

Eva-Maria FABER (Hrsg.)

**Zur Ökumene
verpflichtet**

SCHRIFTENREIHE DER
THEOLOGISCHEN HOCHSCHULE
CHUR



Im Auftrag der
Theologischen Hochschule Chur

herausgegeben von

Michael DURST
und
Michael FIEGER

Band 3

Eva-Maria FABER (Hrsg.)

Zur Ökumene verpflichtet

Mit Beiträgen von

Eva-Maria FABER
Walter KIRCHSCHLÄGER
Helga KOHLER-SPIEGEL
Ruedi REICH
Christoph STÜCKELBERGER

Academic Press Fribourg

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek

Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte
bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Die Druckvorlagen der Textseiten
wurden vom Herausgeber der Reihe
als PDF-Datei zur Verfügung gestellt.

© 2003 by Academic Press Fribourg / Paulusverlag Freiburg Schweiz
Herstellung: Paulusdruckerei Freiburg Schweiz
ISBN 3-7278-1458-6

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Abkürzungsverzeichnis	11
Walter KIRCHSCHLÄGER Dynamische Einheit. Spannungsvolle Vielfalt als kirchliches Lebensprinzip in neutestamentlicher Zeit	15
Ruedi REICH Offenheit und Konzentration. Zum reformierten Verständnis von Einheit und Vielfalt in der Kirche	39
Eva-Maria FABER Von der Mühe konkreter Schritte. Umkehr als Prinzip der Ökumene	51
Christoph STÜCKELBERGER Ökumene dank und trotz der Armen. Erfahrungen von „Brot für alle“/„Fastenopfer“ und ethische Perspektiven	87
Helga KOHLER-SPIEGEL Ökumenisches Lernen im Religionsunterricht. Identitäts-Verlust oder Bereicherung?	103
Eva-Maria FABER Gemeinschaft am Tisch des Herrn	123
Die Autoren	153

Vorwort

„Ökumenische Eiszeit“, „Stillstand“ oder gar: „Rückschritt“ im Prozess der Annäherung zwischen den Kirchen, Enttäuschung, Resignation . . .

Gegen all diese Unkenrufe möchte der vorliegende Band dem unabdingbaren Engagement für die Ökumene das Wort reden. Der Ökumene verpflichtet: das gilt nach Papst JOHANNES PAUL II. für die römisch-katholische Kirche, das gehört zum Selbstverständnis der Theologischen Hochschule Chur, dazu stehen die in diesem Band vertretenen Autorinnen und Autoren reformierter und römisch-katholischer Konfession.

Das erste Kapitel der Ökumene-Enzyklika von Papst JOHANNES PAUL II. „*Ut unum sint*“ von 1995 ist überschrieben: „Die ökumenische Verpflichtung der katholischen Kirche“. Schon die vorausgehende Einführung der Enzyklika schärft diese Verpflichtung beredt ein und stellt fest: „Mit dem II. Vatikanischen Konzil hat sich die katholische Kirche *unumkehrbar* dazu verpflichtet, den Weg der Suche nach der Ökumene einzuschlagen und damit auf den Geist des Herrn zu hören, der uns lehrt, aufmerksam die ‚Zeichen der Zeit‘ zu lesen“ (Nr. 3). Ein deutlicher Appell steht gegen Ende der Enzyklika: Die Bischöfe werden aufgefordert, dem Einsatz für die Einheit der Kirchen „jede nur erdenkliche Aufmerksamkeit zu schenken“; alle Gläubigen seien vom Geist Gottes eingeladen, „ihr Möglichstes zu tun, damit sich die Bande der Gemeinschaft unter allen Christen festigen“ (Nr. 101).

Der Theologischen Hochschule Chur war der Ökumenische Kirchentag in Berlin 2003 Anlass für ein Studienjahr mit einem deutlichen Schwerpunkt auf dem Anliegen der Ökumene. Die gemeinsame Teilnahme von Studierenden und Lehrenden am Kirchentag wurde durch verschiedene Veranstaltungen vorbereitet, unter anderem durch eine Vortragsreihe, deren Referate hier publiziert werden.

Der Band wird eröffnet durch einen Blick auf die biblischen Massgaben für die Suche nach der Einheit der Christen. Walter KIRCHSCHLÄGER, Professor für Neues Testament an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern, legt anhand von Eph 4,1–6 und Joh 17,20–23 zwei

biblische Entwürfe zum Verständnis von Einheit dar und zeigt mit Blick auf 1 Kor 12, wie Einheit konkret in Spannung zu Vielfalt gedacht wird: Die biblisch fundierte Vorstellung von Einheit erwartet Komplementarität, setzt darin Verschiedenheit voraus und mahnt zugleich beziehungs-volle Lebensverknüpfungen an.

Als Anwalt der Praxis versteht sich der Kirchenratspräsident der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich Ruedi REICH. Er bringt mit dem Beitrag „Offenheit und Konzentration“ die reformierte Perspektive zum Verständnis von Einheit und Vielfalt in der Kirche ein. Charakteristisch dafür ist die Konzentration auf Christus, in dem die Kirchen bereits eins sind. So ist die Einheit den Kirchen zuerst Gabe, daraus folgend jedoch auch Aufgabe, insofern die Kirchen in viel-gestaltiger Weise die in Christus geschenkte Einheit zu bezeugen haben. Dabei ermöglicht nach reformiertem Verständnis die Konzentration auf Christus eine grosse Offenheit der Kirche für plurale Verwirklichungs-formen von christlichem und kirchlichem Leben.

„Von der Mühe konkreter Schritte“ handelt der Beitrag von Eva-Maria FABER, Professorin für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Theologischen Hochschule Chur. Der Weg zur Einheit ist ein (mit-unter schmerzlicher) Weg der Umkehr. Dies lässt sich zeigen an der Ge-schichte der ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert wie auch an programmatischen Texten wie dem Ökumene-Dekret des II. Vatikani-schen Konzils oder einem Studiendokument zum Thema Umkehr der Gruppe von Dombes. Dieser Einsicht folgend wird nach den bevorste-henden, uns aufgetragenen Schritten der Umkehr gefragt.

„Ökumene dank und trotz der Armen“, so ist der Beitrag von Christoph STÜCKELBERGER, Zentralsekretär von „Brot für alle“ und Pro-fessor für Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Basel, überschrieben. Er berichtet aus konkreter Erfahrung von der ökumeni-schen Zusammenarbeit zwischen den beiden Entwicklungsorganisatio-nen „Brot für alle“ und „Fastenopfer“: die Gemeinsamkeiten etwa in den Leitbildern, die je spezifischen Beiträge und die Grenzen der Zusammen-arbeit.

Auf Schwierigkeiten und Chancen ökumenischen Lernens geht der Beitrag von Helga KOHLER-SPIEGEL, Professorin für Religionspädagogik an der Pädagogischen Akademie des Bundes in Feldkirch/Österreich, ein. Sie plädiert für eine Kultur des Dialogs, der eine religiös-konfessionelle Zugehörigkeit voraussetzt, welche sich indes gerade im Gespräch mit an-

deren entwickelt. Im Prozess ökumenischen Lernens ist es Kindern und Jugendlichen (ebenso wie Erwachsenen) abverlangt, das jeweils „Eigene“ im Gespräch mit „anderen“ verstehen zu lernen. Dabei ist der Perspektivenwechsel, der die Sichtweise der jeweils anderen entdeckt und zu verstehen sucht, zentral.

Bezüglich der bedrängenden Frage nach der „Gemeinschaft am Tisch des Herrn“ stellt Eva-Maria FABER, Chur, aus römisch-katholischer Perspektive den Stand der ökumenischen Gespräche und der theologischen Reflexion dar. Wo liegen die Gemeinsamkeiten im Eucharistieverständnis, was steht hinter den römisch-katholischen Vorbehalten gegenüber einer weitergehenden eucharistischen Gemeinschaft und welche Perspektiven lassen sich für die Zukunft erkennen?

Es ist gut, wenn die an die Verpflichtung der Ökumene erinnernden Vorträge nun auch schriftlich vorliegen und einer breiteren Öffentlichkeit vorgestellt werden können. Dass dies möglich war, ist den Autoren und Autorinnen der Beiträge und meinen Kollegen Prof. Dr. Michael Durst und Prof. Dr. Michael Fieger zu verdanken. Mit Anerkennung zu erwähnen ist sodann der Paulusverlag/Academic Press, der mit diesem Band in Nachfolge des Universitätsverlags Freiburg/Schweiz die Publikation der Schriftenreihe der THC übernimmt. Schliesslich danken wir dem Erziehungs-, Kultur und Umweltschutzdepartement Graubünden, das wiederum durch einen Zuschuss im Rahmen der Kulturförderung des Kantons Graubünden die Drucklegung ermöglicht hat.

Chur, im November 2003

Eva-Maria Faber

Abkürzungsverzeichnis

AAS	Acta Apostolicae Sedis, Rom 1909ff.
APRODEV	Association of Protestant Development Organisations.
BU	Biblische Untersuchungen, Regensburg 1967ff.
Cath	Catholica. Vierteljahresschrift für Ökumenische Theologie, Münster 1968ff.
CIDSE	Coopération Internationale pour le Développement et la Solidarité.
Conc	Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie, Einsiedeln u. a. 1965ff.
DEZA	Direktion für Entwicklung und Zusammenarbeit.
DH	Heinrich DENZINGER / Peter HÜNERMANN (Hrsg.), Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum / Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg i. Br. 1991.
DÖSTA	Deutscher Ökumenischer Studienausschuss.
DwÜ 1	Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräch auf Weltebene [1:] 1931–1982, hrsg. von Harding MEYER / Hans Jörg URBAN / Lukas VISCHER, Paderborn / Frankfurt a. M. 1983.
DwÜ 2	Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 2: 1982–1990, hrsg. von Harding MEYER / Damaskinos PAPANDREOU / Hans Jörg URBAN / Lukas VISCHER, Paderborn / Frankfurt a. M. 1992.
EHS.T	Europäische Hochschulschriften. Reihe 23: Theologie, Frankfurt a. M. u. a. 1970ff.
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland.
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn / Einsiedeln 1975ff.
EvQ	Evangelical Quarterly, London 1929ff.
FzB	Forschung zur Bibel, Stuttgart 1972ff.
GTB	Gütersloher Taschenbücher Siebenstern, Gütersloh 1964ff.
HBS	Herders biblische Studien, Freiburg i. Br. 1994ff.

Abkürzungsverzeichnis

HEKS	Hilfswerk der Evangelischen Kirchen Schweiz.
HThKNT	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Freiburg i. Br. 1953ff.
IKZ	Internationale kirchliche Zeitschrift, Bern 1911ff.
LG	II. VATIKANISCHES KONZIL, Lumen gentium. Dogmatische Konstitution über die Kirche vom 21. November 1964.
LThK ²	Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Auflage, hrsg. von Josef HÖFER und Karl RAHNER, 14 Bände, Freiburg i. Br. 1957–1968.
LV	Lehrverurteilungen – kirchentrennend? 1: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, hrsg. von Karl LEHMANN / Wolfhart PANNENBERG (= Dialog der Kirchen 4), Freiburg i. Br. / Göttingen 1986.
NEB	Neue Echter-Bibel, Würzburg 1980ff.
NKD	Nachkonziliare Dokumentation, 58 Bände, Trier 1967–1977.
NTA	Neutestamentliche Abhandlungen, Münster 1909ff.
NTD	Das Neue Testament Deutsch, Göttingen 1932ff.
ÖR	Ökumenische Rundschau, Stuttgart 1952ff.
ÖRK	Ökumenischer Rat der Kirchen.
PL	Patrologia Latina, hrsg. von Jacques Paul MIGNE, 217 Bände, Paris 1841–1864 (verschiedene Nachdrucke).
QD	Quaestiones disputatae, Freiburg i. Br. 1958ff.
RNT	Regensburger Neues Testament, Regensburg 1938ff.
SBAB	Stuttgarter biblische Aufsatzbände, Stuttgart 1988ff.
SEK	Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund.
SKZ	Schweizerische Kirchenzeitung, Luzern 1832ff.
StNT	Studien zum Neuen Testament, Gütersloh 1969ff.
StZ	Stimmen der Zeit. (Katholische) Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart, Freiburg i. Br. 1914ff.
ThBLNT	Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, hrsg. von Lothar COENEN, 3 Bände, Wuppertal 1967–1971.
ThKNT	Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Stuttgart 2000ff.
ThQ	Theologische Quartalschrift, Tübingen 1819ff bzw. München 1969ff.
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. von Gerhard KITTEL, 13 Bände, Stuttgart 1933–1979.
UR	II. VATIKANISCHES KONZIL, Unitatis redintegratio. Dekret über den Ökumenismus vom 21. November 1964.
UTB.W	Uni-Taschenbücher für Wissenschaft, Heidelberg u. a. 1971ff.

Abkürzungsverzeichnis

UUS	Papst JOHANNES PAUL II., Enzyklika „Ut unum sint“ über den Einsatz für die Ökumene. 25. Mai 1994 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 121), Bonn 1995.
WA	Martin LUTHER, Werke. Kritische Gesamtausgabe (Weimarer Ausgabe), Weimar 1883ff.
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Tübingen 1950ff.

Dynamische Einheit. Spannungsvolle Vielfalt als kirchliches Lebensprinzip in neutestamentlicher Zeit

von Walter KIRCHSCHLÄGER

Die Bitte Jesu, „dass sie alle eins seien . . .“, die uns der Verfasser des Johannesevangeliums im sogenannten Hohepriesterlichen Gebet Jesu überliefert (vgl. Joh 17,21), wird gern in Verbindung zum ökumenischen Bemühen zwischen den Kirchen gebracht. Dagegen ist nichts einzuwenden, wenn beachtet bleibt, dass dahinter eine tiefergehende und umfassendere Thematik und Problemstellung steht. Naturgemäss konnte der Evangelist nicht die Vielfalt christlicher Kirchen im Blick haben. Es ging ihm vielmehr darum, das Zueinander der christlichen Ortskirchen, wohl auch die Einheit einer kirchlichen Gemeinschaft an einem Ort anzusprechen und diese sodann theologisch zu verorten – wie dies ja in der Weiterführung der jesuanischen Rede an den Vater geschieht.

Schon lange bevor in der Geschichte der Kirche Spaltungen geschehen sind, ist also die Frage nach der Einheit derer, die an Jesus Christus als ihren Kyrios glauben, ein grundlegendes Thema. Es bewegt einzelne Gemeinden ebenso wie die Gemeinschaft der Ortskirchen. Schon in neutestamentlicher Zeit wird versucht, diese Einheit näherhin zu umschreiben und vor allem, sie präziser theologisch zu begründen, denn es zeigt sich sehr früh in der kirchlichen Lebens- und Glaubenserfahrung, dass es um eine komplexe Wirklichkeit geht¹. Einheit kann von Anfang an nicht mit Einheitlichkeit gleichgesetzt oder gar mit Gleichschaltung verwechselt werden. Vielmehr sprechen wir von einem vielschichtigen und von einem zentralen Prozess des Lebens der Glaubenden in der Kirche. Daher genügt schon in der neutestamentlichen Epoche auch nicht einfach ein pragmatisches Verständnis, das Einheit als Synonym für Friedfertigkeit benennt und entsprechend annahmt – obwohl natürlich

¹ Vgl. dazu die nach wie vor grundlegende Darstellung bei Heinrich SCHLIER, Die Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament, in: DERS., Besinnung auf das Neue Testament (Freiburg i. Br. 1964) 176–192.

weder Notwendigkeit noch Berechtigung dieser Mahnung zu jeder Zeit der Kirche bestritten werden kann. Vereinzelt finden wir im Neuen Testament eine theo-zentrische Verortung dessen, was in den Ortskirchen erfahren und versucht wird: nämlich eine Einheit zu leben, die ihren Grund im Gottesverständnis hat und die im Spannungsfeld steht zwischen Übereinstimmung und Vielfalt.

Da m. E. nur ein solches dynamisches Einheitsverständnis im ökumenischen Gespräch zielführend sein kann, möchte ich (1.) zunächst zwei entsprechende biblische Entwürfe zum Verständnis von Einheit darlegen. Sodann kann (2.) gezeigt werden, wie Einheit konkret in Spannung zu Vielfalt gedacht wird. Konkrete Umsetzungsbeispiele aus der frühen Kirche sollen (3.) zeigen, dass dieses dynamische Verständnis von Einheit in sehr verschiedenen (und dabei durchaus wesentlichen) Lebensbereichen von Kirche anzutreffen war.

1. Einheit als Lebensprinzip von Kirche

Ein Abschnitt aus der Paulusschule und eine Passage aus dem schon angesprochenen Gebet in Joh 17 verdienen besondere Beachtung. Dabei ist es interessant, wie verschieden Einheit begründet und auch inhaltlich entwickelt wird.

1.1. Die Ermahnung zur Einheit: Eph 4,1-6

Kontext

Nach einem umfangreichen kerygmatischen Abschnitt (Eph 1,3–3,21), in dem vor allem Gottes Wirken an den Glaubenden aus dem Heidentum angesichts des Christusgeschehens und der Aposteldienst gegenüber diesen Glaubenden thematisiert wird, eröffnet die Verfasserpersönlichkeit mit 4,1 daraus abgeleitete Mahnungen an die Adressatinnen und Adressaten². Angesprochen sind auch hier sehr grundsätzliche

² Die Frage der tatsächlichen Adressierung des Schreibens an die Kirche von Ephesus muss hier nicht behandelt werden. Diese Ansicht ist gut begründbar, das Verständnis als Rundschreiben an verschiedene Kirchen (darunter besonders Ephesus) ist

Themen³. Ein Vergleich mit der Paränese des Kolosserbriefes, welcher der schreibenden Person aus der Paulusschule⁴ wohl vorgelegen hat, zeigt, dass insbesondere in 4,1–16 eigenständige Wege gegangen werden, wobei wohl die Verse 4,2f durch Kol 3,12–14 angeregt worden sind⁵. Die jeweilige Redeeinleitung in der ersten Person Singular in 4,1 und 4,17 deutet (neben inhaltlichen Überlegungen) die beabsichtigte Zäsur nach 4,16 an. Das entgegenstehende . . . δέ/aber in 4,7 sowie der Stilwechsel verweisen auf eine Untergliederung nach 4,6. 4,1–16 bildet also einen zweiteiligen Abschnitt über die Kirche und über jene Elemente, die ihr Leben prägen (sollen): Die Einheit (4,1–6) und die Charismen, aus denen die Dienste im Leib Christi hervorgehen (4,7–16)⁶. Diese Untergliederung erlaubt für das Weitere eine Beschränkung auf 4,1–6:

zugleich nicht auszuschließen. Siehe dazu Bruce M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (Stuttgart³1994) 532.

³ Im einzelnen: Die Einheit der Kirche und die Gabe des Geistes 4,1–16. Der alte und der neue Mensch 4,17–32. Der Wandel der Glaubenden als Kinder des Lichtes 5,1–14. Haustafel der Glaubenden 5,15–6,9. Haltung der Glaubenden in der Kraft des Herrn 6,10–20. Zur Bedeutung des Textabschnittes vgl. Ulrich LUZ, *Unterwegs zur Einheit: Gemeinschaft der Kirche im Neuen Testament*, in: Christian LINK/ Ulrich LUZ/ Lukas VISCHER, *Sie aber hielten fest an der Gemeinschaft . . . Die Einheit der Kirche als Prozess im Neuen Testament und heute* (Zürich 1988) 43–183, hier 157–160.

⁴ Ich vertrete mit anderen Bibelwissenschaftlerinnen und -wissenschaftlern eine nachpaulinische Verfasserschaft des Epheserbriefes, siehe so z. B. Rudolf SCHNACKENBURG, *Der Brief an die Epheser* (= EKK 10) (Zürich 1982) 26–30; Josef PFAMMATTER, *Epheserbrief, Kolosserbrief* (= NEB 10,12) (Würzburg 1987) 7f; Josef ERNST, *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser* (= RNT) (Regensburg 1974) 254–257; Joachim GNILKA, *Der Epheserbrief* (= HThKNT 10,2) (Freiburg i. Br. 1971) 7–13. Das anderslautende Urteil von Heinrich SCHLIER, *Der Brief an die Epheser* (Düsseldorf⁶1968) 22–28, bes. 27, wiegt allerdings nach wie vor schwer.

⁵ Siehe dazu Helmut MERKLEIN, Eph 4,1–5,20 als Rezeption von Kol 3,1–17, in: Paul-Gerhard MÜLLER/ Werner STENGER (Hrsg.), *Kontinuität und Einheit. Festschrift Franz Mussner* (Freiburg i. Br. 1981) 194–210, bes. 197–200; so auch Ulrich LUZ, *Überlegungen zum Epheserbrief und seiner Paränese*, in: Helmut MERKLEIN (Hrsg.), *Neues Testament und Ethik. Festschrift Rudolf Schnackenburg* (Freiburg i. Br. 1989) 376–396, hier 377. LUZ hat ebd. 392 anhand einer Liste auch die Nähe von Eph 4,1–16 zu Röm 12 aufgezeigt. Für den Abschnitt 4,1–6 ergeben sich folgende Berührungspunkte: Eph 4,1/Röm 12,1: „Ich ermahne euch nun . . .“; Eph 4,4/Röm 12,4f: „ein Leib“.

⁶ Vgl. zum Ganzen Martin STIEWE/ François VOUGA, *Das Fundament der Kirche im Dialog* (Tübingen 2003) 222–229. Die Verfasser untergliedern 4,7–16 weiter in: 4,7–10. 11–13. 14–16.

¹Ich ermahne euch nun – ich, der Gefangene im Herrn –
würdig zu wandeln der Berufung, durch die ihr berufen wurdet,
²mit aller Demut und Sanftmut
mit aller Geduld,
annehmend einander in Liebe,
strebend,
zu halten die Einheit im Geist im Band des Friedens –
⁴ein Leib und ein Geist,
wie ihr auch berufen wurdet in einer Hoffnung eurer Berufung,
⁵ein Herr, ein Glaube, eine Taufe,
⁶ein Gott und Vater aller,
der über allen und durch alle und in allen ist (Eph 4,1–6).

Hinweise zum Textverständnis

Diese den Abschnitt und zugleich die gesamte Paränese einleitende Ermahnung ist dem Inhalt und dem Stil nach in zwei Schritten zu bedenken:

(1.) Die Verse 4,1–3 bilden ein komplexes zusammenhängendes Satzgefüge, das insgesamt dem an der Spitze stehenden Hauptsatz „Ich ermahne euch . . .“ zugeordnet ist. Diese Mahnung hat durch den pseud-epigraphischen Hinweis auf die Gefangenschaft des fiktiven Schreibers Paulus besonderes Gewicht. Inhaltlich massgebend ist der erste Infinitivsatz, der das Grundthema der Mahnung angibt: Die angesprochene Gemeinschaft der Glaubenden⁷ soll „würdig wandeln der Berufung, durch die sie berufen wurden“. Damit ist eine Balance, eine Entsprechung angemahnt, weniger eine ethische Folgerung⁸: Die Art des Le-

⁷ Der Plural im Hinweis auf die Berufung („durch die ihr berufen wurdet“) zeigt, dass hier der kirchlich-gemeinschaftliche Aspekt im Vordergrund steht: Es geht um die Berufung der Christinnen und Christen als Glieder der Gemeinschaft. Ihre Berufung muss in der Kirche am Ort zum Tragen kommen.

⁸ Das Wort ἄξιος/würdig kommt aus der Rechtssprache und meint eine sachliche Ausgewogenheit und Angemessenheit des Handelns. Siehe dazu Werner FOERSTER, Art. ἄξιος/ἀνάξιος, in: ThWNT 1 (1933) 378f; Henry G. LIDDELL / Robert SCOTT, A Greek-English Lexicon (Oxford 1982) 171 s. v. ἄξιος; Hans F. BAYER, Art. ἄξιος, in: ThBLNT 2 (2000) 1497–1499, hier 1499.

bens⁹ muss der Dimension des Rufes gerecht werden. Was dies bedeuten kann, zeigen die sodann eingeforderten Tugenden von Demut, Sanftmut und Geduld sowie die weiterführenden Partizipialwendungen: „... annehmend einander in Liebe“ und „strebend zu halten die Einheit im Geist im Band des Friedens“. Die unterschiedliche syntaktische Gestalt dieser Aussagen verbietet es, sie einfach zu den zuvor angesprochenen Tugenden zu zählen, und legt eher nahe, ihnen gesondertes Gewicht zu geben. Beide Wendungen bieten eine Auslegeordnung zur Frage des würdigen Wandels und zur Umsetzung des Tugendkatalogs. Dabei kommt der Liebe zueinander wie dem Mühen um Einheit besondere Bedeutung zu. Zur Liebe äussert sich die schreibende Person hier nicht weiter. Ihre Dimension als umfassendste Gabe und Eigenschaft Jesu Christi wurde bereits in 3,18f erläutert. Sowohl die modale Präzisierung „im Band des Friedens“ wie auch die nachfolgenden Verse 4,4–6, in denen das Stichwort „ein“ strukturell bestimmend ist, zeigen die besondere Absicht, die angesprochene Einheit zu vertiefen.

Grundsätzlich bedeutet dies zunächst: Die in 4,1 angemahnte Entsprechung zwischen dem Leben der Glaubenden in der kirchlichen Gemeinschaft und ihrer Berufung wird durch die Verwirklichung von Einheit gewährleistet¹⁰. Die neben 4,1 einzige Verwendung des hier gebrauchten Begriffes *ἐνότης* für „Einheit“ im Neuen Testament lässt erkennen, dass dabei weniger an Gemeindestreitigkeiten gedacht ist, sondern eine umfassende Übereinstimmung im Glauben angesprochen wird: 4,13 wird die Einheit/*ἐνότης* des Glaubens mit dem Wachstum der Fülle der Erkenntnis Jesu Christi in Beziehung gesetzt. Diese Einheit ist verwurzelt im Geist Gottes¹¹ als der Grundlage der christlichen Existenz, und sie wird gewährleistet durch die Gabe des Friedens, also des *šalom*, der nach Eph 2,14. 17 von Jesus Christus gewirkt ist. Dem *šalom* kommt im Einheitsgeschehen eine zusammenhaltende Funktion zu. Diese ist be-

⁹ Die Stellung des Begriffs als Adverb zeigt seine Verbindung mit dem Prädikat und damit zur Qualität und Ausgewogenheit des Handelns.

¹⁰ So LUZ, Überlegungen (oben Anm. 5) 383.

¹¹ In der Wendung „Einheit des Geistes“ ist „Geist“ so zu verstehen. Dem Sinn nach ist zu lesen „Einheit im Geiste [Gottes]“, wie die Fortführung in 4,4 und die Erwähnung der Taufe in 4,5 nahelegen. So auch schon SCHLIER, Der Brief an die Epheser (oben Anm. 4) 184; SCHNACKENBURG, Der Brief an die Epheser (oben Anm. 4) 166–167.

weglich und elastisch zu verstehen und zugleich als ein Halt gebendes Element zu begreifen¹².

(2.) Die anschließenden Verse 4,4–6 bilden eine selbständige Liste, die assoziativ durch ihre Aufzählungen mit dem Wortfeld Einheit verbunden ist. Überdies verweist die Wiederaufnahme der Begriffe „Berufung“ und „berufen werden“ auf den beabsichtigten Zusammenhalt mit 4,1–3. Die Liste enthält sieben Elemente, von denen jeweils ihre Einheit (inhaltlich präziser wohl: ihre Einzigkeit) ausgesagt wird. Da „ein Gott und Vater“ an letzter Stelle genannt ist, könnte eine generell ansteigende Tendenz vermutet werden. Aus der Gesamtabfolge lässt sich dies jedoch nicht rechtfertigen. Eher ist zu sagen, dass die Liste nach sechs in loser Abfolge formulierten Elementen in der siebten Nennung ihren Höhe- und Schlusspunkt findet. Der (nur hier) angefügte, die Einzigkeit Gottes erläuternde Relativsatz kann als zusätzliches Argument für diesen Zugang angeführt werden. Das dritte Element ist – anders als alle anderen – in den syntaktischen Duktus eingereiht und kommentierend erweitert.

Die Elemente der Liste bezeichnen jene Wirklichkeiten, die für das Einheitsverständnis der schreibenden Person im Blick auf die angesprochene Kirche grundlegend sind und somit „Einheit im Geist“ konstituieren. Eine abgestimmte Reihenfolge ist nur schwer zu erkennen¹³. Der

¹² Die Übersetzung „Band“ entspricht nicht vollständig dem gesamten Wort-sinn. Der Begriff σύνδεσμος bezeichnet das Band, das um ein Gelenk gespannt ist und diesem bei aller Beweglichkeit die notwendige Festigkeit und den Zusammenhalt gibt. Siehe Walter BAUER, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, hrsg. von Kurt und Barbara ALAND, (Berlin 61988) 1567. Das Bild ist vorbereitet in Kol 2,2. 19; 3,14 und entfaltet in Eph 4,16. Es verweist auf dynamische, nicht auf starre Festigkeit als Zusammenhalt im Leib. Kosmologisch deutet GNILKA, Epheserbrief (oben Anm. 4) 199f, die Stelle, räumt aber ein, dass die „kosmischen Spekulationen vom Verf. auf die Kirche übertragen“ werden (200). Dann wirkt m. E. dieser Kontext stärker ein als mögliche hellenistische Bezugstexte. Zurückhaltend dazu SCHNACKENBURG, Der Brief an die Epheser (oben Anm. 4) 167 mit Anm. 393.

¹³ Klaus WENGST, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums (= StNT 7) (Gütersloh 1972) 141–143, hat auf den liturgisch akklamatorischen Charakter der Reihe hingewiesen und darin eine ansteigende Linie Kirche – Kyrios – Gott erkannt. Die dazwischen gestellten Elemente mahnen aber zur Zurückhaltung und relativieren diese Perspektive, es sei denn, man betrachtet die jeweiligen Elemente als gleichsam modal nachgestellt. Wird das aber der Nennung des Geistes (4,4, in dieser Sichtweise dann dem Leib zugeordnet) vollauf gerecht? Auch schon SCHLIER, Der Brief an die Epheser (oben Anm. 4) 188 mit Anm. 3, sieht hier eine Ablösung der Trias Geist –

einführende Hinweis auf den Leib bringt die kirchenbezogene Dimension von Einheit zur Sprache. Vor allem aufgrund des folgenden Abschnitts 4,7–16 und der paulinischen Grundlage (1 Kor 12, siehe dazu unten Abschnitt 2) ist die Aussage eindeutig auf den Leib Christi zu beziehen. Im Kontext des Briefes ist zu deuten: Aufgrund des Christusgeschehens sind nicht zwei Glaubensgemeinschaften (hier von Juden und Heiden) entstanden, sondern Jesus Christus selbst hat im Ostergeschehen die Einheit zwischen Judenchristen und Heidenchristen gestiftet und damit die Grundlage für den einen Leib der Kirche geschaffen (vgl. dazu Eph 2,11–22, sowie 1,23)¹⁴. Schon Paulus hat dargelegt, dass diese vielfältige Einheit des Leibes im Wirken des einen Geistes zusammengehalten wird, die sich für die Glaubenden in der Taufe konkretisiert (1 Kor 12,12f, siehe dazu unten Abschnitt 2). Dieser Hintergrund zeigt, dass sich Einheit als lebendige und vielfältige Grösse ereignet.

Die geistgeprägte Einheit des Leibes ist für die Verfasserin oder den Verfasser vergleichbar mit der Berufung der Glaubenden. Obgleich jede dieser Berufungen ihre spezifische Form und Entfaltung hat, zielen sie alle auf eine Hoffnung. Aus dem Kontext des Schreibens ist diese Hoffnung als das Sein „in ihm“, bzw. „in Christus“ zu umschreiben. Diese christozentrische Achse, die den gesamten Brief durchzieht, ist jeweils unterschiedlich konkretisiert, wie es auch die Berufungswege der Christinnen und Christen sind. Trotz dieser Vielfalt ist die Einheit der Hoffnung und die Gemeinsamkeit in dem einen Leib verbindend (und verbindlich).

Im Kontext der Kirche sind Glaube, Taufe und Kyrios aufeinander bezogene Grössen. Die Einzigkeit dieses Kyrios gehört ebenso zu den Grundaussagen christlichen Glaubens wie seine Identität: Jesus Christus. Dieser Glaube kann unterschiedlich formuliert sein, stimmt aber in dieser

Kyrios – Gott (so 1 Kor 12,4–6) zu Kirche – Kyrios – Gott, nennt dafür aber keine Gründe. Anders gruppiert ERNST, *Die Briefe* (oben Anm. 4) 346f: Er zieht die Begriffe Liebe, Einheit und Friede als eine erste Dreiergruppe zusammen, der als zwei weitere die Einheitselemente folgen. Dementsprechend versteht er die Abfolge als eine „dreigestufte Klimax“ (348). PFAMMATTER, *Epheserbrief* (oben Anm. 4) 31, erkennt in der Trias Kyrios – Glaube – Taufe Inhalte des christlichen Credo, durch das sich die Kirche insbesondere vom Judentum abhebt. SCHNACKENBURG, *Der Brief an die Epheser* (oben Anm. 4) 162f vermutet eine Verbindung von liturgischen und katechetischen Elementen durch die schreibende Person.

¹⁴ Vgl. dazu GNILKA, *Epheserbrief* (oben Anm. 4) 201.

Mitte überein. In der Taufe wird er besiegelt (vgl. Eph 1,13; 4,30) und erhält so seine kirchenbezogene Dimension durch die Eingliederung in den Leib Christi.

Die innerste und tiefste Zentrierung der Einheit ist in dem einen Gott gegeben. Der Anklang an Dtn 6,4 ist deutlich. Von Gottes Eins-Sein ist die Einheit der Glaubenden abgeleitet. Gott wird dabei in seiner Vaterschaft benannt und charakterisiert (vgl. dazu schon Eph 3,14). Er ist Garant der Kindschaft der Glaubenden und zugleich jener, der ihnen in der Kraft des Geistes ihr Erbe zusagt. In seiner Vater-Dimension begegnet Gott den Glaubenden auf jener Erfahrungsebene, die für Jesus Christus bestimmend war (vgl. Mk 1,9–11 par) und ist. Darin wird er als Urheber, Urgrund und Ziel von allen¹⁵ begriffen, der auch und wohl deswegen über allen steht.

Folgerungen

Für das Verständnis von Einheit ergibt sich daraus: Einheit hat aufgrund ihrer Verwurzelung tiefere Bedeutung und ist der Kirche bereits vorgegeben¹⁶. Sie gründet auf die Einzigkeit des Kyrios und auf die Einzigkeit Gottes. Sie ist als Einheit im Geist lebendig, nicht starr und unbeweglich und nicht zu verwechseln mit Einheitlichkeit. Sie entspricht der Einheit des Leibes der Kirche als einer vielfältigen Grösse, in der verschiedene Menschen aufgrund des Christusgeschehens und des Glaubens zusammengeführt werden. Einheit liegt nicht in einer äusseren Deckungsgleichheit, sondern in der Übereinstimmung hinsichtlich der Grundlagen und im gemeinsamen Wissen um die gemeinsame Rückbindung an den einen Vatergott und die von ihm kommende Berufung. Dabei verweisen gerade die Bezüge zu Gott selbst und zum Leib der Kirche auf die unerlässliche Vielfalt, die mit dieser Einheit gegeben ist. Die Weiterführung des Textabschnitts in 4,7 spricht dies als ein Grundmoment des Christin- und Christseins an. Diese Grundlegung von Einheit in Gott selbst kommt im JohEv noch intensiver zur Sprache.

¹⁵ Mit SCHLIER, Der Brief an die Epheser (oben Anm. 4) 189, lese ich im Blick auf den Zusammenhang mit Gliedern der Kirche nicht neutral, sondern personal.

¹⁶ Siehe LUZ, Überlegungen (oben Anm. 5) 384; SCHNACKENBURG, Der Brief an die Epheser (oben Anm. 4) 170f.

1.2. Einheit nach der Dimension Gottes: Joh 17,20–23

Kontext

Im zweiten Abschnitt des Gebets Jesu an den Vater unmittelbar vor der Vollendung der Stunde in seinem Tod und in seiner Auferstehung¹⁷ bittet Jesus für die späteren Generationen der Glaubenden (siehe Joh 17,20). Anliegen des Gebets ist die Einheit der Glaubenden, wie dies bereits 17,11 im Blick auf die Nachfolgegemeinschaft Jesu unter Hinweis auf die innergöttliche Einheit formuliert worden war. Jetzt wird das Gebet durch eine Bezugnahme auf und Reflexion über die innergöttlichen Relationen erweitert, die erneut als Einheit (wörtlich als ein „Einssein“) charakterisiert werden¹⁸. Nach der Überleitung in 17,20, die das Thema benennt, setzt der Verfasser zweimal an, um die Thematik zu vertiefen (17,21. 22–23) und sie sodann zur Welt in Bezug zu setzen (17,21b. 23b). Das dabei zuletzt (17,23b) angesprochene Thema der Liebe wird im abschliessenden Abschnitt des Gebets (17,24–26) vertieft.

²⁰ Nicht für diese [die Jüngerinnen und Jünger] nur bitte ich,		
sondern auch für die, die durch ihr Wort zum		
Glauben kommen an mich:		
+)	²¹ Dass alle eins sind,	
*	wie du, Vater, in mir	A B
*	und ich in dir,	B A
*	dass auch sie in uns sind,	X AB
+)))	dass der Kosmos glaubt, dass du mich gesandt hast.	
**	²² Und die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast,	A B
**	habe ich ihnen gegeben,	B X
* /)	dass sie sind eins,	
**	wie wir eins:	
**	²³ ich in ihnen	B X
**	und du in mir,	A B
* .)	dass sie vollendet werden auf eins [hin],	X ABX
.)))	dass der Kosmos erkennt, dass du mich gesandt hast	

¹⁷ Siehe zu dieser inhaltlichen Verortung vor allem Joh 13,1f und Joh 19,30.

¹⁸ Einen guten Überblick über den Aufbau und die Entwicklung von Joh 17 geben STIEWE / VOUGA, Fundament (oben Anm. 6) 309f.

und dass du sie geliebt hast
wie du mich geliebt hast (Joh 17,20–23).

Hinweise zum Textverständnis

Auf die kunstvolle Struktur des Textabschnittes kann hier nur kurz verwiesen werden¹⁹. Im Zusammenhang mit der vorliegenden Thematik sind mehrere Gesichtspunkte zu beachten²⁰:

(1.) Die den Textabschnitt semantisch bestimmende Aussage ist die Einheit²¹. Sie wird für die Glaubenden erbeten, und sie wird von Vater und Sohn ausgesagt. Letzteres dient als Referenzkriterium für die Bitte Jesu.

(2.) Die Einheit zwischen Vater und Sohn ist als Beziehungsaussage formuliert. Dabei wird das Leben des Vaters und jenes des Sohnes als ineinander verschränkt dargestellt. Dennoch bleibt die jeweilige Identität gewahrt. Einheit ist also nicht als ein Aufgehen des Sohnes im Vater (oder umgekehrt²²) zu verstehen, sondern als Gewährleistung des Sohnes durch den Vater (und umgekehrt!). Die ausgesprochenen Relationen bezeichnen einen Lebensvollzug, der in gegenseitiger Verwiesenheit und aus der gegenseitigen Grundlegung heraus möglich ist. Wie ähnliche Formeln an anderer Stelle im JohEv zeigen, ist damit eine innere Dyna-

¹⁹ Insbesondere die verschiedenen Relationen in 17,21 und 17,23 sind in chiasmischen Parallelismen dargestellt, sodass die Bezugsetzung auf Einheit hin deutlich wird. Zu beachten sind auch die Wiederaufnahmen (Verklammerungen). Siehe die entsprechenden Anzeichnungen oben im Text. Vgl. dazu auch Hubert RITT, *Das Gebet zum Vater. Zur Interpretation von Joh 17 (= FzB 36)* (Stuttgart 1979) 251–257; Ludger SCHENKE, *Johannes. Kommentar* (Düsseldorf 1998) 327; Klaus SCHOLTISSEK, *In ihm sein und bleiben (= HBS 21)* (Freiburg i. Br. 2000) 327.

²⁰ Siehe zur Auslegung Marie-Therese SPRECHER, *Einheitsdenken aus der Perspektive von Joh 17. Eine exegetische und bibeltheologische Untersuchung zu Joh 17,20–26 (= EHS.T 495)* (Bern 1993), bes. 86–186.

²¹ RITT, *Gebet* (oben Anm. 19) 353–370, zeigt dies auch auf textpragmatischer Ebene auf.

²² Der vierte Evangelist lässt hier kein „trinitarisches Gefälle“ erkennen – wie ja auch in anderem Zusammenhang der Eindruck der Gegenseitigkeit zwischen Vater und Sohn erweckt wird, z. B. im Umfeld der Offenbarung von Herrlichkeit. Allerdings wird diese Offenheit auch wieder zurechtgerückt, z. B. wenn Joh 1,18 darauf hingewiesen wird, dass der einziggeborene Gott den Vater exegetisiert, also gleichsam ihn auslegt.

mik im Sein Gottes erahnbar, die hier im semantischen Rahmen von Eins-Sein/Einheit zum Ausdruck gebracht wird²³. Gegenüber der markanten Aussage in Joh 10,30 („Ich und der Vater: eins sind wir“²⁴) bietet die vorliegende Passage eine vertiefende Verdeutlichung.

Einheit bedeutet gegenseitige Teilhabe und gegenseitige Gewährleistung und umschreibt die intensivst mögliche Beziehung. Sie ist kein Zustand, sondern eine Beziehung und daher lebendig. Ihre Dynamik ist jene des Geistes, der hier aufgrund der Darstellungslogik des Evangeliums zwar nicht genannt wird²⁵, aber mitgedacht sein muss. Es verwundert daher auch nicht, dass der Evangelist in 17,24–26 das für ihn so wichtige Thema Liebe explizit einführt. Implizit steht es hinter dem gesamten Gebet, sind doch weder die Offenbarung der Herrlichkeit (siehe 17,1–5) noch die relationalen Formeln von Einheit ohne diese Kategorie denk- oder nachvollziehbar.

(3.) Die Bitte um Einheit nimmt an der so gestalteten Einheit Gottes Mass (siehe 17,21). Diese ist ihr „Ermöglichungs- und Lebensgrund“²⁶. Für den vierten Evangelisten ist Einheit also eine zutiefst auf Gott bezogene Eigenheit. Sie ist nicht eine anzumahnende Tugend der Christinnen und Christen, sondern vom Wesen und Leben Gottes abgeleitetes Geschenk an die Glaubenden und ihr Kennzeichen, das auf Gott verweist.

(4.) Die in 17,21 skizzierte relationale Einheit zwischen Vater und Sohn bleibt nicht auf das innergöttliche Leben beschränkt und dient nicht nur als Vorbild für das Einheitsverständnis der Glaubenden. Aufgrund des Ostergeschehens (vgl. Joh 20,21) wird diese innergöttliche Beziehung auf die Glaubenden hin geöffnet. Dafür ist die angesprochene Pas-

²³ Siehe z. B. Joh 5,21. 26; 6,57; 10,14f; 13,34; 15,4. 9; 17,18; 20,21.

²⁴ Klaus WENGST, Das Johannesevangelium 1 (= ThKNT 4,1) (Stuttgart 2000) 392f, betont dort die neutrale Formulierung und deutet auf ein „Hand-in-Hand“-Gehen des Sohnes mit dem Vater. Ähnlich Ernst HAENCHEN, Das Johannesevangelium (Tübingen 1980) 392.

²⁵ Nach Joh 7,37–39 ist der Geist für die Jüngerinnen und Jünger eine Gabe des Ostertages als Ausdruck des *šalom* mit Gott, siehe dann dazu 20,19–23. Dementsprechend wird er in den Einheitsaussagen in Joh 17 (noch nicht) genannt. Da nach Joh 1,32 der Geist Gottes auf Jesus herabsteigt und in ihm bleibt, ist die Geistprägung seines gesamten vorösterlichen Wirkens implizit gegeben.

²⁶ So Rudolf SCHNACKENBURG, Das Johannesevangelium 3 (= HThKNT 4,3) (Freiburg i. Br. 1975) 217.

sage in Joh 17 gleichsam die entsprechende kommentierende Lesehilfe. Dementsprechend wird die Formel in 17,21 von der Gegenseitigkeitsaussage zwischen Vater und Sohn auf eine Teilhabeaussage mit den Glaubenden weitergeführt²⁷. Die erbetene Einheit („... dass alle eins sind“) mündet in die Aussage „dass auch sie in uns sind“, und es hat den Anschein, als habe die zweite Wendung gegenüber der ersten Bitte interpretierenden Charakter. Ein solches Verständnis wird durch 17,23 bestärkt. Hier werden die Relationen, ausgehend von der Einheit zwischen Vater und Sohn, auf die Glaubenden bezogen: Der Sohn ist in ihnen und der Vater ist im Sohn und damit implizit in den Glaubenden. Die damit ausgedrückte Teilhabe am innergöttlichen Lebensvollzug wird in der Folge als Vollendung bezeichnet, als vollendete Einheit²⁸. Konsequenterweise bedeutet dies, dass die Liebe des Vaters nicht ausschliesslich bleibt für den Sohn, sondern die Glaubenden anspricht (17,23). Das Christusgeschehen wirft Licht auf diese Aussage. Sie bedeutet, dass auch den Glaubenden jenes Leben in Übermass angeboten wird, das der Sohn zugesagt und selbst an Ostern erfahren hat. Denn personale, lebensstiftende Beziehung ist nur in Liebe möglich.

