

Die Grenzen und Fülle der Kirche

Ökumenische Perspektiven aus dogmatischer Sicht¹

Die folgenden Überlegungen gliedern sich entsprechend den inhaltlichen Leitbegriffen, die den dogmatischen Referaten dieses Kolloquiums zugeordnet sind, in zwei Abschnitte. Beide thematisieren das Problem der Kirchengemeinschaft, also der Kanzel- und Altargemeinschaft zwischen bekenntnisverschiedenen Kirchen. Unter dem Leitbegriff der Grenzen der Kirche behandle ich die Bedingungen von Kirchengemeinschaft und unter dem Leitbegriff der Fülle der Kirche ihren Inhalt.

1. »Nichtdogmatische Faktoren« von Kirchengemeinschaft – ein Gedankenexperiment

Das 20. Jahrhundert ist in besonderem Maße ein Jahrhundert der Ökumene gewesen. Eine zentrale methodische Stütze vor allem der bilateralen Ökumene war und ist dabei die Hermeneutik des „differenzierten Konsenses“. Dieser erlaubt eine Lehrwahrheit gemeinschaftlich zu bekennen und zugleich so für die beteiligten Kirchen abzustufen, dass Einheit in „versöhnter Verschiedenheit“ möglich wird. Die Frage nach einer sichtbaren Einheit der Kirche durch Rückführung auf eine frühere institutionelle Einheit (sog. Rückkehrökumene) ist damit hinter den Lehrkonsens zurückgetreten. Er ist heute besonders in den bilateralen Dialogen mit Beteiligung der drei großen Konfessionsfamilien (orthodox, katholisch, reformatorisch) die wesentliche Bedingung für Kirchengemeinschaft. Für dieses Kolloquium, das trilateral operiert, scheint Ähnliches nahezuliegen.

Eine Neuerung dieses Kolloquiums gegenüber seinem Vorgänger besteht darin, dass diesmal auch die reformatorische Konfessionsfamilie im Referat vertreten ist. Das ist besonders interessant, wenn man bedenkt, dass nach W.

¹ Vgl. zum Ganzen: THEISSEN, Henning, „Satis est“ (CA 7). The Confessional Unity of the Church and the Augsburg Confession Today, in: Grenholm, Carl-Henric und Gunner, Göran, (Hg.), *Justification in a Post-Christian Society*, Eugene 2014, 241-258.

Thönissen, einem führenden Theoretiker der katholisch-orthodoxen Koinonia-Ekklesiologie, die Leuenberger Kirchengemeinschaft/Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa ein eigenes Ökumenemodell entwickelt hat,² auch wenn dieses im Dialog mit anderen Konfessionsfamilien bislang keinen Durchbruch erzielen konnte. Auch dieses Leuenberger Modell arbeitet mit der Hermeneutik des differenzierten Lehrkonsenses. Seine Besonderheit besteht jedoch darin, dass die Mitgliedskirchen der Leuenberger Kirchengemeinschaft die lehrmäßige Übereinstimmung nicht für Kirchengemeinschaft voraussetzen, sondern ihr – in Gestalt sog. Lehrgespräche – nachordnen.³ Damit ist keine Abwertung der Lehre verbunden; vielmehr erfährt die Lehre eine Einbettung in die Gesamtheit kirchlicher Lebensäußerungen. Es ist Lehre und gehört zur Lehre hinzu, wenn eine Kirche die Überzeugung, die ihr ganzes Leben durch und durch prägt, außer in lehrhaften Texten auch in der Art und Weise des Kirchenbaus oder in Katechese und Unterricht zum Ausdruck bringt (um nur aus dem Bereich des Luthertums die offensichtlichsten Beispiele zu nennen). Diese Dimension der Lehre lässt sich mit einem Begriff aus der Reformationsgeschichtsschreibung als „Konfessionskultur“ (Th. Kaufmann)⁴ erfassen.

