispiel die Kirchenväter des ausgehenden 2. Jahrhunderts über Marcion äußerten, und schreibt:

„Marcion wird von den ehrwürdigen Kirchenvätern mit unauslöschlichem Haß verfolgt. Bereits Polykarp schleudert ihm die schrecklichen Worte entgegen: ‚Ich kenne dich, du Erstgeborener des Satans‘, und Irenäus nennt ihn ‚des Teufels Sprachrohr‘. Mit einem reißenden Tier vergleicht ihn Tertullian, und als ‚Mund der Gottlosigkeit‘ wird er von Cyrill von Jerusalem bezeichnet. Marcion galt nach Simon Magus als der Erzketzer, dessen bloßer Name ein förmliches Grauen einflößte. Für die Christen bedeutete Marcion die Personifikation des Bösen, dessen gleisnerischer Verführung viele zum Opfer gefallen sind. Kein Wort der Verabscheuung war den Vertretern der Kirche zu scharf, als daß es nicht just auf Marcion angewendet wurde.“¹

Das erste, was die Kirche bei ihrer Selbstverteidigung lernen mußte, war, daß es Irrtum von Böswilligkeit zu unterscheiden gilt. Als zweites mußte sie lernen, daß man dort, wo man etwas in anderer Weise macht, nicht immer auch der Sache nach etwas anderes tut.

Im 2. und 3. Jahrhundert bewegte der Osterfeststreit die Kirche. Man wollte erreichen, daß die Christen überall die Auferstehung des Herrn am selben Tag feiern – ein Wunsch, der sich bekanntlich auch heute wieder als Desiderat auf der Traktandenliste der Ökumeniker findet. Entsprechend einer Tradition, die sich auf den Apostel Johannes berief, feierte man in Kleinasien von jeher Tod und Auferstehung des Herrn an einem einzigen Tag, am 14. Nisan. Das ist jener Tag, an dem die Juden das Passahfest begehen. Als ein gemeinsamer Gedenktag des gesamten Heilswerks der Erlösung hob sich der Festtag in Kleinasien nicht nur kalendermäßig, sondern auch dem Gepräge nach vom Osterfest in den übrigen Provinzen ab. Denn anderswo begingen die Kirchen die Auferstehung des Herrn am Sonntag und bereiteten den Weg zu einer mehrtägigen Feier, bei der es mit der Zeit dazu kam, daß die Volksfrömmigkeit den Donnerstag als den Gedenktag des Abendmahls und der Gefangennahme des Herrn, den Freitag als Gedenktag seines Sterbens, den Samstag als Gedenktag seiner Grabesruhe und den Sonntag als Gedenktag seines Auferstehens empfindet. Die alte Kirche trug schwer an der damaligen Verschiedenheit der Osterfeier, und der hl. Irenäus von Lyon hatte Mühe zu verhindern, daß es sogar zum Bruch der Kirchengemeinschaft kam. Zum Glück aber setzte sich schließlich die Einsicht durch, daß Tod und Auferstehung des Herrn nicht herabgemindert werden, wenn die Festfeier eine andere Ausgestaltung findet.

Daß es wegen des Unterschieds beinahe zur Exkommunikation gekommen wäre, zeigt, daß die Einsicht nicht leicht fiel.

Eine entsprechende Einsicht fiel der Kirche auch in späterer Zeit nicht leicht, sooft sie eine Unterschiedlichkeit aus einem bestimmten, manchmal recht zufällig anmutenden Anlaß besonders in den Blick nahm. Erinnert sei zum Beispiel an die Azymenfrage, das heißt an die zunächst zwischen Griechen und Armeniern, später auch zwischen Griechen und Lateinern heiß umkämpfte Frage, ob es zulässig sei, die Eucharistie mit ungesäuertem Brot zu feiern. Oder man denke an den Ritenstreit des 17. Jahrhunderts, bei dem die Jesuiten in ihrer China- und Indienmission eine Inkulturation begannen, wie das Zweite Vatikanische Konzil sie heute empfiehlt, die römische Missionskongregation aber fürchtete, dem Heidentum werde Eingang in die Kirche gewährt, wenn man die im Abendland erprobten Bräuche durch solche ersetzt, die ostasiatischen Ursprungs waren.

