

Die Einheit der Kirche und die uneinige Christenheit in der »Ökumenischen Dogmatik« von E. Schlink

Von Leo Scheffczyk, München

Eine eigene, streng ausgerichtete »Ökumenische Dogmatik« (Göttingen 1983) ist selbst in der Zeit des intensiven ökumenischen Gesprächs eine beachtenswerte Neuerung. Sie ist um so mehr zu schätzen, als sie das Vermächtnis des um die Ökumene überaus verdienten evangelischen Theologen E. Schlink († 1985) darstellt, der auch Teilnehmer am Zweiten Vatikanischen Konzil war.

1. Grundzüge und Strukturen

Schon ein äußerliches Befassen mit diesem Buch vermittelt den Eindruck, daß es sich hier um ein außergewöhnlich inhaltsreiches, vom Geist ökumenischen Zusammenstrebens beseeltes und durch theologische Originalität ausgezeichnetes Werk handelt, dem verständlicherweise auch ein besonderer Problemreichtum eignet. Die sachgerechte Beurteilung dieses Werkes, aber auch die Auseinandersetzung mit ihm ist auf engem Raum und in einem einzigen Gedankenzug nicht erschöpfend zu leisten. Deshalb soll hier nur ein zentrales Einzelthema herausgegriffen werden, das unmittelbar auf das Werk der Einigung der Christen Bezug nimmt und das Programm zur Überwindung der Trennung in verhältnismäßig konkreten Einzelforderungen entwickelt.

Aber ein solches Teilthema läßt sich kaum angemessen zum Verständnis bringen, wenn man es nicht aus dem gesamten Kontext des Werkes heraus deutet und nicht wenigstens die Grundgestalt und die charakteristischen Leitlinien des Ganzen aufzeigt. Dabei wird der katholische Betrachter sofort des vielen Unterschiedlichen dieser Dogmatik nach Aufbau, Inhalt und Darstellung im Vergleich mit den entsprechenden katholischen Dogmatiklehrbüchern ansichtig. Schon die Definition der Dogmatik zeigt eine deutliche Eigenständigkeit, insofern »Dogmatik« nicht zuerst als Auslegung der Dogmen der Kirche oder der Geheimnisse des Glaubens bestimmt wird, sondern als »die Lehre von den Taten Gottes, der aufgrund dieser Taten als der Ewige verherrlicht wird« (S. 67). Die Dogmatik geht demnach unmittelbar von den in der Schrift bezeugten Taten Gottes aus und hat ihr Ziel in der Rühmung und Verherrlichung Gottes. Das verleiht dieser Theologie von vornherein eine stark geschichtlich-ereignishafte Ausrichtung und eine gewisse (wenn auch nicht absolute) Distanz zur theoretisch-lehrhaften Entwicklung des Glaubensinhaltes. Entsprechend erfolgt auch der Beginn und Einsatz nicht mit einer dem katholischen Theologen vertrauten »Prinzipienlehre« (über das Dogma,

über Schrift und Tradition, Lehramt und Dogmenentwicklung), sondern mit einer Erörterung über »Das Evangelium als Voraussetzung kirchlicher Lehre«, weil in ihm die Verkündigung der endgültigen Heilstat Gottes geschieht und weil es allen Teilen der Christenheit als Fundament vorgegeben bleibt. Aus ihm treten die Taten Gottes in Schöpfung, Erlösung und Neuschöpfung hervor, deren Abfolge auch die Gliederung des Werkes bestimmt, an dessen Ende erst die Lehre vom dreieinigen Gott steht, weil die Erkenntnis Gottes die Kenntnis seiner Taten voraussetzt.