Gleichsam als Bindeglied zwischen den entsprechenden Aussagen in 17,21 und 17,23 ist die Weitergabe der Herrlichkeit vermerkt (17,22)²⁹. Sie kommt vom Vater zum Sohn, vom Sohn zu den Glaubenden. Gemäss dem ursprünglichen Wortsinn des hebräischen Begriffs *kabod*³⁰ wäre wohl eher von der Treue und der Zuverlässigkeit Gottes zu sprechen, die sich auch und gerade in seinen Lebensrelationen manifestiert und daher in diesem Zusammenhang auch angesprochen wird. Was sich an dieser Treue Gottes zwischen Vater und Sohn zeigt, ist so verbindlich und so unverbrüchlich, dass es sich aus dieser Treue heraus auf

²⁷ Genauer für den ganzen Abschnitt Joh 17 dargelegt bei RITT, Gebet (oben Anm. 19) 239–246.

²⁸ Siehe die Relationsanalyse bei SPRECHER, Einheitsdenken (oben Anm. 20) 76–79. SCHOLTISSEK, In ihm sein (oben Anm. 19) 337f, hier 337, spricht von einer „soteriologischen Spitzenaussage“.

²⁹ Siehe dazu Rudolf SCHNACKENBURG, Herrlichkeit und Einheit (Joh 17,22–24), in: DERS., Das Johannesevangelium 4 (= HThKNT 4,4) (Freiburg i. Br. 1984) 173–183, bes. 175–181.

³⁰ Vgl. dazu Claus WESTERMANN, Art. *kbd*, schwer sein, in: Ernst JENNI/Claus WESTERMANN (Hrsg.), Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament 1 (München ²1984) 794–812, hier bes. 802–808.

die Glaubenden erstrecken kann³¹. Auch ihnen gilt aufgrund der Gottesoffenbarung in Jesus Christus und der Annahme dieser Selbstkundgabe Gottes die Zusage der Lebensteilhabe und des In-Ihnen-Seins Gottes.

(5.) Eine so verstandene und von Gott aufgrund des Christusgebets vermittelte Einheit der Glaubenden hat Zeugnischarakter für den Kosmos. Dieses Zeugnis gilt zunächst der Sendung des Sohnes durch den Vater (wie zweimal festgehalten wird: 17,21.23), und es gilt der Wahrnehmung von Gottes Liebe gegenüber den Glaubenden (17,23)³². Zeugnis soll im vierten Evangelium Glauben ermöglichen, hat also verkündigenden Charakter (siehe nur 1,6–8. 15. 19). Einheit in diesem Sinne ist nicht Selbstzweck, sondern ist ausgerichtet auf ein Wachsen von Glauben, d. h.: auf ein Wachsen von Kirche.

Folgerungen

Der johanneische Text bedarf immer wieder der neuen und eingehenden Reflexion. Für das vorliegende Thema kann daraus abgeleitet werden, dass Einheit eine personale Beziehungskategorie ist. Sie meint nicht den unbeweglichen, allenfalls auch abstrakten Gleichklang an Identität, sondern die gegenseitige Gewährleistung in Verschiedenheit aus Liebe. Das bedeutet die bejahende Akzeptanz der Verschiedenheit als notwendige Vorgabe hin auf eine übergeordnete Zusammenführung in Liebe. Diese Einheit nimmt Komplementarität ernst. Sie weiss um die Verwiesenheit aufeinander und macht sie furchtbar. Sie weiss auch um die Unverzichtbarkeit der je eigenen Identität, um die Notwendigkeit von Differenz und Anderssein³³. Gerade darin erweist sie sich als Komponente von Liebe und ist zugleich von ihr getragen. Deswegen sucht sie nicht die Auflösung des anderen im Ich, sondern stützt seine Selbstfindung, seine Selbstwerdung, sein Selbstverständnis. In diesem Streben nach Ein-

³¹ Vgl. SCHENKE, Johannes (oben Anm. 19) 327f; des weiteren Wilhelm THÜSING, Erhöhung und Verherrlichung Jesu im Johannesevangelium (= NTA 21) (Münster ²1970) 182f.

³² SCHENKE, Johannes (oben Anm. 19) 328: „Die Menschen sollen darin eine Frucht der Liebe Gottes *erkennen*.“ (Hervorhebung von SCHENKE).

³³ SCHOLTISSEK, In ihm sein (oben Anm. 19) 338f, nennt dies „Symmetrie und Asymmetrie zugleich“ (338). Darin kommt deutlich die spannungsvolle Dynamik dieses Einheitsverständnisses zum Ausdruck.

heit ist die eigene Person sich nicht selbst genug, sondern sucht nach dem Du und darin, in dieser Beziehung und Bezogenheit, nach der Erfüllung von Leben. Die beglückende theologische Komponente ergibt sich aus der glaubenden Erkenntnis, dass das angestrebte Du selbst Grundlage von Leben in Überfluss ist, wie dies im Christusgeschehen von Gott her vermittelt wurde (vgl. Joh 10,10). In solch gelungener Einheit wird Leben über den Tod hinaus und jenseits des Todes gewährleistet.

Einheit ist auf ein gemeinsames Ziel ausgerichtet, das ausserhalb ihrer selbst liegt: Es ist das Heil, die Rettung der Menschen auf Leben hin, Vermittlung und Mit-teil-ung der Teilhabe am Leben Gottes³⁴.

Diese so von der vielfältigen Beziehung zwischen Vater und Sohn abgeleitete Einheit der Glaubenden hat konkrete Konsequenzen. Der vierte Evangelist hat seine Reflexion darüber nicht aufgeschrieben. Bei Paulus finden wir diesen Aspekt stärker bedacht.

2. Einheit in der Spannung zu Vielfalt: 1 Kor 12

Die Stellung dieses Abschnitts kann anhand der Entwicklung des gestellten Themas begründet werden: Die bisher zusammengetragenen Beobachtungen aus Eph und Joh zeigen den hohen Stellenwert, der Einheit im frühchristlichen Kontext zuerkannt wird. Die Dichte und theologische Intensität ihrer Begründung und Abstützung ist sehr intensiv. Dies galt es zunächst zu zeigen, bevor ein unverzichtbarer Spannungspunkt in den Blick genommen wird: Die bereits früh in der jungen Kirche erkennbare Erfahrung der Vielfalt als Herausforderung für das Einheitsverständnis. Schon Paulus muss sich anhand der Gemeindegewirklichkeit damit auseinandersetzen, und er tut es mit ausserordentlichem theologischen und pädagogischen Geschick. Der Nachvollzug seiner Überlegungen kann dazu beitragen, die Vorstellung von Einheit abzurunden.

³⁴ Vgl. dazu bes. SCHNACKENBURG, Johannesevangelium 3 (oben Anm. 26) 219–221, vor allem 219 die sehr beachtenswerten entsprechenden Skizzen zur Veranschaulichung dieser Aussage. Des weiteren siehe die Übertragung des exegetischen Befundes auf die Thematik der Ökumene durch John E. STATON, A Vision of Unity – Christian Unity in the Fourth Gospel, in: EvQ 69 (1997) 291–305; so skizzenhaft auch Walter KIRCHSCHLÄGER, Der Auftrag zur Einheit, in: SKZ 154 (1986) 45–50.

Kontext

Mit 1 Kor 12,1 gibt Paulus ein neues Thema an. „Über die Geistesgaben . . .“ (1 Kor 12–14). Der umfangreiche Abschnitt setzt sich in mehreren Schritten mit einer Grundfrage der korinthischen Kirche auseinander. In ihr manifestieren sich offensichtlich zahlreiche Charismen oder Gnadengaben³⁵, die auf das Wirken des Geistes Gottes zurückgeführt werden. Angesichts dieser lebendigen Vielfalt, die auch zu Rivalitäten und Unordnung im Gemeindeleben und im Gottesdienst führt und falsche Auffassungen hinsichtlich Wichtigkeit und Bedeutung dieser einzelnen Befähigungen hervorruft, muss Paulus klare Linien ziehen. So stellt er zunächst die Vielfalt der Gaben dem Wirken des einen Geistes gegenüber. Dies entspricht der inneren Logik, wie auch die Verschiedenheit der Dienste und jene der Wirkmächte je auf den einen Kyrios, bzw. auf den einen Gott zurückzuführen sind:

⁴Verschiedenheiten der Gnadengaben sind, aber derselbe Geist.

⁵Und Verschiedenheiten der Dienste sind, und derselbe Herr.

⁶Und Verschiedenheiten der Wirkkräfte sind, aber derselbe Gott, der wirkt alles in allen[/allem].

⁷Einem/einer jeden nun wird die Offenbarung des Geistes gegeben zum Vorteil/Nutzen (1 Kor 12,4–7).

Schon die streng parallel systematisierte Sprachstruktur verweist auf den grundsätzlichen Charakter der Aussage, in der die erfahrenen Verschiedenheiten der ursächlichen Rückbezogenheit auf ein- und denselben Gott gegenüberstehen. Zu Recht werden in dem Dreizeiler massgebliche Ansätze für eine spätere Trinitätstheologie geortet³⁶. Die Weiterführung des Textes zeigt, dass es Paulus in erster Linie um die Geistesgaben geht, die der Geist frei zuteilt. Diese Feststellung (12,7) wird anhand von konkreten Beispielen entfaltet, die offensichtlich die

³⁵ Zur Wortbedeutung siehe Wolfgang SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther 3* (= EKK 7,3) (Zürich 1999) 137–141 sowie auch schon Heinz SCHÜRMANN, *Die geistlichen Gnadengaben*, in: Guilherme BARAÚNA (Hrsg.), *De Ecclesia 1* (Freiburg i. Br. 1966) 494–519, hier bes. 496–500.

³⁶ Richtig Hans CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther* (= KEK 5) (Göttingen ²1981) 252f mit Anm. 4: „Von ‚Trinität‘ kann noch nicht gesprochen werden“; aber der Weg in diese Richtung ist gewiesen.

Gemeindewirklichkeit von Korinth aufnehmen³⁷. In einer Wiederaufnahme dieser Feststellung wird abschliessend diese freie Zuteilung nochmals ausgesprochen: „Alles dieses wirkt der eine und der selbe Geist, zuteilend einem/einer jeden wie er entscheidet“ (12,11). Die freie – und damit gnaden- oder geschenkhafter – Zuerkennung einzelner Charismen in all ihrer Vielfalt durch den einen Geist³⁸ ist also herausragender Aussage-schwerpunkt der gesamten Passage.

Hinweise zum Textverständnis

Nun gilt es für Paulus, diese grundsätzliche Aussage in die Kirchenwirklichkeit von Korinth zu übertragen³⁹. Paulus bedient sich dafür der Vorstellung vom Leib, die in der antiken Welt ein geläufiges Bild für den notwendigen Zusammenhalt einer vielfältigen Gesellschaft zu einer übergeordneten Einheit ist⁴⁰. So muss Paulus auch nur kurz die Grundidee in Erinnerung rufen (so 12,12a), bevor er den Bezug zu Jesus Christus setzt (12,12b) und mit dem Hinweis auf die Taufe deutlich macht, dass er die Kirche von Korinth als diesen Leib Christi versteht.

³⁷ Die genannten Gaben werden teilweise in der Liste der von Gott gegebenen Dienste in 12,28–31 nochmals erwähnt. Schon dies zeigt, dass eine trennende Unterscheidung von Charismen und Diensten („Ämtern“) sich aus dem Text nicht rechtfertigen lässt. Vgl. dazu Walter KIRCHSCHLÄGER, Die Entwicklung von Kirche und Kirchenstruktur zur neutestamentlichen Zeit, in: Wolfgang HAASE / Hildegard TEMPORINI (Hrsg.), Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt 26,2 (Berlin 1995) 1277–1356, hier 1317f. Insbesondere fällt die doppelte Zuordnung der prophetischen Rede auf (12,10; 12,28). Auch der Textduktus von Röm 12,3–8 unterstreicht dieses Verständnis. In diesem Sinne auch Jacob KREMER, Der erste Brief an die Korinther (= RNT) (Regensburg 1997) 262f. Grundlegend zu dieser Frage bleibt weiterhin die ausgewogene Analyse von SCHÜRMAN, Gnadengaben (oben Anm. 35), hier bes. 496–506.

³⁸ So CONZELMANN, Der erste Brief an die Korinther (oben Anm. 36) 254–256; SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther 3 (oben Anm. 35) 163–165.

³⁹ Siehe grundlegend zu 1 Kor 12,12–31a SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther 3 (oben Anm. 35) 204–242 (mit Lit.).

⁴⁰ Diesbezügliche Textbelege aus der römischen und griechischen Philosophie und Literatur sind zusammengestellt bei: Georg STRECKER / Udo SCHNELLE (Hrsg.), Der Neue Wettstein. Texte zum Neuen Testament aus Griechenland und Hellenismus 2,1 (Berlin 1996) 185–188. 357–366. Siehe auch die Analyse im Überblick bei Dieter ZELLER, Die Entstehung des Christentums, in: DERS. (Hrsg.), Christentum 1 (Stuttgart 2002) 15–123, hier 106–107.

Der Gedanke begegnet hier nicht das erste Mal. Bereits in seiner versuchten Klarstellung hinsichtlich der Haltung der Glaubenden gegenüber dem Götzen(opfer)dienst (vgl. 1 Kor 10,1–11,1) hatte Paulus mit seiner Deutung des Herrenmahls die Perspektive auf dieses ekklesiologische Verständnis von „Leib“ Christi geöffnet:

¹⁶Das Brot, das wir brechen, ist es nicht Gemeinschaft mit dem Leib des Christus?

¹⁷Denn es ist ein Brot, ein Leib sind wir, die vielen, denn wir alle haben Anteil an dem einen Brot“ (1 Kor 10,16f).

Paulus setzt hier ein doppeltes Verständnis von „Leib“ voraus⁴¹ und deutet damit einen kirchenbezogenen Zugang zur Herrenmahlfeier an. Im Teilen des einen Brotes ereignet sich augenscheinlich die Teilhabe der Glaubenden an dem einen Brot, das der Herrenleib selbst ist⁴², d. h. diese Teilnahme wird im Essen des einen Brotes offensichtlich⁴³.

Auf diese Rückbindung an den *einen* Herrenleib nimmt Paulus nun erneut Bezug, wenn er die Glaubenden in Korinth an ihre Verwurzelung darin durch die Taufe erinnert (12,13). Dies ermöglicht es Paulus, in den semantischen Bezügen die Rede über das Wirken des einen Geistes (12,4. 7. 11) aufzunehmen, diesen Bogen weiterzuführen⁴⁴ und ihn mit

⁴¹ Zutreffend charakterisiert von Jürgen ROLOFF, Die Kirche im Neuen Testament (= NTD Erg.-Bd. 10) (Göttingen 1993) 100–102, hier 101: „soteriologisch-sakramental“ (1 Kor 10,16) und „ekklesiologisch“ (1 Kor 10,17). Siehe auch KREMER, Der erste Brief an die Korinther (oben Anm. 37) 212.

⁴² Vgl. Josef HAINZ, KOINONIA. „Kirche“ als Gemeinschaft bei Paulus (= BU 16) (Regensburg 1982) 102–104; KREMER, Der erste Brief an die Korinther (oben Anm. 37) 213; Wolfgang SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther 2 (= EKK 7,2) (Zürich 1995) 439–442.

⁴³ Diesen Akzent betont Norbert BAUMERT, „Κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ“ – 1 Kor 10,14–22, in: DERS., Studien zu den Paulusbriefen (= SBAB 32) (Stuttgart 2001) 43–48, hier bes. 48: Am Ein-Brot-Sein „erkennt“ man, dass wir ein Leib sind. Karl KERTELGE, Koinonia und Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament, in: Josef SCHREINER / Klaus WITTSTADT (Hrsg.), *Communio Sanctorum*. Festschrift Paul-Werner Scheele (Würzburg 1988) 53–67, hier 57, spricht vom „besonders verbindlichen Ausdruck“ der Christusgemeinschaft im Herrenmahl.

⁴⁴ Konkret: 12,4: „derselbe Geist“; 12,7: „Offenbarung des Geistes“; 12,11: „ein- und derselbe Geist“; 12,13: „in einem Geist“.

der Vorstellung vom Leib zu verbinden⁴⁵. Die Gegenüberstellung von grundsätzlichen Gegensatzpaaren (Juden – Griechen; Sklaven – Freie) und der Hinweis auf ihre neue Zusammengehörigkeit aufgrund der Taufe könnte als Illustration für die Aussage genügen⁴⁶. Paulus führt jedoch das Bild weiter und konkretisiert die notwendige übergeordnete Einheit anhand der Gegebenheiten in einem physischen Leib. Thesenartig ist dafür das Erfahrungswissen vorangestellt, dass der Leib *viele* Glieder hat (12,14)⁴⁷. In der Entfaltung dieser bekannten Beobachtung (12,15–26) fällt in 12,18 („Nun aber hat Gott die Glieder gegeben/gesetzt . . .“) und 12,24 („ . . . sondern Gott fügte zusammen den Leib) die ausdrückliche Nennung des handelnden Subjekts auf. Dies ist weniger als schöpfungstheologischer Bezug zu verstehen, sondern es erinnert die Leserinnen und Leser daran, dass Paulus mit seiner Darlegung nicht so sehr Interesse an den physischen Zusammenhängen als vielmehr an der Kirche von Korinth hat⁴⁸. Die in der Kirche durch die Taufe gegebene „solidarische Weg- und Schicksalsgemeinschaft“⁴⁹ ist also im Handeln Gottes verortet. Die ausdrückliche Kirchenbezogenheit von 12,28 („So hat nun Gott in der Kirche [ein]gesetzt . . .“) bestätigt dieses Verständnis. Mit dem abschlussartigen Satz: „Ihr aber seid der Leib Christi und Glieder daran“ (12,27) nimmt Paulus ausdrücklich den Faden von 12,12f wieder auf: Im

⁴⁵ Der Vergleich zwischen 1 Kor 12,13 und Gal 3,27 zeigt die hier vorliegende ekklesiologische Zuspitzung deutlich:

1 Kor 12,13: „Denn in einen Geist wurden wir alle *in einen Leib* getauft . . .“

Gal 3,27: „Als solche, die ihr *in Christus [Akkusativ] getauft* wurden, habt ihr Christus angezogen . . .“

Zur Entwicklung des Themas in diesem Abschnitt vgl. STIEWE / VOUGA, Fundament (oben Anm. 6) 150–156, zur Auslegung siehe Thomas SÖDING, „Ihr aber seid der Leib Christi“ (1 Kor 12,27), in: DERS., Das Wort vom Kreuz (WUNT 93) (Tübingen 1997) 272–299.

⁴⁶ So wie später in Gal 3,26–28, dort noch ausgeweitet um das Gegensatzpaar: männlich – weiblich. Siehe auch die Wiederaufnahme in Kol 3,11 (dort: Griechen – Juden, Beschnittene – Unbeschnittene, Fremde – Skythen, Sklaven – Freie). Der Befund zeigt: Auch die Gegenüberstellungen sind jeweils vom Kontext bestimmt.

⁴⁷ Beachte die verschiedenen Formulierungen in 12,12 und 12,14, die eine Entwicklung des Arguments andeuten:

12,12: „Denn wie der Leib einer ist und viele Glieder hat, . . .“

12,14: „Denn auch der Leib ist/hat nicht ein Glied, sondern viele . . .“

⁴⁸ Siehe KREMER, Der erste Brief an die Korinther (oben Anm. 37) 270–273.

⁴⁹ SCHRAGE, Der erste Brief an die Korinther 3 (oben Anm. 35) 229.

entwickelten Bild geht es um die Kirche von Korinth und darum, dass sie in ihrem Leben nicht die einzelnen geistgeprägten Befähigungen und Gnadengaben in den Vordergrund rückt, die einzelnen Gaben wertet und gegeneinander ausspielt, sondern die damit gegebene Chance für das Leben der Kirche, den aufbauenden Charakter und in diesem gemeinsamen Anliegen die übergeordnete Einheit wahrnehmen und leben kann⁵⁰.

Gleichsam refrainartig fügt Paulus eine auf die korinthische Kirche bezogene Konkretisierung an (12,28–31), die teilweise Elemente aus der grundsätzlichen Einführung des Themas in 12,4–11 aufnimmt. Auch hier bildet der Hinweis auf die Verschiedenheit den Aussageschwerpunkt. Die notwendige Einheit ist durch das im kausalen Sinn genannte Subjekt „Gott“ angesprochen, die notwendige Bezogenheit aufeinander steht hier (nur) zwischen den Zeilen. Es könnte gut sein, dass die Sorge um die Wahrung der Einheit in der Gemeinde trotz der in Korinth offensichtlich überbordenden Vielfalt von Geistesgaben für Paulus den assoziativen Anknüpfungspunkt dafür gab, in der Folge das herausragendste aller Charismen zu thematisieren, also über die Liebe zu sprechen (siehe die Überleitung 12,31, sodann 1 Kor 13).

Folgerungen

Paulus fordert die Einheit der Glaubenden im Blick auf die Ausrichtung der verschiedenen in der Gemeinde vorhandenen Begabungen ein. Er begründet Einheit mit dem Bild vom Leib und verortet sie in der Taufe als der Eingliederung in die übergeordnete Grösse von Kirche. Das verwendete Bild verweist auf die implizierte Dimension von Vielfalt in diesem Einheitsverständnis. Die Feier des Herrenmahles erweist sich als der Ernst- und der Testfall für Taufe und damit als Aktualisierung dieser Einheit, die unter der Perspektive der gegenseitigen Zuordnung stets neu gelebt werden muss.

Der Abschnitt in 1 Kor 12 zeigt, wie sehr die Sorge um die Einheit in den Ortskirchen von früher Zeit an die apostolische Verkündigung geprägt hat. Das Thema wird in kürzerer Form von Paulus nochmals in Röm 12,3–8 angesprochen. Die paränetischen Abschnitte der Brieflitera-

⁵⁰ Siehe ROLOFF, Kirche (oben Anm. 41) 107–109; KERTELGE, Koinonia (oben Anm. 43) 59.

tur lassen überdies erkennen, wie dringlich das Anliegen einer Wahrung von Einheit in den Ortskirchen war⁵¹. Die durch spätere neutestamentliche Verfasser mit viel theologischem Gewicht entwickelte Begründung von Einheit (siehe oben Abschnitt 1.1 und 1.2) zeigt darüber hinaus ihren grundsätzlichen Wert. Wie sie in dynamischer Vielfalt verstanden und gelebt wurde, kann ein Blick auf zwei Lebensbereiche der frühen Kirche zeigen.

3. Einheit in Vielfalt

Der biblische Befund verweist auf die grundlegende Notwendigkeit von Einheit *in der* Kirche und Einheit *der* Kirche. Die bisherige Analyse hat diesbezüglich vor allem zwei Dimensionen gezeigt: So wird Einheit *erstens* nicht als eine starre, unbewegliche Grösse verstanden, die gleichsam deckungsgleiche, idente Übereinstimmung voraussetzt. Einheit ist vielmehr – in Anlehnung an ihre theozentrische Verwurzelung – als ein dynamischer Lebenszug der Kirche zu deuten, geprägt vom Wirken des Geistes in lebendiger Vielfalt. Deswegen ist *zweitens* Einheit keine lediglich disziplinar notwendige, funktional naheliegende Forderung, sondern sie wird als ein konstitutives Element von Kirche angesehen. Sie bildet in ihrer spannungsvollen Vielfalt den Leib des Christus ab, der als *ein* Leib viele verschiedene, aufeinander zugeordnete Glieder hat, und sie verweist in ihrem Lebensvollzug von gegenseitiger Mit-teil-ung und von Teilhabe aneinander auf die relationale Lebensfülle [des dreifaltigen] Gottes.

Vielfalt ist in diesem Vollzug nicht ein zu behebendes Defizit von Einheit, sondern eine grundlegende Facette derselben. Aufgrund der erhobenen Begründungen für Einheit ist daher von einer „normativen Vielfalt“ – von *Vielfalt als Norm von Einheit* also – zu sprechen⁵², wobei die Inkulturation der konkreten Kirche dafür eine massgebliche Direktive

⁵¹ Vgl. z. B. Röm 14,1–15,13; Gal 5,26; 6,3f; 1 Thess 5,13; Kol 3,1–17. Zu beachten ist darüber hinaus auch 1 Kor 1,10–3,23.

⁵² Siehe dazu Walter KIRCHSCHLÄGER, Pluralität und interkulturelle Kreativität. Biblische Parameter zur Struktur von Kirche. Rektoratsrede 1997 (= Luzerner Hochschulreden 1) (Luzern 1998) 12 [= SKZ 165 (1997) 778–786]. Der zitierte Ausdruck selbst stammt von Dietrich WIEDERKEHR.

darstellt. Zwei Ausblicke in die frühe Kirche können dies und den hohen Stellenwert dieser Feststellung belegen.

3.1. Das vielfältige Bekenntnis des einen Glaubens an Jesus Christus

Die frühe Kirche ist mit dem Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Kyrios nicht beliebig umgegangen. Wie besonders entsprechende Notizen in den Spätschriften zeigen, wurden klare Grenzen zu irrigen Auffassungen gezogen. Um so bemerkenswerter ist die Vielfalt und das weite Spektrum dieses Christusbekenntnisses, wie es in den neutestamentlichen Schriften begegnet. Da findet sich die Rückbindung der Person Jesu Christi an die davidische Verheissungslinie ebenso wie die dem jüdischen Denken verhaftete Menschensohn-Christologie. Da hat das grundsätzliche Christusverständnis des Paulus einen Platz, für den Jesus Christus der eine Kyrios schlechthin ist, offenbar geworden im Ostergeschehen. Da wird der Auferstandene als der kosmische Christus verkündigt, hineingestellt in die raum- und zeitübergreifende Fülle des Alls. Fast gleichzeitig begegnet die Darstellung von Jesus Christus als dem einen, endzeitlichen und vollkommenen Hohenpriester und als das eine apokalyptische Lamm. Die vier jeweils differenziert akzentuierten Christologien der Evangelien wären noch gesondert zu bedenken⁵³.

Diese Vielfalt markiert eine bemerkenswerte Offenheit und eine phantasievolle Unbefangenheit der ersten christlichen Generationen. Sie hatten den Mut, neue und vielfältige Wege zu gehen, und dies keineswegs nur in nebensächlichen Bereichen. Dieses innovative Denken der Kirchenverantwortlichen zeigt ihr grosses Verantwortungsbewusstsein für die je verschiedenen Ortskirchen, denen sie den Christusglauben zu

⁵³ Für die Evangelien ist diese Vielfalt des christologischen Zugangs bearbeitet durch Rudolf SCHNACKENBURG, *Die Person Jesu im Spiegel der vier Evangelien* (= HThKNT Suppl. 4) (Freiburg i. Br. 1993). Für die anderen Schriften des Neuen Testaments muss man sich mit den entsprechenden Abschnitten in Gesamtwürfen zur Theologie des Neuen Testaments begnügen, insofern sie explizit auf die christologischen Zugänge eingehen. Aus der grossen Fülle seien genannt: Joachim GNILKA, *Theologie des Neuen Testaments* (= HThKNT Suppl. 5) (Freiburg i. Br. 1994); Peter STUHLMACHER, *Biblische Theologie des Neuen Testaments 1 und 2* (Göttingen 1992 und 1999) sowie Klaus BERGER, *Theologiegeschichte des Urchristentums* (= UTB .W) (Tübingen 1994).

verkündigen hatten, und ihr Vertrauen auf das Wirken des Geistes (etwa im Sinne von 1 Kor 12,3).

3.2. Vielfalt der Kirchenstrukturen

Ein Blick in den strukturellen Aufbau der Ortskirchen zu neutestamentlicher Zeit verweist ebenfalls auf eine erhebliche Vielfalt. Einheit wird nicht durch eine Übereinstimmung in der Kirchenstruktur eingemahnt, sondern durch eine Übereinstimmung, eine Gemeinschaft im proklamierten (und in der Folge gelebten) Christusglauben (siehe insbesondere 1 Kor 1,2).

Der diesbezügliche Befund ist weitgehend geläufig. Die einzelnen Ortskirchen hatten verschiedene Formen der Gemeindeleitungsinstanzen, zumeist war ihre konkrete Ausprägung vom unmittelbaren Lebensumfeld (mit-)bestimmt, also inkulturiert. Ein Überblick über die belegbaren Dienste und Dienstbezeichnungen zeigt, dass sich erst allmählich eine vereinheitlichende Engführung herauskristallisiert, die erst in nach-neutestamentlicher Zeit ihre ausschliessende Verbindlichkeit und ihre hierarchische Bezogenheit erhält⁵⁴.

Die Kirchen der ersten Generationen sehen die Dienste – in Übereinstimmung zu 1 Kor 12 – deutlich auf den Aufbau der Kirche und ihr Leben bezogen, und sie ordnen sie dementsprechend nach dem jeweiligen Bedarf (vgl. z. B. Apg 6,1–7).

Die genannten Beispiele liessen sich erweitern⁵⁵. Das Gesamtbild zeigt eine lebendige Vielfalt der einzelnen Kirchen am Ort, sodass sich auch insgesamt von der einen umfassenden Kirche Gottes ein *vielgestaltiges* Bild ergibt. Diese Form von Einheit macht das kirchliche Leben

⁵⁴ Die Feststellung kann als Allgemeingut neutestamentlicher Exegese heute verstanden werden. Siehe dazu bereits Wolfgang TRILLING, Zum „Amt“ im Neuen Testament, in: DERS., Studien zur Jesusüberlieferung (= SBAB) (Stuttgart 1988) 333–364; des weiteren KIRCHSCHLÄGER, Entwicklung (oben Anm. 37), insbesondere die tabellarische Zusammenstellung 1335f; DERS., Gott spricht ins Heute, in: Walter KRIEGER / Balthasar SIEBERER (Hrsg.), Gemeinden der Zukunft – Zukunft der Gemeinden (Würzburg 2001) 106–129, hier 114–117.

⁵⁵ Siehe dazu Walter KIRCHSCHLÄGER, Die Anfänge von Kirche (Graz 1990) 185–189; DERS., Kath'olische Kirche. Biblische Anmerkungen zu einer Kirchenvision, in: Diakonia 27 (1996) 7–12.

nicht leichter, aber der biblische Befund zeigt zugleich: Es ist die einzig mögliche, weil die einzig theologisch verantwortbare Konzeption von Einheit. Nur in ihrer vielfältigen Konkretisierung kann sie die Fülle Gottes in seinen Lebensrelationen spiegeln, nur darin wird sie der jeweils zugeordneten Vielfalt und Verschiedenheit im Leib Christi gerecht.

Dies gilt auch für das ökumenische Bemühen. Es ist unerlässlich, konsequent über entsprechende Gestaltungs- und Strukturformen der Ortskirchen nachzudenken. Ebenso unerlässlich ist es, über die in und aufgrund einer übergeordneten Einheit gewährleistete Verschiedenheit der christlichen Kirchen in ihrem Zugang zum Christus- und zum Gottesgeschehen im Gespräch zu bleiben. So kann Übereinstimmung darin gelernt und erreicht werden, dass die biblisch fundierte Vorstellung von Einheit Komplementarität erwartet, darin Verschiedenheit voraussetzt und zugleich beziehungsvolle Lebensverknüpfungen anmahnt. Es geht nicht um eine Gleichschaltung der Kirchen, sondern um ein mit-teil-endes Lernen voneinander, ein Hören aufeinander und ein achtungsvolles, aufeinander ver- und angewiesenes Leben miteinander. Diese Lebensdynamik in Vielfalt stärkt die theologische Verbindlichkeit und Transparenz auf das Selbstverständnis von Kirche und auf ihre Rückbindung an das Leben Gottes. Dort ist alle Einheit verortet. Dort muss sie sich in ihrer Umsetzung auch orientieren.

Offenheit und Konzentration. Zum reformierten Verständnis von Einheit und Vielfalt in der Kirche

von Ruedi REICH

Ich freue mich, dass ich heute abend bei Ihnen sein darf, Ihnen nicht nur einen Vortrag halten, sondern mit Ihnen ins Gespräch kommen darf¹. Anders kann es ja nicht sein in einer ökumenischen Begegnung: Der Dialog muss im Vordergrund stehen, das sorgfältige Zuhören. Und dieses Zuhören, dieses ökumenische Für-Einander-Offensein muss geprägt sein von der Annahme, dass der andere recht haben könnte, oder dass er zumindest auch recht haben könnte. Sie wissen, dass es seit den Tagen der frühen Kirche durch alle Jahrhunderte meist anders ging: Die Besitzer der Wahrheit wollten andern die Wahrheit einhämmern. Und so füllen die Werke der Kontroverstheologie ganze Bibliotheken. Wir Christenmenschen, auch wir theologisch gebildeten und dadurch auch vorbelasteten Christenmenschen sind eben nie Besitzer der Wahrheit. Es ist nur einer, Jesus Christus, der die Wahrheit ist. Nur Christus, der für uns alle nie Besitz sein kann, spricht es zu Recht: „Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6). Und damit ist auch klar: Wahrheit ist kein Ding, sondern eine Person: Christus, der uns auf seinem Weg mitnimmt und zum Leben führt. Lebensfeindliche Rechthaberei ist damit ebenso ausgeschlossen wie achselzuckendes, postmodernes Beliebigkeitsdenken.

Und nun haben Sie für den heutigen Abend keinen so ganz „zünftigen Theologen“ eingeladen wie für die andern Abende, keinen „Prof. Dr.“ wie sonst. Auch keinen, der jetzt von der Theorie ausgehen will, um dann Schritt für Schritt zur Praxis zu kommen – sollte dann die Praxis nicht mit der Theorie übereinstimmen, so würde einmal mehr gelten: Um so schlimmer für die Praxis. Nein, Sie haben einen theologischen Praktiker eingeladen für heute – auf eigene Verantwortung, denn dies könnte

¹ In diesem Beitrag wird der kommunikative Stil des Vortrags auch für die Veröffentlichung beibehalten.

Folgen haben! 20 Jahre Gemeindedienst, oft Sonntag für Sonntag auf der Kanzel, das prägt. Das lässt das Beglückende und das Schwierige eines Berufes erleben, welchen die reformierte Kirche seit Jahrhunderten als *Verbi Divini Minister*, Diener am göttlichen Wort, bezeichnet. Und nun ein VDM, der seit 10 Jahren als vollamtlicher Kirchenratspräsident Mitverantwortung trägt für eine nach schweizerischen Begriffen grosse reformierte Kirche – 500 000 Mitglieder, 180 Kirchgemeinden, über 400 Pfarrerinnen und Pfarrer in Kirchgemeinden und kirchlichen Diensten sowie öffentlichen Institutionen.

Meine Überlegungen sind darum mitgeprägt von den Erfahrungen in einer real existierenden reformierten Kirche. Und diese kirchliche Praxis ist farbiger und vielfältiger, manchmal schwieriger und abgründiger und doch auch schöner und ermutigender, als es sich die Theorie je ausdenken mag.

Reformierte Zugänge zur Ökumene – Sie ahnen jetzt vielleicht – je nach Position auch mit leisem Entsetzen – wie so ein Reformierter denkt und auch lebt und existiert. Und gerade dieser existentielle Zugang zum Glauben ist mir heute abend wichtig.

Von daher also: Von reformiertem Glauben und reformierter Existenz her versuche ich, Zugänge zur Ökumene zu finden. Kein umfassendes und in sich absolut stimmiges Referat möchte ich Ihnen darum vortragen, sondern Erfahrungen und Hinweise, ja auch Ängste und Hoffnungen, Gefühle und Wertungen möchte ich einbringen. Dadurch erhalten diese Ausführungen wohl auch etwas Unausgewogenes, ja Leidenschaftliches. Denn sehen Sie, Kirche und Ökumene finden nicht im luftleeren Raum statt. Was an Hochschulen gelehrt wird, was im Vatikan festgeschrieben oder in reformierten Synoden beschlossen wird, was in katholischen und reformierten Pfarrhäusern gedacht und dann in Verkündigung und Seelsorge in die Praxis umgesetzt wird – all das hat Auswirkungen für die Menschen unserer Zeit; bei all dem steht für viele Menschen die Glaubwürdigkeit des christlichen Zeugnisses überhaupt auf dem Spiel.

Wenn sich daher Papst JOHANNES PAUL II. in seiner Enzyklika vom Gründonnerstag² gegen die eucharistische Gastfreundschaft wendet,

² Vgl. Papst JOHANNES PAUL II., Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“. 17. April 2003 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 159) (Bonn 2003).

dann ist das nicht nur eine katholische Lehrangelegenheit, bei der es darauf ankommt, dass in sich stimmig und theologisch richtig argumentiert wird. Es geht vielmehr in der Folge eines solchen Lehrschreibens auch um Risse mitten durch die Familien, es finden Ausgrenzungen statt, die verletzen. Eine Tatsache wird bei allem, was da zum Teil sehr eindrücklich über die Eucharistie gesagt wird, nicht genügend gewichtet: Dass vielerorts eine grosse Anzahl, ja die Mehrzahl der neu geschlossenen Ehen konfessionsverschieden sind. Und die Menschen, die in diesen neustens euphemisch „konfessionsverbindende Familien“ genannten Gemeinschaften leben, folgern resigniert: Wenn das so kompliziert ist mit der Gegenwart Christi im Mahl, das er den Seinen geschenkt hat, dann lassen wir das Ganze wohl besser sein. Sie merken, es ist nicht ganz gefahrlos, einen Anwalt der Praxis an eine theologische Hochschule einzuladen. Aber das gehört zu den reformierten Zugängen zur Ökumene. Und das im selbstkritischen Wissen, dass jede Kirche, auch die reformierte, immer wieder in Gefahr steht, Hindernis zum Glauben zu werden, anstatt offen und menschenfreundlich einzuladen in die Gemeinschaft mit Christus.

Kirche in Geschichte und Gegenwart – ich werde nachdenklich, wenn ich dies bedenke – aber vielleicht ist dieses Nachdenken typisch reformiert: Die Kirche ist ein Stück Welt, und nicht einmal immer das erbaulichste! Man vertiefe sich in die Geschichte des römischen Papsttums mit all seinen Schatten oder in die Geschichte des reformierten Staatskirchentums mit seiner Trockenheit, seinem Moralismus und seiner Volksüberwachung. Kommt einem da nicht zumindest der leise Verdacht, das Christentum habe nicht nur wegen der Kirche, sondern auch trotz der Kirche überlebt? Trotz Petrus und Paulus mit ihren Konflikten, trotz der urchristlichen Gemeinde und ihren Streitereien und Eifersüchteleien – man lese wieder einmal die Paulusbriefe und achte darauf, wie gross die Schwierigkeiten christlichen Lebens schon damals waren. Aber christlicher Glaube hat überlebt, das Evangelium ist bis zu uns gekommen, trotz über 200 Päpsten, trotz ZWINGLI, LUTHER und CALVIN, trotz uns allen, die wir ja eher schlecht als recht als „Bodenpersonal des lieben Gottes“ amten.

Trotz uns allen lebt und wirkt das Evangelium: Vielleicht ist auch das ein eher reformierter Zugang zur Ökumene, diese Nüchternheit, auch diese fast selbstquälerische Distanz zur real existierenden Kirche. Grossen Eindruck macht mir immer wieder, welchen Respekt vor der Kirche,

welche Liebe zur Kirche katholische Christinnen und Christen prägt. Und doch, wie befreiend kann es auch sein zu wissen: Christus wirkt über die Kirchen hinaus, kommt mit ihnen, und eben auch ohne sie, ja gegen sie zu seinem Ziel. Diese befreiende Nüchternheit des Glaubens zeigt uns: Kirche ist wichtig, Theologie ist wichtig. Aber sie ist nie das Letzte, sondern nur das Vorletzte. Die Kirche ist nicht Ziel, sondern Vehikel, Instrument. Vom Ziel redet Paulus, wenn er sagt, Gott werde einst alles in allem sein (1 Kor 15,28). Und Christus ist es, der den Weg dahin begleitet. Wieder, dieses christologische Denken befreit von kirchlicher Selbstüberschätzung – befreit im ökumenischen Dialog dazu, die verschiedenen Konzeptionen von Kirche, die es schon im Neuen Testament gibt, in ihrem relativen Recht ernst zu nehmen und in gegenseitigem Respekt voneinander zu lernen. Ein reformierter und gewiss nicht nur reformierter Zugang zur Ökumene!

Damit aber sind wir nicht nur bei reformierten Zugängen zur Ökumene, sondern beim reformierten Verständnis von Einheit. Vielleicht etwas überspitzt und provozierend könnte man sagen: Was sucht Ihr nach Einheit, Einheit ist schon Wirklichkeit in Christus. Und was kann wirklicher sein als der auferstandene, im Heiligen Geist unter uns gegenwärtige Christus. Darum ist Einheit bestimmende Wirklichkeit.

Damit aber sind wir bei der Mitte evangelischen Christseins, der Rechtfertigung aus Glauben allein. *Sola fide*, allein durch den Glauben, das ist für die Reformatoren identisch mit dem *Solus Christus*, Christus allein. Und das bedeutet in unserem Zusammenhang: Es geht letztlich nicht um unsere Kirche, um keine Kirche, sondern um Christus. Es geht um ihn, dessen Gestalt durch alles menschliche Kirchesein hindurch sichtbar bleiben muss, um ihn, dessen Stimme durch alles kirchliche Stimmengewirr hindurch unüberhörbar bleiben soll. Das Ziel ist nie eine noch so schöne, noch so festliche, noch so mächtige Kirche, sondern die Begegnung mit Christus. Diese wird zwar in der Regel durch die Verkündigung der Kirche vermittelt, kann sich aber auch ausserhalb oder gar trotz ihrer ereignen. Es ist das Vertrauen darauf, dass Christus jenseits allen menschlichen Redens über ihn, jenseits aller institutioneller Vereinnahmung der bleibt, der uns vorangeht, der ist, der auf uns zukommt.

Solus Christus – Christus allein. Das ist die zentrale Aussage der Reformation auch zum Kirchenverständnis. Die Einheit der Kirche ist durch die Christusgegenwart gegeben, auch wenn organisatorische oder lehrmässige Einheit nicht oder noch nicht gegeben ist. Ich bin mir be-

wusst, dass nun vom Verhältnis von sichtbarer und unsichtbarer Kirche zu sprechen wäre. Und selbstkritisch wäre auch das sogenannte protestantische „Ekklesiologie-Defizit“ anzusprechen: Die Tatsache, dass Reformierte wenig, oft zu wenig die konkrete Gestalt der Kirche betonen und die Kirche in ihren Erscheinungs- und Leitungsformen zu stark an säkulare Verhältnisse anpassen. Aber jetzt kann es ja nur um das Grundverständnis aus reformierter Sicht gehen: Einheit ist in Christus immer schon vorgegeben. Der in seinem Wort gegenwärtige Christus hat die Kirche geschaffen und schafft sie immer neu als den mit ihm, dem Haupt, verbundenen Leib.

Darum, von diesem existenziellen Bezug her, beginnt eine der prägendsten reformierten Bekenntnisschriften, der Heidelberger Katechismus, schlicht mit der Feststellung: „Das ist mein einziger Trost im Leben und im Sterben, dass ich mit Leib und Seele, im Leben und im Sterben, nicht mein, sondern meines getreuen Heilandes Jesu Christi Eigen bin“. In dieser Christuzugehörigkeit kann ich als evangelischer Christ auch mit einem katholischen Christen vollkommen eins sein. Organisatorische Einheit wird unter diesem Aspekt zweitrangig. Dieses existenziell verstandene *Solus Christus* kann ich erleben in einem katholischen oder orthodoxen Hochamt, in einem prächtigen anglikanischen Gottesdienst, im Enthusiasmus afrikanischer oder südamerikanischer Pfingstgemeinden, im reformierten Predigtgottesdienst oder im hörenden Schweigen einer Quäkergemeinde.

Das reformierte Einheitsverständnis ist ein christologisches: Einheit ist da, weil Christus da ist. Das katholische Pochen auf die sichtbare Einheit ist wichtig und für Reformierte heilsam. Für Reformierte besteht immer die Gefahr, dass sie nur die unsichtbare Kirche, nur die unsichtbare Einheit meinen. Es besteht die Gefahr, dass die Bedeutung der Kirche als lebendige sichtbare Gemeinschaft vernachlässigt wird, weil doch in Christus schon alles vollzogen ist.

Umgekehrt sehe ich als Reformierter stärker die Gefahr, der die katholische Kirche erliegen könnte: Christus ist nicht mehr frei, weil er ganz an die Kirche gebunden wird, ja nur in der katholischen Kirche voll gegenwärtig ist und ganz erfahren werden kann. Diese Gefahr jedenfalls sehe ich, wenn ich die Gründonnerstags-Enzyklika des Papstes lese, auch wenn mir im übrigen sehr vieles zu Herzen geht, bis hin zu den schönen Formulierungen, Eucharistie sei im Geist Mariens, im Geist des Empfangens, zu feiern.

Was heisst dies alles nun für die ökumenische Situation? Zuerst der nachdrückliche Hinweis: Zum ökumenischen Dialog und vor allem zur ökumenischen Praxis gibt es keine Alternative. Die Zeit territorial geschlossener konfessioneller Gebiete ist zumindest in Europa weitgehend vorbei. Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, ja das ganze gesellschaftliche Leben – all das wird nicht mehr katholisch oder protestantisch vollzogen. Wir leben nicht mehr in getrennten konfessionellen Kulturen. Theologen mögen darüber werweissen, ob auf den „ökumenischen Frühling“ der 60er und 70er Jahre des vorigen Jahrhunderts ein „konfessionalistischer Rauhref“ gefallen sei. Die vatikanische Erklärung *Dominus Iesus* und die Rede von einer neuen „reformierten Identität“, die zu suchen sei, könnten Hinweise auf eine solche winterliche Abkühlung sein. Aber Gott bewahre uns vor einer ökumenischen Eiszeit. Und solange man als Zürcher Kirchenratspräsident zusammen mit Weihbischof Peter HENRICI einen Ökumenebrief³ an alle Kirchgemeinden und Pfarreien schreiben darf und dann statt ökumenisch gemieden zu werden an die Theologische Hochschule in Chur eingeladen wird – sehe ich weit und breit keine ökumenische Eiszeit. Und eine solche Abkühlung wäre für die Kirchen in jedem Fall das, wovor man sich im Fussball am meisten hüten muss: ein Eigengol!

