

Ulrike Link-Wieczorek

Schlusskapitel

Die Wahrheit in zerbrechlichen Gefäßen: Theologie als ökumenische Theologie

Einleitung

Über Lebensorientierung nachzudenken, ist durchaus keine Selbstverständlichkeit. Nach Sinn zu fragen, mit Erfahrungen zu ringen, Visionen zu entwickeln für das eigene Leben und auch für das anderer, Trost zu empfangen und anderen zuzusprechen – all dies erfordert nicht nur Bereitschaft, sondern auch Fähigkeit zur »Arbeit« am eigenen Leben. Lebensorientierung ist so verstanden nicht eine normierte Form der Lebensgestaltung, sondern vielmehr eine »Kunst« im klassischen Sinn dieses Wortes. In verschiedenen Phasen des Lebens mag man spüren, dass sich Grundstrukturen der Lebensorientierung entwickeln, für jede/n Einzelne/n im Ineinander von individueller und sozialer bzw. kultureller Verankerung. In diesem Buch versuchen wir, Weichenstellungen der Lebensorientierung zu zeigen, wie sie sich in spezifisch christlicher Perspektive beschreiben ließen.

Abschließend soll diese Perspektive nun noch einmal in ihrer Besonderheit genauer in den Blick genommen werden. Wie kann es denn sein, dass eine mehr als 2000jährige Tradition nicht nur glaubt, heute noch etwas zur Entwicklung von Lebensorientierung beizutragen zu haben, sondern sich sogar als deren bestimmender Rahmen anzubieten wagt? Wie lässt sich diese Überzeugung begründen angesichts schon allein der Vielfalt christlicher Erscheinungsformen, die ja gerade in diesem Buch mit seinem ökumenischen Schwerpunkt in besonderer Weise im Zentrum stehen? Können Christen denn überhaupt Lebensorientierung erwarten, wenn sie ihresgleichen in Tausenden von unterschiedlichen Kirchen, ja in sogar höchst unterschiedlichen Kulturen wiederfinden? Welche Rolle spielt die Tatsache der Vielfalt der christlichen Konfessionen für die Vertrauenswürdigkeit und Plausibilität der hier zu gewinnenden Lebensorientierung?

In den zwölf voranstehenden Kapiteln dieses Buches ist versucht worden, Ausrichtungen christlicher Perspektive in verschiedenen Lebensbereichen zu erschließen. Im Ringen mit Leiden und Todesbedrohung, im Entdecken eigener Verantwortung für Natur und Mitwelt, für die Gestaltung von Lebensformen der Partnerschaft, für die Minimierung von Gewalt und den Umgang mit Macht in Staat und Weltwirtschaft – in jedem dieser Bereiche mussten

wir auf eine konfessionsspezifische Ausdifferenzierung verweisen. Auch vor »binnenchristlichen« Bereichen macht sie nicht halt: Sowohl im Verständnis der Kirche, des Gottesdienstes und des sakramentalen Lebens, der Bedeutung von Spiritualität – ja, sogar in den Vorstellungen über die Art und Weise göttlichen Heilswirkens im Kommen von Jesus und auch in den Religionen haben die christlichen Konfessionen unterschiedliche Auffassungen. Dazu haben geschichtliche und kulturelle Entwicklungen geführt. In der Ökumene wird versucht, diese Vielfalt zu entdecken und zu beschreiben, über sie nachzudenken und ihre Grenzen zu bestimmen. Dabei steht als Ziel vor Augen, was durchaus noch nicht realisiert ist: die weltweite Gemeinschaft der Kirchen in voller gegenseitiger Anerkennung. Noch sind die Meinungen darüber verschieden, ob sie sich wirklich alle als vollgültiger Ausdruck und lebendiges Zeugnis der Gegenwart Gottes verstehen dürfen. Theologisch formuliert geht der Streit darum, wie damit umgegangen werden kann, dass uns die Wahrheit Gottes nicht als zu analysierender Gegenstand zur Verfügung steht. Wir können sie nicht unter ein Mikroskop legen. Mit dem christlichen Ur-Axiom der Unverfügbarkeit Gottes ringt die Ökumene in ganz besonderer Weise. Es kann nämlich entweder die Vielfalt als Ausdruck der Unverfügbarkeit Gottes gerade geschätzt oder als missverständliche Ausweitung dieses Axioms in unkontrollierte Beliebigkeit befürchtet werden (↑ Kap. 6: Pluralismus). Erneut also stellt sich jetzt zum Schluss des Buches die Frage, wie es möglich ist, das gemeinsame christliche Bekenntnis in konfessionell unterschiedlichen Weisen zum Ausdruck zu bringen, ohne dass sich dabei die Wahrheit Gottes in die Pluralität der Perspektiven auflöst. Dafür wird im Folgenden zunächst über eine spezifische Eigenart christlicher Gottesrede nachgedacht. Im zweiten Schritt werden die Konsequenzen aufgezeigt, die sich daraus für das Selbstverständnis der Ökumene ergeben, ihre Erfahrungen und Arbeitsweisen erläutert sowie im Ausblick eine Vision für die Zukunft entworfen.

1. Grundstrukturen christlicher Rede von Gott

1.1 Gottes-Rede in heutiger Lebenswelt

Nähme man sich einmal die Zeit, im eigenen Leben zurückzublicken bis in die Gottesvorstellungen der Kindheit, so würde schon einer noch jungen Erwachsenen deutlich, wie häufig sich ihre Gottesbilder bis in die Gegenwart hinein verändert haben. Entwicklungspsychologen haben das in den vergangenen Jahrzehnten besonders erforscht.¹ Ein Grundschulkind beispielsweise

1. Fritz Oser / Paul Gmünder, *Der Mensch. Stufen seiner religiösen Entwicklung*, Gü-

soll demnach Bilder- und Symbolwelten noch in einer sehr konkreten Weise deuten und stellt sich Gott dementsprechend wie einen besonders mächtigen, ja über-mächtigen Menschen vor. Etwas später fühlt es sich bereits in der Lage, mit diesem Gott zu »verhandeln«. Für »gutes« Verhalten erwartet es dann eine entsprechende Würdigung von seiten Gottes. Im Pubertätsalter zerbrechen in der Regel die Gottesbilder dieser Phasen. Gott wird zu einer Art von »Leerstelle« – wird oft nicht ausdrücklich geleugnet, aber auch nicht mehr figürlich-bildhaft vorgestellt. Neue Vorstellungsweisen deuten sich hier an: Dass Gott eher als ein Gefühl oder eine Haltung – Liebe und/oder Gerechtigkeit – vorzustellen sei denn als eine Person, vielleicht auch eine Tatkraft – Energie, »Lebensatem« oder »Weltvernunft« –, bis in die Philosophiegeschichte hinein können wir diese Gottesbilder finden. Erwachsene Menschen, die sich solcher Veränderungen ihres Gottesbildes bewusst sind, können in einer Art von »zweiter Naivität« gleichzeitig figürlich und nicht-figürlich von Gott denken, können auf die in der Kindheit konkret-wörtlich verstandenen Bilder nun in einem übertragenden Sinn zurückgreifen. In der »zweiten Naivität« hören sie eventuell auch die biblischen Texte, in denen von Gott als Richter, als König, als Herr, ja, als Herrscher gesprochen wird. Sie können aber auch kreativ neue Gottesbilder entwerfen oder vergessene neu ins Zentrum rücken. Auch die Arbeit der akademischen Theologie könnte man auf weite Strecken als eine ständige Neusondierung des Bestandes an steuernden Gottesbildern verstehen. In einem sehr konkreten Sinne geschieht dies in der Theologischen Frauenforschung, wenn traditionelle, stark dem männlichen Erfahrungskontext verhaftete Gottesbilder durch andere ergänzt oder ersetzt werden. Aber letztlich ändern sich auch in verschiedenen historischen Zeiten die steuernden Gottesbilder – der Vernunft-Gott der Aufklärung wandelt sich zum vornehmlich gütigen Gott im 19. Jahrhundert und in der Verarbeitung der Erfahrung von Faschismus, Weltkriegen und Judenvernichtung im 20. Jahrhundert wieder stärker zum infrage stellenden, kritisierenden Gott (↗ *Karl Barth*). Man darf davon ausgehen, dass sich diese Vielfalt von »historischen« Gottesbildern neben einigen Variationen von neueren heute schon innerhalb einer Gruppe von Gemeindegliedern finden ließe.