Erinnert sei auch an die nicht seltenen Behauptungen in Dokumenten höchster kirchlicher Instanzen, daß der lateinische Ritus, welcher der katholischen, der evangelischen und der anglikanischen Christenheit gemeinsam ist, würdevoller sei und sicherer die Gnade Gottes vermittele als die Riten der östlichen Kirchen; daß der lateinische Ritus deswegen das gottgewollte Maß abgebe, an dem abzulesen sei, wie die östlichen Gottesdienstordnungen reformiert und umgestaltet werden müßten.

In diesen Zusammenhang gehören auch die lebhaften Belehrungen durch Mönche, die man heutzutage in griechischen Athosklöstern erhalten kann, daß die westlichen Christen insgesamt ungetauft seien, weil das, was man bei ihnen übe, gemessen an der allein gültigen Gottesdienstnorm der orthodoxen Kirche, lediglich ein „rantisma“ (ein Übergießen) sei, aber kein „baptisma“; denn dieses griechische Wort, das von Anfang an der Name für die Taufe war, sagt nach ihrem philologischen Verständnis unbedingt ein Untertauchen aus. In recht fundamentalistischer Weise postulieren diese Mönche, daß in den zweitausend Jahren seit Abfassung des Neuen Testaments stets dieses ihr *heutiges* philologisches Verständnis maßgeblich war und daß folglich niemand im Sinn des Neuen Testaments und der alten Kirche die Taufe spende, wer den Täufling nicht wie sie ganz unter das Wasser taucht.

Für das zweite, was die Kirche beim Verteidigen ihres Selbstbewußtseins zu lernen hatte, fand Vinzenz von Lerin die bekannten Worte, daß nur verbindlich sei, „quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est“ („was immer, überall und von allen geglaubt wurde“); er warnte damit vor unbedachtem Identifizieren des historisch Gewordenen mit dem, was das christliche Selbstverständnis ausmacht. In ähnlicher Weise mahnen die meist Augustinus zugeschriebenen goldenen Worte „in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus autem caritas“ („im Notwendigen Einheit, im Fraglichen Freiheit, in allem aber die Liebe“)². Schließlich formulierte das Zweite Vatikanische Konzil, daß Möglichkeiten zum Anders-

sein zu den Grundgegebenheiten der Kirche gehören, so daß unerleuchtetes Drängen auf Übereinstimmung in den Formen die katholische Fülle des christlichen Selbstverständnisses gefährdet:

„Das von den Aposteln überkommene Erbe ist in verschiedenen Formen und auf verschiedene Weise übernommen, und daher schon von Anfang an in der Kirche hier und dort verschieden ausgelegt worden, wobei auch die Verschiedenheit der Mentalität und der Lebensverhältnisse eine Rolle spielten.“ Und: „Alle sollen um die große Bedeutung wissen, die der Kenntnis, Verehrung, Erhaltung und Pflege des überreichen liturgischen und geistlichen Erbes der Orientalen zukommt, damit die Fülle der christlichen Tradition gewahrt ... werde.“³

Sind die kanonischen Grenzen der Kirche Grenzen für die Gnade Gottes?

Mitte des 3. Jahrhunderts, in den Tagen des großen Martyrerbischofs Cyprian von Karthago, stieß die Kirche beim sogenannten Ketzertaufstreit vor zum Kern des ökumenischen Problems, wie es uns im Grunde genommen heute noch bedrängt.

