

ZEICHEN DER ZEIT IN EINER EPOCHE DER REFORMEN

Reformfreudigkeit kennzeichnet die gegenwärtige Diskussion in vielen Bereichen. Von notwendigen Reformen im Bildungswesen ist die Rede. Die Gesundheitsreform müsse weitergeführt werden, ebenso die Reform der sozialen Sicherungssysteme. Die Bundeswehr steht vor tiefgreifenden Reformen, aber auch Behörden und Ämter. Die Bahnreform liegt gerade hinter uns, während über die Reform der Europäischen Union noch heftig gestritten wird.

Vom Reformtempo sind die Kirchen nicht ausgenommen. Die Steuerreform stellt mehrere Diözesen vor existentielle Probleme. In anderen Bistümern wird die Pfarr- und Dekanatsstruktur reformiert. Beraterfirmen geben in Kirche und Staat die Richtung der Reformen an. Immer geht es um größere Effizienz, um bessere Ausnutzung der Ressourcen und um Sparmaßnahmen.

Ein Blick in die Geschichte zeigt, dass Reform kein neues Schlagwort ist. Das frühe Christentum wurde zunächst als eine Reformgruppe des Judentums empfunden. Mit zunehmender Institutionalisierung stellte sich periodenweise die Frage nach der Erneuerung des ursprünglichen Geistes. Besonders die Orden verstanden sich als Reformbewegungen. Die Cluniazenser des 10. Jahrhunderts wollten durch ihre Betonung der Liturgie die bisherigen Benediktinerklöster reformieren, die Zisterzienser des 12. Jahrhunderts durch ihre Rückkehr zur Einfachheit und Zurückgezogenheit ein Zeichen setzen. Für die Reform einer reich gewordenen Kirche setzte sich die Armutsbewegung, an ihrer Spitze die Franziskaner, ein. Die Erneuerungsbestrebungen des 15.-16. Jahrhunderts werden schließlich gar unter dem Namen „Reformation“ zusammengefasst.

Auch die Geistlichen Bewegungen des 20. Jahrhunderts verstehen sich als Reformkräfte innerhalb der Kirche. Alle gehen auf Gründerpersönlichkeiten zurück, die in großer Sensibilität für die Zeit Akzente in christlicher Berufung, Spiritualität und Organisation gesetzt haben, so dass der von ihnen vorgezeichnete Weg für viele die Möglichkeit zu einem neuen religiösen und gesellschaftlichen Engagement eröffnete. In der Internationalität der Bewegungen wird etwas von der Globalisierung unserer Welt abgebildet, was die einzelnen Mitglieder auch persönlich herausfordert.

P. Kenterich verstand die Schönstatt-Bewegung in diesem Sinn als „religiöse Reformbewegung“, durchaus im Kontrast zu und in Auseinandersetzung mit den politischen Reformbewegungen seiner Zeit, dem Nationalsozialismus und Kommunismus. Immer wieder forderte er seine Zuhörer auf, sich um eine Reform ihres eigenen Lebens zu bemühen, um eine „Reform unseres ganzen Seelenlebens“, eine „Reform unserer Anschauungen, unseres ganzen Lebens, unserer Seelsorge und Erziehung“ (1934), um eine „Reform unseres Gebetslebens“ (1937). Dabei war ihm klar, dass er tiefer ansetzen muss als bei äußeren Strukturen. Eine „Zuständere-

form“ sei nur durch eine „Gesinnungsreform“ zu erreichen. Beides sei jedoch notwendig.

P. Kentenich sah die Notwendigkeit sozialer Reformen – ein Impuls, der in der Schönstatt-Bewegung Lateinamerikas stärker aufgegriffen wurde. Über unmittelbar politisches Handeln hinaus erachtete er jedoch die Reform im kleinen Kreis für elementar: „Unsere Sendung ist es zu sorgen, dass möglichst viele Keimzellen unseres Volkes gesund werden und unsere Familien reformiert werden... Die Reform der Familie ist die Reform Deutschlands, Europas!“ (1950) Hier spricht der Pädagoge Joseph Kentenich, der ein solidarisches Mitgehen bei Reformen als unabdingbar erachtete: „Wo es sich um Rettung der erschütterten Gesellschaftsordnung handelt, bleiben alle äußeren Reformen auf halbem Wege stehen, wenn nicht gleichzeitig in der Erziehung das seelische In-, Mit- und Füreinander stark betont und lebensmäßig verwirklicht und das Gegen- und Nebeneinander überwunden wird.“ (1951)

Auch innerkirchliche Reformen mahnt P. Kentenich an. In den 1950er Jahren beschäftigte er sich aus persönlicher Betroffenheit intensiv mit den Möglichkeiten einer Kurienreform und registrierte wach die Erneuerungsinitiativen der Päpste. Jenseits aller Detailprobleme versuchte der Gründer die Wahrnehmung seiner Bewegung für ein größeres Ganzes zu schärfen. Widerstände gegen Schönstatt ergaben sich darum, „weil es sich keineswegs mit Einzelfragen und Einzelreformen begnügt, sondern alle krisenreichen Lebensfragen insgesamt unter dem Scheinwerfer des neuesten Ufers gesehen und mutig in Angriff genommen hat“ (1960). So beurteilte P. Kentenich das „Reformkonzil“ des Zweiten Vatikanums auch unter dessen Zielperspektive: „eine wirkliche, tiefergehende religiöse Reform der Gesamtkirche und der einzelnen Glieder, und zwar in einer Weise, dass die Kirche fähig wird, der heute gewandelten Welt das Antlitz Christi aufzuprägen und diese Welt dann letzten Endes in und mit Christus dem ewigen Vater zu Füßen zu legen“ (1965).

Reform im Kentenichschen Sinn bezieht sich also sowohl auf Reform des Individuums als auch auf Reform sozialer Gebilde. Die innere Zustimmung ist für ihn grundlegend und Voraussetzung für einen Erfolg der Reform. Reform bedarf eines Zieles und einer globalen Vision - Perspektiven, die dem gegenwärtigen Reformprozess vielleicht dienlich sein können.

Joachim Schmiedl

Michael J. Marmann

SCHÖNSTATT UND DIE ÖKUMENE PLÄDOYER FÜR EIN NEUES THEMA - AUS DER SICHT P. JOSEPH KENTENICHS (TEIL 1)

Der Autor: Michael Johannes Marmann, geb. 1937, Dr. theol., war von 1991 bis 2003 Generaloberer des Säkularinstituts der Schönstatt-Patres und Vorsitzender des Generalpräsidiums des internationalen Schönstatt-Werks.

Adressaten

Indem ich als Mitglied der Schönstatt-Bewegung und vorbehaltloser Jünger P. Kentenichs, des Gründers, über Ökumene nachdenke und schreibe, weiß ich mich als Partner in einem vielfältigen Dialog. Für wen schreibe ich, zu wem spreche ich?

Da ist zuerst einmal die Familie mit dem Namen „Schönstatt“ - also in spezifischer Weise bzw. im engeren Sinne meine Schwestern und Brüder - deswegen vor allen Dingen nenne ich den Fragepunkt „ein neues Thema“. Aber gleich muss ich differenzieren. Denn es gibt in diesem Land der Reformation, in dem vor 90 Jahren die Schönstattbewegung entstanden ist, natürlich viele, die seit Jahr und Tag und völlig selbstverständlich Ökumene leben: Ich denke an Hunderte - oder sind es Tausende? - von Verheirateten, die in unseren Gemeinden die oft wachsenden und bereichernden Kontakte mit der evangelischen Nachbargemeinde nicht nur erleben und mitmachen, sondern engagiert betreiben und kultivieren, so dass sie beitragen zu einer echten ökumenischen Kultur. Für sie alle ist die Ökumene ein uraltes Thema und sie befassen sich auch als Schönstätter damit. Freilich müsste ich weiter differenzieren: Denn es gibt auch die, die offen oder verborgen ihre Vorbehalte haben: Sie mögen Gemeinsamkeiten mitmachen, fühlen sich aber ausgesprochen unwohl wenn zu schnell, zu problemlos, zu ungeprüft dem Trend zur Einheit und Gleichheit - Religiosität gefolgt wird. Und sie spüren einen Mischmasch, der ihnen zu sehr vom Kopf diktiert ist, ohne die wirklichen Lebensfragen aufzugreifen: Darin fühlen sie sich nicht zu Hause.

Also: Bereits innerhalb der Schönstatt-Familie finde ich Leser, die interessiert sein mögen aber auch kritisch die Entwicklungen betrachten. Sie können sich übrigens - wie ich noch zeigen werde - auch deutlich auf P. Kentenich, den Gründer, selbst berufen und beziehen.

Die Mehrzahl der Schönstätter - auch in diesem Land, von anderen Völkern rede ich hier nicht - wird jedoch dieses Thema der Ökumene als ein fremdes, ja vielleicht unpassendes, d.h. unzeitgemäßes, nicht unserem Lebensgefühl und unserer Sendung entsprechend ansehen. Denn - wie mir kürzlich einer der Verantwortlichen in der Schönstatt-Familie treuherzig versicherte -: Da haben wir keine spezielle Aufgabe von, das liegt außerhalb unseres täglichen Interesses. Zu ihnen jedenfalls

schreibe ich auch diese Zeilen, damit sie wenigstens aufnehmen, dass unser Gründer so oft und so durchdringend über unser Thema geschrieben, gesprochen hat, dass es jedenfalls als eines seiner Themen bezeichnet werden kann.

Noch zwei Gruppen von möglichen Lesern, die ich jedenfalls als Adressaten dieser Ausführungen sehe, möchte ich nennen: Die eine aus unseren Schönstattreihen, die andere darüber hinaus. Es gibt natürlich auch waschechte - sozusagen hundertprozentige - Schönstätter, die am Thema „Ökumene“ brennend interessiert sind und nichts lieber sehen, als dass es ein Thema für alle in der Bewegung wird. Und das aus ganz unterschiedlichen Gründen: z.B. weil sie ganz nahe in Verwandtschaft und Freundschaft Mitglieder der Nachbar-Konfession haben, mit denen sie tage- bzw. nächtelang schon diskutiert haben, mit denen sie nicht nur persönlich viel Sehnsucht nach Glaubens-Einheit verbindet, sondern das auch das von der ökumenischen Bewegung entflammte Engagement, - opportun - dafür einzusetzen. Zur gleichen Lesergruppe zähle ich die Zeitenkundigen, die also in der Schule P. Kentenichs dauernd auf Spurensuche nach den Gottesstimmen in unserem Leben sich befinden und selbstverständlich den Dialog in der Ökumene als überdeutliche Stimme der Zeit begreifen, die auch vom Papst artikuliert wird.

Die zweite Gruppe sind Fremde, aus dem Raum der evangelischen Kirche, die - nicht nur - mir in den vergangenen Jahren begegnet sind, die die Stimme Schönstatts vernehmen und verstehen und mit denen ein Dialog möglich wurde, wie er mit akademischen Katholiken (aus verständlichen Anti-Texten heraus) lange nicht so möglich ist. Es sind vor allem Mitglieder, zumal die Verantwortlichen von spirituellen, missionarischen Gruppierungen evangelischer Christen, die eine tiefe, zündende, geistliche Erfahrung in der Bewegung mit oft jungen Menschen machen durften und die Nachbarschaft und Verwandtschaft zu katholischen Bewegungen erleben - so auch zu Schönstatt. Auf diese Phänomene gelebter Ökumene auf der Basis von Gotteserfahrung und Gemeinschaft - gegenüber den bekannten Ebenen der Kirchenleitungen, der Theologen und Gemeinden - werde ich noch zu sprechen kommen.

Plädoyer für ein neues Thema - für viele hier aufgeführte potentielle Leser ist offensichtlich Ökumene nicht nur kein neues, sondern ein zu ihrem Christenleben ganz und gar zugehöriges Thema. Aber für Schönstatt, das sich ganz langsam in den Fragen der Zeit öffnet und in die Strömungen der Gegenwart einzuschalten beginnt: Für Schönstatt in seiner Gesamtheit und Führung ist es ein ziemlich neues Thema. Und selbstverständlich kommen die Anfragen und Bedenken: Muss das sein? Wir haben doch mit unserem Hineinwachsen in den Organismus der römischen Kirche genug zu tun: Z.B. mit dem Baubeginn und der Grundsteinlegung des internationalen Zentrums in Rom soll ja gerade eine Strömung entfacht werden, die alle erfassen soll. - Die Kontakte unter den katholischen Bewegungen sind für uns ja auch noch neu und für das Gros der Familie ungewohnt: Um sich darauf einlassen zu können, brauchen wir in unserer föderativen Schwerfälligkeit Zeit. Öffnung nach außen geschieht in vieler Hinsicht: Mit verschiedenen Kongressen gerade in diesem Jahr wenden wir uns an Familien, an die in der Pastoral Tätigen: Für das Leben aus

dem Vorsehungsglauben mit der in immer mehr Kreisen um sich greifenden Glaubens-Lern-Methode der „Spurensuche“. So sind wir gerade dabei, mit dem Reichtum unserer Gründung das Gespräch in unserer Umgebung zu suchen. Jetzt auch noch der ökumenische Dialog? In der Tat: Dieses Thema, diese Ausrichtung, dieses Interesse gehört in das gesamte Feld der Aufbruchsstimmung und Haltung, wie wir sie in der deutschen Bewegung erwarten. Und es wird sich herausstellen, dass die ökumenische Offenheit und Bereitschaft, so ungewohnt sie auch für manche erscheinen mag, nicht nur den Intentionen des Gründers entspricht, sondern auch den anderen Themenfeldern, in denen wir unseren spezifischen, charismatischen Reichtum weitergeben - wie über Wert und Würde des Fraulichen in heutiger Gesellschaft, oder über die Familie als Grund und Zelle der Völker und Kirchen usw.

Aktualität

Kommt unsere Beschäftigung mit der Ökumene jetzt? Gibt es dafür Hinweise, die wir als Stimme Gottes, als seine Winke anzunehmen haben: Sich öffnende Türen, die wir vorsehungsgläubig entdecken und durchschreiten sollen?

Dabei richtet sich unser Augenmerk vornehmlich auf Deutschland, das Land der Reformation. Übrigens auch im Blick auf die orthodoxen Schwesterkirchen: Denn so sehr es sich um die östlichen Länder Europas dreht, ist doch auch diese ökumenische Perspektive stärker in der Schönstattfamilie hier zu Lande zu finden. In einer globalisierten Weltlage ist freilich das Phänomen des konfessionellen und religiösen Pluralismus ein Zeit-Zeichen für alle Völker. Und auch hier mag gelten, was der Gründer oftmals bedachte; Wenn in einem Fall, d.h. in einem Land, eine Existenzfrage, ein entscheidendes Lebensproblem gültig angegangen und einer Lösung zugeführt wird, hat das Wirkung für alle vergleichbaren Situationen. Dabei wird trotz des wachsenden Multi-Zentrismus der Schönstatt-Bewegung der authentische, gründergemäße Umgang mit der Ökumene im Ursprungsland von exemplarischer Bedeutung sein.

So sehr dies für unser Volk als Quellgebiet der Reformation zu allen Zeiten galt und gilt, ist doch in dieser Epoche um die Jahrtausendwende so manches in Gang gekommen und angestoßen, was auf ein Weiter-Erwachen oder gar Beherrschend-Werden der ökumenischen Bewegung schließen lässt. Kardinal Kasper jedenfalls hat - nicht nur weil er Präsident des päpstlichen Einheitsrates ist - auf die Frage nach der Kennzeichnung der Kirche der Zukunft gesagt: Sie wird ökumenisch sein. Dass es am Reformationsfest, dem 31.10.1999, zur Unterzeichnung der Erklärung der Rechtfertigungslehre, also ein umkämpftes Kernstück der reformatorischen Auseinandersetzungen, gekommen ist, bleibt ein Meilenstein in der Entwicklung der Lehre und Leitungskontakte zwischen katholischer Kirche und dem Weltbund der Lutherischen Kirche, auch wenn es deutliche Infragestellungen hervorgerufen hat. Und dass die Methodisten, immerhin 60 Mill. in der Welt, jetzt drauf und dran sind, sich dieser Erklärung anzuschließen, verstärkt das Hoffnungszeichen, das mit dem

Bruderkuss von Kardinal Cassidy und dem Generalsekretär des lutherischen Weltbundes aufgeleuchtet ist. In diesem Ereignis haben übrigens die Kontakte zwischen katholischen und evangelischen Gemeinschaften, Werken und Bewegungen ihren Ursprung: Eine Entwicklung, die uns gleich noch beschäftigen soll. Seit seinem Neubeginn - nach den Jahrhunderten des oft strikten Getrenntseins - findet der ökumenische Prozess und Dialog auf der Ebene der Gemeinden und auf der Ebene der Kirchenleitungen und Theologen statt. Deshalb sind offizielle Äußerungen der Arbeitsgruppen auf ein bemerkenswertes Signal, das aufhorchen lässt. Und wenn wir „Communio Sanctorum“ auf uns wirken lassen, (wir: das sind vor allem dann auch die Mitglieder der Schönstatt-Bewegung) dann dürfen wir uns besonders ansprechen lassen. Weil da ja nicht nur die Diskussion um das Amt, zu höchst das des Papstes, und die Heiligenverehrung bis zu dem jetzt möglichen Konsens vorgestellt wird, sondern auch eigens und gemeinsam auf Maria, ihre Stellung und Funktion im Volke Gottes, hingewiesen wird. Und das ist nun einmal in die Wiege und ins Herz gelegt, dass an der Gestalt und Sendung Mariens sich das Miteinander der christlichen Konfessionen mit kristallisieren lässt.

Es ist - spätestens seit Pfingsten 1998 - eine in aller Welt zu beobachtende Lebensströmung in der katholischen Kirche, dass die - noch immer „neuere“ genannten - Bewegungen sich zusammentun: Zu Austausch und gemeinsamen Perspektiven, inzwischen auch zu Planungen und Projekten. Schönstatt ist - zumal seit die Gründerin der Fokolar-Bewegung den Wunsch nach einer tieferen Begegnung hatte und dann mit ihr, Chiara Lubich, auch Andrea Ricardi im Juni 1999 in Schönstatt war - schnell eingeschaltet in diese Entwicklung, die letztlich auf das Interesse des Papstes zurückgeht. In der Bundesrepublik Deutschland, das durch die zwei annähernd gleich großen Bekenntnisse der evangelischen und katholischen Kirche geprägt ist, konnte es nicht ausbleiben, dass auch da Kontakte zu Kommunitäten und Werken entstehen, die eine ähnliche Funktion in der und zu der etablierten Kirche haben könnten wie die kirchlichen Bewegungen. Erste Kontakte zu den Bruderschaften im ökumenischen Lebenszentrum Ottmaring haben sich dabei gerade für Schönstatt sehr hilfreich erwiesen; denn gegenüber einer ausgeprägt und programmatisch marianischen Gründung wie Schönstatt, sind natürlich einige Hürden zu überspringen, bevor es zu einer geschwisterlichen Nähe und innerem Verstehen kommen kann. Als eine Hilfe konnten wir gegenseitig die Tatsache erleben, dass wir nicht zuerst und primär aus ökumenischem Interesse das Miteinander suchten, sondern eben als charismatische Bewegungen und spirituell motivierte (Projekt-)gruppen, die in ihrem missionarischen Wirken vielfältige Berührungspunkte hatten.