Man könnte in dieser eigentümlichen Anordnung und Gliederung eine rein individuelle Vorliebe des Autors am Werke sehen; in Wirklichkeit aber handelt es sich um eine überlegte Wahl am Maßstab eines bestimmten Verständnisses von Dogmatik und Theologie überhaupt. Danach ist die Dogmatik nicht nur auf die Gestalt der Lehre zu reduzieren und als Lehre zu verstehen; sie muß nach Sch. vielmehr auch die Gestalten des Bekenntnisses, des Zeugnisses, des Gebetes und der Doxologie umfassen, und zwar so, daß die besondere Struktur dieser Aussageformen des Glaubens in ihrer Eigenständigkeit belassen und nicht in das Schema objektivierter lehrhafter Formeln gezwängt wird. Damit wird ein Totalitätsanspruch der Lehre in der Dogmatik abgewiesen, was auch sonst evangelischem Glaubensdenken entspricht (vgl. etwa die Dogmatik E. Brumers mit ihrer Unterscheidung zwischen Glauben und Lehre: Dogmatik III, 205 ff). Aber entsprechend einem das theologische Denken Sch.s kennzeichnenden dialektischen Verfahren, bei dem immer auch der Gegensatz der ersten Behauptung oder These einbezogen und bedacht wird, darf daraus nicht ein Totalitätsanspruch anderer Ausdrucksformen des Glaubens gefolgert werden, etwa des Gebetes, des Bekenntnisses oder der Doxologie; denn dann könnte, wie der Autor richtig sieht, der Dogmatik nur noch die Aufgabe zufallen, religiöse Erfahrungen zu beschreiben. Die Dogmatik hat vielmehr die ganze Fülle dieser verschiedenegearteten Glaubensaussagen zu berücksichtigen, um so auch die Mannigfaltigkeit des kirchlichen Glaubenslebens kenntlich zu machen.

Die Frage, die sich angesichts dieses Verständnisses der Dogmatik stellt, ist freilich kaum zu unterdrücken. Sie richtet sich auf das Verhältnis dieser Ausdrucksformen des Glaubens zueinander und zielt näherhin auf das Problem, welche Stellung dann der »Lehre« definitiv in der Dogmatik zukommt und ob ihr eine leitende Position belassen wird, die sie in einer systematischen, auf die tiefste Wahrheitsfrage verpflichteten Disziplin beanspruchen muß. Diese Frage erscheint nicht ausdrücklich beantwortet. Es wird dazu nur kurz bemerkt, daß die Lehre »für alle Antworten des Glaubens grundlegend wichtig, aber ihnen allen dienend zugeordnet ist« (S. 45). Schon hier könnte man die Gefahr auftauchen sehen, daß der Dogmatiker mit einer gewissen Beliebigkeit verfährt und je nach Bedarf einer bestimmten Ausdrucksgestalt des Glaubens den Vorzug gibt. Im ganzen ist tatsächlich der stark doxologische Zug dieser Dogmatik nicht zu verkennen, wie in der Erörterung über »Theologie als Doxologie« (S. 64f) eigens betont wird.

Die hier bezeugte Respektierung der Pluralität der Ausdrucksformen des Glaubens steht in einer inneren Verbindung mit der ökumenischen Ausrichtung dieser Dogmatik und ihrer ökumenischen Aufgabe, die sich zuallererst dem Phänomen

der Spaltung der Christenheit gegenübersteht. Deshalb geht natürlich die erste Intention auf die Überwindung dieser Spaltung. Aber genau besehen ist dieses Anliegen nicht so beherrschend und alleingültig, wie man annehmen möchte. Zunächst überrascht hier die etwas beiläufig gemachte Bemerkung, daß die Christen heute weniger durch die Trennung in den Dogmen beunruhigt seien als »durch die Geschiedenheit der gottesdienstlichen Versammlungen« (S. 51), die nach Sch. das eigentliche Ärgernis darstellt. Eine solche Aussage scheint das Gewicht der dogmatischen Spaltung irgendwie zu mindern, damit aber auch die Dringlichkeit der Vereinigung im Lehrglauben zu entschärfen. Tatsächlich liegt bei der Beurteilung des gegenwärtigen Standes der Christenheit hier der Nachdruck auf der Betonung »des Reichtums Christi, der in mannigfaltiger Weise in den Kirchen wirkt und von ihnen in mannigfaltigen Aussagen und Ordnungen bezeugt wird« (S. 52). Unter diesem Aspekt empfangen auch die Aufgaben des Ökumenismus und einer ökumenischen Dogmatik eine besondere positive Qualifikation: nicht, daß die Unterschiede und die Unterscheidungslehren übersehen würden, aber das Hauptinteresse liegt auf dem Nachweis, daß schon den Aussagen der Bibel Mannigfaltigkeit, Verschiedenheit und sogar Gegensätzlichkeit eignet, die aus der Vielgestaltigkeit der geschichtlichen Situationen und der Eigenständigkeit der Zeugen erwächst. Diese Mannigfaltigkeit soll nicht eifertig harmonisiert werden, sondern es muß nach dem elementaren Sinn dieser Aussagen zurückgefragt werden, der sich unter dem Vorwalten geschichtlicher Umstände gewandelt hat.