Um diese Zeit gab es bereits Gemeinschaften von Menschen, die sich als gläubige Jünger des Herrn Jesus Christus verstanden, auf ihre Art dem Evangelium gemäß zu leben suchten, und deswegen auch die heiligen Zeichen der christlichen Kirche, insbesondere die Taufe, spendeten. Getrennt von der Catholica, bildeten sie jedoch Sondergemeinschaften. Im Lauf der Zeit kam es vor, daß Menschen, die in solchen Sondergemeinschaften zum Glauben gefunden und dort die Taufe empfangen hatten, die Unzulänglichkeit ihrer von der Catholica getrennten Gemeinschaft erkannten und sich zur katholischen Ortskirche bekehrten. Dort erhob sich die Frage, wie man sie aufnehmen solle: als schon getaufte Christen, deren Gnadengaben durch die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche zur Fülle zu führen sind – oder als Neubekehrte, denen die eine Kirche erst noch die Taufe spenden und ihnen so den Anfang des Christseins schenken muß?

Cyprian hielt es für ausgeschlossen, daß einer, der außerhalb der Catholica stand, den Heiligen Geist und die Gotteskindschaft empfangen haben könne. Ein solcher müsse getauft werden wie Juden oder Heiden, die zu Christus finden; denn derjenige, der einst in der Sondergemeinschaft einen taufähnlichen Ritus an dem Konvertiten vollzog, konnte, da außerhalb der Catholica stehend, nach Cyprians Überzeugung nicht vom Heiligen Geist erfüllt gewesen sein, er konnte den Heiligen Geist also nicht vermitteln und die lebenspendende, heilswirksame Taufe nicht erteilen. Was wie eine christliche Taufe ausgesehen haben mag, sei in Wirklichkeit nichts gewesen. Zu seinem eigenen Heil müsse der nur vermeintlich Getaufte über die Nichtigkeit des an ihm vollzogenen Geschehens aufgeklärt werden; er müsse die Taufe noch *von der Kirche* empfangen, um ins Gottesreich eingehen zu können.

Der römische Bischof Stefan protestierte. Er konnte es nicht für möglich halten,

daß Gott Menschen mit leeren Riten sich selber überlasse, die in gläubigem Vertrauen auf das Evangelium die heiligen Zeichen setzten. Auch Stefan war der Überzeugung, daß es verwerflich ist, wenn neben der *Catholica* noch Sondergemeinschaften von Christen bestehen. Trotzdem wagte er nicht, nach dem Grundsatz „alles oder nichts“ zu behaupten, Gott, der überwältigende Menschenliebe und großes Erbarmen mit den Sündern hegt, schließe die Irrenden, welche die Wahrheit nicht in der rechten Weise erkannten, aus seiner Liebe aus und mache wegen ihrer Mängel keinen von ihnen der Gotteskindschaft teilhaftig. Gemäß römischer Überlieferung nahm Stefan die aus den Sondergemeinschaften Kommenden als schon getaufte Christen in die *Catholica* auf. Dies wurde zu seiner Zeit nur von einer Minderheit der Christen für richtig gehalten; die Mehrheit der Ortskirchen hielt Cyprians Auffassung für besser. Die Angelegenheit wurde damals aber nicht gesamtkirchlich gelöst, denn Bischof Cyprian starb bald als Märtyrer, und sein Nachfolger insistierte nicht auf dem Streit.