Gottesbilder zeigen, wie Gott in der konkreten Lebenswelt sprechend wird – wie er Antwort ist auf Fragen der Menschen über sich selbst, aber auch jemand, der ihnen Fragen stellt und sie kritisch begleitet in ihrer Lebens-

tersloh 3. Aufl. 1992; *Friedrich Schweitzer*, Lebensgeschichte und Religion. Religiöse Entwicklung und Erziehung im Kindes- und Jugendalter, München 1987; *Veronika Merz* (Hg.), Alter Gott für neue Kinder, Freiburg 1994; *Lothar Kuld*, Wie hast du's mit der Religion? Die Gretchenfrage bei Kindern und Jugendlichen, in: *Harry Noormann / Ulrich Becker / Bernd Trocholepczy* (Hg.), Ökumenisches Arbeitsbuch Religionspädagogik, Stuttgart 2. aktualis. Aufl. 2004, 57-73.

gestaltung. Sie zeigen, dass der Gott der jüdisch-christlichen Tradition ein im Leben anwesender Gott ist, und dies zeigen sie gerade in einer Vielfalt von Gottesbildern in Geschichte, Biografie und aktueller Lebenswelt. Eine ständige Aufgabe bleibt damit allerdings, Rechenschaft abzulegen darüber, ob die Gottesbilder adäquat sind, ob sie dem Grundstrom der christlichen Gottesrede entsprechen. Dies zu prüfen gehört zweifellos auch zu den Aufgaben der theologischen Wissenschaft an der Universität. Sie hat dabei mit einer spezifischen Schwierigkeit fertig zu werden: Ein wesentliches Element dieser Gottesrede betont gerade die *Unverfügbarkeit* Gottes. Obwohl dies in der christlichen Theologie nie zum wirklichen Zweifel daran führte, dass es möglich sei, verständlich und rational nachvollziehbar von Gott zu reden, so ist doch unbestritten, dass sich die Wahrheit Gottes nur innerhalb menschlich-kontextueller Sprach- und Denkformen zum Ausdruck bringt. »Wir sollen als Theologen von Gott reden. Wir sind aber Menschen und können als solche nicht von Gott reden. Wir sollen Beides, unser Sollen und unser Nicht-Können wissen und eben damit Gott die Ehre geben.« So fasste 1922 der reformierte Theologe *Karl Barth* diese Schwierigkeit zusammen.²

1.2 Das Bilderverbot als Folie theologischer Lehren

Die christlichen konfessionellen »Großfamilien« finden in ihren Traditionen jeweils spezifische Weisen vor, mit diesem Grundsatz umzugehen. Sie alle können sich schon auf die alttestamentliche Vorstellung von der Geheimnishaftigkeit Gottes beziehen, mit der hier die Ehrfurcht der Gläubigen vor Gott Ausdruck findet. Sie zu missachten, ist gefährlich; es würde den Menschen schaden, sie sogar töten (vgl. Ex 33,12-33; s. u. »Biblische Texte«). Das Geheimnis Gottes, seine »Heiligkeit« zu missachten hieße, keinen Gott mehr zu haben. So ist es einem jüdischen Gläubigen untersagt, den Namen Gottes (Jahwe) auszusprechen – als Ersatzbezeichnung tritt *adonai* (Herr) in der Gott-Anrede an seine Stelle. Das Gebot, kein Kultbild von Gott zu machen (das »Bilderverbot«, Ex 20,4, s. u. »Biblische Texte«), wird bis heute von jüdischen Gläubigen als Zeichen des Respekts vor Gott geachtet, obwohl sich die Exegeten und Exegetinnen nicht einig sind, ob dieses Gebot wirklich so zu verstehen sein sollte, dass man Gott überhaupt nicht bildlich darstellen dürfe.³

2. *Karl Barth*, *Das Wort Gottes und die Theologie* (1922), in: *Karl-Barth-Gesamtausgabe*, III: *Vorträge und kleinere Arbeiten 1922-1925*, Zürich 1990, 144-175, hier 151.
3. Vgl. dazu *Peter Welten*, Art. »Bilder II. Altes Testament« unter Berücksichtigung von archäologischem Material, in: *TRE* 6, 517-521 (Lit).

Michelangelo
»Erschaffung der Gestirne und Pflanzen«
16. Jahrhundert
Sixtinische Kapelle, Rom

Und im Christentum? Um ein generelles Bilderverbot in der sakralen Kunst ist zwar mehrfach in der Geschichte der Kirchen gerungen worden,⁴ aber zu einem völligen Verzicht auf bildhafte Darstellungen Gottes hat das nie geführt – man betrachte nur Michelangelos Ausmalung der Sixtinischen Kapelle im Vatikan!

In der orthodoxen Kirche haben wir zudem eine hochentwickelte Kultur der Herstellung von Ikonen und ihrer Verehrung, in der römisch-katholischen Tradition die bildlich reichlich ausgestatteten Pilgerstätten, meist mit Mariendarstellungen wie z. B. der Schwarzen Madonna in Tschenschow in Polen. Christusdarstellungen gibt es in nahezu jeder Kirche – die reformierten und evangelischen *Freikirchen* allerdings geben sich hierin zurückhaltend.

Trotz dieser Beispiele aber wäre es nicht richtig, zu behaupten, im Christentum sei der Respekt vor der Unbegreiflichkeit Gottes vergessen und Gott zu einem Kultbild zu machen erlaubt worden.⁵ Die orthodoxe Theologie hält ausgefeilte Theorien bereit, um die Christusbilder der Ikonen trotz ihres repräsentierenden, sakramentalen Charakters nicht als Gegenstände der Gottesverehrung selbst zu betrachten, sondern als Hilfen der Wegweisung der Gläubigen in Andacht und Gebet.⁶ Dieselbe Funktion wird Mariendarstellungen und Heiligenbildern in der katholischen Kirche zugeschrieben, und die Illustrationen der Sixtinischen Kapelle sind erst recht keine Bilder, die verehrt werden. Das Bilderverbot bleibt vielmehr hier als eine Grenzmarkierung des Verständnisses der Funktion der Bilder auch im Christentum implizit wirksam, indem es davor warnt, sich Gottes durch Bilder zu bemächtigen. »Verbieten« wird also gerade, das Bild nicht mehr als ein Bild zu verstehen, das von dem auf ihm abgebildeten Gegenstand unterschieden ist. Zu einer Identifikation des Bildes mit dem »Gegenstand« darf es um Gottes willen auch im Kult, in Liturgie und Gottesdienst, nicht kommen. In der Tat wäre das nichts anderes als Aberglaube.

Mit falsch verstandenen Bildern kann Gott also entehrt werden. In diesem Sinne können auch Worte, ja sogar theologische Konzepte zu Akten der Bemächtigung seiner werden, nämlich dann, wenn sie als vollständige Deskription Gottes verstanden werden. Wir leben im Glauben und nicht im Schauen (2 Kor 5,7; s. u. »Biblische Texte«) – auf diesen Bibelvers wird in

4. Vgl. Art. »Bilder IV-VII«, in TRE 6, 525-68 (Hans Georg Thümmel, Walther von Löwenich, Rainer Volp).
5. So der britische Theologe Don Cupitt, Der Christus des Christentums, in: John Hick (Hg.), Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom menschengewordenen Gott, Gütersloh 1979, 145-155, hier 146 ff.
6. Sie wurden beginnend mit der Christologie im Konzil von Nizäa 325, auf die man sich berufen konnte zur Rechtfertigung der Darstellung der Menschheit des Inkarnierten (des mit den Augen Schaubaren), endgültig im sog. »Bilderstreit« errungen; vgl. dazu Heinz Ohme, Art. »Bilder kult«, VI. Christentum, in: RGG⁴ 1, 1572 f.

klassischen theologischen Texten in diesem Themenzusammenhang gern verwiesen. Unsere theologischen Lehrbildungen über Gottes Wirken in der Heilsvermittlung, über seine Offenbarung in Jesus Christus, über die Konstitution der Person Jesu als »Sohn Gottes« oder über das trinitarische Wesen Gottes – all diese »Lehren« sind als Hilfsmittel zu verstehen, die Wahrheit Gottes zu erfassen, ohne dass sie mit ihr identifiziert werden dürfen.⁷

1.3 Gottes Offenbarung als Erlaubnis theologischer Lehren

Das bisher Gesagte ist nicht alles, was es über die christliche Tradition zu sagen gibt. Denn letztlich zeigt sich hier eine Spannung, die das Reden von Gott bei weitem nicht so zurückhaltend bleiben lässt wie im Judentum. Denn steht hier nicht im Zentrum die Rede von der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus? (↑ Kap. 6: Pluralismus; 2.) Wurde Gottes machtvolles »Wort«, in dem bereits die Schöpfung geschah, nicht »Fleisch« im Leben des Menschen Jesus (Joh 1,1-14; s. u. »Biblische Texte«)? Dürfen wir uns nicht aus diesem Grund als Gott-Kennende vorkommen, weil sich Gott ausdrücklich zu erkennen gegeben hat?⁸ Es ist die Bezugnahme auf Gottes Kommen in Jesus, durch die sich Christen und Christinnen bei aller Achtung der Unbegreiflichkeit Gottes immer auch ermutigt fühlten, von Gott zu *wissen*. Es ist nicht so sehr der »Buchstabe« der Bibel, aus dem diese Ermutigung kommt, sondern die implizite Voraussetzung, dass unter den ersten Christen in der Ostererfahrung durch Gott selbst veranlasst eine adäquate Deutung des Jesus-Geschicks wuchs, in der Gott selbst sich zu erkennen gibt. Man merkt es schon an dieser Formulierung: Eine ganz eindeutige Sache ist dies nicht. Auch dieses Leben, in dem so viel von Gott zu erkennen sein soll, ist uns nicht direkt zugänglich – insgesamt vier Evangelien sind in den biblischen Schriften enthalten, und jedes blickt auf das Leben, Sterben und Auferstehen Jesu aus einer zeitlich weit späteren Perspektive, aus der Situation der jeweils verschiedenen jungen christlichen Gemeinden. Die Arbeit der neutestamentlichen Wissenschaften ist zu einem großen Teil die Arbeit der Entschlüsselung der jeweiligen historischen Umstände bei der Entstehung der Schriften. Aus konkreten, partikularen Umständen und bestimmten Kontexten heraus blickten die jungen Gemeinden auf das Leben Jesu zurück und erzählten es weiter.