Obwohl die Bedeutung der Lehre für die Kirchengemeinschaft im Leuenberger Modell deutlich von der im katholisch-orthodoxen Dialog vorausgesetzten Ökumenehermeneutik abweicht, ist der Grundgedanke, dass die Lehre einer Kirche in ihr gesamtes Leben eingebettet sein muss, sicherlich bei allen drei Konfessionsfamilien anschlussfähig. Die Frage ist, wie sich jene Abweichung auf die Grenzen der Kirche auswirkt.

An dieser Stelle ist eine Reflexion des Begriffs der Grenze geboten. Vorab sei gesagt, dass das, was ich hier vortragen werde, kein begriffsgeschichtliches Referat darstellt, sondern den Status eines Gedankenexperiments hat, bei dem wir abwarten müssen, wohin es uns führt. Die auf G.W. Leibniz zurückgehende und von I. Kant popularisierte Unterscheidung der Grenze von der Schranke weist auf die Erkenntnisform des limitativen Urteils hin, welches der herkömmlichen Definitionslogik der Abgrenzung ein Bestimmungsverfahren mittels Eingrenzung an die Seite stellt, das besonders von dem

² Vgl. THÖNISSEN, Wolfgang, Stichwörter der Ökumene. Ein kleines Nachschlagewerk zu den Grundbegriffen der Ökumene, (Thema Ökumene 2), Paderborn 2003, S. 87f.

³ So nach Ziff. 37 der Leuenberger Konkordie (LK) von 1973.

⁴ Vgl. z.B. KAUFMANN, Thomas, Das Bekenntnis im Luthertum des konfessionellen Zeitalters, in: ZThK 105 (2008), 281-314, v.a. 298-300.

Neukantianer H. Cohen weiterentwickelt wurde. Es ist z.B. für bewegte Gegenstände von Belang, denn für sie kann keine den Gegenstand und seine Bewegung erfassende Anschauung gewährleistet werden. Dieses Bestimmungsverfahren grenzt wie mit einem Netz, das sich enger und enger zusammenzieht, die seinem Gegenstand zukommenden Prädikate durch Ausschluss falscher Gegensätze ein und vermag so die Distanz zu ihm beliebig zu verkleinern – bis ins „Unendlichkleine“ (H. Cohen) als „Grund [...] des realen Gegenstands“;⁵ d.h. bildlich: bis der Abstand zum Gegenstand durch die Maschen des Netzes fällt und verschwindet, sodass der Gegenstand selbst in seinen Prädikaten adäquat erfasst werden kann. Wie der Vergleich mit dem sich zusammenziehenden Netz zeigt, verlangt eine derartige Definition bewegter Gegenstände allerdings, die Grenze selbst als – neuzeitlich gesprochen – „Bewegungsbegriff“ (R. Koselleck)⁶ aufzufassen. Lässt sich dieses Gedankenexperiment auch für die Grenzen der Kirche durchführen?

Wenn in allen großen christlichen Konfessionsfamilien das Lehrbekenntnis als Grenze der Kirche verstanden wird, so ist damit wohl kaum ein Bewegungsbegriff assoziiert. Im Gegenteil: Gerade die Hermeneutik des differenzierten Konsenses setzt das alternative aristotelische Definitionsverständnis mit *genus proximum* und *differentia specifica* voraus. Folgt man jedoch dem Hinweis, dass nach ebenso interkonfessioneller Auffassung die Lehre in das Lebensganze einer Kirche eingebettet sein muss, so lässt sich das Lehrbekenntnis durchaus als Bewegung verstehen: In der bekennnishaft festgehaltenen Lehre legt eine Kirche für die Gründe, welche die Gestaltung ihres eigenen Lebens überwiegend implizit bestimmen, explizit Rechenschaft ab. Während die Konfessionskultur im besten Sinne Selbstdarstellung kirchlicher Lehre ist, vollzieht das Lehrbekenntnis eine Bewegung der betreffenden Kirche nach außen, hin zu einer anderen Kirche oder auch zur nichtkirchlichen Welt. In jedem Fall kommt die Kirche im Vollzug dieser Bewegung einer externen Rechenschaftspflicht nach, die ein Eingehen auf nichtdogmatische Fragen oder Infragestellungen erfordert. Anders als eine weitgehend homo-