Das Problem, ob die kanonischen Grenzen der Kirchengemeinschaft als eine Grenze für das Gnadenhandeln Gottes zu betrachten seien, ist bis in die Gegenwart offengeblieben. Die katholische Kirche ging nicht mehr hinter Bischof Stefan zurück, sondern ließ allezeit gelten, daß es in der nichtkatholischen Christenheit als „*vestigia ecclesiae*“ (als Spuren des Kircheseins) eine echte Taufe gibt, wenn gemäß dem Stiftungswillen Christi und in der Absicht, zu tun, was die Kirche beim Taufen tut, der heilige Ritus vollzogen wird. Dennoch wurde den kanonischen Grenzen mit der Zeit mehr und mehr Bedeutung beigemessen. Einige Jahrhunderte lang und bis in die Tage Pius' XII. (1939–1958) war es sogar die allgemeine Position der katholischen Kirche, daß es nur eine einzige Kirche gebe und daß dies die mit dem römischen Papst geeinte katholische Kirche sei; daß infolgedessen alle anderen Gemeinschaften trotz ihrer Gnadengaben Sondergruppierungen seien und „draußen“ stünden. Erst das Zweite Vatikanische Konzil hat nicht mehr gelehrt: „*vera ecclesia Christi est ecclesia catholica*“ („die wahre Kirche Christi *ist* die katholische Kirche“), sondern: „*vera ecclesia Christi subsistit in ecclesia catholica*“ („die wahre Kirche Christi ist in der katholischen Kirche *verwirklicht*“). Eine entsprechende Textverbesserung wurde durch Abstimmung in der Konzilsaula vorgenommen und macht deutlich, daß das Konzil die katholische Kirche zwar unzweideutig als die Kirche Christi bekennt, aber daraus nicht mehr folgert, daß keine von den sonstigen Gemeinschaften Kirche sein könne.

In der orthodoxen Kirche gibt es anerkannte Theologen, die offen aussprechen, daß sie nicht wüßten, ob nichtorthodoxe Christen getauft seien; manche von ihnen erklären diese sogar eindeutig für ungetauft⁴. Und um den Beitritt eines wichtigen Teils der heute im Ökumenischen Rat vertretenen Kirchen zu ermöglichen, mußte der Zentralauschuß des Ökumenischen Rats der Kirchen in der sogenannten Toronto-Erklärung vom Juli 1950 feststellen:

„Die Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates sind der Meinung, daß die Frage nach dem Verhält-

nis anderer Kirchen zu der Heiligen Katholischen Kirche, die in den Glaubensbekenntnissen bekannt wird, eine Frage ist, über die ein gemeinsames Gespräch notwendig ist. Trotzdem folgt aus der Mitgliedschaft nicht, daß jede Kirche die anderen Mitgliedskirchen als Kirchen im wahren und vollen Sinne des Wortes ansehen muß. Im Ökumenischen Rat ist Raum sowohl für die Kirchen, die andere Kirchen als Kirchen im vollen und wahren Sinne des Wortes anerkennen, als auch für solche, die das nicht tun.“⁵

Wahrer Ökumenismus

Wir haben hingefunden zur eigentlichen Problematik des Ökumenismus: zur Frage nach dem Wesen jener geistlichen Wirklichkeit, auf welche die Christen einer Konfession, die sich als die Kirche Christi versteht, bei einer Gemeinschaft von Christen stoßen, mit denen sie keine Kirchengemeinschaft haben. Erfordert es ihr christliches Selbstverständnis, aus dem Fehlen der Kirchengemeinschaft den Schluß zu ziehen, daß jene Gemeinschaft nicht Kirche Christi sein kann? Oder legt das christliche Selbstverständnis die gegenteilige Auffassung nahe, daß ein Brückenschlag geschehen müßte, weil trotz aller Unterschiedlichkeit des historisch Gewordenen auf beiden Seiten der Kirchenspaltung Gottes Gnadengaben die nämlichen sind? Wäre es richtiger, sich zu verhalten, wie es gemäß dem Galaterbrief Paulus und die „Säulen“ in Jerusalem taten:

„Auch von den ‚Angesehenen‘ wurde mir nichts auferlegt. Im Gegenteil, sie sahen, daß mir das Evangelium für die Unbeschnittenen anvertraut ist wie dem Petrus für die Beschnittenen – denn Gott, der Petrus die Kraft zum Aposteldienst unter den Beschnittenen gegeben hat, gab sie mir zum Dienst unter den Heiden –, und sie erkannten die Gnade, die mir verliehen ist. Deshalb gaben Jakobus, Kephas und Johannes, die als die ‚Säulen‘ Ansehen genießen, mir und Barnabas die Hand zum Zeichen der Gemeinschaft: Wir sollten zu den Heiden gehen, sie zu den Beschnittenen“ (Gal 2,6–9).