Diese Methode ist auch gegenüber den gegensätzlichen Aussagen der dogmatischen Tradition anzuwenden: auch hier gilt es, die Dogmen, die nach Sch. keine »zeitlosen Wahrheiten« darstellen, auf den »Urakt des Bekenntnisses« oder auf den »elementaren christologischen Inhalt« zurückzuführen. Darum heißt es an entscheidender Stelle: »Nur im Rückbezug auf die urchristlichen Bekenntnisaussagen kann die Frage nach der Einheit unterschiedener dogmatischer Aussagen richtig gestellt werden« (S. 55). Aber man darf die Intention des Verfassers hier verschärfen und hinzufügen, daß auf diese Weise die Frage auch weithin positiv, d.h. im Sinne einer tieferliegenden, wurzelhaften Einheit beantwortet werden kann. Der Verfasser begründet diesen methodischen Ansatz noch tiefer mit der Überzeugung, daß die Einheit als verborgene mitten im Widerstreit doch vorhanden ist. Sie muß deshalb auch nicht eigentlich geschaffen oder hergestellt werden, »sie muß mit neuen Methoden gesucht werden, um über die behauptete und ersehnte Ökumenizität hinaus zum Vollzug ökumenischer Gemeinschaft in Glauben und Handeln zu kommen« (S. 52). Die Grundthese des Werkes lautet deshalb dahingehend, daß alle, die an Christus glauben, die getauft sind und die Eucharistie empfangen, wesentlich gesehen, schon eins sind (vgl. S. 586). Damit ist mitbehauptet, daß die Art und Weise, wie die dogmatische Formulierung dieser Lebensvollzüge lautet, variabel und als zweitrangig anzusehen ist.

2. Differenzen und Konvergenzen

Die genannte Grundthese des Werkes lädt zu einer näheren Untersuchung ein, wie sich Gemeinsamkeit und Verschiedenheit, Einigendes und Trennendes zueinander verhalten (was hier wiederum nur in Auswahl dargeboten werden kann). Auf Grund der These ist es von vornherein wahrscheinlich, daß das Hauptgewicht auf dem Einigenden und nicht auf dem Trennenden liegt. Diese Vermutung läßt sich (wiederum nur) an einigen Beispielen bestätigen. In der Lehre von der für die christliche Anthropologie wesentlichen Gottebenbildlichkeit, deren geschichtliche Uneinheitlichkeit stark hervorgehoben wird, liegt der Nachdruck darauf, daß die ursprüngliche Gottebenbildlichkeit nur eine *Bestimmung* des Menschen war, nicht aber eine wirkliche *Entität*. Sofern ein Bleibendes an dieser Bestimmung angenommen werden kann, liegt es nicht im Menschen, sondern im unveränderlichen Willen Gottes, der von dieser Bestimmung des Menschen nicht abläßt. Insofern Gott am Menschen handelt, ist die Gottebenbildlichkeit ein Geschehen, das dem Menschen durch Gottes Handeln widerfährt und auf das er durch seine Antwort reagiert. Von dieser Auffassung ist auch die Deutung des paradiesischen Urstandes des Menschen bestimmt, der nach Sch. in der Lehrentwicklung ein größeres Gewicht erlangt habe, als ihm biblisch zustehe (S. 118). Auch die Ungerechtigkeit ist nicht als bereits vorhandene, sondern als »erschlossene« zu denken, sie ist teleologisch bestimmt (S. 118). Darum wird auch die Unterscheidung von »Natur« und »Übernatur« als unbegründet angesehen (S. 118): So neigt dann Sch. auch in der Frage nach der Gottebenbildlichkeit des Sünders der reformatorischen Auffassung zu, daß dieser die Gottebenbildlichkeit verloren habe (S. 173). Anders würde die Sünde verharmlost.

Sch. erkennt in diesen Fragen das Vorhandensein von Unterschieden an, ist aber der Auffassung, daß sich die objektivierenden dogmatischen Lehrensätze von der Grundstruktur der biblischen Aussagen entfernt hätten (S. 110), die nicht objektivierend und seinshaft über den Menschen sprechen, sondern über Gottes Handeln an ihm (S. 106). So wird die Hoffnung genährt, daß sich durch den Rückgang auf diese schlichte bekenntnismäßige Grundstruktur die Unterschiede beheben lassen, aber doch wohl nur – wie man hinzufügen kann – durch Preisgabe der (katholisch) dogmatischen Lehre.