Ein Rückzug in konfessionelle Schützengräben hätte verheerende Folgen für Kirchen und Gesellschaft: Familien und öffentliche Gemeinschaft würden belastet, das Christentum weiter marginalisiert, in seiner Glaubwürdigkeit arg lädiert, auch wenn sich dadurch die Medienpräsenz der Kirchen kurzfristig erhöhen dürfte. Sex and crime und kirchlicher Knatsch sind ja noch immer gut für Einschaltquoten!

Aber die Fortsetzung ökumenischer Praxis ist nicht nur darum geboten, weil ohne sie Kirchen und Gesellschaft Schaden nähmen. Der wichtigste Zugang zur Ökumene ist das Bewusstsein der gemeinsamen biblischen und kirchlichen Tradition. Beide Kirchen berufen sich auf den in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments bezeugten Christus. Beide Kirchen setzen sich mit Licht und Schatten einer 2000jährigen Kirchengeschichte auseinander. Es gilt, was der von beiden Kirchen

³ Zürcher Ökumenebrief September 1997, verfasst und verantwortet: Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich, Kirchenratspräsident Ruedi REICH/Römisch-katholisches Generalvikariat für den Kanton Zürich, Weihbischof Dr. Peter HENRICI. Abgedruckt in: Forum 42 (1997) Heft 38, 20f.

unterzeichnete Zürcher Ökumenebrief im September 1997 an erster Stelle festhält: „Längst ist uns bewusst, dass unsere Kirchen viel mehr miteinander verbindet als trennt. Wir sind davon überzeugt, dass wir alle, ob wir nun der römisch-katholischen oder der evangelisch-reformierten Kirche angehören, Glieder an dem einen Leib Christi sind. Alles, was für unser christliches Leben entscheidend ist, ist uns gemeinsam: die eine Taufe, die Ehrfurcht vor dem Wort Gottes, das Bekenntnis zu Jesus Christus, die Verpflichtung zu einem Leben aus dem Geist des Evangeliums“⁴. Es gilt gerade heute, solche Formulierungen zu betonen: „Alles, was für unser christliches Leben entscheidend ist, ist uns gemeinsam!“ Der Ökumenebrief folgert denn daraus auch lapidar: „Kooperation ist die Norm, Alleingang die Abweichung!“

Wenn wir das Gemeinsame entdecken und betonen, dann nehmen wir damit auch ein Grundanliegen der Reformation auf. Martin LUTHER, Huldrych ZWINGLI, Heinrich BULLINGER, Johannes CALVIN, sie alle wollten keine neuen Kirchen gründen. Reformierte Kirche ist gleichsam Kirche wider Willen. Die Reformatoren verstanden sich nicht als Kirchengründer, sondern als Bekenner der *fides catholica*. Das Zweite Helvetische Bekenntnis des Nachfolgers von Huldrych ZWINGLI, Heinrich BULLINGER, von 1566 ist überschrieben: *Confessio et expositio simplex orthodoxae fidei et dogmatum Catholicorum syncerae religionis Christianae*, Bekenntnis und einfache Erläuterung des orthodoxen Glaubens und der katholischen Lehren der reinen christlichen Religion.

Neben der Heiligen Schrift waren für die Reformatoren die Kirchenväter entscheidend. Huldrych ZWINGLI hat in seiner theologisch prägenden Einsiedlerzeit nicht nur Paulusbriefe auf griechisch abgeschrieben und sich so eingepägt, sondern auch die Kirchenväter intensiv studiert und sie an der Heiligen Schrift gemessen. Wie immer man es theologisch und historisch im einzelnen beurteilen mag: Zumindest subjektiv lebten die Reformatoren im Bewusstsein, keine neue Lehre zu verkünden, keine Häresie, sondern die eine Lehre der alten und einer Kirche. Sie haben deshalb auch die altkirchlichen Bekenntnisse als eine adäquate Auslegung der Heiligen Schrift verstanden. Auch die mariologischen Aussagen der alten Konzilien wurden von den Reformatoren nicht in Zweifel gezogen. Die Reformation lebte im Bewusstsein der Kontinuität.

⁴ Ebd. 20.

Erst das 19. Jahrhundert hat in der Reformation einen radikalen Neubeginn gesehen.

Ökumene heisst darum: Bei diesem reformatorischen Selbstverständnis einsetzen, festhalten, dass wir eine 1500jährige gemeinsame Geschichte haben. Und auch von 1550 bis 1950 gibt es mehr Gemeinsames, als Konfessionalisten und Kontroverstheologen hüben und drüben wahrhaben wollten. Es gilt diese gemeinsame, auch gemeinsame historische Grundlage zu betonen und auch in der reformierten Tradition neu zu entdecken. Die theologische und liturgische Auseinandersetzung mit den alten und neuen Bekenntnissen in der Zürcher Kirche ist jedenfalls ein solcher Schritt in die richtige Richtung.

Aber auch das gehört zu reformierter Identität: Unsere Kirchentümer sind vorläufige Einrichtungen, so wie unsere Erkenntnis immer bruchstückhaft ist (1 Kor 13,12). Dies gilt auch von den Überlegungen und Hinweisen, welche nun unter dem Stichwort Einheit und Vielfalt in reformierter Sicht zu machen sind.

Die Einheit der christlichen Kirche ist gegeben durch die Einheit des biblischen Kanons. Die Vielfalt aber der christlichen Kirchen ist gegeben durch die Vielfalt des Kanons! Das Neue Testament ist keine Sammlung einheitlicher Lehren. Das eine Evangelium von Jesus Christus ist uns überliefert in vier Evangelien und 23 weiteren neutestamentlichen Schriften. Diese Schriften verbindet das vielfältige Zeugnis von Jesus Christus. Diese stimmen nicht überein in einer einheitlichen Christologie. Oder sagen wir es im Bild: Das eine göttliche Licht, welches uns in Jesus Christus geschenkt ist, bricht sich im ganzen Prisma des Farbspektrums. Der neutestamentliche Kanon ist vielstimmiges Zeugnis von Jesus Christus, und in dieser Vielstimmigkeit ist auch die Vielgestaltigkeit der christlichen Konfessionen angelegt.

Das Zeugnis von Jesus Christus in der gegenwärtigen Zeit ist am neutestamentlichen Zeugnis, an seiner Vielfalt und an seiner Einheit immer neu zu messen. Das macht gegenwärtige theologische Arbeit schwierig, aber auch verheissungsvoll. Und dieses Wissen kann auch entlasten: Pluralität zwischen den Kirchen und in den Kirchen selbst ist nicht nur Folge von Ungehorsam und Sünde – das wohl auch –, sondern angelegt in der lebendigen Vielgestaltigkeit biblischer Tradition.

Reformiertes Denken versteht Einheit darum nicht als Einheitlichkeit, sondern als Konzentration auf die Mitte, auf Christus. Dieser offene, weite Kirchenbegriff ist eine Stärke der reformierten Tradition. Er

kann aber auch zur Schwäche werden, wenn der lebendige Christus aus den Augen verloren wird. Die Konzentration aber auf ihn ist keine Verengung, sondern sie begründet die Offenheit und Menschenfreundlichkeit der Kirche. Reformiertes Kirchensein orientiert sich an der Vorstellung vom Bund Gottes mit den Menschen. Dies begründet den Gemeinschaftsaspekt von Christsein und Kirche, welcher von Reformierten oft übersehen wird. Dies begründet aber auch die konkrete Verantwortung für die Welt in Wirtschaft, Politik und Wissenschaft, etwas, das Reformierte immer stark betont haben.

Einheit ist nicht Einheitlichkeit, Einheit unter der Kirche ist darum nicht Fusion der Kirchen. Voneinander lernen, den Reichtum der Erfahrung und der Tradition miteinander teilen – wir sind erinnert an Oscar CULLMANN, den grossen evangelischen Ökumeniker. Er hat den Begriff „Einheit durch Vielfalt“ geprägt⁵. „In der Vielfalt besteht der Reichtum der Fülle des Heiligen Geistes“⁶, betont CULLMANN. Anzustreben ist daher nicht eine organisatorische Vereinigung der christlichen Kirchen. Ökumene darf auch nicht im kleinsten gemeinschaftlichen Nenner der verschiedenen christlichen Traditionen gesucht werden. Christliche Wahrheit kann auch nicht geschichtslos jenseits der Konfessionen gefunden werden. Die unterschiedlichen Erfahrungen und Geistesgaben der Kirchen müssen wahrgenommen und ernstgenommen werden. In dieser Vielfalt kann und muss das eine Christuszeugnis erkannt werden.

Dezidiert hält Oscar CULLMANN fest: „Ich bekämpfe die Fusion, zunächst nicht weil ich sie für unrealistisch, utopisch halte – sie ist es faktisch –, sondern weil mir dieses Beispiel dem Wesen einer wirklichen Einheit zu widersprechen scheint. Was ich vorschlage, ist eine wirkliche Gemeinschaft völlig eigenständiger Kirchen, die katholisch, protestantisch, orthodox bleiben, die ihre Geistesgaben behalten, aber nicht um sich abzuschliessen, sondern um eine Gemeinschaft aller derer zu bilden, die den Namen Jesu Christi anrufen“⁷.

Vielfalt soll darum nicht als Sündenfall beklagt, sondern als Reichtum bejaht und gelebt werden. Das Zeugnis des Glaubens darf auch nicht auf ethische und soziale Postulate reduziert werden. Freilich, auch

⁵ Oscar CULLMANN, *Einheit durch Vielfalt* (Tübingen 1990).

⁶ Ebd. 28.

⁷ Ebd. 59.

die sind wichtig; das gemeinsame Eintreten der Kirchen für Menschenrecht und Menschenwürde, gegen Rassismus und Antisemitismus, gegen Ausländerfeindlichkeit und Gewalt gegen Frauen und Kinder – dies alles hat entscheidende spirituelle Bedeutung für die Einheit der Christen untereinander. Die gemeinsame geistliche Erfahrung ist Basis auch des sozial-ethischen Zeugnisses. Aber diese Basis – die Verkündigung des Evangeliums, das Leben aus der Gegenwart des auferstandenen Christus – muss in allem erkennbar bleiben.

Für reformierte Christinnen und Christen kann darum die gemeinsame Feier des Abendmahles, zu welchem Christus alle einlädt, ein wichtiges Zeichen, eine ermutigende Erfahrung sein. Das Nein der katholischen Kirche zur eucharistischen Gastfreundschaft bleibt schmerzlich. Es macht uns aber auch sensibel dafür, wie Schweizer Reformierte durch Bekenntnisfreiheit und mangelnde Verbindlichkeit umgekehrt der katholischen Kirche Mühe bereiten.

Ich halte darum die Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung am 31. Oktober 1999 in Augsburg für ein ermutigendes ökumenisches Zeichen an der Schwelle zum dritten christlichen Jahrtausend. „Wir bekennen gemeinsam, dass der Mensch im Blick auf sein Heil völlig auf die rettende Gnade Gottes angewiesen ist“⁸ – diese zentrale Erkenntnis der Reformation wurde auch von der katholischen Kirche mitunterzeichnet. Ob Martin LUTHER jetzt wohl die in Aussicht gestellten Konsequenzen ziehen würde, hat er doch 1531 geschrieben, er werde, „wenn wir das erlangen, dass allein Gott aus der reinen Gnade durch Christus rechtfertigt, . . . den Papst nicht nur auf den Händen tragen, sondern ihm auch die Füße küssen“⁹. Schön sich vorzustellen, dass Martin LUTHER und JOHANNES PAUL II. so miteinander unterwegs wären! Anschaulich würde dann gezeigt, dass es auch in der Ökumene mit der katholischen Kirche um „Einheit in Verschiedenheit“ geht und, wie Kardinal Edward CASSIDY festhielt, „Einheit nicht Rückkehr in die katholische Kirche“ bedeuten kann.

Eindrückliche und wegweisende Töne, welche nicht nur für das ökumenische Miteinander der Kirchen Geltung haben, sondern auch für

⁸ Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Ein Kommentar des Instituts für Ökumenische Forschung, Strassburg (Strassburg o. J. [1997]) Nr. 19: 61.

⁹ Martin LUTHER, Kommentar zum Galaterbrief (WA 40,1, 181,11).

den verantwortlichen Umgang mit verschiedenen Strömungen in den Kirchen selbst.

Einheit in der Vielfalt – Vielfalt in der Einheit vollzieht sich im Leben und im Wahrnehmen des gemeinsamen Auftrages der Kirchen. Abschliessend sei auf einige Aspekte hingewiesen ohne Anspruch auf Vollständigkeit.

Über Jahrhunderte war die Verwurzelung in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments Kennzeichen der reformierten Kirche. Zu Beginn des neuen Jahrtausends stehen wir vor einem Traditionsabbruch, dessen Ausmass wir noch nicht erfasst haben. Glauben ist zwar mehr als Wissen, aber ohne ein elementares Wissen über das Verständnis von Gott und Welt in christlicher Sicht, ohne Kenntnis der biblischen Gleichnisse und der alttestamentlichen Psalmen, ohne die Zehn Gebote oder die Worte der Bergpredigt, ohne die Zeugnisse vom Leben, Wirken, Reden, Sterben und Auferstehen Jesu Christi kann christliche Existenz nicht realisiert werden. Hier ist im ökumenischen Kontext neu anzusetzen. Die Kirche hat in Unterricht und Erwachsenenbildung Gewicht auf die Weitergabe der biblischen Botschaft zu legen. Nur so wird sie auch neu zu einer missionierenden Kirche, einer Kirche, die Menschen in die Nachfolge Jesu ruft.

Einheit als gelebte Vielfalt vollzieht sich auch und immer wieder in der Liturgie. Die beiden neuen Kirchengesangbücher der katholischen und der reformierten Kirche in der Schweiz sind hier eine grosse Chance. Altchristliche Hymnen sind uns gemeinsam und werden auch von Reformierten neu entdeckt. Katholiken singen Lieder von Martin LUTHER und Psalmen nach Genfer Melodien. Gemeinsam stimmen wir in die Spirituals der Schwarzen Nordamerikas und in die Lieder der nach Befreiung hungernden Christinnen und Christen Südamerikas und Afrikas ein: gelebte und erlebte Vielfalt als Einheit des christlichen Zeugnisses und des Lebensvollzuges.

Einheit in vielfältiger Betonung – dies vollzieht sich im Dialog, im Gespräch über den Glauben. Erwachsenenbildung ist in beiden Kirchen ein wichtiges Anliegen. Glaube darf nicht sprachlos werden. Symbole sind wichtig, hier hat die katholische Kirche grosse Erfahrung; aber ohne das deutende Wort werden Symbole zu leeren Ritualen. So ist das Gespräch innerhalb der Konfessionskirchen und der Dialog unter Kirchen und Gemeinden unterschiedlicher Traditionen und Prägungen etwas ganz Entscheidendes. Ökumene heisst „voneinander lernen“; und in diesem

gemeinsamen Lernen und Teilen von Erfahrungen vollzieht sich Vielfalt als Einheit.

Einheit als vielfältiges Engagement auch in der diakonischen Verantwortung, im Dienst an der Welt: Seelsorge über die Mauern der Kirche hinaus, Diakonie nicht nur an den Gliedern der Kirche, sondern an allen Menschen, an unserer Gesellschaft, Diakonie als weltweite Hilfe zu einem würdigen Leben für Menschen aller Völker und Religionen. Solidarität und Spiritualität, Aktion und Kontemplation gehören in diesem kirchlichen Eintreten für Menschenrecht und Menschenwürde zusammen. Einheit wird in vielfältiger diakonischer und sozialer Verantwortung erfahren. Und das Evangelium ist hier immer Gabe und Aufgabe zugleich.

Dies gilt auch für die Einheit. Auch sie ist Gabe und Aufgabe. Einheit muss nicht erst geschaffen werden. Sie ist von Christus geschenkt. Darum ist Einheit der Kirche nicht nur Gegenstand menschlichen Bemühens, sondern primär Bekenntnis des Glaubens: *Credo unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam*.

Einheit ist aber zugleich Aufgabe. Unsere Aufgabe ist zwar nicht die Herstellung einer einheitlichen Kirche oder gar normierter Christinnen und Christen. Unsere Aufgabe ist es aber, die in Christus geschenkte Einheit vielfältig zu bezeugen und so durch Wort und Tat diese Welt etwas menschlicher und dadurch gottgemässer werden zu lassen.

Dass wir alle an dieser Aufgabe immer wieder versagen, soll uns nicht entmutigen. Der auferstandene Christus bleibt mit uns unterwegs, nicht nur mit uns Kirchenchristen, sondern mit der ganzen von ihm geliebten Welt: „Siehe, ich bin bei euch alle Tage“, spricht Christus, „bis an der Welt Ende“ (Mt 28,20).

Von der Mühe konkreter Schritte. Umkehr als Prinzip der Ökumene

von Eva-Maria FABER

„Es bewegt sich nichts in der Ökumene“, sagen manche, voll Resignation oder Ungeduld. Dass sich im Jahr 2003 mehr als 200 000 Menschen zum Ökumenischen Kirchentag nach Berlin bewegt haben, zeigt, dass diese Einschätzung zumindest nicht in jeder Hinsicht stimmt. Gleichwohl ist der Eindruck, dass es einen gewissen Stillstand gibt, nicht von der Hand zu weisen. Deswegen ist es notwendig, die Verpflichtung zur Ökumene zu unterstreichen. Dabei kann der scheinbare oder tatsächliche Stillstand die Aufmerksamkeit für das schärfen, was heute für das Weitergehen auf dem Weg der Ökumene unabdingbar ist: die Umkehr. Denn in der Tat: „Es bewegt sich nichts“, wenn nicht wir Christen uns bewegen. Das Streben nach der Einheit ist eine Einladung der Gnade Gottes, und doch geschieht Ökumene nicht von allein. Sie verlangt die Mühe konkreter Schritte – und diese sind deswegen mühevoll, weil es vielfach Umkehrschritte sein müssen.

Der folgende Beitrag beschreibt zunächst verschiedene Dimensionen und Schwerpunkte der Ökumene, wie sie sich in der Geschichte des 20. Jahrhunderts gezeigt haben, unter dem Aspekt der Umkehr. In einem zweiten Abschnitt wird aus programmatischen Texten die Bedeutung der Umkehr für den Fortgang der Ökumene herausgearbeitet. Der dritte Teil wird exemplarisch konkreten Umkehrbedarf zu benennen versuchen.

1. Ökumene beginnt mit der Umkehr

Ökumenische Impulse erwachsen in der Geschichte immer wieder aus Umkehrprozessen.

1.1. Umkehr zu gemeinsamem Zeugnis

An der Wiege der ökumenischen Bewegung des 20. Jahrhunderts stand die Einsicht von missionierenden Kirchen, dass sie nicht glaubwürdig vom Evangelium Zeugnis ablegen können, wenn sie mit verschiedenen Stimmen und sogar gegeneinander sprechen. 1900 fand in New York eine Weltmissionskonferenz statt, die sich erstmals „ökumenisch“ nannte. Ihr Ziel war es, den einzelnen Kirchen und Missionsgesellschaften unterschiedliche Bereiche zuzuteilen, um Überschneidungen zu vermeiden. Weiter ging die Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh mit ihrer Vision einer ungeteilten Kirche in den Missionsgebieten. War anfangs noch bescheiden die Abkehr von gegenseitiger Konkurrenz anvisiert, so wurde bald deutlich, dass die Verkündigung des Evangeliums nach Versöhnung und Einheit der Kirchen verlangt. Es geht um die Umkehr zu einem im umfassenden Sinn gemeinsamen Zeugnis.

Diese Umkehr ist uns bis heute aufgetragen; sie ist gerade uns heute aufgetragen. In einer Welt und Gesellschaft, in der der christliche Glaube nicht mehr selbstverständlich ist, müssen wir gemeinsam Zeugnis geben von unserer Hoffnung.

1.2. Umkehr zu gemeinsamem Handeln

Die Erfahrung des Ersten Weltkrieges liess in Nathan SÖDERBLOM den Plan zu einem Ökumenischen Rat der Kirchen entstehen. Aus dieser Vision erwuchs 1925 die Weltkonferenz für Praktisches Christentum (Life and Work) in Stockholm. Angestrebt war die praktische Zusammenarbeit von Christen und Kirchen. Das Motto lautete: Die Lehre trennt, aber der Dienst vereint. Lehrprobleme sollten zurückgestellt werden, um wenigstens dort, wo das konkrete Engagement der Christen im Dienst der Welt verlangt war, gemeinsam handeln zu können.

Die Umkehr zu gemeinsamem Handeln ist seit Beginn treibende Kraft der ökumenischen Bewegung¹.

¹ Siehe dazu auch den Beitrag von Christoph STÜCKELBERGER „Ökumene dank und trotz der Armen“ in diesem Band.

1.3. Umkehr zum gemeinsamen Glauben

Mitten in den missionarischen und praktischen Anliegen der ökumenischen Bewegung wurde deutlich, dass das Bemühen um gemeinsames Handeln nicht genügt. Da an der Wurzel der Kirchenspaltungen Glaubensfragen stehen, ist ein Streben nach Einheit auch in Sachen des Glaubens und der Lehre gefordert. In diesem Sinne fand 1927 die erste Weltkonferenz zu Fragen von Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne statt. Es war – nach Vorläufern in den vorausgegangenen Jahrhunderten – der Beginn einer nun über 75 Jahre währenden Suche nach Einheit im Glauben: Umkehr zum gemeinsamen Glauben.

Über 75 Jahre: Manche fragen sich, ob oder warum der Weg denn so lang sein muss. Der Versuchung zur Ungeduld, welche die theologische Aufarbeitung von Lehrdifferenzen für spitzfindig und überflüssig erklärt, sollte jedoch nicht nachgegeben werden. Unbestreitbar gibt es in den Kirchen verschiedene Positionen in Glaubensfragen, unterschiedliche Akzentsetzungen, aber auch Aussagen, die einander entgegenstehen oder sogar direkt als Verurteilungen der anderen Seite formuliert sind. Mit derartigen Verschiedenheiten kann man unterschiedlich umgehen, das wissen wir aus anderen Zusammenhängen des Alltags. Man kann sich gegenseitig verurteilen, lächerlich machen, an den Pranger stellen. Das ist auch in der Geschichte der Kirchen geschehen – und das bedurfte und bedarf der Umkehr und Korrektur. Verschiedenheiten können auch so bewältigt werden, dass man sie einfach nebeneinander stehen lässt: Ich denke so, du denkst anders, aber das ist eigentlich auch gleichgültig. In einer Zeit des Pluralismus haben wir uns daran gewöhnt, dass Verschiedenes einfach nebeneinander steht. Wir haben dabei auch wahrnehmen müssen, wie der Pluralismus mit Gleichgültigkeit einhergehen kann.

Damit Verschiedenheit nicht mit Gleichgültigkeit wahrgenommen wird, sondern bereichern kann, bedarf es der Verständigung. Dies ist der Weg, den die ökumenische Bewegung zu gehen sucht. Es kann uns nicht gleichgültig sein, was die „anderen“ denken und glauben. Dies kann uns nicht gleichgültig sein, wenn wir Gemeinschaft untereinander halten wollen, und es kann uns auch deswegen nicht gleichgültig sein, weil wir gemeinsam zu einem tieferen Verständnis unseres Glaubens umkehren sollten. Versöhnung und Verständigung aber sind eine komplexe Angelegenheit und sie erfordern verschiedene, sehr nuancierte Umkehrprozesse.

Gerade deswegen kam es in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bis heute zu unzähligen Dialogen über die Glaubenslehre. Wer die daraus erwachsenen Texte liest, bekommt einen Eindruck von den langwierigen Prozessen des Sich-Verstehen-Lernens. Anliegen dieser Gespräche ist es, die jahrhundertelangen Abgrenzungen nicht einfach nur ad acta zu legen, sondern wirklich zu überwinden und zu einem gemeinsamen Glauben zu finden. Verschiedene Umkehrschritte in diesem Prozess seien im Folgenden beleuchtet.

Umkehr von der gegenseitigen Abgrenzung

Der Grund, warum es so mühselig ist, wieder zueinander zu finden, ist eine Geschichte, in der die Konfessionen ihre Identität gegeneinander entwickelten, von hohen Lehrfragen angefangen bis hin zu einfachen Vollzügen des Glaubens.

Ein Beispiel: Das Konzil von Trient befasste sich in Auseinandersetzung mit der reformatorischen Rechtfertigungslehre mit der Sünde des Menschen. In einem Text, der der Konzilsversammlung vorgelegt wurde, waren weitgehende Formulierungen über die Sündhaftigkeit des Menschen gewählt worden. Es war darin z. B. die Rede von der „Verderbtheit, wobei kein Teil der Seele unverletzt blieb“. Genau das hatten die Reformatoren auch gesagt, denn sie sahen in der zeitgenössischen Kirche eine zu optimistische Sicht des Menschen wirksam. Hätte das Konzil von Trient den vorgeschlagenen Text verabschiedet, dann hätte dies „die uneingeschränkte Übernahme der reformatorischen Auffassung von der Sünde bedeutet!“² Diese Einsicht war für die Konzilsväter Grund genug, die Aussage umzuformulieren und schliesslich ganz zu eliminieren.

In einer Zeit von Auseinandersetzungen geht das Bestreben auf Abgrenzung. In solchem Bemühen, die Positionen möglichst reinlich auseinanderzuhalten, haben die Kirchen sich gegenseitig in Einseitigkeiten hineingetrieben. Für manche Aspekte des Glaubens war dies fatal, so im Bereich der Kirchenstrukturen. Je mehr die Reformatoren Strukturen der Kirche in Frage stellten, desto mehr wurden sie auf der anderen Seite eingeschärft. Und je mehr die katholische Kirche die Strukturen hervorhob,

² Otto Hermann PESCH, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie* (Freiburg i. Br. 1983) 148.

desto mehr schien es evangelischen Christen charakteristisch für die eigene Kirche, dass solche Strukturen relativ sind.

Solche Abgrenzungen betrafen auch die kirchlichen Lebensvollzüge. Kelchkommunion und Kreuzzeichen sind seit der Zeit der Reformation geradezu Unterscheidungsmerkmal zwischen den Konfessionen gewesen.

Über 400 Jahre lang sind diese Abgrenzungsbestrebungen bestimmend gewesen – sie haben keiner Seite gut getan. Einseitige Akzente mussten dazu herhalten, die spezifisch konfessionelle Identität zu begründen, und brachten die Kirchen in eine unheilvolle Schiefelage. Es verlangt mühsame Umkehr, davon zu lassen und zum Ganzen zurückzufinden.

Nachdrücklich formuliert den Appell zu solcher Umkehr Papst JOHANNES PAUL II. in der Enzyklika „*Ut unum sint*“: Um Dialog zu verwirklichen, müsse „das zur Schau getragene Sich-Gegeneinander-Stellen ein Ende haben“³.

Eine Überwindung solcher gegenseitiger Abgrenzungen verlangt zunächst die *Abkehr von den gegenseitigen Verurteilungen*. In den Auseinandersetzungen hatten sich die verschiedenen Glaubensgemeinschaften mehr oder weniger formell gegenseitig den rechten Glauben abgesprochen. Auf römisch-katholischer Seite war es vor allem das Konzil von Trient, welches gegnerische Positionen verwarf; auf evangelischer Seite sprachen z. B. die Confessio Augustana und andere lutherische Bekenntnisschriften, bei den Reformierten der Heidelberger Katechismus Verurteilungen römisch-katholischer Auffassungen aus.

Ein umfassendes Gespräch über solche Verurteilungen fand in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts (1981–1985) zwischen evangelischen und katholischen Theologen in Deutschland zu den Themen Rechtfertigung, Sakramente und Amt statt. Das Ergebnis wurde unter dem Titel „*Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*“⁴ publiziert. Anliegen dieses Gespräches über die gegenseitigen Verwerfungen ist es nicht, diese einfachhin als gegenstandslos zu erklären. Unsere Vorfahren im 16. Jahrhundert waren nicht

³ Papst JOHANNES PAUL II., Enzyklika „*Ut unum sint*“ über den Einsatz für die Ökumene. 25. Mai 1994 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 121) (Bonn 1995) [nachfolgend zitiert als UUS] Nr. 29: 25.

⁴ Karl LEHMANN / Wolfhart PANNENBERG (Hrsg.), ÖKUMENISCHER ARBEITSKREIS EVANGELISCHER UND KATHOLISCHER THEOLOGEN, *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? 1: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute* (= Dialog der Kirchen 4) (Freiburg i. Br. / Göttingen 1986).

schlechthin verblendet, wenn sie meinten, gegeneinander auftreten zu müssen. Doch sollen die gegenseitigen Verwerfungen nicht unbesehen weitergetragen werden. Es sind Unterscheidungen notwendig: die Unterscheidung von Missverständnissen und berechtigten Anfragen, die Unterscheidung zwischen den Positionen des 16. Jahrhunderts und den Lehraussagen im 20. und 21. Jahrhundert.

Beispiel für eine Aufarbeitung der gegeneinander polemischen Geschichte ist auch das römisch-katholisch/reformierte Gespräch, das auf internationaler Ebene zwischen 1984 und 1990 geführt wurde. Resultat ist ein Dokument unter der Überschrift „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis von Kirche“⁵. Über viele Seiten dieses Textes hinweg geht es allein darum, gemeinsam auf die Geschichte zurückzuschauen. Selbst wenn wir heute sagen, uns nicht mehr gegenseitig bekämpfen zu wollen, haben wir eine Geschichte, die anders aussieht. Was machen wir mit ihr? Ausblenden? Das erste Kapitel strebt eine „Versöhnung der Erinnerungen“ an⁶. Umkehr bedeutet hier, die „konfessionell geprägte Brille“⁷ abzusetzen, durch die wir die Geschichte selektiv und polemisch gelesen haben.

⁵ Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Verständnis von Kirche. Internationaler reformiert/römisch-katholischer Dialog. Zweite Phase 1984–1990, in: Harding MEYER / Damaskinos PAPANDREOU / Hans Jörg URBAN / Lukas VISCHER (Hrsg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 2: 1982–1990 (Paderborn / Frankfurt a. M. 1992) [nachfolgend zitiert als DwÜ 2] 623–673.

⁶ Vgl. Auf dem Weg (oben Anm. 5) 625–642. So auch UUS Nr. 2: 6: „Das Engagement für die Ökumene muss sich daher auf die Umkehr der Herzen und auf das Gebet stützen, was auch zur *notwendigen Läuterung der geschichtlichen Erinnerung* führen wird“. Vorreiter in dieser Hinsicht war der römisch-katholisch/orthodoxe Dialog, in dem von der Reinigung des Gedächtnisses, der historischen Erinnerung bzw. des kollektiven Bewusstseins der Kirche die Rede ist; siehe die verschiedenen Erklärungen von Papst PAUL VI. und den Patriarchen ATHENAGORAS I. bzw. DIMITRIOS I. in den Jahren 1964–1979, in: Harding MEYER / Hans Jörg URBAN / Lukas VISCHER (Hrsg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung [1]: Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982 (Paderborn / Frankfurt a. M. 1983) [nachfolgend zitiert als DwÜ 1] 518–526; sowie UUS Nr. 17: 16 und Nr. 52: 39.

⁷ Auf dem Weg (oben Anm. 5) Nr. 13: 625.

Umkehr zum Verstehen-Wollen

In der Zeit gegenseitiger Abgrenzungen vollzog sich die Auseinandersetzung weithin nicht im Dialog; vielmehr stellte jede Seite selbst die jeweils andere Position dar, stellte sie womöglich so dar, dass sie umso leichter abgelehnt werden konnte. Die ökumenische Gesinnung verlangt demgegenüber eine zweifache Umkehr.

Zum einen ist es die Umkehr hin zum Dialog, durch den der eigenen Stellungnahme ein aufrichtiges Verstehen-Wollen vorausgeht. Statt der selbstgewissen Verurteilung einer anderslautenden Position ist Aufgeschlossenheit für die Anliegen des anderen angezeigt. Wichtig dazu ist die Offenheit dafür, sich die andere Position von den anderskonfessionellen Christen selbst darstellen zu lassen⁸.

Zum anderen erfordert das Eintreten in den Dialog die Umkehr hin zur Bereitschaft, sich selbst verstehbar zu artikulieren. Die eigene Lehre wird nicht mehr einfachhin als unhinterfragbare Position behauptet und als ohne weiteres verständlich aufgefasst. Unbeschadet der Überzeugung von ihrer Wahrheit ist die eigene Position dialogisch vorzutragen: so, dass sie von den Verstehensvoraussetzungen der Christen anderer Konfessionen her verständlich ist⁹, im Bemühen um Verdeutlichung, was gemeint ist. Eine häufige Formulierung etwa in der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre lautet: „Wenn Katholiken sagen . . . , so meinen sie, sehen sie, wollen sie sagen . . .“¹⁰. Voraussetzung für diesen methodischen

⁸ Das Ökumene-Dekret „Unitatis redintegratio“ (= UR) hält für den Dialog zwischen Christen aus verschiedenen Kirchen ausdrücklich fest, dass dabei „ein jeder die Lehre seiner Gemeinschaft tiefer und genauer erklärt, so dass das Charakteristische daran deutlich hervortritt“: UR 4.

⁹ „Was die Erforschung der Gegensätze betrifft, fordert das Konzil, dass die ganze Lehre in Klarheit vorgelegt werde. Gleichzeitig verlangt es, dass die Art und Weise und die Methode, wie der katholische Glaube verkündet wird, kein Hindernis für den Dialog mit den Brüdern darstellen soll. Es ist gewiss möglich, den eigenen Glauben zu bezeugen und die Lehre auf eine Weise zu erklären, die korrekt, aufrichtig und verständlich ist und sich gleichzeitig sowohl die geistigen Kategorien wie die konkrete geschichtliche Erfahrung des anderen vergegenwärtigt“: UUS Nr. 36: 28f.

¹⁰ Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Ein Kommentar des Instituts für Ökumenische Forschung, Strassburg (Strassburg, Institut für Ökumenische Forschung o. J. [1997]) Nrn. 19–39: 61–67 passim.

Ansatz ist die Einsicht in die Differenz zwischen Ausdrucksgestalt und Gehalt.

Umkehr zur Anerkennung des Gemeinsamen

Der so geführte ökumenische Dialog brachte Überraschendes zutage: In unterschiedlichen Sprachgestalten verbirgt sich in ungeahntem Ausmass Verbindendes: gemeinsame Überzeugungen wie auch gemeinsame Anliegen. Diese Einsicht verlangt eine neue Haltung: Wer zuvor Gefallen daran hatte, sich abzugrenzen, muss wahrhaft umkehren zur Bereitschaft, weitgehende Gemeinsamkeiten anzuerkennen.

Umkehr zur ganzen Wahrheit

Zu entdecken war das Gemeinsame, zu entdecken war aber auch eine neue Möglichkeit, das Verschiedene zu sehen: nicht als trennende Differenzen, sondern als unterschiedliche Zugangsweisen, die jeweils ihre eigene Berechtigung und ihren Wahrheitskern haben.

Dies ist der Sinn der Rede von einem „differenzierten Konsens“, der in der jüngeren Phase der Ökumene bedeutsam geworden ist. Gemeint ist ein Konsens, der nicht schlechthin Einheitlichkeit der Überzeugung besagt, sondern Differenzen zulässt. Demnach stellen unterschiedliche Perspektiven die Übereinstimmung nicht in Frage, sondern haben innerhalb des Konsenses Raum.

Diese Art von Konsens ist der Schlüssel für die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Sie unterscheidet eine Übereinstimmung in den Grundwahrheiten von unterschiedlichen Entfaltungen. Das gemeinsame Verständnis, das in der Rechtfertigungslehre gefunden worden ist, „umfasst einen Konsens in den Grundwahrheiten; die unterschiedlichen Entfaltungen sind damit vereinbar“¹¹.

Was hier noch fehlt, ist eine ausdrückliche Bereitschaft, die verbleibenden unterschiedlichen Entfaltungen nicht nur als „tragbar“¹² zu bezeichnen, sondern sie als komplementäre Entfaltungen und darum als potentielle gegenseitige Bereicherung zu verstehen. Hier geht ein Passus der Enzyk-

¹¹ Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (oben Anm. 10) Nr. 14: 60.

¹² Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre (oben. Anm. 10) Nr. 40: 67.

lika „Ut unum sint“ von Papst JOHANNES PAUL II. durchaus weiter. Sie nennt die konfessionellen Perspektiven partielle Lesarten, die in die ganze Wahrheit zurückzuführen sind:

„Die Polemiken und intoleranten Streitigkeiten haben das, was tatsächlich bei der Ergründung ein und derselben Wirklichkeit, aber eben aus zwei verschiedenen Blickwinkeln, das Ergebnis zweier Sichtweisen war, zu unvereinbaren Aussagen gemacht. Heute gilt es, die Formel zu finden, die es dadurch, dass sie die Wirklichkeit in ihrer Ganzheit einfängt, erlaubt, über partielle Lesarten hinauszugehen und falsche Interpretationen auszumerzen. Ein Vorteil des Ökumenismus besteht darin, dass durch ihn den christlichen Gemeinschaften geholfen wird, den unerforschlichen Reichtum der Wahrheit zu entdecken. Auch in diesem Zusammenhang kann alles, was der Geist in den ‚anderen‘ wirkt, zum Aufbau jeder Gemeinschaft beitragen und gewissermassen zur Belehrung über das Geheimnis Christi. Der echte Ökumenismus ist ein Gnadengeschenk der Wahrheit“¹³.

Ziel des gegenseitigen Verstehens ist letztlich nicht nur die Toleranz von anderslautenden Positionen, sondern gegenseitige Wertschätzung in der Einsicht, dass beim Gesprächspartner ein Schatz zu heben ist. Es ist fruchtbar, gemeinsam mit den anderen nach der Wahrheit zu suchen, weil die andere Seite von der Wahrheit vielleicht das entdeckt und gepflegt hat, was in der eigenen Kirche verstellt war. Mit Recht formuliert Hans-Joachim HELD: Wir müssen uns „als Botschafter der ungeschmälerten Wahrheit des Evangeliums füreinander erfahren. Ich sage: ungeschmälert, weil wir nie der Gefahr entgehen, das uns jeweils zuteil gewordene Verständnis des Evangeliums für das Ganze zu halten. Die ganze Wahrheit der biblischen Christusbotschaft ist aber doch grösser als die in unseren Kirchen je auf eigene Weise überlieferte und gelebte Ausprägung dieser Wahrheit“¹⁴. In beachtenswerter Begrifflichkeit formuliert der refor-

¹³ UUS Nr. 38: 30. Fraglich allerdings dürfte sein, ob die ganze Wahrheit und Wirklichkeit in eine „Formel“ gefasst werden kann oder ob sie nicht angemessen in der Zusammenschau von Perspektiven anzuvisieren ist.

¹⁴ Hans-Joachim HELD, Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre: Fragen an meine eigene Tradition. Brief an einen theologischen Freund, in: Konrad RAISER / Dorothea SATTLER (Hrsg.), Ökumene vor neuen Zeiten. Für Theodor Schneider (Freiburg i. Br. 2000) 185–207, hier 188. HELDs „Brief“ ist ein beeindruckendes Beispiel für selbstkritische Umkehrbereitschaft!

matorische Theologe Dietrich RITSCHL: „Unsere ökumenischen Partner sind immer nur die potentiellen Reformatoren unserer eigenen Lehre“¹⁵.

Auf katholischer Seite hat Papst JOHANNES PAUL II. versichert, „dass wir uns als katholische Kirche bewusst sind, vom Zeugnis, von der Suche und sogar von der Art und Weise gewonnen zu haben, wie bestimmte gemeinsame christliche Güter von den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften hervorgehoben und gelebt worden sind“¹⁶.

1.4. Umkehr als Wandlungsprozess

Im letzten Punkt sind wir bereits über eine Schwelle geschritten, die nun noch ausdrücklich zu thematisieren ist.

Man könnte ja fragen, ob nicht die bisherigen Gespräche eigentlich „nur“ eine neue *Sicht* der Positionen mit sich gebracht haben – ohne dass die Positionen selbst sich bewegt hätten. Liegt also die Umkehr nur darin, dass man bereit war, sich auf eine neue, verständnisbereite Sicht der Position des anderen einzulassen, ohne aber den eigenen Standort zu verändern und die eigene Position auf Umkehrbedürftiges zu prüfen? Das wäre zu wenig. Umkehr zueinander, zum gegenseitigen Verstehen, muss eine weitergehende, auch selbstbezogene Bekehrung mit sich bringen. Die Gestaltwerdung der Kirche und der Glaubenslehre in der eigenen Kirche ist zu überprüfen. Faktisch jedenfalls gibt es auf beiden Seiten Entwicklungen im eigenen kirchlichen Leben, die sich mehr oder weniger direkt auf ökumenische Kontakte und Gespräche zurückführen lassen. „Verstehen verändert“, so lautete das Motto der Fastenopferaktion des Jahres 2003. Ob man will oder nicht, verstehen verändert, und das ist auch in den Kirchen geschehen.

In der römisch-katholischen Kirche beginnt das bei einer neuen Aufmerksamkeit für die Bedeutung der Schrift in Liturgie und Spiritualität. Ein Prozess sehr konkreter Wandlungen dürfte auch mit der Einladung Papst

¹⁵ Dietrich RITSCHL, Konsens ist nicht das höchste Ziel. Gründe für eine Hermeneutik des Vertrauens in den Christus praesens, in: RAISER / SATTLER (Hrsg.), Ökumene vor neuen Zeiten (oben Anm. 14) 531–547, hier 547.

¹⁶ UUS Nr. 87: 62f.

JOHANNES PAULS II. eingeleitet sein, über die Formen der Ausübung des Petrusdienstes neu nachzudenken¹⁷.

Evangelische Kirchen vor allem lutherischer Ausrichtung haben eine neue Abendmahlspraxis verwirklicht und sich die Frage nach verbindlichem Lehren gestellt. In reformierten Kreisen hat ein neues Nachdenken über die Kirche begonnen.

Dennoch: Umkehr nicht nur in der Einstellung gegenüber den anderen, sondern durch Erneuerung des eigenen Lebens hat in den vergangenen Jahrzehnten wohl noch zu wenig stattgefunden. Verständlich, denn Veränderung, vor allem wenn sie sehr konkrete Bereiche kirchlichen Lebens angeht, fällt nicht leicht. Sie muss sich in mühevollen Schritten vollziehen, auf die im dritten Teil noch zurückzukommen sein wird (siehe unten Abschnitt 3.2). Zudem geschieht im Prozess konkreter Veränderung eine *Annäherung*, die zur Verunsicherung und zur Frage nach der eigenen Identität führt. Hier muss sich letztlich erweisen, ob die Umkehr von der gegenseitigen Abgrenzung echt war.

1.5. Umkehr zur Festlegung

Zu benennen bleibt noch ein letzter Aspekt von Umkehr, der für die jüngste Phase der Ökumene, die Phase, die erst begonnen hat, entscheidend sein dürfte.

Erweis dafür, dass sich in Sachen Ökumene nicht nichts tut, ist die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre von 1999. Sie ist ein bedeutsamer Meilenstein nicht nur, weil hier eine Übereinstimmung im Glauben für ein Einzelthema formuliert werden konnte. Texte, in denen Übereinstimmungen beschrieben werden, gab es zuvor viele, auch in puncto Rechtfertigungslehre. Das Neue ist, dass hier erstmals (!) ein Konsens zwischen der römisch-katholischen und einer anderen Kirche nicht nur durch Gesprächskommissionen beschrieben, sondern kirchenoffiziell anerkannt wird. Das war zuvor schon für andere Texte gewünscht gewesen, ist aber nie gelungen. Warum der Weg zu einer solchen Anerkennung nicht früher

¹⁷ Vgl. UUS Nr. 95f: 67f.

gelingen ist, mag verschiedene Gründe haben; es hat vermutlich auch mit einem Schritt im Umkehrprozess zu tun. Umkehr zum Verstehenwollen, zum Entdecken von Übereinstimmungen ist das eine, das andere ist es, definitiv zu sagen: „Wir sind hier nicht mehr getrennt. Wir kehren definitiv um von gegenseitiger Distanzierung zur Anerkennung des Gemeinsamen“ (siehe dazu auch unten Abschnitt 3.3).

Bisher sind verschiedene Phasen des ökumenischen Gesprächs und die damit verbundenen Umkehrprozesse, wie sie alle beteiligten Kirchen betreffen, beschrieben worden. Offenkundig steht Umkehr nicht nur am Beginn der ökumenischen Bemühungen, sondern ist bleibend und sogar in zunehmender Konkretheit gefordert. Ist dies der Grund, warum die ökumenischen Fortschritte nicht mehr so rasch erfolgen? Umso nachdrücklicher ist im dritten Teil dieses Beitrags an die Notwendigkeit konkreter Umkehrschritte heute zu erinnern. Doch zuvor sollen für das Verständnis solcher Umkehr als Prinzip der Ökumene programmatische Texte konsultiert werden.