7. Für eine systematisch-theologische Entfaltung einer »Theologie des Bilderverbots« vgl. *Christian Link*, Das Bilderverbot als Kriterium theologischen Redens von Gott, in: *ders.*, Die Spur des Namens. Wege zur Erkenntnis Gottes und zur Erfahrung der Schöpfung – Theologische Studien, Neukirchen 1997, 3-35.
8. Vgl. dazu die biblische Rede von Christus als »Bild« Gottes, 2 Kor 4,4 und Kol 1,15; siehe Kasten »Biblische Texte«.

Christen haben eine wirksame Erinnerung an bestimmte Knotenpunkte der Wirksamkeit Gottes, durch die sie von ihm wissen.

Biblische Texte zur Thematik dieses Kapitels

Ex 20,1-4 (»Bilderverbot« im ersten Gebot):

1 Gott sprach alle diese Worte: 2 Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten herausgeführt hat, aus dem Sklavenhaus. 3 Du sollst neben mir keine anderen Götter haben. 4 Du sollst dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgend etwas am Himmel droben, auf der Erde unten, im Wasser unter der Erde.

Ex 33,12-23:

12 Mose sagte zum Herrn: Du sagst zwar zu mir: Führ dieses Volk hinauf! Du hast mich aber nicht wissen lassen, wen du mitschickst. Du hast doch gesagt: Ich kenne deinen Namen und habe dir mein Wohlwollen geschenkt. 13 Wenn ich aber wirklich dein Wohlwollen habe, so lass mich doch deinen Weg wissen! Dann werde ich dich erkennen und es wird sich bestätigen, dass du mir dein Wohlwollen geschenkt hast. Sieh diese Leute an: Es ist doch dein Volk! 14 Der Herr antwortete: Mein Angesicht wird mitgehen, und ich werde dich führen, bis du zur Ruhe kommst. 15 Mose entgegnete dem Herrn: Wenn dein Angesicht nicht mitgeht, dann führe uns lieber nicht von hier hinauf! 16 Woran soll man erkennen, dass ich zusammen mit deinem Volk dein Wohlwollen gefunden habe? Doch wohl daran, dass du mit uns ziehst. Und dann werden wir, ich und dein Volk, von allen Völkern auf der Erde ausgezeichnet werden. 17 Der Herr erwiderte Mose: Auch das, was du jetzt verlangst hast, will ich tun; denn du hast nun einmal mein Wohlwollen gefunden, und ich kenne dich mit Namen. 18 Dann sagte Mose: Lass mich doch deine Herrlichkeit sehen! 19 Der Herr gab zur Antwort: Ich will meine ganze Schönheit vor dir vorüberziehen lassen und den Namen des Herrn vor dir ausrufen. Ich gewähre Wohlwollen, wem ich will, und ich schenke Erbarmen, wem ich will. 20 Weiter sprach er: Du kannst mein Angesicht nicht sehen; denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben. 21 Dann sprach der Herr: Hier, diese Stelle da! Stell dich an diesen Felsen! 22 Wenn meine Herrlichkeit vorüberzieht, stelle ich dich in den Felsenspalt und halte meine Hand über dich, bis ich vorüber bin. 23 Dann ziehe ich meine Hand zurück, und du wirst meinen Rücken sehen. Mein Angesicht kann niemand sehen.

Kol 1,15 f. (»Kolosserhymnus«; Christus als Ebenbild Gottes):

15 Er (Christus) ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung.

16 Denn in ihm wurde alles erschaffen

im Himmel und auf Erden,
 das Sichtbare und das Unsichtbare,
 Throne und Herrschaften, Mächte und Gewalten;
 alles ist durch ihn und auf ihn hin geschaffen.

2 Kor 4,5-7:

5 Wir verkündigen nämlich nicht uns selbst, sondern Jesus Christus als den Herrn, uns aber als eure Knechte um Jesu willen. 6 Denn Gott, der sprach: Aus Finsternis soll Licht aufleuchten!, er ist in unseren Herzen aufgeleuchtet, damit wir erleuchtet werden zur Erkenntnis des göttlichen Glanzes auf dem Antlitz Christi. 7 Diesen Schatz tragen wir in zerbrechlichen Gefäßen; so wird deutlich, dass das Übermaß der Kraft von Gott und nicht von uns kommt.

1.4 Die Spannung aus Unverfügbarkeit und Offenbarung Gottes

Es ist diese Spannung von einerseits einem grundsätzlichen Wissen von Gott und andererseits immer nur einer kontextuellen, in einer bestimmten (historischen und kulturellen) Situation verankerten »Wahrheit« Gottes, welche die christliche Gottesrede und mit ihr das Verständnis der Bibel und auch der kirchlichen Lehre charakterisiert. Man kann sagen, dass sich hier auf der erkenntnistheoretischen, intellektuellen Ebene eine Parallele zur Ehrfurcht Gottes in der Anbetung zeigt, nämlich dass die Sprache über Gott keine ihn definierenden, abbildhaften Beschreibungen liefern kann. Somit wusste man in der Kirche von Anfang an: Über Gott kann man nicht objektivistisch reden – versucht man, diesen Eindruck zu geben, so verliert man den wahren Gott zwischen den Worten. Eigentlich ist das nicht anders als im Reden von einem Menschen, den man gut kennt: Auch hier wäre eine theoretische, lehrhafte Erörterung etwa über das Wesen seines Charakters allenfalls eine Einladung an andere, den wirklichen Menschen *hinter* dieser »Lehre«, aber durchaus mit ihrer Hilfe, in der eigenen Imagination zu konstruieren und hier sein Bild entstehen zu lassen. In den theologischen Traditionen der Konfessionen haben sich verschiedene Konzepte entwickelt, die man als Hilfen betrachten kann, die Spannung in der Gottesrede zu erhalten. Einige von ihnen seien hier benannt:

1.4.1 Alte Kirche: Die apophatische Dimension

Aus der Alten Kirche der ersten Jahrhunderte stammt ein starkes Bewusstsein für die sog. *apophatische* (griech.: verneinende) Dimension der Theologie, in

der westlichen Theologie als »negative Theologie« geläufig. Bei dem griechischen Theologen Athanasius (ca. 295-373) aus dem 4. Jahrhundert findet sich der Satz: »Wenn man schon nicht bewerten kann, was Gott ist, so kann man doch sagen, was er nicht ist.«⁹ Gottesrede soll als nicht definierend (z. B. »Gottes namenlose Namen«) zu erkennen sein. Am deutlichsten hat sich diese theologische Linie in der orthodoxen Ostkirche niedergeschlagen. Die Sprache der apophatischen Theologie ist stark durchsetzt mit poetischen Stilmitteln; sie ist doxologische, Lob-(Gottes)-Sprache. Dieser Grundgedanke hat im 20. Jahrhundert im Zuge der Mitarbeit der orthodoxen Kirchen im Ökumenischen Rat das westliche theologische Selbstverständnis wieder stark inspiriert. In der Religionspädagogik lassen sich Spuren dieses Einflusses in der *Symboldidaktik* erkennen.¹⁰

1.4.2 Mittelalterliche Scholastik: Die Analogie-Lehre

Eine starke Spur der Wirksamkeit von apophatischer Theologie finden wir auch im Westen in der mittelalterlichen Theologie der Scholastik. Gerade in der Zeit, als Universitäten entstanden, als Theologie bewusst als eine Wissenschaft gestaltet wurde, als man Glaube und Vernunft für gut harmonisierende Geschwister hielt – gerade in dieser Zeit wurde immer auch die Tradition der Kontemplation, der meditativen Vergewisserung der Gegenwart Gottes, gepflegt und sehr geachtet.¹¹ Man schulte sich damit in einer Art von Denkmeditation, in welcher der menschliche Geist durch ständige korrigierende Phasen der Verneinung in der Bewegung des Denkens selbst intuitiv an die Unbegreiflichkeit Gottes herangeführt wird. Voraussetzung dafür ist die feste Annahme, dass die erfahrbare Wirklichkeit in ihrer Existenz rückverweist auf die Unbegreiflichkeit Gottes als ihrer Quelle. Die Spannung aus Unverfügbarkeit und Offenbarung Gottes ist erkennbar, aber sie ruht fest in der Gewissheit, dass der Lebensatem der Schöpfung Gott selbst in seiner Unverfügbarkeit ist.