Eine ähnliche Harmonisierung geschieht in der Lehre von der »Erbsünde«, die nach Sch. heute besser mit dem neutestamentlichen Begriff der »Herrschaft der Sünde« wiederzugeben sei (S. 140). Als treffend darf das von Sch. herausgestellte theologische Anliegen dieser Lehre bezeichnet werden, nach dem Gott für die Entstehung der Sünde nicht verantwortlich gemacht werden dürfe (S. 140). Aber die genauere Erklärung der »Erbsünde«, auf deren Verschiedenartigkeit in der Geschichte (wobei Theologie = von Dogmengeschichte nicht unterschieden wird) nachdrücklich hingewiesen wird, erfolgt in Ablehnung der Auffassung, daß alle auf Adam folgenden Menschen bereits auf Grund ihrer Abstammung und unabhängig von ihren eigenen Sünden vor Gott sündig wären (S. 142). Gerade das ist freilich die eigentümliche Auffassung des katholischen Dogmas. Sie wird hier zurückge-

drängt durch die Kritik jener Versuche, die aus der ätiologischen Erzählung des AT eine Lehre deduzieren möchten, und durch die Empfehlung, die Lehre vom Fall nicht als eine theoretische Erklärung über die Entstehung der Sünde aufzufassen, sondern als Bekenntnis der gesamt menschlichen Schuld. Wiederum wird die Einheit hier nicht im Dogma gefunden, sondern in einem sehr allgemeinen *Bekenntnis*, dem keine begründete dogmatische *Erkenntnis* entspricht.

Beispielhaft für die Anwendung des Grundsatzes von der anzunehmenden Variabilität der Lehraussagen und ihrer Aufhebung im Bekenntnis ist die Einlassung Sch.s auf die im ökumenischen Gespräch besonders problematische Ämterfrage. Hier übernimmt der Autor wesentlich seine im »Ämtermemorandum« 1973 skizzierte Position, nach der es drei Wege der Einweisung in das Amt gibt: durch ordinierte Amtsträger unter Mitwirkung nichtordinierter Kirchenglieder; durch die Kirche (oder Gemeinde) unter Mitwirkung von Ordinierten; die Anerkennung faktisch geschehener pneumatischer Amtsverrichtungen durch die Kirche und berufene Hirten (S. 619). Immer ist hier die Gemeinde förmlich und wesentlich an der Amtsübertragung beteiligt, woraus hervorgeht, daß das sonst betonte Gegenüber von Amt und Gemeinde (vgl. S. 612) in dieser Interpretation nicht durchgehalten werden kann.

Das hat seinen tieferen Grund in der eigentümlichen Auffassung von der Apostolischen Sukzession, die nach Sch. nicht auf das Bischofsamt beschränkt werden darf, sondern der ganzen Kirche und allen Gläubigen zukommt, weil sie alle Verantwortung für die Christusverkündigung tragen (S. 617). Das zeigt, daß hier die Apostolische Sukzession mit der allgemeinen Verpflichtung der Getauften zum Christuszeugnis gleichgesetzt wird, was nur mittels eines eigenen Kirchenbegriffs möglich ist, welcher der Kirche zwar alle biblischen Namen und Titel zuerkennt, sie aber nicht institutionell und hierarchisch versteht. So ist auch verständlich, daß die Handauflegung bei der Amtsübergabe keine »konstitutive Rolle« spielt. Sie ist nur als »Hilfe und Zeichen« der Apostolischen Sukzession anzusehen und als kirchenrechtliche Sicherung zu erachten (S. 619). Deshalb wird sie auch nicht als »Sakrament« angesehen, welcher Begriff auf Taufe und Abendmahl zu beschränken sei, ohne daß nach Sch. die Ordination dadurch herabgesetzt würde; denn in ihr wird das Charisma für den besonderen Dienst erteilt (S. 602). Daß die Erteilung eines Charismas vom Wesen eines Sakramentsgeschehens zu unterscheiden ist, wird hier nicht gesagt, weil es sich angeblich beim Problem der Zahl der Sakramente nur um eine »terminologische Frage« handelt (S. 517), die keine kirchentrennende Bedeutung mehr haben könne. So werden Gemeinsamkeiten hergestellt, die freilich nur verbalen Charakter haben. Für die Bewältigung der überkonfessionellen Problematik bringt der Verfasser in Vorschlag, »die eigentliche Streuung und Mannigfaltigkeit der Dienste« zu belassen, wie sie im Neuen Testament vorhanden ist (S. 608).