⁵ So COHEN, Hermann, *Das Prinzip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*, Hildesheim 1984. Ders., *Werke* 5/1, 133 (Ziff. 92) (im Original gesperrt). Trotz mathematischer Einwände bleibt Cohen für das Problem bewegter Gegenstände von Belang, da „Continuität“ das „neue Princip“ seiner Methode ist (34 [Ziff. 40]).

⁶ Vgl. KOSELLECK, Reinhart, „Neuzeit“. Zur Semantik moderner Bewegungsbegriffe, in: Ders., *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt 1979, 300-348.

gene Konfessionskultur kann daher das Lehrbekenntnis auf den Anspruch externer Plausibilität nicht verzichten. Sofern das – stets extern Rechenschaft ablegende – Lehrbekenntnis die Grenzen der Kirche markiert und somit als Kriterium für Kirchengemeinschaft fungiert, kann es „nichtdogmatische Faktoren“⁷ von Kirchengemeinschaft nicht abweisen.

Diese „nichtdogmatischen Faktoren“ sind zwar kirchenextern durch das Erfordernis induziert, über das kirchliche Leben Rechenschaft zu geben, gehören aber auch fraglos zu der durch dieses Erfordernis gekennzeichneten Situation der Kirche. Sie können daher auch, wenn dieses Erfordernis die Kirche nur entsprechend nachhaltig bedrängt, Teil des kirchlichen Lebens werden und finden dann ihren Platz in der Konfessionskultur, die ja der internen Lebensgestaltung der Kirche zuzuordnen ist. Eine Kirche kann durch derartige, nicht selbst gesuchte Herausforderungen definiert sein oder sich schließlich auch selbst so definieren. Das bloße Stichwort der Bekennenden Kirche, auf die genau dies zutrifft, genügt, um nachzuweisen, dass unser Gedankenexperiment nicht müßig war. Doch das ist nur ein Zwischenergebnis.

Einen historischen Beispielfall dafür, dass bekenntnisverschiedene Kirchen aufgrund eines übernommenen Auftrags zur Rechenschaft über ihre Konfessionskultur untereinander eine „größere Gemeinschaft“ eingehen, als es der „Bekenntnisstand“ erwarten lässt, stellt der Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR dar. Die forcierte deutsche Zweistaatlichkeit ließ vielen die sog. „Kirchwerdung“ des Bundes vordringlicher erscheinen als die zudem politisch mehr und mehr inopportune Pflege der bestehenden konfessionellen Kirchenzusammenschlüsse über den Eisernen Vorhang hinweg. Damit war selbstverständlich nicht gemeint, dass das sozialistische Staats- und Gesellschaftssystem, wohl aber, dass umgekehrt der Auftrag zu „Zeugnis und Dienst“ (LK 29; 35) an genau dieser Gesellschaft die engere Kirchengemeinschaft begründete.

Mit der Rede von dem Auftrag zu „Zeugnis und Dienst“ als einer Bedingung von Kirchengemeinschaft sind deren „nichtdogmatische Faktoren“ auf eine Formel gebracht, die in der Leuenberger Konkordie den Schlüssel für die „Verwirklichung der Kirchengemeinschaft“ (LK IV) darstellt. Was aber ist mit „Zeugnis und Dienst“ inhaltlich gemeint? Diese Frage ist im zweiten Abschnitt meiner Überlegungen zu stellen.