Aus dieser Voraussetzung lebt auch eine Regel des Redens von Gott in der

9. Athanasius, ep. ad monach. 2.

10. Vgl. zur Orientierung: *Norbert Weidinger*, *Symboldidaktik – Auslauf- oder Zukunftsmodell?* In: *Noormann u. a. (Hg.)*, *Ökumenisches Arbeitsbuch Religionspädagogik* (s. Anm. 1), 145-160 (Lit.); *Georg Hilger*, *Symbollernen*, in: *Ders. / Stephan Leimgruber / Hans-Georg Ziebertz*, *Religionsdidaktik. Ein Leitfaden für Studium, Ausbildung und Beruf*, München 2001, 330-339.

11. Vgl. *Hans Urs von Balthasar*, *Theologie und Heiligkeit*, in: *Ders.*, *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 195-225; *Alois Haas*, *Mystik als Theologie*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 116 (1994), 30-53, hier 36 und 41-44 (Lit.); *Josef Pieper*, *Thomas von Aquin. Leben und Werk*, München 1958 3. Aufl. 1986, 215-223.

großen Theologie des Mittelalters: die Analogie-Lehre. Besonders in der Form, die \nearrow Thomas von Aquin (1225/26-1274) aus der Tradition entwickelte, wurde sie einflussreich bis in die heutige katholische Theologie hinein.¹² Ihrzufolge redet man adäquat von Gott – trotz seiner Unverfügbarkeit – nicht in Negationen, sondern »analog«, als Vergleich von Verhältnissen. Will man Gott in seiner Güte denken, so ist es nicht falsch, bei der Erfahrung von authentischer menschlicher Güte zu beginnen. Sie ist eine Analogie zur Güte Gottes, denn sie kann in der Glaubensperspektive als eine Spur der Güte Gottes gelten. Dabei ist die menschliche Güte mit der Güte Gottes nicht einfach identisch, sie ist ihr aber auch nicht total wesensfremd. Sie ist ihr »analog«, ähnlich, strukturverwandt, aber etwas Anderes als etwas mit ihr Identisches oder auch als etwas von ihr total Verschiedenes. Zum besseren Verständnis mag man an die »Verwandtschaft« von einem brennenden Stück Holz und dem Feuer selbst denken. Unsere Sprache über Gott nehmen wir also mit allem theologischen Recht aus gottverbundener menschlicher Erfahrung. Um freilich die Vollkommenheit Gottes nicht in der endlichen Erfahrung untergehen zu lassen, stellt schon 1215 das \nearrow IV. Laterankonzil ein Warnschild auf: »Denn zwischen Schöpfer und Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, dass zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre«.¹³ Eine schlichte Identifikation von Schöpfer und Geschöpf wird so mithilfe einer apophatischen Umrahmung ausgeschlossen.

Im weiteren Verlauf der Theologiegeschichte freilich tritt der apophatische Rahmen der Analogie zunehmend in den Hintergrund, so dass ihr – gesteuert durch kirchlich-dogmatische Regulierung wahrheitsfähiger Sätze von Gott – mehr definitorische Aussageintentionen beigelegt wurden. Gegen diese Entwicklung wenden sich die Reformatoren ebenso wie später zu Beginn des 20. Jahrhunderts maßgebliche Vertreter der römisch-katholischen Theologie (z. B. \nearrow Karl Rahner), die wieder für ein dialektischeres Verständnis der Analogie eintreten.

1.4.3 Reformatorische Theologie: Biblisch angeregte Metaphern-Sprache

Martin Luther lehnte die spätere Form der Analogielehre ab, wie sie 250 Jahre nach \nearrow Thomas von Aquin gebräuchlich war. Dabei wollte er sie vor allem nicht, wie man es nach Thomas verstärkt versuchte, als Methode der Gotteserkenntnis durch Rückschluss vom weltlichen Analogon auf Gott verstehen. Man kann aber auch sagen, dass die reformatorische Theologie die analoge

12. Eine gut verständliche und einfühlsame Erklärung findet sich bei Elisabeth A. Johnson, *Ich bin die ich bin. Wenn Frauen Gott sagen*, Düsseldorf 1994, 157-163; ausführlicher zur Analogie vgl. Joachim Track, Art. Analogie, in: TRE 2, 625-650.

13. Die Beschlüsse des IV. Laterankonzils finden sich in DH 800-21; vgl. hier 806 unten.

Redeform des Thomas von Aquin radikalisierte, insofern diese die Nicht-Identität von Schöpfer und Geschöpf zum Ausdruck bringen wollte. Um das zu verstärken, entwickelt man in reformatorischer Tradition die »Vergleichs-sprache« nicht aus allgemeiner menschlicher Erfahrung. In ihrem Selbstverständnis gelten die biblischen Texte und die hier verwendeten Sprachbilder als Leitlinien einer adäquaten Gottes-Rede. In jüngerer Zeit werden hierfür auch philosophische Forschungen zur Theorie der Metapher rezipiert.¹⁴ Bei aller Hochschätzung der Bibel wird das »geschriebene Wort« in dieser Sicht als menschliches Wort betrachtet, das keine »Verwandtschaft« mit Gott aufweist: Es transportiert seine Wahrheit, ist sozusagen ihr »Gefäß«.

Zum Vergleich sei darauf hingewiesen, dass die jüngere römisch-katholische Theologie des 20. Jahrhunderts auch bestrebt ist, die Dialektik des Redens von Gott wiederzugewinnen, aber sie geht dabei weiter den Weg, der auf eine wesensmäßige Zusammengehörigkeit von Schöpfer und Schöpfung verweist. So spricht *Karl Rahner* beispielsweise von einer »Schwebe« zwischen weltlicher Sprache von Gott und ihrem Gegenstand.¹⁵ Die Schwebe entsteht in der notwendigen Gebrochenheit der Existenz der Menschen, die nach Rahner in ihrer Gesamtheit in Gott begründet ist, ohne dass sich dieser Grund jedoch so »entdecken« ließe wie »ein bestimmter Gegenstand unserer weltlichen Erfahrung«.¹⁶

2. Ökumene als Ausdruck der Wahrheit Gottes

2.1 Ökumene-Erfahrungen im Alltag

Was nun bedeutet diese Eigenart christlichen Selbstverständnisses, die Unverfügbarkeit Gottes trotz der Gewissheit seiner Selbstoffenbarung wahren zu wollen, für das Verhältnis der christlichen Konfessionen zueinander? Zu-

14. Vgl. dazu *Paul Ricoeur / Eberhard Jüngel*, Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache, München 1974; *Ingolf U. Dalferth*, Religiöse Rede von Gott, München 1981, 218-236; *Markus Buntfuß*, Tradition und Innovation. Die Funktion der Metapher in der theologischen Theoriesprache, Berlin u. a. 1997; *Reinhold Bernhardt / Ulrike Link-Wieczorek (Hg.)*, Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur, Göttingen 1999.
15. *Karl Rahner*, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg u. a. 1984, 80: »So ist eine Aussage über dieses Geheimnis immer eine ursprüngliche [...] Schwebe zwischen der weltlichen Herkunft unserer reflektierten Aussage und der Ankunft dort, wohin diese Aussage eigentlich zielt, nämlich auf das Woraufhin der Transzendenz.«
16. Grundkurs, 62-64.

nächst einmal gilt: Wo es eine Spannung gibt, da gibt es immer auch unterschiedliche Akzentsetzungen im Versuch, diese Spannung zu wahren. Vor allem Protestanten neigen – nicht selten bis zur Ökumene-Feindlichkeit – dazu, aus diesem Grund die Pluralität der Konfessionen geradezu als einen notwendigen Ausdruck des Respekts vor der Unverfügbarkeit Gottes zu verstehen. Hingegen ist es eine Tendenz der katholischen Tradition, die Offenbarungsgewissheit deutlich in einer sichtbaren Einheit und in bestimmter Struktur verkörpert sehen zu wollen. Trotz solcher Differenzen kann man sagen, dass es die Spannung aus Unverfügbarkeit und Offenbarungsgewissheit zumindest erlaubt, die christlichen Konfessionen für *im Prinzip* gleichwertige christliche Gemeinschaften zu halten – jede von ihnen kann als eines der tönernen, zerbrechlichen Gefäße (2 Kor 4,7; s. o. »Biblische Texte«) gelten, in denen, ein biblisches Leitbild, die Wahrheit Gottes verwahrt, gedacht werden kann, ohne dass der Inhalt mit dem Gefäß identisch wäre.¹⁷ Sie alle leben aus dem Bezug auf diese Wahrheit Gottes, teilen die gemeinsame Überzeugung, dass sie sich in der historischen Jesus-Gestalt zeigt, und wissen sich vielfältig in ihren Dienst gestellt: *diakonisch* als Dienst an den Notleidenden, *lebensgestaltend* in der Suche nach ihren Ausdrucksformen im je eigenen Leben und gesellschaftlichen Kontext; nach ihr *fragend*, von ihr *hörend* und um sie *bittend* in Verkündigung und Anbetung sowie *missionarisch* im Engagement für die Akzeptanz christlicher Lebensorientierung in der Gesellschaft.