Ein zukunftssträchtiger Meilenstein in dieser Entwicklung der Gemeinsamkeit, des Austausches und der gespürten Verantwortung war der 8. Dezember 2001 in München. Wohl angestoßen durch die Fokolar-Bewegung und ihre Sendung der Einheit auch unter den christlichen Kirchen, bildeten die Kontakte anlässlich der gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre Oktober'99 einen starken Impuls, gemeinsam Zeugnis zu geben vom Wirken des Geistes in den jeweiligen Lebensaufbrüchen. 2001 in München kamen zuerst die Delegierten zusammen in der Mat-

thäuskirche, dem Sitz des evangelischen Landesbischofs, wo durch das gemeinsame Gebet und die in gleiche spirituelle Tiefe und Richtung weisenden Referate von Prof. Wilkens und Chiara Lubich eine Atmosphäre entstand, in der wir schnell zu einer Bündnisgemeinschaft wurden, die durch das Zeichen der Verbundenheit auch klar und herzlich zum Ausdruck kam. - Am Nachmittag in der Kathedrale des katholischen Ortsbischofs im Liebfrauentempel war ein begeisterndes Zeugnisfest, bei dem sich einige Bewegungen einbringen konnten und vor allem wiederum Chiara die Versammelten zu bewegen vermochte. Dass die beiden Bischöfe Friedrich und Wetter gesprochen haben und auch Perspektiven in den Raum der Kirche hinein aufzeigten, war wichtig für den Charakter der gut geplanten Veranstaltung, die unter dem bezeichnenden Motto stand: „Miteinander - wie sonst“.

De Facto wird hier Ökumene gelebt. Der Kirchentag von Berlin war selbstverständlich auch ein Ereignis, das die Palette der Bewegungen mit einfärbte. Durch die Angebote aus dem charismatischen Humus der Christenheit gewinnt ein solches Großereignis nicht nur an Vielfalt und Fülle, sondern auch an Tiefe. Und in der Tiefe verlieren sich die Spannungen, die an der Oberfläche - ferngelenkt durch die Medien - den ökumenischen Kirchentag verunglimpfen und den eigentlichen Ertrag verschleiern. Ob und wann es eine Weiterführung geben wird, muss von den Drahtziehern vorsichtig und klug entscheidungsreif gemacht werden. Inzwischen haben auch die Katholikentage - wie der von 2004 in Ulm - und die evangelischen Kirchentage eine ökumenische Dimension, die zur Realität in unserem deutschen Land gehört. So kann der Einfluss der Bewegungen und ihre spirituellen Möglichkeiten den ökumenischen Prozess auch in diesen kirchlichen Großveranstaltungen fortsetzen.

Jetzt gehen wir auf den Europa-Kongress der Bewegung in Stuttgart, 06.-08. Mai 2004 zu: Ein Projekt, das zeitgleich unter den deutschen Verantwortlichen und den römischen Initiatoren „erfunden“ wurde. Wir sind nicht nur auf dem Wege zueinander, sondern miteinander unterwegs für die Welt, in der wir leben. Gott hat in unseren Gruppen einen spirituellen Reichtum entstehen lassen, der sich in Jahrzehnten des Reifens auch bewähren konnte: Diese Geschenke sind zwar an die charismatischen Initiativen gebunden, aber von dort aus für alle in Gottes Volk und in der Gesellschaft. Den Prozess des Werdens (und der Erweiterung: 01.05.2004) der europäischen Union konnten, ja mussten wir als für uns alle unübersehbare Zeitzeichen sehen, das uns in unseren bewährten Lebenskräften herausfordert: Im Kongress der ersten zwei Tage, 06/07.05.04, werden die Erfahrungen und spezifischen, gewachsenen Aufgaben vorgestellt und für unser gemeinsames Engagement eingebracht. Im anschließenden großen Tag, zu dem alle Interessierte eingeladen sind (leider kann die Schleyerhalle in Stuttgart nur 10.000 Leute fassen), wird alles gebündelt und zentriert auf die geschichtliche Stunde, in der wir uns herausfordert wissen: „Miteinander für Europa“! Es ist inzwischen, glücklicherweise, selbstverständlich, dass Schönstatt sich überall einbringt und sicher in seiner föderativen Art und Prägekraft für den gesamten, dynamischen Prozess einen entscheidenden Beitrag leisten darf.

Chance der Bewegungen

Die Bewegungen, auch manche Ordensgemeinschaften, haben im fortschreitenden Dialog und unaufhaltsamen Miteinander der Konfessionen eine originelle und schon bewährte Basis der Verständigung gefunden, die vor Jahren als „Ökumene der Herzen“ bezeichnet wurde. Neben dem mühsamen und rückschrittreichen Dialog der Theologen und der Kirchenleitungen geht es dabei um gelebtes Leben. Es ist - dem Mittel der säkularisierten Welt - die geistliche Erfahrung, die die Partner verbindet und die sie einbringen können. So kann es trotz der u.U. weit auseinander gedrifteten Lehr- oder Traditions-Positionen Berührungen geben, z.B. im pädagogischen Bereich, die nicht nur gegenseitiges Verständnis, sondern gemeinsame Erfahrungen, deshalb echtes Miteinander, ermöglichen.

Die Verankerung in einer tiefgründenden, spirituellen Erfahrung (die oft mit Bekehrungserlebnissen einhergeht), macht selbstbewusst, eigenständig und gleichzeitig offen für den Partner, der aus seinen Quellen eigene, originelle und doch verwandte Erfahrungen hat. Da kann eine Solidarität entstehen, die profund und ganzheitlich den anderen respektiert und „erkennt“. Damit wird der eigentliche Dialog angebahnt.

Bevor ich ein kleines Beispiel erzähle, wie dieser Dialog konkret experimentiert wird, möchte ich auf eine Aussage P. Kentenichs hinweisen, die m.E. eine wichtige Beobachtung enthält. In einem Vortrag am 30.12.1965 für Theologen kommt er auf den Widerstand zu sprechen, den er nach über einem Jahrzehnt Exil in Übersee in seiner Heimat Deutschland feststellen muss. Er spricht sogar von einer „antimarianischen Welle, die durch die Zeit geht“. Dabei meint er nicht in erster Linie unsere evangelischen Mitchristen, sondern vornehmlich katholisch intellektuelle Kreise, die mit der Verehrung des Herrn nichts (mehr) anfangen können. Er stellt fest: „Schwierigkeiten gegenüber der Marienverehrung kann man erheben vom biblischen Standpunkte und dogmatischen Standpunkte aus. Das ist recht so. Also ich glaube, von da aus ließe sich mancherlei lösen.“ Eine Erkenntnis, die wir im ökumenischen Dialog vielfältig bestätigen können! Da liegen nicht entscheidende Hindernisse; diese nennt er im Folgenden. Er fügt nämlich bei: „ wenn nicht in der seelischen Grundeinstellung vielfach eine unüberwindliche Schwierigkeit läge.“

„Seelische Grundeinstellung“ - was sich in der Seele der Christen im Laufe ihres Lebens, ja in jahrhundertelanger Geschichte eingepägt hat bis ins un- und unterbewusste Erleben, bestimmt die Positionen und ihre Verteidigung (bzw. Anfeindung) vielmehr als die Einsichten durch den - auch glaubenden - Verstand. Hier, meine ich, liegt eine Chance im Miteinander der spirituellen Gruppierungen und Lebensaufbrüche, weil deren Erfahrung aus tieferen Quellen gespeist wird als die festgelegten und eingefahrenen (Vor-)Urteile, die von Generation zu Generation weitergegeben werden.

P. Kentenich erläutert seine Behauptung, dass aus seelischen Gründen „unüberwindliche“ Schwierigkeiten gegenüber Maria und ihrer Verehrung bleiben, mögen sie auch aus verstandesmäßigen, an Bibel und Dogmatik orientierten Gründen

überwindbar erscheinen: „Und damit kommen wir dann auf das Gebiet der modernen geistigen Struktur im Sinne des mechanistischen Denkens, des mechanistischen Liebens und des mechanistischen Lebens.“ - Auch hier wieder leitet mich die Hoffnung, dass in den geistlichen Gemeinschaften neue Grunderfahrungen geschenkt sind, durch die wir befähigt werden das, was in der Realität zusammengehört auch zusammen zu denken, - zu lieben (!) und - zu leben. Wie z.B. Maria und dem Menschensohn.

Ein Beispiel für solchen möglichen, gelingenden Dialog unter Gruppen von Gemeinschaften, die aus einer geistlichen Erfahrung leben, ist mir kürzlich widerfahren, als ich zum sogenannten Treffen der Verantwortlichen im evangelischen Bildungshaus südlich von Stuttgart (Bernhäuser Forst Filderstadt) eingeladen war. Es waren aus dem evangelischen Raum ca. 80 verschiedene Initiativen, Häuser, Kommunitäten, Bewegungen, Bruderschaften und auch drei andere katholische Bewegungen vertreten. Da also Schönstatt zum ersten Mal dabei war, wurde ich gleich am ersten Tag interviewt und habe, nach einem Blick auf die Geschichte, die treibenden Kräfte und selbstverständlich auch die marianische Dimension angesprochen: Ein behutsames aber deutliches Zeugnis, das zuerst mit einer gewissen Betroffenheit aufgenommen wurde. Schon Maria als Vorbild in ihrer Haltung Gott und den Menschen gegenüber sollte nicht zu stark hervorgekehrt werden, auch wenn da normalerweise niemand etwas dagegen zu haben braucht. Aber dass Maria für mein christliches Leben, ja für das Heilswirken Christi Bedeutung haben sollte? Wie kann das geschehen? Wenden wir die Frage der Jungfrau Maria in der Stunde der Verkündigung auf diese Situation an: Dass die Glieder der Schönstatt-Bewegung das konkrete Wirken der Gottes-Mutter von ihren über 170 Kapellen in der Welt erfahren haben und bezeugen können, ist ein „Ärgernis“ ersten Ranges. In einer Gesprächsrunde war dann dieses Thema beherrschend - und zwar nicht so sehr dogmatisch und ideenmäßig (obwohl viel dazu einfließen konnte), sondern als Erfahrung. Da sagte ein junger Pfarrer, der eine originelle Gemeinde in den neuen Bundesländern aufgebaut hat: Wenn er das so hört, was über Maria und die Begegnung mit ihr von Schönstatt her mitgeteilt wurde, kann er nur sagen, das ist für uns bzw. für mich das Wirken des Heiligen Geistes. Eine für den Schönstätter durchaus inspirierende Bemerkung, wiederholen wir doch gerne die Aussagen des Gründers, dass seit Alters die Mutter des Herrn als Symbol des Heiligen Geistes (vielleicht noch sprechender als das Symbol der Taufe) gesehen wurde. - Die Ehefrau dieses Pastors übrigens konnte ein sehr schönes Zeugnis über ihre Beziehung zu Maria beisteuern, weil sie in ihr das Gesegnet-Sein sah: Welche Frau möchte nicht so gesegnet sein?

Manche der Hörer dieses Schönstattzeugnisses hatten freilich erst gegen Ende, als wir uns näher kennen gelernt hatten, den Mut auf diese „provozierende“ Rede zu reagieren und in ein Gespräch zu kommen, das ökumenisch tiefer und wichtiger war, als die vielen gelehrten Dispute, die wir all zu schnell, zumal in deutschen Landen, erleben, die auch von katholischer Seite die eigentlichen (An-)Fragen immer weniger authentisch einbringen. Denn dass Maria - ebenso wie das Amt des Papstes - neuralgische Ökumene-Frage bleibt (trotz einer Schrift wie „Communio Sancto-

rum“), ist offenkundig und wird von P. Kentenich konsequent und unnachgiebig offen angesprochen.

Ökumenische Kontakte des Gründers: Kritischer Partner im Dialog

In seiner Sensibilität für das, was sich in der Geschichte bewegt - er sprach gerne vom Witterungssinn für die Zeit als Stimme Gottes -, hat P. Kentenich in allen Abschnitten des Gründungsprozesses der Schönstatt-Bewegung auch die Ökumene registriert und aus seiner zeitgemäßen Gründerperspektive angesprochen und beurteilt. Um ein Beispiel aus der unseligen NS-Geschichte, die freilich eben diese Gründungszeit Schönstatts war, zu nennen: In einem Exerzitienkurs für katholische Priester in den Jahren 1935 und 1936 (mit dem Titel „Der erlöste Mensch“) spricht P. Kentenich von der Sünde, die die arische Ideologie als artfremd („Die Sünde ist ein fremdes, israelitisches Gewächs, das auf unserem arischen Boden verpflanzt wurde.“), „artfeindlich“ („Die arische Natur ist von Haus aus ungebrochen.“) und „artverderblich“ („Es würde die ungebrochene arische Natur verdorben, nähme ihr das tragische Lebensgefühl und damit das Starke, Gerade, Kraftvolle“) bezeichnet. Dem gegenüber entfaltet er die Sündenlehre aus biblischen, dogmatischen, aszetischen und pastoralen Quellen bzw. Blickwinkeln und fragt: „Schauen wir in die heutige Zeit und ihre Überzeugung von der Artfremdheit, Artfeindlichkeit und Artverderbtheit der Sünde, dann wird die Frage heiß und drängend: Wie können wir dem modernen Menschen wieder die Überzeugung von seiner Sündhaftigkeit beibringen?“

Wenn er dann von der Erbschuld, durch die „die arme menschliche Natur so zerbrochen ist“, spricht, kommt sofort die evangelische Position ins Visier: „Der Protestantismus stellt diesen Bruch so stark dar - und der Katholizismus?“ Hier unterscheidet er dann zwei legitime, extreme Richtungen: Pessimismus und Optimismus und nennt als den „Hauptvertreter des orthodoxen Pessimismus Augustinus“, in dessen Sicht und Tradition sich bei aller existentieller Betroffenheit und zeitbehafteten Reformkraft auch Martin Luther bewegt. Seine Ausführungen über „Glaubensgeist“ und „Taufbewusstsein“ von 1935/36 können wir durchaus auf der Linie sehen, die zu einer ersten wichtigen Annäherung in der Rechtfertigungslehre mit der Unterzeichnung der Erklärung vom 31.10.1999 geführt hat.

P. Kentenich hat in seinem dialogfreudigem Leben oft mit evangelischen Christen Kontakt gehabt - und suchte auch in schwierigen Situationen sofort die vergleichende, anregende, ergänzende Folgerung für die Ziele seine Gründe. Am deutlichsten war das „zufälligerweise“ im KZ Dachau, wo er evangelische Pfarrer traf, die auf ihn offenbar einen tiefen Eindruck gemacht haben. „Ich war ja in Dachau zusammen mit vielen Protestanten, hatte zu denen auch ein schönes Verhältnis.“ So erlebte er „protestantische Pfarrer, die ein ideales Leben geführt und deswegen einen überaus großen Vorbildcharakter für die ganze Gemeinde dargestellt haben“. Seine Konsequenz: „Was die Protestanten haben durch ihr gutes Pfarrhaus müssen

wir im Katholizismus haben dadurch, dass wir eine eigene Gemeinschaft, d.h. die Spitze unseres Familienwerkes aufbauen.“ (Vorträge für Studenten 1963)

Hier wollte ich diese Episode nicht nur wegen dieser für die Schönstatt-Bewegung weitreichenden Wirkung in Erinnerung rufen, sondern um zu zeigen, wie selbstverständlich offen und kommunikativ P. Kentenich Begegnungen suchte und fand, die wahrhaft ökumenischen Charakter hatten, und wie empfangsbereit er Impulse als Gottes Winke auf und in sein Werk übernommen hat. Er bemerkt im selben Zusammenhang dann auch: „Sie merken, ich hebe jetzt die andere Seite hervor. Dessen müssen wir uns entwöhnen, immer nur einseitig das Wertvolle bei uns zu sehen. Wir müssen das ganze Leben betrachten und dann wieder neu prüfen - und dann bekommen die einzelnen Lebensvorgänge erst das richtige Gewicht, kommen an den rechten Platz.“

An diesem Punkt unseres Ganges durch das Panorama des ökumenischen Kontaktfeldes von P. Kentenich ist nun ein Wort fällig zur allgemeinen Charakterisierung seiner Interessenperspektive und Praxis. Denn es kann wohl kein Zweifel sein, wie sehr P. Kentenich Gründer einer urkatholischen Bewegung begegnet. Bei allen Anfechtungen und Infragestellungen auf seinem Berufungs- und Gründungsweg von Seiten kirchlicher Kreise kannte er ein geradezu wurzeltiefes, nie angefochtenes, in allen Spannungen geweitetes Verhältnis zur katholischen Kirche und ließ sich von Grundsätzen leiten, die wohl als „typisch katholisch“ zu kennzeichnen sind.

Von da aus ist auch manches verständlich, was wir bei P. Kentenich im Mitvollzug der Atmosphäre im erst entstehenden ökumenischen Prozess eben auch feststellen: Der Protestantismus ist „die andere Seite“, „das Fremde“ (Exerzitien für Priester, 1966), oder dass er festhält: „Zu befürchten war, dass dadurch (durch den ‚sogenannten Ökumenismus‘) mehr Katholiken protestantisch, als dass mehr Protestanten katholisch würden.“ Oder dass wir Äußerungen aufnehmen wie: „Es ist ja gegenwärtig vielfach so, dass man schier sagt, die Gefahr besteht, dass der Katholizismus mehr protestantisch, als dass der Protestantismus katholisch wird.“ Überhaupt ist die Ausdrucksweise oft abgrenzend, wenn auch nie aggressiv. Schon die durchgängige Bezeichnung „Protestantismus“, „Protestanten“ kann einem auffallen, so typisch sie auch für den Sprachgebrauch eines katholischen Christen, der 1885 geboren ist, sein mag. In allem bleibt er sachlich und im Gespräch. So wird die zuletzt zitierte Aussage von „der Gefahr“ mit der Bemerkung fortgesetzt: „Damit soll nicht gesagt sein, dass der Protestantismus nicht sehr viele wertvolle Elemente in sich geborgen hält.“ (Vortrag vor Priestern, 1965). Wir erleben in den Äußerungen und Reaktionen des Gründers von Schönstatt zwar die gängigen Positionierungen seiner Zeit(en), aber es fällt auf, wie objektiv er bleibt und wie zugänglich für neue Akzente, die er in seinem prophetischen Blick als wertvoll, hilfreich, ja notwendig für zukünftiges Christenleben und christliche Weltanschauung hält. Für einen so vorbehaltlos überzeugten katholischen Menschen und gottberufenen Erzieher, dem die Gestalt und Verehrung Mariens „im Blute liegt“, ist natürlich der innere Bezug zur Mutter des Herrn, ihre Stellung im Heilsplan und ihre Funktion ein inneres Regulativ auf der ökumenischen, der Unasanta-Bewegung.

Wie sehr gerade dies nicht nur Abgrenzung und Dialog-Ende heißt, sondern zu neuen Wegen anzeigt, mag folgende Aussage dokumentieren: „Auf der einen Seite heißt es, auch vom Protestantismus lernen. Von jedem Gegner kann man lernen. (Deswegen!) müssen wir dafür sorgen, dass das Antlitz der jungen Gottesmutter nicht nur uns zugekehrt ist, sondern auch voll dem Heiland zugekehrt ist. Wir müssen für die große Aufgabe der lieben Gottesmutter sorgen, Liebesstrom zu sein hin zu Christus. Und unsererseits von diesem Liebesstrom aufgenommen zu werden.“ (Vortrag für die deutsche Schönstattfamilie, 1950) Hier nennt P. Kentenich den Protestantismus einen „Gegner“. Ist damit nicht jeder Dialog am Ende? - Diese Frage kann man nur mit einem entschiedenen Nein beantworten. Mir scheint sogar, dass erst an diesem Punkt, wo wir also einen „Gegner“ erkennen und ihn mit aller Kraft überwinden wollen, der eigentliche Dialog bzw. der entscheidende Beitrag zu diesem Dialog beginnt. Denn der „Gegner“ ist für P. Kentenich nicht die evangelische Kirche, nicht der sogenannte Protestantismus und die Protestanten (die an sich durch die hier vorgebrachten Äußerungen nachgewiesen sein können), sondern dahinter und darin - und somit auch hinter und in vielen katholischen zumal Akademikerkreisen - eine Geisteshaltung, eine Denkart, eine falsche Verhaftung an falsche Voraussetzungen, auf die ich im zweiten Teil des Artikels zu sprechen kommen werde.