⁷ Ich entnehme den Begriff der theologischen Diskussion im Bund der Evangelischen Kirchen in der DDR, vgl. ZEDDIES, Helmut, „Zur Kirche verdichtete Gemeinschaft“. Der mühsame Weg evangelischer Kirchen in der DDR – Versuch einer ekklesiologischen Erkundung, in: KuD 25 (1979), 44-66, hier 57.

2. »Wertegeneralisierung« – eine dogmatische Sicht auf die Ökumene

Was immer der Auftrag zu „Zeugnis und Dienst“ inhaltlich einschließen mag – die Kommunikation des Evangeliums in Wort und Sakrament, die nach der Leuenberger Konkordie die hinreichenden Bedingungen von Kirchengemeinschaft darstellen, ist dadurch nicht bezeichnet. Damit aber berührt die Erklärung der Formel „Zeugnis und Dienst“ den zweiten Leitbegriff dieses Kolloquiums, die Frage nach der Fülle des Kircheseins. Diese Frage ist gerade für das Leuenberger Ökumenemodell intrikat.

Die Leuenberger Konkordie lässt keinen Zweifel daran, dass Wort und Sakrament die einzigen Faktoren des Konsenses über die Kommunikation des Evangeliums sind, der die Kirchengemeinschaft begründet. „Nichtdogmatische Faktoren“ wie der Auftrag zu Zeugnis und Dienst sind daneben jedenfalls nicht als Bedingung vorgesehen. Dennoch hat die Leuenberger Kirchengemeinschaft in ihrer maßgeblichen Verlautbarung zur Ekklesiologie alle genannten Faktoren (auch Zeugnis und Dienst) unter derselben Kategorie der *notae ecclesiae* zusammengefasst, an denen die Kirche in der Welt kenntlich wird.⁸ Daher steht die Frage im Raum, ob das Leuenberger Modell nicht (entgegen dem Konkordientext!) mit Erweiterungen der *notae ecclesiae* in Einklang zu bringen ist, wie sie im ökumenischen Diskurs seit langem diskutiert werden. Lassen sich Wort und Sakrament um weitere Kriterien wie um das Lehrbekenntnis oder das geistliche Amt oder die kirchliche Gemeinschaft und Brüderlichkeit ergänzen oder sind diese gar implizit bereits in ihnen enthalten?

Der Schlüssel zu diesen Fragen liegt in der Differenzierung zwischen *notae ecclesiae* im engeren und im weiteren Sinne (Kennzeichen der Kirche bzw. des christlichen Lebens).⁹ Sie hat, obwohl terminologisch ohne direkten Vorläufer, ihren Anhalt an den reformatorischen Lehrbildungen, insbesondere an den von Luther aufgelisteten *notae ecclesiae*, die immer um die Kommunikation des Evangeliums in Wort und Sakrament als Zentrum angeordnet sind.¹⁰ Die übrigen bis zu insgesamt zehn Kennzeichen, die Luther anzuführen weiß, sind demgegenüber mehr oder weniger peripher in dem

⁸ Vgl. HÜFFMEIER, Wilhelm (Hg.), Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit (Leuenberger Texte 1), Frankfurt 1995, hier 28-31.

⁹ Ebd.

¹⁰ Vgl. M. Luther, WA 50, 628, 29-643, 26 sowie WA 51, 479, 4-485, 7.

Sinne, dass sie die Berührung der ganz auf Wort und Sakrament konzentrierten Kirche mit der sie umgebenden Welt betreffen. Die modern als Kennzeichen des christlichen Lebens bezeichneten *notae ecclesiae* sind also Bewegungsbegriffe im Sinne unserer Überlegungen zur Grenze der Kirche und folgen derselben Grundregel wie diese. D.h. mit ihrem Eintreten für obrigkeitliche Ordnung, Ehestand sowie Macht- und Racheverzicht begibt sich die reformatorische Kirche in den Bereich der öffentlichen Meinungsbildung, in dem sie unweigerlich mit abweichenden und ablehnenden Ansichten konfrontiert wird. Die Kennzeichen des christlichen Lebens haben darum nicht wie Wort und Sakrament den Status von Normen, die für den Glauben und die Praxis der Kirche autoritative Geltung besitzen, sondern sie bezeichnen Werte, mit denen die Kirche im öffentlichen Meinungsbildungsprozess Position bezieht.