Auf dieser Gemeinsamkeit ruht die Hoffnung der Ökumene, die in Deutschland vielerorts bereits sehr konkrete Formen angenommen hat. Vor allem in Gegenden, in denen evangelische und römisch-katholische Gemeinden zahlenmäßig etwa gleich stark sind, ist es in den vergangenen Jahrzehnten vor Ort zu einer Stimmung der ökumenischen Selbstverständlichkeit gekommen. Das schlägt sich nieder in interkonfessionellen Zusammenkünften, die der Glaubensreflexion, der christlichen Lebensgestaltung sowie Gottesdienst und Gebet dienen: theologische Gesprächskreise, ökumenische Bibelwochen, Gebetsgruppen, Familienkreise; letztere erfüllen für konfessionsverschiedene Ehepartner nicht selten auch eine starke seelsorgerliche Funktion. Zunehmend werden auch spezifische christliche Feiertage wie Christi Himmelfahrt, Pfingstmontag, aber auch Fronleichnam, Marienfeste, Buß- und Betttag und vereinzelt sogar der Reformationstag dafür genutzt, sich der ökumenischen Gemeinsamkeiten bewusst zu werden und in gottesdienstlicher Feier gegenseitige Anteilnahme auch in spiritueller Verschiedenheit zu pflegen. Solche

17. Auf diese Bibelstelle wird in der ökumenischen Theologie häufig im erkenntnistheoretischen Zusammenhang Bezug genommen, obwohl ihr Kontext dies hinsichtlich der folgenden Verse nicht unbedingt als zwingende Auslegungsweise nahelegt. Der Sache nach kann das Argument auch ohne die Bibelstelle stehen und, wie oben dargestellt, theologisch begründet werden.

Beispiele sowie sichtbar gemeinsames diakonisches Engagement (Asylantenarbeit, Obdachlosenbetreuung) könnten vielerorts noch zahlreicher und stärker sein – darauf einzuwirken bleibt eine ständige Aufgabe der Gemeinden vor Ort.¹⁸

Man kann also sagen, dass der Großteil der Menschen in den christlichen Gemeinden in Deutschland heute von einer zunächst ungeprüften Voraussetzung ökumenischer Geschwisterlichkeit ausgeht. Gemeinsame Gottesdienste haben auch die Funktion, diese Voraussetzung zu bestätigen und zu erneuern. Vor allem dienen sie dazu, die Gemeinsamkeit des christlichen Gottesbekenntnisses hineinzutragen in eine als zunehmend religiös gleichgültig empfundene Umwelt. Zweifellos wird dies mehr und mehr zum bestimmenden ökumenischen Erfahrungsfeld. Auch der immer häufiger geäußerte Wunsch nach gemeinsamen Eucharistiefiern dürfte in diesem Kontext verstanden werden.

Die ökumenische Arbeit der Kirchen weiß sich vom gemeinsamen Christus-Bekenntnis getragen, kann aber dem gründlichen Diskurs über die Bedeutung der Unterschiede in der Glaubensreflexion nicht ausweichen. Vielmehr muss sie prüfen und unterscheiden, welche Differenzen sich mit dem gemeinsamen Christus-Bekenntnis vereinbaren lassen und welche nicht.

2.2 Die drei Felder der Ökumene

Wer ökumenische Erfahrungen gemacht hat – etwa in der sog. »Basisökumene«, auf Studienreisen oder auch in ökumenischen Veranstaltungen an der Universität – wird wissen, wie sehr hier trotz aller Gemeinsamkeit der Intentionen sich immer auch spürbare Differenzen Raum schaffen. In der ökumenischen Arbeit der Kirchen und akademischen Theologie geht es nun darum, diese Differenzen zu sichten und zu entscheiden, ob sie in der gemeinsamen Perspektive noch tragbar sind. Letztlich geht es darum, ob man sich gegenseitig als Kirche anerkennen kann, und schließlich darum, ob eine solche Anerkennung zur prinzipiellen gegenseitigen Gastgeberschaft führen kann.

Geschichte der ökumenischen Bewegung

Der Begriff »Ökumene« (griech.: die bewohnte Erde) findet sich schon in der Bibel.¹⁹ Allerdings bezeichnet er hier noch nicht wie heute Realität

18. Vgl. dazu *Michael Meyer-Blanck / Walter Fürst (Hg.)*, Typisch katholisch – typisch evangelisch. Ein Leitfaden für die Ökumene im Alltag, Freiburg / Rheinbach 2. Aufl. 2003.
19. Lit.: Artikel »Ökumene« und »Ökumenischer Rat der Kirchen« in: *Hanfried Krüger / Werner Löser / Walter Müller-Römhald (Hg.)*, Ökumene-Lexikon, Frankfurt 1983, 877-81 (Konrad Raiser); Taschenlexikon Ökumene, Frankfurt / Paderborn 2003,

und Bemühen um die Einheit der getrennten Kirchen. Dieser Sinn wird dem Wort etwa seit dem 4. Jahrhundert gegeben, als die noch junge Kirche die Grundlagen des ihr zugrundeliegenden Glaubens zu formulieren suchte (vgl. z. B. die auch heute »ökumenisch« genannten Bekenntnisse von Konstantinopel 381, das *↗Nicäno-Konstantinopolitanum*, oder von Chalcedon 451, das *↑Chalcedonense*; ↗Kap. 8: Erlösung; 3., Kasten). »Ökumenisch« begann damit das Bemühen um Einheit der Gesamtkirche zu bezeichnen. Mit Beginn des 20. Jahrhunderts verbindet man in den Kirchen die universale Bedeutung des Wortes »Ökumene« mit der christlichen Verantwortung für das Wohl des »ganzen Erdkreises«. Die Einheit der Kirchen steht somit im Zusammenhang mit der Einheit der Menschheit.

So können wir heute neben der klassischen »Dialog-Ökumene« die ökumenischen Bestrebungen unterscheiden, die sich in der gemeinsamen christlichen Verantwortung aller Kirchen für das geistliche und soziale Wohl der Menschheit engagieren: die »*Missionarische Ökumene*« und die *↗Gerechtigkeitsökumene*. Erstere hat im 20. Jahrhundert vor allem durch internationale Missionsgesellschaften die ökumenische Bewegung maßgeblich mitangestoßen, nicht zuletzt forciert durch freikirchliche Vertreter. Im gerechtigkeitsökumenischen Zweig treffen Vertreterinnen und Vertreter verschiedener Kirchen in ihrem sozialetischen transnationalen Engagement zusammen. Aus ihm entstand 1983 auf der Weltkirchenkonferenz von Vancouver der *↗Konziliare Prozess für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung*. Zusammen mit der »Dialog-Ökumene« bilden Missionarische Ökumene und Gerechtigkeitsökumene von Anfang an die drei Felder der heutigen Ökumene, wie sie 1948 in Amsterdam unter 146 nicht-katholischen Kirchen aus der ganzen Welt zur Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) mit Sitz in Genf führte. In der weiteren Geschichte wuchs dieser durch den Eintritt vieler orthodoxer Kirchen 1961 sowie nach dem Ende der Kolonialzeit vieler afrikanischer und asiatischer Kirchen stark an. Bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts hatten drei kirchliche Bewegun-

191-194 und 196-200 (*Georg Schütz, Konrad Raiser*); *Herbert Vorgrimler*, Neues Theologisches Wörterbuch, Freiburg i. B. 2000, 463-65; *Dagmar Heller*, Art. Lima-Konvergenzerklärungen, in: Taschenlexikon Ökumene (s. o.), 174-176; vgl. auch die Zeitschriften zur Ökumene: Ökumenische Rundschau und Una Sancta; für Ökumene im Religionsunterricht vgl. *Ulrich Becker*, Konturen einer ökumenisch-konziliaren und interreligiösen Didaktik, in: *Noormann u. a. (Hg.)*, Ökumenisches Arbeitsbuch (s. Anm. 1), 181-89; *Stephan Leimgruber*, Ökumenisches Lernen, in: *Hilger u. a.*, Religionsdidaktik (s. Anm. 10, 420-32; *Matthias Bahr / Stephan Leimgruber*, Lernen für die Eine Welt, in: *Georg Hilger u. a.*, Religionsdidaktik (s. Anm. 10), 443-454 (zum »Konziliaren Prozess«).