(Fortsetzung des Beitrags im nächsten Heft)

Walter Kasper

GEGENWÄRTIGE ÖKUMENISCHE SITUATION UND KÜNFTIGE PERSPEKTIVEN DER ÖKUMENE

Der Autor: Walter Kasper, geb. 1933, bis 1989 Professor für Dogmatik in Münster und Tübingen, von 1989 bis 1999 Bischof von Rottenburg-Stuttgart, anschließend zunächst Sekretär, seit 2001 Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, seit 2001 Kardinal. Vorliegender Beitrag basiert auf dem Vortrag, den Kardinal Kasper am 10. Mai 2003 anlässlich der Ehrenpromotion an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Vallendar gehalten hat.

Wenn ich die Beschreibung der gegenwärtigen ökumenischen Situation¹ an dem orientieren wollte, was mir aus den deutschen Medien bekannt ist, dann müsste ich vor allem Begriffe wie Stillstand, Rückschritt, Müdigkeit, Enttäuschung, Krise wählen; es ist von einem ökumenischen Winter oder gar von einer ökumenischen Eiszeit die Rede. Der Eindruck, den man aus den Medien gewinnen kann, entspricht einer weit verbreiteten Stimmung. Trotzdem machen mir, aus Rom kommend, solche Wertungen erhebliche Schwierigkeiten – angesichts der vielen Briefe, Anfragen, Besucher, Einladungen, Begegnungen, Aktivitäten, Initiativen, die uns tagtäglich in Atem und weltweit auf Trab halten und nicht zuletzt aufgrund der vielen durchweg positiven Äußerungen des Papstes selbst.

Eine ambivalente Krisensituation

Sicherlich wäre es realitätsfremd, von einem ökumenischen Frühling – wie ihn viele in den 1970er Jahren, in dem Jahrzehnt nach dem II. Vatikanischen Konzil, sehen – zu sprechen. Die Blühträume von damals sind in der Tat verwelkt. Aber nach dem Frühling kommt jahreszeitlich nicht der Winter, auch nicht gleich der goldene Herbst, in dem man die reifen Früchte ernten kann, sondern der Sommer. Da gibt es zwischendurch einige Eiseilige, auch ein paar Gewitter, vielleicht sogar Unwetter; aber insgesamt ist der Sommer die Zeit des langsamen Reifens und des Wachsens. Vor allem mit diesem Bild möchte ich aus meiner persönlichen Erfahrung die ökumenische Situation beschreiben.

¹ Im Folgenden nehme ich in weiterführender Weise einige frühere Beiträge wieder auf: Situation und Zukunft der Ökumene. in: ThQ 181, 2001, 175-192; Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Ökumenische Perspektiven für die Zukunft, in: StdZ 220, 2002, 75-89; Kirchengemeinschaft als theologischer Leitbegriff, in: ThRev 02, 2002; Perspektiven einer sich wandelnden Ökumene, in: StdZ 220, 2002, 651-661; Priesterlicher Dienst an der Ökumene. Chancen und Grenzen, in: G. Augustin- J. Kreidler (Hrsg.), Den Himmel offen halten. Priester sein heute, Freiburg.i.Br. 2003, 78-90.

Die Ökumene ist nach mancherlei jugendlichen Träumen in eine Zeit der Reife und des Erwachsenseins eingetreten. Sie ist dadurch realistischer geworden, sieht die realen Schwierigkeiten deutlicher als es im idealistischen jugendlichen Überschwang der Fall war, sie muss sich an der harten, oft widerständigen Wirklichkeit abarbeiten, geduldig Stein auf Stein setzen um ihr Werk zu vollenden. Doch eben damit ist es mit der Ökumene nichts anders wie im normalen Leben.

Will man die gegenwärtige Situation als Krise bezeichnen, dann muss man diesen Begriff im ursprünglich griechischen Sinn verstehen: nicht rein negativ als Zusammenbruch, Scherbenhaufen und Ruin des Bisherigen, sondern als Entscheidungs- und Umbruchssituation, in welcher sich die Dinge zum Guten wie zum Schlechten entwickeln können. Krisensituationen sind ambivalent. In ihnen zeigen sich Umbrüche und Neuorientierungen, welche Entscheidungen herausfordern.

Blicken wir einen Augenblick zurück. Die ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts gehört zu den wenigen Lichtblicken in einem sonst düsteren und blutigen Jahrhundert. Als nach der Katastrophe des zweiten Weltkriegs sich 1948 in Amsterdam der Weltrat der Kirchen formierte, da war dies nach fast 1000 Jahren Kirchenspaltung mit dem Osten und fast 500 Jahren Kirchenspaltung im Westen ein Hoffnungsschimmer, der sich knapp 20 Jahre später, als sich die katholische Kirche durch das II. Vatikanische Konzil offiziell der ökumenischen Bewegung anschloss, zu einer großen Erwartung verdichtete.

In einer Situation, welche durch den Begriff Globalisierung gekennzeichnet ist, in der die Menschheit in Guten wie im Bösen immer mehr zu einer großen Schicksalsgemeinschaft zusammenrückt, ist Ökumene die christliche Antwort auf die Zeichen der Zeit. In dieser Situation gibt es zur Ökumene keine realistische Alternative. Theologisch entspricht sie dem Willen Jesu, der *eine* Kirche wollte. Gemeinsam bekennen wir im Credo die „eine heilige Kirche“. Unsere Spaltungen sind deshalb nicht etwa Ausdruck der Vielfalt und des Reichtums sind, sondern Ausdruck der Sünde und ein Skandal vor der Welt.

Vieles ist in der Zwischenzeit erreicht worden. Dabei denke ich nicht nur an die vielen ökumenischen Dokumente, die in zwei dicken Bände „Dokumente wachsender Übereinstimmung“² gesammelt sind und die doch nur die internationalen Dialoge enthalten. Nimmt man die vielen nationalen und regionalen Dokumente hinzu, dann kann kein einzelner diese Papierflut mehr überschauen. Viel wichtiger ist der Wandel im Lebensgefühl und in der Lebenspraxis. Die getrennten Christen betrachten sich heute im allgemeinen nicht mehr als Feinde, als Fremde oder als Konkurrenten, sie sind sich nicht mehr gleichgültig, sondern verstehen und erfahren sich als Brüder und Schwestern, die auf einem gemeinsamen ökumenischen Weg sind; sie arbeiten, leben und beten zusammen, und sie geben gemeinsam Zeugnis von ihrem

² Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Bd. 1, Paderborn-Frankfurt a.M. 1983; Bd. 2, Paderborn-Frankfurt a.M. 1992.

Glauben. Sie haben erfahren: Das was sie eint, ist weit mehr als was sie leider noch immer trennt.

Das alles wäre vor 40 oder 50 Jahren völlig undenkbar gewesen. Heute geschieht es nicht etwa nur an der sogenannten Basis, es geschieht auch auf der Ebene der Bischöfe und Kirchenleitungen; es kann fast jede Woche auch im Vatikan erfahren werden. Wer heute die ökumenische Bewegung schlecht redet, sollte sich überlegen, ob er wirklich hinter diese Entwicklung ins konfessionelle Getto zurück marschieren will. Wer dies versucht, muss nicht nur von allen guten Geistern, sondern auch vom Hl. Geist verlassen sein.

Warum also die kritische Entwicklung? Wie immer bei komplexen Vorgängen, sind verschiedene Antworten möglich. Ich beschränke mich auf drei Gesichtspunkte:

- Der erste Gesichtspunkt: Die Krise der Ökumene ist nicht etwa ein Zeichen ihres Misserfolgs, sondern im Gegenteil ein Ergebnis ihres überwältigenden Erfolgs. In dem Maß nämlich, als wir einander näher gekommen sind, spüren wir um so schmerzhafter, ja unerträglicher das, was uns noch trennt.

- Der zweite Grund: Die ökumenische Bewegung ist teilweise etwas aus dem Tritt geraten und hat durch einen „Paradigmenwechsel“ ihr ursprüngliches Ziel, die sichtbare Einheit der Kirche, aus dem Blick verloren. Statt dessen sind an sich berechnete, aber nicht unmittelbar ökumenische Ziele, Projekte und Verfahren einer „Welt-Ökumene“ in den Vordergrund getreten. Der Bedeutungsverlust der Kommission „Glaube und Kirchenverfassung“ innerhalb des Weltrats der Kirchen ist dafür ein Symptom. Die entsprechende Kritik der orthodoxen Kirchen wie einiger reformatorischer Kirchen, älterer wie neuerer pietistischer und pfingstlicher Gruppierungen hat in der Zwischenzeit zum Glück Wirkung gezeigt.

- Schließlich eine dritte Antwort: Die neue Frage nach der Identität. In einer Welt, welche durch Globalisierung gekennzeichnet ist, fragen viele: Wer bin ich? Wer sind wir? Niemand möchte in einem antlitzlosen anonymen Ganzen untergehen. Die Frage nach der eigenen Identität betrifft einzelne Individuen wie ganze Kulturen, ethnische Gruppen, und Religionen. Sie ist auch in den christlichen Kirchen neu aufgebrochen, wo falsch verstandener „billiger“ Ökumenismus manchmal zu Relativismus, Indifferentismus und zu einem Ökumenismus auf dem niedrigsten gemeinsamen Nenner geführt hat. Als Reaktion kam es in allen Kirchen zu fundamentalistischen Strömungen und entsprechenden Polarisierungen. Dieser innerkonfessionelle Pluralismus führte zu einer Identitätsdiffusion, der konsensfähige interkonfessionelle Vereinbarungen erschwert.

Falsch verstanden kann die Identitätsfrage zu Fundamentalismus und zu einem neuen Konfessionalismus führen. Richtig verstanden ist sie konstitutiv nicht nur für jeden Einzelnen und seine je einmalige Würde, sondern auch für die Kirchen und die Ökumene. Nur Partner, welche ihre je eigene Identität haben und zu ihr stehen, können in einen fruchtbaren Dialog eintreten. Wem dagegen alles gleich gültig ist, der will und sucht keinen Dialog. Deshalb ist es begrüßenswert, dass in den letzten Jahren die kritische Frage nach einem theologisch gesunden ökumenischen Dialog

jenseits von Fundamentalismus und Irenismus neu aufgebrochen ist. Es ist eine Krisis, d.h. eine Entscheidungssituation eingetreten, in welcher die Fundamente des ökumenischen Dialogs neu zur Debatte stehen.

Ekklesiologische Grundlagen

Die Erklärung der Glaubenskongregation „Dominus Jesus“³ vom September 2000, welche bei vielen Fragen und Zweifel an der Echtheit des katholischen ökumenischen Engagements aufwarf, wollte exakt dieser Identitätsvergewisserung dienen. Dabei ging es nicht in erster Linie um eine Identitätsvergewisserung im ökumenischen, sondern im interreligiösen Dialog; das Thema der Einmaligkeit und Universalität der Heilsbedeutung Jesu ist ja ein gemeinsames ökumenisches Thema von großer Dringlichkeit. Die nachfolgende Diskussion bürstete das Dokument gegen den Strich und bezog sich fast ausschließlich auf ein einziges Kapitel, in dem die ökumenische Problematik kurz gestreift wurde. Viele – außerhalb wie innerhalb der katholischen Kirche – zeigten sich enttäuscht, viele Nichtkatholiken fühlten sich verletzt; andere fühlten sich in ihrem ökumenischen Vorbehalten bestätigt. So gab es nicht nur Kritik und Zustimmung, sondern auch klammheimliche Schadenfreude. *Eine* Ursache der vielen Mißverständnisse lag in einem Kommunikationsproblem; Ton und Stil sowie die abstrakte scholastische Sprache des Dokuments standen einer Verständigung unnötigerweise im Weg.

Versucht man die für Nichtfachleute schwer zugängliche Sprache richtig zu interpretieren, so enthält das Dokument im Grunde nichts Neues; für jeden, welcher die Konzilstexte kannte, wiederholt die Erklärung bekannte Positionen. Sogar die in den konziliaren Dokumenten sich so nicht findende Formulierung, welche am meisten als anstößig empfunden wurde, wonach die Kirchen in der Tradition der Reformation keine Kirchen im eigentlichen Sinn seien, befindet sich in bester ökumenischer Tradition. Denn bereits die Toronto-Erklärung des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1950 stellte klar, dass der Eintritt in den ökumenischen Dialog nicht voraussetzt, dass die Partner den ekklesiologischen Status des anderen anerkennen. Eine solche Anerkennung kann ja bestenfalls das Ergebnis des ökumenischen Dialogs sein, aber nicht als Voraussetzung an dessen Anfang stehen.

Dass sich katholisches und protestantisches Kirchenverständnis nicht gleich sind, sondern sich unterscheiden, weiß – mit Martin Luther gesprochen – jedes Kind von sieben Jahren.⁴ Erst recht wissen Theologen, dass es darüber bis jetzt nicht zu einer vollen Verständigung gekommen ist, dass sich vielmehr der Unterschied im Kirchen- und Amtsverständnis als der bisher nicht aufgelöste Kern des ökumenischen Problems herausgestellt hat. Das bestätigt auch die im Ton ebenfalls nicht

³ Vgl. auch die jüngste offiziöse Erläuterung: Sulla distinzione tra chiese e comunità ecclesiali, in: *Civiltà catt.* 154, 2003, 3-11.

⁴ Schmalkaldische Artikel III, 12: BSELK 459

zimperliche Antwort der Theologischen Kammer der EKD, welche in diesem Zusammenhang sogar von inkompatiblen Positionen spricht und damit im Ton wie in der Sache über „Dominus Jesus“ hinaus geht.⁵

Der Hinweis auf bestehende Unterschiede bedeutet nicht das Ende des Dialogs, sondern die Herausforderung zum Dialog. In diesem Sinn ist „Dominus Jesus“ kein Rückschritt, sondern – so hat es der Papst selbst interpretiert – die Aufforderung, die noch bestehenden Differenzen nicht als grundsätzlich inkompatibel anzusehen, sondern ehrlich anzuerkennen, dass wir jetzt noch nicht sehen, wie sie kompatibel sein können und deshalb die ekklesiologischen Fragen anzupacken.

Lassen Sie mich deshalb kurz die wesentlichen katholischen ekklesiologischen Prinzipien und Fundamente des ökumenischen Dialogs resümieren. Es geht der katholischen Position um die sichtbare Einheit der Kirche. Die These, dass die Kirche Jesu Christi allein in der katholischen Kirche voll subsistiert, schließt nicht aus, sondern schließt ein, dass außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche nicht nur einzelne Christen existieren, sondern auch wesentliche ekklesiale Elemente, welche als Gaben Christi zur Kirche Christi gehören, gegeben sind.⁶ Ausdrücklich sagt das Ökumenismusdekret und die Ökumene-Enzyklika „Ut unum sint“ (1995), dass der Heilige Geist in den anderen Kirchen und Kirchlichen Gemeinschaften wirksam gegenwärtig ist, so dass außerhalb der katholischen Kirche kein ekklesiologisches Vakuum besteht, sondern die Kirche Jesu Christi in im einzelnen unterschiedlicher Weise wirksam gegenwärtig ist.⁷

Von einem arroganten Anspruch auf ein exklusives Heilsmonopol kann also keine Rede sein. Im Gegenteil, es werden die geistlichen Reichtümer anderer Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften ausdrücklich anerkannt. Es wird gesagt, dass die katholische Kirche in der Situation der Trennung nicht in der Lage ist, die ganze Fülle des Katholischen konkret zu verwirklichen.⁸ Deshalb ist der ökumenische Dialog weit mehr als ein Austausch von Ideen; er ist – wieder Papst sagt – ein „Austausch der Gaben“;⁹ er ist kein kompromisshafter Verarmungsprozess, wo jeder ein Stück nach- und aufgibt, sondern ein Mehrungs- und Bereicherungsprozess; wir könnten auch sagen: er ist ein gegenseitiger Lernprozess.

Der Papst fügt hinzu: er ist eine Gewissensforschung. Denn die Kirche ist eine Kirche der Sünder; es gibt in ihr auch sündige Strukturen.¹⁰ So liegt die Schuld an der Trennung nicht nur auf einer, sondern auf beiden Seiten. Die Kirche ist als pilgernde Kirche ständig der Reinigung bedürftig.¹¹ Darum gibt es keinen Ökumenis-

⁵ Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis (EKD-Texte 69), Hannover 2001.

⁶ LG 8; 15; UR 3; UUS 11 f.

⁷ UR 4; UUS 11; 13.

⁸ UR 4.

⁹ UUS 28.

¹⁰ UUS 34.

¹¹ LG 8.

mus ohne Bekehrung und Reform, welche an der ein für alle Mal überlieferten Wahrheit Maß nimmt.¹²

Mit diesen Aussagen ist das Konzept einer simplen Rückkehrökumene überwunden. Die ökumenische Bewegung ist kein Weg zurück, sondern ein Weg nach vorne. Sie erstrebt nicht die Bekehrung zur anderen Konfession (welche im Einzelfall möglich und zu respektieren ist), sondern die Bekehrung zu Jesus Christus. In dem Maße als wir ihm näher kommen, kommen wir auch untereinander näher. In Jesus Christus werden wir eins sein; er ist unser Friede und unsere Einheit.

Diese Einheit kann man nicht „machen“; sie ist ein Geschenk des Geistes, ein erneuertes Pfingsten, um das wir – so wie Maria und die Jünger vor dem ersten Pfingsten – vor allem anderen inständig beten sollen. Deshalb ist die Ökumene nicht ein diplomatisches Geschäft oder ein rein akademischer Austausch, sondern ein geistlicher Prozess. Die geistliche Ökumene ist darum das Herz, die Seele und der Motor der Ökumene.¹³

Genau diesen Aspekt möchte der Päpstliche Einheitsrat in der näheren Zukunft besonders fördern. Denn ohne die geistliche Seele gerät die Ökumene entweder zu einem seelenlosen Aktionismus mit immer neuen Veranstaltungen, Konferenzen, Dialogen, Initiativen, Events, Dokumenten und Appellen, oder zu einer rein akademischen Angelegenheit von Expertengesprächen, an denen die große Mehrheit der Gläubigen nicht teilnehmen kann; sie sind dann nicht in der Lage, den immer komplizierter und differenzierter werdenden ökumenischen Dialogen zu folgen, sie werden entfremdet, machen sich ihren eigenen Reim oder verweigern schlicht die Rezeption. Wir kommen nur weiter, wenn wir den ökumenischen Dialog geistlich vertiefen und ihn so ausweiten. Darin scheint die ökumenische Hauptaufgabe der nächsten Zukunft zu liegen. Nur auf diese Weise können wir eine wirkliche Rezeption der bisherigen Dialog-Ergebnisse erreichen.¹⁴

Ökumene mit den orientalischen Kirchen

Nach den grundlegenden Bemerkungen zur Theologie des ökumenischen Dialogs möchte ich nun zur ökumenischen Situation übergehen. Das kann freilich nicht

¹² UR 6 f; UUS 16; 34 f; 83 f.

¹³ UR 8; USS 21. Vgl. W. Kasper, *Spiritualità ed ecumenismo*, in: *Rev.di theol. di Lugano* 02.2002, 211-224; G. Augustin, *Ökumene als geistlicher Prozess*, in: P. Walter u.a. (Hrsg.), *Kirche in ökumenischer Perspektive*, Freiburg i. Br. 2003, 522-550.

¹⁴ Kritisch angemahnt wird die Rezeption, aber zu sehr auf die amtliche Rezeption verengt durch H. Goertz, *Dialog und Rezeption. Die Rezeption evangelisch-lutherischer/römisch-katholischer Dialogdokumente in der VELKD und der römisch-katholischen Kirche*, Hannover 2002. Anders P.-W. Scheele, *Die Rezeption ökumenischer Dokumente als geistliches Geschehen*, in: ders., *Wir glauben*, Würzburg 2002, 454-475. Eine umfassende Darstellung des Rezeptionsproblems bei G. Routhier, *La réception d'un concile*, Paris 1993.

dadurch geschehen, dass wir uns auf den protestantisch-katholischen Dialog beschränken. Diese Beschränkung scheint mir ein wesentlicher Mangel der deutschen Diskussion zu sein. Die krisenhafte kirchliche Situation am Ende des Mittelalters, welche eine entscheidende Voraussetzung der Reformation des 16. Jahrhunderts war, ist nur verständlich aufgrund von einseitigen Entwicklungen, welche durch die Trennung von der Ostkirche mitverursacht waren. Wir werden die Probleme der westlichen Kirchenspaltung darum nur lösen können, wenn wir eine einseitig westorientierte ökumenische Theologie überwinden und zu einer ökumenischen „Osterweiterung“ kommen.