2. Umkehr als Prinzip der Ökumene

Wenn Ökumene von der Bereitschaft der Kirchen zur Umkehr abhängt, ist es dringlich, die Bedeutung solcher Umkehr auch in einer „Theorie und Theologie der Ökumene“ zu reflektieren. Exemplarisch sollen im folgenden drei Texte daraufhin untersucht werden, welche Bedeutung sie der Umkehr beimessen und wie sie Aspekte solcher Umkehr beschreiben. Auf der einen Seite sind dies zwei lehramtliche Texte der römisch-katholischen Kirche: das Ökumene-Dekret des II. Vatikanischen Konzils *Unitatis redintegratio* (= UR) und die Enzyklika von JOHANNES PAUL II. „*Ut unum sint*“ von 1995 (= UUS, vgl. oben Anm. 3); auf der anderen Seite ein Studiendokument des ökumenischen Arbeitskreises *GRUPE DES DOMBES*, das sich ausdrücklich dem Thema Umkehr widmet.

2.1. Von der Rückkehr- zur Umkehr-Ökumene. Umkehr als Prinzip der Ökumene in lehramtlichen Texten der römisch-katholischen Kirche

Am Anfang steht die Umkehr

Wer das Ökumene-Dekret des II. Vatikanischen Konzils¹⁸ auf das Thema Umkehr abhorcht, kommt nicht umhin, den Umkehrprozess zu thematisieren, der mit dem Dokument einhergeht. Die konziliare Hinwendung zum Thema Ökumene begann mit der Umkehr von einer vorwiegend ablehnenden Haltung gegenüber der ökumenischen Bewegung. Hatte sich die römisch-katholische Kirche bis dahin eher abweisend gezeigt und ihren Gliedern das Engagement in der ökumenischen Bewegung untersagt, so änderte sich dies mit dem II. Vatikanischen Konzil¹⁹.

Diese viel beachtete Umkehr ist von den Vorkämpfern der ökumenischen Bewegung als durchaus zwiespältig empfunden worden. Der erste Generalsekretär des ÖRK, Willem Adolf VISSER 'T HOOFT, gab zum Teil eher reservierte Erklärungen ab. In Anspielung auf das Gleichnis vom verlorenen Sohn hat man dies als „Haltung des älteren Bruders“ ausgelegt, „der einfach nicht versteht, weshalb es nötig sein sollte, dem ‚verlorenen Sohn‘ einen dermassen festlichen Empfang zu bereiten. Während er selbst, der Ältere, sich seit langem unermüdlich im ‚Haus‘ der ökumenischen Bewegung abgemüht hat, hat ihm der andere, jüngere, ein halbes Jahrhundert lang den Rücken zugewandt, um jetzt mit einem Mal bei einer späten Umkehr anzulangen und sämtliche Gunst der öffentlichen Meinung einzuheimsen“²⁰.

¹⁸ Decretum de Oecumenismo. Dekret über den Ökumenismus, in: LThK² 13 (1967) 9–126 (lateinischer und deutscher Text). In dieser Ausgabe findet sich auch eine Einführung von Werner BECKER (11–39) und ein Kommentar von Johannes FEINER (40–126).

¹⁹ Zu vorausgegangenen anfänglichen Öffnungen für ökumenische Belange sei verwiesen auf die Instruktion „De motione oecumenica“ vom 20.12.1949, in: AAS 42 (1950) 142–147.

²⁰ Jan GROOTAERS, Ebbe und Flut zwischen den Zeiten, in: Guiseppe ALBERIGO / Klaus WITTSTADT (Hrsg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–

Die vollzogene Umkehr spiegelt sich an prominenter Stelle im Text des Ökumene-Dekretes, in der Überschrift über das erste Kapitel. Im vorbereiteten Schema lautete die Überschrift: „Die Grundsätze des katholischen Ökumenismus“ (*De Oecumenismi catholici principii*). Die Umkehr der römisch-katholischen Kirche hätte demzufolge darin bestanden, dass sie einen eigenen ökumenischen Prozess in Gang setzt. Die Überschrift des ersten Kapitels im endgültigen Text lautet: „Die katholischen Prinzipien des Ökumenismus“ (*De catholicis Oecumenismi principii*). Eine kleine, aber feine Nuance (im lateinischen Text haben sich nur die Wortreihenfolge und ein Buchstabe geändert!). Das Adjektiv „katholisch“ bezieht sich nicht mehr auf das Wort „Ökumenismus“, sondern auf „Prinzipien“. Das heisst im Klartext: Das Konzil initiiert nicht eine zweite ökumenische Bewegung neben der schon bestehenden, der gegenüber sie sich bisher abweisend verhalten hatte. Vielmehr kehrt die römisch-katholische Kirche zum Ökumenismus um, wie er vor allem durch die reformatorischen Kirchen begründet wurde²¹. Das ist in der Tat Umkehr! Es wäre einfacher gewesen zu sagen: Die bestehende ökumenische Bewegung ist nicht nach unserem Geschmack, sie hat falsch angefangen (deswegen waren und sind wir dagegen), wir setzen unsere eigene Ökumene dagegen. Aber das tut das Konzil nicht, es lässt sich auf die früher abgelehnte ökumenische Bewegung ein.

Praktizierte Umkehr – allerdings in einem Punkt gebrochen. Es fehlt ein ausdrückliches Eingeständnis, dass die früher ablehnende Haltung eine Verschlussenheit gegenüber dem Geist gewesen war; damit wird verschwiegen, dass es der Umkehr bedurfte. Darauf wird noch zurückzukommen sein.

1965) 2: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Intersessio (Oktober 1962 – September 1963) (Mainz / Löwen 2000) 619–677, hier 651.

²¹ Vgl. FEINER, Kommentar (oben Anm. 18) 44. „Es soll keine (römisch-)katholische ökumenische Gegen-Bewegung etabliert werden. Vielmehr respektiert das Konzil die ausserhalb der eigenen Kirche entstandene Ökumenische Bewegung und verpflichtet alle Gläubigen[,] sich in ihr zu engagieren – nach ihren eigenen Grundsätzen“: Bernd Jochen HILBERATH, „Förderung der Einheit“ – oder favorisiert das Ökumenismusdekret eine Rückkehr-Ökumene?, in: Peter WALTER / Klaus KRÄMER / George AUGUSTIN (Hrsg.), Kirche in ökumenischer Perspektive. Festschrift für Kardinal Walter Kasper zum 70. Geburtstag (Freiburg i. Br. 2003) 178–195, hier 183.

Wohl allerdings wird die ökumenische Gesinnung prinzipiell mit der Umkehr in Verbindung gebracht. Die ökumenische Bewegung wird vom Ökumene-Dekret des II. Vatikanischen Konzils als Umkehrbewegung beschrieben, deren Wurzel gottgeschenkte Reue ist²². Solche Reue ist nicht eine nebensächliche Vorbereitung oder Begleiterscheinung, vielmehr gilt: „Es gibt keinen echten Ökumenismus ohne innere Bekehrung“ (UR 7). Und: „Diese Bekehrung des Herzens und die Heiligkeit des Lebens ist in Verbindung mit dem privaten und öffentlichen Gebet für die Einheit der Christen als die Seele der ganzen ökumenischen Bewegung anzusehen“ (UR 8). Dass dies auch für das konziliare Eintreten in den ökumenischen Prozess gilt, hält rückblickend Papst JOHANNES PAUL II. in seiner Enzyklika „Ut unum sint“ fest, wenn er schreibt: „Man kann sagen, das ganze Dekret über den Ökumenismus ist vom Geist der Bekehrung durchdrungen“ (UUS Nr. 35: 27).

Wenn die Ökumene von der Umkehr lebt, bedarf es einer Besinnung einerseits auf die zurückgelassene bzw. zurückzulassende Position und andererseits auf die neue Haltung.

Anerkenntnis von Schuld, Abkehr von Widerständen gegen das Bemühen um Einheit

Wer umkehrt, hat eingesehen, dass der bisherige Weg nicht zielführend war und somit in die Irre führte, in der Sprache des Glaubens gesprochen: dass der bisherige Weg von Sünde geprägt war. Die römisch-katholische Kirche hat sich, wie in einem Punkt soeben gezeigt, damit nicht leicht getan. Gleichwohl enthält das Ökumene-Dekret das Eingeständnis von Schuld. Es war das Schuldbekenntnis von Papst PAUL VI. in der Eröffnungsansprache zur zweiten Konzilsperiode, welches der Einfügung eines entsprechenden Abschnittes auch in das Ökumene-Dekret den Weg bahnte. Dort heisst es: „In Demut bitten wir also Gott und die getrennten Brüder um Verzeihung, wie auch wir unse-

²² „Der Herr der Geschichte aber, der seinen Gnadenplan mit uns Sündern in Weisheit und Langmut verfolgt, hat in jüngster Zeit begonnen, über die gespaltene Christenheit ernste Reue und Sehnsucht nach Einheit reichlicher auszugießen“: UR 1; vgl. UUS Nr. 41: 32: Die ökumenische Bewegung ist „gemeinsame Bekehrung zum Evangelium“.

ren Schuldigern vergeben“ (UR 7). Dem entspricht das Eingeständnis, dass die Kirchenspaltungen „oft nicht ohne Schuld der Menschen auf beiden Seiten“ geschahen (UR 3). Die Enzyklika „Ut unum sint“ greift diese Stelle auf und doppelt noch nach: Das Dekret über den Ökumenismus weiss um die „Schuld von Menschen auf beiden Seiten“ und erkennt an, dass die Verantwortung nicht ausschliesslich den ‚anderen‘ zugeschrieben werden kann“ (UUS Nr. 11: 12)²³.

Zudem wird die Abkehr von Widerständen gegen das Bemühen um Einheit zu den „Tätigkeiten und Unternehmungen“ gezählt, die zur Förderung der Einheit der Christen dienlich und notwendig sind. UR 4 nennt hier als erstes (!) das „Bemühen zur Ausmerzung aller Worte, Urteile und Taten, die der Lage der getrennten Brüder nach Gerechtigkeit und Wahrheit nicht entsprechen und dadurch die gegenseitigen Beziehungen mit ihnen erschweren“.

Solche Aussagen waren auf dem Konzil durchaus nicht selbstverständlich, sie sind es bis heute nicht. Vor diesem Hintergrund ist es bemerkenswert, in welchem Ausmass die Enzyklika „Ut unum sint“ solche Schuld geradezu penetrant benennt, und zwar auch und vor allem im Blick auf Haltungen, die der ökumenischen Gesinnung bis heute entgegenstehen. Es ist die Rede von der „Last *uralter*, aus der Vergangenheit ererbter *Verständnislosigkeit*, gegenseitiger *Missverständnisse* und *Vorurteile*“. „*Unbeweglichkeit*, *Gleichgültigkeit* und eine *unzureichende Kenntnis voneinander*“ werden als Hindernisse der Ökumene benannt (UUS Nr. 2: 6). Ein wachsendes Bussbedürfnis wird zurückgeführt auf das „Bewusstsein von gewissen Ausschlüssen, die die brüderliche Liebe verletzen; von gewissen Verweigerungen zu verzeihen; eines gewissen Stolzes; jenes nicht dem Evangelium entsprechenden Sich-Abkapseln in die Verdammung der ‚anderen‘; einer Verachtung, die aus einer unlauteren Anmassung herrührt“ (UUS Nr. 15: 15). Angeprangert werden die „Polemiken und intoleranten Streitigkeiten“ (UUS Nr. 38: 30; vgl. Nr. 96: 68). So sehr „falsche Irenik und die Nichtbeachtung der Normen der Kirche“ Kritik auf sich zieht, so sehr wird zugleich dazu gemahnt, die

²³ Vgl. auch UUS Nr. 2: 6: „Von der stets jungen Kraft des Evangeliums werden sie [die Jünger des Herrn] eingeladen, gemeinsam aufrichtig und völlig objektiv die begangenen Irrtümer sowie die Begleiterscheinungen anzuerkennen, die am Beginn ihrer unglückseligen Trennungen standen“.

„Lauheit beim Einsatz für die Einheit und noch mehr den vorgefassten Widerstand zu meiden oder auch den Defätismus, der dazu neigt, alles negativ zu sehen“ (UUS Nr. 79: 58). Die Enzyklika schliesst mit der „Hoffnung auf den Geist, der uns von den Gespenstern der Vergangenheit, von den schmerzlichen Erinnerungen der Trennung abzubringen vermag“ (UUS Nr. 102: 72).

Unmissverständlich prangert die Enzyklika Haltungen, welche die Ökumene behindern, an. Sich der ökumenischen Bewegung, die aus der Liebe Gottes entspringt, zu verweigern bedeutet eine „Beleidigung Gottes“ (UUS Nr. 99: 70), also Sünde. Die Enzyklika spricht von solcher Schuld als von „*Schwächen ihrer Söhne und Töchter*“ (UUS Nr. 3: 6). Die lehramtlichen Texte auf römisch-katholischer Seite vermeiden es, von einer sündigen Kirche zu sprechen und weisen die Sünde in der Regel nur ihren Gliedern zu (vgl. auch LG 8; UR 3). Auch darüber geht die Enzyklika jedoch hinaus, insofern sie Strukturen der Sünde diagnostiziert, die zu überwinden sind: „Nicht allein die persönlichen Sünden müssen vergeben und überwunden werden, sondern auch jene sozialen, das heisst die eigentlichen ‚Strukturen‘ der Sünde, die zur Spaltung und ihrer Verfestigung beigetragen haben und beitragen können“ (UUS Nr. 34: 27).

Vergleicht man die Aussagen des Ökumene-Dekretes mit der Enzyklika „*Ut unum sint*“, so scheint es, als liege beim Dekret mehr der Akzent auf der Erneuerung, während die Enzyklika nachdrückliches Gewicht auf die Umkehr legt. Erklärung dafür ist auf der einen Seite ein gewisser Nachholbedarf. Während das Schuldbekenntnis für die Konzilsväter noch eine ungewohnte Sache war, ist dreissig Jahre nach dem Konzil die Bereitschaft zu einem demütigen Eingeständnis des eigenen Versagens gewachsen. Bekannterweise zeigt gerade Papst JOHANNES PAUL II. hier keine Scheu. Auch das Schuldbekenntnis vom Tag der Vergebung im Jubiläumsjahr (12. März 2000) enthielt ein Bekenntnis der Sünden gegen die Einheit des Leibes Christi. Auf der anderen Seite dürfte es im Blick auf die gegenwärtige Situation durchaus dringlich sein, den Umkehrbedarf einzuschärfen. Das II. Vatikanische Konzil war geprägt von Aufbruchsstimmung und auf dieser Linie auch von einem gewissen Optimismus in bezug auf Wandel und Erneuerung im Bereich der eigenen Kirche. Im Laufe der folgenden Jahrzehnte hat sich gezeigt, dass sich verfestigte Haltungen nicht einfach wegwischen

oder übergehen lassen; sie ändern sich nur, wenn eine echte Bekehrung erfolgt.

Erneuerung

Wer umkehrt, streckt sich nach Erneuerung aus. Dies gilt auch für die Umkehr im Prozess der Ökumene. Welche Richtung nimmt der Umkehrprozess?

Von allen Kirchen fordert das Ökumene-Dekret, „ihre Treue gegenüber dem Willen Christi hinsichtlich der Kirche“ zu prüfen und „tatkraftig ans Werk der notwendigen Erneuerung und Reform“ zu gehen (UR 4). Die römisch-katholische Kirche sieht sich in diese Forderung eingeschlossen. Denn durch die Spaltungen wird es auch für sie selbst schwieriger, „die Fülle der Katholizität unter jedem Aspekt in der Wirklichkeit des Lebens auszuprägen“ (UR 4). So sehr sie sich als Verwirklichung der einen Kirche Jesu Christi versteht, so sehr ist doch auch von ihr ein Wachsen gefordert (vgl. UR 4)²⁴. Das Programm für die praktische Verwirklichung des Ökumenismus benennt deswegen als ersten Punkt die notwendige Erneuerung der Kirche: „Die Kirche wird auf dem Wege ihrer Pilgerschaft von Christus zu dieser dauernden Reform gerufen, deren sie allzeit bedarf, soweit sie menschliche und irdische Einrichtung ist“ (UR 6). Im Rahmen der vielfältigen Aufgaben, welche die katholischen Gläubigen in ökumenischer Gesinnung übernehmen sollen, wird als vorrangige Pflicht die Erneuerung der eigenen Kirche genannt: „Aber in erster Linie sollen sie doch ehrlich und eifrig ihr Nachdenken darauf richten, was in der eigenen katholischen Familie zu erneuern und was zu tun ist, damit ihr Leben mit mehr Treue und Klarheit für die Lehre und die Einrichtungen Zeugnis gebe, die ihnen von Christus her durch die Apostel überkommen sind“ (UR 4).

Fazit: „Der . . . Text des Dekretes zeigt deutlich, dass an eine Einigung der Kirche nur gedacht werden kann, wenn sich auch die katholi-

²⁴ „Dass sie ihre Einheit aber nicht als vollkommen betrachtet, zeigt die letzte Bemerkung des Abschnittes, nach der es auch in ihr ein Wachstum der Einheit gibt und die Vollendung eine eschatologische Grösse ist“: FEINER, Kommentar (oben Anm. 18) 62.

sche Kirche wandelt“²⁵, ein Wandel, der das Lernen von anderen Kirchen einschliessen muss. Ökumene ist „Austausch von Gaben und Geschenken“ (UUS Nr. 28: 24), somit ein Prozess der Umkehr zu grösserer Fülle.

2.2. Plädoyer „für die Umkehr der Kirchen“. Ein Dokument des GROUPE DES DOMBES

Ausdrücklich unter dem Titel „Für die Umkehr der Kirchen“ steht ein anderer programmatischer Text aus der ökumenischen Bewegung²⁶. Es handelt sich um ein Dokument des GROUPE DES DOMBES, einer angesehenen ökumenischen Arbeitsgemeinschaft von römisch-katholischen und evangelischen Theologen des französischen Sprachraums, die seit 1937 zusammenkommen, zunächst im Wechsel im Zisterzienserkloster Dombes nördlich von Lyon und im Pfarrhaus Erlenbach bei Bern, dann abwechselnd in Dombes und im Diakonieheim Presinge bei Genf.

Für diesen Arbeitskreis ist, wie er in der Einleitung des Textes schreibt, Umkehr gelebte Wirklichkeit. Aus der Erfahrung, „wie fruchtbar der Vorgang der Umkehr ist“ (Nr. 3: 23) erwuchs das Bedürfnis, „über die theologischen Grundlagen der Erfahrung von Umkehr nachzudenken“ (Nr. 5: 24). Dies geschieht in dem vorliegenden Dokument in Auseinandersetzung mit einem Einwand, dem sich die Gruppe im Blick auf bereits früher ausgesprochene Einladungen zur Umkehr stellen musste: „Läuft die Umkehr, die ihr vorschlagt, nicht auf eine Verarmung oder auf den Verlust unserer jeweiligen konfessionellen Identitäten hinaus?“ (Nr. 5: 24). In einer Zeit, in der die Ökumene auch deswegen ins Stocken gerät, weil die Konfessionen bei zunehmender Annäherung den Verlust ihrer Identität fürchten, ist die Reflexion auf den Zusammenhang von Umkehr und Identität weiterführend. Die Arbeitsthese des Dombes-Textes lautet: „Weit davon entfernt sich auszu-

²⁵ FEINER, Kommentar (oben Anm. 18) 52.

²⁶ GRUPE VON DOMBES, Für die Umkehr der Kirchen. Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft (Frankfurt a. M. 1994). Die französische Originalausgabe erschien 1991 unter dem Titel „Pour la conversion des Églises“. Im Folgenden mit Nummer und Seitenzahl der deutschen Ausgabe im Haupttext zitiert.

schliessen, brauchen sich Identität und Umkehr vielmehr gegenseitig: Es gibt keine christliche Identität ohne Umkehr; die Umkehr ist grundlegend für die Kirche; unsere Konfessionen verdienen den Namen christlich nur in dem Masse, wie sie sich der Forderung nach Umkehr öffnen“ (Nr. 8: 25, im Original kursiv).

Basis für die Einsicht in dieses Wechselverhältnis ist die Reflexion auf das Wesen von Identität. Identität ist prinzipiell keine statische und relationslose Wirklichkeit, sondern steht in der Spannung von Herkunft, Kontinuität und schöpferischer Fortentwicklung (vgl. Nr. 10: 27). Hinzu kommt bei kollektiven Identitäten noch die Spannung zwischen dem Bemühen um Unterscheidung und der Notwendigkeit, sich in ein grösseres Ganzes einzugliedern (vgl. Nr. 12: 28).

Theologisch fundamental ist die Differenzierung von christlicher, kirchlicher und konfessioneller Identität, die in unterschiedlicher Weise nach Umkehr verlangen. Bereits von der grundlegenden Ebene der christlichen Identität ist zu sagen, dass sie immer Christ-Werden ist. „Ihrem Wesen gemäss widerspricht sie dem Bedürfnis nach einer abgesicherten Identität, die ohnehin starr und verhärtet wäre“ (Nr. 19: 30). Von der kirchlichen Identität gilt, dass sie „sich ständig in den Dienst christlicher Identität zu stellen“ hat (Nr. 25: 32). Und da die Kirche immer mit der Sünde und Untreue der Menschen zu tun hat, gibt es zwangsläufig eine Distanz, einen Konflikt „zwischen gelebter kirchlicher und verkündigter christlicher Identität“ (Nr. 25: 32). So liegt die authentische kirchliche Identität je noch vor uns. Sie steht in der Spannung „zwischen dem Jetzt, dem Heute, und der Zukunft“ (Nr. 23: 31). Umkehr ist umso mehr verlangt, als die Katholizität aller Kirchen verwundet ist: „Kirchliche Identität ist dabei, die Katholizität zur Welt zu bringen. Jede Kirche hat ‚katholischer‘ zu werden, im ursprünglichen Wortsinn: Fülle (ihrer Eigenschaften) und Universalität (ihrer Ausbreitung)“ (Nr. 24: 31).

Schliesslich richtet sich der Blick auf die konfessionelle Identität. „Konfessionelle Identität liegt in einer bestimmten Weise, kirchliche und christliche Identität zu leben, in einer historisch, kulturell und lehrmässig festgelegten Weise. Sie hat das einer Gruppe von Kirchen eigene ‚Profil‘, die gemeinsame Art, wie diese Kirchen ihre geistliche Besonderheit verstehen“ (Nr. 29: 33). Jede konfessionelle Identität steht unter dem Anspruch, Fülle und Universalität einzuschliessen. Zugleich sind die konfessionellen Identitäten jedoch davon geprägt, dass sie sich in der Ge-

schichte aufgrund von Trennungseignissen herauskristallisiert haben. Dies förderte „gewisse Aspekte der Ablehnung und Aggressivität gegenüber der Art und Weise, wie andere Christen ihre christliche und kirchliche Identität leben. Abgrenzungen haben teilweise dazu beigetragen, diesen neuen Identitäten Gesicht zu geben und sie tauchen – in bestimmten polemischen Klimata – wieder auf, bis dahin, dass sie manchmal entscheidender zu sein scheinen als die eigentlich evangelischen Aspekte“ (Nr. 31: 34).

Zur Umkehr sind deswegen insbesondere die je konfessionellen Identitäten gerufen. Zwar wertet das Dokument die Einseitigkeiten nicht einmal nur negativ: Jede Konfession hat in der betonten Ausprägung ihrer Identität auch ihre Stärken, nur ist „die stärkste Seite der Identität auch die Angriffsfläche der Versuchung“ (Nr. 195: 94). Und hier wird die GRUPPE VON DOMBES in ihrem Text auch sehr konkret. „So sind wir aufgefordert, uns nach den Orten zu befragen, wo die Identität jeder Kirche gleichzeitig mit ihrer Versuchung wurzelt. Der ökumenische Dialog hat uns erlaubt, sie mit Hilfe unserer gegenseitigen Befragungen zu entdecken . . . Auf diese Weise werden die Katholiken befragt auf Autoritätsverständnis und -gebrauch in ihrer Kirche, die beide ein übersteigertes Bemühen ausdrücken, sich institutioneller Garantien zu versichern auf Kosten der Freiheit des Geistes. Ebenso werden die Protestanten befragt auf Verständnis und Gebrauch der Freiheit in ihren Kirchen, die mit der Gefahr verbunden sind, alle konfessionellen Optionen mit der Offenbarung des Heiligen Geistes zu verwechseln“ (Nr. 195: 95). Oder: „Was das Werk des Heiligen Geistes betrifft, so wird es von den Katholiken betrachtet als unwiderrufliche Gabe mit der Gefahr zu meinen, dies klammere jeglichen Irrtum aus; die Kirchen der Reformation hingegen verstehen es als Verheissung, auf die Gefahr hin zu meinen, dass es alle Verbindlichkeit und alle Sicherheit aufhebe“ (Nr. 198: 95).

Der Benennung solcher Versuchungen folgt das Plädoyer „für ein Wetteifern in der Umkehr“ (Abschnitt III: 96).

3. Konkrete Umkehrschritte heute

Sobald die Kirchen ihre Einseitigkeiten und Versuchungen wahrnehmen, können sie nicht bei dieser Einsicht stehen bleiben, sondern sind

auf den Weg der Umkehr gerufen. Solche Umkehr muss konkret sein. Das II. Vatikanische Konzil benennt Erneuerungsbedarf und lässt z. B. auch anklingen, dass die römisch-katholische Kirche über der Betonung der Einheit das Recht der legitimen Vielfalt verkannt hat²⁷. Doch wenn dies so ist, bedürfte es dann nicht konkreter Schritte der Umkehr in Strukturen, die mehr Vielfalt ermöglichen? Ich habe schon viele Reformierte sagen hören, dass ihre Gefahr die Überspitzung der Freiheit hin zur Beliebigkeit ist. Doch wenn dies so ist, bedürfte es dann nicht konkreter Schritte der Umkehr, um mehr Verbindlichkeit gewährleisten zu können?

Die Mühe solcher konkreten Schritte liegt in vielen Punkten erst noch vor uns. Ich möchte den Ruf zur Konkretheit der GRUPPE VON DOMBES aufnehmen und in einem abschliessenden dritten Teil einige anstehende Umkehrschritte heute benennen. Im Sinne von UR 4 (siehe oben S. 68) tue ich dies in erster Linie auf meine eigene Kirche hin.

3.1. Revision früherer Haltungen und Aussagen

Papst JOHANNES PAUL II. beschreibt in seiner Enzyklika „*Ut unum sint*“ den ökumenischen Prozess als Weg in eine grössere Wahrheit, durchaus in der Erwartung, dass diese neu zu entdeckende Wahrheit „Revisionen von Aussagen und Haltungen erforderlich machen könnte“²⁸. Für eine traditionsbewusste Kirche ist das ein bemerkenswerter Satz.

Wie dringlich seine Umsetzung ist, zeigt ein Blick auf die *Haltung* der römisch-katholischen Kirche zur Ökumene selbst. Wie anfangs erwähnt, vollzog sich auf dem II. Vatikanischen Konzil zwar die Umkehr der katholischen Kirche zur Ökumenischen Bewegung. Es fehlt jedoch eine *ausdrückliche* Revision der zuvor ablehnenden oder mindestens distanzierenden Haltung. Ist dies der Grund, warum heute – trotz aller päpstlichen Bekenntnisse zur unwiderruflichen Verpflichtung der römisch-katholischen Kirche zur Ökumene – manche Katholiken immer noch denken, es sei katholischer, nicht ökumenisch zu denken und ökumenische Ereignisse und Bemühungen mit pauschaler Kritik zu belegen und unter Verdacht zu stellen?

²⁷ Vgl. UR 4, siehe unten S. 77f.

²⁸ UUS Nr. 26: 28.

Nicht weniger dringlich ist eine Revision von *Aussagen*. Wenn sich auf dem Weg der Ökumene Wahrheit neu zeigt, wenn sich neue Gemeinsamkeiten auftun, verlangt dies eine sehr konkrete Überprüfung der eigenen Positionen.

Dies betrifft offenkundig zunächst bisherige Abgrenzungen und gegenseitige Verwerfungen. Versöhntes Leben zwischen den Kirchen ist nicht vereinbar mit gleichzeitiger Geltung von Verwerfungsaussagen. In diesem Sinne wäre es wünschenswert, wenn die römisch-katholische Kirche die Aufhebung der Lehrverwerfungen, wie sie die Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ (siehe oben S. 55f) theologisch für möglich hält, vornähme. Evangelischerseits ist die Bereitschaft dazu bereits signalisiert worden. In diesem Sinne ist es hoch anzuerkennen, dass in neueren Ausgaben des Heidelberger Katechismus die Frage 80, in deren Antwort die katholische Messe als „vermaledeite Abgötterei“ bezeichnet wird, mit einer differenzierenden Anmerkung abgedruckt wird²⁹.

Doch auch über die direkten gegenseitigen Lehrverurteilungen hinaus wäre es angezeigt, manche der eigenen Lehraussagen zu überprüfen, insofern sie – direkt oder indirekt – aus den konfessionellen Kontroversen hervorgegangen und infolge dessen einseitig zugespitzt sind oder aus anderen Gründen unangemessen und solcherart auch ökumenisch problematisch sind³⁰. Ein Gutachten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen zur bereits erwähnten Studie „Lehrverurteilun-

²⁹ So etwa im Evangelischen Gesangbuch der reformierten Kirchen Deutschlands von 1996: „Diese Verwerfung wurde vor 400 Jahren formuliert; sie lässt sich nach Inhalt und Sprache in dieser Form nicht aufrechterhalten: Die Polemik gegen die Wiederholung des einmaligen Opfers Christi am Kreuz und die Anbetung der Elemente (Brot und Wein) wird dem nicht gerecht, was im ökumenischen Gespräch inzwischen an Verständigung erreicht werden konnte“: Evangelisches Gesangbuch. Ausgabe für die Evangelisch-reformierte Kirche (Synode evangelisch-reformierter Kirchen in Bayern und Nordwestdeutschland), die Evangelisch-altreformierte Kirche in Niedersachsen in Gemeinschaft mit der Evangelischen Kirche im Rheinland, der Evangelischen Kirche von Westfalen, der Lippischen Landeskirche (Gütersloh 1996) 1637. Für den Hinweis auf diese Quelle danke ich Peter Dettwiler.

³⁰ Eine Revision von Lehraussagen, welche die Wahrheit christlicher Wirklichkeit unangemessen zur Sprache bringen, wäre natürlich auch abgesehen von ökumenischen Rücksichten, allein aus Liebe zur und Verantwortung gegenüber der Wahrheit notwendig.

gen – kirchentrennend?“ von 1992 hat für die Theologie des eucharistischen Opfers im Rückblick auf die eigene Lehrtradition festgehalten, dass sie nicht immer angemessen vom eucharistischen Opfer gesprochen habe. Den theologischen und lehramtlichen Aussagen der Tradition, speziell des Konzils von Trient, sei es nicht gelungen, die sakramentale Identität des Kreuzesopfers und des Messopfers angemessen darzustellen³¹. Wenn dies so ist, müsste dann nicht in der katholischen Lehre ausdrücklich festgehalten werden, dass die diesbezüglichen Aussagen des Konzils von Trient nicht unbesehen als Ausdruck katholischen Glaubens gelten können?

Wie wenig selbstverständlich katholischerseits eine Überprüfung und Revision von Lehraussagen ist, wurde von evangelischer Seite offen ausgesprochen und als Schwierigkeit gekennzeichnet: „Ein grosses Problem ist hier, dass man katholischerseits eigentlich nie die alten Formulierungen aufgeben kann, die die Kirche offiziell sanktioniert hat, sondern über eine Umdeutung und Neudeutung gehen muss“³². Revision im Sinne der oben zitierten Aussage Papst JOHANNES PAULS II. dürfte jedoch durchaus tiefer greifen als eine um- und neudeutende Fortschreibung. Der Begriff Revision impliziert ausdrücklicher das Zurückkommen auf die frühere Aussage, die dann nicht unverändert bleiben kann und nur neu zu deuten wäre. Und verlangt nicht jedenfalls Umkehr das Verlassen früherer Standpunkte? Auch nach römisch-katholischer Lehrtradition kann die Kirche die Verheissung unfehlbaren Bleibens in der Wahrheit durchaus nicht für das Gesamt der kirchlichen Lehre in Anspruch nehmen. Selbst für als unfehlbar formulierte Lehraussagen ist nicht garantiert, dass sie in ihrer Begründung richtig und in ihrer Aussa-

³¹ Gutachten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen zur Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“, zit. bei Martin STUFLESSER, *Memoria Passionis. Das Verhältnis von lex orandi und lex credendi am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil (= Münsteraner Theologische Abhandlungen 51)* (Altenberge 2000) 207.

³² Aus einem Gutachten der Bischofskonferenz der Schwedischen Kirche (29.1.1981) zum Dokument „Das Herrenmahl“, zit. in Johannes REHM, *Das Abendmahl. Römisch-Katholische und Evangelisch-Lutherische Kirche im Dialog* (Tübingen 2000) 256.

geweise angemessen sind³³. Es ist somit nicht konstitutiv „katholisch“, die gesamte kirchliche Lehrtradition mit einer Aura von Unantastbarkeit zu umgeben. Dies ernst zu nehmen, wäre für den Fortschritt des ökumenischen Gespräches förderlich und ist im Blick auf die Verantwortung gegenüber der Wahrheit unabdingbar.

3.2. Bereitschaft zur Umgestaltung von Strukturen und kirchlichen Lebensvollzügen

Eine neue Sicht traditioneller Positionen mit der Bereitschaft zu deren Revision muss in die Bereitschaft zur Umgestaltung von Strukturen und kirchlichen Lebensvollzügen und zur Erneuerung der Lehre führen. Etwas provokativ möchte ich formulieren: Ökumene bedarf des Kirchenrechtes und des Lehramtes.

Wer auf die ökumenischen Bemühungen der letzten Jahrzehnte zurückschaut, wird Auswirkungen auf das kirchliche Leben weithin vermissen. Die Freude über gefundene Konsense hat sich wenig auf konkrete kirchliche Lebensprozesse ausgewirkt. Der bekannte Ökumeniker Harding MEYER stellt deswegen die skeptische Frage an die Kirchen, „ob sie zwar den Dialog liebten, jedoch vor seinen Ergebnissen zurückscheuten“³⁴. Warum die Scheu? Die Ergebnisse könnten Wandel fordern, und vielleicht hat William G. RUSCH recht, wenn er diagnostiziert: Wo immer der Ökumenismus Wandel forderte, war es für viele eine Versuchung, sich in die bequemere Situation der Koexistenz oder Kooperation zurückzuziehen³⁵.

³³ So schreibt John R. QUINN, Die Reform des Papsttums (= QD 188) (Freiburg i. Br. 2001) 40, mit Blick auf die mit Anspruch auf Unfehlbarkeit vorgetragene päpstlichen Lehraussagen: „Das Faktum der Unfehlbarkeit garantiert nicht, dass eine päpstliche Definition klug und weise oder an der richtigen Zeit ist. Es garantiert auch nicht, dass die Argumente, mit denen die Definition begründet wird, zwingend oder überhaupt richtig sind. Der Vorzug der Unfehlbarkeit gewährleistet nur, dass das, was definiert wird, *wahr* ist“.

³⁴ Harding MEYER, Die ökumenische Zukunft. Die zukünftige Bedeutung gegenwärtiger ökumenischer Entscheidungen, in: RAISER / SATTLER (Hrsg.), Ökumene vor neuen Zeiten (oben Anm. 14) 513–529, hier 518.

³⁵ „Whenever ecumenism entailed change, perceived or real, there was the temptation for many to withdraw back into the comfortable environment of co-existence or cooperation“: William G. RUSCH, Progress and Prognosis: The Journey Towards Eccle-

Ohne eine Übernahme der Ergebnisse ökumenischer Gespräche in das konkrete Leben der Kirche bleiben ökumenische Bemühungen jedoch letztlich wirkungslos. Was im Dialog erreicht wurde, darf nicht in einem Sonderbereich museal gesammelt werden, sondern muss etwa in die lehramtliche Verkündigung (die bisher nur andeutungsweise auf Texte aus dem ökumenischen Dialog zurückgreift), in die liturgische Praxis und nicht zuletzt in das Kirchenrecht eingehen. Erst dort, wo das konkrete kirchliche Leben von den liturgischen Feiern bis hin zum Kirchenrecht den ökumenischen Entwicklungen Rechnung trägt, ist die erforderliche Umkehr vollzogen.

Dazu zwei Beispiele aus dem Bereich der römisch-katholischen Kirche.

Das schon erwähnte Gutachten des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen zur Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ hat als Handlungsbedarf für die eigene Seite festgehalten, dass die Opfersprache der Liturgie zu überprüfen sei. „Aus den neu gewonnenen theologischen Einsichten bzgl. des Opfercharakters der Messe sollten auch katholischerseits Konsequenzen für eine unmissverständliche Liturgiesprache gezogen werden“³⁶. Die Einlösung dieser Einsicht steht über zehn Jahre später immer noch aus.

Das zweite Beispiel betrifft die Kirchenstrukturen. Stolperstein der Ökumene ist der Petrusdienst, zumal in der derzeit praktizierten Form und in der durch das I. Vatikanische Konzil zugespitzten Formulierung, derzufolge der Papst aus sich heraus (*ex sese*) entscheiden kann, dass eine Glaubens- oder Sittenlehre von der gesamten Kirche festzuhalten ist. In geschichtlicher Hinsicht lässt sich zeigen, wie es zu dieser Zuspitzung gekommen ist: man kann erläutern, inwiefern diese Zuspitzung der Lehrautorität des Papstes nicht ohne Hinweise auf Einbindung in die Gemeinschaft der Kirche erfolgt. Kritisch schreibt Harding MEYER dazu: „Katholische Theologen haben z. B. die zeitgeschichtlich bedingten Vereinseitigungen des Unfehlbarkeitsdogmas kritisch herausgestellt, insbesondere seine enge Verknüpfung mit dem damaligen restaurationsphilosophischen Souveränitätsgedanken. Evangelischerseits wird man das

sial Unity, in: WALTER / KRÄMER / AUGUSTIN (Hrsg.), Kirche in ökumenischer Perspektive (oben Anm. 21) 267–274, hier 272.

³⁶ Zit. bei STUFLESSER, Memoria Passionis (oben Anm. 29) 207.

mit Aufmerksamkeit zur Kenntnis nehmen, dann aber doch dazu bemerken müssen, dies erkläre das Problem allenfalls, kläre es aber noch nicht, solange daraus keine Konsequenzen für eine Reinterpretation des Unfehlbarkeitsdogmas gezogen würden“³⁷.

Andeutungsweise hat Papst JOHANNES PAUL II. eine solche Reinterpretation in seiner Ökumene-Enzyklika vorgenommen, wenn er einerseits die zugespitzte Formel *ex sese* nicht verwendet und so auf die Aussage verzichtet, der Bischof von Rom könne aus sich heraus neue Glaubensaussagen formulieren, andererseits sogar betont, dass der Papst, wenn er *ex cathedra* erklärt, dass eine Lehre zum Glaubensgut gehört, „im Namen aller Hirten, die mit ihm in Gemeinschaft stehen“, spricht, und schliesslich ausdrücklich ergänzt: „Das alles muss sich jedoch immer in Gemeinsamkeit vollziehen“³⁸. Wenn diese Fortschreibung des I. Vatikanischen Konzils durch Umkehr von seinen Einseitigkeiten zum Ziel führen soll, müsste sie auch rechtsverbindlich festgehalten werden.

Eine solche Neugestaltung kirchlichen Lebens ist nach katholischem Verständnis möglich, und sie ist notwendig. Das Ökumene-Dekret des II. Vatikanischen Konzils gesteht ausdrücklich zu, dass das Antlitz der katholischen Kirche nicht so leuchtet, wie es von ihren gottgegebenen Gaben her sein könnte. Daraus folgt die Mahnung, nach christlicher Vollkommenheit zu streben und bemüht zu sein, dass die Kirche von Tag zu Tag geläutert und erneuert werde. Klingt dieser Abschnitt noch nach einem Appell an die einzelnen, so folgt ein Abschnitt, der implizit strukturelle Defizienzen hinsichtlich der Katholizität der Kirche anspricht und explizit einen Weg der Erneuerung aufzeigt. „Alle in der Kirche sollen unter Wahrung der Einheit im Notwendigen je nach der Aufgabe eines jeden in den verschiedenen Formen des geistlichen Lebens und der äusseren Lebensgestaltung, in der Verschiedenheit der liturgischen Riten sowie der theologischen Ausarbeitung der Offenbarungswahrheit die gebührende Freiheit walten lassen, in allem aber die

³⁷ Harding MEYER, Der Päpstliche Primat im katholisch-lutherischen Dialog, in: Heinz SCHÜTTE (Hrsg.), Im Dienst der einen Kirche. Ökumenische Überlegungen zur Reform des Papstamts (Paderborn / Frankfurt a. M. 2000) 131–158, hier 152.

³⁸ UUS (oben Anm. 5) Nr. 94f: 67.

Liebe üben. Auf diese Weise werden sie die wahre Katholizität und Apostolizität der Kirche immer vollständiger zum Ausdruck bringen³⁹.

3.3. Umkehr zur Festlegung

Ökumenische Dialoge müssen im Leben der Kirchen eingeholt werden. Grundlegend dafür dürfte die „Umkehr zur Festlegung“ (siehe oben Abschnitt 1.5) sein. Was für die Rechtfertigungslehre im Jahr 1999 zwischen lutherischer und römisch-katholischer Kirche geschehen ist, muss in anderen Themenfeldern Fortsetzung finden. Der GROUPE DES DOMBES fordert: „Im Bereich der Glaubenslehre haben seit 25 Jahren zahlreiche multi- und bilaterale Gespräche stattgefunden. Auch wenn sie noch der Fortsetzung bedürfen – ist nicht der Moment gekommen, um nicht nur deren Bilanz zu ziehen, sondern sie zum Ziel zu bringen? Sollte nicht, wo immer es möglich ist, der Status der Dokumente interkonfessioneller Kommissionen erhoben werden zu dem neuer Glaubenserklärungen, die Autorität haben, selbst wenn sie noch begrenzt und unvollständig sind? Und sollte man daraus nicht alle Konsequenzen ziehen für das Leben der Kirchen?“⁴⁰

Gefundene Konsense sind festzuhalten, hinter die erreichte Gemeinschaft mit anderen Kirchen darf nicht beliebig wieder zurückgegangen werden. Denn Ökumene setzt Verlässlichkeit voraus.

Die katholische Seite tut sich mit diesem Schritt der Festlegung nicht ganz leicht. Zwar sieht Papst JOHANNES PAUL II. in seiner Ökumene-Enzyklika, dass eine neue Aufgabe zu lösen sei: „wie nämlich die bisher erzielten Ergebnisse angenommen werden sollen“⁴¹. Doch im Konkreten ziehen sich diese Prozesse sehr lang hin. Steht dahinter nur die Vorsicht, um der Wahrheit willen nicht zu früh Konsens zu signalisieren?

Doch auch die reformierte Seite muss sich hier anfragen lassen. Theoretisch ist Umkehr als Prinzip der Ökumene für die römisch-katholi-

³⁹ UR 4. „Der Text sagt zwar hier nicht ausdrücklich wie bei der Heiligkeit, die katholische Kirche habe es in dieser Hinsicht bisher fehlen lassen. Dieser Gedanke ist aber offenbar die Voraussetzung der in diesem Abschnitt ausgesprochenen Aufforderungen“: FEINER, Kommentar (oben Anm. 18) 65.

⁴⁰ GRUPE VON DOMBES, Für die Umkehr (oben Anm. 26) Nr. 219: 100f.

⁴¹ UUS Nr. 80: 59.

sche Seite vermutlich schwieriger zu verwirklichen als für die evangelischen Kirchen, die stärker aus dem Gedanken der Selbstrelativierung leben⁴². Dennoch sind auch die evangelischen Kirchen, nicht zuletzt die reformierten Kirchen, herausgefordert. Denn die ökumenischen Bemühungen sind angewiesen auf die Bereitschaft zur Festlegung, in der darauf verzichtet wird, sich aus erreichten Gemeinsamkeiten unversehens wieder zu verabschieden. Gefundene Konsense sind festzuhalten, hinter die erreichte Gemeinschaft mit anderen Kirchen darf nicht beliebig wieder zurückgegangen werden. Das verlangt auch von reformierten Kirchen die Bereitschaft zur Verbindlichkeit und zur Selbstverpflichtung auf die ökumenische Gemeinsamkeit. Wie ernst wird etwa genommen, dass wir die wachsende Gemeinschaft zwischen den Kirchen auf die Basis der Taufe als Band zwischen den Kirchen bauen?

Die Festlegung erst ratifiziert die gegangenen Wege und macht die Prozesse fruchtbar. Sie ermöglicht das Voranschreiten, weil sie Erreichtes festhält und es als Massstab für das vorliegende kirchliche Leben erkennbar macht⁴³.

⁴² Vgl. Die Kirche Jesu Christi. Der reformatorische Beitrag zum ökumenischen Dialog über die kirchliche Einheit. Beratungsergebnis der 4. Vollversammlung der Leuenberger Kirchengemeinschaft, Wien-Lainz, 9. Mai 1994, hrsg. von Wilhelm HÜFFMEIER (= Leuenberger Texte 1) (Frankfurt a. M. 1995) 36: „Die ständige Selbstüberprüfung der Gestalt der Kirche im Licht ihres Ursprungs gehört zum apostolischen Wesen der Kirche“.