Anders als Normen, die eine letztlich axiomatisch begründete Geltung haben, müssen Werte um ihre Durchsetzung ringen und gehören daher typischerweise der Sphäre des politischen Lebens an. Für E. Jüngel war dies ein Grund, ihnen die „wertlose Wahrheit“ des Evangeliums sehr grundsätzlich entgegenzusetzen, da deren Autorität jede machtgesteuerte Auseinandersetzung ausschließt.¹¹ Sofern es jedoch nicht um das lehrhafte Bekenntnis geht, sondern um dessen „nichtdogmatische Faktoren“ wie um den Auftrag zu Zeugnis und Dienst, spricht nichts dagegen, dass sich die reformatorische Kirche an der Auseinandersetzung um „Werte“ beteiligt. Trotzdem sollte man Zurückhaltung gegenüber der Vorstellung spezifisch religiöser, christlicher oder kirchlicher Werte üben. Wäre der Entstehungshintergrund eines solchen Wertes so homogen, wie es z.B. die Rede von Nächstenliebe oder Menschenrechten, von Ehe oder Sonntagsschutz als christlichen Werten vermuten ließe, dann wäre die Schärfe, mit denen die Auseinandersetzung darüber gerade im christlich geprägten Europa geführt wird, gar nicht zu verstehen.

Sehr viel plausibler dürfte die Annahme sein, dass all diese und noch viele andere religiöse, christliche oder kirchliche Werte erst durch die Auseinandersetzung zwischen konkurrierenden Wertesystemen entstehen. So kann man, um ein einfaches Beispiel zu bringen, vom religiösen Wert eines wöchentlichen Tags der Arbeitsruhe nur sprechen, wenn man von

¹¹ Vgl. JÜNGEL, Eberhard, Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die „Tyrannei der Werte“ [1979], in: Ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens (Theologische Erörterungen III), (BEvTh 107), München 1990, 90-109.

der Streitfrage der frühesten Christenheit in ihrem jüdischen Lebensumfeld, ob der Sabbat oder der erste Tag der Woche durch Arbeitsruhe zu heiligen sei, ausgeht. Nur die Anerkennung, dass beide Praktiken in ihrer Ausschließlichkeit durch die Verbindlichkeit desselben göttlichen Gebots beansprucht werden, erlaubt es, einen Schritt von der eigenen Praxis zurückzutreten und einen Begriff wie den des Feiertags als Abstraktion vom Eigenen und damit als Zugeständnis an das Fremde zu bilden. Es ginge hingegen an den Phänomenen vorbei, immer schon vom Begriff des religiösen Feiertags als *genus proximum* für den jüdischen Sabbat und den christlichen Sonntag auszugehen, um bei diesen zwei Arten religiöser Feiertage zu „landen“.