Dieses Prinzip hat auch für die Eucharistielehre Geltung, in welcher die Übereinstimmungen in der Tat nicht gering sind und als solche hervorgehoben werden. Die verbleibenden Unterschiede bezüglich der Vergegenwärtigung Christi (Transsubstantiation), des Verhältnisses von Brot und Leib und von Wein und Blut zueinan-

der wie auch bezüglich des Opfers der Kirche (S. 490–513) werden als sekundäre dogmatische Deutungen bezeichnet, für die »keine Notwendigkeit«, sondern höchstens »eine Möglichkeit« besteht (S. 513). Sie würden sich in dem Maße verringern oder gänzlich geben, als sich die Interpretation mehr an den existentiellen Akt des Spendens und glaubenden Empfangens hielte, als an die Reflexion über dieses Geschehen (S. 507). Auch hier meldet sich wieder die kritische Gegenfrage an, ob damit der Aufgabe der dogmatischen Theologie genüge geleistet ist, die ihr Proprium als Reflexionsgestalt des Glaubens nicht preisgeben darf. Die daran anschließende weitere Vermutung darf dahin gehen, daß die zu erstrebende Einheit der Konfessionen nicht als eigentliche Lehreinheit verstanden wird. Dann stellt sich allerdings an den Verfasser die Frage, wie die Lehre als »für alle Antworten des Glaubens grundlegend wichtig« (S. 45) bezeichnet werden kann. Es scheint, daß hier die Reflexion über Glaube und Glaubenserkenntnis, über Bekenntnis, Lehre und Dogma nicht den letztmöglichen Klarheits- und Reifegrad erreicht hat.

In die gleiche Richtung weist die Beobachtung, daß bei den relativ ausführlichen Darlegungen über das kirchliche Amt, das in seinen drei Stufungen (Bischof, Priester, Diakon) als Ordnung menschlichen Rechtes dargestellt wird (S. 668), vom Lehramt wenig die Rede ist. Seine Existenz wird sachlich nicht bestritten und faktisch vor allem in den Ausführungen über die Tradition anerkannt. Von dieser wird sogar in einer gewissen Distanzierung vom sola-scriptura-Prinzip (S. 688) gesagt, daß sie die viva vox »des in der Schrift überlieferten Evangeliums sei, die aktuelle in unsere Situation hinein erfolgende Verkündigung« (S. 688). Sie leistet die Entfaltung dessen, was die Kirche von den Aposteln übernommen hat, und zwar in der Ausgrenzung des Kanons, in der Entfaltung des Bekenntnisses, des Dogmas und der Kirchenordnung. In all dem macht sich auch ein Autoritätsanspruch gegenüber den einzelnen Kirchengliedern geltend. Aber es ist, genauer besehen, nicht die Autorität der Kirche, die hier Anerkennung verlangt, sondern die »Rezeption der von Gott vorgegebenen Autorität durch die Kirche« (S. 653). Das Bekenntnis empfängt seine Autorität zuletzt aus der Heilstat Gottes in Jesus Christus und aus dem Wirken des Heiligen Geistes in der Gemeinschaft der Glaubenden. Sie wird durch die Übereinstimmung der Gläubigen bestätigt. Aber der letzte Grund aller Autorität ist Jesus Christus. So bleibt freilich die Frage, wie sich die Kirche dieser Autorität versichert und ihrer gewiß wird, da von ihr Unfehlbarkeit nicht behauptet wird und Irrtümer nicht ausgeschlossen sind. Die Verbindung zwischen dem göttlichen Element und dem kirchlichen Faktor der Geltendmachung des Glaubens ist hier wiederum nicht gelungen. So steht auch hier die Gefahr auf, daß Christus und der Heilige Geist als frei über der Kirche schwebende Größen verstanden werden. Wenn deshalb die Kirche schon als Faktor bei der Geltendmachung des Evangeliums anerkannt wird, so ist ihre spezifische Bedeutung nicht einsichtig gemacht, vor allem nicht in bezug auf die konkrete Vermittlung des Anspruchs des Evangeliums durch die menschlich-geschichtliche Institution und ihr Amt. Es fehlt diesem Kirchenverständnis die Einbeziehung des realistisch-inkarnatorischen Momentes.