⁴³ So formuliert die GRUPPE VON DOMBES zu Recht: „Viele Worte sind gesagt worden, viele Texte sind geschrieben worden: Aber die Taten lassen allzu oft auf sich warten, und diese Lage verschlimmert sich in dem Masse, wie die Jahre dahinstreichen. Könnten unsere Gemeinden und Gemeinschaften doch den Mut aufbringen, ihre jeweilige Praxis mit den Überzeugungen zu konfrontieren, die die ökumenische Bewegung bereits gutgeheissen hat! Könnten sie nur voranschreiten in dem Masse ihrer Konversionen und im gegebenen Moment die Versöhnungsgesten gottesdienstlich feiern, die das Überschreiten der jeweiligen Schwellen symbolisieren. Die konfessionelle Umkehr wird so im Dienst der kirchlichen Umkehr stehen und es der Kirche erlauben, ein glaubwürdiges Zeugnis ihrer Umkehr zu Christus zu geben“: GRUPPE VON DOMBES, Für die Umkehr (oben Anm. 26) Nr. 221: 101.

3.4. Umkehr zur Kirche in Einheit und Vielfalt

Es ist oben (S. 58) bereits der Schlüsselbegriff der jüngeren ökumenischen Gespräche kurz erläutert worden: der „differenzierte Konsens“. Konsens muss nicht totale Übereinstimmung bedeuten, sondern kann differenzierte Entfaltungen zulassen, sei es, dass diese bereichernd sind, sei es, dass sie mindestens tolerabel sind. Die schwierige Frage im ökumenischen Gespräch ist die, welche Lehrdifferenzen zwischen den Kirchen kirchentrennend sind und welche unterschiedlichen Entfaltungen der Glaubenswahrheit einer Kirchengemeinschaft nicht im Wege stehen.

Es fällt der römisch-katholischen Kirche in vielen Bereichen schwer, ihren reformatorischen Gesprächspartnern verständlich zu machen, dass sie Kirchengemeinschaft nicht als blosses Nebeneinander verschiedener konfessioneller Denominationen verstehen zu können meint. Um den Auftrag Jesu, dass alle eins seien, zu erfüllen und der Sendung in die Welt nachzukommen, wird nach einer in Strukturen und Bekenntnis geeinten Kirche gestrebt. In dieser Hinsicht ist der Fortgang des ökumenischen Dialogs – aus römisch-katholischer Perspektive formuliert – auch auf eine Neubesinnung reformatorischer Kirchen auf den Wert der Einheit und der konturierten Gestalt angewiesen.

Doch muss sich die römisch-katholische Kirche auch selbst fragen, welche Umkehr in Sachen Kirchenverständnis von ihr verlangt ist. Durch den Bruch mit den Kirchen des Ostens im 11. Jahrhundert, der die Westkirche mit einem einzigen Patriarchat hinterliess, durch die Reformation, der man als starke Kirche ohne innere Kontroversen begegnen wollte⁴⁴, und durch die Auseinandersetzung mit der Neuzeit, die eine souverän geleitete Kirche zu verlangen schien, ist die römisch-katholische Kirche zu einem sehr einseitigen Einheitsverständnis gelangt, das Einheit vielfach mit Uniformität verwechselt, statt sie im Wechselverhältnis zur Vielfalt zu begreifen. Hier ist die Umkehr zu einer ausgewogeneren Verhältnisbestimmung von Einheit und Vielfalt unumgebar.

Dies gilt im strukturellen Bereich wie in Sachen Lehre. Für die strukturellen Fragen ist dies in den vergangenen Jahrzehnten aufgrund des erneuerten Kirchenbildes des II. Vatikanischen Konzils bereits vielfach thematisiert worden. An dieser Stelle sei der Aspekt der Lehre näher

⁴⁴ Dazu erhellend QUINN, Reform (oben Anm. 33) 42f.

beleuchtet, der umso schwieriger scheint, als es hier um die Wahrheit geht, die nicht um einer vagen Vielfalt willen verraten werden darf. Und doch sollte gerade der Glaube wissen, dass die Wahrheit, um die es ihm geht, nicht einlinig zu fassen ist. Das Mysterium ist nicht in theologischen Sätzen umgreifbar; die Glaubensaussage ist ein Verweis ins Geheimnis hinein⁴⁵. So ist es nicht schon pluralistische Relativierung, wenn man damit rechnet, dass nicht nur ein Weg in dieses Geheimnis einführt. Wenn die jüngeren ökumenischen Gespräche auf der Suche nach einem differenzierten Konsens sind, so ist der damit verbundene Anspruch, Differenzen auszuhalten, sehr ernst zu nehmen. Es gilt – gerade katholischerseits – das Vertrauen einzuüben, dass auch in anderslautenden Lehraussagen (z. B. in Fragen der Eucharistietheologie) die Wahrheit des Geglaubten aufgehoben ist.

In diesem Sinne fordert der ökumenische Prozess Umkehr nicht nur auf dem Weg zu einem vorausdefinierten Ziel, sondern auch im Blick auf die Zielvorstellungen (Kirchengemeinschaft und Lehrkonsens) selbst. Es bedarf einerseits der Umkehr in den Anspruch konkreter Einheit, andererseits einer Umkehr als Neubesinnung darauf, was es bedeutet, der Vielfalt einigenden Kraft des Geistes zu vertrauen.

3.5. Die Mühe konkreter Schritte im kleinen

Konkrete Schritte müssen die Kirchen nicht nur auf den überregionalen Ebenen tun, sie sind auch in Pfarreien verlangt.

Wo heute noch ökumenische Begegnung eher eine Sache einzelner Anlässe ist, könnte ein grundlegendes Umdenken die Zusammenarbeit

⁴⁵ So Joseph RATZINGER, Zur Frage nach der Geschichtlichkeit der Dogmen, in: Otto SEMMELROTH (Hrsg.), *Martyria, Leitura, Diakonia*. Festschrift für Hermann Volk, Bischof von Mainz, zum 65. Geburtstag (Mainz 1968) 59–70, hier 66: „Als Symbol hat das Dogma immer den Charakter der einen Hälfte, des Unfertigen und Unzulänglichen. Nur im Verweis über sich hinaus sagt es die Wahrheit. Es ist kein in sich gerundeter Kreis wie der Begriff, der das Ganze der Sache in den Griff des Begreifens zu nehmen versucht, sondern es ist Hälfte, die nur im Zusammenklingen mit den anderen und vor allem: nur in der Verwiesenheit auf das nie Auszusagende besteht. Es ist nicht ein Umgreifen, sondern ein Öffnen, das auf den Weg bringt. Nur durch die unendliche Gebrochenheit des Symbols hindurch dringt der Glaube als die immerwährende Selbstüberschreitung des Menschen zu seinem Gott vor“.

mit der anderskonfessionellen Kirche zum Regelfall machen. „Wenn wir uns in bestimmten Dingen noch für ein getrenntes Vorgehen entscheiden, müsste das begründet werden. Kooperation ist die Norm, Alleingang die Abweichung“, so formulierten Kirchenratspräsident Ruedi REICH und Weihbischof Peter HENRICI in ihrem Ökumenebrief für den Kanton Zürich im Jahr 1997⁴⁶. Die Möglichkeiten des Zusammengehens sind in den wenigsten Gemeinden ausgeschöpft. Genannt sei hier beispielhaft der Bereich der Diakonie. Wenn hier nicht alles gemeinsam getan wird, was gemeinsam getan werden könnte, so vermutlich vielfach auch aus Ängsten heraus, der Gemeindeaufbau könne darunter leiden. So berechtigt aber die Sorge um den Aufbau der Pfarreigemeinschaft ist, so darf er doch, wenn Ökumene vorrangiges Anliegen ist (siehe unten Abschnitt 3.6), nicht auf Kosten der ökumenischen Gemeinschaft realisiert werden.

Im Bereich des Religionsunterrichtes müsste im übrigen schon der realistische Blick auf die langfristigen Möglichkeiten des Zusammengehens lehren. Wo die Konfessionen sich dem ökumenischen Religionsunterricht an öffentlichen Schulen verweigern und nicht um des gemeinsamen Dienstes an den Schülern und an der Gesellschaft vom Eigenen zu lassen bereit sind, droht mancherorts dem Religionsunterricht überhaupt das Aus.

Der Entscheid zur Kooperation ist das eine, die konkrete Umsetzung das andere. Im Rahmen konkreter ökumenischer Zusammenarbeit stossen Gewohnheiten verschiedener Gemeinden aufeinander und müssen miteinander ausgeglichen werden. Gefragt ist das Bemühen um gegenseitiges Verstehen, das auch die Bereitschaft verlangt, sich ernsthaft mit den Anliegen der jeweils anderen Kirche auseinander zu setzen. Wenn ökumenisches Miteinander nicht auf Gleichgültigkeit basieren und damit langfristig scheitern soll, ist die Mühe konkreter Auseinandersetzung mit ökumenischen Fragen auch an der Basis unabdingbar. Das blosses Ausblenden bestehender Unterschiede führt nicht weiter.

⁴⁶ Zürcher Ökumenebrief September 1997, verfasst und verantwortet: Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich, Kirchenratspräsident Ruedi REICH / Römisch-katholisches Generalvikariat für den Kanton Zürich, Weihbischof Dr. Peter HENRICI. Abgedruckt in: Forum 42 (1997) Heft 38, 20f, hier 20.

Umkehr wäre schliesslich gefordert im Blick auf die konkrete Gestaltung kirchlichen Lebens. Dazu zwei Beispiele aus dem Bereich der Abendmahlspraxis. Wenn uns an dem Weg zueinander etwas liegt, müsste die katholische Seite ihre Praxis der Wort-Gottes-Feiern mit Kommunionausteilung überprüfen (die im übrigen nicht nur ökumenisch, sondern auch theologisch problematisch ist). Reformierte Gemeinden müssten sich fragen, ob sie zu einer regelmässigeren Abendmahlspraxis finden können.

3.6. Umkehr zu neuen Prioritäten: Ökumene

Papst JOHANNES PAUL II. hat unmissverständlich zu verstehen gegeben, dass sich die römisch-katholische Kirche mit dem II. Vatikanischen Konzil unumkehrbar dazu verpflichtet hat, den Weg der Suche nach der Ökumene einzuschlagen⁴⁷. Ökumenismus ist für die römisch-katholische Kirche „nicht bloss irgendein ‚Anhängsel‘ . . . , das der traditionellen Tätigkeit der Kirche angefügt wird. Im Gegenteil, er gehört organisch zu ihrem Leben und zu ihrem Wirken und muss infolgedessen dieses Miteinander durchdringen“⁴⁸. Was ein solcher Vorrang konkret bedeutet, muss im Leben der Kirche geprüft werden. Ein Blick auf die Geschichte könnte aber heilsam verdeutlichen, dass eine solche Prioritätensetzung nicht zu harmlos gedacht werden darf. Die GRUPPE VON DOMBES beschreibt in dem oben vorgestellten Dokument verschiedene Begebenheiten der Kirchengeschichte, in denen Theologen und Bischöfe wie Athanasius und Basilius ihre theologischen Positionen in wichtigen Fragen möglichst vorsichtig vortrugen, um eine Kirchenspaltung zu vermeiden. „Sogleich nach dem Konzil von Nizäa (325) führten ernsthafte Auseinandersetzungen Athanasius von Alexandrien dazu, auch diejenigen als rechtmässig glaubend anzuerkennen, die zögerten, zum Ausdruck der vollen Gottheit Christi ein nicht in der Schrift vorkommendes Wort (homoousios – ‚eines Wesens‘) zu verwenden . . . Einige Jahrzehnte später, zwischen 370 und 379, besass Basilius von Cäsarea die Kühnheit, die Göttlichkeit des Heiligen Geistes zu verteidigen, ohne dennoch zu sagen, dieser sei Gott. Er tat dies in der Einschätzung, dass[,] wenn man

⁴⁷ Vgl. UUS Nr. 3: 6.

⁴⁸ UUS Nr. 20: 18.

in schroffer Weise die Göttlichkeit des Heiligen Geistes proklamierte, man riskieren würde, die Kirche zu teilen und damit den Parakleten, den Tröster selbst, zu betrüben. Es galt das Desaster eines Glaubensbekenntnisses zu vermeiden, das in der Teilung der Kirche enden würde⁴⁹. Der Text der GRUPPE VON DOMBES zitiert in diesem Zusammenhang Worte Papst PAULS VI., in denen er mit Verweis auf diese Beispiele auch der Gegenwart eine Richtung wies, was uns die Einheit der Christen bedeuten muss: „Die Nächstenliebe muss uns helfen, wie sie Hilarius und Athanasius geholfen hat, die Identität des Glaubens anzuerkennen über sprachliche Unterschiede hinweg in einer Zeit, wo auseinanderstrebende Tendenzen den christlichen Episkopat zu zertrennen drohten. Verteidigte nicht der heilige Basilius selbst in seiner seelsorgerlichen Nächstenliebe den wahren Glauben an den Heiligen Geist unter Vermeidung bestimmter Worte, die – mögen sie auch noch so richtig gewesen sein – für einen Teil der Christenheit ernstlich Anstoss hätten erregen können? Und war nicht der heilige Kyrill von Alexandrien im Jahr 433 bereit, seine schöne Theologie beiseite zu lassen, um mit Johannes von Antiochien Frieden zu schliessen, nachdem er sicher war, dass ihr Glaube über alle Ausdrucksunterschiede hinweg derselbe war?“⁵⁰

Umkehr muss konkret werden, auch wenn die konkreten Schritte mit Mühe verbunden sind. Anders formuliert: auch wenn die konkreten Schritte mit Opfern verbunden sind.

Es mag überraschen, dass die Ökumene-Enzyklika Papst JOHANNES PAULS II. mit einem Blick auf die Märtyrer beginnt. Warum? Genannt werden Märtyrer auch anderer Kirchen, eine ökumenische Geste. Das eigentliche Anliegen scheint mir aber nicht bei dieser ökumenischen Geste zu liegen, sondern darin, das Niveau ökumenischer Bemühungen festzulegen. Die Märtyrer sind dem Bischof von Rom „Beweis dafür, dass in der Ganzhingabe seiner selbst an die Sache des Evangeliums jedes Element der Spaltung bewältigt und überwunden werden kann“⁵¹. Spaltung überwinden kann die Ganzhingabe nach Vorbild des Mar-

⁴⁹ GRUPPE VON DOMBES, Für die Umkehr (oben Anm. 26) Nr. 57f: 41f.

⁵⁰ Papst PAUL VI., Gespräch mit Athenagoras I. am 25. Juli 1967, zit. in: GRUPPE VON DOMBES, Für die Umkehr (oben Anm. 26) Nr. 60: 42f, ursprünglich in: Documentation Catholique 1499 (1967) 1382.

⁵¹ UUS Nr. 1: 5.

tyriums. Entsprechend schliesst die Enzyklika mit einem Appell: „Sollten wir zu Beginn des neuen Jahrtausends nicht mit erneutem Schwung und reiferem Bewusstsein den Herrn inständig um die Gnade bitten, uns alle auf dieses *Opfer der Einheit* vorzubereiten?“⁵². „Opfer der Einheit“ – wir müssen uns wohl darauf gefasst machen, dass auf dem weiteren ökumenischen Weg von uns Schritte gefordert sind, die auch schmerzlich sein können. Doch die Mühe solcher Schritte wird sich lohnen, davon bin ich überzeugt.

⁵² UUS Nr. 102: 72.

Ökumene dank und trotz der Armen. Erfahrungen von „Brot für alle“/„Fastenopfer“ und ethische Perspektiven

von Christoph STÜCKELBERGER

1. Der Begriff Ökumene: Weltweite Kirche für die Welt

„Zur Ökumene verpflichtet“: Der programmatische Titel dieser Vortragsreihe 2003 an der Theologischen Hochschule Chur gilt sehr direkt für die fast vierzigjährige ökumenische Zusammenarbeit der beiden kirchlichen Entwicklungswerke „Brot für alle“ und „Fastenopfer“. Seit 1992 besteht zudem eine enge Zusammenarbeit mit dem christkatholischen Hilfswerk „Partner sein“ (was hier aber nicht das gestellte Thema ist). Bevor die Zusammenarbeit zwischen „Brot für alle“ und „Fastenopfer“ beschrieben und auf ihre zukünftigen Herausforderungen hin befragt wird, ist der Ökumenebegriff für unseren Zusammenhang zu klären¹.

Das griechische Verb „oikein“ heisst bewohnen, die „oikoumene“ ist der bewohnte Erdkreis, das bewohnte Haus Erde. Der seit HERODOT im 5. Jahrhundert v. Chr. gebräuchliche Begriff bedeutete säkular das griechisch-römische Imperium, in Abgrenzung zu den Barbaren. Auch im Neuen Testament taucht er als dieser politische Begriff auf (Lk 2,1; 4,5–7; Apg 17,6; Offb 16,14), aber auch das Reich Gottes kann als „heranbrechende Ökumene“ bezeichnet werden (Hebr 2,5). Seit dem Siegeszug des Christentums ab dem 4. Jahrhundert bezeichnete Ökumene die christliche Welt, das christliche Reich und die christliche Kirche. Damit steht der Begriff für das, was universale Gültigkeit hat.

Für unseren Zusammenhang sehr wertvoll ist die Definition des Zentralausschusses des Ökumenischen Rates der Kirchen von 1951. Danach heisst ökumenisch „alles, was bezogen ist auf die gesamte Aufgabe der gesamten Kirche, das Evangelium der ganzen Welt zu bringen. Der

¹ Vgl. Konrad RAISER, Art. Oikoumene, in: Dictionary of the Ecumenical Movement, hrsg. von Nicholas LOSSKY u. a. (Genf 2002) 840f.

Begriff schliesst deshalb . . . die Einheit und die Mission im Kontext der ganzen Welt ein². Solche Ökumene integriert also immer vier Dimensionen: die *Einheit* der Kirchen, die *weltweite* Verbundenheit der Kirchen, der *Missionsauftrag* der Kirchen und den Dienst der Kirchen *für die Welt*. Ökumenische Existenz grenzt sich damit ab von kirchlichem Provinzialismus, Ethnizismus oder Denominationalismus, von nicht-missionarischer Selbstgenügsamkeit oder Beschäftigung nur mit innerkirchlichen Angelegenheiten. Ökumene heisst: weltweite Kirche für die Welt. Die Kirche ist nicht für sich selbst da, sondern sie ist Kirche für die Welt. Das ist letztlich im Missionsauftrag so enthalten.

Der weltweite Auftrag der zwei Entwicklungsorganisationen „Brot für alle“ und „Fastenopfer“ für Gerechtigkeit und Entwicklung ist durch diese weltweite ökumenische Dimension geprägt und insofern auch in die Auseinandersetzung mit der Globalisierung gestellt³.

2. „Brot für alle“/„Fastenopfer“: die Anfänge

Ganz kurz seien einige Informationen zur Entstehungsgeschichte von „Brot für alle“ und „Fastenopfer“ vorangestellt⁴.

Die Aktion „Brot für Brüder“, wie sie damals ursprünglich hiess, wurde 1961 auf Anstoss von HEKS (Hilfswerk der Evangelischen Kirchen Schweiz) und der Basler Mission ins Leben gerufen. Dieses Jahr ist wichtig, denn es war der Anfang des ersten Entwicklungsjahrzehnts, das von der UNO 1960 ausgerufen wurde. Es war die Epoche der Entkolonialisierung in Afrika. In dieser Zeit nahm die UNO die Aufgabe wahr, den ehemaligen Kolonien beim wirtschaftlichen Aufbau im Streben nach ökonomischer Unabhängigkeit zu helfen. Dazu brauchte die UNO Unterstützung von anderen Organisationen. Aus den weltweiten Bemühungen, diese Entwicklung zu stärken, entstanden in Deutschland „Brot für die Welt“ (1959) und das katholische Hilfswerk „Misereor“ (1958), in der

² Vgl. ebd. 841.

³ Vgl. Christoph STÜCKELBERGER, Globalisierung und wirtschaftliche Gerechtigkeit: ökumenisches Ringen zwischen Bekenntnis und Reform, in: Barbara BRUNNER u. a., Mache den Raum deines Zeltes weit. Internationale ökumenische Konferenzen der neunziger Jahre, SEK (Bern 2002) 84–93.

⁴ Vgl. auch 40 Jahre Brot für alle. Jubiläumszeitung (Bern 2001).

Schweiz 1961 die Aktion „Brot für Brüder“ und 1962 das „Fastenopfer“, hervorgegangen aus dem ersten katholischen Missionsjahr von 1960.

Bereits 1964, drei Jahre nach der Gründung, hat „Brot für Brüder“ die erste Anfrage an das „Fastenopfer“ gestellt, ob es nicht eine gemeinsame ökumenische Informationskampagne geben könnte und sollte. Es hat eine Weile gedauert. 1968, genau vor 35 Jahren, entstand schliesslich die gemeinsame Sammelaktion. Seither werden die Informations- und Sammelkampagnen ökumenisch durchgeführt, seit 35 Jahren, jedes Jahr neu. Wir könnten dies mit einer Ehe vergleichen, einer Ehe, die seit 35 Jahren hält. Und das ist nicht ganz selbstverständlich. Es ist eine fruchtbare, eine bereichernde Beziehung, die hier entstanden ist: 35mal ein gemeinsames Thema bestimmen, viele gemeinsame Publikationen veröffentlichen, vor allem den bekannten Kalender, die Agenda, die in zwei Millionen Auflage praktisch in alle Haushaltungen der Schweiz verteilt wird, gemeinsame Gottesdienste zur Eröffnung der Kampagne, oft auch ökumenisch in den Gemeinden, gemeinsame Auftritte, gemeinsame politische Aktionen, gemeinsame Unterschriftensammlungen, gemeinsame Gebete, gemeinsame Gäste aus dem Süden, gemeinsame Projekte. All dies ist seit 35 Jahren nur möglich dank einer gemeinsamen geistigen und strukturellen Grundlage.

3. Gemeinsamkeiten in den Leitbildern

Eine Ehe ist nicht 35 Jahre lang tragfähig, wenn es nicht sehr viele Gemeinsamkeiten gibt. Was ist die gemeinsame Basis, die das „Fastenopfer“ und „Brot für alle“ verbindet? Die wesentliche Grundlage dafür, dass sich diese zwei Werke seit 35 Jahren als gleichwertige, gleichberechtigte Partner anerkennen, sehe ich in drei Punkten:

1. Beide Werke wurden fast gleichzeitig von den Kirchenleitungen gegründet, das „Fastenopfer“ von der Schweizerischen Bischofskonferenz katholischerseits, „Brot für alle“ vom Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund evangelischerseits.

2. Die zwei Werke anerkennen sich als gleichwertige Partner. Das ist nicht ganz einfach, ist aber, meine ich, der eigentliche Schlüssel zu dieser Form von Ökumene in Zusammenhang mit praktizierter Nächstenliebe. Zum Beispiel bedeutet dies die Parität in der Zusammensetzung der Gremien. Wir achten auch sehr darauf, dass wir die Namen möglichst

in der Reihenfolge abwechseln („Brot für alle“ – „Fastenopfer“ und „Fastenopfer“ – „Brot für alle“). Das sind Kleinigkeiten, die zum Ausdruck bringen: Wir sind gleichberechtigte Partner, die sich gleich ernst nehmen und in allen Aktivitäten als Partner betrachten.

3. Viele inhaltliche Gemeinsamkeiten: gemeinsame Werte, gemeinsame Ziele, gemeinsame Arbeitsmethoden. Ich möchte sechs davon nennen, wie sie in den Leitbildern der Werke und in ihrer Umsetzung zum Ausdruck kommen⁵.

3.1. Entwicklung als Armutsbekämpfung

Das Prinzip „Entwicklung als Armutsbekämpfung“ ist Antwort auf die Frage, welche Art von Entwicklung die zwei Werke fördern wollen. Die Armutsbekämpfung steht im Sinne der Option für die Armen klar im Vordergrund. Hierzu ein Text aus dem Grundlagenpapier des „Fastenopfers“ vom März 2003 zu seinem Selbstverständnis als kirchliches Hilfswerk: „Die vorrangige Option für die Armen und der Einsatz für eine umfassende Befreiung der Menschen aus jeglicher Unfreiheit ist Teil der christlichen Sendung. In ihr verwirklicht sich ein wesentlicher Aspekt der Evangelisation. Das Fastenopfer versteht seinen Einsatz gegen die Armut und Ungerechtigkeit im Sinne der Lebens- und Glaubenspraxis Jesu. Tragender Grund ist die befreiende Bewegung göttlicher Liebe, auch in einer Welt voll von Vernichtung und Zerstörung, und die Vision einer Gemeinschaft von Gleichgestellten nach dem Vorbild Jesu. Die Menschen werden ermutigt, Wege aus Bedingungen und Strukturen zu suchen, die ihr Leben behindern oder gar zerstören“. Dieser Abschnitt des Grundlagenpapiers hat den Titel „Die gelebte Solidarität und die Botschaft der Befreiung als Inspiration, Motivation und Herausforderung der Arbeit des Fastenopfers“. Im Leitbild (Grundlagenpapier) von „Brot für alle“ sind die Entwicklungsziele wie folgt formuliert. „Brot für alle setzt sich für eine gerechte und nachhaltige Entwicklung in der Einen Welt ein. Brot für alle unterstützt eine weltweite, solidarische Gemeinschaft von Menschen, die ein Leben in Würde für alle, einen gerechten

⁵ Siehe dazu: „Brot für alle“: Leitbild (Bern 2000); „Fastenopfer“: Grundlagenpapier zum Selbstverständnis des „Fastenopfers“ als kirchliches Hilfswerk (Luzern 2003); „Brot für alle“ / „Fastenopfer“: Manifest 2000 (Vision zum 25 Jahr-Jubiläum) (Bern / Luzern 1986).

Ausgleich, ein sozial, ökologisch, kulturell und religiös verantwortliches Wirtschaften und die gemeinsame Bewahrung der Lebensgrundlagen fördert. Brot für alle bekämpft jene weltweiten Tendenzen und Kräfte, die den Graben und das Machtgefälle von arm und reich vergrössern, die kulturelle und politische Vielfalt vermindern, einseitig wirtschaftliche Massstäbe beachten und die Lebensgrundlagen zerstören“. Damit ist mit unterschiedlichen Worten, aber in einer sehr grossen Übereinstimmung hinsichtlich der Grundaussage formuliert, was wir unter christlicher Entwicklungsarbeit verstehen.

3.2. Mission/Evangelisation ganzheitlich

Ein zweiter heikler Begriff, der in unseren Werken eine wichtige Rolle spielt und bei dem wir uns um ein gemeinsames Verständnis bemühen, ist Mission/Evangelisation.

Mission ist grundlegend zu verstehen als *missio Dei*, als Sendung Gottes in die Welt. Im sogenannten Manifest 2000, einem Manifest, das „Brot für alle“ und „Fastenopfer“ gemeinsam zum 35jährigen Bestehen formuliert haben, steht: „Wir wollen den Glauben bezeugen und Freunde gewinnen“. Diese einladende Form von Mission versteht sich auch als Abgrenzung von einer falsch verstandenen Bekehrungsaktivität. Im Leitbild von „Brot für alle“ heisst es: „Brot für alle schöpft seine Kraft aus und orientiert sein Handeln an der Dynamik des christlichen Glaubens, das heisst daran, dass Gott als Schöpfer alle Menschen als seine Ebenbilder, als Mann und Frau, schuf und liebt, dass Gott in Jesus Christus sich insbesondere den Bedrängten und Armen zuwendet und von Menschen errichtete Grenzen überwindet, dass Gott durch seinen erneuernden Geist auf einen neuen Himmel und eine neue Erde als ein ‚Leben in Fülle für alle‘ hinarbeitet, dass Gott in der weltweiten Gemeinschaft von Kirchen und Religionen, in der Menschen verschiedener Glaubensüberzeugungen einander achten und zusammenarbeiten, wirkt“. In seinem Grundlagenpapier widmet das „Fastenopfer“ interessanterweise den ersten Abschnitt dem Stichwort Mission und Evangelisierung und führt da wesentliche Titel auf wie: „Mission ist grenzüberschreitend und dialogisch“, „Christliche Mission ist integral“. Dahinter steht ein Missionsverständnis, das vom Dialog mit dem Wort Gottes ausgeht. In diesem Horizont steht der zwischenmenschliche Dialog, in dem wiederum der interkonfessionelle und der interreligiöse Dialog unverzichtbar sind. Nur so können

Religionen ihren Beitrag leisten zum Aufbau einer menschenwürdigen Welt in Gerechtigkeit und Frieden. Angesichts der religiösen Radikalisierung und der damit verbundenen Intoleranz und Gewaltanwendung hat die Christenheit eine besondere Verantwortung. Das „Fastenopfer“ unterstützt die Bemühungen der Ortskirchen, in Offenheit und Toleranz für den Glauben Zeugnis abzulegen. Auch hier ist also wieder das Zeugnis für den Glauben wichtiger Bestandteil des Selbstverständnisses einer kirchlichen Entwicklungszusammenarbeit. Damit verbunden ist eine Absage an den Fundamentalismus, sei das ein christlicher Fundamentalismus, ein islamischer Fundamentalismus, ein hinduistischer Fundamentalismus oder auch ein säkularer Fundamentalismus in Form von verschiedensten politischen und wirtschaftlichen Ideologien.

3.3. Kirchen als Partner für Entwicklung

Eine weitere Gemeinsamkeit, die uns verbindet, sind die Kirchen als Partner. Zunächst muss gesagt werden: Alle Menschen, alle armen Bedürftigen sollen Hilfe erhalten, unabhängig von Rasse, Klasse, Geschlecht und Religion. Das ist ein ganz wichtiger Grundsatz kirchlicher Entwicklungszusammenarbeit. Vermittler und Träger der Unterstützung im Süden sind aber eben oft die Ortskirchen, die gerade so ihren spezifischen Auftrag erfüllen, da sie ja nicht Selbstzweck sind, sondern auch eine soziale Aufgabe haben. Dazu wiederum ein Zitat aus dem Grundlagenpapier des „Fastenopfers“: „Das Fastenopfer unterstützt die Ortskirchen des Südens, damit sie dem Beispiel Jesu folgend, solidarisch sind mit den Entrechteten, Verarmten und Ausgeschlossenen und das Evangelium in Wort und Tat verkünden und umsetzen. Pastorale und missionarische Tätigkeiten der Ortskirchen in den Südländern sollen zudem helfen, die Menschen aus wirtschaftlicher, gesellschaftlicher, kultureller und religiöser Unmündigkeit zu befreien“. Die Kirchen werden also darin gefördert, den Dienst in der Welt, den verkündenden und den sozialdiakonischen Dienst, den befreienden Dienst leisten zu können. Dies geschieht vor allem durch Schulung, Bildung, Gesundheit, theologische Ausbildung und *empowerment* (Ermächtigung, Stärkung der Armen, damit sie selbst die Entwicklung in die Hand nehmen können, damit die Frauen sich organisieren und einbringen können, gemeint ist auch das entwicklungspolitische Lobbying).

3.4. Entwicklungspolitik integriert

Auch Entwicklungspolitik ist eine Gemeinsamkeit, die uns seit vielen Jahrzehnten verbindet. Die Entwicklungspolitik ist ein integraler Bestandteil von „Brot für alle“ und „Fastenopfer“ wie auch von den nationalen und internationalen Netzwerken, in denen diese zwei Werke arbeiten.

Auf nationaler Ebene gibt es die Arbeitsgemeinschaft Swissaid/Fastenopfer/Brot für alle/Helvetas/Caritas/HEKS. Diese Arbeitsgemeinschaft mit Hauptsitz in Bern ist Gesprächspartner für den Bund, für die Regierung, für das Parlament, für die Wirtschaft, für internationale Organisationen, für die UNO usw. Sie wurde 1970 aus einer Initiative von „Brot für alle“, „Fastenopfer“ und „Swissaid“ durch die ökumenische nationale Konferenz „Schweiz – Dritte Welt“ gegründet.

Seit anfangs der 1990er Jahre gibt es Zusammenschlüsse ebenfalls auf europäischer Ebene: den Verband CIDSE, die europäischen „Fastenopfer“, und auf protestantischer Seite die Organisation APRODEV, „Association of Protestant Development Organisations“. CIDSE und APRODEV haben ihre Sekretariate in Brüssel, da die Europäische Union eine ganz wesentliche Rolle für die Entwicklungsfragen spielt. Die kirchlichen Werke wollen die europäischen politischen Akteure insbesondere in Fragen der Verhältnisse Nord – Süd und des Handels Nord – Süd mitbeeinflussen.

Auf Weltebene besteht seit 2001 das ökumenische Aktionsbündnis, die „Ecumenical Advocacy Alliance“, ein Zusammenschluss protestantischer, katholischer und orthodoxer Organisationen, die gemeinsam internationale entwicklungspolitische Kampagnen durchführen.

Ein Initiant von „Brot für alle“, Heinrich HELLSTERN, damaliger Leiter des HEKS, hat bereits bei der Gründung gesagt: „Brot für alle soll ein Werk sein, um den Ursachen der Not und Ungerechtigkeit zu Leibe zu rücken“. *Um den Ursachen zu Leibe zu rücken*, also nicht einfach Almosen zu verteilen, sondern Strukturen zu schaffen, die es den Armen ermöglichen, aus ihrer Armut herauszukommen. Das Motto lautet gleichsam: Lehre die Armen fischen, anstatt ihnen nur einen Fisch zu geben.

Die ökumenische Zusammenarbeit von „Fastenopfer“ und „Brot für alle“ wird erleichtert und bereichert durch diese entwicklungspolitische Arbeit, die zumeist in grösseren Zusammenschlüssen und Kooperationen, auch unter Einschluss von nichtkirchlichen Hilfswerken, statt-

findet. Damit können wir es uns gar nicht leisten, ständig über unsere Gemeinsamkeiten und Differenzen nachzudenken, sondern wir stehen in gemeinsamer Verantwortung im Handeln. Die Zusammenarbeit von kirchlichen und nichtkirchlichen Organisationen kann hierfür ein wichtiger Stachel sein. Als Beispiel seien die Aktivitäten im Bereich der Entschuldung, die wir gemeinsam mit nichtkirchlichen Organisationen geleistet haben, genannt. Die kirchlichen Werke haben hier in grösseren Koalitionen bei der weltweiten Bewegung „Jubilee 2000“ mitgearbeitet.

3.5. Christliche Grundwerte

Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung sind die Grundwerte, die in beiden Werken eine zentrale Rolle spielen. Gleiches gilt für Prinzipien wie: partnerschaftlich mit den Partnern im Süden umgehen, Partizipation, Verkündigung der frohen Botschaft an die Armen (Lk 4,18), Vergebung und Versöhnung, tätige Nächstenliebe (Mt 25,31–46). Alle diese Grundwerte sind unsere gemeinsame Basis, die unsere langjährige gemeinsame Aktivität ermöglicht.

3.6. Paritätische Kampagnestrukturen

Wichtig an Gemeinsamkeiten ist, dass wir paritätische Kampagnestrukturen haben. Zum Beispiel haben wir bei der ökumenischen Kampagnekommission (derjenigen Kommission, die das Design der Kampagne, das Thema, die Schwerpunkte, die Ausrichtung miteinander bespricht), darauf geachtet, dass diese paritätisch zusammengesetzt ist, dass also gleich viele Mitglieder von „Fastenopfer“ und „Brot für alle“ darin mitarbeiten. Ähnlich ist es bei der Agenda-Redaktion: Wenn wir ein „Fastenopfer“-Projekt beschreiben, kommt auch ein „Brot-für-alle“-Projekt zur Sprache. Diese Gleichwertigkeit zu berücksichtigen scheint uns sehr wichtig. Denn nur so ist der misstrauische Verdacht zu vermeiden, der eine wolle den anderen über den Tisch ziehen oder über-vorteilen oder stelle nur das eigene Profil in den Vordergrund. Diese Art von Konkurrenz wäre der Anfang vom Ende der Beziehung.

Eine solche ökumenische Zusammenarbeit ist im übrigen, so scheint mir, ganz stark getragen von biographischen Erfahrungen in der anderen Konfession. Ich kann es von mir selber sagen: Ich war als evangelischer Theologiestudent in der katholischen Jugendarbeit der „Jungen

Gemeinde“ sehr verwurzelt. Die Ranft-Treffen, die Oster-Treffen usw. waren wichtige Erfahrungen, die auch emotional einen Boden gelegt haben, um die in den Hilfswerken praktizierte Art von gegenseitigem Respekt zu ermöglichen. Der Hauptverantwortliche für die Kampagne auf „Fastenopfer“-Seite, Matthias Dörnenburg, hat als Jugendlicher einmal in der „Jungen Kirche“, wo ich gearbeitet habe, einen Leiterkurs besucht und ist in der evangelischen Jugendarbeit gross geworden, arbeitet aber heute beim „Fastenopfer“. Das zeigt, dass solche Art von biographischen Bezugspunkten auch für die ökumenische Zusammenarbeit sehr wichtig sind.

4. „Brot für alle“/„Fastenopfer“: Spezifische Beiträge und Grenzen

Der Einsatz für die Armen bringt uns zusammen. Wir überlegen nicht primär, was wir tun müssen, um uns voneinander abzugrenzen, sondern was wir tun müssen, um gemeinsam unser Zeugnis ablegen zu können. Zwischen den Hilfswerken bestehen aber nicht nur Gemeinsamkeiten, sondern natürlich auch Unterschiede. Man könnte es wieder mit einer Beziehung vergleichen: da sind Mann und Frau auch nicht genau gleich und haben unterschiedliche Stärken und Schwächen.

4.1. Spezifische Beiträge

„Brot für alle“ ist stärker im Bereich der entwicklungspolitischen Arbeit ausgebaut und hat etwas mehr personelle Kapazitäten dafür. Wir geben eine Schriftenreihe „Impulse“ mit Publikationen über entwicklungspolitische Themen heraus und haben mehr Finanzen für diesen spezifischen Sektor zur Verfügung. Deshalb ist „Brot für alle“ bei gemeinsamen entwicklungspolitischen Aktivitäten öfter federführend, besonders im Bereich des „fairen Handels“.

Auf der anderen Seite sind beim „Fastenopfer“ mehr Kapazitäten im Bereich der spirituellen Grundlagen (z. B. liturgische Unterlagen) und in der Kinder- und Jugendarbeit vorhanden.

Somit ergänzen wir uns gegenseitig. Es ist dies ja auch eine Qualität der Ökumene, dass wir nicht den Eindruck haben, wir müssten alle genau dieselben Stärken haben. Wir können uns auch gegenseitig ergän-

zen. Dafür braucht es eine Vertrauensbasis, damit wir nicht den Eindruck haben: „Was will der uns da wieder liturgisch unterjubeln?“ oder umgekehrt „Wohin führen die uns entwicklungspolitisch?“ Es gilt, dies im einzelnen gemeinsam auszudiskutieren.

Hier möchte ich auf ein interessantes Projekt hinweisen, das wir im November 2003 durchführen: einen Studientag, an dem wir die theologischen, liturgischen und ekklesiologischen Fragen des jeweiligen Verständnisses von Fasten-, Passions- und Osterzeit bearbeiten. Wir haben nicht in jeder Frage dieselbe theologische Interpretation des Karfreitags- und Ostergeschehens. Wir haben insbesondere unterschiedliche liturgische Traditionen. Wie können wir nun ökumenisch so handeln, dass wir uns gegenseitig in der Unterschiedlichkeit respektieren, uns aber auch in der Gemeinsamkeit stärken und vielleicht so auch zu neuen Formen des liturgischen Feierns kommen?

4.2. Grenzen bei heiklen ethischen und dogmatischen Themen

Es gibt auch Grenzen der Zusammenarbeit. Da ist eine liturgische Grenze: Am Ökumenischen Kirchentag in Deutschland ist der Streit um ökumenisches Abendmahl/Eucharistie wieder entbrannt. Da sind ganz klare Grenzen, die wir als zwei Werke mit Schmerzen respektieren.

Da gibt es eine Grenze im ethischen Bereich: 1995 fand in Kairo die UNO-Weltbevölkerungskonferenz statt. Dazu haben wir gemeinsam ein Büchlein herausgegeben unter dem Titel: „Wenig Kinder viel Konsum – eine christliche Stellungnahme zur Bevölkerungsfrage“. Zu 90 Prozent hatten wir eine gemeinsame Position, aber es gab einen Punkt: die heikle Frage der Empfängnisverhütung, wo wir unterschiedliche Positionen vertraten, weniger im Feld, in der Entwicklungszusammenarbeit oder zwischen den Werken „Fastenopfer“ und „Brot für alle“, aber von den Kirchenleitungen her. Und es kam dazu, dass wir vom Werk „Brot für alle“, als der Vatikan an der UNO-Weltbevölkerungskonferenz eine sehr harte Position in gewissen Fragen vertrat, an den Vatikan und die Schweizer Bischofskonferenz einen sehr kritischen Brief geschrieben haben. Wir haben dies vorher mit dem „Fastenopfer“ abgesprochen. Basis dafür ist eine Beziehung, die so stark ist, dass Kritik möglich ist. Dies würde auch im umgekehrten Fall gelten, wenn das „Fastenopfer“ vielleicht irgendwann eine evangelische, eine protestantische Position nicht teilt und sagt: Da können wir nicht mitgehen.

Wenn wir von Gemeinsamkeiten sprechen, muss es auch möglich sein, von Differenzen zu sprechen. Eine tragfähige ökumenische Partnerschaft erträgt auch das.

5. Ethische Herausforderungen für die zukünftige ökumenische Zusammenarbeit

Zum Schluss sollen noch einige Herausforderungen formuliert werden. Sie beziehen sich auf handlungsbezogene und damit auf ethische und weniger auf dogmatische Aspekte.

5.1. (Unterschiedliche) Kirchenbeziehungen

„Brot für alle“ und „Fastenopfer“ sind Werke der Kirchen. Der Schweizerische Evangelische Kirchenbund und die Schweizerische Bischofskonferenz sind die Träger unserer Werke. Gleichzeitig brauchen beide Werke den nötigen Handlungs- und Entscheidungsspielraum, um ihren Auftrag, den sie von den Kirchen erhalten haben, gut erfüllen zu können. Es gab um diese Beziehung zwischen „Fastenopfer“ und der Kirche Konflikte, die dann in einem langen Ringen zum Rücktritt der damaligen Direktorin und zur Restrukturierung führten. Das neue Grundlagenpapier des „Fastenopfers“ ist ein Versuch, das Selbstverständnis des „Fastenopfers“ auch hinsichtlich der Kirchenbeziehung zu klären. „Brot für alle“ hat an diesem Konflikt mitgelitten, gleichzeitig aber auch respektiert, dass es zunächst ein innerkatholischer Konflikt ist, und sich abgegrenzt. Es war nicht ganz einfach. Aber auch das Schmerzliche gehört zu dieser ökumenischen Beziehung. Umgekehrt haben wir bei „Brot für alle“ zusammen mit dem Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund, dem HEKS und den Missionswerken im letzten Jahr eine Tagung durchgeführt mit dem Titel: „Mehr Kirche, mehr Welt, mehr Weltkirche“, mit der Frage: Wie ist die Beziehung zwischen den evangelischen Werken und Missionen zur Kirche, und wie sehen wir uns als Teil der Weltkirche? Auch da gibt es ein Ringen um das Verhältnis von Freiraum und Eingebundensein in die Kirche. Was ist das Mandat, der Auftrag der verschiedenen Werke? Wir wollen Werke der Kirche sein, und haben doch gleichzeitig innerhalb dieser Kirchen einen spezifischen Auftrag zu erfüllen und stehen damit notwendigerweise am einen oder anderen Punkt in

einer gewissen Spannung zu anderen Teilen der Kirche, die einen anderen spezifischen Auftrag haben. Dieses Spannungsfeld gehört zum lebendigen Kirchesein und zur lebendigen Ökumene.

Dann gibt es Probleme eines gewissen Neides von Kirchenleitungen gegenüber kirchlichen Werken wie „Fastenopfer“ und „Brot für alle“: „Die haben so viel Geld, die haben die öffentliche Anerkennung, die können in der Öffentlichkeit auftreten, wir als Kirchen sind eher in einer defensiveren Situation heute“. Viele Menschen, auch in der Schweiz, sagen: Kirche nein, Glaube ja, oder: Kirche nein, kirchliche Hilfswerke ja. Sie treten aus der Kirche aus, und spenden doch an „Fastenopfer“ oder „Brot für alle“. Das ist eine nicht ganz einfache Situation, mit der wir hier umzugehen lernen müssen.

Eine wichtige ekklesiologische Frage kommt dazu: Welches Selbstverständnis haben wir denn als Kirche? Mir wird immer wichtiger, dass wir die Grundeinsicht der jesuanischen Botschaft erkennen und anerkennen: „Wer sein Leben verliert, wird es gewinnen, und wer es gewinnen und festhalten will, der kann es nicht halten“. Auf die Institution Kirche und die Werke übertragen würde das heissen: Kirchen verlieren ihr Leben, wo sie sich primär um ihre Selbsterhaltung sorgen, und Kirchen gewinnen ihr Leben und ihr Überleben, wenn sie „Kirche für andere“ (D. BONHOEFFER) sind, wenn sie Kirche für die Welt sind, wenn sie da sind für die Gemeinschaft, für die anderen. Wo sie für diese Gemeinschaft Zeugnis ablegen, ökumenisch Zeugnis ablegen, ist Leben verheissen.