Das Zweite Vatikanische Konzil stellte fest:

„In der einen und einzigen Kirche Gottes sind schon von den ersten Zeiten an Spaltungen entstanden, die der Apostel aufs schwerste tadelt und verurteilt; in den späteren Jahrhunderten aber sind ausge dehnte Verfeindungen entstanden, und es kam zur Trennung recht großer Gemeinschaften von der vollen Gemeinschaft der katholischen Kirche, oft nicht ohne Schuld der Menschen auf beiden Seiten. Den Menschen jedoch, die jetzt in solchen Gemeinschaften geboren sind und in ihnen den Glauben an Christus erlangen, darf die Schuld der Trennung nicht zur Last gelegt werden.“⁶

Wir supponieren heutzutage keine Böswilligkeit mehr, wenn wir bei anderen Christen je nach ihrer konfessionellen Zugehörigkeit in einem mehr oder minder großen Umfang auf uns Fremdartiges stoßen, bzw. manches von dem uns vertrauten Erbgut bei ihnen vermissen. Ist aber das, was uns ungewohnt ist, auch wenn es nicht aus bösem Willen erwuchs, objektiv gesehen nicht doch eine Verfälschung der Botschaft Christi? Haben die andersartigen Christen nicht doch zuviel aufgegeben bzw. zuwenig bewahrt von dem, was für die Wahrung des christlichen Selbstbewußtseins unerläßlich wäre? Haben jene Christen statt dessen vielleicht zuviel vom außerchristlichen Erbe ihrer Vorfahren einfließen lassen, so daß ihr kirchliches Leben letzten Endes und im Grunde genommen eine – sit venia verbi –

paganisierte Verformung des Christentums darstellt? Ist daher ihre Gemeinschaft – trotz der bei ihnen auffindbaren „*vestigia ecclesiae*“ – nicht doch unwürdig, als Kirche im wahren und vollen Sinn des Wortes anerkannt zu werden?

Oder gilt, daß alles Andersartige bei ihnen nur daraus erwuchs, daß für das von den Aposteln überkommene Erbe wegen der Verschiedenheit der Mentalität und der Lebensverhältnisse andere Ausdrucksformen gefunden wurden? Wäre es ein Zuwenig des Hineinwachsens in die Lebenssituation der betreffenden Gläubigen gewesen, wenn die Ausbildung der Sonderweise verhindert worden wäre oder wenn man um einer Aussöhnung der Kirchen willen ihr Zurücknehmen fordern wollte? Ist die Gemeinschaft dieser Gläubigen also eine gleichrangige, aber in andere historische Umstände hineingewachsene Schwesterkirche? Oder haben wir einen Fall vor uns, für den das Zweite Vatikanische Konzil den Ausdruck „kirchliche Gemeinschaft“ einführte? Dieser Ausdruck, von dem das Konzil nicht aussagte, auf welche Gemeinschaften er zutrifft, ist eine Hilfsbezeichnung, die dann Verwendung finden kann, wenn zumindest nicht deutlich in Erscheinung tritt, daß alles, was das christliche Selbstverständnis fordert, gegeben ist, wenn aber daraus nicht im Geist Cyprians auf die Nichtigkeit von allem geschlossen werden darf.

In den christlichen Konfessionen stehen sich heute Gemeinschaften gegenüber, die in einer langen, von der Gnade Gottes getragenen Geschichte in verschiedene Kulturen hineingewachsen sind. Dürfen sich diese gegenseitig als Kirche anerkennen, ohne das christliche Selbstverständnis zu verletzen? Oder müssen sie, um letzteres zu wahren, einander abweisen? Wäre es nur ein Stolpern über die Andersartigkeit der geschichtlichen Erscheinungsformen und ein Übersehen der geistlichen Identität, die dahintersteht, wenn die Gemeinschaften sich nicht als Schwesterkirchen anerkennen? Oder wäre es indifferente Gleichgültigkeit gegenüber dem grundlegenden Erbe und Haschen nach einer ungebundenen sogenannten Freiheit, wenn die Gemeinschaften über ihre Unterschiedlichkeiten hinwegsehen?