Von den hier erwähnten »Randbedingungen« dieses eigenständigen und lehrreichen Entwurfes läßt sich auch die angekündigte zentrale Frage nach der Einheit und Einigung der Kirche angesichts der äußerlich getrennten Christenheit verstehen.

3. Trennung und Einigung

Das hier entscheidende 22. Kapitel, das von der »Einheit der Kirche und der uneinigen Christenheit« handelt (S. 673–708), ist schon in seinem Aufbau instruktiv. Es beginnt, was man bei dem entschiedenen Einheitspathos des Werkes nicht vermuten würde, mit einer Warnung vor einer zu strengen Selbstidentifizierung und Vereinheitlichung der Kirche, welche »die Gefahr der kirchlichen Selbsterhaltung« heraufführe, wo die Kirche sich doch nicht selbst bewahren, sondern für das Wirken Christi offen bleiben solle (S. 678), wobei die Frage entsteht, ob sich denn beide Bemühungen der Kirche ausschließen oder nicht einander bedingen. Jedenfalls werden schon die (zuvor positiv bewertete) Kanonbildung, die Fixierung des Dogmas, die Festlegung des Amtes, die Setzung des Kirchenrechts als Gefahren für die Kirche angesehen, und zwar nicht wegen des möglichen Mißbrauchs (der hier keine Erwähnung findet), sondern in ihrem An-sich-Sein. Inmitten dieser Güter und Werte findet sich schon das Ungute und Minderwertige. Von hier aus bahnt sich bereits der Gedanke seinen Weg, daß in all diesen zweideutigen Gütern nicht eigentlich die Wesenselemente der Einheit zu suchen sind. Diese müssen anderswo gesucht werden.

In deutlicher Spannung zu dieser Warnung vor einer überstrapazierten »ungeschichtlichen« Einheitsauffassung stehen die aufrüttelnden Aussagen über den »Skandal der uneinigen Christenheit« (S. 679 ff.). »Nichts stellt die Glaubwürdigkeit der Christusbotschaft so in Frage, wie die Uneinigkeit der Christenheit« (S. 683). Dieser unwürdige Zustand wird hier in Parallele zum »Widereinander der Völker und Staaten« gesetzt, was wohl deshalb nicht treffend ist, weil es unter den getrennten Christen um die tiefste religiöse Wahrheitsfrage geht. So erkennt Sch. an anderer Stelle ganz realistisch an, daß es in der Christenheit auch »notwendige Trennungen« (S. 680) gibt (und wohl immer geben wird), was an sich nicht als Sünde und Makel der Kirche ausgegeben werden kann, sondern ein Mangel auf Seiten der Menschen ist. Trotzdem bleiben Einheit und Einigungsstreben die unaufgebbare Pflicht der Kirche Jesu Christi.

Entscheidend ist die Antwort auf die Frage, wie diese Einigung gefördert und bewirkt werden soll. Hier dringt das Buch zu entschiedenen, folgenreichen Forderungen vor, die in ihrer Bestimmtheit beachtenswert, aber auch äußerst problemgeladen sind. Eine der wesentlichsten Forderungen lautet, daß angesichts der Spaltung nicht »irgendein Teil der Christenheit sich exklusiv mit der einen heiligen Kirche identifiziert . . .« (S. 684). Für die Legitimität dieses Grundsatzes wird »auch das Zweite Vatikanum als Zeuge angerufen, das von Kirchen außerhalb der römisch-katholischen Kirche gesprochen« hätte. Es wird aber nicht gesagt, daß das