gen Impulse zur Gründung gegeben: 1. Die *Missionsgesellschaften*, deren Vertreterinnen und Vertreter sich zum ersten Mal in Edinburgh 1910 zur ersten großen internationalen und interkonfessionellen Missionskonferenz trafen und 1921 einen Internationalen Missionsrat gründeten. Gerade auf dem Feld der Mission hatte man gelernt, die ökumenische Zusammenarbeit der Kirchen als unentbehrlich zu schätzen. 2. Die Erfahrungen in der Mission waren es auch, die zur Bewegung für »*Glauben und Kirchenverfassung*« (Faith and Order) führten, in der organisierte Gespräche über Differenzen im Glaubensverständnis geführt wurden. Dies wurde die Patin der späteren klassischen Dialog-Ökumene. 3. Die Bewegung für »*Praktisches Christentum*« (Life and Work), die Patin des Zweiges der oben erwähnten »*Gerechtigkeits-Ökumene*«. Auch sie entsteht aus Impulsen der ersten Missionskonferenz 1910 und integriert internationale christliche Jugend- sowie Friedensarbeit. Aus der Vereinigung dieser drei Bewegungen, von denen in der missionarischen auch die römisch-katholische Kirche mitarbeitete, erwuchs der auch »*Weltrat der Kirchen*« genannte ÖRK, dem heute über 330 nicht-katholische, vornehmlich protestantische und orthodoxe Kirchen angehören. Sein Ehrenpräsident wurde der Methodist John Mott (1865-1955), auch der erste Generalsekretär des Internationalen Missionsrates.

Die römisch-katholische Kirche entwickelte zunächst eine Skepsis gegenüber dem ÖRK, weil sie in ihm eine Art von »Überkirche« fürchtete, deren theologischer und institutioneller Status unklar war. Eine Veränderung dieser Zurückhaltung ging inzwischen einher mit einem geänderten Ökumene-Verständnis. Während ihre Amtsträger bis zum Beginn des *II. Vatikanischen Konzils* (1963-1968) die Einheit der Kirchen allein in der »Rückkehr« der sich ihrer Meinung nach von Rom getrennten Kirchen sahen, akzeptiert die römisch-katholische Amtskirche seitdem durchaus prinzipiell die Möglichkeit einer Pluralität von Kirchen. Zu einer Mitgliedschaft im ÖRK freilich kann sie sich aufgrund ihres unterschiedlichen Kirchenbegriffes nicht bereitfinden, zumal auch innerhalb des ÖRK der kirchlich-institutionelle Status dieses Gremiums bis heute Unklarheiten enthält. Allerdings entsendet die römisch-katholische Kirche Vertreterinnen und Vertreter in die ÖRK-Kommission für »*Glauben und Kirchenverfassung*«, an deren Projekten, z. B. auch am Studiendokument »*Das Wesen und die Bestimmung der Kirche*« (2000), sie mitarbeitet. Außerdem hat die römisch-katholische Kirche unter Leitung des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen im Vatikan eine eigene Form von ökumenischer Arbeit entwickelt und führt bilaterale Dialoge auf Weltebene zu verschiedenen Einzelthemen.

Als eminent konkretes Anliegen erfahren dies protestantisch / römisch-katho-

lische konfessionsverschiedene Ehepartner, denen zur Zeit noch verwehrt ist, gemeinsam Eucharistie zu feiern, weil zwischen den Kirchen noch zu gravierende Differenzen im Selbstverständnis ausgemacht werden.

In der ökumenischen Arbeit suchen die Kirchen solche Hindernisse der vollen Einheit zu überwinden sowie bereits erreichte Gemeinsamkeit in Zeugnis und christlicher Verantwortung Gestalt werden zu lassen. Dabei können sie die Geschwisterlichkeit der anderen Traditionen als notwendige Kommentierung und als Bereicherung ihrer selbst wahrnehmen. Es wird ihnen aber auch der Streit um die besseren Konzepte nicht erspart bleiben. Ein solcher Streit müsste auch die eigene Tradition in die kritische Prüfung mit einbeziehen, und er müsste darauf hinauslaufen, eventuell miteinander ganz Neues zu entwickeln. Berücksichtigt man dies, so hat die ökumenische Arbeit ein doppeltes Ziel: Zum einen, dass sich alle Kirchen gegenseitig ihr eigenes *Anderssein* zubilligen können, soweit sie sich in ihrem Christusbezug als vollgültig akzeptieren können, zum anderen wäre aber dies die Voraussetzung für einen echten Streit über die Konzepte, mit denen die gemeinsame Wahrheit im jeweiligen Kontext am sinnvollsten zum Ausdruck gebracht werden soll. Man muss nun sagen, dass Letzteres gegenwärtig weder in der kirchlichen noch in der akademischen ökumenischen Arbeit schon wirklich ausdrücklich Gegenstand der Arbeit ist. Das liegt vor allem daran, dass das erste ökumenische Ziel, die gegenseitige vollgültige Akzeptanz, noch nicht zwischen allen Kirchen möglich ist. Seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (s. o. Kasten: »Geschichte der ökumenischen Bewegung«) wird in »offiziellen« kirchlichen Kommissionen dafür auf verschiedenen Feldern gearbeitet:

2.2.1 Gerechtigkeitsökumene

Am leichtesten scheint die gegenseitige Akzeptanz der anderen Perspektiven zunächst, wenn man sich auf gemeinsame sozial-ethische Aufgaben in der Gesellschaft konzentriert. Hier liegen große Herausforderungen für die Ökumene: Armut, große Differenzen in den Möglichkeiten der Lebensgestaltung, Aids – um nur einige zu nennen. In diesem Bereich arbeiten Vertreter aller Konfessionen im *Konziliaren Prozess* zusammen. In Deutschland hatte das Engagement dafür Anteil am Gelingen der gewaltfreien Protestbewegung, die Ende der 80er Jahre zur Auflösung der DDR führte.²⁰ Welche Kirche, kirchliche Initiativgruppe oder Einzelpersonen sich konkret am Konziliaren Prozess beteiligen, ist nicht festgelegt und wechselt von Projekt zu Projekt. Die Teilnehmenden eint nicht so sehr eine bewusste Reflexion der Glaubenslehre wie ein christlich motiviertes Engagement für weltweite Gerechtigkeit. Zu-

20. Vgl. Klaus Lefringhausen, Art. »Konziliarer Prozess«, in: Taschenlexikon Ökumene (s. Anm. 19), 165-167.

nächst kann die vorausgesetzte ökumenische Gemeinsamkeit bestätigend und erneuernd in der gemeinsamen Arbeit erfahren werden, in begleitenden Gottesdiensten und auch in der Reflexion über die theologische Begründung ihres Tuns, wie sie zwischendurch immer wieder notwendig wird. Dieser Zweig der Ökumene, der häufig missverständlich *↗ Säkularökumene* genannt wird, ist in der Wahrnehmung von christlicher Weltverantwortung in gesellschaftlichen Bereichen tätig.

2.2.2 Dialog-Ökumene

Zur ausdrücklichen Reflexion der konfessionellen Unterschiede mit dem Ziel der Glaubensverantwortung kommt es in der sog. »Dialog-Ökumene«. ²¹ Man kann sagen, dass durch sie in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts ein häufig jahrhundertelanges Schweigen zwischen den Kirchen gebrochen wurde, so dass die Konfessionen sich in bilateralen Gesprächen neu kennen- und schätzen lernten und sie dadurch auch bis in die Gemeindeebene hinein wirkte. In jüngster Zeit geschah dies in der Diskussion um die *↗ Rechtfertigungslehre*, über die Lutheraner und Katholiken auf Weltebene nach jahrzehntelanger Dialogarbeit eine spektakuläre Erklärung verfassten (*↗ Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*). Der theologischen Kontroverse, die bei der Trennung der Kirchen zur Reformationszeit eine nicht unwesentliche Rolle gespielt hatte, wird damit ihre kirchentrennende Bedeutung genommen. Einen ähnlichen Prozess der Bewusstwerdung konfessioneller Differenzen erlebten im Jahr 2003 auch die Menschen im Umfeld des Ökumenischen Kirchentages in Berlin, auf dem die Schwierigkeiten einer interkonfessionellen Eucharistiefeier diskutiert wurden, ohne dass es schon zu einer Lösung gekommen wäre. Man muss aber auch sagen, dass heute, nach dem Ende des »Kalten Krieges« zwischen den Konfessionen, nicht mehr alle Kirchenglieder – seien sie akademisch-theologisch ausgebildet oder nicht – an Gesprächen über die Bereinigung der Lehrunterschiede interessiert sind. Die Themen dieser Gespräche scheinen zu sehr aus der Zeit vorgegeben zu sein, in denen sie akut waren und zur Trennung der Kirchen geführt haben, wie z.B. die Gnadenlehre im 16. Jahrhundert oder der Streit um Säuglings- oder Erwachsenentaufe. So richtig dieser Eindruck sein mag – es kann kein Zweifel sein, dass auch zu vergangenen Differenzen aus heutiger Sicht Stellung genommen werden muss, um eine gemeinsame Zukunft zu entwickeln. ²² Häufig entdecken die

21. Vgl. dazu *Harding Meyer*, Art. Dialoge, in: Taschenlexikon Ökumene (s. Anm. 19), 61-66; *Udo Hahn*, Das 1x1 der Ökumene. Das Wichtigste über den Dialog der Kirchen, Neukirchen 2003, 106-138.