Es darf nicht geschehen, daß wir in eine allgemeine Gleichgültigkeit, in einen Indifferentismus der Wahrheit gegenüber hineinschlittern und dafür „Ökumenismus“ als frommes Etikett verwenden. Denn wahrer Ökumenismus kann nicht indifferent sein gegenüber der Treue zum Wort Gottes. Die Frage nach der Treue zum Wort Gottes aufzurollen und bei den verschiedenen christlichen Gemeinschaften immer wieder anzufragen, ob sie alles pflegen, was unabdingbar ist für das christliche Selbstverständnis, ist die Aufgabe der sogenannten Konservativen beim ökumenischen Dienst.

Es darf aber ebensowenig geschehen, daß wir uns um historischer Akzidentien willen, das heißt um Dinge willen, die von nur relativem Belang sind, voneinander fernhalten, wenn uns viel Größeres und Tieferes verbindet. Denn die Tatsache allein, daß andere anders sind, muß noch nicht bedeuten, daß sie das Evangelium verfälschen. Auch Paulus, der zu den Heiden ging, verhielt sich anders als Petrus, der bei den Juden blieb. Andersartigkeiten lassen ohne Zweifel Grenzlinien auf-

kommen. Aber die Grenzl意思 sind auf ihre Wichtigkeit hin zu befragen. Es ist nämlich keinesfalls sicher, daß hinter einer jeden Grenzlinie nur mehr Menschen leben, deren Weg wir um eines Zuviel oder um eines Zuwenig willen ablehnen müßten; es mag sehr wohl sein, daß wir auch dort auf Brüder und Schwestern stoßen, mit denen uns alles verbindet, was für das christliche Selbstbewußtsein wesentlich ist. Intransigenz, die wegen zweitrangiger Unterschiede die Brüderlichkeit abwürgt, ist eine ebenso große Verirrung wie die Indifferenz. Der Intransigenz entgegenzuwirken, ist die Aufgabe der sogenannten Progressiven beim ökumenischen Dienst.

Welches Kriterium ermöglicht das Urteil, ob der andersartigen getrennten Gruppe gegenüber eine ablehnende oder eine anerkennende Stellungnahme angemessen ist? Im Geist der Bergpredigt, die uns anrät: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet“, sollten wir vielleicht ein solches Urteil von uns aus überhaupt nicht versuchen. Denn wenn wir urteilen wollten, verbliebe uns in den meisten Fällen keine andere Vorgehensweise als die, daß wir die Ausdrucksformen der anders gearteten Christen an den unseren messen. Denn woher sollten wir, falls wir aus unserer eigenen Einsicht zum Urteil kommen müßten, die Orientierung für die erforderlichen Unterscheidungen nehmen außer aus dem Empfinden, das sich in unserer eigenen Kirche durchgesetzt hat? Dürfen wir aber die Brüder und Schwestern, die in einer anderen Mentalität und in anderen Lebensverhältnissen verhaftet sind als wir, an dem messen, was sich für uns als geeignet erwies? Noch viel schlimmer: Da Paulus uns versichert, daß nur Stückwerk ist, was wir auf Erden erlangen können (vgl. 1 Kor 13,9–10), würden wir dann nicht sogar an Unzulänglichkeiten Maß nehmen, wenn wir die anderen nur nach ihrer Übereinstimmung mit unserer eigenen Unvollkommenheit befragten?