5.2. Ökumenische Projekte: Chancen und Grenzen

Es gibt in den verschiedenen Ländern Afrikas, Asiens und Lateinamerikas ökumenische Projekte, die von „Brot für alle“ und „Fastenopfer“ gemeinsam unterstützt werden. Dies sind aber relativ wenige. Weil wir die Sammlung in der Schweiz ökumenisch durchführen, gibt es mehr Gemeinden, die solche Projekte unterstützen möchten, als es Projekte gibt. Von diesen ökumenischen Erfahrungen können wir auch in anderen Ländern erzählen und sie ermutigen, ebenfalls solche Wege zu gehen. Wir stossen jedoch auf die Grenze, dass die Partner in ihrem Land oft nicht in derselben paritätischen ökumenischen Situation sind. Nur ein Beispiel: Wenn „Brot für alle“ Projekte in Brasilien unterstützt, ein Land das mehrheitlich katholisch ist, oder auf den Philippinen (20 % der Chri-

sten gehören zu den protestantischen Kirchen, 80 % der Christen sind katholisch), dann ist es ganz schwierig, diese Partner auf dasselbe paritätisch-ökumenische Modell verpflichten zu wollen. Uns hingegen fällt dies leicht, da der Anteil von Katholiken und Reformierten landesweit gesehen einigermassen gleich stark ist.

5.3. Pfingstkirchen: Ökumene trotz der Armen?

Die Pfingstkirchen und charismatischen Bewegungen in den Entwicklungsländern wachsen sehr rasch. Es sind die am schnellsten wachsenden Kirchen. In vielen Ländern sind sie zahlenmässig bereits stärker vertreten als die römisch-katholischen oder die sonstigen protestantischen Christen. Oft sind sie auch verbunden mit einer speziellen Theologie, dem sogenannten *prosperity gospel* oder auf deutsch „Wohlstandsevangelium“, das (sehr verkürzt gesagt) Wohlstand verspricht, wenn man zu dieser Gemeinschaft gehört und sein Geld dieser Kirche abgibt. Darin besteht eine grosse Herausforderung, denn diese Kirchen sind sehr oft nicht ökumenisch orientiert, sondern zum Teil sogar sehr explizit anti-ökumenisch. Es ist eine eigenartige Erfahrung, die aber auch nachvollziehbar ist, dass Arme, Besitzlose, Ausgeschlossene gar nicht a priori ökumenisch eingestellt sind, sondern sehr stark auf ihre eigene Kirche, ihre eigene Gruppenzugehörigkeit pochen. Wir möchten als kirchliche Hilfswerke für das gegenseitige Verständnis, für die Offenheit füreinander unter Christen und mit Andersgläubigen werben und stellen fest, dass die Armen selbst zum Teil sehr stark ausgrenzend sind, natürlich auch als reine Überlebensstrategie. Das *prosperity gospel* ist heute oft sehr viel attraktiver als die Theologie der Befreiung. Man könnte etwas überspitzt sagen: Die traditionellen etablierten Kirchen haben die Theologie der Befreiung für die Armen gepredigt, und die Armen haben sich das „Wohlstandsevangelium“ zu eigen gemacht. Da ist eine eigenartige Diskrepanz und Spannung spürbar, eine Herausforderung, der wir uns stellen müssen. Und deshalb kann es eben auch heissen, dass wir Ökumene dank und trotz der Armen leben sollen. Es gibt Situationen, wo wir unserem Glaubensverständnis folgend die Ökumene gegenüber Armen, die ausgrenzend sind, betonen und sie auf diese Verpflichtung aufmerksam machen müssen.

5.4. Christliche und andere Fundamentalismen

Eine wichtige Herausforderung sind christliche und andere Fundamentalismen, mit denen wir heute in vielen Ländern konfrontiert sind. In vielen Projekten macht sich die Spannung zwischen Christen und Hindus, die Spannung zwischen Christen und Muslimen bemerkbar. Dies sind oft sehr schmerzvolle Erfahrungen. Dabei ist es nicht einfach, etwas vom Geist der Liebe zum Ausdruck zu bringen, wenn die eine Seite – das können Nichtchristen oder Christen sein – sich gegenüber anderen Konfessionen und Religionen ausschliessend und ausgrenzend verhält.

5.5. Staatliche Unterstützung für die religiöse Dimension der Entwicklung

„Brot für alle“ und „Fastenopfer“ weisen bei der DEZA gemeinsam schon seit längerer Zeit darauf hin, dass ein modernes Entwicklungsverständnis die religiöse Dimension nicht ausklammern darf. Religion ist integraler Bestandteil von Entwicklung. Wir im aufgeklärten Abendland sind durch eine Aufklärung hindurchgegangen und leben seither in einer gewissen Spannung zwischen Religion und Staat, Religion und Gesellschaft. Aber in vielen anderen Erdteilen ist das völlig unverständlich. Zum Beispiel sagen in Afrika die Bewohner von sich selbst: „Jeder Afrikaner ist religiös“. Dort gibt es eine Trennung wie bei uns nicht. Eine staatliche Entwicklungszusammenarbeit zu leisten, welche die religiöse Dimension ausklammert, wäre deswegen schlicht unsinnig. Andererseits haben die Regierungen der Geberländer des Nordens das Problem, dass sie nicht mit staatlichen Steuergeldern z. B. Missionsstationen unterstützen wollen, weil sonst sofort die Kritik laut wird, ein religiös neutraler Staat könne doch nicht mit Steuergeldern eine Missionsstation finanzieren.

Nun sind „Brot für alle“ und „Fastenopfer“ mit dem Bund in Dialog getreten. Die religiöse Dimension von Entwicklung wird heute vom Bund ernst genommen, nicht zuletzt infolge des 11. Septembers 2001, an dem deutlich wurde, dass man den Fundamentalismus nur bekämpfen kann, wenn man Religion nicht ausgrenzt und verdrängt, sondern ernst nimmt und Alternativen zum Fundamentalismus aufzeigt. Inzwischen ist der Bund bereit, Pastoralprojekte des „Fastenopfers“ zu prüfen und theo-

logische Projekte von „Brot für alle“ mit staatlichen Geldern mitzufinanzieren. Dieser neuen Herausforderung stellen wir uns gemeinsam.

5.6. Europäische und globale Zusammenarbeit

Es wird deutlich, dass wir heute immer weniger nur national, kantonal oder lokal denken können, sondern letztlich international handeln und denken müssen und wollen. Es ist sehr ermutigend zu sehen, dass die Art von ökumenischer Zusammenarbeit, wie wir sie in der Schweiz zwischen „Brot für alle“ und „Fastenopfer“ leben, auch international an Boden gewinnt. Zum Beispiel war in Deutschland die Zusammenarbeit zwischen „Brot für die Welt“ und „Misereor“, den deutschen Partnerorganisationen, weit weniger eng als in der Schweiz; sie hat sich in den letzten Jahren deutlich verstärkt. Auch in anderen Ländern ist dieser Prozess im Gang.

5.7. Ökumene: Partnerschaft, Fusion, Kooperation?

Wie weit geht denn Ökumene für „Fastenopfer“ und „Brot für alle“? Ist Ökumene nun Partnerschaft? Kooperation? Weshalb fusionieren „Fastenopfer“ und „Brot für alle“ nicht? Dies ist eine Frage, die bereits gestellt wurde. Man könnte doch ein ökumenisches Hilfswerk bilden. Dies wäre durchaus denkbar, und wir haben über diese Frage auch bereits diskutiert. Aber bis jetzt sind wir zu dem Schluss gekommen, dass die bisher praktizierte Art von ökumenischer Zusammenarbeit genügt und umgekehrt vielleicht sogar durch eine Fusion gefährdet werden könnte, weil die Realität in den Partnerländern nicht dieselbe ist wie bei uns. Deshalb wollen wir eher für eine tragfähige Ökumene sorgen, sie weiterführen und nicht durch überspannte Formen womöglich gefährden. Die Ökumene verpflichtet.

Ökumenisches Lernen im Religionsunterricht. Identitäts-Verlust oder Bereicherung?

von Helga KOHLER-SPIEGEL

Die ersten Wochen im Unterricht einer ersten Klasse Primarschule – die meisten Kinder wissen nicht, ob sie reformiert oder katholisch sind, erst das Nachfragen bei den Eltern kann Klarheit bringen. Im Nachbarort wird der Religionsunterricht „ökumenisch“ geführt, die katholische Katechetin übernimmt die erste Klasse, die reformierte Kollegin unterrichtet in der zweiten Stufe, so geht es abwechselnd weiter, manche Einheiten werden von den Kolleginnen gemeinsam durchgeführt – zur Zufriedenheit aller. Es können aber auch andere Erinnerungen mit dem Begriff „ökumenisches Lernen“ verknüpft sein, Erfahrungen von Ab- und Ausgrenzungen derer, die zur Minderheit gehört haben, Erfahrungen von Aufbruch im ökumenischen Engagement mit gelungenen Schritten und mit Schwierigkeiten . . .

An vielen Szenen lässt sich die gegenwärtige Vielfalt an Zugängen und Formen ökumenischer Erfahrungen und ökumenischen Lernens sichtbar machen. Die Realität ist vielfältiger und bunter, als die Konzepte es einfangen können. Klar aber ist, dass es sowohl theologisch als auch religionspädagogisch kein unumstrittenes Thema ist, das uns hier beschäftigt.

1. Ökumenisches Lernen

1.1. Aus katholischer Sicht

Der Begriff „Ökumenisches Lernen“ ist vor etwa 20 Jahren im reformierten Raum geprägt worden und wird inzwischen auch in der katholischen Religionspädagogik verwendet, daneben finden sich aber im katholischen Bereich weiterhin auch die Begriffe „ökumenische Erziehung“ oder „ökumenische (Aus-)Bildung“.

Massgebend für das Verständnis sind religionspädagogisch relevante kirchliche Dokumente der letzten 30 Jahre. Sie beziehen sich auf „die katholischen Prinzipien des Ökumenismus“ gemäss dem Ökumenismus-Dekret (Nr. 2–4) und der Erklärung über die christliche Erziehung (Nr. 11–12) des Zweiten Vatikanischen Konzils 1962–1965. Ökumene wird als eine unverzichtbare Dimension christlicher Bildung gesehen, im Ökumenismus-Dekret wird das Handeln und Lernen mit der Zielsetzung der Wiederherstellung der Einheit der Kirche als „ökumenisch“ gekennzeichnet (Nr. 1). Ökumenisches Lernen ist zuerst eine innerchristliche und innerkirchliche Angelegenheit. „Das Vorhandensein und die Wahrung einer profilierten konfessionellen Identität und existenziellen Beheimatung in der eigenen Kirche vorausgesetzt, soll durch umfassende authentische Information und respektvolle, engagierte Auseinandersetzung mit den Überzeugungen anderer christlicher Glaubensgemeinschaften zum Abbau konfessionalistischer Defizite verholfen und ohne ‚Reduktion auf das gemeinsame Minimum‘ (*Catechesi tradendae* Nr. 33) . . . zum Dialog und zur Begegnung befähigt werden mit dem Ziel des gegenseitigen Verstehens, des Perspektivenwechsels, der Erschliessung von Gemeinsamkeiten und der Erfahrung schon vorhandener Gemeinschaft“¹. Deutlich wird die Vorentscheidung bezüglich der Reihenfolge der Schritte: Es ist zuerst vom Vorhandensein und der Wahrung einer profilierten konfessionellen Identität und existenziellen Beheimatung in der eigenen Kirche die Rede, bevor vom Dialog und der Begegnung gesprochen wird; diese werden meist konkret als konfessionelle Kooperation verstanden.

Neuere Texte beziehen ökumenisches Lernen auf die Praxis der Einheit der Kirchen, sie verlangt ein grenzüberschreitendes, soziales, konziliares, solidarisches, befreiendes, d. h. auf Praxis gerichtetes Lernen und ist inhaltlich – generell gesagt – bestimmt von den Ideen des Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung.

¹ Richard SCHLÜTER, Ökumenisches Lernen. 2. Aus katholischer Sicht, in: Norbert METTE / Folkert RICKERS (Hrsg.), *Lexikon der Religionspädagogik 2* (Neukirchen-Vluyn 2001) 1448–1451, hier 1449.

1.2. Aus evangelischer Sicht

In der reformierten ökumenischen Bewegung ist ökumenisches Lernen spätestens seit den 1950er Jahren als eine wichtige Aufgabe erkannt und beschrieben worden. Offizielle Dokumente des Ökumenischen Rats der Kirchen sprechen seit dieser Zeit von der Notwendigkeit ökumenischer Erziehung („ecumenical education“). Ihre Aufgabe wird darin gesehen, das ganze Leben der Kirche, besonders aber ihre Lehr- und Erziehungsaufgaben (einschliesslich der Aufgaben theologischer Ausbildung und Weiterbildung) an der Vision von der *einen, missionarischen* Kirche im Prozess der Erneuerung zu orientieren. Die Ausweitung des Ökumeneverständnisses geschah in der Folge der 4. Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen in Uppsala 1968; es ist nun nicht mehr allein oder vorrangig auf die Einheit und Mission der Kirche ausgerichtet, sondern nimmt die Zukunft der bewohnten Erde entschlossen in den Blick. Darin nähern sich die beiden grossen Kirchen an und entsprechen sich teilweise².

1.3. Zur Charakterisierung: Ökumenisches Lernen

Schon in der zweiten Hälfte der 1970er Jahre war an die Stelle von „ökumenischer Erziehung“ („ecumenical education“) der Begriff „Ökumenisches Lernen“ („ecumenical learning“) getreten. Damit wird ein Lernen in den Blick genommen, das das herkömmliche schulische Lernen zwar berührt, aber zugleich weit überschreitet. In wenigen Stichworten ist ökumenisches Lernen charakterisiert durch folgende Aspekte:

Ökumenisches Lernen ist grenzüberschreitend. Auf dem Hintergrund der biblischen Verheissungen überschreitet es biographische, nationale und ethnische Grenzen und stellt Verknüpfungen zwischen lokalen Erfahrungen und globalen Fragestellungen her.

Ökumenisches Lernen schliesst interkulturelles wie interreligiöses Lernen ein. Es enthält die Bereitschaft zum Dialog mit den fremden anderen und deren Traditionen, Religionen und Ideologien, in der Begeg-

² Vgl. Ulrich BECKER, Ökumenisches Lernen. 1. Aus evangelischer Sicht, in: METTE/RICKERS (Hrsg.), Lexikon der Religionspädagogik 2 (oben Anm. 1) 1443–1448.

nung mit „anderen“ fördert es auch die Selbstreflexion und die Ausbildung eigener Identität.

Ökumenisches Lernen ist handlungsorientiertes und handlungsorientierendes Lernen. Es begnügt sich nicht mit Informationen.

Ökumenisches Lernen ist ein ganzheitlicher Prozess. Soziales und religiöses Lernen fallen nicht auseinander, sondern bilden eine Einheit. Information und Feier, Kommunikation und Partizipation gehören zusammen.

Ökumenisches Lernen versteht sich als ein Lernen im Konziliaren Prozess für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung.

Ökumenisches Lernen ist verständigungs- und versöhnungsorientiert. Solche Verständigung zielt nicht auf faule Kompromisse. Verständigung und Versöhnung sind vielmehr geleitet von den biblischen Verheissungen und Hoffnungen³.

2. Eine Kultur des Dialogs

Ökumenisches Lernen will also einen Dialog eröffnen und zum Dialog befähigen⁴.

Was heisst es, in einen Dialog zu treten? Was muss ich vom anderen wissen? Wo sperrt sich der/die andere, wo sperre ich mich? Einem Menschen zu begegnen beinhaltet, einander anzusehen, einander wahrzunehmen, sich auf die jeweils andere Person zu beziehen, vom anderen etwas wissen zu wollen. In dieser Begegnung bleibt schwierig, Gemeinsames zu entdecken und doch Fremdheit auszuhalten; Unverstehen zu spüren, auch Grenzen; wohlwollend interessiert am Tun und den Entwicklungen der anderen Person teilzuhaben, ohne unkritisch zu werden. Martin BUBER prägte den Gedanken, dass der Dialog wesensmässig das Moment der Überraschung enthalte. Dieses Moment der Überraschung

³ Vgl. BECKER, *Ökumenisches Lernen* (oben Anm. 2) 1445f.

⁴ Vgl. zum Folgenden mit weiterer Literatur: Richard SCHLÜTER, *Dem Fremden begegnen – eine (religions)pädagogische Problemanzeige*, in: DERS. (Hrsg.), *Ökumenisches und interkulturelles Lernen – eine theologische und pädagogische Herausforderung* (Paderborn 1994); Helga KOHLER-SPIEGEL, *Aktuelle Wahrnehmung religiöser Mischkulturen in Gesellschaft und Schule*, in: Christoph BAUMGARTINGER (Hrsg.), *Religionspädagogik in einer veränderten Welt* (Wien 2002) 287–295.

und der Fremdheit beinhaltet aber auch die Gefahr des Abwehrens und Ausgrenzens⁵.

In unserer Kultur gehören gegenwärtig Religiosität und religiöse Fragen primär in die Privatsphäre des Menschen⁶. Ausser bei Konflikten ist die Glaubensüberzeugung meist kein gemeinsames Thema: „Was ich glaube, geht niemanden etwas an; was ich glaube, ist meine Privatsache, wie ich meinen Glauben lebe, ebenso“⁷. Die Privatisierung von Religion und Konfession hilft einerseits, dass verschiedene Glaubensausrichtungen nicht direkt zu Konflikten im Zusammenleben führen, andererseits aber verhindert das Zurückdrängen in die Privatsphäre auch das Gespräch und die Auseinandersetzung. So kann die eigene Überzeugung nicht im Gespräch mit anderen Überzeugungen wachsen und sich differenzieren, so kann sich die eigene Überzeugung nicht im Angesicht anderer Menschen bewähren, die nicht grundsätzlich schon denken und glauben wie ich. Dialog ist wechselseitig: in der Begegnung verändern sich die beteiligten Personen. Keine eindimensionale Beeinflussung, sondern ein differenzierter Vorgang gegenseitiger Prägung kennzeichnet diesen Prozess.

Die einzelne Person mit ihrer Konfession gewinnt im Zusammenleben mit Menschen einer anderen Konfession eine ununterbrochene Rückfrage nach dem eigenen Glauben, nicht nur nach den gewohnten und übernommenen Glaubensvorstellungen, sondern nach dem „Bekenntnis“, das in den jeweiligen Personen lebendig geworden ist. Für einen fruchtbaren Dialog braucht es den Dialog zwischen Überzeugung und Überzeugung, zwischen zwei „Gehpunkten“ anstatt zwischen zwei (feststehenden) „Standpunkten“. Es braucht eine Hermeneutik des anderen („Wer nur England kennt, kennt England nicht“), es braucht so viel Sicherheit meiner selbst (Identität), dass keine Angst vor Identitätsverlust

⁵ Vgl. Martin BUBER, *Nachlese* (Gerlingen ³1993) 81ff; Bernhard TAURECK, *Lévinas zur Einführung* (Hamburg 1991).

⁶ Vgl. exemplarisch: Hermann KOCHANEK (Hrsg.), *Religion und Glaube in der Postmoderne* (= Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars Sankt Augustin bei Bonn 46) (Nettetal 1996).

⁷ Vgl. Helga KOHLER-SPIEGEL, *Religiöse Bedürfnisse und christliche Identität*, in: Walter KRIEGER / Balthasar SIEBERER (Hrsg.), *Wie religiös ist diese Welt?* (Limburg / Kevelaer 2002) 71–90.

besteht. So verstanden braucht es für ökumenisches Lernen gemeinsame Anliegen in Treue zur eigenen Überzeugung⁸.

3. Dialog-Lernen: Eine Frage der Identität

Damit ist bereits die Frage nach der Identität angesprochen. Ökumenisches Lernen stellt die Frage nach eigener und fremder Identität, auch nach Ausprägungen und Entwicklungsmöglichkeiten religiöser Identität⁹. Identität ist verstanden als Balance zwischen personaler Identität (wer bin ich in meinen Augen?) und sozialer Identität (wer bin ich in den Augen anderer?). Für religiöse Menschen gehört der Blick aus Glaubensperspektive dazu: Wer bin ich im Licht des Glaubens? Neuerdings wird das Postulat von Entwicklung und Kontinuität explizit kritisiert, statt dessen werden Metaphern verwendet wie Collage, Fleckerlteppich, *patchwork*, *crasy kilt*, Bastelmentalität. Ein ständiges Umschalten auf Situationen ist notwendig, in denen ganz unterschiedliche, sich sogar z. T. gegenseitig ausschliessende Personanteile gefordert sein können. Die Gefahr dabei ist, dass bei dieser Individualisierung das Gemeinsame verloren geht. Ziel der Entwicklung religiöser Identität ist, dass Erwachsene sich so mit religiösen Themen inhaltlich und persönlich auseinandersetzen können, dass sie im Wissen um ihre eigenen Überzeugungen fähig sind zum Austausch, ohne dass Fremdes bedrohlich sein muss. Das kann im ökumenischen Lernen erfahren und eingeübt werden.

3.1. Ich bin mir selbst gewiss – im Dialog mit anderen

„Je unsicherer die persönliche Identität, desto geringer auch die Fähigkeit, Pluralität auszuhalten“¹⁰. Ökumenisches Lernen geschieht im

⁸ Vgl. Stephan LEIMGRUBER, *Interreligiöses Lernen* (München 1995) 68.

⁹ Vgl. Heiner KEUPP / Helga BILDEN (Hrsg.), *Verunsicherungen. Das Subjekt im gesellschaftlichen Wandel. Münchener Beiträge zur Sozialpsychologie* (= Münchener Universitätschriften Psychologie und Pädagogik) (Göttingen 1989); vgl. Heiner KEUPP u. a., *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne* (Reinbek 1999).

¹⁰ Friedrich SCHWEITZER, *Interreligiöses und ökumenisches Lernen – auch in der Schweiz?*, in: Michael KRÜGGELER / Fritz STOLZ (Hrsg.), *Ein jedes Herz in seiner*

Kontext der eigenen religiösen Identität. Im Interaktionsprozess muss die einzelne Person divergierende und widersprüchliche Erwartungen und Selbstbilder aushalten und gestalten; nicht Harmonie, sondern Ich-Balance ist gefragt. Identität ist ein Relationsbegriff: Selbigkeit setzt voraus, dass es auch Verschiedenheit bzw. Fremdheit gibt. Vieles aber spricht dafür, „dass die anderen solange der eigenen Identitätsentwicklung und ihrer Darstellung förderlich sind, wie sie – Schritt für Schritt – als Gleiche in das eigene Selbstkonzept integriert werden können“¹¹. Dominiert das Erleben von Fremdheit, wird diese Integration erschwert und kann misslingen.

3.2. Experimentierend und individuell – Suche nach eigenem Glauben

In der Pubertät muss die einzelne Person ihre Zugehörigkeiten und ihre Eigenständigkeiten entwickeln, im Blick auf die eigene Person, im Blick auf die Beziehungen, im Blick auf die ethischen und religiösen Haltungen. Die Auseinandersetzung mit den Meinungen und Überzeugungen der Eltern und der Erziehungspersonen geschieht meist mehr unter dem Beziehungsaspekt als auf das jeweilige Gesprächsthema bezogen¹². Inhaltliche Auseinandersetzungen innerhalb einer Religion oder zwischen Konfessionen und Religionen sind nur sinnvoll, wenn sie die herausgeforderte Beziehungsebene erreichen. Mit der Betonung des Beziehungsaspektes ist auch die Unverfügbarkeit des ökumenischen Lernens angesprochen, man kann sich in eine Beziehung investieren, aber es gibt keine Garantie für ihr Gelingen; Missverstehen und Scheitern sind trotz allem Bemühen nicht auszuschließen.

Die beiden grundlegenden Aspekte von Identität „Wer bin ich in meinen Augen?“ und „Wer bin ich in den Augen anderer?“ lassen sich nicht trennen, andere Menschen sind für das eigene Selbstbild ebenso

Sprache . . . Religiöse Individualisierung als Herausforderung für die Kirchen (Zürich 1996) 141–149, hier 147.

¹¹ Norbert METTE, Begegnung mit dem Fremden: Aufgabe des Religionsunterrichts, in: Reinhard GÖLLNER / Bernd TROCHOLEPCZY (Hrsg.), Religion in der Schule? Projekte – Programme – Perspektiven (Freiburg i. Br. 1995) 118–132, hier 125.

¹² Vgl. Friedrich SCHWEITZER, Die Suche nach eigenem Glauben. Einführung in die Religionspädagogik des Jugendalters (Gütersloh 1996) 55.

notwendig wie die persönliche Reflexion. In einem Umfeld, in dem religiöse Zuordnungen für die Wahrnehmung von Menschen wenig Bedeutung haben, werden auch konfessionelle Unterschiede kaum betont sein. Häufig sind für Kinder (und meist auch für Erwachsene) ihre Fähigkeiten im sozialen Verhalten oder ihre sportlichen Leistungen, der gesellschaftliche Status und die finanziellen Möglichkeiten wichtiger als religiöse und konfessionelle Gemeinsamkeiten und Unterschiede. Religiöse Zugehörigkeit ist Teil der Identitätsbildung, aber sie ist auch nicht mehr als ein Teil, der – meistens – in Relation zu anderen Kriterien wenig Bedeutung für das Selbst- und Fremdbild einer Person hat. Religionspädagogisch bedeutet dies wohl, die Frage nach religiös-konfessioneller Identität wichtig zu nehmen, ohne sie in ihrer Bedeutung überzubewerten.

4. Beheimatung oder Verlust von Heimat?

In der Literatur zum Thema ist häufig von Heimat bzw. von mangelnder Beheimatung die Rede. Sollen Kinder im Dialog beheimatet sein oder in der eigenen Konfession? Ich kann nicht umhin, ein wenig auszuholen:

Gemäss der Überlieferung im Exodus-Zyklus wächst Mose – nach dem Drama des Überlebens am Beginn seines Lebens – zuerst in seiner eigenen Familie auf, dann am Hof des Pharaos, mit allen Möglichkeiten für eine erfüllte Zukunft. Nach der Ermordung eines Sklavenaufsehers flieht er in die Steppe, lässt sich dort nieder und heiratet. Das Leben scheint seinen Weg genommen zu haben: Familie, Schaf- und Ziegenherden, die Zukunft scheint festgelegt. Doch Mose . . . Sie kennen die Überlieferung. Und Gott macht sich kenntlich: „Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams und Sarahs, Isaaks und Rebekkas . . .“ (Ex 3,6). Gott stellt sich vor als „Gott deines Vaters und deiner Mutter“. So wird uns Gott zuerst vertraut – als der Gott, von dem unsere Eltern reden (oder eben nicht reden), zu dem unsere eigenen Eltern beten (oder nicht beten). Gott kommt uns zuerst nahe als der Gott unserer Familie mit der damit verbundenen Atmosphäre, mit den Bildern, den Gefühlen, den Worten . . . Erst dahinter kommt die Tradition, der Gott unserer Grosseltern, unserer Vorfahren und der langen Jahrhunderte vor uns. Der überlieferte Gott ist immer zuerst der Gott unserer eigenen Familie. Mose

weiss, wie er zu reagieren hat: die religiöse Tradition lehrt ihn, dass er sein Gesicht zu verbergen habe, da niemand Gott schauen könne.

Wieso ich diese Perikope erinnere? „Heimat“ – auch im Religiösen – meint wohl zuerst Gefühl und Bilder der eigenen Mutter und des eigenen Vaters, ihre Hoffnungen und Ängste, ihre Erfahrungen und Vorurteile. Heimat – das sind die Gerüche meiner Kindheit, die Klänge, Menschen und Landschaften, die Feste und die Feiern, die Atmosphären und die Wünsche sowie das, wovor wir uns gefürchtet haben. Heimat hat mit dem zu tun, was uns vertraut geworden ist und was wir uns vertraut gemacht haben.

Also – Beheimatung, bevor wir den Dialog lernen – oder das Gemeinsame lernen und dann die Differenzierungen? Die Entweder-Oder-Frage scheint nicht zielführend zu sein. Das Tübinger Forschungsprojekt¹³ hat deutlich gemacht, dass Kinder beides wahrnehmen: Gemeinsamkeiten unter Christinnen und Christen ebenso wie Unterschiede; erst allmählich lernen wir diese auch als konfessionelle wahrzunehmen und zu beschreiben. Wir müssen – im Religionsunterricht und auch in ausserschulischen Lernprozessen – den Kindern Hilfen geben, damit sie das, was sie in den eigenen Familien erleben und was sie in ihrem Umfeld wahrnehmen, einordnen und verstehen lernen. Dass die jeweilige Religiosität vielfältiger ist als die konfessionelle Zuordnung, bleibt dennoch richtig.

Zugleich aber dürfen wir nicht vergessen: Die jüdisch-christliche Tradition erinnert uns im Kernbekenntnis Dtn 26: „(5) Du aber sollst vor dem Herrn, deinem Gott, folgendes Bekenntnis ablegen: Mein Vater war ein heimatloser Aramäer. Er zog nach Ägypten . . . (10) Und siehe, nun bringe ich hier die ersten Erträge von den Früchten des Landes, das du mir gegeben hast, Herr. (11) Dann sollst du fröhlich sein und dich freuen über alles Gute, das der Herr, dein Gott, dir und deiner Familie gegeben hat: du, die Leviten und die Fremden in deiner Mitte“. Die Heimatlosigkeit als Bekenntnis eröffnet uns auch, in der Heimatlosigkeit ein Stück zuhause zu sein. Bei allem Bedürfnis nach Beheimatung gehört Heimatlosigkeit (in seinem mehrdeutigen Verständnis) zum jüdisch-christlichen Glauben.

¹³ Vgl. Friedrich SCHWEITZER / Albert BIESINGER u. a., Gemeinsamkeiten stärken – Unterschieden gerecht werden. Erfahrungen und Perspektiven zum konfessionell-kooperativen Religionsunterricht (Freiburg i. Br. 2002).

5. Verschiedene Formen: Konfessioneller Religionsunterricht, konfessionell kooperierender Religionsunterricht oder Religionskunde

Die verschiedenen Formen von Religionsunterricht¹⁴ hängen oft mit regionalen Gegebenheiten zusammen. Welche rechtliche Form in der jeweiligen Region die richtige bzw. passende ist, wage ich von aussen nicht zu sagen. Aber ich möchte Überlegungen und Argumente an die Hand geben, die in Verbindung gebracht werden können mit der jeweiligen Einschätzung der Situation vor Ort, welche Form von Religionsunterricht sinnvoll ist.

Unterricht ist nie neutral

Norbert METTE spricht von „bekenntnis-, nicht konfessionsgebundenem Religionsunterricht“¹⁵. Er meint damit, dass das Gespräch nicht das Bekenntnis ersetzt, dass Engagement und Sachlichkeit keine Gegensätze sind, dass eine wertneutrale Haltung für Unterricht unangemessen ist¹⁶. Eine bloss informierende Religionskunde ist – wie in jedem anderen Schulfach auch – didaktisch gesehen ein „Unding“, wie es von protestantischer Seite Henning LUTHER nennt.

Konfessioneller Religionsunterricht hat dem Menschen zu dienen

Andererseits kann ein konfessioneller Religionsunterricht Kindern und Jugendlichen das Bekenntnis nicht einfach vorgeben, sondern hilft, zu einem Bekenntnis zu finden. Diakonisch verstanden macht der Religionsunterricht uneigennützig verfügbar, was sich aus der religiösen Tradition der Christen für humane Existenz heute lernen lässt. Religiöses Lernen in der Schule ist kein verlängerter Arm der Kirche, sondern die Kirchen stellen ihr Wissen und ihre Erfahrung in religiösen Fragen zur Verfügung – als Engagement für die nächste Generation, als Angebot.

¹⁴ Vgl. Helga KOHLER-SPIEGEL / Adrian LORETAN (Hrsg.), Religionsunterricht an der öffentlichen Schule. Orientierungen und Entscheidungshilfen zum Religionsunterricht (Zürich 2000).

¹⁵ Vgl. zum folgenden: METTE, Begegnung (oben Anm. 11).

¹⁶ Wer Biologie wertneutral unterrichten will, wird scheitern, ebenso, wer dies im Sprachenunterricht tun will.

Konfessionell kooperierender Religionsunterricht

Neuere Studien belegen, dass die konfessionelle Bindung bei Kindern und Jugendlichen stark rückläufig ist; Konturen konfessioneller Zugehörigkeit sind gemäss der letzten Shell-Studie nur mehr selten erkennbar. Dem entgegen wird im Projekt der Tübinger Uni „Gemeinsamkeiten stärken – Unterschieden gerecht werden“ deutlich, dass Kinder sehr wohl konfessionelle Vorstellungen haben, aber geprägt und ausgelöst von dem, was sie sehen und in ihrer Umgebung wahrnehmen. Leider fehlen breitere Untersuchungsdaten, wie betroffene Kinder und Jugendliche einen konfessionell gemischten Religionsunterricht wahrnehmen¹⁷.

Während in Schweizer Kantonen, vor allem in Zürich, der konfessionell-kooperative Religionsunterricht (KokoRu) bereits von neuen Formen religiösen Lernens abgelöst wird, wird in Deutschland der konfessionell-kooperierende Unterricht diskutiert und weiterentwickelt. In vielen Mischformen wird konfessionell-kooperierende Praxis erprobt und bedacht; dabei wird von deutscher Seite betont, dass die konfessionelle Kooperation das Gemeinsame stärken, aber auch nach wie vor vorhandene Unterschiede zwischen den Konfessionen nicht übergehen will. Eine interkonfessionelle Verständigung darf – so heisst es – ausdrücklich nicht zu einer „Auflösung und Verschmelzung“ der Fächer führen, sondern muss ihre Eigenständigkeit und konkrete kirchliche Bindung bewahren. Paralleles wird auch seitens der Evangelischen Kirche Deutschlands betont¹⁸.

¹⁷ Vgl. zahlreiche Literatur zum Forschungsstand bei: Monika SCHEIDLER, Didaktik ökumenischen Lernens – am Beispiel des Religionsunterrichts in der Sekundarstufe (Münster 1999) 123f.

¹⁸ Vgl. exemplarisch: DIE DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ und die EVANGELISCHE KIRCHE IN DEUTSCHLAND (EKD), Zur Kooperation von Evangelischem und Katholischem Religionsunterricht (Würzburg / Hannover 1998); KIRCHENAMT DER EKD (Hrsg.), Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität. Eine Denkschrift der EKD (Gütersloh² 1995); DIE DEUTSCHEN BISCHÖFFE, Die bildende Kraft des Religionsunterrichts. Zur Konfessionalität des katholischen Religionsunterrichts (Bonn 1996); KATECHETISCHE KOMMISSION DES BISTUMS BASEL, Alle sollen eins sein. Leitgedanken zur ökumenischen Zusammenarbeit der Kirchen im Religionsunterricht der öffentlichen Schule (Solothurn 1993).

Verschiedene Formen – eine Aufgabe

In meinen Augen ist nicht zuerst die Form des Religionsunterrichts entscheidend, sondern dass gelernt werden kann, was ansteht: Einheit und Vielfalt in Gotteserfahrungen und Bekenntnis, in Festen und Ritualen gibt es sowohl innerhalb einer Konfession wie im interkonfessionellen Dialog. Gemeinsamkeiten und Unterschiede bleiben Thema, egal ob in einer konfessionellen Lerngruppe behandelt, oder im Team-Teaching zweier Konfessionen, oder in abwechselndem Unterricht von beiden grossen Konfessionen. Die Schweiz zeigt da eine grosse Vielfalt an bereits gelebten und praktizierten Formen der Kooperation. Entscheidend aber ist bei all den Formen, ob es gelingt, „Welt“ aus verschiedenen Blickwinkeln wahrzunehmen, die Perspektive zu wechseln und den Platz einer anderen Person – in unserem Fall eines Menschen einer anderen Konfession – zu sehen, mitzuempfinden, zu verstehen lernen – mit aller Geduld.

6. Für eine konfessionell kooperierende didaktische Praxis

Ich halte ökumenisches Lernen nicht nur für eine Bereicherung, sondern für unverzichtbar. Damit ist aber – wie gesagt – nicht einfach eine Rechtsform für den Religionsunterricht, sondern eine Art zu lernen gemeint, eine didaktische Praxis. Im Wechsel zwischen Zugehörigkeit und Eigenständigkeit, zwischen Gemeinsamem und Unterschieden lernen wir, uns selbst zuzuordnen und uns abzugrenzen – in allen Lebensbereichen. In den verschiedenen Regionen der Deutschschweiz, aber noch deutlicher in Österreich und Deutschland, sind Rechtslage, gewachsene Entwicklungen und Tradition des Religionsunterrichts so unterschiedlich, dass sich in meinen Augen nicht pauschal sagen lässt, ob – um es konkret zu machen – kooperative Einheiten oder integrative Formen ökumenischen Lernens sinnvoller und zielführender sind.

6.1. Entwicklungspsychologische Aspekte

Was sich aber sagen lässt: Der Stand der entwicklungspsychologischen Diskussion macht interessante Aspekte deutlich¹⁹: Ökumenisches Lernen im Sinne von Beheimatung, von Begegnungsfähigkeit und wechselseitiger Perspektivenübernahme setzt die Fähigkeit zu dialektischem und komplementärem Denken voraus. Kinder müssen zu diesem Perspektivenwechseln angeregt und darin gefördert und begleitet werden.

Bis zum Alter von ca. 6 Jahren haben Kinder nur vage Vorstellungen davon, was evangelisch und was katholisch ist. Sie erläutern die Konfessionszugehörigkeit mit zufälligen Eigenschaften und haben noch kein klassifikatorisches Unterscheidungsvermögen. Begegnungen ermöglichen eine Weiterentwicklung im Alter von etwa 6–10 Jahren: In diesem Alter unterscheiden Kinder Katholiken und Katholikinnen sowie reformierte Christinnen und Christen vor allem am konkreten Verhalten. Begegnungen in diesem Alter ermöglichen, den eigenen Horizont zu erweitern und das Bewusstsein des eigenen Glaubens zu vertiefen²⁰. Erst im Alter von ca. 10–14 Jahren entwickeln Kinder eine differenzierte Vorstellung von ihrer Religionszugehörigkeit²¹, die sich auf ein abstrahierend-generalisierendes Verständnis gründet, wonach alle Protestanten im Unterschied zu allen Katholiken durch einen bestimmten Glauben charakterisiert sind. Alle weiteren Differenzierungen wachsen im Jugendalter, dass z. B. die Kategorie „alle Katholiken“ als Verallgemeinerung erkannt wird und relativiert wird. Eine kritische Auseinandersetzung und die Reflexion eigener Zugehörigkeit ist ein nachpubertäres Thema. Mehrperspektivisches Denken, Rollenwechsel, dialektische Sichtweisen werden ab dem frühen Jugendalter eingeübt, bleiben aber Herausforderung für alle Lebensalter. Wo religiöses Identitätsbewusstsein nicht aufgebaut werden kann, scheitert sowohl konfessionelles als

¹⁹ Vgl. zum Folgenden: SCHEIDLER, Didaktik (oben Anm. 17) 55ff.

²⁰ Vgl. hierzu auch die Stufentheorie von James W. FOWLER, Öffentliche Kirche und christliche Erziehung, in: Rainer PREUL u. a. (Hrsg.), Bildung – Glaube – Aufklärung (Gütersloh 1989) 253–269, hier 266.

²¹ Vgl. hierzu auch Karl Ernst NIPKOW, Ökumene – ein Thema von Jugendlichen? Empirische Annäherungen, in: Friedrich JOHANNSEN / Harry NOORMANN (Hrsg.), Lernen für eine bewohnbare Erde. Bildung und Erneuerung im ökumenischen Horizont. Ulrich Becker zum 60. Geburtstag (Gütersloh 1990) 137–147, hier 137.

auch ökumenisches Lernen. Oder anders gesagt: Konfessionelles und ökumenisches Lernen lässt sich nicht trennen, denn: „Wer nur England kennt, kennt England nicht“ (vgl. oben Abschnitt 2). Beide Perspektiven erst ermöglichen ein mehrperspektivisches religiöses Bewusstsein, mein Eigenes erkenne ich im Gespräch mit dem anderen, und umgekehrt . . . Es ist ein sich wechselseitig befruchtender Lernprozess.

6.2. Konkretionen

Wenn ich von Konkretionen spreche, müssen diese ein wenig abstrakt bleiben²², da Vorstellungen zum ökumenischen Lernen stark von Erfahrungen eigener Sozialisation, vom sozialen und religiösen Umfeld und von der jeweiligen Region geprägt sind. Oder nochmals anders gesagt: Im Prozess des Lernens zwischen Fremdem und Vertrautem, zwischen anziehend anderem oder abstossend anderem sind wir als Personen selbst mit betroffen, mit unseren Bildern, Erfahrungen und Emotionen.

BIESINGER / SCHWEITZER²³ haben für den konfessionell kooperierenden Religionsunterricht als Ziel formuliert: Gemeinsamkeiten stärken – Unterschieden gerecht werden. Dies gilt im konfessionellen Bereich und für ökumenisches Lernen. Konkret nenne ich zentrale Aspekte für ökumenisches Lernen, die auch für konfessionelles Lernen Gültigkeit haben:

Eine Sprache finden für unsere Sehnsucht – eine Sprache für Religiöses

Kernfragen nach Gott, nach dem Leid, dem Guten in der Welt, nach Gerechtigkeit, nach dem Tod lassen sich nicht mit fertigen Antworten erledigen, sondern in – gemeinsamem – Ringen um Fragen und Antworten. Eine Kultur des Fragens und Nach-Denkens muss entwickelt

²² Konkrete Modelle vgl. z. B. Ursula HEINEMANN / Joachim FRIEDRICHSDORF (Hrsg.), *Wege zueinander. Konfessionelle Kooperation in der Schule. Modelle und Beispiele* (München 1999); Ulrich BECKER u.a., *Projekt Ökumene. Auf dem Weg zur Einen Welt. Arbeitsbuch Religion – Sekundarstufe I* (Düsseldorf 1997).

²³ Vgl. SCHWEITZER / BIESINGER, *Gemeinsamkeiten stärken* (oben Anm. 13).

werden²⁴. Denn Religiöses kommt oft unerwartet und uns fremd zur Sprache. Hinhören und Kinder bzw. Jugendliche als Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner ernstnehmen verändert auch das eigene Reden von Gott. Eine Sprache lernen für das, was uns bewegt, was uns Angst macht und uns hoffen lässt, kann vielfältig sein – in Wort, in Bild und Bewegung, in Musik. Eine Kultur, die keine Sprache dafür hat, woraus und wofür sie lebt, eine Kultur, die keine Geschichten mehr erzählt, kann auf Dauer nicht überleben. Aus den Familien heraus müssen wir – entgegen der Privatisierung von Religion – in einer grösseren Öffentlichkeit gemeinsame Sprache für Religiöses entwickeln, eine „Kompetenz zu religiöser Kommunikation“. Wir brauchen keine religiöse Sprache, sondern eine Sprache für Religiöses, eine erfahrungsoffene, teilnehmende Sprache.

Hermeneutik der Lebenswelt

Der Religionsunterricht – egal in welcher (Rechts-)Form – muss stärker als bisher Religions-Unterricht im genauen Sinne des Wortes sein: „Es geht . . . um die Orientierung in einer durch religiöse Impulse verschiedenster Art geprägten Zeitsituation . . . Ausgangspunkt eines solchen RU sind weniger die Hochformen christlicher Glaubensüberlieferung als vielmehr die verschiedensten Formen lebensweltlich erfahbarer Religion“²⁵. Konkret gefragt: Wo also begegnen Kinder und Jugendliche in ihrer Lebenswelt Religiösem? Inwiefern wird ihnen Religiöses in ihrer Lebenswelt bedeutsam?

Keine Informationsverweigerung

Zugleich muss im Hinblick auf Religion und Konfession wirklich etwas gelernt werden. „Überblickswissen ist erforderlich, um Zusammenhänge zu erkennen, selbständig Spezialwissen zu erwerben und zu verknüpfen. Denken verhält sich zu Wissen wie die Welle zum Wasser

²⁴ Vgl. Karl Ernst NIPKOW, *Erwachsenwerden ohne Gott? Gotteserfahrung im Lebenslauf* (München 1987); vgl. die umfangreiche Literatur zum Philosophieren und Theologisieren mit Kindern.

²⁵ Rudolf ENGLERT, *Individualisierung und Religionsunterricht. Analysen, Ansatz, Option*, in: *Katechetische Blätter* 121 (1996) 17–21, hier 19.

. . . – ohne Wissen kein Denken“²⁶. Religiöse Bildung, d. h. Wissen um das Christentum und seine Glaubensinhalte, um die christliche Kultur, um Weltkirche und den Ökumenischen Rat der Kirchen, Wissen um die jüdische Religion und Kultur, um die nichtchristlichen Religionen, um religiöse Strömungen der Gegenwart (und der Vergangenheit), Wissen um die Ausprägungen von Religion, um die Gefährdungen religiöser Bedürfnisse und die Wege der Menschen, ihre Religiosität auszudrücken, darf Kindern nicht vorenthalten werden. Dialog kann leichter gelingen, wenn „Menschen sich ihrer selbst halbwegs gewiss sind; dass sie in vorläufiger Sicherheit sagen können, wer sie sind, was ihre Geschichte ist und was zu ihnen gehört. Sie müssen sagen können, was ihre Haupttexte und was ihre Hauptlieder sind, was sie lieben und was sie verachten“²⁷.

Es begegnen einander Menschen

Ökumenisches Lernen geschieht immer auch in der Begegnung. In dieser Begegnung wird Identität gebildet, in der Spannung zwischen Vertrautem und Fremdem, damit (wie gesagt) Identifikationen gelöst werden und Neues sich entwickeln kann. So beginnt ökumenisches Lernen dort, wo Kinder und Jugendliche in ihrer Beziehungsfähigkeit gestärkt werden, indem sie ihre Gefühle wahrnehmen und ausdrücken, mit Unsicherheit umgehen und Distanz und Nähe gestalten lernen. Wir müssen so zu reden lernen, dass diejenigen, die wir als „die anderen“ bezeichnen, bei unserem Reden dabeisein können, dass wir „in deren Angesicht“ reden, egal, ob es sozial oder geschlechtlich oder religiös „andere“ sind . . .