22. Vgl. dazu *Karl Lehmann / Wolfhart Pannenberg* (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? (Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen), Bd. 1, Göttingen / Freiburg 1986, 20-28.

am Dialog Beteiligten bei dieser Arbeit auch, dass die »alten Differenzen« durchaus ihre Ausstrahlung haben bis in die Gegenwart hinein, wenn dies auch den nicht theologisch geschulten Gemeindegliedern in der Regel nicht bewusst sein mag. Die Dialog-Ökumene muss sich andererseits auch stets der Gefahr bewusst sein, die Gegenwartsrelevanz historischer Kontroversen zu überschätzen, hilfreiche Perspektivenveränderungen zu übersehen und damit an tatsächlichen Glaubensformen und –nöten der Gemeindeglieder vorbeizuarbeiten. Eine Gelegenheit zur Korrektur bietet sich möglicherweise in Gremien, in denen Themen in multilateralem Dialog unter Beteiligung von mehr als zwei Kirchen bearbeitet werden. Wenn man hier z. B. über die Bedeutung der Taufe spricht, geschieht dies ausdrücklicher mit dem Schwerpunkt der Konzentration auf die künftige Gestaltung des Zusammenlebens der verschiedenen Kirchen.²³

2.2.3 Missionarische Ökumene

So wird der Zweig ökumenischer Arbeit genannt, der die Konsequenzen aus dem christlichen Selbstverständnis zieht, dass den Kirchen die Verheißung von Gottes Gerechtigkeit nicht nur für sich allein gegeben wurde. Mission meint somit den Einsatz für die Ausweitung der Perspektive christlicher Hoffnung, Heilsgewissheit und Lebensgestaltung – kurz: des Evangeliums Jesu Christi (↑ Kap. 7: Religionen; 3.). Mission ist darum eine Aufgabe der Ökumene, weil eine Einheit der Kirchen, das Gesamtziel jeder ökumenischen Arbeit sein muss. Sie darf nicht Selbstzweck sein, sondern muss sich eingebettet sehen in den christlichen Auftrag, sich um das Wohl der Anderen in der Welt zu kümmern. Die ökumenische Einheit der Kirchen hat sich immer verankert gesehen im Ringen um die Einheit der Menschheit. In jüngster Zeit tritt neben die weltweite Mission zunehmend die binnen-nationale missionarische Ökumene, häufig unterscheidend »Evangelisation« genannt. Sie gehört als ein Bereich der christlichen Lebensgestaltung ebenfalls zu den Wirkungsfeldern ökumenischen Engagements.

2.3 Vom Konsens zum differenzierten Konsens

Von kirchlicher Dialog-Ökumene wird in jüngster Zeit auch unter der Bezeichnung »Konsens-Ökumene« gesprochen. Damit wird auf die – neuerdings stark umstrittene – Methode angespielt, im Dialog nach einem Konsens zu

23. So z. B. im »Lima-Dokument« Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK. Frankfurt a. M. / Paderborn 11. Aufl. 1987.

suchen, der *hinter* den strittigen Differenzen zu finden sein müsste. Gesucht wird eine gemeinsam-christliche *implizite* Intention – z. B. Gott als heilswirksam in der Welt zu preisen –, die sich im *expliziten* Bekenntnis der unterschiedlichen Aspekte zum Ausdruck bringt. Dass es eine solche implizite gemeinsame Intention geben muss, die konsensfähig ist, ist dabei zunächst die Folgerung aus einem gegenseitigen Vertrauensvorschuss, ohne den ökumenische Arbeit nicht möglich ist: Man geht davon aus, dass die anderen Kirchen auch eine Gestalt des Ausdrucks der Wahrheit Gottes darstellen. Diese Voraussetzung wird im Dialog dadurch geprüft, dass man testet, ob die konfessionellen Differenzen wirklich grundlegend, konsensunfähig und somit kirchentrennend seien, weil sie den Christusbezug verdunkeln. Häufig wird ein Konsens unter dem Titel »Gemeinsames Zeugnis« formuliert.

Das Problem mit dem Konsens taucht in der Regel spätestens dann auf, wenn die erarbeiteten Dokumente den entsendenden Kirchen zur Rezeption vorgelegt werden: Gar nicht selten entbrennt dann über die in der Kommission erreichte Konsens-Formulierung ein Disput, der die weitere Verwendung des Konsenspapiers für die ökumenische Arbeit verhindert. Können Lutheraner wirklich sagen: »So wird die Kirche von ihrem Herrn in den Dienst der Heilungsvermittlung genommen«, wie es in dem lutherisch / römisch-katholischen Konsens-Dokument »Kirche und Rechtfertigung« unter der Rubrik »Gemeinsames Zeugnis« heißt?²⁴ Besteht hier nicht doch die Gefahr, dass Kirche und Christus miteinander identifiziert werden? Am Beispiel dieser Formulierung – sicher aus dem Zusammenhang genommen, was häufig auch dem Rezeptions-Schicksal solcher Texte entspricht – wird deutlich, was Kritikerinnen und Kritiker am Konsens-Prinzip auf den Plan ruft: Konsens-Formulierungen führen in der Rezeption häufig zu neuen Dissensen sowie zur Wiederbelebung von alten. Vor allem ist das dann der Fall, wenn von den Rezipienten der Dialogdokumente die Unterschiede zwischen den beteiligten Kirchen für so groß gehalten werden, dass wachsameres Misstrauen für angebrachter gehalten wird als ein ökumenischer Vertrauensvorschuss.²⁵

Die Gründe für die Kritik an der Konsenssuche als Methode sind vielfältig und können hier nicht detailliert entfaltet werden. Zwei Hinweise allerdings sind möglich: Konsensformulierungen entstehen logischerweise dadurch, dass man von der konkreteren Ebene der Dissense auf eine höhere Abstraktionsebene »aufsteigen« muss. Mit der größeren Allgemeinheit der Konsens-Aussage verliert diese auch an Lebendigkeit – möglicherweise ein Grund da-

24. *Gemeinsame römisch-katholische / evangelisch-lutherische Kommission* (Hg.), *Kirche und Rechtfertigung*. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre, Paderborn und Frankfurt a. M. 1994, 67.

25. Vgl. dazu *Annemarie C. Mayer*, Mit oder ohne Konsens. Methodische Erwägungen zu einer hermeneutischen Grundoption, in: *Ökumenische Rundschau* 52 (2003), 157-173; hier 159-162.

für, dass ökumenische Dokumente nur mit großen Anstrengungen außerhalb eines primär ökumene-wissenschaftlichen Kontextes vermittelbar sind.²⁶ Lebendig und interessant wird es erst auf der Ebene der Differenz der Konfessionen. Diese Beobachtung führt zum zweiten Hinweis, einem möglichen philosophischen Grund: Es gibt kein *Verstehen* in menschlicher Kommunikation, das auf einen eindeutigen Konsens bauen könnte, weil alle am Gespräch Beteiligten aus ihrer jeweils spezifisch »gewordenen« Perspektive verstehen. Man kann allenfalls hoffen, dass sich ein »Spielraum« ergibt, der unter Beibehaltung der Differenzen *Verständigung* erlaubt.²⁷ Nur wenn der Konsens deutlich so gemeint ist, wird er akzeptabel für die Rezipienten sein.

Diese Einsicht hat in den jüngeren ökumenischen Dokumenten zur Methode des »differenzierten Konsenses« geführt.²⁸ In ihr wird ein formulierter Konsens ausdrücklich in seine bestehenden Differenzen hinein (»in evangelischer Sicht« – »in katholischer Sicht«; ↑ Kap. 8: Erlösung; 4., Kasten »GE«) entfaltet.