Konzil in bezug auf die getrennten Christen vornehmlich von »Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften« spricht (*Lumen gentium*, 16) und die Bezeichnung »Kirche«, streng genommen, nur den getrennten Ostkirchen und jenen zubilligt, welche das in der apostolischen Sukzession stehende Bischofsamt und alle Sakramente besitzen. Sch. zitiert die für diesen Zusammenhang fundamentale Aussage des Zweiten Vaticanums nicht, nach der die einzige Kirche Christi konkret, sichtbar und erkennbar »verwirklicht ist in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird« (*Lumen gentium*, 8). Das Konzil wählte diese Formulierung, um anzudeuten, daß es außerhalb dieser konkreten Verwirklichungsform durchaus Elemente, Werte und Wahrheiten von Kirchlichkeit gibt. Aber gerade diese Einschränkung auf gewisse »Elemente« wird von Sch. kritisiert (ohne Nennung des Konzils). »Aber wenn wir nur nach 'Elementen' unserer Kirche in den anderen christlichen Gemeinschaften fragen, werden wir ihre Wirklichkeit in ihrer Lebens Ganzheit nicht zu Gesicht bekommen und unsere Aufforderung zur Einigung kann dann nur lauten: 'Werde du so, wie ich bin' (S. 696). Das wahre Streben nach Einheit muß nach Sch. dadurch gekennzeichnet sein, daß man die eigene Kirche nicht »als Maßstab für die Beurteilung der anderen Kirchen« nimmt. Man muß aus der Geschlossenheit der eigenen Gemeinschaft heraustreten, um die fremde Wirklichkeit zu erkennen. »Wir müssen lernen, uns gewissermaßen von außen zu sehen« (S. 696). Sch. bezeichnet diese neu geforderte ökumenische Grundeinstellung als »kopernikanische Wende« im ekklesiologischen Denken und legt diese Wende auch bildlich genau aus: »Wir haben die anderen christlichen Gemeinschaften nicht mehr so anzusehen, als ob sie sich um unsere Kirche als Mitte bewegen so wie vor Kopernikus die Planeten als sich um die Erde drehend verstanden worden waren, sondern wir müssen erkennen, daß wir mit den anderen Gemeinschaften zusammen gleichsam wie Planeten um Christus als die Sonne kreisen, und von ihm das Licht empfangen... Wir haben die anderen nicht mit uns zu vergleichen, sondern wir haben uns mit ihnen zusammen mit dem apostolischen Christuszeugnis zu vergleichen...« (S. 696).

Die erste Frage, die sich angesichts dieser einschneidenden Forderung stellt, wird eine mehr pragmatische und psychologische sein. Sie wird es als Problem empfinden, ob es je einem überzeugten Glied einer religiösen Gemeinschaft oder gar dieser ganzen Gemeinschaft gelingen kann, von sich selbst abzusehen, sich selbst im Innern zu verlassen und sich gleichsam neutral von außen zu betrachten mit dem Blick auf einen über allen Gemeinschaften schwebenden Christus. (Es ließe sich zeigen, daß der Autor selbst die Wertmaßstäbe seiner Kirchlichkeit durchaus nicht abzustreifen vermag und das ganze Kirchenverständnis im besten Sinne protestantisch imprägniert ist.) Aber selbst wenn dies bei bestimmten christlichen Gemeinschaften und ihrem Kirchenbegriff als möglich erachtet werden könnte, so ist das doch dem katholischen Kirchenglauben wie dem katholischen Christen unmöglich. Wer daran glaubt, daß die eine Kirche Christi »in der katholischen Kirche verwirklicht ist« (*Lumen gentium*, 8), kann sich von diesem Glauben auch aus ökumenischen Gründen nicht dispensieren. Da nicht anzunehmen ist, daß der

Ökumeniker Sch. um dieses Kirchenverständnis nicht weiß, ist zu schließen, daß er seine Forderung auf Grund eines anderen Kirchenbildes erhebt und daß sich hier eine neue Differenz im Kirchenverständnis auftut, die nicht nur für die Gegenwart von Bedeutung ist, sondern auch das Zukunftsbild der geeinten Kirche bestimmen wird.