Die gegenwärtige europäische Osterweiterung, welche Staaten betrifft, deren Kultur zutiefst von der ostkirchlichen Tradition bestimmt ist, müsste dazu ein zusätzlicher Anstoß sein. Noch mehr: Die politische Einigung von West- und Osteuropa kann nur gelingen, wenn es auch zu einer kulturellen Annäherung und das heißt zu einer Annäherung der West- und der Ostkirchen kommt.¹⁵

Zu den Ostkirchen gehören neben den orthodoxen Kirchen die altorientalischen Kirchen (Kopten, Syrer, Armenier, Äthiopier, Malankara-Kirche und die assyrische Kirche des Ostens). Auf uns „Westler“ machen sie einen archaischen Eindruck; sie sind aber pastoral und sozial lebendige Kirchen, welche tief in der Kultur ihrer Völker verwurzelt sind. Sie haben sich bereits im 4. und 5. Jahrhundert von der damaligen Reichskirche getrennt, und kommen erst heute im Rahmen der ökumenischen Bewegung wieder aus ihrer Isolation in den lebendigen Kontakt mit der Gesamtkirche. Politisch kommen sie durch die gegenwärtigen Konflikte im nahen und mittleren Osten neu in den Blick. Aufgrund der Bevölkerungswanderungen im letzten Jahrhundert sind sie heute – wie auch die orthodoxen Kirchen – nicht mehr reine Ostkirchen im geographischen Sinn, sondern in allen Erdteilen präsent.

Für die Trennung waren neben politischen Motiven christologische Motive, konkret der Streit um die christologische Formel des Konzils von Chalkedon (451), maßgebend: Jesus Christus wahrer Gott und wahrer Mensch, zwei Naturen in der einen Person des Logos. Weil sie dieses Dogma ablehnten, galten sie bis in unser Jahrhundert als monophysitisch bzw. nestorianisch. Aufgrund intensiver dogmenhistorischer Vorarbeiten und verschiedener Kolloquien der Wiener Stiftung „Pro Oriente“ fand man heraus, dass es sich nicht um einen inhaltlichen Unterschied, sondern um einen philosophischen Unterschied handelt; beide Seiten verstehen unter „Natur“ und „Person“ (hypostasis) Unterschiedliches und kommen so zu unterschiedlichen Formulierungen desselben Glaubens. So konnte in bilateralen Erklärungen des Papstes und der jeweiligen Patriarchen die Übereinstimmung im selben Glauben an Jesus Christus festgehalten werden, ohne dass man sich gegenseitig die jeweiligen Formulierungen aufzwang. Das Ergebnis war eine Einheit in der Verschiedenheit.¹⁶

¹⁵ Zum Folgenden W. Kasper, Ökumene zwischen Ost und West. Stand und Perspektiven des Dialogs mit den orthodoxen Kirchen, in: StdZ 221, 2003, 151-164.

¹⁶ Dokumente wachsender Übereinstimmung Bd. 1, 527-542; Bd. 2, 568-580.

Nach etwa zehnjährigem Abstand wurden im Januar 2003 die Gespräche mit den Altorientalen in großer Offenheit und in einer vorzüglichen Atmosphäre wieder aufgenommen. Wir befinden uns auf einem guten Weg.

Kein formelles Abkommen konnte bislang mit den orthodoxen Kirchen erreicht werden. Immerhin konnte während der letzten Sitzung des II. Vatikanischen Konzils im Dezember 1965 die gegenseitige Exkommunikation von Ost und West von 1054 aus dem Gedächtnis der Kirche getilgt werden. Das Jahr 1054 ist freilich eher ein symbolisches Datum. Ost und West haben die eine Botschaft des Evangeliums im Grunde von Anfang an in verschiedenen Traditionen, kulturellen Ausformungen und Mentalitäten weitergegeben. Ungeachtet dieser Unterschiede lebten sie in der einen Kirche; jedoch bereits im ersten Jahrtausend entfremdeten sie sich mehr und mehr und verstanden einander immer weniger. Diese Entfremdung war die eigentliche Ursache der Schismas.¹⁷

In der Tat, bei jeder Begegnung mit den orthodoxen Kirchen wird sehr schnell deutlich, dass wir zwar im Glauben, im sakramentalen Leben und in der bischöflichen Verfassung einander sehr nahe sind, aber kulturell und mentalitätsmäßig Schwierigkeiten haben einander wirklich zu verstehen. Der Osten hat eine reiche, hoch differenzierte theologische, spirituelle und kulturelle Tradition, die aber anders als im Westen weder die Trennung von Kirche und Staat kennt, welche sich im Westen seit dem Investiturstreit im 11. Jahrhundert herausgebildet hat, noch durch die neuzeitliche Aufklärung hindurchgegangen ist. Heute sind die orthodoxen Kirchen im Grunde erstmals den Herausforderungen der modernen Welt konfrontiert; sie müssen sich, durch 40 oder 70 Jahren schrecklicher und entwürdigender Verfolgung geschwächt, unvorbereitet ganz neuen Herausforderungen stellen und sich neu orientieren. Das braucht Zeit und erfordert auf unserer Seite Geduld.

Die drei Dokumente, welche die „Gemeinsame internationale katholisch-orthodoxe Kommission für den theologischen Dialog“ zwischen 1980 und 1990 veröffentlichten konnte, zeigen die tiefe Gemeinsamkeit.¹⁸ Unglücklicherweise machte die politische Wende von 1989/90 den Dialog nicht einfacher, sondern wesentlich schwieriger. In der westlichen Ukraine und in Rumänien ist die mit Rom unierte griechisch-katholische Kirche wieder aus den Katakomben ins öffentliche Leben zurückgekehrt. Alte Polemiken wegen Uniatismus und Proselytismus sind wieder entstanden. In Balamand (1993) fand die Internationale theologische Kommission wesentliche Lösungselemente,¹⁹ aber das letzte Treffen in Baltimore (2001) brachte leider keinen Fortschritt. Die Errichtung von vier Diözesen auf dem Gebiet der Russischen Föderation verschärfte die Situation vollends.²⁰

¹⁷ Y. Congar, *Zerrissene Christenheit. Wo trennten sich Ost und West?*, Wien 1959.

¹⁸ *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Bd. 2, 568-580.

¹⁹ *Growth in Agreement II. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998*, WCC Publications Geneva 2000, 680-685.

²⁰ Dazu W. Kasper, *Le radici teologiche del conflitto tra Mosca e Roma*, in: *Civiltà catt.* 153, 2002, 531-541.

In jüngster Zeit gibt es jedoch deutliche Zeichen der Entspannung. Vor allem mit der Kirche von Griechenland, der rumänischen, serbischen und bulgarischen orthodoxen Kirche gibt es erstaunliche Fortschritte und eine sich anbahnende intensive Zusammenarbeit, welche noch vor einem oder zwei Jahren undenkbar erschienen. Nach meinem Eindruck stehen wir am Anfang einer viel versprechenden Entwicklung.

Theologisch gibt es im Grunde nur zwei ernsthafte Probleme: Der Filioque-Zusatz im Credo²¹, der für viele orthodoxe Kirchen noch immer ein Problem ist, und der Primat des Bischofs von Rom. In der zuletzt genannten Frage hat Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika „Ut unum sint“ (1995) die Initiative ergriffen und zu einem brüderlichen Dialog über die künftige Ausübung des Petrusamtes eingeladen.²² Für einen Papst ein wirklich revolutionärer Schritt. Der Päpstliche Einheitsrat hat die Antworten gesammelt, sie analysiert, das Ergebnis der Vollversammlung vorgelegt, sie dort diskutiert und die Analyse schließlich veröffentlicht.²³ Niemand konnte erwarten, dass sich bereits in dieser ersten Phase ein Konsens herausstellen würde; eine neue Atmosphäre und ein neues offenes Klima ist jedoch deutlich geworden. Ende Mai werden wir in einem Symposium, bei dem alle alten Patriarchate vertreten sein werden, mit orthodoxen Theologen die Frage weiter erörtern.

Vor allem die Pastoralreisen des Papstes, die gegenseitigen Besuche, die Teilnahme orientalischer Kirchen an den Feiern im heiligen Jahr und beim Friedensgebet in Assisi, der Briefverkehr, haben wichtige Formen altkirchlicher *Communio* wieder lebendig gemacht. So wie wir uns Jahrhunderte lang auseinander gelebt haben, müssen wir uns in einem längeren Prozess wieder zusammenleben. Die Zeichen dafür stehen gut.

Ökumene mit den Kirchen der reformatorischen Tradition

Ich bin überzeugt, dass die Annäherung zwischen Ost und West wesentlich ist für die Überwindung in der westlichen Christenheit. Im folgenden beschränke ich mich im Wesentlichen auf den Dialog mit den Lutheranern, welcher neben dem mit der Anglikanischen Gemeinschaft am weitesten vorangeschritten ist. Viele Dokumente auf der (vor allem deutschen und amerikanischen) nationalen und internationalen Ebene²⁴ haben wesentliche Annäherungen erbracht und die Voraussetzungen

²¹ Dazu mein (bisher unveröffentlichter) Beitrag: Der Heilige Geist und die Einheit der Christen nach katholischer Tradition.

²² USS 95

²³ Information Service 2002/I-II, 29-42

²⁴ Internationaler Dialog: Das Evangelium und die Kirche („Malta-Bericht“) (1972); Das Herrenmahl (1978); Wege zur Gemeinschaft (1980); „Alle unter einem Christus“ (1980); Das geistliche Amt in der Kirche (1981); Martin Luther – Zeuge Jesu Christi (1983); Einheit vor uns (1984); Kirche und Rechtfertigung (1994). Aus dem deutschen Sprachraum: Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament (1984); *Communio Sanctorum* (2000), Lehr-

für die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (31. Oktober 1999) geschaffen. Diese war – wie es der Papst in einem Bild präzise ausgedrückt hat – ein Meilenstein, das heißt eine wichtige Zwischenstation, aber noch nicht das endgültige Ziel des gemeinsamen Weges.

Die ekklesiologischen Fragen waren bewusst offen gelassen, und auch in der Rechtfertigungslehre handelte es sich um einen Konsens in wesentlichen Fragen, der freilich stark genug ist um andere noch offene Fragen „erträglich“ zu machen und ihnen ihren kirchentrennenden Charakter zu nehmen. Ein solcher differenzierter Konsens und eine solche Einheit in versöhnter Verschiedenheit²⁵ genügt, wenn bisherige kontradiktorische Gegensätze überwunden werden; bleibende komplementäre Spannungen dagegen können befruchtend und bereichernd sein. Gemeinsam sind wir inzwischen in Gespräche mit den reformierten und methodistischen Gemeinschaften eingetreten, um diesen Konsens in geeigneter Weise zu erweitern.

Eine Reihe von protestantischen – vor allem deutschen – Theologen hat Kritik an den mangelnden ekklesiologischen Konsequenzen geübt. Zu Unrecht! Abgesehen von der Tatsache, dass die internationale Dialogkommission bereits ein respektables weiterführendes Dokument „Kirche und Rechtfertigung“ veröffentlicht hatte und die Internationale Dialogkommission weiter an diesem Problem arbeitet, hat die „Gemeinsame Erklärung“ auf der internationalen Ebene dem Verhältnis zwischen Lutheranern und Katholiken spürbar eine neue Qualität und Intensität gegeben, die mit anderen Konfessionen so nicht besteht. Dies ist – nach dem eigenen Zeugnis der Lutheraner – vor allem dort spürbar, wo Lutheraner in mehrheitlich katholischen Ländern wie Lateinamerika sich in einer Minderheitssituation befinden. Seit der „Gemeinsamen Erklärung“ werden sie dort in einer neuen Weise kirchlich wahr- und ernstgenommen. Auch in Ländern, in denen die Mehrheitsverhältnisse mehr oder weniger ausgewogen sind, eröffnet die „Gemeinsame Erklärung“ die Möglichkeit und die Verpflichtung, von der gemeinsamen Mitte des Evangeliums gemeinsam Zeugnis zu geben, was in unserer säkularisierten Situation wahrlich nicht wenig ist.

verurteilungen – kirchentrennend? Hrsg. von K. Lehmann und W. Pannenberg, Freiburg i. Br.-Göttingen 1986. Aus dem amerikanischen Sprachraum die bis jetzt 9 Bände *Lutherans and Catholics in Dialogue*, Minneapolis, Minn. 1965-95. Wichtig sind schließlich die Veröffentlichungen der Gemeinschaft von Dombes.

²⁵ Zu Ursprung und Bedeutung dieses Konzepts in der lutherischen Theologie H. Meyer, *Versöhnte Verschiedenheit*. Bd.1, Frankfurt a.M.-Paderborn 1998, 101-119. Eine gewisse amtliche Anerkennung hat dieses Programm durch die Gemeinsame offizielle Feststellung zur Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre (1999) erhalten. In diesem Zusammenhang gälte es den Entwurf von H. Fries und K. Rahner, *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit* (*Quaestiones disputatae*, Bd. 100). Freiburg i.Br. 1983 wieder aufzugreifen und weiterzuführen. Dazu J. Nilson, *Nothing beyond the Necessary. Roman Catholicism and the Ecumenical Future*. New York 1995; H. Wagner (Hrsg.), *Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens“* (*Quaestiones disputatae*, Bd. 184). Freiburg i.Br.2000.

Als der harte Kern bleibt die Frage der Kirche und in diesem Zusammenhang die Frage der Ämter in der Kirche. Diese Frage steht nun auf der Tagesordnung. Sowohl die internationale Dialogkommission wie die Kommission „Glaube und Kirchenverfassung“ mit dem Projekt „Nature and Purpose of the Church“²⁶ hat sich diesen Fragen inzwischen zugewandt. Es gibt erfreuliche Annäherungen und Konvergenzen, aber noch keinen tragfähigen substantialen Konsens; im Gegenteil, in einigen Diskussionsverläufen ist von einer in dieser Form neuen Fundamentaldifferenz die Rede.²⁷

Nach reformatorischem Verständnis ist die Kirche „creatura verbi“²⁸ und entsprechend die Gemeinschaft der Gläubigen, in der das Evangelium rein gepredigt und die Sakramente evangeliumsgemäß verwaltet werden.²⁹ Bezugspunkt und Mitte reformatorischer Ekklesiologie ist deshalb die Gemeinde, amts theologisch das Pastorenamt.³⁰ Die universalkirchliche Dimension und das Bischofsamt, welche für die katholische Theologie grundlegend sind, waren dabei lange Zeit eher unterbelichtet; erst der Zusammenhang der konfessionellen Zusammenschlüsse und der ökumenischen Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts hat zur Neuentdeckung der universalkirchlichen Dimension geführt. Dieser Prozess scheint mir noch nicht zum Abschluss gekommen zu sein.³¹ Für den katholischen Beobachter zeichnen sich im gegenwärtigen Protestantismus zwei gegenläufige Richtungen ab:

- Im skandinavischen und im amerikanischen Luthertum gibt es die Tendenz, in Weiterführung der Limadokumente „Taufe, Eucharistie und Amt“ (1982) zu einer episkopalen Verfassung unter Einschluss der apostolischen Sukzession im

²⁶ Faith and Order Paper No. 181, Geneva 1998; dt.: Das Wesen und die Bestimmung der Kirche, Frankfurt a.M. 2000.

²⁷ Diese Diskussion nimmt ihren Ausgangspunkt bei F. Schleiermacher, J.A.Möhler und F.C. Baur; sie findet sich wieder bei A. Ritschl, G. Ebeling, P. Tillich, E. Herms u.a. Vgl. A. Birmelé und H. Meyer (Hrsg.), Grundkonsens – Grunddifferenz, Frankfurt a.M.-Paderborn 1992; E. Schockenhoff, Gibt es eine ethische Grunddifferenz zwischen den Konfessionen?, in: P. Walter u.a., Kirche in ökumenischer Perspektive, 504-521.

²⁸ M. Luther, De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium (1520), in: WA 6, 561. Auf die Frage, ob und inwiefern damit das Verständnis „gleichsam als Sakrament (LG 1) vereinbar ist, kann in diesem Zusammenhang nicht eingegangen werden, ebensowenig auf die Frage, ob und wie das protestantische „solus Christus“ mit dem augustinischen „totus Christus – caput et membra“ vereinbar ist. Beides sind jedoch grundlegende Fragen, welche zur Diskussion anstehen.

²⁹ CA Art. VII (BSELK 61 f); Schmalkaldische Artikel III, 10: Von den Kirchen (BSELK 459 f); Großer Katechismus Art. 3 (BSELK 653-658); Calvin, Institutio IV, 1, 9 f; Heidelberger Katechismus, 54. Frage; Barmener Erklärung, Art. 3.

³⁰ G. Gloege, Art. Gemeinde, in: RGG II, 1958, 1329.

³¹ Vom Weltbund zur Gemeinschaft. Geschichte des Lutherischen Weltbundes 1947-1997, Hannover 1997; G. Gassmann, Innerlutherische und interkonfessionelle Einheitsvorstellungen im Lutherischen Weltbund, in: P. Walter u.a., Kirche in ökumenischer Perspektive, 228-246.

historischen Sinn zu kommen.³² Diese Tendenz sucht diachron den Anschluss an die altkirchliche Tradition und synchron an die Kirchen des ersten Jahrtausends. Wenn ich recht sehe, entspricht dies den Intentionen der Wittenberger Reformation, auch wenn die historischen Umstände von damals als Notlösung einen anderen Weg notwendig machten.³³

- Der gegenwärtige kontinentale Protestantismus und die EKD setzt auf das durch die Leuenberger Konkordie (1973) maßgebend gewordenen Einheitsmodell einer gegenseitigen Anerkennung von Kirchen unterschiedlicher konfessioneller Gestalt.³⁴ Dieses Modell unterscheidet zwischen dem Evangelium als dem verbindlichen Grund und der in vielfältiger Weise möglichen Gestalt der Kirche. Die historische Sukzession im historischen Sinn ist nur *eine* mögliche, aber nicht *die* verbindliche Gestalt der Apostolizität der Kirche. Hinsichtlich der Gestalt des Amtes – ob episkopal, presbyteral oder synodal – ist also eine *grundsätzliche* Einheit in der Vielfalt möglich. Dieses Modell hat sich für die Wiederherstellung der innerreformatorischen Einheit als hilfreich erwiesen, es hat jedoch seine Grenze darin, dass der hier vorgeschlagene Weg weder für die katholische Kirche noch für die orthodoxen Kirchen und für die anglikanische Gemeinschaft möglich ist.³⁵

³² The Porvoo Common Statement (1992); Called to Common Mission. An Agreement of Full Communion between the Episcopal Church of the USA and the Evangelical Lutheran Church in America (1999); Called to Full Communion. The Waterloo Declaration by the Anglican Church in Canada and the Evangelical Lutheran Church in Canada (1999).

³³ CA XXVIII (BSELK 120-133); Apologia XIV (BSELK 297) Schmalkaldische Artikel III, 10 (BSELK 457). Auf dieses Problem des Notstands geht das Dokument Lehrverurteilungen, 164-167 ausführlich ein mit dem zutreffenden doppelten Ergebnis, dass die Frage nach dem Verhältnis von Episkopat und Presbyterat auch von römisch-katholischer Seite noch nicht abschließend beantwortet ist, wie dass in dieser Frage noch kein voller Konsens gefunden wurde. Beides zusammen macht einen weiterführenden Dialog sinnvoll und aussichtsreich. O.H. Pesch fordert dafür mit Recht eine "Hermeneutik des Ämterwandels", in: P. Walter u.a., Kirche in ökumenischer Perspektive, 417-438. Weiterführend in dieser Richtung: U. Kühn, Strukturen kirchlicher Einheit. Ein Versuch aus evangelischer Sicht, in: P. Walter u.a., a.a.O. 247-266.