Wir begegnen in diesem Beispiel erneut den beiden Definitionsweisen aus dem ersten Abschnitt unserer Überlegungen. Wiederum steht dem aristotelischen Definitionsverständnis ein Bestimmungsverfahren gegenüber, das durch Ausschluss falscher Gegensätze Prädikate zuspricht. Im vorgelegten Beispiel war es die Alternative von Sabbat und Sonntag, die sich als Scheingegensatz erwies. Dieser muss jedoch erst durchlaufen werden, ehe ein Begriff wie der des Feiertags als religiöser Wert sichtbar wird. Im Anschluss an H. Joas möchte ich von einer „Wertegeneralisierung“ sprechen. Dies scheint mir ein unter den Bedingungen der Neuzeit angemessener Ausdruck für das zu sein, was in der kirchlichen Tradition als die „Fülle“ der Kirche bezeichnet wird. Es geht hier nämlich nicht darum, dass die Kirche mit ihrem Engagement für Werte bestimmte Inhalte christlichen Lebens möglichst vollständig im gesellschaftlichen Leben durchsetzt, sondern darum, zu einer möglichst viele Partner einschließenden Verständigung über Werte zu gelangen, selbst wenn dies erfordert, vom Inhalt zu abstrahieren. Wie Joas ausführt (und unser Feiertagsbeispiel schon zeigte), geschieht solche Generalisierung nur so, dass die Vertreter konkurrierender Wertesysteme angesichts der Konfrontation mit abweichenden Werten von den Inhalten ihrer eigenen Überzeugungen abstrahieren und so fähig werden, sog. »Hintergrundüberzeugungen« ihrer Werte zu bekennen. Diese sind noch fundamentaler als die verfochtenen Werte, dafür aber auch weniger spezifisch und so breiter kommunikabel, hätten aber ohne die Konfrontation mit fremden Wertesystemen niemals

als tragender Grund der eigenen wertemäßigen Überzeugung entdeckt werden können.¹²

Diese Art von Wertegeneralisierung wurde durch das Feiertagsbeispiel veranschaulicht – ebenso rückblickend durch die Beispiele aus dem I. Abschnitt unserer Überlegungen wie durch die vom kirchlichen Bekenntnisstand nicht gedeckte, sondern durch nichtdogmatische Faktoren hervorgerufene „größere Gemeinschaft“ im Kirchenbund der DDR, welche die konfessionellen Gemeinschaften und Trennungen seiner Gliedkirchen überwog. Im Prozess der Wertegeneralisierung werden eben nicht nur einzelne Scheingegensätze wie der von Sabbat und Sonntag oder der von lutherisch und reformiert zugunsten gemeinsamer Werte überwunden, vielmehr wird auch der Gegensatz von dogmatischen und nichtdogmatischen Faktoren der Kirchengemeinschaft selbst als Scheingegensatz erkennbar. Letzteres ist für die Frage nach der „Fülle“ der Kirche von abschließender Wichtigkeit.

Jene inhaltlichen „Kandidaten“ für diese Fülle – wie das lehrhafte Bekenntnis, das geistliche Amt oder die brüderliche Gemeinschaft in der Kirche – stellen das Leuenberger Ökumenemodell vor die Frage, ob damit nicht die Zweizahl der hinreichenden Bedingungen von Kirchengemeinschaft – Wort und Sakrament – erweitert und so die Grundlage des Modells angetastet wird. Dieselbe Frage stellt sich natürlich auch für das in meinen Überlegungen vordergründige Gedankenexperiment der „nichtdogmatischen Faktoren“ von Kirchengemeinschaft. Wir können aber nun am Schluss sehen: Auch deren Gegensatz zu den dogmatischen Faktoren besteht zum Schein, da das kirchliche Eintreten für die nichtdogmatischen Faktoren (also das Eintreten für Werte) von den Kirchen verlangt, hinter ihren eigenen Werten das zu suchen, was diese Werte begründet. Damit vollzieht die Kirche im Eintreten für Werte den entscheidenden Rückgriff auf das Evangelium und bezieht so die nichtdogmatischen wieder auf die dogmatischen Faktoren zurück.

Wir können daher abschließend feststellen, dass die dogmatischen Perspektiven auf die Grenzen und Fülle der Kirche aus der Sicht ihrer nichtdogmatischen Faktoren beleuchtet werden müssen, damit das dogmatische Gedankenexperiment, das in diesen Überlegungen angestellt wurde, seine Bestätigung durch die Wirklichkeit finden kann.

¹² Vgl. JOAS, Hans, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfurt 2011, hier 264.