Sehen lernen, wie sich die jeweiligen Menschen selbst sehen

Also: Wir begegnen einem anderen Menschen, mit einer anderen konfessionellen Bindung. Wir begegnen aber zuerst unseren eigenen Bil-

²⁶ Johannes RIEDL, Schule als Szenario der Begegnung. Der Beitrag des Religionsunterrichts zu einem Paradigmenwechsel, in: Österreichisches religionspädagogisches Forum 4 (1994) 16–22, hier 18.

²⁷ Fulbert STEFFENSKY, Die Gewissheit im Eigenen und die Wahrnehmung des Fremden, in: Religionsunterricht 27 (1997) Heft 1, 3–5, hier 3f.

dern, die wir uns „vom anderen“ machen. Deshalb ist die Frage vorrangig, wie sich die jeweils „anderen“ Menschen selbst sehen: Wie sieht sich der/die andere selbst, was sagt er/sie von sich, wie versteht er/sie die eigene Tradition und die Zukunft, wo sind Brüche und Widersprüche?

Ein Volk ohne Vision . . .

Wieso all das überhaupt in der Schule? Muss, soll und darf so verstandenes religiöses Lernen einen Platz in der Schule haben? Ich formuliere es – sehr drastisch – mit den Worten von Wolfgang BITTNER: Lernziele:

In neun Schuljahren
lernten die Kinder
LESEN
zum Entziffern der Werbeanzeigen
SCHREIBEN
zum Bestellen von Waren
RECHNEN
zum Kalkulieren der Ratenzahlungen
Lesen Schreiben Rechnen
für andere Dinge war keine Zeit.

Im Blick auf Lehrperson und Didaktik

Ökumenisches Lernen erfordert keine neuen Methoden, sondern meint – kurz gefasst – eine Haltung. Ökumenisches Lernen erfordert die Bereitschaft, die eigenen Überlegungen und Positionen ins Gespräch zu bringen, sich auf einen Perspektivenwechsel einzulassen und sich im Dialog verändern zu lassen. Für Lehrpersonen heisst es aber: „Lehren heisst zeigen, dass man etwas liebt; zumindest heisst es zeigen, dass man etwas schön und menschenwürdig findet. Lehrer sein heisst also, sich vor jungen Menschen kenntlich machen. Es setzt Stolz auf die eigene Sache voraus“²⁸. Beheimatet sein und offen sein für den Dialog wird von den

²⁸ STEFFENSKY, Gewissheit (oben Anm. 27) 4.

Erwachsenen vorgelebt, es wird in Ausbildungen eingeübt, indem Theologie nicht vermittelt wird, sondern vermittelte Theologie gelebt wird. Die gelernte Theologie muss „verdaute“ Theologie sein; in verstehbare Sprache gefasst.

7. Schluss

Identitätsverlust oder Bereicherung? Wenn wir Gemeinsamkeiten stärken und Unterschieden gerecht zu werden versuchen, dann wird die Bereicherung deutlich. Ökumenisches Lernen ist immer auf zwei Ebenen zu verstehen: Es umschreibt inhaltliches Lernen im Sinne von Gemeinsamkeiten und Unterschieden. Es meint aber auch – und wohl zentraler – den Prozess des Miteinander-Lernens, des Austausches und des Dialogs, in dem Gemeinsamkeiten und Unterschieden im Lernprozess selbst erfahren und gelernt werden. In einem solchem Prozess ökumenischen Lernens lernen Kinder und Jugendliche (ebenso wie Erwachsene) das jeweils „Eigene“ im Gespräch mit „anderen“ zu verstehen. Kinder nehmen Religiöses in ihrer Umgebung vor allem phänomenologisch und konkret wahr; religiöses Lernen hilft, dies zu verstehen, in grössere Zusammenhänge einzuordnen und zu deuten. Zugleich bringt ökumenisches Lernen in einer Gesellschaft, die Religiöses im Bereich des Privaten ansiedelt, eine Irritation bzw. eine Unterbrechung im Selbstverständlichen mit sich. In der Verschiedenheit gilt es, Gemeinsames zu entdecken, im Gemeinsamen gilt es, nicht vorschnell „wir“ zu sagen. Es gilt, genau hinzusehen, wo wir mit Menschen und wo wir mit Bildern von Menschen kommunizieren, wo unser Blick verstellt ist, weil uns das, was wir sehen, zu vertraut oder zu fremd ist. Von religiöser Seite ist es unsere Aufgabe, die Vielfalt auch im Religiösen als Bereicherung erfahrbar zu machen.

Entscheidend für ökumenisches Lernen ist in meinen Augen, dass wir den Blick öffnen und die Perspektive verändern auf die Sichtweise der jeweils Anderen, dieser Perspektivenwechsel steht im Mittelpunkt. Das Ziel dieses Lernens ist uns in den jüdisch-christlichen Hoffnungsbildern ebenso gegeben wie in der Sehnsucht der Menschen nach Frieden: Eine Welt, auf der wir in Frieden leben können. Oder in den Worten von Rose AUSLÄNDER:

„Vergesst nicht
Freunde
wir reisen gemeinsam
besteigen Berge
pflücken Himbeeren
lassen uns tragen
von den vier Winden

Vergesst nicht
es ist unsre
gemeinsame Welt
die ungeteilte
ach die geteilte
die uns aufblühen lässt
die uns vernichtet
diese zerrissene
ungeteilte Erde
auf der wir
gemeinsam reisen“²⁹.

²⁹ Rose AUSLÄNDER, Im Atemhaus wohnen. Gedichte (Frankfurt a. M. 1981)
111.

Gemeinschaft am Tisch des Herrn

von Eva-Maria FABER

Für römisch-katholische Christen ist die Frage nach den Möglichkeiten der Gemeinschaft am Tisch des Herrn im ökumenischen Miteinander unbequem. Es scheint hier ein einseitiges Gefälle zu geben. Die römisch-katholische Kirche schätzt die derzeitigen Möglichkeiten eucharistischer Gemeinschaft unübersehbar sehr viel zurückhaltender ein als die reformatorischen Kirchen. Und so scheint es, als müsse sich in dieser Frage nur die römisch-katholische Seite bewegen, worauf die evangelischen Christen schon lange warten. Doch bei aller Berechtigung solcher Erwartungen an die römisch-katholische Kirche sollte nicht übersehen werden, dass hinter deren Position Gründe und Anliegen stehen. Vor allem im Blick auf die volle Abendmahlsgemeinschaft bleiben ernsthaft noch Fragen, Fragen auch an die evangelische Seite.

So hat der vorliegende Beitrag gleichsam zwei Stossrichtungen. Er will die römisch-katholische Position in ihren Anliegen beschreiben und um die Bereitschaft werben, diesen Anliegen in ökumenischer Offenheit Gehör zu schenken. Wenn ein ökumenischer Partner erklärt, für ihn sei dieser oder jener Schritt (noch) nicht möglich, dann ist dies nicht nur sein eigenes Problem, es müssen sich alle an der Ökumene beteiligten Kirche davon betreffen lassen und das Gespräch über diese Frage weiterführen.

Im Folgenden soll aber auch aufgezeigt werden, welche Spielräume innerhalb der römisch-katholischen Position gegeben sind. Es ist Aufgabe der Theologie, solche Spielräume auszuloten, dabei auch mehr und anderes zu sagen, als lehramtlich bereits vorgegeben ist, und jedenfalls Fragen zu stellen und Perspektiven zu eröffnen. Es soll deutlich werden, dass man katholische Anliegen nicht aufzugeben braucht, wenn man gleichwohl andere Möglichkeiten eucharistischer Gemeinschaft sieht, als heute offiziell gegeben sind.

Vorab einige terminologische Klärungen. Im Folgenden werden die unterschiedlichen Namen für das Herrenmahl – Abendmahl, Eucha-

ristie, entsprechend Abendmahls- und Eucharistiegemeinschaft – austauschbar verwendet.

Bezüglich der Abendmahlsgemeinschaft sind verschiedene Aspekte und Stufen zu unterscheiden.

Die volle Eucharistiegemeinschaft zwischen Kirchen setzt volle Kirchengemeinschaft voraus und erlaubt auf dieser Basis selbstverständlich die volle gegenseitige Teilnahme an der Eucharistie sowie die Konzelebration (gemeinsames Vorstehen von Amtsträgern verschiedener Konfessionen) bzw. Interzelebration (Praxis, in der ein Amtsträger einer Kirche dem Abendmahlsgottesdienst einer anderen Kirche vorsteht).

Interkommunion bedeutet, dass die Christen verschiedener Kirchen ununterschieden zur Eucharistie der einen wie der anderen Kirche gehen können, weil die Kirchen offiziell und generell eine gegenseitige Zulassung vereinbart haben.

Eucharistische Gastfreundschaft wird gewährt trotz noch nicht gegebener voller Eucharistiegemeinschaft. Bei der eucharistischen Gastfreundschaft ist zu unterscheiden zwischen der eucharistischen Gastfreundschaft gegenüber einzelnen Personen in präzise umschriebenen Sonderfällen, so die Regelung der römisch-katholischen Kirche, und der offenen Kommunion, wie sie die evangelischen Kirchen praktizieren, indem sie grundsätzlich niemandem den Zutritt verwehren.

Für die Frage nach der Eucharistiegemeinschaft spielen vier Themenbereiche eine Rolle: (1.) das Verständnis der Eucharistie als Opfer, (2.) der Glaube an die reale Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie, (3.) das Verhältnis von Eucharistie und Amt und (4.) das Verhältnis von Eucharistie- und Kirchengemeinschaft¹.

Die ersten beiden Aspekte – das Verständnis der Eucharistie als Opfer und das Bekenntnis der realen Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie – können kurz abgehandelt werden, denn es gibt in diesem Be-

¹ Aus Raumgründen gehe ich im Folgenden nicht auf die Thematik des Laienkelches ein. Dass dieses Thema für die evangelischen Kirchen kein Grund zur Verweigerung von Abendmahlsgemeinschaft ist, zeigt ihre schon gegebene Bereitschaft zu gegenseitiger eucharistischer Gastfreundschaft; für die römisch-katholische Kirche gibt es hier allerdings bleibend eine Bringschuld, die eigene Praxis noch weitergehend zu überprüfen.

reich zwar Unterschiede zwischen der reformatorischen und der römisch-katholischen Position, doch sind dies Unterschiede, in denen durch die ökumenischen Gespräche der letzten Jahrzehnte eine weitgehende Annäherung erreicht wurde². So kam ein Gutachten zur Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ für den Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen zu dem Ergebnis, „dass in der Eucharistielehre keine kirchentrennenden Gegensätze mehr vorliegen“³. Mit gutem Grund plä-

² Folgende Dokumente aus verschiedenen ökumenischen Dialogen seien hervorgehoben: Das Dokument „Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt“ von 1977 aus dem internationalen reformiert/römisch-katholischen Dialog: Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt. Schlussbericht des Dialogs zwischen REFORMIERTEM WELTBUND und dem SEKRETARIAT FÜR DIE EINHEIT DER CHRISTEN, 1977, in: Harding MEYER / Hans Jörg URBAN / Lukas VISCHER (Hrsg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung [1]: Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982 (Paderborn / Frankfurt a. M. 1983) [nachfolgend zitiert als: DwÜ 1] 487–517. – Das Dokument „Das Herrenmahl“ von 1978 aus dem internationalen lutherisch/römisch-katholischen Dialog: Das Herrenmahl. Bericht der GEMEINSAMEN RÖMISCH-KATHOLISCHEN / EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KOMMISSION, 1978, in: DwÜ 1, 271–295. – Das „Lima-Dokument“ von 1982 aus dem multilateralen Dialog im Rahmen des ÖRK: KOMMISSION FÜR GLAUBEN UND KIRCHENVERFASSUNG DES ÖRK, Taufe, Eucharistie und Amt („Lima-Dokument“ 1982), in: DwÜ 1, 545–585. – Die Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ von 1985, Ergebnis der Arbeit des ÖKUMENISCHEN ARBEITSKREISES EVANGELISCHER UND KATHOLISCHER THEOLOGEN IN DEUTSCHLAND: Karl LEHMANN / Wolfhart PANNENBERG (Hrsg.), ÖKUMENISCHER ARBEITSKREIS EVANGELISCHER UND KATHOLISCHER THEOLOGEN, Lehrverurteilungen – kirchentrennend? 1: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute (= Dialog der Kirchen 4) (Freiburg i. Br. / Göttingen 1986). Hilfreich ist auch die Sichtung der ökumenischen Dialoge von Harding MEYER, Der Ertrag der Erörterung und Klärung kontroverser Aspekte in Verständnis und Praxis von Abendmahl/Eucharistie durch den ökumenischen Dialog, in: Johannes BROSEDER / Hans-Georg LINK (Hrsg.), Eucharistische Gastfreundschaft. Ein Plädoyer evangelischer und katholischer Theologen (Neukirchen-Vluyn 2003) 61–84.

³ Zitiert bei Martin STUFLESSER, Memoria Passionis. Das Verhältnis von *lex orandi* und *lex credendi* am Beispiel des Opferbegriffs in den Eucharistischen Hochgebeten nach dem II. Vatikanischen Konzil (= Münsteraner Theologische Abhandlungen 51) (Altenberge 2000) 206f. „Die Erläuterungen in LV I zur Rede von der ‚*remissio peccatorum*‘ als ‚Frucht der Eucharistie‘, zur Problematik der Kommunion unter beiden Gestalten, zum eucharistischen Totengedenken und schliesslich auch zum Opfercharakter der Messe zeigen nach Auffassung des römischen Gutachtens, dass diese Fragestellungen ihre ‚kirchentrennende Schärfe‘ verloren haben“: Dorothea SATTLER, Zum Gutachten des Einheitsrates. Analysen – Anfragen – Konsequenzen, in: Wolfhart PAN-

diert darum der Ökumeniker Harding MEYER für eine gemeinsame Erklärung der römisch-katholischen und der evangelisch-lutherischen Kirche zum Eucharistieverständnis⁴. Die Annäherungen zwischen lutherischer und römisch-katholischer Seite sind dabei nicht unbesehen auf den Dialog zwischen reformierter und römisch-katholischer Seite zu übertragen. Doch können auch hier Übereinstimmungen festgehalten werden.

Heikler sind die zwei letzten Aspekte. Die Ämterfrage und die Zusammengehörigkeit von Eucharistie- und Kirchengemeinschaft sind entscheidend dafür, dass die römisch-katholische Kirche eine Eucharistiegemeinschaft mit den reformatorischen Kirchen noch nicht für möglich hält. Sie kennt gleichwohl Ausnahmeregelungen für die eucharistische Gastfreundschaft, die eigens zu erörtern sind (unten Abschnitt 5).

1. Zum Verständnis der Eucharistie als Opfer

Das ökumenische Gespräch über das Verständnis der Eucharistie als Opfer hat zu weitreichenden Übereinstimmungen geführt, so dass verbleibende Unterschiede die Eucharistiegemeinschaft nicht mehr verhindern⁵. Dies ist umso mehr bemerkenswert, als dieses Thema in der Reformationszeit zu äusserst polemischen Auseinandersetzungen geführt

NENBERG / Theodor SCHNEIDER (Hrsg.), ÖKUMENISCHER ARBEITSKREIS EVANGELISCHER UND KATHOLISCHER THEOLOGEN, Lehrverurteilungen – kirchentrennend? 4: Antworten auf kirchliche Stellungnahmen (= Dialog der Kirchen 8) (Freiburg i. Br. / Göttingen 1994) 101–120, hier 107.

⁴Harding MEYER, „... genuinam atque integram substantiam Mysterii eucharistici non servasse...“? Plädoyer für eine gemeinsame Erklärung zum Verständnis des Herrenmahls, in: Peter WALTER / Klaus KRÄMER / George AUGUSTIN (Hrsg.), Kirche in ökumenischer Perspektive. Festschrift für Kardinal Walter Kasper zum 70. Geburtstag (Freiburg i. Br. 2003) 405–416.

⁵„Es hat sich als möglich erwiesen, die gläubige Überzeugung von der Einzigkeit und Vollgenügsamkeit des Kreuzesopfers Jesu Christi und von der Tragweite seiner Anamnese in der Eucharistiefeier der Kirche gemeinsam auszusagen“: LEHMANN / PANNENBERG (Hrsg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend 1 (oben Anm. 2) 121. Vgl. auch die Studie zur Opferfrage: Karl LEHMANN / Edmund SCHLINK (Hrsg.), Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche: Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles (= Dialog der Kirchen 3) (Freiburg i. Br. / Göttingen 1983).

hatte. Die Reformatoren hatten die zeitgenössischen Messtheologien kritisiert, die in ungeklärter Weise die Messe als Opfer verstanden, welches das Opfer Jesu Christi (das doch nach dem Hebräerbrieff ein für allemal alle Opfer überholt) ergänzt. Verloren gegangen war die biblische Kategorie des Gedächtnisses, die in der altkirchlichen Theologie entscheidend dafür war, wie die Eucharistie mit dem Opfer Jesu Christi zusammenschaut werden kann. Diese Sicht hat die neuere Theologie wiedergefunden. So konnten auch die Auseinandersetzungen zwischen den konfessionellen Theologien bereinigt werden.

Gemeinsam feiern wir die Eucharistie als *Gedächtnis* des Opfers Jesu Christi, welches selbst nicht wiederholt und ergänzt wird. Was die Kirche in der Gedächtnisfeier dieses Opfers einbringt, ist, dass sie und die einzelnen in ihr sich in die Hingabe Jesu hineinnehmen lassen.

Was evangelische Christen von der römisch-katholischen Kirche erwarten dürfen, ist eine vereindeutigende Überarbeitung der liturgischen Texte⁶ sowie eine präzise theologische und lehramtliche Sprache⁷.

Umgekehrt wäre auf evangelischer Seite das Verständnis des Abendmahles als Gedächtnisfeier, als anamnetisches Ereignis der Vergewärtigung zu pflegen und auch liturgisch zu begehen. Die reformierte Tradition ist dafür eigentlich prädestiniert: Das Gedächtnis spielt sowohl bei Huldrych ZWINGLI als auch bei Johannes CALVIN eine bedeutsame Rolle, und es war ein reformierter Theologe, Jean-Jaques VON ALLMEN, der den Begriff der Anamnese ins ökumenische Gespräch einbrachte⁸. In einigen Formularen für die eucharistische Liturgie der reformierten

⁶ Dies hat auch das Gutachten des PÄPSTLICHEN RATES FÜR DIE FÖRDERUNG DER EINHEIT DER CHRISTEN zur Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend“ gefordert, ohne dass dies bislang eingelöst worden wäre. Siehe dazu STUFLESSER, Memoria Passionis (oben Anm. 3) 207.

⁷ Die Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“ von Papst JOHANNES PAUL II. vermeidet die Vorstellung, dass das Opfer der Eucharistie das Opfer Jesu Christi wiederholen oder vervielfältigen würde. Es wird im Gegenteil die Gedächtnisstruktur der Eucharistiefeier stark betont (vgl. etwa die Nrn. 5, 11, 59); es gibt allerdings missverständliche Formulierungen z. B. im Zitat aus LG 11 (Nr. 13) sowie in Nr. 44. Siehe Papst JOHANNES PAUL II., Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“. 17. April 2003 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 159) (Bonn 2003).

⁸ Vgl. Jean-Jacques VON ALLMEN, Ökumene im Herrenmahl (Kassel 1968).

Kirchen der deutschsprachigen Schweiz ist die anamnetische Dimension umfassend integriert⁹. Einen Impuls für das entsprechende Abendmahlsverständnis gibt Peter DETTWILER: „Das Abendmahl sagt nichts anderes, als was auch die Worte von Jesus sowie sein ganzes Leben und Handeln ausdrücken. Aber im Abendmahl ist diese Realität verdeutlicht und verdichtet in einer einfachen Zeichenhandlung, die Jesus den Seinen als eine Feier anbietet, in der er ihnen sein Leben und Sterben, seine Worte und Taten, sich selber vergegenwärtigen und immer wieder neu schenken will“¹⁰.

2. Die reale Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie

Auch bei einem zweiten, in der Geschichte kontroverstheologisch belasteten Thema haben die ökumenischen Gespräche zu einer weitreichenden Annäherung geführt: in der Frage nach der Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie. Vorbereitet wurde eine solche Annäherung durch eine integrative Sicht der Eucharistie, die es vermeidet, die somatische Realpräsenz in den eucharistischen Gestalten von der personalen Präsenz Jesu Christi als Mahlherr und von der anamnetischen Präsenz des Heilsereignisses im Feierguschehen zu isolieren.

⁹ Vgl. LITURGIEKONFERENZ DER EVANGELISCH-REFORMIERTEN KIRCHEN IN DER DEUTSCHSPRACHIGEN SCHWEIZ (Hrsg.), Liturgie 3: Abendmahl (Bern 1983) 158f (Formular I), 168 (Formular II), 175. 179 (Formular III nach Zwingli). Die Einführung bleibt hinter den liturgischen Formulierungen, die sich umfassend auf das Heilsereignis beziehen, zurück, wenn es zum Verständnis von Anamnese nur heisst: „Es geht . . . darum, dass die Gemeinde sich im gemeinsamen Handeln dessen bewusst wird, dass der Auferstandene bei ihr gegenwärtig ist“: vgl. ebd. 21. Die versöhnlichen Ausführungen zum Verständnis des Abendmahls als Opfer verweisen auf die Bedeutung des Lobopfers der Hingabe, ohne einen anamnetischen Bezug zum Opfer Jesu Christi anzusprechen: vgl. ebd. 22. Siehe dazu auch: Für ein gemeinsames eucharistisches Zeugnis der Kirchen. Arbeitsdokument der ökumenischen Gesprächskommissionen der Schweiz, in: SKZ 141 (1973) 629–638, Nr. 47: 634: Es „werden nicht nur vergangene Ereignisse in Erinnerung gerufen, sondern [es] ist Gottes Heilshandeln in Wort und Zeichen gegenwärtig“.

¹⁰ Peter DETTWILER, Wem gehört Jesus? Kirche aus reformierter Sicht (Frankfurt a. M. 2002) 125.

Vor diesem Hintergrund können die Kirchen gemeinsam ihren Glauben bekennen, dass der auferstandene Jesus Christus im Abendmahl real gegenwärtig ist. Im Lima-Dokument von 1982 bekennen die Mitgliedskirchen des ÖRK und Vertreter der römisch-katholischen Kirche gemeinsam: „Christus erfüllt sein Versprechen, bis zum Ende der Welt immer bei den Seinen zu sein, in vielfältiger Weise. Doch die Art der Gegenwart Christi in der Eucharistie ist einzigartig. Jesus sagte über dem Brot und dem Wein der Eucharistie: ‚Dies ist mein Leib . . . dies ist mein Blut‘. Was Christus sprach, ist wahr, und diese Wahrheit wird jedesmal erfüllt, wenn die Eucharistie gefeiert wird. Die Kirche bekennt Christi reale, lebendige und handelnde Gegenwart in der Eucharistie“¹¹. In der Leuenberger Konkordie, in der 1973 die Abendmahlsgemeinschaft zwischen reformatorischen Kirchen erklärt wurde, heisst es: „Im Abendmahl schenkt sich der auferstandene Jesus Christus in seinem für alle dahingegebenen Leib und Blut durch sein verheissendes Wort mit Brot und Wein. So gibt er sich selbst vorbehaltlos allen, die Brot und Wein empfangen; der Glaube empfängt das Mahl zum Heil, der Unglaube zum Gericht“¹².

Gewiss ist die reformatorische, insbesondere die reformierte Tradition zurückhaltend in bezug auf Aussagen, *wie* Jesus Christus in den Abendmahlsgestalten gegenwärtig ist. Doch auch die römisch-katholische Tradition weiss, dass die Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi zwar treffend (*aptissime*) Transsubstantiation genannt wird¹³, doch ohne dass damit mehr gegeben wäre als eine Annäherung an das Geheimnis der Eucharistie, geht es doch um eine Daseinsweise des Auferstandenen, „die wir kaum mit Worten ausdrücken können“¹⁴. Folgerichtig ist das Bekenntnis zur wirklichen Gegenwart Jesu Christi

¹¹ Lima-Dokument (oben Anm. 2) Eucharistie Nr. 13: 560.

¹² Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa (Leuenberger Konkordie), in: André BIRMELÉ (Hrsg.), Konkordie und Ökumene. Die Leuenberger Kirchengemeinschaft in der gegenwärtigen ökumenischen Situation. Texte der Konferenz von Strassburg (18.–24. März 1987) (Frankfurt a. M. 1988) Anhang 161–173, hier Nr. 18: 165.

¹³ Vgl. KONZIL VON TRIENT, Dekret über das Sakrament der Eucharistie, Can. 2: DH 1652.

¹⁴ Vgl. KONZIL VON TRIENT, Dekret über das Sakrament der Eucharistie, Cap. 1: DH 1636.

nicht notwendig an bestimmte Erklärungsmodelle gebunden¹⁵. Entscheidend ist die grundlegende Übereinstimmung im Glauben an die Realpräsenz Jesu Christi in der Eucharistie, die sowohl ein räumliches oder naturhaftes wie ein rein erinnerndes oder spiritualisierendes Verständnis dieser Gegenwart vermeidet. Eine solche Übereinstimmung ist auch im reformiert/katholischen Dialog gefunden worden. „So erkennen wir dankbar an, dass beide Traditionen, die reformierte und die römisch-katholische, zu dem Glauben an die Realpräsenz Christi in der Eucharistie stehen“¹⁶. Dieser gemeinsame Glaube lässt sich auch gemeinsam so aussagen: „In der Eucharistie teilt er sich selbst uns mit in der ganzen Realität seiner Gottheit und seiner Menschheit“¹⁷.

Im Blick auf die Gegenwart Jesu Christi in der Eucharistie gibt es somit in den verschiedenen Konfessionen unterschiedliche Verständnisweisen, die jedoch ein gemeinsames Bekenntnis dieser Gegenwart und die gemeinsame Feier der Eucharistie nicht in Frage stellen müssen. Auf dieser Überzeugung sollten sich die Christen der verschiedenen Konfessionen jedoch nicht einfach ausruhen. Es gilt gerade in dieser Hinsicht, die jeweils eigene Praxis am gemeinsamen Glauben zu prüfen.

Evangelische Christen, die in der römisch-katholischen Kirche an Wort-Gottes-Feiern mit Kommunionausteilung teilnehmen, sind mit Recht befremdet. Sie müssen wahrnehmen, wie der Zusammenhang der Gegenwart des Herrn in den eucharistischen Gestalten mit seiner Gegenwart im Feierveschehen auseinandergerissen wird.

Römisch-katholische Christen empfinden nach wie vor, dass reformierte Christen einen nicht nur andersartigen, sondern für katholisches Glaubensverständnis befremdlichen Umgang mit den eucharistischen Gestalten pflegen als sie selbst¹⁸.

¹⁵ Vgl. Lehrverurteilungen – kirchentrennend 1 (oben Anm. 2) 107.

¹⁶ Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt (oben Anm. 2) Nr. 91: 509.

¹⁷ Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt (oben Anm. 2) Nr. 83: 506.

¹⁸ Siehe entsprechende innerevangelische Bemühungen im Bereich der EKD: RAT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND, Das Abendmahl. Eine Orientierungshilfe zu Verständnis und Praxis des Abendmahls in der evangelischen Kirche (Gütersloh 32003) 51. Die LITURGIEKOMMISSION DER EVANGELISCH-REFORMIERTEN KIRCHEN DER DEUTSCHSPRACHIGEN SCHWEIZ empfiehlt hinsichtlich der Verwendung der übriggebliebenen Elemente: „Weder eine für Angehörige anderer Konfessionen provozierende Gleichgültigkeit, noch eine übertriebene Skrupelhaftigkeit sind hier am

Unterschiedliche Vorstellungsweisen und Akzentsetzungen im Verständnis der Gegenwart Jesu Christi im Abendmahl rechtfertigen es nicht, die Trennung am Tisch des Herrn aufrechtzuerhalten. Doch wenn uns an der Einheit liegt, sollten wir uns auf beiden Seiten mühen, unterschiedliche Akzente nicht so auszuprägen, dass gegenseitige Befremdung entsteht.

3. Eucharistie und Amt

Der Hauptgrund dafür, dass Eucharistie-/Abendmahlsgemeinschaft und insbesondere eine Inanspruchnahme der von den reformatorischen Kirchen gewährten Gastfreundschaft durch römisch-katholische Christen nach römisch-katholischem Verständnis noch nicht möglich ist, liegt im Verständnis des ordinierten Amtes¹⁹. Nach katholischem Verständnis ist die Feier der Eucharistie gebunden an das ordinierte Amt, welches durch Handauflegung und Gebet übertragen wird.

Bei den Differenzen, die sich hier zu den reformatorischen Kirchen auftun, sind drei Aspekte zu unterscheiden: das Verständnis des ordinierten Amtes, die Bindung der Eucharistiefeier an das ordinierte Amt und die Frage nach der Apostolizität der Ämter.

3.1. Zum Verständnis des ordinierten Amtes

Die ökumenischen Gespräche zwischen der römisch-katholischen und den meisten reformatorischen Kirchen lassen eine hohe Übereinstimmung in der Bedeutung der Ordination und in der Ordinationspraxis erkennen. Für Lutheraner wie für Katholiken steht das ordinierte Amt dafür ein, „dass Gott in Christus sich ‚von ausserhalb‘ all dessen, was der

Platz, sondern die ganz natürliche Ehrfurcht“; LITURGIEKONFERENZ DER EVANGELISCH-REFORMIERTEN KIRCHEN IN DER DEUTSCHSPRACHIGEN SCHWEIZ, Liturgie (oben Anm. 9) 43.

¹⁹ Siehe dazu schon im II. VATIKANISCHEN KONZIL das Ökumene-Dekret „Unitatis redintegratio“ [= UR] 22.

Mensch weiss, kann und ist, den Menschen zu deren Heil zuwendet“²⁰. Im reformiert/römisch-katholischen Dialog wurde formuliert: „Der Vorsitz des beauftragten kirchlichen Amtsträgers bei der Feier des Mahles bringt diese einzigartige Rolle Christi als des Herrn und Gastgebers zur Geltung. Der beauftragte Amtsträger soll der versammelten Gemeinde zeigen, dass sie selbst nicht über die Eucharistie zu verfügen hat, sondern nur im Gehorsam das nachvollzieht, was Christus der Kirche aufgetragen hat“²¹. Später im Text wird der beauftragte Amtsträger auch ordnierter Amtsträger genannt. Dabei wird unter Ordination die Anrufung des Geistes unter Handauflegung verstanden. „Die liturgische Gültigmachung im Rahmen der Ordination schliesst die Anrufung des Heiligen Geistes (,Epiklese‘) unter Handauflegung durch andere Amtsträger mit ein . . . Die Handauflegung ist ein wirksames Zeichen, wodurch der Glaubende in das übertragene Amt eingeführt und darin bestätigt wird. Nicht die Gemeinde bringt das Amt hervor und autorisiert es, sondern der lebendige Christus schenkt es ihr und fügt es in ihr Leben ein“²².

Diesen Texten zufolge besteht eine weitreichende Übereinstimmung. Faktisch sind die Differenzen in der Ordinationspraxis und auch im Verständnis der Ordination zwischen römisch-katholischer und reformierter Seite grösser.

Hinsichtlich der Bedeutung der Ordination finden sich bei den Reformierten in der Schweiz unterschiedliche Positionen. In einem Artikel von 1998 erinnert der reformierte Theologe Bruno BÜRKI: „Die Kirchen der reformierten oder calvinischen Tradition haben von jeher das geistliche Amt hochgehalten“²³. Es sei wichtig, bewusst zu halten, „dass die Kirche sich ihre Ämter nicht selbst gibt, sondern Diener und Dienerinnen

²⁰ GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE EVANGELISCH-LUTHERISCHE KOMMISSION (Hrsg.), Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre (Paderborn / Frankfurt a. M. 1994) Nr. 188: 95f.

²¹ Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt (oben Anm. 2) Nr. 75: 504.

²² Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt (oben Anm. 2) Nr. 97: 511.

²³ Bruno BÜRKI, Ordination in der Schweiz. Evangelisch-reformierte Tradition im Spannungsfeld ökumenischer Herausforderungen und zeitgenössischer Gegebenheiten, in: Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie 37 (1998) 35–57, hier 35.

vom Herrn geschenkt bekommt“²⁴. Mit seinem Beitrag will BÜRKI den Folgen einer „Ordinationskrise“ in den 1960er Jahren begegnen. Er plädiert für eine Erneuerung der Ordinationspraxis, und zwar auch mit dem Anliegen, die reformierte Ordinationspraxis „ökumenekompatibel“ zu halten. „Im Interesse der gegenseitigen Anerkennung der Ämter und schlussendlich der vollen Einheit der Kirche Jesu Christi . . . sollen die evangelisch-reformierten Ordinationen von Pfarrern, Pfarrerninnen und diakonischen Amtsträgern ökumenekompatibel sein. Sie müssen es bleiben – so sagen wir im Blick auf unser ekklesiales Erbe – und können es noch eindeutiger werden . . . Ökumenische Kompatibilität ist in unseren Augen nicht ein Nebenprodukt der eigenkirchlichen Entwicklung. Ökumenekompatibilität ist eine Priorität“²⁵.

Es wäre ein grosser Beitrag für das Voranschreiten des ökumenischen Gespräches auch in der Abendmahlsfrage, wenn dieses von reformierter Seite formulierte Desiderat erfüllt würde.

3.2. Bindung des Eucharistievorsitzes an das ordinierte Amt

Auch dort, wo reformatorische Kirchen die Ordination hochhalten, binden sie das Abendmahl nicht zwingend an den Vorsitz durch einen ordinierten Amtsträger²⁶. Zumeist wird dabei – auch von Reformierten – eine Aussage Martin LUTHERS zitiert, die sich auf Christen bezieht, die in eine „Wüstenei“ gesetzt werden. Luther meint, dass sie, wenn sie in dieser Notsituation keinen von einem Bischof geweihten Priester haben, den

²⁴ BÜRKI, Ordination (oben Anm. 23) 36.

²⁵ BÜRKI, Ordination (oben Anm. 23) 36.

²⁶ Die Orientierungshilfe der EKD formuliert, dass die Abendmahlsfeier „in aller Regel“ durch eine ordinierte Person geleitet wird (53). Die Erläuterung dazu legt den Akzent mehr auf die prinzipielle Fähigkeit aller Christen zur Leitung der Feier und begründet die „Regel“ rein positivistisch („weil . . . die öffentliche Wortverkündigung und die Leitung des Abendmahls nur denen zukommt, die dazu beauftragt, d. h. ordiniert sind“). Die im ökumenischen Gespräch betonte Sinnhaftigkeit des Zeichens der Ordination (siehe oben bei Anm. 20) kommt nicht zur Sprache.

Vorsitz beim Abendmahl einer Person aus ihrer Mitte anvertrauen können²⁷.

Dagegen setzt die römisch-katholische Kirche für den Vorsitz bei der Eucharistie die Ordination als konstitutiv voraus und sieht darin einen tiefen Sinn. Es geht darum, dass in der Gesamtgestalt der Eucharistiefeyer auch am personalen Zeichen ablesbar ist, dass nicht die Gemeinde selbst die Eucharistie aus sich hervorbringt. „Der Dienst der Priester, die das Sakrament der Weihe empfangen haben, macht in der von Christus bestimmten Heilsordnung deutlich, dass die von ihnen gefeierte Eucharistie *eine Gabe ist, die auf radikale Weise die Vollmacht der Gemeinde überträgt*“²⁸. Diesen *Sinn* der Bindung der Eucharistie an das ordinierte Amt können, wie die unter 3.1 zitierten Aussagen zeigen, die römisch-katholische, die reformierten und die lutherischen Kirchen gemeinsam bejahen. Wir sollten uns fragen, ob wir diesen Sinn nicht auch gemeinsam *pflügen* können. Dabei kann die katholische Seite die reformierte Seite fragen, ob eine für den Notfall formulierte Aussage die reguläre Praxis prägen soll. Es ist die Krankheit der westlichen Kirchen (ob reformatorisch oder katholisch), sich an Notfällen – in römisch-katholischer Terminologie heisst das: Minimalbedingungen der Gültigkeit – zu orientieren. In Notfällen ist jeweils wohl manches mehr möglich, als es die Theorie sieht. Doch sollten wir das kirchliche Leben nicht von solchen Kriterien her gestalten.

Die römisch-katholische Seite muss sich eine nicht weniger dornige Anfrage gefallen lassen. Ist es nicht inkonsequent, die Bindung des Eucharistievorsitzes an das ordinierte Amt einzuschärfen und als gewichtiges ökumenisches Hindernis anzusehen, während im eigenen Bereich andere Vollzüge (Gemeindeleitung), die eigentlich ebenfalls die Ordina-

²⁷ „Wenn ein Häuflein frommer Christenlaien gefangen und in eine Wüstenei gesetzt würden, die nicht einen von einem Bischof geweihten Priester bei sich hätten, und würden allda der Sache eins, erwählten einen unter sich, . . . und beföhlen ihm das Amt: zu taufen, Messe zu halten, zu absolvieren und zu predigen, der wäre wahrhaftig ein Priester, als ob ihn alle Bischöfe und Päpste geweiht hätten. Daher kommts, dass in der Not ein jeglicher taufen und absolvieren kann, was nicht möglich wäre, wenn wir nicht alle Priester wären“: Martin LUTHER, An den christlichen Adel deutscher Nation (WA 6, 407f).

²⁸ Papst JOHANNES PAUL II., Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“ (oben Anm. 7) Nr. 29: 27f.

tion voraussetzen, davon abgelöst und nicht-ordinierten Personen übertragen werden? Darüber hinaus übernehmen nicht-ordinierte Personen den Vorsitz in eucharistisch geprägten Gottesdiensten, in denen einzig das eucharistische Hochgebet fehlt (was an sich auch schon ein Problem ist, siehe oben S. 130). Tun wir nicht ebenfalls ohne Not so, als gäbe es eine Notsituation, statt die (sekundären) Zulassungsbedingungen zum ordinierten Amt zu überprüfen? Die Klarheit und Konsequenz, die wir von den ökumenischen Partnern erwarten, müssen wir auch selbst aufweisen.

3.3. Apostolizität des Amtes und apostolische Sukzession

Ein weiterer Unterschied zwischen dem römisch-katholischen und dem reformatorischen Kirchen- und Eucharistieverständnis betrifft die Frage nach der Apostolizität des Amtes. Nach römisch-katholischem Verständnis ist es für das volle Kirchesein wichtig, dass die heutigen Ämter aufgrund der kontinuierlichen Übertragung des bischöflichen Amtes durch Handauflegung mit der apostolischen Kirche des Ursprungs verbunden sind. Deswegen tut sich die römisch-katholische Kirche schwer, die Ämter in den reformatorischen Kirchen anzuerkennen, weil ihnen die Einbindung in diese im historischen Sinn verstandene und an der bischöflichen Sukzession festgemachte apostolische Sukzession fehlt. Ist dies nicht nur eine Randfrage?

Die sachliche Frage, die dahinter steht, ist keine Randfrage. Es ist die Frage, wie die Kirche apostolisch bleibt, d. h.: wie sie Kirche der Apostel bleibt. Die Kirche der Apostel aber ist die Kirche der Augenzeugen Jesu Christi. Die Kirche soll und darf sich nicht von ihrem Ursprung entfernen, weil für uns Christen alles an diesem Ursprung hängt. Darin sind wir uns unter den Konfessionen auch einig.

Wohlgemerkt ist auch nach römisch-katholischem Verständnis die apostolische Sukzession im Bischofsamt nicht der einzige Aspekt der Apostolizität der Kirche. Die Kirche ist apostolisch durch die Gründung auf die Apostel und durch die Wahrung des apostolischen Glaubens. Wenn die römisch-katholische Kirche darüber hinaus als Zeichen der Rückbindung an die apostolische Kirche die Apostolizität des Amtes betont, so hat dies zwei Gründe.

Zum einen hat die katholische Position ein Interesse an der personalen Repräsentation dessen, was Kirche ist. Deswegen haben die Ämter

traditionell eine höhere Bedeutung. Gewiss schenkt Gott sein Heil in der Kirche souverän, nicht Menschen bringen es hervor, und der Kirche sind dazu Wort und Sakrament geschenkt. Gott handelt aber nicht an Menschen vorbei, sondern bezieht sie in sein Wirken ein, nimmt sie in Dienst. Deswegen haben in den Strukturen der Kirche personale Verantwortungsträger eine eigene Bedeutung; deswegen soll es personale Bindeglieder an den apostolischen Ursprung geben.

Zum anderen liegt der römisch-katholischen Sicht daran, dass die Bindung an den Ursprung nicht nur je neu durch das Wirken des Geistes geschenkt ist, sondern auch inkarnatorisch-konkret in den Strukturen der Kirche erfolgt. Weil Gott in die Geschichte eingegangen ist, soll und kann das Neue, das in Jesus Christus geschenkt ist, auch innergeschichtlich weitergehen. Die apostolische Sukzession im Sinne der ununterbrochenen Nachfolge im Bischofsamt „institutionalisiert die Ursprungstreue der Kirche in Sendung und Lehre“²⁹.

3.4. Differenzierungen

Ohne diese Anliegen in Frage zu stellen, wird die offizielle lehramtliche Position bezüglich der apostolischen Sukzession im Binnenraum katholischer Theologie durchaus diskutiert.

Diese Diskussion betrifft eine bestimmte Auffassung der apostolischen Sukzession, die dazu neigt, die Kette der Handauflegungen fast schon als mechanischen Vorgang der Weitergabe des Amtes anzusehen. Ein solches Verständnis ist auch römisch-katholisch gesehen eine Verkehrung des Gemeinten. Dass die Bindung an den Ursprung historisch-konkret erfolgen soll, heisst nicht, dass er geistlos erfolgt. In guter Weise formuliert dies das reformiert/römisch-katholische Gespräch: Die apostolische Sukzession „erfordert zugleich historische Kontinuität mit den ersten Aposteln und die gnadenhaft erneuerte Aktion des Heiligen Geistes“³⁰. Die apostolische Sukzession wird nicht durch die ununterbrochene Kette der Handauflegung verursacht; sie beruht „auf der Kontinuität in

²⁹ Christoph BÖTTIGHEIMER, Apostolische Amtssukzession in ökumenischer Perspektive. Gegenseitige Anerkennung geistlicher Ämter als Bedingung von Eucharistiegemeinschaft, in: *Cath* 51 (1997) 300–314, hier 305.

³⁰ Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt (oben Anm. 2) Nr. 101: 512.

Glaube und Lehre mit der Kirche der Apostel; die Handauflegung ist deren Zeichen“³¹.

Da der letztere Aspekt der Apostolizität in Auseinandersetzung mit den reformatorischen Kirchen strittig war, hat sich die Aufmerksamkeit katholischerseits auf diesen Punkt verengt. Dies aber tut einer integralen Sicht der Apostolizität der Kirche – die allen Konfessionen ein Anliegen ist – nicht gut. So sehr die apostolische Sukzession Zeichen der normativen Rückbindung des Amtes an den apostolischen Ursprung ist (und als solche im übrigen in ökumenischen Dokumenten auch von evangelischer Seite Wertschätzung erfährt), so sehr ist sie einzubinden in den umfassenderen, pneumatisch zu verstehenden Zusammenhang der Sukzession der Gesamtkirche im apostolischen Glauben.

Hinzu kommen Bedenken historischer Art aus der Einsicht heraus, dass die Aufgliederung des Amtes in Bischofsamt und Presbyteramt in den Bereich kirchlicher Entwicklungen hineingehört. „In der konkreten Ausgestaltung und im genauen Verständnis etwa des Bischofsamtes und der bischöflichen Sukzession . . . weist die katholische Tradition eine ganz erhebliche und geradezu atemberaubende geschichtliche Variabilität auf“³². Ist es vor diesem Hintergrund zwingend, dass die apostolische Sukzession allein über die bischöflichen Ordinationen gewährleistet wird?

³¹ Otto Hermann PESCH, Gemeinschaft beim Herrenmahl. Probleme – Fragen – Chancen, in: Ernst PULSFORT / Rolf HANUSCH (Hrsg.), Von der „Gemeinsamen Erklärung“ zum „Gemeinsamen Herrenmahl“? Perspektiven der Ökumene im 21. Jahrhundert (Regensburg 2002) 155–175, hier 165.

³² Walter KASPER, Grundkonsens und Kirchengemeinschaft. Zum Stand des ökumenischen Gesprächs zwischen katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche, in: ThQ 167 (1987) 161–181, hier 181. Vgl. DERS., Zur Frage der Anerkennung der Ämter in den lutherischen Kirchen, in: ThQ 151 (1971) 97–109. Siehe dazu auch: Bernard DUPUY, Besteht ein dogmatischer Unterschied zwischen der Funktion der Priester und der Funktion der Bischöfe, in: Conc 4 (1968) 268–274; Hans JORISSEN, Behindert die Amtsfrage die Einheit der Kirchen? Katholisches Plädoyer für die Anerkennung der reformatorischen Ämter, in: BROSEDER / LINK (Hrsg.), Eucharistische Gastfreundschaft (oben Anm. 2) 85–97.

4. Eucharistie- und Kirchengemeinschaft

Wenn Eucharistie-/Abendmahlsgemeinschaft nach römisch-katholischem Verständnis gegenwärtig noch nicht möglich ist, so hängt dies nicht nur an eucharistietheologischen Fragen, sondern ist tiefer begründet in der Verhältnisbestimmung zwischen Eucharistiegemeinschaft und Kirchengemeinschaft.