Wir sollten das Urteil dem Geist Gottes überlassen und Ausschau halten nach den Früchten des Geistes. Wo nämlich der Geist Gottes, welcher der Geist der Kirche ist, am Wirken ist und seine Früchte reifen läßt, dort ist die Kirche, denn: *Extra ecclesiam nulla salus* (außerhalb der Kirche gibt es kein Heil). Es wäre sicher ein ausgewogener Ökumenismus, wenn wir uns Gottes Urteil anschließen. Wenn Gott bei einer christlichen Gemeinschaft die Treue zum Evangelium für hinreichend hält, so daß er *durch das vermittelnde Wirken dieser Gemeinschaft* deren Gläubige zu seinen Söhnen und Töchtern macht, sollten wir diese schlechterdings als Brüder und Schwestern respektieren, weil Gott sie annimmt. Denn was gäbe uns Kindern Gottes auch das Recht, uns abzugrenzen gegenüber anderen, die der Vater in derselben Art und Weise durch den Heiligen Geist und durch den Dienst von Gemeinschaften, welche „ohne Zweifel tatsächlich das Leben der Gnade zeugen können und als geeignete Mittel für den Zutritt zur Gemeinschaft des Heiles angesehen werden müssen“⁷, zu seinen Kindern macht?

Sollten wir uns nicht, statt uns sozusagen gegenseitig auf das Prokrustesbett zu legen und nur gelten lassen zu wollen, was wir selber kennen, viel lieber freuen,

daß das, was der Geist Gottes bei den anderen wirkt, bei uns aber vielleicht noch nicht in derselben Art und Weise gewirkt hat, mit eingebracht werden kann in die gemeinsame Scheune der einen Kirche, von der wir hoffen, daß wir sie bald erleben dürfen?

Finden wir zu dieser Haltung, dann haben wir einen geordneten Ökumenismus erlangt. Einen Ökumenismus, der die Gefährdungen des christlichen Selbstbewußtseins abwehrt, die aus übertriebenem Liberalismus oder aus übertriebener Enge kommen, der also eine rechte Abwehr der Irrtümer betreibt. Einen Ökumenismus, der zugleich die Andersartigkeit der anderen Kirchen bei gewahrter christlicher Selbstidentität anerkennt und gelten läßt. Dann dürfen wir die Frage, ob Ökumenismus dem christlichen Selbstbewußtsein entspreche, uneingeschränkt mit Ja beantworten.

ANMERKUNGEN

¹ W. Nigg, *Das Buch der Ketzler* (Zürich 1962) 55.

² Dieser gemeinhin Augustinus zugeschriebene Spruch, der in bes. geglückter Weise das Verhältnis umschreibt, das zwischen Kirchen bestehen soll, wird von Johannes XXIII. in seiner Antrittszyklika „*Ad Petri Cathedram*“ (AAS 51, 1959, 513) und vom Zweiten Vatikanischen Konzil zitiert (GS 92). Er stammt aber von dem lutherischen Theologen Petrus Meiderlin (1582–1651), der in seiner 1626 erschienenen Schrift „*Paraenesis votiva pro pace Ecclesiae ad Theologos Augustanae Confessionis*“ schreibt: „*Si nos servaremus in necessariis unitatem, in non necessariis libertatem, in utrisque caritatem, optimo certe essent res nostrae.*“ S. dazu W. Seibel, „*In necessariis unitas*“, in dieser Zschr. 170 (1961/62) 468–472.

³ *Unitatis Redintegratio* (UR) 14, 15.

⁴ Näheres über diese in der orthodoxen Kirche teils klar vertretene, teils entschieden bestrittene Auffassung bei Suttner, *Die eine Taufe zur Vergebung der Sünden. Zur Anerkennung der Taufe westlicher Christen durch die orthodoxe Kirche im Laufe der Geschichte*, in: *Anz. d. Österr. Ak. d. Wiss., philos.-hist. Klasse* 127 (1990) 1–46.

⁵ *Ursprung und Entstehung des Ökumenischen Rates der Kirchen*, hrsg. v. W. A. Visser't Hooft (Frankfurt 1983) 110.

⁶ UR 3. ⁷ Ebd.