³⁴ Leuenberger Kirchengemeinschaft (Leuenberger Texte 1), Frankfurt a.M.1995; A. Birmele, Zur Ekklesiologie der Leuenberger Kirchengemeinschaft, in: P. Walter u.a., Kirche in ökumenischer Perspektive, 46-61.

³⁵ K. Koch, Kirchengemeinschaft oder Einheit der Kirche. Zum Ringen um eine angemessene Zielvorstellung der Ökumene, in: P. Walter u.a., Kirche in ökumenischer Perspektive, 135-162. E. Jüngel, und G. Wenz warnen im Anschluss an K. Barth (KD IV/1, 729) mit Recht vor jedwedem "ekklesiastischen Dokerismus", in: P. Walter u.a., Kirche in ökumenischer Perspektive, 20 f; 41.

Wenn ich recht sehe, basiert das jüngste Votum der drei ökumenischen Institute³⁶ und die Kritik des Bensheimer ökumenischen Instituts an der jüngsten Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“ darauf, dass sie sich diese ökumenische Grundlage nicht zu eigen gemacht hat. Zu klären wäre freilich, ob der Papst sich die Unterscheidung von Grund und Gestalt überhaupt hätte zu eigen machen können, oder ob sie nicht eher eine bisher nicht überwundene Differenz als einen bereits bestehenden Konsens zum Ausdruck bringt. In die letztere Richtung deutet die Feststellung des Votums der EKD von inkompatiblen Positionen. Man darf also fragen, ob das Votum der Institute hier nicht mit ungedeckten Schecks arbeitet und das Konto des ökumenischen Konsenses überzieht.

Die Unterscheidung von Grund und Gestalt wirft grundsätzliche Fragen auf. Unbestreitbar ist, daß es einen legitimen geschichtlichen Gestaltwandel und eine legitime Vielfalt der Gestalten der Kirche und ihrer Ämter, auch des Bischofsamtes gibt. Aber sowohl für die orthodoxe und die katholische wie auch für die reformatorische Position gibt es bleibend verbindliche Gestaltelemente. So ist uns der eine Grund der Kirche, das Evangelium, bleibend maßgebend in der historisch kontingenten Gestalt des biblischen Kanons bezeugt; auch die altkirchlichen Bekenntnisse sind bleibend verbindliche Gestalten des Glaubens; ebenso die Taufe mit Wasser und mit der trinitarischen Formel, das Abendmahl – wie jüngst eine Orientierungshilfe der EKD³⁷ dankenswerter Weise festgestellt hat – unter den Gestalten von Brot und Wein und mit den *verba institutionis*. Schließlich betont Luther nicht nur das allgemeine Priestertum aller Gläubigen; vielmehr gehört nach ihm auch das Amt zu den konstitutiven Kennzeichen der wahren Kirche.³⁸

Die katholische Lehre konkretisiert diese gemeinsame Aussage und rechnet das Bischofsamt in historischer Sukzession „*divina institutione*“ zu den Gestalten, in denen die apostolische Botschaft bezeugt wird.³⁹ Sie kann darauf verweisen, dass sich der Kanon der Schrift und das Bischofsamt gleichzeitig herausgebildet haben; es gibt den Kanon nur in der bischöflich verfassten Kirche, und es gibt die bischöflich verfasste Kirche nur unter der *norma normans non normata* der Schrift. So ist die These, der Nachfolger des Apostels sei der Kanon und nicht der Bischof schon rein

³⁶ Centre d'Études Oecuméniques (Strasbourg)–Institut für Ökumenische Forschung (Tübingen)–Konfessionskundliches Institut (Bensheim, Abendmahlsgemeinschaft ist möglich. Thesen zur eucharistischen Gastfreundschaft. Frankfurt a.M. 2003.

³⁷ Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche, Gütersloh 2003.

³⁸ Von Konziliis und Kirchen (1539) , in: WA 50, 632 ff; Wider Hans Worst (1541), in: WA 51, 480 f. Es ist deshalb unsachgemäß die Position Luthers allein durch den Satz zu kennzeichnen, daß jeder, der aus der Taufe gekrochen ist, schon Priester, Bischof und Papst geweiht sei (An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung [1520], in: WA 6, 408). Zur gegenwärtigen Diskussion R. Frieling, Amt. Laie-Pfarrer-Bischof-Papst (Ökum. Studienhefte 13), Göttingen 2002.

³⁹ LG 20. Vgl. W. Kasper, Die apostolische Sukzession als ökumenisches Problem, in: ders., Theologie und Kirche, Bd. 2, Mainz 1999, 163-182.

historisch nicht verständlich.⁴⁰ Die Wittenberger Reformation hat die Zusammengehörigkeit von Kanon, Bischofsamt und Symbolum zwar neu akzentuiert, aber grundsätzlich an ihr festgehalten.⁴¹ Erst seit der Aufklärung hat man den Kanon aus diesem altkirchlichen Zusammenhang gehöht; nicht ohne Grund hat man deshalb die Kanonfrage als „eine schleichende Krankheit der evangelischen Theologie und damit der evangelischen Kirche“ bezeichnet.⁴²

Hier bestehen trotz erfreulichen inzwischen erreichten Fortschritten noch offene Fragen, welche eine volle Kirchen- und damit auch eine Eucharistiegemeinschaft zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch nicht möglich machen. Denn die Eucharistie ist nicht *nur* ein brüderliches Mahl, zu dem Jesus Christus nach den allgemeinschlichen Regeln der Gastfreundschaft einlädt: sie ist ein „Geheimnis des Glaubens“ und setzt den gemeinsamen Glauben voraus. Damit schließt sie inkompatible Unterschiede, wie sie nach Überzeugung der EKD bestehen, aus. Davon zu unterscheiden sind individuelle Einzellösungen, sogenannte pastorale Lösungen, dort wo bei entsprechender Disposition ein ernstes geistliches Bedürfnis vorliegt.⁴³ Sie sind möglich, wenn ein evangelischer Christ am Ende des eucharistischen Hochgebets mit der versammelten Gemeinde im Glauben „Amen“ sagen kann, d.h. dass er zu dem, was im eucharistischen Hochgebet gesagt wird und was nach katholischer Überzeugung geschieht, gläubig Ja sprechen kann.

Das ehrlich auszusprechen schmerzt, ist jedoch kein Grund zu Resignation, sondern ein Impuls weiterzuarbeiten. Wir haben in den letzten Jahren weit mehr erreicht als Jahrhunderte zuvor. Warum sollte die verbleibende Wegstrecke mit Gottes Hilfe nicht auch noch zu meistern sein. Wir wären sogar schon wesentlich weiter, würden wir das viele, das heute schon gemeinsam möglich ist, auch wirklich gemeinsam tun.

Die Freude über das gemeinsam Mögliche beflügelt, der Frust über das, was ehrlicher Weise noch nicht möglich ist, verleidet dagegen die Weiterarbeit. Die Welt

⁴⁰ So E. Jüngel, *Credere in ecclesiam*, in: ZThK 99, 2002, 185.

⁴¹ H. Meyer, *Apostolische Kontinuität – Kirchliches Amt – Apostolische Sukzession*, in: ders., *Versöhnte Verschiedenheit*, Bd.2, Frankfurt-Paderborn 2000, 298-316.

⁴² H. Strathmann, *Die Krisis des Kanons der Kirche (1941)*, Neuabdruck in: E. Käsemann (Hrsg.), *Das Neue Testament als Kanon*, Göttingen 1970, 41-61, hier: 41.

⁴³ *Ecclesia de Eucharistia*, 45. Diese Aussage stellt nicht eine „systemlogisch“ nicht begründbare Durchbrechung eines allgemeinen Prinzips dar; die katholische Position geht in dieser Frage vielmehr entsprechend UR 8 von zwei Prinzipien aus, welche in einer letztlich nicht auflösbaren, aber konstitutiven Spannung zueinander stehen, wobei dem Ortsbischof ein kluger Ermessensspielraum eingeräumt wird: Die Zusammengehörigkeit von Eucharistie und Einheit der Kirche einerseits und das Heil der Seelen andererseits. Dabei deutet die Enzyklika, die von einem ernstesten geistlichen Bedürfnis spricht, eine gewisse Öffnung an gegenüber der kanonistischen Festlegung auf Situationen einer physischen „gravis necessitas“. Dazu K. Lehmann, *Einheit der Kirche und Gemeinschaft im Herrenmahl. Zur neueren ökumenischen Diskussion zum Eucharistie- und Kirchengemeinschaft*, in: Th. Söding (Hrsg.), *Eucharistie. Positionen katholischer Theologie*, Regensburg 2002, 141-177, bes. 159-163.

braucht nicht unsere vereinigten Frustrationen, davon hat sie selbst genug, sie braucht und sie erwartet unser gemeinsames Zeugnis von der frohen und befreienden Botschaft. Nur so können wir einander und der Welt ein Segen sein. In diesem Sinn wende ich mich im letzten Teil der Frage der ökumenischen Zukunftsperspektive zu.

Ökumenische Perspektive

Überblickt man die ökumenischen Konsens- und Konvergenzdokumente der letzten 40 Jahre, dann stellt sich sehr schnell heraus, dass sie völlig ungeplant wie von selbst um den Begriff der *communio* kreisen. Auch die außerordentliche Bischofssynode von 1985 stellte fest, die *Communio*-Ekklesiologie sei „die zentrale und grundlegende Idee der Konzilsdokumente“.⁴⁴ Damit ist ein Grundbegriff des Neuen Testaments und der Alten Kirche in den Mittelpunkt der ökumenischen Diskussion gerückt. Kircheneinheit wird als *communio*-Einheit verstanden. Dies scheint mir einer der fruchtbarsten und zukunftsträchtigsten ökumenischen Gedanken zu sein.⁴⁵

Die letzte Vollversammlung des Päpstlichen Einheitsrates (November 2001) hat diese Diskussion zum zentralen Thema gemacht und daraus das Leit- und Zukunftsbild ökumenischer Einheit entwickelt.⁴⁶ Wir sind freilich der Versuchung widerstanden, eine ökumenische Utopie oder eine Art Blaupause unseres ökumenischen Ziels zu entwerfen. Die künftige ökumenische Einheit der Kirche wird als Geschenk des Heiligen Geistes ein charismatisches Ereignis sein, das man nicht vorausplanen und organisieren kann. Insofern bin ich kritisch gegenüber konkreten Zukunftsmodellen. Was wir dagegen brauchen und mit dem Begriff *communio* aus Schrift und Tradition auch haben, ist eine tragfähige theologische Leitidee.

Doch was meint *communio*?⁴⁷ Im Sinn der Schrift und der altkirchlichen Tradition hat *communio/koinonia* nichts mit Gemeinschaft im Sinn einer auf emotionaler fami-

⁴⁴ W. Kasper, *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85*, Freiburg i. Br. 1986, 33.

⁴⁵ W. Thönissen, *Gemeinschaft durch Teilhabe an Jesus Christus. Ein katholisches Modell für die Einheit der Kirchen*. Freiburg i. Br. 1996; ders., *Kirchengemeinschaft als ökumenisches Einheitsmodell? Eine katholische Perspektive*, in: P. Walter u.a., *Kirche in ökumenischer Perspektive*, 163-177.

⁴⁶ Alle Dokumente in: *Information Service 2002/I-II*; mein Grundlagenbeitrag: *Communio – Leitbegriff katholischer ökumenischer Theologie*, in: *Catholica* 56, 2002, 243-262.

⁴⁷ Aus der reichhaltigen Literatur sind hier nur einige Hinweise möglich. Grundlegend war: L. Hertling, *Communio und Primat. Kirche und Papsttum in der Antike (Miscellanea Historiae Pontificiae, Bd. 7)* Rom 1943, von lutherischer Seite: W. Elert, *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens*, Berlin 1954. Zum biblischen Verständnis: H. Seesemann, J. Hainz, P. C. Bori, K. Kertelge u.a. *Aus der Zeit vor dem Konzil* H. de Lubac, Y. Congar, J. Hamer, M. J. Le Guillou u.a. *Nach dem Konzil*

liärer und personaler Nähe beruhenden Verbundenheit einer kleinen Primärgemeinschaft zu tun. Communio/koinonia bedeutet auch nicht Vergemeinschaftung, also Zusammenschluss einzelner Christen oder einzelner konfessioneller Kirchengemeinschaften zu einer größeren Kircheneinheit. Communio/koinonia entsteht nicht „von unten“, sondern durch Teilhabe (participatio) an gemeinsamen Gütern des Heils. Sie ist koinonia am einen Evangelium, am einen Geist, am einen Herrn Jesus Christus, am Leben Gottes des dreieinen Gottes, konkret an der einen Taufe (1 Kor 12, 13) und am einen eucharistischen Leib des Herrn, durch den wir Glieder am einen ekklesialen Leib des Herrn werden. (1 Kor 10,16-17)⁴⁸ Die katholische Tradition spricht von der Einheit im einen Glauben, in denselben Sakramenten und – beiden dienend zugeordnet – im einen Dienstamt.⁴⁹ Letztlich ist diese Communio-Einheit vergegenwärtigendes Abbild, Ikone der Drei-Einheit Gottes.⁵⁰

Communio-Einheit ist darum Einheit in der Vielfalt. Der eine Geist schenkt und wirkt in vielfältigen Geistgaben. Die communio-Ekklesiologie und die konziliare Wiederentdeckung der pneumatologischen Dimension der Kirche gehören unmittelbar zusammen.⁵¹ Dabei geht es nicht nur um vielfältige individuelle Geistgaben, sondern auch um vielfältige spirituelle Traditionen, unterschiedliche ortskirchliche Entfaltungen und unterschiedliche Ritusgemeinschaften mit unterschiedlichen spirituellen, theologischen, liturgischen und kulturellen Traditionen.

Daraus ergibt sich die ökumenische Perspektive. Alle Kirchen haben ihre Geistgaben, in keiner Kirche sind alle Geistgaben konkret voll verwirklicht. Alle haben auf je ihre Weise etwas einzubringen. Die Aufgabe besteht also darin, dass aus bislang kontradiktorischen, einander ausschließenden Gegensätzen komplementäre, einander fruchtbar ergänzende und bereichernde Gegensätze

ist die Literatur Legion: A. Grillmeier, H. U. von Balthasar, O. Saier, J. Ratzinger, W. Kasper, J. M. R. Tillard, M. Kehl, G. Greshake, B. Forte u.a. Wichtig die FS. für Bischof P. W. Scheele „Communio Sanctorum (1988) wie für Erzbischof O. Saier „Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio“ (1992).

⁴⁸ In dieser biblischen Aussage ist letztlich die katholische wie die orthodoxe Position von der Zusammengehörigkeit von Eucharistie- und Kirchengemeinschaft begründet. An ihr hat auch Luther zumindest in seiner früheren Phase und die spätere lutherische Tradition festgehalten. Vgl. Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften, in: WA 2, 742-744; W. Elert, Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens, Berlin 1954 (eine leider allzu sehr in Vergessenheit geratene Studie). Innerhalb der katholischen Theologie wurde eine einseitig individualistische Sicht überwunden und der Zusammenhang von Eucharistie und Kirche vor allem von H. de Lubac wieder herausgestellt. Vgl. Corpus Mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter 2. Aufl. Einsiedeln 1995; Die Kirche, Eine Betrachtung. Einsiedeln 1968. In dieser biblischen, patristischen und mittelalterlichen, besonders auch thomasischen Tradition steht die Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“.

⁴⁹ LG 13; UR 2; UUS 9

⁵⁰ LG 4; UR 2.

⁵¹ Dazu mein (bisher unveröffentlichter) Beitrag: Der Heilige Geist und die Einheit der Christen nach katholischer Tradition.

ander fruchtbar ergänzende und bereichernde Gegensätze werden. In der Rechtfertigungslehre ist uns eine solche „Einheit in versöhnter Vielfalt“ gelungen; in der Ekklesiologie und Ämtertheologie steht eine solche versöhnte Vielfalt noch aus.

Dieses Konzept überwindet die ökumenisch unfruchtbare Theorie einer angeblich unüberwindlichen Grunddifferenz. Grundgelegt wurde es bereits durch den großen Tübingen Theologen und Vorläufer der heutigen ökumenischen Theologie Johann Adam Möhler.⁵² In der ökumenischen Theologie der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurde daraus die Idee einer evangelischen Katholizität und einer katholischen Evangelizität.⁵³ Dieses weithin in Vergessenheit geratene Konzept der Una-Sancta-Bewegung verdient es heute neu aufgegriffen zu werden. Im Grunde zielte bereits das ursprüngliche Anliegen der Reformatoren⁵⁴ und der *Confessio Augustana*⁵⁵ in diese Richtung. Die Reformatoren wollten – bei allem Widerspruch im einzelnen – keine neue Kirche gründen, sondern die eine und universale Kirche aus dem Evangelium reformieren. Dies ist damals aus vielen, auch nichttheologischen Gründen misslungen. Die heutige ökumenische Bewegung nimmt, was daran berechtigt war, in einem „Austausch der Gaben“ in neuer Weise wieder auf.

Durch Kommunikation, gegenseitigen Austausch, gegenseitige Bereicherung, und Durchdringung (Perichorese) der vielfältigen Geistgaben gilt es einer künftigen

⁵² J.A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte (1825). Hrsg. von J.R. Geiselman. Darmstadt 1957, § 46. Dazu Y. Congar, *Diversité réconciliée. Comment réagirait Möhler?*, in: ders. *Diversités et communion*. Paris, 1982, 221-226. Zur ökumenischen Bedeutung Möhlers allgemein mein (bisher unveröffentlichter) Beitrag: „Vom Geist und Wesen des Katholizismus.“ *Bedeutung, Wirkungsgeschichte und Aktualität von Johann Sebastian Dreys und Johann Adam Möhlers Wesensbestimmung des Katholizismus*.

⁵³ Zu nennen sind vor allem F. Heiler, W. Stählin, H. Asmussen u.a., von kath. Seite Y. Congar, M.J. Metzger, J. Lortz u.a. sowie die Berneuchener Bewegung, die Una-Sancta-Bewegung, verschiedene Bruderschaften und Kommunitäten. Vgl. Th. Riplinger, *Hochkirchliche Bewegung II*, in: *RGK III* (2000) 1801-3; G. Voss, *Una Sancta*, in *LThK X* (2001) 373 f; ders., *Una Sancta Movement*, in: *Dict. of the Ecum. Movement*, Geneva 2002, 1156-57; J. Außermaier, *Hans Asmussen im Kontext heutiger ökumenischer Theologie*, Münster 2001. Heute finden sich ähnliche Gedanken bei H. Küng, *Christ sein*, München 1974, 493; C.E. Braaten and R.W. Jenson (Hrsg.); *The Catholicity of the Reformation*, Grand Rapids, Mich. 1996 G. Wenz, *Konfessionelle Theologie?*, in: ders., *Grundfragen ökumenischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*. Bd. 1, Göttingen 1999, 19; W. Pannenberg, *Reformation und Einheit der Kirche* (1975), in: ders., *Kirche und Ökumene (Beiträge zur Systematischen Theologie Bd. 3)*. Göttingen 2000, 173-185.

⁵⁴ Die grundsätzliche Absicht, keine neue Kirche zu gründen sondern die Kontinuität mit der alten Kirche aufrecht zu erhalten, ja wiederherstellen kommt etwa in Luthers Schrift *Wider Hans Worst* (1541), in: *WA 51469-201* sowie bei Calvin, *Institutio IV* zum Ausdruck. Vgl. o. Anm. 41.

⁵⁵ Dies wurde in einer Reihe von Veröffentlichungen zum 450. Jubiläum des Augsburger Bekenntnisses herausgestellt. Vgl. bes. H. Meyer und H. Schütte (Hrsg.), *Confessio Augustana – Bekenntnis des einen Glaubens*, Paderborn-Frankfurt a.M. 1980.

vollen Communion-Einheit entgegenzuarbeiten. Solcher ökumenischer Austausch der Gaben ist eine der Weisen, durch welche der Geist die Kirche in die volle Wahrheit einführt (Joh 16, 13).