Die Konsensformulierung dient hier ausdrücklich dazu, sich über die Legitimität der Aspekte zu verständigen, die in den Differenzen zum Ausdruck kommen. Sie wird erkannt, wenn an der Wurzel der unterschiedlichen Lehren der gemeinsame Christusbezug wahrgenommen wird, der im Konsens formuliert wird. Nur in dieser Perspektive verlieren auch die Differenzen ihre ursprünglich kirchentrennende Bedeutung. Denn im bewussten Zusammenhang mit dem Konsens sind sie besser geschützt vor der Entwicklung der »Verselbständigung« und damit vor der Gefahr, Ausgangspunkt falscher Konsequenzen zu werden. Ein Beispiel: Noch immer ist im katholischen und evangelischen Kirchenverständnis eine Differenz zu verzeichnen. In katholischer Sicht kann man sagen, die Kirche »partizipiere« an Christus, in der evangelischen wird diese Metaphorik vermieden. Beide Sichtweisen können verständlich werden im Rahmen des Konsenses, dass Kirche von Christus, dem Auferstandenen (was dann *nicht* heißen muss: vom historischen Jesus) eingesetzt ist und ihn keinesfalls ersetzen kann (↑ Kap. 10: Kirche; 2.). Häufig ist historische Kleinarbeit nötig, um die gemeinsame Wurzel der Differenzen wieder freizulegen.²⁹ Auf die Konsenssuche zu verzichten hieße jedoch, sich über die bestehenden Differenzen nicht verständigen zu können.

26. Das beobachtet kritisch *Michael Weinrich*, *Ökumene am Ende? Plädoyer für einen neuen Realismus*, Neukirchen 1995, 28-33.

27. *Ingolf U. Dalferth*, *Spielraum zum Missverständnis. Hermeneutische Anmerkungen zum Projekt einer ökumenischen Hermeneutik*, in: *Marburger Jahrbuch Theologie XII: Ökumene*, 2000, 71-99; vgl. dazu *Mayer*, *Mit oder ohne Konsens* (s. Anm. 24), 162f.

28. So z. B. in der römisch-katholisch / lutherischen *»Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung«* (GE). Vgl. dazu *Harald Wagner* (Hg.), *Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom »differenzierten Konsens«*. *Quaestiones Disputatae* 184, Freiburg u. a. 2000.

29. Siehe die in Anm. 21 angegebene Literatur.

Der erzielte Konsens ist also ein Zeichen dafür, dass die beteiligten Menschen sich von der Gemeinsamkeit getragen erkannten, ihre Glaubensverantwortung angesichts der Gegenwart Christi zu gestalten. Die Formulierung, in der das zum Ausdruck kommt, wäre falsch aufgenommen, verstünde man sie wie eine juristische Beschlussformulierung mit definitorischer Kraft. Sie kann die Verständigung über die Christusbezogenheit allenfalls sachgerecht und einleuchtend zum Ausdruck bringen. Eine solche Einsicht in die Möglichkeiten und Grenzen von Dialogpapieren könnte auch dazu ermutigen, dass die Dialogpartner sich auch sprachlich von den traditionellen Formulierungen zu lösen wagen, damit einen breiteren Rezipientenkreis erreichen und zeigen könnten, wie sich die ökumenisch neugewonnene Rede von Gott in der zeitgenössischen Lebenswelt verankert. Eines jedoch können sie den Rezipienten nicht abnehmen: dass sie sich selbst auf den Weg machen müssen, um in der Erfahrung von ökumenischen Gesprächen über den gemeinsamen christlichen Glauben überhaupt erst wahrzunehmen, wie sich die Gegenwart Gottes auch in den Traditionen der Anderen entdecken lässt.

Ausblick

Ökumenisches Arbeiten erweist sich als kompliziert, weil das Ineinander verschiedener historischer, kultureller und theologischer Perspektiven bedacht werden will. Eine ökumenisch verantwortete Theologie versteht sie als einen Schatz von Möglichkeiten, die Spannung aus Unverfügbarkeit und Selbstoffenbarsein Gottes zu wahren. Damit werden die konfessionellen Traditionen auch vor einen ständigen Anspruch gestellt, sich selbst innerhalb der Ökumene in ihrem theologischen »Alleinvertretungsanspruch« zu relativieren. Darin allein kann die Hoffnung Nahrung finden, dass sich künftig ein Reichtum ergibt, der über Verständigung und Spiritualität hinausreicht: ohne Trennung gemeinsam Gottesdienst zu feiern; Unabdingbares von Änderbarem zu unterscheiden; bei der Konsensforderung nicht immer maximalistischer zu werden, sondern vielmehr Kirche authentisch werden zu lassen, indem sie die Einheit, von der sie spricht, auch ausstrahlt. Zu erhoffen ist eine Kirche, die sich selbstkritisch durch die anderen bereichern lässt und Fragen und Probleme, die vor uns liegen, beherzt im Miteinander angeht – all dies im gemeinsam geübten Vertrauen auf den gegenwärtigen Christus. Von dieser Vision ist dieses Buch getragen.

Fragen zur Diskussion

1. Welchen Sinn hat ökumenisches Arbeiten?
2. Kann man überhaupt Aussagen über Gott machen? Diskutieren Sie diese Frage im Hinblick auf die Spannung zwischen Unverfügbarkeit und Offenbarsein Gottes!
3. Welcher der drei Zugänge zur Ökumene ist am angemessensten: Gerechtigkeitsökumene, Missionarische Ökumene oder Dialog-Ökumene?
4. Sollte die ökumenische Theologie einen zentralen Stellenwert beim Studium haben? Begründen Sie Ihre Meinung!
5. Hat es sich gelohnt, dieses Buch durchzuarbeiten? Lassen Sie uns Ihre Meinung zukommen!

Ausgewählte Basistexte

Dagmar Heller (Hg.), Ein Schatz in zerbrechlichen Gefäßen. Eine Anleitung zu ökumenischem Nachdenken über Hermeneutik. Studiendokument von Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt a.M. 1999 (in Auschnitten zu verwenden).

Waclaw Hryniewicz, Ökumene als Vertrauenssache, in: *Ulrike Link-Wieczorek (Hg.)*, Polnische Impressionen. Ökumenisch-theologische Fragen im Europa nach der Wende (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 69), Frankfurt a.M. 2000, 90-102.

Anastasios Kallis, Orthodoxie – Was ist das? Münster 1999; hier 39-61: Das offenbarte Mysterium.

Annemarie C. Mayer, Mit oder ohne Konsens. Methodische Erwägungen zu einer hermeneutischen Grundoption, in: *Ökumenische Rundschau* 52 (2003), 157-173.

Dietrich Ritschl, Konsens ist nicht das höchste Ziel, in: *Ders.*, Theorie und Konkretion in der Ökumenischen Theologie. Kann es eine Hermeneutik des Vertrauens inmitten differierender semiotischer Systeme geben? Münster 2003, 179-192.

Grundlegende Literatur

Ökumenische Rundschau Jg. 52, 2003/ Heft 2, Themenheft »Ökumenische Hermeneutik« (hier weitere Literaturangaben).

Christoph Dahling-Sander / Thomas Kratzert (Hg.), Leitfaden Ökumenische Theologie, Wuppertal 1998.

Michael Weinrich, Ökumene am Ende? Plädoyer für einen neuen Realismus, Neukirchen 1995.

Peter Neuner, Ökumenische Theologie, Darmstadt 1997.

Harald Wagner (Hg.), Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom »differenzierten Konsens«. Quaestiones Disputatae 184, Freiburg u. a. 2000.

Material für die Gemeindegarbeit

Kurze Schilderung des Gottesbildes einer 16jährigen: *Lothar Kuld*, Wie hast du's mit der Religion? Die Gretchenfrage bei Kindern und Jugendlichen, in: *Noormann u. a. (Hg.)*, Ökumenisches Arbeitsbuch (s. Anm. 1), 57-73; hier 62.

Gerhard Ringshausen, Bilderverbot und Darstellung Gottes, in: *Siegfried Macht (Hg.)*, Gottesbilder, Arbeitshilfen Sekundarstufe I, Nr. 3, Religionspädagogisches Institut Loccum, Loccum 1999, 8-30, inkl. Abbildungen (ISBN: 3-925258-72-8).

Ausgewählte Abschnitte aus *Michael Kappes / Michael Faßnacht (Hg.)*, Grundkurs Ökumene, Bd. 2: Materialien für eine Seminarreihe, Kevelaer 1998, 15-30 (Einführungsveranstaltung), 31-52 (Ökumenische Bewegung), 169-193 (Ökumene in der Praxis).

Konfessionskundliches Institut des Evang. Bundes (Hg.), Was eint? Was trennt? Ökumenisches Basiswissen, Göttingen 2002 (großformatig als Sonderausgabe zum Ökumenischen Kirchentag 2003); hier 70-78 (43-47): Ökumene – Auf dem Weg miteinander.

Internet-Adressen zur Ökumene: *Udo Hahn*, Das 1x1 der Ökumene, Neukirchen 2003, 157-160.