Tatsächlich läßt sich zeigen, daß Sch. Trennung und Einigung der »Kirchen« nach einem eigenen theologischen Begriff von Kirche beurteilt. Alle getrennten Kirchen kreisen um das über ihnen stehende Zentrum, welches Christus ist. Keine von ihnen ist je für sich die *una sancta*, obgleich sie gelegentlich auch als »Ganzheiten« bezeichnet werden. Trotzdem gibt es diese *una sancta* schon. Sie existiert (wenn auch nicht in der katholischen Kirche) bereits, und zwar »dort, wo in Übereinstimmung mit der apostolischen Überlieferung das Evangelium verkündigt, die Taufe gespendet und das Herrenmahl gefeiert wird« (S. 699). Diese Bestimmung der Kirche stellt nur eine gewisse Erweiterung der bekannten Feststellung Luthers über die wahre Kirche dar. An beide Bestimmungen ist nur die Frage zu richten, wie und mit welchen Mitteln die rechte Verkündigung des Evangeliums und gültige Spendung der Sakramente erkannt werden kann. Für Sch. erscheint die Beantwortung der Frage nicht so dringlich, weil diese Kirche zuletzt eine verborgene ist. Es handelt sich hier um »das unter der Trennung verborgene Einssein in Christus« (S. 701). Deshalb besteht die wesentliche Aufgabe des Ökumenismus in der »Sichtbarmachung der erkannten Einheit«. Das aber geschieht nicht durch einen Zusammenschluß der vielen Kirchen, sondern durch die gegenseitige Anerkennung der Bekenntnisaussagen, der Ämter und der vollen gottesdienstlichen Gemeinschaft in der Eucharistie. Die »Kirchen« würden auf diesem Wege nicht absorbiert, sondern auf ihrer apostolischen Grundlage in ihrer gewachsenen Eigenart weiterbestehen.

Der Verfasser ist der Überzeugung, daß eine solche Einigung zwischen der katholischen Kirche und den reformatorischen Kirchengemeinschaften möglich sei (S. 708). Allerdings schränkt Sch. unauffällig die geforderte Einheit in der Lehre wiederum ein, wenn er erklärt, daß der Konsens nicht einseitig zwischen dogmatischen Lehraussagen hergestellt werden müßte, sondern daß die Einheit auch durch äquivalente liturgische Aussagen (beim Fehlen gleicher dogmatischer Lehrsätze) begründet werden könne. Deshalb ist vor allem die »Anerkennung des Heilshandelns Gottes« (S. 703) in den gottesdienstlichen Versammlungen der Konfessionen zu fordern. Aber diese Forderung erscheint wiederum so allgemein und unspezifisch, daß man sie kaum als Kriterium der Einheit wird anerkennen können; denn ein Gnadenhandeln Gottes ist bei jedem religiösen Geschehen anzunehmen. Sein Vorhandensein erreicht wiederum nicht die Ebene des Greifbaren und geschichtlich Konkreten, auf der eine wirkliche Einheit stehen muß.

Es ist für das Problembewußtsein des Autors kennzeichnend, daß er sich zum Schluß selbst die Frage stellt, ob die so bestimmte Gemeinschaft »als Einheit der Kirche bezeichnet werden kann« (S. 707). Den kurz berührten Vergleich mit den alten Metropolen und Patriarchaten gibt er gleich wieder auf, um schließlich für ein gewisses synodales Zusammensein und Handeln zu votieren. Was die Frage

nach der universalen Leitung dieser Gemeinschaft angeht, so gibt Sch. unumwunden zu, daß dafür keines der aus der Geschichte bekannten Modelle von Kirchenordnungen in Frage komme. So liegt nicht nur der Ausgangspunkt des Einheitsstrebens im Dunkeln (die im Verborgenen existierende Kirche), auch das Ziel entzieht sich dem Blick des fragenden Betrachters. Es handelt sich um eine Zukunftskirche, deren Konturen im Unsagbaren verschwimmen.

Das in seiner Art imponierende Werk eines evangelischen Ökumenikers, das im Bereich der Heilswahrheit als solcher durchaus die wichtigen Übereinstimmungen zur Geltung bringt (Gott, Schöpfung, Christus, Erlösung), zeigt doch zugleich im Bereich der Heilungsvermittlung die noch bestehenden gewichtigen Unterschiede auf (Kirche, Maria, Sakramente, Amt, Papsttum), die einer vorschnellen praktischen Lösung widerstehen. Sie scheinen sich auf das Grundproblem zurückführen zu lassen, wie die Einheit Christi mit seiner aus Menschen geschaffenen Kirche zu verstehen ist: ob in der Greifbarkeit eines konkreten »In und mit Christus« (bei Wahrung der Hauptbestellung Christi) oder in der nicht aufzuhebenden Dialektik zwischen dem an der Kirche handelnden Christus und dem über ihr stehenden Herrn (vgl. dazu E. Schlink, *Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen*, Göttingen 1961).