Lassen Sie mich deshalb zum Schluss das Wesentliche einer solchen im ursprünglichen Sinn des Wortes katholischen wie evangelischen ökumenischen Perspektive zusammenfassen mit den Worten von Johann Adam Möhler:

„Zwei Extreme im kirchlichen Leben sind aber möglich, und beide heißen Egoismus; sie sind: Wenn *jeder* oder wenn *einer* alles sein will; im letzten Fall wird das Band der Einheit so eng und die Liebe so warm, daß man sich des Erstickens nicht erwehren kann; im erstern fällt alles so auseinander, und es wird so kalt, daß man erfriert; der eine Egoismus erzeugt den andern; es muß aber weder einer noch jeder alles sein wollen; alles können nur alle sein und die Einheit aller ein Ganzes.“⁵⁶

⁵⁶ J.A.Möhler, Die Einheit in der Kirche, 237.

Karl-Heinz Peschke

EUCHARISTISCHE GASTFREUNDSCHAFT IM ÖKUMENISCHEN DIALOG

Der Autor: Karl-Heinz Peschke SVD, geb. 1932, seit 1959 Dozent und Professor für Moraltheologie in Sao Paulo, Sankt Augustin, Rom, auf den Philippinen und in Mödling bei Wien.

Im Vorfeld des Ökumenischen Kirchentages Mai 2003 in Berlin wurde das Thema einer möglichen eucharistischen Gastfreundschaft lebhaft und streitbar diskutiert. Prof. Meyer, der katholische Präsident des Kirchentages, hat die Hoffnung auf eine solche Gastfreundschaft deutlich artikuliert: „Wir werden nicht eher ruhen, bis sich diese Hoffnung erfüllt hat.“ Er fügt jedoch hinzu: „Wir haben auch immer wieder gesagt: Wir hoffen auf das gemeinsame Abendmahl als ein Zeichen der christlichen Einheit. Darum können wir als katholische Christen diesen entscheidenden Schritt auch nur in der Einheit mit der ganzen katholischen Kirche gehen. Alles andere würde die Frucht der Mühen von Jahrzehnten gefährden.“¹ Von evangelischer Warte kommentiert Wolfgang Huber, Bischof der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg, dass ein Schmerz zurückbleibe, solange eine wechselseitige Einladung nicht möglich sei. Und er gab der Hoffnung Ausdruck, dass der Ökumenische Kirchentag die Christen dem Ziel eines gemeinsamen Abendmahls näherbringe.² Auf dem Kirchentag selbst war das Thema der eucharistischen Gastfreundschaft zwar nicht vergessen, aber es wirkte sich - entgegen manchen Befürchtungen - erfreulicher Weise nicht als Störung des guten Einvernehmens aus. Der Kirchentag wurde ein Erfolg der Ökumene, auch wenn nicht alle Wünsche in Erfüllung gingen. Dennoch bleibt die eucharistische Gastfreundschaft ein Thema, das zu weiterem Suchen herausfordert, um Schritte der Annäherung zu finden.³

Von katholischer Seite ist gegenseitige eucharistische Gastfreundschaft möglich zwischen Angehörigen der katholischen und orientalischen Kirchen (CIC 844, §2 und 3). Gläubigen der evangelischen (und anglikanischen) Kirchengemeinschaften dagegen darf seitens katholischer Spender die Eucharistie nur im Falle einer „schweren Notlage“ gespendet werden (CIC 844, §4). Das Ökumenische

¹ Zitiert bei Propst Karl-Heinrich Lütcke, „Der Ökumenische Kirchentag und die Frage des gemeinsamen Abendmahls“, Evangelische Verantwortung 5/2003, S. 7.

² FAZ, 30. 5. 2003.

³ Zum Thema siehe folgende Bücher: Johannes Brosseder und Hans-Georg Link (Hrsg.), Eucharistische Gastfreundschaft. Ein Plädoyer evangelischer und katholischer Theologen, Neukirchen 2003; Ernst Pulsfort und Rolf Hanusch (Hrsg.), Von der Gemeinsamen Erklärung zum Gemeinsamen Herrenmahl? Perspektiven der Ökumene im 21. Jahrhundert, Regensburg 2002; Thomas Söding (Hrsg.), Eucharistie. Positionen katholischer Theologie, Regensburg 2002; Peter Trummer, „... dass alle eins sind!“ Neue Zugänge zu Eucharistie und Abendmahl, Düsseldorf 2001.

Direktorium von 1993 spricht von einer Spendung „unter gewissen Umständen, in Ausnahmefällen und unter gewissen Bedingungen“ (Nr. 129) und in ähnlicher Weise Johannes Paul II. von einer Spendung „unter besonderen Umständen und an einzelne Personen, die zu Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften gehören, die nicht in der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen“.⁴ Katholische Gläubige ihrerseits dürfen die Eucharistie „von nichtkatholischen Spendern empfangen, in deren Kirchen die genannten Sakramente gültig gespendet werden“ (CIC 844, §2). Da nach katholischem Amtsverständnis in den evangelischen Kirchen die Eucharistie nicht gültig gespendet wird, können Katholiken deswegen bei ihnen das Abendmahl oder die Eucharistie nicht empfangen. Eucharistische Gastfreundschaft ist also wohl für evangelische Gläubige in der katholischen Kirche möglich, wenn auch in beschränktem Maße, umgekehrt indessen für katholische Gläubige in der evangelischen Kirche nicht. In der Praxis der eucharistischen Gastfreundschaft besteht somit eine Asymmetrie. Evangelische Christen können eucharistische Gastfreundschaft bei Katholiken erfahren und annehmen, umgekehrt dagegen können Katholiken es nicht.

Die evangelisch-lutherischen Kirchen ihrerseits haben ausdrücklich seit 1975 ihre Abendmahlsfeiern auch für katholische Christen geöffnet. „Wenn in besonderen Fällen Glieder der römisch-katholischen Kirche ... am Abendmahl in einem evangelisch-lutherischen Gottesdienst teilnehmen wollen, sehen wir uns nicht ermächtigt, sie nur deshalb daran zu hindern, weil sie nicht Glieder der evangelisch-lutherischen Kirche sind.“⁵ Zugleich verwehren sie es ihren Gläubigen nicht - und das ist eine weitere Asymmetrie -, wenn diese „in besonderen Fällen bei einer Eucharistiefeyer in einer Gemeinde der römisch-katholischen Kirche kommunizieren wollen“.⁶ Zwischen den lutherischen, reformierten und anderen reformatorischen Kirchen wurde schon zwei Jahre davor, 1973, in der Leuenberger Konkordie volle Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft vereinbart.⁷

Abgesehen von so profilierten Ereignissen wie der Ökumenische Kirchentag ist allerdings realistisch zu nehmen, dass Ökumene im Alltag der Gläubigen eher ein Minderheitenprogramm ist. Sie ist „der großen Mehrheit der Kirchenmitglieder und auch der aktiven Gemeindechristen auf beiden Seiten kein oder jedenfalls kein wichtiges oder gar vorrangiges Anliegen ... Katholiken und Protestanten in Deutschland schotten sich - von Ausnahmen abgesehen - nicht

⁴ Enzyklika *Ecclesia de Eucharistia* von 17. April 2003, Nr. 45. Im übrigen greifen die Enzyklika (Nr. 43-46) wie auch das Direktorium über den Ökumenismus (Nr. 92-142) die Normen des CIC auf und bestätigen sie.

⁵ Pastoral-theologische Handreichung zur Frage einer Teilnahme evangelisch-lutherischer und römisch-katholischer Christen an Eucharistie- bzw. Abendmahlsfeiern der anderen Konfession, Hannover 1975; siehe Texte aus der VELKD, Nr 15/1981, S. 2.

⁶ Ebenda S. 4.

⁷ Leuenberger Konkordie ist der Kurzname für Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa, vereinbart 1973 in Leuenberg bei Basel (unterzeichnet von nunmehr über 80 Kirchen).

gegen Christen der jeweils anderen Konfession ab. Aber sie leben ihren Glauben in der von der jeweiligen Tradition vorgegebenen oder auf deren Grundlage entwickelten Form, ohne sich dabei genauer um die Vollzüge der anderen Kirche zu kümmern.“⁸

Am unmittelbarsten stellen sich Fragen der Ökumene und insbesondere der gegenseitigen Teilnahme an den Gottesdiensten der anderen Konfession und der eucharistischen Gastfreundschaft in konfessionsverschiedenen Ehen. Hier wird die Asymmetrie der unterschiedlichen Regelungen besonders spürbar, wenn der evangelische Partner zum katholischen Gottesdienst gern eingeladen und unter Umständen auch zur Eucharistie zugelassen ist, der katholische Partner dagegen am evangelischen Gottesdienst zwar teilnehmen, aber die ihm angebotene Gastfreundschaft beim Abendmahl nicht annehmen kann. Der Mangel an Gegenseitigkeit kann Anlass zu Trübungen im Bemühen um Gemeinsamkeit im religiösen Leben werden.

Daneben gibt es jedoch noch andere Situationen und Umstände, in denen Christen eucharistische Gastfreundschaft lebhafter suchen und wünschen. Bei Familienfesten und -ereignissen werden auch die betreffenden Familienangehörigen gern in eine eucharistische Gastfreundschaft mit einbezogen sein wollen. Mitgliedern von ökumenischen Gruppen, die gemeinsam beten, nachdenken und sich engagieren, wird eine solche Gastfreundschaft ebenfalls ein persönliches Anliegen sein.

Um Missverständnissen vorzubeugen, sei festgehalten, dass das hier diskutierte Anliegen nur die wechselseitige Teilnahme an der Eucharistie und am Abendmahl der anderen Konfession ist, nicht aber die gemeinsame Feier des Abendmahls mit Inter- bzw. Konzelebration von Amtsträgern verschiedener Kirchen, die sich noch nicht in Kirchengemeinschaft miteinander befinden. Eucharistische Gastfreundschaft beinhaltet, dass eine volle Eucharistiegemeinschaft noch nicht gegeben ist. Der andere ist Gast, als solcher willkommen, aber nicht volles Mitglied der gastgebenden Kirche. Darüber hinaus gehen beide Konfessionen davon aus, „dass beim gegenwärtigen Stand der Annäherung und Verständigung ... eine undifferenzierte und generelle Eröffnung voller eucharistischer Gemeinschaft noch nicht gerechtfertigt oder angezeigt erscheint, sondern eine Verwirklichung eucharistischer Gemeinschaft ... vorerst noch auf bestimmte Gelegenheiten und Voraussetzungen begrenzt werden sollte“.⁹

Was die Teilnahme an der Eucharistie der katholischen Kirche betrifft, so können - wie eingangs gesagt - evangelische Christen zu ihr in einer „schweren Notlage“ oder „unter gewissen Umständen, in Ausnahmefällen und unter gewissen Bedingungen“ zugelassen werden. Das Urteil über das Vorliegen einer solchen

⁸ Ulrich Ruh, Ökumene auf Deutsch, in: Herder Korrespondenz 57 (2003) 217.

⁹ Katholisch-lutherisches Dokument „Gegenseitige Zulassung zum Herrenmahl“ 1983, Nr. 25; siehe J. Brosseder und H.-G. Link (Hrsg.), Eucharistische Gastfreundschaft. Ein Plädoyer evangelischer und katholischer Theologen, Neukirchen 2003, 181.

gewichtigen Notwendigkeit ist den Bischöfen bzw. Bischofskonferenzen übertragen. Auf dieser Basis hat der frühere Erzbischof von Straßburg 1972 für die evangelischen Christen aus konfessionsverschiedenen Ehen die eucharistische Gastfreundschaft ermöglicht. Der gegenwärtige Bischof hat diese Regelung bestätigt und sie im Jahr 2000 auf die Teilnehmer einer in Straßburg tagenden ökumenischen Konferenz ausgeweitet.¹⁰ Die britischen und irischen Bischöfe schließen in ihrem Lehrschreiben von 1998 „Ein Brot - ein Leib“ in die ausnahmsweise Zulassung von Nicht-Katholiken zur Kommunion „gelegentlich auch jene mit ein ..., die aufgrund eines freudigen oder traurigen Anlasses im Leben einer Familie oder eines einzelnen einmalig um den Empfang dieser Sakramente bitten“. Die kanadische und die südafrikanische Bischofskonferenz haben in jüngster Zeit ähnliche Schritte unternommen (1999). Die kanadischen Bischöfe kommentieren: „Die 'schwere Notlage' (grave need) muss weit (broadly) ausgelegt werden in Übereinstimmung mit dem kanonischen Prinzip: Begünstigungen (favours) sollen vervielfacht, Belastungen (burdens) aber eingeschränkt werden.“¹¹ Die Beispiele zeigen, dass den Bischöfen mancher Spielraum gewährt ist. „Es sind zahlreiche Situationen bekannt, in denen selbst höchste kirchliche Würdenträger bis hin zum Papst im Einzelfall evangelischen Christen eucharistische Gastfreundschaft gewährten.“¹²

Die Richtlinien der Deutschen Bischofskonferenz von 1985 geben in der Frage der Eucharistiegemeinschaft die offiziellen lehramtlichen Weisungen wieder.¹³ Doch ein Schreiben der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz von 1997 hält speziell in konfessionsverschiedenen Ehen eucharistische Gastfreundschaft gegenüber evangelischen Christen für möglich. „Konfessionsverschiedene Ehen können sich in bestimmten Situationen in 'schwerer (geistlicher) Notlage' befinden. Die Trennung am Tisch des Herrn kann z.B. zu einer ernsthaften Gefährdung des Gnaden- und Glaubenslebens eines oder beider Ehepartner führen, die Einheit der ehelichen Glaubens- und Lebensgemeinschaft gefährden, eine Vergleichgültigung gegenüber dem Sakrament und eine Entfremdung vom sonntäglichen Gottesdienst sowie vom Leben mit der Kirche fördern.... In pastoralen Notsituationen können in konfessionsverschiedener Ehe lebende Ehepartner unter bestimmten Voraussetzungen zum Kommunionempfang in der katholischen Kirche zugelassen werden.“¹⁴ Diese Regelung wurde 1997 in der Erzdiözese Wien mit Zustimmung von Kardinal Schönborn als pastorale Handreichung den Pfarrern an die Hand gegeben, die im Einzelfall

¹⁰ Siehe Hans-Georg Link, Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft in Vereinbarungen und Erklärungen zwischen verschiedenen Kirchen, in: Eucharistische Gastfreundschaft, a.a.O., 111-130, hier 129.

¹¹ Ebenda, 126 f.

¹² J. Brosseder, in: Eucharistische Gastfreundschaft, a.a.O., 16.

¹³ Richtlinien für die ökumenische Praxis (Arbeitshilfen 39), Bonn 1985, 13f.

¹⁴ Zur Frage der eucharistischen Gastfreundschaft bei konfessionsverschiedenen Ehen und Familien, in: Una Sancta 52 (1997) 85-88, hier 87.

entscheidungsberechtigt sind.¹⁵

Was die Teilnahme von Katholiken am Abendmahl der evangelischen Kirchen betrifft, so schließen - wie ebenfalls eingangs gesagt - die offiziellen Normen des Kirchenrechtes dieselbe aus. Doch hält es die Synode der Deutschen Bistümer (1971-1975) nicht für ausgeschlossen, „dass ein katholischer Christ - seinem persönlichen Gewissensspruch folgend - in seiner besonderen Lage Gründe zu erkennen glaubt, die ihm seine Teilnahme am evangelischen Abendmahl innerlich notwendig erscheinen lassen“.¹⁶ Gedacht ist wohl in erster Linie an konfessionsverschiedene Ehen. Im gleichen Sinn stellte der Straßburger Bischof Léon-Arthur Elchinger in seinen „Weisungen über die eucharistische Gastfreundschaft für konfessionsverschiedene Ehen“ (1972, gültig auch heute) die Teilnahme des katholischen Ehepartners am evangelischen Abendmahl in dessen Gewissensentscheidung und merkt an, dass eine solche Entscheidung weder als Bruch mit dem katholischen Glauben noch als Untreue gegenüber der Kirche anzusehen sei. Diese Richtlinien wurden von Bischof Schmitt für die Diözese Metz übernommen.¹⁷ Das Dokument „Gegenseitige Zulassung zum Herrenmahl“ der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission von 1983 kommt in seinen „Katholische Überlegungen“ zu dem Schluss: „Es scheint uns deshalb nicht als undenkbar, dass bei bestimmten und bedeutungsvollen Gelegenheiten und in Ausnahmefällen ein Katholik am Herrenmahl einer lutherischen Gemeinschaft teilnehmen kann. Gewiss, ein solcher Katholik muss sich der bleibenden Unterschiede bewusst sein, die eine volle Gemeinschaft zwischen den Kirchen verhindern; er darf auch nichts von seinem Glauben verleugnen und seine Zugehörigkeit zu seiner eigenen Kirche nicht in Frage stellen; auch sollte er nicht an dieser Eucharistie teilnehmen in dem Gedanken, dass alle Kirchen und alle Eucharistien gleich seien“ (Nr. 24). Doch dürfe gesagt werden, dass „in den dort [d.h. in den lutherischen Gemeinden] gefeierten Eucharistien sich wirklich ein und derselbe Herr vergegenwärtigt, um sich den Seinen als Speise zu geben zur Auferbauung seines Leibes“ (Nr. 23).¹⁸

Was generell den eucharistischen Glauben betrifft, „so haben die ökumenischen Dialoge der letzten mehr als dreißig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, vor allem zwischen dem Lutherischen Weltbund und der Römisch-Katholischen Kirche, ergeben, dass es bezüglich des Glaubens an die wirkliche Gegenwart Christi im Sakrament wie auch bezüglich des 'Opfercharakters' der Eucharistie keine kirchentrennenden Gegensätze mehr gibt. Das Gutachten des Einheitsrates

¹⁵ Hrsg. von der Diözesankommission für ökumenische Fragen, Wien, Juni 1997.

¹⁶ Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, 216.

¹⁷ Hans Jorissen, Gemeinsam am Tisch des Herrn?, in Brosseder/Link (Hrsg.), Eucharistische Gastfreundschaft, a.a.O., 98-109; hier 109 und Fußnote 29.

¹⁸ Siehe Brosseder/Link (Hrsg.), Eucharistische Gastfreundschaft, a.a.O., 173-183, hier: 180.

zur Studie 'Lehrverurteilungen -kirchentrennend?' stellt das ausdrücklich fest.¹⁹

Ein wesentliches Fundament für eine mögliche eucharistische Gastfreundschaft bildet die gemeinsame Taufe. Sie begründet „ein sakramentales Band der Einheit zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind“.²⁰ Das unterscheidet Christen etwa von Muslimen, mit denen ein solches grundlegendes Band religiöser Einheit nicht gegeben ist. Auch die getrennten Kirchlichen Gemeinschaften bekennen - so das Zweite Vatikanum – „bei der Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung des Herrn im Heiligen Abendmahl, dass hier die lebendige Gemeinschaft mit Christus bezeichnet werde“. Doch ist „wegen des Fehlens des Weihesakramentes die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit (substantia) des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt“ worden.²¹ Und das wirkt sich von katholischer Seite als das entscheidende, verbleibende Hindernis für die gegenseitige Gemeinschaft am Tisch des Herrn aus.

Es handelt sich hier um die ungeklärte Amtsfrage. Nach katholischer Lehre kann die Eucharistie nur von einem gültig geweihten Priester gefeiert werden, d.h. von einem Priester, der von einem Bischof geweiht wurde, der in der apostolischen Sukzession steht. In der apostolischen Sukzession stehen jene Bischöfe, die durch Handauflegung und Weihe von Bischöfen geweiht worden sind, die ihrerseits - bis in die Zeit der Apostel zurückgehend - auf gleiche Weise durch so bestellte Bischöfe das Weihesakrament empfangen haben. Diese Sukzession fehlt auf Seiten der evangelischen (wie anglikanischen) Kirchen, weil zu manchen Zeiten, vor allem in der Reformationszeit, in ihnen Priester von Personen geweiht wurden, die selbst nicht Bischöfe waren und nicht in der oben beschriebenen Form die Bischofsweihe erhalten hatten.