4.1. Die Voraussetzung voller Kirchengemeinschaft

Eucharistiegemeinschaft und Kirchengemeinschaft gehören nach römisch-katholischer Auffassung (wie auch nach Überzeugung der reformatorischen Kirchen) aufgrund des Zusammenhangs von Eucharistie und Kirche zusammen. Nicht zufällig ist biblisch sowohl in eucharistischen Zusammenhängen als auch im Blick auf die Kirche vom Leib Christi die Rede. Die Eucharistie ist nicht einfach ein Sakrament in der Kirche, sondern Sakrament der Kirche (Kirche ist „eucharistische Gemeinschaft“³³). Diese ekklesiale Dimension der Eucharistie wird von der katholischen Seite deswegen hervorgehoben, weil sie mehr als die reformatorischen Kirchen nach einer spezifischen Bedeutung der einzelnen Sakramente fragt. Es geht nicht in allen Sakramenten ununterschieden um dasselbe, etwa um Rechtfertigung und Sündenvergebung. Die Sakramente bilden einen Kosmos, und in diesem Gefüge hat die Eucharistie einen unübersehbaren Kirchenbezug.

Bekannt ist das Wort von Augustinus: „Wenn du ‚Leib Christi‘ verstehen willst, dann höre, was der Apostel den Gläubigen sagt: ‚Ihr seid der Leib Christi . . .‘. Wenn also ihr der Leib Christi seid . . . , dann ist euer Mysterium [das Mysterium, das ihr seid] auf den Tisch des Herrn niedergelegt. Ihr empfangt euer Mysterium. Auf das, was ihr seid, antwortet ihr: ‚Amen‘ . . . Du hörst: ‚Leib Christi‘, und du antwortest: ‚Amen‘. Sei ein Glied am Leibe Christi, damit dein ‚Amen‘ wahr sei!“³⁴

Das Verhältnis zwischen der kirchlichen Gemeinschaft und der Feier der Eucharistie wird im II. Vatikanischen Konzil so beschrieben, dass die Eucharistie die Einheit der Gläubigen, die einen Leib in Christus

³³ Die Gegenwart Christi in Kirche und Welt (oben Anm. 2) Nr. 88: 508.

³⁴ AUGUSTINUS, Sermo 272 (PL 38, 1247).

bilden, darstellt und verwirklicht (vgl. LG 3), bezeichnet und bewirkt (vgl. LG 11; UR 2)³⁵.

Damit ist eine zweifache Richtung ausgesagt: Die Eucharistie bezeichnet die Einheit der Gläubigen und stellt sie dar, und in diesem Sinne ist das Kirchesein der Gläubigen, ist auch die Einheit der Kirche vorausgesetzt. Andererseits macht die Eucharistie die Kirche je neu zur Kirche und bewirkt ihre Einheit (siehe dazu unter Abschnitt 4.2).

Im derzeitigen ökumenischen Gespräch wird von römisch-katholischer Seite der erste Aspekt besonders betont. Zwar verdankt sich die lebendige Einheit der Kirche der Feier der Eucharistie, die aber grundlegend eine gegebene Einheit voraussetzt. Denn die Bedeutung der Eucharistie für das Bewirken von Einheit kann nicht dort in Anspruch genommen werden, wo die Einheit nicht schon gegeben ist. „Man darf jedoch die Gemeinschaft beim Gottesdienst (*communicatio in sacris*) nicht als ein allgemein und ohne Unterscheidung gültiges Mittel zur Wiederherstellung der Einheit der Christen ansehen“³⁶. Deswegen sind die Voraussetzungen für Interzelebration und allgemeine Interkommunion noch nicht gegeben.

Nun ist eine Gemeinschaft zwischen den verschiedenen Kirchen nach ökumenischem Konsens durch das Band der Taufe bereits grundlegend gegeben. Nach römisch-katholischer Sicht bedarf es für die Eucharistiegemeinschaft jedoch der vollen Kirchengemeinschaft, die eine Gemeinschaft im Bekenntnis, in den Sakramenten und in den Ämtern umfasst. Hinter diesem Pochen auf umfassende Kirchengemeinschaft steht nicht ein unangemessen verabsolutiertes rechtliches Denken, sondern die Frage nach dem Wesen von Kirche im Blick auf die Erfüllung ihres Auftrags in der Welt. Kirchliche Gemeinschaft ist nach katholischem Verständnis konkret, sie muss Konturen haben und erkennbar sein, und dies verlangt nicht zuletzt Bekenntnisgemeinschaft und Gemeinschaft in

³⁵ „Durch das Sakrament des eucharistischen Brotes [wird] die Einheit der Gläubigen, die einen Leib in Christus bilden, dargestellt und verwirklicht“ (LG 3). „Durch den Leib Christi in der heiligen Eucharistiefeier gestärkt, stellen sie [die Gläubigen] sodann die Einheit des Volkes Gottes, die durch dieses hochehrwürdige Sakrament sinnvoll bezeichnet und wunderbar bewirkt wird, auf anschauliche Weise dar“ (LG 11).

³⁶ II. VATIKANISCHES KONZIL, UR 8; vgl. auch Papst JOHANNES PAUL II., Enzyklika „*Ecclesia de Eucharistia*“ (oben Anm. 7) Nr. 35: 32.

den Ämtern. Davon kann Eucharistiegemeinschaft nach katholischem Verständnis nicht losgelöst werden.

Weil Eucharistie in einer konkreten Kirche gefeiert wird, weist das Hochgebet der römisch-katholischen Liturgie die versammelte Gemeinde ausdrücklich in die Gemeinschaft mit dem jeweiligen Ortsbischof, dem Kollegium der Bischöfe und mit dem Bischof von Rom ein. Zudem ist die eucharistische Gemeinschaft nicht von anderen kirchlichen Lebensvollzügen – Gütergemeinschaft, Gemeinschaft im diakonischen Bereich – zu isolieren.

Solange die Kirchen nicht in diesem umfassenden Sinn Kirchengemeinschaft haben, fehlte einer Eucharistiegemeinschaft die kirchliche Basis. Gewiss pflegen Gemeinden ökumenische Gemeinschaft bereits in vielfältigen Formen, doch an den wenigsten Orten wird das kirchliche Leben in allen möglichen Dimensionen geteilt. Zudem fehlt mit der strukturellen Einheit auch vor Ort Wesentliches. „Eine zwischenkonfessionelle eucharistische Gemeinschaft ohne Gemeinschaft in der Verantwortung, im Stimm- und Wahlrecht usf. entspricht dem, was heute gelegentlich als Konsumhaltung von Christen bezeichnet wird, d. h. es ist keine wirkliche Gemeinschaft da; ohne Verpflichtung und ohne weitere Rechte zu haben, holt man die Kommunion auch in einer anderen Konfession, für die man sich bestenfalls vage allgemein ökumenisch mitverantwortlich fühlt“³⁷.

Auch in diesem Punkt sind in der binnen-katholischen Sicht Differenzierungen einzubringen.

4.2. Differenzierungen

Gestufte Eucharistiegemeinschaft als Entsprechung zu gestufter Kirchengemeinschaft?

Zahlreiche Stimmen in der römisch-katholischen Theologie fragen, in welche Richtung sich die geltende lehramtliche Position entwickeln kann.

³⁷ Abendmahlsgemeinschaft – Kirchengemeinschaft. Stellungnahme der GESPRÄCHSKOMMISSION DER CHRISTKATHOLISCHEN UND DER RÖMISCH-KATHOLISCHEN KIRCHE DER SCHWEIZ (CRGK), in: IKZ 77 (1987) 53–61, hier 58f.

Differenzierungen betreffen die Einschätzung der schon gegebenen und noch zu realisierenden Kirchengemeinschaft. Die Taufe verbindet die Christen und ist als solches Band zwischen ihnen eine ekklesiale Wirklichkeit, die auch eine grundlegende Kirchengemeinschaft stiftet. Über die Taufe hinaus kennt das II. Vatikanische Konzil verschiedene andere kirchliche Lebensvollzüge, welche die Kirchen miteinander verbinden. Inzwischen haben ökumenische Dialoge die Beziehungen vertieft. Zu Recht wird darauf hingewiesen, dass zumal die Unterzeichnung der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre die Kirchengemeinschaft zwischen der römisch-katholischen und der evangelisch-lutherische Kirche hat wachsen lassen³⁸. Dies wird nach Einschätzung römisch-katholischer Theologen von der offiziellen lehramtlichen Position zu wenig berücksichtigt. Es ist bekannt, dass Papst JOHANNES PAUL II. bei keiner Gelegenheit versäumt, die ökumenischen Bemühungen zu würdigen – aber bleibt dies nicht zu sehr auf der Ebene der Würdigung nur des „guten Willens“, als ob es nicht auch ekklesiale Früchte (Früchte im Zuwachs von ekklesialer Gemeinschaft) gäbe³⁹?

Wenn es einen Zuwachs an Kirchengemeinschaft gibt, stellt sich die Frage, wann ein Grad von Kirchengemeinschaft erreicht ist, der auch in der Abendmahlsgemeinschaft weitere Schritte zu gehen erlaubt. Ist für weitergehende Formen von eucharistischer Gastfreundschaft (die ja nicht gleichzusetzen ist mit Interkommunion oder gar Interzelebration) prinzipiell die oben beschriebene volle Kirchengemeinschaft vorausgesetzt? Oder ermöglicht die graduell fortschreitende Kirchengemein-

³⁸ Die Gemeinsame Erklärung bringt wie die anderen erreichten Konsense einen Zuwachs an Gemeinschaft mit sich, der als ekklesiologisches Faktum zu verstehen ist. Darum gilt: „Ebensowenig wie der Rechtfertigungskonsens ohne seine ‚kerygmatische Gestalt‘ – die gemeinsame Verkündigung der Rechtfertigungsbotschaft – bleiben kann, sollte ihm die ‚kommunitäre Gestalt‘ fehlen; vielmehr sollte dieser Konsens sich gerade dort widerspiegeln, wo par excellence die ‚Einheit der Gläubigen dargestellt‘ wird und es um ‚die Bezeugung der Einheit‘ geht: in der Eucharistie“; Harding MEYER, Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, der Zuwachs an Gemeinschaft als „ekklesiologisches Faktum“ und die Frage katholisch-evangelischer Abendmahlsgemeinschaft, in: BROSEDER / LINK (Hrsg.), Eucharistische Gastfreundschaft (oben Anm. 2) 22–25, hier 24, im Original kursiv.

³⁹ Siehe allerdings Papst JOHANNES PAUL II., Enzyklika „Ut unum sint“ über den Einsatz für die Ökumene. 25. Mai 1994 (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 121) (Bonn 1995) Nr. 49: 37.

schaft auch wachsende Formen der Eucharistiegemeinschaft?⁴⁰ Plakative Formulierungen wie „Das gemeinsame Mahl gehört insgesamt an das Ende und nicht an den Anfang ökumenischer Bestrebungen“⁴¹ blenden die Frage aus, was *zwischen* Anfang und Ende geboten ist. Wir stehen eben nicht mehr am Anfang ökumenischer Bestrebungen!

Die wirksame Kraft der Eucharistie

Die Eucharistie setzt eine Einheit voraus, die sie zugleich bewirkt. Diese Spannung impliziert, dass der Kirche – auch innerhalb von Konfessionsgrenzen – ihre Einheit immer auch noch geschenkt werden und dass sie auf Einheit immer auch noch hinwachsen muss⁴². Es ist auffällig, dass konträr zum traditionellen römisch-katholischen Sakramentsverständnis bei der Frage der Abendmahlsgemeinschaft die einheitsstiftende Kraft der Eucharistie zwar noch benannt, aber nicht als einheitsstiftende Kraft zwischen den Kirchen beansprucht wird⁴³. Es ist,

⁴⁰ In ökumenischen Studienkreisen wird differenziert formuliert, „dass Kirchengemeinschaft und Gemeinschaft im Herrenmahl prinzipiell zusammengehören und jedenfalls nicht grundsätzlich voneinander getrennt werden können. Abendmahlsgemeinschaft kann Kirchengemeinschaft nicht ersetzen, andererseits macht eine entstehende Kirchengemeinschaft Abendmahlsgemeinschaft unabdingbar, weil Kirche ohne Herrenmahl nicht sein kann“: Kirchen in Gemeinschaft – Gemeinschaft der Kirche. Studie des DÖSTA zu Fragen der Ekklesiologie, hrsg. von Peter NEUNER / Dieter RITSCHL (= Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 66) (Frankfurt a. M. 1993) 17.

⁴¹ Karl LEHMANN, Einheit der Kirche und Gemeinschaft im Herrenmahl. Zur neueren ökumenischen Diskussion um Eucharistie- und Kirchengemeinschaft, in: Thomas SÖDING (Hrsg.), Eucharistie. Positionen katholischer Theologie (Regensburg 2002) 141–177, hier 171f.

⁴² Zutreffend schreibt Boghos Levon ZEKIYAN: „Die Einheit unterliegt wie die Heiligkeit der Norm der fundamentalen Dialektik der gesamten christlichen Heilsökonomie: schon und noch nicht“: Das ökumenische Ideal der christlichen Einheit zwischen Geschichte und Eschatologie unter besonderer Berücksichtigung der armenischen Erfahrung, in: WALTER / KRÄMER / AUGUSTIN (Hrsg.), Kirche in ökumenischer Perspektive (oben Anm. 4) 196–215, hier 205.

⁴³ Diese Problematik fasst prägnant zusammen: Franz-Josef NOCKE, Eucharistie als Sakrament kirchlicher Einheit. Letztes Ziel des ökumenischen Weges oder Stärkung auf dem Weg, in: SÖDING (Hrsg.), Eucharistie (oben Anm. 41) 120–140, hier 128–133. Die Problematik sticht hervor in dem Beitrag von Karl LEHMANN zum selben Band. Er betont einerseits deutlich, dass die Kirche allein durch das Tun Jesu Christi zur Einheit findet, setzt aber doch für die Eucharistiegemeinschaft voraus, dass die Kirche

als dürfte auf die *gnadenhafte, sakramental vermittelte* Einigung zur einen Kirche erst dann vertraut werden, wenn die Einheit durch (geistgetragenes) menschliches Bemühen erreicht worden ist⁴⁴.

Ist dies der ekklesialen Wirklichkeit angemessen? Ist die Eucharistie, wie die neuere Theologie vielleicht manchmal zu sehr betont hat, nur „Selbstvollzug“ der Kirche (was nahe legt, dass in der Eucharistie nur gefeiert werden kann, was in der Kirche auch gegeben ist)? Ist sie nicht auch Quelle von Kirchesein und darum auch Quelle der Einheit der Kirche?⁴⁵ Wenn Einheit immer auch noch geschenkt und durch die Eucharistie realisiert werden muss, kann deren gemeinsame Feier nicht erst Schlusspunkt von Kirchengemeinschaft sein.

Es fällt auf, dass das Ökumene-Dekret in Nr. 2 betont bei der Eucharistie einsetzt, noch bevor es von der Kirche und ihren Ämtern

vorgängig zur Einheit gefunden hat. Seinem Anliegen, dass Eucharistiegemeinschaft nicht unverbindlich bleiben kann und mit einer Einigung in anderen Bereichen einhergehen muss, ist allerdings ausdrücklich zuzustimmen. Siehe LEHMANN, Einheit (oben Anm. 41), insbesondere 148. 155f.

⁴⁴ Sehr eindeutig ist die Wirksamkeit für die Einheit an die vorgängige Zeichenhaftigkeit der Einheit im Ökumenischen Direktorium gebunden. „Das Sakrament ist eine Handlung Christi und der Kirche durch den Geist. Seine Feier in einer konkreten Gemeinde ist das Zeichen der in ihr bestehenden Einheit im Glauben, im Gottesdienst und im gemeinschaftlichen Leben. *Als solche Zeichen* sind die Sakramente, besonders die Eucharistie, Quellen der Einheit der christlichen Gemeinde und des geistlichen Lebens und die Mittel, sie aufzubauen. Folglich ist die eucharistische Gemeinschaft untrennbar an die volle kirchliche Gemeinschaft und deren sichtbaren Ausdruck gebunden“: PÄPSTLICHER RAT ZUR FÖRDERUNG DER EINHEIT DER CHRISTEN, Direktorium zur Ausführung der Prinzipien und Normen über den Ökumenismus (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 110) (Bonn 1993) Nr. 129: 69, Hervorhebung von mir. Diese Formulierung ist *logischer* als manche diesbezüglichen Aussagen in anderen Texten, welche die Wirksamkeit zuweilen sehr inkonsequent abzuschwächen suchen. Ob das Ökumenische Direktorium aber *theo-logisch* angemessener ist?

⁴⁵ „Als Zeichen der Einheit setzt die Eucharistie die Eucharistie die Kirchengemeinschaft voraus; eine Eucharistie- und Abendmahlsgemeinschaft zwischen Gemeinden ist deshalb zum gegenwärtigen Zeitpunkt noch nicht möglich. Als Mittel der Einheit kann die Eucharistie aber in besonderen Fällen aus zureichenden Gründen . . . im Sinn einer eucharistischen Gastfreundschaft eine theologisch legitime und pastoral gebotene Zwischenlösung sein“: Walter KASPER, Gegebene Einheit – Bestehende Schranken – Gelebte Gemeinschaft, in: Richard KOLB (Hrsg.), *Confessio Augustana – Den Glauben bekennen. 450-Jahr-Feier des Augsburger Bekenntnisses. Berichte – Referate – Aussprachen* (= GTB 381) (Gütersloh 1980) 151–158, hier 157.

spricht. Das Gebet Jesu um die Einheit seiner Jünger (Joh 17,21) mündet zuerst in den Hinweis auf das Sakrament der Eucharistie, „durch das die Einheit der Kirche bezeichnet und bewirkt wird“. Der zweite Absatz handelt von der zur Einheit berufenen und im Geist geleiteten Kirche, erst nachfolgend, im dritten Absatz, ist von den Ämtern in der Kirche die Rede. Ist damit nicht ein Signal gesetzt, dass die Eucharistie ein Ursprung von Kircheneinheit ist, der nicht in jeder Hinsicht von einer schon zuvor verwirklichten strukturellen Kirchengemeinschaft abhängt?

In diesem Zusammenhang ist auch die übliche Auslegung von UR 8 zu überdenken: „Man darf jedoch die Gemeinschaft beim Gottesdienst (*communicatio in sacris*) nicht als ein allgemein und ohne Unterscheidung gültiges Mittel zur Wiederherstellung der Einheit der Christen ansehen. Hier sind hauptsächlich zwei Prinzipien massgebend: die Bezeugung der Einheit der Kirche und die Teilnahme an den Mitteln der Gnade. Die Bezeugung der Einheit der Kirche verbietet in den meisten Fällen die Gottesdienstgemeinschaft, die Sorge um die Gnade empfiehlt sie indessen in manchen Fällen“⁴⁶. Es werden zwei Prinzipien genannt, die Bezeugung der Einheit der Kirche und die Teilnahme an den Mitteln der Gnade. Diese zwei Prinzipien werden jeweils auf verschiedene Wirklichkeiten hin gedeutet. Die Bezeugung der Einheit der Kirche betrifft die ekklesiale Wirklichkeit; dagegen wird die Teilnahme an den Mitteln der Gnade auf die individuellen Situationen bezogen, in denen einzelne ausnahmsweise zum Empfang der Eucharistie zugelassen werden. Indes: bedarf nicht auch das kirchliche Leben der Teilnahme an den Mitteln der Gnade? Ist nicht auch hinsichtlich der Einheit der Kirche die „Sorge um die Gnade“ geboten, von der es heisst, dass sie die *communicatio in sacris* empfiehlt? Es ist von uns verlangt, im ökumenischen Dialog und in ökumenischer Zusammenarbeit Schritte zu tun um zusammenzuwachsen, in „Sorge um die Gnade“ wäre es aber auch geboten zu fragen, wo Gott uns die Einheit jenseits unseres eigenen Tuns schenkt. Wäre es nicht notwendig, dass wir uns am Tisch des Herrn versammeln, um von ihm her eins zu werden?

Es gibt Gründe, dies nicht ins Geratewohl hinein zu tun (dazu gleich nochmals). Gemeint ist hier deswegen nicht eine generelle Interkommunion. Doch kann gefragt werden, ob nicht abgesehen von Sondersituationen einzelner die in ekklesialem Rahmen gewährte eucharistische

⁴⁶ II. VATIKANISCHES KONZIL, UR 8.

Gastfreundschaft eine inständige Bitte um die Herabkunft des Geistes zur Einigung der Kirchen sein kann. Gibt es nicht ekklesiale Situationen, wie Zusammenkünfte ökumenisch arbeitender Gruppierungen, in denen ekklesiale geistliche Bedürfnisse eucharistische Gastfreundschaft geboten sein lassen?

Wider „ökumenische Naivität“

Nach diesen Differenzierungen sei jedoch nochmals auch der tiefe Sinn des Pochens auf den inneren Zusammenhang zwischen Eucharistie- und Kirchengemeinschaft unterstrichen. Gewiss, wir sollten der Wirkkraft der Eucharistie im Blick auf die Einheit (mehr) trauen. Dennoch darf das nicht eine bequeme Formel sein. In LG 11 heisst es wörtlich, dass die Einheit des Volkes Gottes „durch dieses hoherhabene Sakrament sinnvoll bezeichnet und wunderbar bewirkt wird“. Die Einheit der Kirche wird durch die Eucharistie „wunderbar“ bewirkt, doch dürfen wir die Eucharistie nicht zum Wundermittel machen, ohne selbst die erforderlichen, manchmal mühsamen und schmerzlichen Schritte der Umkehr zueinander zu tun. „Eucharistiegemeinschaft ist sehr wohl auch Mittel, um Kirchengemeinschaft zu fördern. Aber ekklesial konsequenzenlos kann sie nicht sein, sie kann nicht Kircheneinheit ersetzen oder gar als nicht mehr nötig erscheinen lassen“⁴⁷. Schonungslos formuliert in diesem Sinn ein gewiss „unverdächtiger“ Ökumeniker wie Otto Hermann PESCH, der in eucharistietheologischer Hinsicht die Probleme ausgeräumt sieht und nachdrücklich dafür plädiert, „Herrenmahlsgemeinschaft in begrenzter und dafür vorbereiteter Situation zu ermutigen“⁴⁸: „Eine Gemeinschaft am Tisch des Herrn, nach der alles zwischen Menschen, Gemeinden, Kirchen vor der Welt in Zeugnis und Diakonie so getrennt und konkurrierend weiterginge wie bisher, wäre ein leeres Ritual, mehr noch: wäre gerade unter dem An-

⁴⁷ Peter NEUNER, *Ökumenische Theologie. Die Suche nach der Einheit der christlichen Kirchen* (Darmstadt 1997) 213.

⁴⁸ PESCH, *Gemeinschaft* (oben Anm. 31) 170, im Original kursiv hervorgehoben.

spruch, Zeichen und Mittel ersehnter neuer Kirchengemeinschaft zu sein, *eine Lüge* – nicht weniger⁴⁹.

Dies bedeutet auch, dass der Schritt in weitergehende Formen der Abendmahlsgemeinschaft nicht zugleich in die Gleichgültigkeit gegenüber bleibenden Herausforderungen auf dem Weg zur Kirchengemeinschaft hineinführen darf. Es kann eine Warnung vor diesbezüglicher Naivität sein, wenn evangelische Christen sagen, es mache nachdenklich, „dass die Abendmahlsgemeinschaft innerhalb der reformatorischen Kirchen keine stärkeren liturgischen, ökumenischen und praktischen Impulse freigesetzt hat“⁵⁰. Dies ist auch bei der Frage nach vorläufigen Regelungen zur eucharistischen Gastfreundschaft (siehe unten Abschnitt 5) zwischen römisch-katholischer Kirche und evangelischen Christen ein Problem. Für viele evangelische, vor allem für reformierte Christen und Gemeinden, wäre das Eigentliche schon erreicht, wenn wir einander gelegentlich unproblematischer zum Abendmahl einladen könnten. Eine konkretere Einheit scheint in dieser Sicht gar nicht weiter erstrebenswert. Für die römisch-katholische Seite ist das Ziel jedoch die volle Kirchengemeinschaft. Wenn eine gewissermassen antizipierte Eucharistiegemeinschaft nicht von beiden Seiten in der Dynamik auf die umfassende Gemeinschaft der Kirchen vollzogen würde, müsste gerade dies von der katholischen Seite als unökumenisch, weil einer weiteren Entwicklung abträglich, bewertet werden.

5. Gewährte eucharistische Gastfreundschaft gegenüber einzelnen

5.1. Die geltenden Regelungen

Trotz der noch nicht erreichten vollen Kirchengemeinschaft gewährt die römisch-katholische Kirche in Ausnahmesituationen eucharistische Gastfreundschaft gegenüber einzelnen. In bestimmten Einzelfällen ist es – unter der Voraussetzung des katholischen Eucharistiegläubens und der

⁴⁹ PESCH, Gemeinschaft (oben Anm. 31) 169.

⁵⁰ Hans-Georg LINK, Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft in Vereinbarungen und Erklärungen zwischen verschiedenen Kirchen, in: BROSEDER / LINK (Hrsg.), Eucharistische Gastfreundschaft (oben Anm. 2) 111–130, hier 116.

rechten Vorbereitung – möglich, dass anderskonfessionelle Christen auf eigene Bitte in der römisch-katholischen Feier die Kommunion empfangen. Nach den geltenden Richtlinien, wie sie im Ökumenischen Direktorium von 1993 formuliert sind, ist dieser Fall gegeben, wenn Todesgefahr besteht sowie in Situationen von ernster und dringender Notwendigkeit, die vom Diözesanbischof bzw. den Bischofskonferenzen näher zu umschreiben sind⁵¹. Hier sind verschiedene Bischofskonferenzen unterschiedlich weit gegangen. In jedem Fall ist zu beachten, dass gesamt- oder ortskirchliche Richtlinien zwar Zulassungskriterien vorgeben. In der konkreten Situation ist es aber auch nach römisch-katholischem Kirchenrecht nicht Sache des Kommunionspenders, einen Kommunikanten abzuweisen⁵².

In den Medien wurde bezüglich der Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“ von Papst JOHANNES PAUL II., die am Gründonnerstag 2003 erschien, meist gesagt, dass sie die geltenden Normen einfachhin noch einmal neu festschreibt. Das ist nicht ganz zutreffend. Zwar erinnert die Enzyklika an die geltenden Normen, geht dann aber darüber hinaus, indem sie das „geistliche Bedürfnis“ (*spiritualis necessitas*) als Kriterium für die mögliche Zulassung zur Eucharistie nennt⁵³. Dieser Begriff war früher

⁵¹ Vgl. PÄPSTLICHER RAT ZUR FÖRDERUNG DER EINHEIT DER CHRISTEN, Direktorium (oben Anm. 44) Nr. 130: 70. Vgl. CIC can. 844 § 4: „Wenn Todesgefahr besteht oder wenn nach dem Urteil des Diözesanbischofs bzw. der Bischofskonferenz eine andere schwere Notlage (*gravis necessitas*) dazu drängt . . .“. Als Bedingung ist ferner genannt, dass es den betreffenden Personen nicht möglich ist, einen Spender der eigenen Kirche aufzusuchen. Zu Recht plädiert Georg HINTZEN für die Aufhebung dieser Bedingung als nicht entscheidend dafür, ob eine Notlage vorliegt: *Gratia procuranda quandoque commendat. Überlegungen zur Zulassung evangelischer Partnerkonfessionsverschiedener Ehen zur katholischen Eucharistie*, in: *Cath* 41 (1987) 270–286.

⁵² Vgl. dazu Ilona RIEDEL-SPANGENBERGER, *Das Verhältnis zwischen Eucharistie und Kirche in kirchenrechtlicher Perspektive*, in: Konrad RAISER / Dorothea SATTLER (Hrsg.), *Ökumene vor neuen Zeiten. Für Theodor Schneider* (Freiburg i. Br. 2000) 293–317, hier 295–297.

⁵³ Bezüglich der eucharistischen Gastfreundschaft heisst es in der Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“: „Wenn die volle Gemeinschaft fehlt, ist die Konzelebration in keinem Fall statthaft. Dies gilt nicht für die Spendung der Eucharistie *unter besonderen Umständen und an einzelne Personen*, die zu Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften gehören, die nicht in der vollen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen“: (oben Anm. 7) Nr. 45: 39. Die Formulierung klingt wie ein Versuch, das Positive

schon in einer Instruktion des Sekretariates für die Förderung der Einheit der Christen aus dem Jahr 1972 verwendet worden⁵⁴. Gegenüber dem Bezug auf Situationen physischer Lebensbedrohung wurde mit dem Begriff der *necessitas spiritualis* „eine wichtige Grenzlinie überschritten. Denn in diese Formulierung gehen zwar durchaus auch objektive Elemente ein . . . Aber die Zulassung einer spirituellen Notlage bedeutet zusätzlich eine gewisse Berufung auf einen inneren Notstand, vor allem des Gewissens“⁵⁵. Damit sei, so Karl LEHMANN, eine gewisse Subjektivierung unvermeidlich gewesen, extensive Auslegungen lagen nahe. In Reaktion darauf bezogen verschiedene römische Verlautbarungen nach 1972 gegen (zu) weit gefasste Interpretationen Stellung. In der weiteren Entwicklung blieb die Frage, was eine dringende Notlage (*gravis necessitas*) ist, offen⁵⁶; der Begriff der geistlichen Notlage wurde im Kirchenrecht von 1983 und im Ökumenischen Direktorium von 1993 *nicht* aufgegriffen. Lediglich manche Bischofskonferenzen verwenden den Begriff, wenn sie im Sinne des Ökumenischen Direktoriums Situationen von schwerer Notwendigkeit umschreiben. So sieht die Bischofskonferenz von England und Wales, Schottland und Irland ähnlich wie die kanadische und die südafrikanische Bischofskonferenz in dem aufrichtigen geistlichen Bedürfnis ein hinreichendes Kriterium der Zulassung⁵⁷. Im Blick sind dabei Situationen,

in diesem Bereich, der anders als der Bereich der Interzelebration Möglichkeiten offen lässt, hervorzuheben. Unterschieden wird zwischen der (allgemeinen) Interkommunion, „die nicht möglich ist, solange die sichtbaren Bande der kirchlichen Gemeinschaft nicht vollständig geknüpft sind“ (Nr. 45: 39f) und Ausnahmefällen. Zielsetzung der geringeren Zurückhaltung im Bereich von besonderen Umständen sei es, „einem schwerwiegenden geistlichen Bedürfnis einzelner Gläubiger im Hinblick auf das ewige Heil entgegenzukommen“ (Nr. 45: 39).

⁵⁴ SECRETARIATUS AD CHRISTIANORUM UNITATEM FOVENDAM, Instructio „De peculiaribus casibus admittendi alios christianos ad communionem eucharisticam in Ecclesia catholica, in: AAS 64 (1972) 518–525, hier 523. 525 (= NKD 41 [1975] 33.39).

⁵⁵ LEHMANN, Einheit (oben Anm. 41) 160.

⁵⁶ Hilfreich hierzu: Silvia HELL (als Sprecherin der Ökumenischen Forschungsgruppe der Katholisch-Theologischen Fakultät Innsbruck), Die Frage der Zulassung nichtkatholischer Christen zur Kommunion in der römisch-katholischen Kirche. Antrag an die Österreichische Bischofskonferenz, in: ÖR 47 (1998) 534–542.

⁵⁷ Vgl. Belege in: CENTRE D'ÉTUDES ŒCUMÉNIQUES (Strasbourg) / INSTITUT FÜR ÖKUMENISCHE FORSCHUNG (Tübingen) / KONFESSIONSKUNDLICHES INSTITUT (Bensheim), Abendmahlsgemeinschaft ist möglich. Thesen zur eucharistischen Gastfreundschaft (Frankfurt a. M. 2003) 29–34.

in denen der Aufenthaltsort es unmöglich macht, einen Amtsträger der eigenen Kirche aufzusuchen, sowie familiäre Anlässe (Feste, Beerdigungen).

Wenn nun die päpstliche Enzyklika von 2003 den Begriff des geistlichen Bedürfnisses wieder aufnimmt, ist dies wegweisend. Trotz der nach 1972 feststellbaren Schwierigkeit, objektive Kriterien für ein geistliches Bedürfnis zu benennen, und der damit gegebenen offenen und auch extensiven Interpretationsmöglichkeiten wird nun doch auch von römischer Seite an diesem Begriff festgehalten. Darin kann man das Signal erkennen, die anderen Fälle, hinsichtlich derer sich das Ökumenische Direktorium bedeckt hält, nicht engherzig zu beschreiben. Dies entspricht der Aufforderung des Sekretärs des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen in einem Rechenschaftsbericht des Rates über seine Tätigkeit im Jahr 2001: „Wohl aber sollten die im Ökumenischen Direktorium aufgezeigten pastoralen Möglichkeiten für begründete Einzelfälle weiter ausgeschöpft werden, als dies bisher der Fall war“⁵⁸. Gerade diese letztere Aufforderung könnte im übrigen zur Prüfung der „Erwartungsrichtung“ in der Diskussion um die Richtlinien zur Gastfreundschaft anregen. Die Tatsache, dass das gesamtkirchliche Ökumenische Direktorium nicht entschiedener und ausdrücklicher Ausnahmen definiert, ist, solange der Text die Bischofskonferenzen dazu auffordert, nicht nur negativ zu werten. Wer den römischen Zentralismus kritisiert, sollte hier zunächst die bischöflichen Ortskirchen und Bischofskonferenzen in die Pflicht rufen.

5.2. Differenzierungen

Es ist kein Geheimnis, dass auch viele römisch-katholische Christen die vergleichsweise restriktive Regelung der eucharistischen Gastfreundschaft in der römisch-katholischen Kirche für nicht angemessen halten. Die oben formulierten Anfragen (siehe oben S. 141f) legen die Auffassung nahe, dass die wachsende Kirchengemeinschaft mehr Möglichkeiten der eucharistischen Gastfreundschaft zulassen würde.

⁵⁸ Marc OUELLET, Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen im Jahre 2001, in: *Cath* 56 (2002) 87–110, hier 109f.

Allerdings: So froh wir sind, dass es die genannten Ausnahmeregelungen gibt und dass eine Ausweitung zu erhoffen ist: es stellen sich Anfragen an den Ansatz. Die Zulassung anderskonfessioneller Christen zum Empfang der Kommunion in einer römisch-katholischen Eucharistiefeyer bezieht sich auf besondere Situationen von einzelnen unter Ausklammerung ihrer Kirchenzugehörigkeit. Man hat dies auch „Kasuistik der Notfälle“ genannt. Letztlich muss man sagen, dass diese Fixierung auf Einzelfälle gerade dem spezifischen Anliegen römisch-katholischer Eucharistie-theologie, der kirchlichen Dimension der Eucharistie, nicht gerecht wird. Der Zusammenhang zwischen eucharistischer Gemeinschaft und kirchlicher Gemeinschaft wird eher verstellt⁵⁹. Eucharistische Gastfreundschaft ist dort zulässig, wo sie ein geistliches Bedürfnis gebietet. Es sind mittlerweile ekklesiale geistliche Bedürfnisse und kirchliche Notsituationen, welche nach eucharistischer Gastfreundschaft fragen lassen.

Die Fixierung auf Einzelfälle ist unangemessen insbesondere im Blick auf die Situation, in der am häufigsten die Frage nach der eucharistischen Gastfreundschaft aufkommt: die Situation der konfessionsverbindenden Ehen. Hier geht es um mehr als um eine Notsituation einzelner Glaubender; hier sind Menschen, die im Kleinen Kirche leben. Es sind Menschen, die in ihrem gemeinsamen Weg den Bund Gottes mit den Menschen darstellen. Darf man ihnen diese Berufung zumuten und ihnen gleichzeitig verwehren, dass sie sich in ihrer Einheit durch die gemeinsame Teilnahme an der Eucharistie, der Feier des Neuen Bundes, stärken lassen?⁶⁰

⁵⁹ Vgl. das Dokument „Gegenseitige Zulassung zum Herrenmahl“. Erarbeitet von der GEMEINSAMEN RÖMISCH-KATHOLISCHEN/EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KOMMISSION (1983, blieb unveröffentlicht), jetzt abgedruckt in: BROSEDER / LINK (Hrsg.), Eucharistische Gastfreundschaft (oben Anm. 2) 173–183, hier 175. 177. Siehe dort (98–110) auch den Artikel von Hans JORISSEN: Gemeinsam am Tisch des Herrn? Katholische Erwägungen zur Eucharistiegemeinschaft in konfessionsverbindenden Ehen. JORISSEN will „die Frage provozieren, ob diese Reduzierung auf Not- und Ausnahmefälle dem Sinn der Sakramente von Eucharistie, Taufe und Ehe entspricht oder ihnen nicht vielmehr entgegensteht“ (ebd. 98).

⁶⁰ „Darf dem nichtkatholischen Ehepartner in einer solchen Ehe, die den Bund Christi und seiner Kirche sakramental darstellt, die diesen Liebesbund leben will und durch ihr gelebtes Zeugnis der Einheit der Kirche dienen will, die Teilnahme an dem Sakrament verweigert werden, in dem der Bund Christi mit seiner Kirche, die Wirklichkeit der am Kreuz geschehenen Bundesstiftung, ganz konkret gegenwärtig wird und den Eheleuten als Kraftquell zu ihrem christlichen Lebensvollzug angeboten wird?“: JORIS-

6. Ausblick

Eucharistiegemeinschaft ist nicht leichtfertig anzustreben. Allerdings: Kann die Frage deswegen so zögerlich lauten, ob wir miteinander feiern dürfen und welche besonderen Umstände es uns erlauben? Franz Josef NOCKE kommentiert diese Frage: „Das klingt fast so, als ob es um das Pflücken verbotener Früchte ginge. Ich meine, wir müssten öfter in umgekehrter Richtung fragen: Dürfen wir routinemässig einander ausschliessen?“⁶¹. Die Frage muss schon deswegen anders lauten, weil ohne die wiedergewonnene Einheit jede Eucharistiefeier defizient bleibt. Die Ökumene-Enzyklika von Papst JOHANNES PAUL II. mahnt, „dass eine wahrhaft eucharistische Gemeinschaft sich nicht selbstgenügsam in sich verschliessen kann, sondern offen sein muss gegenüber jeder anderen katholischen Gemeinde“⁶². Das ist innerhalb der römisch-katholischen Kirche gesprochen. Wenn zur Eucharistie die Gemeinschaft mit der ganzen Kirche gehört, dann müsste dies der römisch-katholischen Kirche ein ökumenischer Stachel sein. Denn durch die fehlende Kirchengemeinschaft mit anderen Kirchen ist auch das eigene Kirchesein unvollständig. „Zu den Verwundungen der katholischen Kirche gehört, dass sie in der Situation der Trennung ihre eigene Katholizität konkret nicht voll verwirklichen kann. Auch sie ist durch die Spaltung verwundet“⁶³. Die Möglichkeit, in Einheit mit der im umfassenden Sinn gesamten Kirche Eucharistie zu feiern, ist gebrochen. In jedem Fall können wir nur in unvollkommener Weise Eucharistie feiern.

Die Kirchenspaltung ist ein Ärgernis, sie bedeutet eine tiefe Verletzung jeglicher Verwirklichung von Kirche. Dies ist wohl auch der Grund, warum es im Bereich der Pastoral immer einen Graubereich geben wird, der durch die theologisch noch so begründeten kirchlichen

SEN, *Gemeinsam am Tisch des Herrn* (oben Anm. 59) 107. Siehe dazu auch Peter NEUNER, Ein katholischer Vorschlag zur Eucharistiegemeinschaft, in: StZ 211 (1993) 443–450; Georg HINTZEN / Peter NEUNER, Eucharistiegemeinschaft für konfessionsverschiedene Ehen?, in: StZ 211 (1993) 831–840; HELL, Frage (oben Anm. 57) 536f. 538.

⁶¹ NOCKE, Eucharistie (oben Anm. 43) 137.

⁶² Papst JOHANNES PAUL II., Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“ (oben Anm. 7) Nr. 39: 35.

⁶³ Walter KASPER, Situation und Zukunft der Ökumene, in: ThQ 181 (2001) 175–191, hier 179. Vgl. II. VATIKANISCHES KONZIL, UR 4.

Regelungen nicht erfasst wird. „Innerhalb des Grundfehlers Kirchentrennung kann es keine ‚richtige‘ und in sich widerspruchsfreie Antwort auf konkrete Einzelfragen geben“⁶⁴.

⁶⁴ NEUNER, Ökumenische Theologie (oben Anm. 47) 217. Siehe auch ebd. das Zitat von Karl LEHMANN: Die Kirchenspaltung sei „theologisch ein grösseres Ärgernis, als Versuche einer vielleicht ungeduldigen Antizipation der Einheit der Kirche durch ‚Interkommunion‘“.

Die Autoren

Prof. Dr. **Eva-Maria FABER**, * 1964 in Osnabrück/Deutschland, Studium der Katholischen Theologie in Münster, Toulouse und Freiburg i. Br. Doktorat (1992), Habilitation über die Theologie Johannes Calvins (1999). Seit 2000 Professorin für Dogmatik und Fundamentaltheologie an der Theologischen Hochschule Chur. Seit 2002 Konsultorin des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen.

Prof. Dr. **Walter KIRCHSCHLÄGER**, * 1947 in Kamegg/Österreich, Studium der Katholischen Theologie und Philosophie in Wien und Rom. Seit 1982 Professor für Exegese des Neuen Testaments in Luzern. 1990–1993 Rektor der Theologischen Fakultät Luzern, 1997–2001 zunächst Rektor der Hochschule, dann der Universität Luzern.

Prof. Dr. **Helga KOHLER-SPIEGEL**, * 1962 in Dornbirn/Österreich, 1980–1985 Studium der Katholischen Theologie, 1990 Promotion an der Universität Salzburg zum Thema: Juden und Christen – Geschwister im Glauben. 1996–1999 Professorin für Religionspädagogik/Katechetik an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern und Leiterin des Katechetischen Instituts Luzern, seit 1999 Professorin für Religionspädagogik an der Pädagogischen Akademie des Bundes in Feldkirch/Österreich.

Kirchenratspräsident **Ruedi REICH**, * 1945 in Uster, Bürgerort Zürich, Studium der Theologie mit Schwerpunkten Kirchengeschichte und Sozialethik; Vikariat in Zürich-Wipkingen, 1972–1993 Gemeindepfarrer in Marthalen. Neben dem Gemeindepfarramt Redaktor beim Zürcher Kirchenboten (Rubrik Glaubensfragen). 1983 Mitglied des Kirchenrates, 1991 Vizepräsident des Kirchenrates, seit 1993 Kirchenratspräsident der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich. Als vollamtlicher Kirchenratspräsident u. a. zuständig für Kirchgemeinden und Pfarerschaft sowie für den Kontakt mit kirchlichen und staatlichen Behörden und im besonderen für die Beziehungen zur katholischen Kirche im Kanton Zürich.

Die Autoren

Prof. Dr. **Christoph STÜCKELBERGER**, * 1951 im Elsass, Theologiestudium in Basel, Nairobi und Zürich; Doktorat (1987) und Habilitation (1996) in Ethik, seit 1993 Zentralsekretär von „Brot für alle“, zudem Professor für Ethik an der Theologischen Fakultät der Universität Basel.

Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur

Im Auftrag der Theologischen Hochschule Chur
herausgegeben von
Michael Durst und Michael Fieger

Band 1

Studien zur Geschichte des Bistums Chur (451–2001)

Herausgegeben von Michael Durst
2002, 176 Seiten

Band 2

Warum? Der Glaube vor dem Leiden

Herausgegeben von Eva-Maria Faber
2003, 112 Seiten

Band 3

Zur Ökumene verpflichtet

Herausgegeben von Eva-Maria Faber
2003, 160 Seiten

ACADEMIC PRESS FRIBOURG

Schriftenreihe der
Theologischen Hochschule Chur
Band 3



Eva-Maria FABER (Hrsg.)

Zur Ökumene verpflichtet

Academic Press Fribourg

«Ökumenische Eiszeit», «Stillstand» oder gar: «Rückschritt» im Prozess der Annäherung zwischen den Kirchen, Enttäuschung, Resignation? Gegen all diese Unkenrufe weist der vorliegende Band der Schriftenreihe der Theologischen Hochschule Chur in das Engagement für die Ökumene ein. Dabei liegt der Akzent auf dem Anspruch, den die Verpflichtung zur Ökumene an die Bereitschaft zu Umkehr, Perspektivenwechsel und Erneuerung stellt.

Walter KIRCHSCHLÄGER erarbeitet an neutestamentlichen Texten die Herausforderung zu einer Einheit, die Verschiedenheit ebenso wie beziehungsvolle Lebensverknüpfungen voraussetzt. Die spezifisch reformierte Perspektive von Einheit in Vielfalt legt Ruedi REICH als Zueinander von Konzentration und Offenheit aus. Eva-Maria FABER identifiziert den Weg zur Einheit als einen mitunter mühevollen Weg der Umkehr. Praktische Erfahrungen bringen Christoph STÜCKELBERGER aus der ökumenischen Zusammenarbeit zwischen den Entwicklungsorganisationen Brot für alle und Fastenopfer und Helga KOHLER-SPIEGEL im Blick auf ökumenisches Lernen im Religionsunterricht ein. Der Band schliesst mit einer Orientierung zum Stand und zu weiteren Perspektiven in der Frage nach der Eucharistiegemeinschaft.

ISBN 3-7278-1458-6



9 783727 814587