Der katholische Theologe Hans Jorissen greift diese Frage in einem eigenen Beitrag auf.²² Er legt dar, dass das Neue Testament keine einheitliche Amtsgestalt kennt. Es differenziert nicht zwischen Episkopen und Presbytern (Bischöfen und Priestern), sondern verwendet diese beiden Termini synonym. Beide sind Inhaber des kirchlichen Amtes und damit zur Feier des Herrenmahles befugt. Von weittragender Bedeutung in diesem Zusammenhang „ist insbesondere die historisch unbezweifelbare Tatsache, daß es in der alten Kirche, im frühen Mittelalter, ja sogar noch im 15. Jahrhundert mit päpstlicher Dispens nicht-bischöfliche Ordinationen (einschließlich der Priesterweihe) gegeben hat.“²³ Der späteren geschichtlichen Differenzierung in Episkopat und Presbyterat liege das eine apostolische Amt voraus, das grundsätzlich in beiden verwirklicht ist. Zusammenfassend stellt Jorissen fest: (1) Die Aufgliederung des Amtes in Episkopat und Presbyterat ist

¹⁹ H. Jorissen, a.a.O., 103.

²⁰ Vatikanum II, Dekret über den Ökumenismus (UR), Nr. 22.

²¹ Ebenda.

²² Hans Jorissen, Behindert die Amtsfrage die Einheit der Kirchen? Katholisches Plädoyer für die Anerkennung der reformatorischen Ämter, in: Brosseder/Link (Hrsg.), Eucharistische Gastfreundschaft, a.a.O., 85-97.

²³ Ebenda, 90f.

geschichtlich geworden und kirchlichen Rechts. (2) Das eine Amt wird ganz und ungeteilt bereits in der Presbyter-Ordination mitgeteilt, wenn auch die Ausübung bestimmter Vollmachten noch rechtlich gebunden ist. (3) Der Unterschied zwischen Episkopat und Presbyterat liegt demnach nicht in der (sakramentalen) Ordination als solcher, sondern in der Ausübbarkeit der mitgeteilten Vollmachten. (4) Das Wesentliche des apostolischen Amtes und der apostolischen Amtssukzession ist in den Kirchen der Reformation in der Form des ordinierten Amtes erhalten geblieben (presbyteriale Sukzession).²⁴

Die These Jorissens mag gute Gründe für sich haben, wird aber bisher von der offiziellen kirchlichen Lehre nicht geteilt. Muss nun - damit Katholiken gelegentlich am Abendmahl oder an der Eucharistie der evangelischen (und anglikanischen) Kirchen teilnehmen können - die Frage der Amtssukzession erst eindeutig geklärt sein? Die oben angeführten kirchlichen Instanzen (deutsche Synode, Bischöfe, katholisch-lutherische Kommission), die eine solche Teilnahme in persönlicher Gewissensentscheidung für möglich halten, dürften eine derartige eindeutige Klärung der Frage nicht zur Voraussetzung gemacht haben. Wenn ein Katholik am evangelischen Abendmahl in dem Glauben teilnimmt, in dem es die evangelischen Gläubigen tun, erfolgt damit nicht eine Verletzung göttlicher Gnaden- und Heilswirklichkeit. Wohl wird eine kirchenrechtliche Weisung ignoriert. Das bedarf einer hinreichenden Begründung, doch grundsätzlich gehören die Weisungen des kirchlichen Rechtes zu den menschlichen Gesetzen, die als solche für Epikie Raum lassen.²⁵

Die evangelischen Kirchen haben - wie gesagt - seit 1975 ihre Abendmahlsfeiern auch für römisch-katholische Christen geöffnet. Wenn katholische Christen in besonderen Fällen „im Vertrauen auf die Einladung Jesu Christi am Abendmahl in einem lutherischen Gottesdienst teilnehmen wollen“ - so das Dokument der katholisch/evangelischen Kommission von 1983 - so soll ihnen das nicht verwehrt werden. „Die lutherischen Kirchen erwarten jedoch von allen, die zum Tisch des Herrn treten, dass sie das Abendmahl im lutherischen Gottesdienst als stiftungsgemäß anerkennen“ (Nr. 29). Folgende Bedingungen werden von lutherischer Seite für die rechte Praxis einer eucharistischen Gastfreundschaft benannt, die auch für die Gastfreundschaft von katholischer Seite unterschrieben werden können, nämlich

„- dass eucharistische Gastbereitschaft nur dort geübt wird, wo zwischen der einladenden Gemeinde und dem Gast lebendige Beziehungen bestehen;

- dass die eucharistische Feier in der betreffenden Kirche so verstanden und vollzogen wird, dass diejenigen, die gastweise daran teilnehmen, dieses Verständnis für sich nachvollziehen und in der Feier die Feier des Mahles, das der

²⁴ Ebenda 96f. H. Jorissen formuliert insgesamt acht Thesen, von denen hier jedoch nur die obigen vier - zum Teil gekürzt - als die zentralen zitiert werden.

²⁵ Zur Frage der Epikie beim menschlichen Gesetz, siehe K.-H. Peschke, Christliche Ethik. Grundlegungen der Moraltheologie, Trier 1997, 172-175.

Herr eingesetzt hat, persönlich erkennen können;

- dass durch die Teilnahme an der eucharistischen Feier der anderen Kirche die Bindung an seine eigene Kirche nicht geschwächt oder in Frage gestellt wird;

- dass angesichts der noch bestehenden Unterschiede in Lehre und Ordnung unserer Kirchen der Ausnahmecharakter solcher Akte eucharistischer Gastbereitschaft nicht verwischt wird“ (Nr. 30).²⁶

Ein Desideratum, das der evangelische Theologe Hans-Georg Link in diesem Zusammenhang an seine eigene Kirche richtet, betrifft die rechtmäßigen Vorsteher der Abendmahlsfeier. „Es ist ein Zeichen von Bekenntnistreue und ökumenischer Aufmerksamkeit, dass auch in der evangelischen Kirche nur 'ordnungsgemäß Berufene', also Ordinierte, die Abendmahlsfeier leiten, wie es das Augsburger Bekenntnis, die grundlegende evangelische Bekenntnisschrift, vorsieht.“²⁷

Es ist deutlich geworden, dass es sich bei der eucharistischen Gastfreundschaft stets um besondere Fälle und um Ausnahmen handelt (z.B. konfessionsverschiedene Ehen und Familien, Gruppen mit ökumenischen Anliegen), die eine Verallgemeinerung nicht zulassen. Denn beiden Seiten, der katholischen wie der evangelischen, ist bewusst, dass eine volle Gemeinsamkeit in Ordnung und Lehre noch nicht gegeben ist.

Für Johannes Paul II. und für die deutschen Bischöfe ist die Zeit für eine gegenseitige eucharistische Gastfreundschaft noch nicht reif, wie es die kürzlich erschienene Enzyklika zur Eucharistie erneut zum Ausdruck bringt.²⁸ Die Evangelische Kirche in Deutschland ihrerseits warnt im Zusammenhang mit dem Ökumenischen Kirchentag in Berlin davor, „Nähe zu erzwingen oder Gemeinschaft einzufordern, wo ihr noch tiefer theologischer Dissens im Wege steht“.²⁹ Für alle Beteiligten sind die Auseinandersetzungen Anstoß, „Engführungen im reformatorischen wie im katholischen Eucharistieverständnis entschiedener in den Blick zu nehmen und sich davon Schritt für Schritt zu lösen.“³⁰

²⁶ Katholisch-lutherisches Dokument „Gegenseitige Zulassung zum Herrenmahl“ 1983, Nr. 30; in: Brosseder/Link (Hrsg.), Eucharistische Gastfreundschaft, a.a.O., 182f.

²⁷ H.-G. Link, Ökumenische Sensibilität im Gottesdienst, in Brosseder/Link (Hrsg.), Eucharistische Gastfreundschaft, a.a.O., 167.

²⁸ Johannes Paul II., Ecclesia de Eucharistia, 2003, Nr. 30.

²⁹ Heike Schmall, Wider den Zeitgeist beim Abendmahl. Orientierungshilfe der Evangelischen Kirche in Deutschland vorgestellt, in: FAZ, 18. Januar 2003.

³⁰ Ulrich Ruh, Johannes Paul II.: Enzyklika über die Eucharistie, in: Herder Korrespondenz 57 (2003) 223-225; hier 225.

Elisabeth Hurth

AUF DER SUCHE NACH DEM SUPERSTAR

Die Autorin: Elisabeth Hurth, geb. 1961, Studium der Amerikanistik, Germanistik und katholischen Theologie in Mainz und Boston, PhD 1988 in American Studies in Boston, Promotion 1992 in Germanistik in Mainz. Sie ist Dozentin, Lerntherapeutin und Publizistin in Wiesbaden.

Für die Glaubenserziehung gilt seit jeher das Lernen an Vorbildern als eine unabdingbare Voraussetzung. Wirksam ist dabei, so Pater Kentenich, die „undefinierbare Macht eines großen, in Gott gegründeten Menschen und seines guten Beispiels“¹. Zu nennen sind hier Menschen, die ihr Leben für andere eingesetzt haben und in christlicher Tradition als Heilige verehrt werden. Pater Kentenich stellt vor allem Maria, Paulus, Don Bosco und Gemeinschaften seiner Zeit als herausragende Verkörperungen eines zukunftssträchtigen Glaubensweges dar. Für diesen Glaubensweg und für jede Glaubenserziehung ist, so Pater Kentenich „das vorgelebte Leben“ unverzichtbar.²

Eine pastoral und psychologisch wertvolle Vorbildethik gründet nach Pater Kentenich im Sein des Menschen als Person und Bild und ist nicht einfach ein Produkt verschiedener Zeitgeistfaktoren. Im Werte- und Normenpluralismus einer offenen Gesellschaft, die unter dem Individualitätsprimat steht und auf die Selbstbestimmung des Ich setzt, sind die Voraussetzungen für solche Konstanten fragwürdig geworden. In der heutigen Multi-Optionsgesellschaft hält man nicht mehr an ewig gültigen Prinzipien fest, schon gar nicht an einem einzigen. Das verändert nicht nur die Gültigkeit der Vorbilder als solche, sondern auch den Umgang mit ihnen. Die Logik des Marktes bestimmt zunehmend die Vorbildsuche. Man wählt aus Bildangeboten aus, statt ein verbindliches Orientierungssystem zu übernehmen. Diese Patchwork-Mentalität lässt es nur schwer zu, dass feste, unverwechselbare Vorbildnachfolge entsteht. Schnelllebigkeit wird das Gesetz der Vorbildwahl.

Unter den Bedingungen der Multi-Options-Gesellschaft ändert sich nicht nur die Vorbildwahl, sondern auch das Vorbild selbst nach seiner Inhaltlichkeit. Es bildet sich ein neuer Typ von Vorbildpersonen heraus, ein Showtyp, dessen Vorbildhaftigkeit primär von massenmedial und religiös aufgeladenen Inszenierungen beeinflusst wird. Die Vorbildfunktionen verschieben sich dabei zunehmend von herkömmlich als pädagogisch und moralisch wertvoll eingestuften Persönlichkeiten - Nahpersonen aus der eigenen Umgebung und fernen Vorbildern wie engagierten Politikern, Märtyrern, Völkerrechtlern und Heiligen - auf medienbekannte Vorbilder der Erlebnis- und Unterhaltungsindustrie. Diese Vorbilder aus zweiter Hand leben fast aus-

¹ J. Kentenich, Marianische Werkzeugsfrömmigkeit, Vallendar 1974, 131.

² J. Kentenich, Dass neue Menschen werden. Eine pädagogische Religionspsychologie, Vallendar-Schönstatt 1971, 155.

schließlich in und von den Medien. Ihre Vorbildhaftigkeit ist nicht nur von tatsächlichem Können und konkret erbrachter Leistung abhängig, sondern in erster Linie von der erfolgreichen Inszenierung des eigenen Image in den Medien. Gelingt diese nicht, ist auch die Chance gering, dass man als Vorbild akzeptiert wird. Die Medien verändern so das Erscheinungs-„bild“ des Vorbilds; es wird abhängig von der Qualität der Medieninhalte und immer weniger von dem Wesen der Vorbildperson selbst bestimmt.

Diese Mediatisierung des Vorbilds ist heute vor allem an der Superstar-Welle ablesbar. Die derzeit äußerst erfolgreichen Casting-Shows beweisen, wie in einer vom TV und von Printmedien wie der „Bild“-Zeitung geschaffenen und ununterbrochen angeheizten Öffentlichkeit Nobodys wie Daniel Küblböck Stars werden können. Die Shows zeigen, dass bloße Präsenz und dauernde TV-Wiederholung genügen, um aus fast jeder substanzlosen Gestalt einen Kurzzeit-Promi zu machen. Talente wie Juliette oder Alexander Klaws wirft die TV-Casting-Maschine mittlerweile zu Hunderten aus. In immer kürzeren Abständen werden in den Shows Sternchen gebacken. Nach dem RTL-Erfolg mit „Deutschland sucht den Superstar“ bauten in den letzten Monaten fast alle TV-Sender in Casting-Shows eigene Stars nach Plan. Sat 1 warf für „Star Search“ die Emotions-Maschinen an, das ZDF suchte „Die Deutsche Stimme“, Pro 7 lieferte „Popstar - das Duell“, der ORF „Starmania“, RTL 2 „Fame Academy“.

Mit dieser Inflation von Casting-Shows erscheint Andy Warhols viel zitierter Spruch von den 15 Minuten Berühmtheit, die jedem zustehe, endlich angemessen inszeniert. Er belegt zugleich die Entwicklung weg von traditionellen Vorbildern zu den Kultfiguren aus der Unterhaltungsbranche. Medienbekannte ferne Stars liefern nunmehr Identifikationsmuster, erfüllen Sehnsüchte und eignen sich vieles von dem an, was früher Nahvorbilder und herkömmliche religiöse Vorbilder anboten. Die medienvermittelten Vorbilder sind Stars, die ihren Vorbildstatus vor allem über ihre Wirkungen im Fernsehen erlangen. Wichtiger als alles, was man ist und tut, ist bei ihnen der Bekanntheitsgrad. Die Art und Weise, wie sich die Stars in den Medien darstellen, dominiert über die Inhalte, für die sie eintreten. Medienöffentliche Personen wie Daniel Küblböck, den mittlerweile fast alle jugendlichen Fernsehzuschauer kennen und viele als ihr Vorbild sehen, zeigen, wie sehr Medienpräsenz zur Erfolgsbedingung für Vorbilder geworden ist. Vorbildlichkeit verlagert sich so von dem eigentlichen Vor-Leben in den öffentlichkeitswirksamen Bereich. Nicht vorgelebte Werte begründen Vorbildlichkeit, sondern ein hoher Öffentlichkeitsrang und Aufmerksamkeitswert.

Die medialen Bilderwelten prägen auch die Aneignungsweise der Vorbilder. Die Medien haben Einfluss darauf, wie Wirklichkeit wahrgenommen wird und was als Wirklichkeit zu gelten hat. Das Massenmedium Fernsehen zeigt nicht die Wirklichkeit oder einen Ausschnitt von ihr, sondern eine präparierte, eine bearbeitete Version von Wirklichkeit. Der Wahrnehmungscode hierzu wird von den Medien gleich mitgeliefert, wobei der Einfluss dieses Codes auch in umgekehrter Richtung verläuft. Die Wirklichkeit gleicht sich immer mehr an den Wahrnehmungscode der Me-

dien an. Alles geschieht im Blick auf die medialen Bilderwelten und ereignet sich im Spiegelbild bewegter Bilder.

So geraten auch die traditionellen Vorbilder in den Sog der medialen Unterhaltungsstars und werden ebenfalls dem vielbeschworenen Strukturwandel der Öffentlichkeit unterworfen. Vorbilder können sich offensichtlich nur dann behaupten, wenn auch sie auf die Präsentationsmittel zurückgreifen, die für eine erfolgreiche Mediendarstellung nötig sind. Die Vorbilder gleichen sich damit an die alltägliche Medienpräsenz der Stars an. So wie die Stars ihr Leben an Mediengesetze anpassen, präsentieren sich zunehmend auch die Vorbilder - nämlich mediengerecht, immer im Blick auf die Möglichkeit medialer Veröffentlichung. So wird etwa in Präsentationen über Mutter Teresa mit genau den medienwirksam aufbereiteten Darstellungsmitteln gearbeitet, die man auch für medienöffentliche Stars einsetzt. Ähnlich unterwarf zuletzt das ZDF auf der Suche nach dem „größten Deutschen“ traditionelle Vorbilder den Kriterien einer Casting-Show, so dass schließlich die Geschwister Scholl neben Daniel Küblböck zu stehen kamen. Diese Annäherung der Darstellung von traditionellen Vorbildern und ihrer Funktion an die Unterhaltungsstars scheint unaufhaltsam. Angesichts der Dominanz der medialen Bilderwelten wird die Vorbildlichkeit einer Person immer mehr ein Index ihrer erfolgreichen Mediengängigkeit.

Von hier aus ist es durchaus kalkulierbar, ob und wann jemand ein Star wird. Man kann, wie Christian Hentschel gezeigt hat, zum Star gemacht werden und dies ist ganz im Interesse der Medien- und Unterhaltungsindustrie, für die die Produktion von Stars ein guter Deal ist.³ Es gilt dabei das Prinzip: Wer einen Star zu seinem Vorbild kürt, bejubelt nicht nur, was dieser tut und ist, sondern kauft auch die Produkte, die an ihm hängen und unter seinem Namen produziert werden. So heißt das Zauberwort der Casting-Show „Deutschland sucht den Superstar“ Synergie. Es beschreibt die perfekte Kombination verschiedenster Verwertungsmöglichkeiten. Die Auswahl der Kandidaten, die sich bis zum Finale zur Premium-Sendezeit hinzieht, findet bei RTL und Vox statt. Das entsprechende Fan-Magazin wird bei Mohn Media verlegt, die Sieger bekommen Plattenverträge bei BMG, spielen Singles ein, die die Solo-Projekte bewerben sowie wiederum die Sendung, in der die Kandidaten Hits covern, die ebenfalls zu BMG gehören. Als Vermarktungsgut gehört der Superstar so in eine Markenwelt, in der Werbung und Berichterstattung nicht voneinander zu trennen sind.

In den Casting-Shows sieht der Zuschauer die ideale Möglichkeit, Tagträume Wirklichkeit werden zu lassen. Die Shows versprechen eine Abkürzung zu Starruhm und entführen die Teilnehmer und Zuschauer in eine Scheinwelt, die ihnen ein Erfolgsmodell vorgaukelt. Der Anspruch ist dabei, dass hier das „wirkliche“ Leben von „echten“ Menschen dargeboten wird. Geboten wird jedoch letztlich nur der Schein von Unmittelbarkeit und Authentizität. Authentizität bedeutet hier inszeniertes, mediatisiertes Verhalten, bei dem die Darstellung wichtiger ist als der Darsteller und Privates medienwirksam öffentlich gemacht wird. Die Kameras der Casting-Show

³ Vgl. Chr. Hentschel, Popstar in 100 Tagen. Berlin 2003.

„Deutschland sucht den Superstar“ rücken den Kandidaten so nah, dass sich unweigerlich ein Gefühl von Vertrautheit einstellt. Beziehungen, Freundschaften und Rivalitäten werden zwischen den Kontrahenten aufgebaut und in Echtzeit dem Publikum vorgespielt. So mutiert die Casting-Show zur Real-Time-Soap.

Diese Soap zeigt eindringlich, dass eine Bedingung erfüllt sein muss, damit jemand ein Superstar werden kann: Man muss sich mediengerecht verhalten. Casting-Shows wie „Starmania“, in denen live geweint oder gejubelt wird, dokumentieren mediengerechtes Verhalten in Situationen, die einst als Privatsphäre vor dem Zugriff des Fernsehens geschützt waren. Die Menschen vor der Kamera üben in erster Linie eine unterhaltsame Vorbildfunktion aus. Sie überzeugen durch „Showman“-Qualitäten: Sie bleiben bei Beziehungsstress „cool“ und zeigen unverstellt „echte“ Gefühle. Diese „Showman“-Qualitäten verändern die Inhalte der Vorbildhaftigkeit auf Beziehungsverhalten hin.

Wer Daniel Küblböck als Vorbild ansieht, übernimmt in der Regel auch dessen Credo „Lebe deine Töne“. So liefern öffentliche Persönlichkeiten der Unterhaltungs- und Sensationsindustrie Normen und Wertmaßstäbe für ein Publikum, das es keineswegs als ungewöhnlich empfindet, wenn sich der Superstar Alexander für Behinderte einsetzt oder die Sängerin Juliette in einem Waisenhaus auftritt. Solche „Wertsteigerungen“ in Karrieren gelangen durch einen komplexen Vermittlungsprozess zu ihren Abnehmern. Daniel Küblböck etwa erlangte seine Status als Leitbild vor allem durch einen Bestseller, der als multimediales Produkt promotet und von entsprechender Selbstdarstellung begleitet wurde. Das tatsächliche Wertsein geht so mit einer erheblichen Steigerung des Aufmerksamkeitswerts einher.

Vorbildhaftigkeit ist damit nicht mehr notwendig gebunden an die wertvolle Qualität der Person, sondern wird abhängig vom Image. Dieses Image ist ein Vorstellungsbild von einer Person im Sinne ihres Marktwertes, der sich nicht mit ihrem wirklichen Wert decken muss. Es zählt nicht, was man ist, das Sosein einer Person, sondern was man gilt. Beim Vorbild im eigentlichen Sinn erkennt man die geistige und moralische Substanz einer Person an; bei Medien-Vorbildern bewundert man vor allem, und manchmal sogar fast ausschließlich, die erfolgreiche Präsentation der eigenen Persönlichkeit in den Medien. Vorbildhaftigkeit verlagert sich so immer mehr in vorbewusste Entscheidungen und koppelt sich vom tatsächlichen Wertsein zunehmend ab.

Die Casting-Shows markieren die vorerst letzte Stufe solcher Vorbildhaftigkeit. Zum Vorbild wird derjenige, der unter Show-Bedingungen beobachtbar ist. Dadurch dass dieses Beobachten mediatisiert wird, kann das vermeintliche Vorbild einen herausragenden Aufmerksamkeitswert erreichen. Dafür braucht die medial veröffentlichte Person keinerlei besondere Eigenschaften zu besitzen, sondern allein die Fähigkeit, sich im Kampf um Aufmerksamkeit gegen alle Konkurrenten von den Medien an die vorderste Front spülen zu lassen.

Das als moralisches Lebensbild verstandene traditionelle Vorbild ist verpflichtend und gebietend; es inspiriert zu konkretem Handeln. Vorbilder sind dabei menschlich und wirklichkeitsnah und ermöglichen realistische Anstrengungen. Im

Gegensatz dazu werden die Superstars als Personen zumeist hochgehimmelt. Sie sind weit weg und man blendet aus, was nicht in die Verklärung hineinpasst. Vorbilder „packen“ den Menschen, lassen ihn aber auch wieder los und fordern zu Engagement und Eigentätigkeit auf. Superstars dagegen sind vielfach Ersatz für Nachfolge und eigenes Tun. Sie leben Handlungsbedürfnisse und Sehnsüchte ihrer Fans stellvertretend aus. Die Zuschauer suchen heute offensichtlich immer weniger Vorbilder, denen sie nachfolgen können, als vielmehr Identifikationsfiguren und Projektionsoberflächen, in denen man sich selbst spiegeln kann.

So liegt der Reiz der Casting-Shows für den Zuschauer vor allem darin, die Kandidaten stellvertretend für sich agieren zu lassen. Der Jauch-Effekt stellt sich ein. Man schaut die Rateshow und stellt fest, dass man viele Fragen auch beantworten kann. Daraus kann man Trost und Selbstachtung schöpfen. Ähnlich verhält es sich bei den Casting-Shows. Die Shows leben von dem Motto: Jeder kann es schaffen, auch du. Dieses egalisierende Motto führt zu einer Idolisierung des Einzelnen. Jeder erstrebt nun Starruhm und will im Pool der Stars und Sternchen mit schwimmen. Jeder will dem Dunkel des eigenen Alltags entfliehen und der „erhöhten“ Welt der Stars angehören. Im Zeitalter der Erlebnisgesellschaft sitzen der Star und seine Anhänger damit letztlich in einem Boot. Beide suchen Außeralltägliches und nutzen die Medien zu einer alles durchdringenden Ästhetisierung der Lebenswelt, in der sie sich selbst profilieren wollen. Trotz dieser Profilierungsversuche ist das Ende der Superstar-Suche jedoch absehbar - spätestens dann, wenn die Typen austauschbar sind und die Kandidaten begreifen, dass sie benutzt und hinterher wieder ausgespuckt werden. Die Halbwertszeit des Ruhms, die Dauer des medialen Vorbildseins wird immer kürzer. Wer sich heute Superstar nennen darf, fällt morgen zurück ins mediale Nichts.

Buchbesprechungen

Trippen, Norbert: Josef Kardinal Frings (1887-1978). I. Sein Wirken für das Erzbistum Köln und für die Kirche in Deutschland (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Band 94), Paderborn: Schöningh 2003, 677 S.

An ein Mammutwerk hat sich der langjährige Regens und Domkapitular Norbert Trippen gemacht. Nun liegt der erste Band seiner Biographie des langjährigen Kölner Kardinals und Vorsitzenden der Fuldaer Bischofskonferenz, Josef Frings, vor. Unter Auswertung vor allem des Frings-Nachlasses ist ihm ein spannendes Lebensbild eines der bedeutendsten Persönlichkeiten der deutschen Kirche des 20. Jahrhunderts gelungen.

In fünfzehn Kapiteln beschreibt Trippen das Leben Josef Frings' bis zum Ende der 1950er Jahre. Der zweite Band soll dann die weltkirchlichen Aktivitäten behandeln und auf die Rolle des Kardinals auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil eingehen. Relativ knapp handelt Trippen die ersten Lebensjahrzehnte von Frings ab. Hier wäre eine profiliertere Einordnung des späteren Kardinals in die pastoralen Strömungen und die Erneuerungsbewegungen der Zwischenkriegszeit wünschenswert gewesen.

Der eigentliche Schwerpunkt des ersten Bandes liegt auf den eineinhalb Jahrzehnten nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs. Frings, der „Zeit seines Lebens ein eher gewissens-

ängstlicher, bisweilen zu Skrupeln neigender Mensch“ (42) war, wuchs durch die Auseinandersetzungen. Die Nationalsozialisten erkannten bald, dass sie in ihm einen harten Widerpart hatten. In der Nachkriegszeit wurde Frings zu einem populären Kirchenfürsten, gestärkt durch die Kardinals-erhebung, aber vor allem volksverbunden in seiner persönlichen Lebensführung und bescheidenen Wohnung und durch das sprichwörtlich gewordene Mitleiden mit der Bevölkerung. Eine Fülle von Interventionen bei den Besatzungsbehörden zeugen von seinem Engagement in dieser Richtung.

Für die politische Gestaltungskraft waren Mitarbeiter erforderlich. In seinem Auftrag nahm die Kontakte zu den mit der Erarbeitung von Landesverfassung und Grundgesetz betrauten Politikern Prälat Wilhelm Böhler wahr. Dass über die Frage der Verankerung des Elternrechts die deutschen Bischöfe beinahe dem Grundgesetz ihre Zustimmung versagt hätten, ist heute kaum mehr vorstellbar.

Den Aufbau der Erzdiözese bewältigte Frings zusammen mit seinem Generalvikar Joseph Teusch. Der Wiederaufbau von Kirchen ließ Frings zu engen Kontakten mit Künstlern finden. Wichtige Ereignisse waren das Domjubiläum 1948, das Heilige Jahr 1950, die Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel und der Katholikentag 1956. Dass Frings dabei das von den Laiengremien gewählte Motto wegen des – in-

nerkirchlich brisanten? -Themas der Freiheit kippte und „Die Kirche, das Zeichen Gottes unter den Völkern“ durchsetzen ließ, zeigt den ängstlich-zögernden Kardinal von seiner autoritären Seite.

Die Finanzkraft des Erzbistums Köln brachte es mit sich, dass das Kölner Beispiel schulbildend für andere Diözesen wurde und Frings an nahezu allen wichtigen Entscheidungen des deutschen Nachkriegskatholizismus beteiligt war. Trippen schildert diese Vorgänge für die Entstehung der Laiengremien, das Verhältnis der christlichen Konfessionen zueinander, die Gründung des Bistums Essen und die Versuche, ein Sekretariat der Bischofskonferenz zu errichten, ohne gleichzeitig die Institution als solche zu stark werden zu lassen.

Man darf auf den zweiten Band gespannt sein, der dann auch die Interventionen von Frings zur Kurienreform auf dem Konzil und seine Rolle in der Lösung der Auseinandersetzungen um P. Kentenich und die Schönstatt-Bewegung zu thematisieren hat.

Joachim Schmiedl

Albert, Marcel: Die Benediktinerabtei Maria Laach und der Nationalsozialismus (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen. Band 95), Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh 2004, 261 S.

Maria Laach, das 1892 von den Beuroner Benediktinern wieder besiedelt wurde, gehörte zu den Zentren konservativ-monarchischen Denkens

in der Weimarer Republik. Sowohl der Adel als auch das Militär waren gern gesehene Gäste in der Abtei. Mit dem Regierungswechsel zu Adolf Hitler im Frühjahr 1933 gehörten die Laacher Mönche, an ihrer Spitze Abt Ildefons Herwegen, zu den Katholiken, die durch die Entwicklung einer „Reichstheologie“ und die Teilnahme an Gedenkfeiern den nationalsozialistischen Staat nicht von vorneherein ablehnten. Erst der zurückgehende Einfluss des katholischen Vizekanzlers von Papen und vor allem die Morde im Zusammenhang mit dem Röhm-Putsch ließen die Abtei auf Distanz zum Hitler-Regime gehen – trotz des einjährigen Aufenthalts im Kloster des ehemaligen Kölner Oberbürgermeisters Konrad Adenauer, der von den Nazis kurz nach der Machtergreifung abgesetzt worden war. Einzelne Mönche machten sich noch länger für Elemente des Dritten Reichs stark, wie den Militarismus und den Antijudaismus.

Maria Laachs Position wurde deshalb so stark in der Öffentlichkeit wahrgenommen, weil es als Exponent der Liturgischen Bewegung und damit der Erneuerungskräfte im deutschen Katholizismus galt. Doch auch in Laach wurden die Schikanen angewandt, die auch in anderen Klöstern zum Dritten Reich gehörten: polizeiliche Untersuchungen und Verhöre, Bedrohungen einzelner Mönche, Behinderungen der Novizenaufnahme, zeitweise Verhaftungen einzelner Mönche. Zeitweise wurde sogar eine Verlegung der Abtei ins Ausland oder die Verteilung auf verschiedene Orte im Reich erwogen.

Der Gerlever Benediktiner Marcel Albert zeichnet ein anschauliches Bild des Ringens einer Abtei zwischen konservativer Grundeinstellung, anfänglicher Nähe und zunehmender Distanz zum Nationalsozialismus. Zu dem nahe gelegenen Schönstatt scheinen keine Beziehungen bestanden zu haben. Hier wurde der Nationalsozialismus schon früher kritisiert; die Folgen waren denn auch Verhaftungen und langjährige Haft in Konzentrationslagern. Interessant wäre die Frage, ob nicht der „Objektivismus“ der Liturgie gegenüber dem mehr subjektiv-organischen Ansatz der Marienverehrung eine größere Diktaturanfälligkeit gezeigt hat. Die Studie von Marcel Albert regt zu einem solchen Vergleich der geistlichen Zentren an.

Joachim Schmiedl

Dohmen, Christoph (Hrsg.), In Gottes Volk eingebunden. Jüdisch-christliche Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission »Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel«, Stuttgart, 2003, Katholisches Bibelwerk, 124 S.

In ihrem 2001 veröffentlichten Dokument „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 152, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz) befasst sich die päpstliche Bibelkommission in drei Teilen mit der „Heilige[n] Schrift des jüdischen Volkes als grundlegender Bestandteil der christlichen Bibel“, mit „Grundthemen der Schrift des jü-

dischen Volkes und ihre Aufnahme im Glauben an Christus“ und mit den „Juden im Neuen Testament“. Dabei werden grundlegende Aussagen zur Bedeutung des Alten Testaments für das Christentum und zum jüdisch-christlichen Dialog gemacht.

Der vom Regensburger Alttestamentler Christoph Dohmen, der inzwischen selbst Mitglied der päpstlichen Bibelkommission ist, herausgegebene Sammelband setzt sich in thematisch breit gefächelter Weise mit zentralen Aussagen des Dokumentes der päpstlichen Bibelkommission auseinander. Gemäß dem Vorwort möchte der Sammelband eine „Lesehilfe“ sein, „die nicht in der Form eines am Text entlanggehenden Kommentars angelegt“ ist, „sondern zentrale Themen [...] in ihren größeren theologischen Horizont“ stellen soll, „um so vielleicht Interesse zu wecken“ und „einen Weg in die Gedanken des Dokuments zu finden“. Der Sammelband besteht aus zehn Beiträgen von Theologen verschiedener Disziplinen. Neben bekannten Exegeten wie Erich Zenger und Franz Mußner kommen auch Liturgiewissenschaftler, Systematiker und Patrologen zu Wort. Viele der Autoren sind seit Jahren im jüdisch-christlichen Dialog, nicht zuletzt im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken, tätig. Es zeichnet den Sammelband aus, dass neben katholischen Theologen mit dem Tübinger Alttestamentler Bernd Janowski auch eine protestantische und mit dem früher in Bern tätigen Professor für Neue jüdische Geschichte und Literatur Ernst-Ludwig Ehrlich eine jü-

dische Stimme zu Wort kommen. Allerdings würde man sich im Blick auf den Untertitel des Sammelbandes, der von jüdisch-christlichen Blickpunkten spricht, gerade von jüdischer Seite her noch die eine oder andere Stellungnahme erwarten.

Inhaltlich knüpfen sämtliche Beiträge an zentralen Aussagen des Dokumentes der päpstlichen Bibelkommission an, versuchen deren Hintergründe zu beleuchten, Konsequenzen weiterzudenken, Akzente zu vertiefen und Aussagen an Beispielen zu illustrieren. Immer wieder wird die Feststellung aufgegriffen, dass ohne das Alte Testament das Neue Testament ein Buch ist, „das nicht entschlüsselt werden kann, wie eine Pflanze ohne Wurzeln, die zum Austrocknen verurteilt ist“ (Dokument Nr.84). Gerne zitiert wird auch die Aussage, dass „in Analogie zur christlichen Leseweise“ auch „die jüdische Lesung der Bibel eine mögliche Leseweise darstellt, die sich organisch aus der jüdischen Heiligen Schrift der Zeit des Zweiten Tempels ergibt“ (Dokument Nr.22). Auffallend ist, dass gerade der dritte Teil des Dokumentes, der sich mit den Aussagen zu den Juden im Neuen Testament auseinandersetzt, nur sehr begrenzt aufgegriffen wird. Nur Ernst-Ludwig Ehrlich geht in seinem Beitrag „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ darauf ein. Nach Erscheinen des umstrittenen Buches von Daniel J. Goldhagen „Die katholische Kirche und der Holocaust. Eine Untersuchung über Schuld und Sühne“ und den darin Thesen wäre eine ausführliche Stellungnahme zu

den Aussagen der Bibelkommission wünschenswert gewesen.

Hans Hermann Henrix, Direktor der bischöflichen Akademie Aachen, greift die Aussage des Dokuments auf, dass die jüdische Messias Hoffnung nicht gegenstandslos ist (vgl. Dokument Nr.21), wobei die deutsche Übersetzung „gegenstandslos“ im Vergleich zum französischen Originaltext („vaine“) schon wieder eine Verharmlosung ist. Henrix fragt nach den Konsequenzen einer solchen Aussage, gerade auf dem Hintergrund, dass die jüdische Messias Hoffnung eine Absage an Jesus Christus beinhaltet. Er kommt zu dem Schluss, dass die Spannung, die sich aus dieser Aussage ergibt, sich nicht einfach auflösen lässt, sondern zu einer doppelten Antwort nötigt. Wenn nach Paulus der Bund Gottes mit den Juden nicht aufgelöst ist (vgl. Röm 9-11), dann dürfen die Christen den Juden den Messiasglauben nicht aufdrängen. Die Annahme, dass Jesus der kommende Messias der Juden ist, ist ein ähnliches Wunder wie die Auferstehung der Toten. Immerhin fordert die jüdische Messias Hoffnung die Christen heraus, sich vermehrt ihrer eschatologischen Ausrichtung auf die Wiederkunft Jesu bewusst zu werden.

Erich Zenger, Alttestamentler aus Münster, widmet sich der These, dass die jüdische Lesung der Bibel eine mögliche Leseweise darstellt. Er greift einen Kommentar aus dem Vorwort des Dokumentes, verfasst von Josef Kardinal Ratzinger, auf und stellt sich der Frage, was denn die Kirche von der jüdischen Schriftauslegung lernen kann. Er fasst seine Überlegungen in

vier Akzenten zusammen: 1. den Endtext ernst nehmen (was sich zunächst für einen Exegeten, der sich der historisch-kritischen Methode verpflichtet weiß, fast revolutionär anhört, spiegelt die Tendenz der wissenschaftlichen Exegese wider, sich auch der kanonischen Schriftauslegung und damit der Endtextexegese zuzuwenden); 2. schwierige Text müssen erklärt und dürfen nicht verachtet werden; 3. den mehrfachen Schriftsinn wieder entdecken (auch hier hat sich historisch-kritische Methode von ihrem ursprünglichen Postulat, den Schriftsinn schlechthin entdecken zu wollen, distanziert); 4. die Bibel als Heimat lieben zu lernen.

Für in der Liturgie Tätige dürfte der Artikel von Daniela und Benedikt Kranemann, Liturgiewissenschaftler aus Erfurt, von besonderem Interesse sein. Der Beitrag beklagt zunächst die weithin verbreitete Tendenz, aus pastoralen Gründen die alttestamentliche Lesung entfallen zu lassen und statt der Psalmen alternatives Liedgut zu verwenden. Darüber hinaus fallen in der Leseordnung der Liturgie nicht nur wichtige Texte (z.B. Gen 4: Kain und Abel), sondern ganze Bücher (z.B. Richter, Rut, Tobit) aus. Gerade das widerspricht der Aussage des Dokuments, dass das Neue Testament nicht entschlüsselt werden kann, wenn man das Alte übergeht. Ferner machen Daniela und Benedikt Kranemann darauf aufmerksam, dass in der heilsgeschichtlichen Darstellung des vierten Hochgebets weder Israel noch der Bund am Sinai noch die Zehn Gebote explizit erwähnt sind und plädieren für eine Textergänzung, wie

überhaupt die liturgischen Texte darauf überprüft werden müssten, ob sie den Aussagen des Dokuments entsprechen. Denn wie will der Eigenwert und die Bedeutung des Alten Testaments wieder mehr ins Bewusstsein gehoben werden, wenn dies nicht gerade in der Liturgie, der Feier des Glaubens geschieht? Es spricht für den Artikel, dass er sich nicht nur der Eucharistiefeyer zuwendet, sondern auch Anregungen für den Wortgottesdienst gibt und das Stundengebet in den Blick nimmt.

Mit ihren Beiträgen und Thesen regt dieser Sammelband an, sich mit dem Dokument der päpstlichen Bibelkommission zu beschäftigen. Der Sammelband illustriert zentrale Aussagen (beeindruckend, wie Bernd Janowski die Verbindung der markinischen Leidensgeschichte zu Ps 22 schlägt), deutet Konsequenzen an und zeigt Ansatzpunkte auf, an den weiter überlegt werden muss. Allen, die sich für das Alte Testament und für den jüdisch-christlichen Dialog interessieren, kann dieser Sammelband interessante Anregungen bieten.

Bernd Biberger