

Kirche als *global player* – religiöser Pluralismus und Theologie der Ökumene

Ulrike Link-Wieczorek

»Jetzt, da man mit einem erwachten Asien zu rechnen hatte, begannen die internationalen christlichen Organisationen junge Asiaten in ihren Mitarbeiterstab zu holen. C. W. Li und Ivy Khan waren dies im CVJM und CVJF auf Weltebene. An einigen Sonntagen im März trafen wir uns, tranken indischen oder chinesischen Tee, gingen spazieren und redeten. Das gab uns asiatische Luft zum Atmen. An einem Sonntag waren Ivy und ich eingeladen zu einem chinesischen Mittagessen und Tee mit C. W. Li, seiner Frau und den zwei kleinen Kindern, die sie damals hatten, einem Jungen und einem Mädchen. Weil es ein schöner Tag war, machten wir einen langen Spaziergang am Ufer des (Genfer) Sees. Die Gruppe mit Frau Li und den Kindern in ihrer chinesischen Kleidung und Ivy in ihrem indischen Saree zog große Aufmerksamkeit auf sich. Die Leute blieben einfach stehen und starrten uns an. Ich glaube, es war Herr Li, der schließlich vorschlug, einen Hut herumgehen zu lassen.«¹

So beschreibt der indische christliche Laientheologe Madathilparampil Mammen – kurz: M. M. – Thomas seine ersten Wochen in Genf im Jahr 1947, wohin man den 31-Jährigen für ein gutes Jahr zur Mitarbeit in den Stab des Studentenweltbundes berufen hatte. Dafür hatte er Frau und Kinder in Indien zurückgelassen; ein Sohn wurde sogar gerade während seiner Reise nach Europa geboren.² »Ich musste viele meiner Gewohnheiten ändern. Manche Veränderungen waren ziemlich unangenehm, vor allem einen schweren Anzug, Mantel, Handschuhe und Hut zu tragen. Letzterer fiel mir oft vom Kopf. Und ich musste mich mit einem Leben ohne mein tägliches Travancorer Bad arrangieren! Man musste zahlen für ein Bad in der Pension! Das Essen war gut. Ich hatte ja schon Erfahrung durch den Aufenthalt bei den Keithahns in Bangalore, wo ich Gerichte ohne Gewürze gegessen (und zehn Pfund zugenommen) hatte. So war die Gewöhnung an die neuen Essgewohnheiten jetzt nicht schwierig.«³ Im Zuge dieses Aufenthaltes in Genf war Thomas schließlich mitbeteiligt an der Vorbereitung der Gründungsversammlung des Ökume-

1. M. M. Thomas, *My Ecumenical Journey*, The Ecumenical Press, Trivandrum 1990, 6 (Übers. U. L.-W.).
2. Vgl. ebd., 3-4.
3. Ebd., 5.

nischen Rates der Kirchen (ÖRK) 1948 in Amsterdam. Die Studienkommissionen des späteren ÖRK trafen sich in Bossey bei Genf und luden Thomas mit dazu ein, vor allem wenn es um sein Spezialgebiet ging: das Verhältnis von Christentum und Gesellschaft und Politik, das er sehr engagiert in asiatischer Perspektive und vor dem Hintergrund der damaligen gesellschaftlichen Umbrüche in den Ländern der Dritten Welt einbrachte: »Soweit ich mich erinnern kann«, schreibt er 1990, »war ich der einzige nicht-westliche Teilnehmer (dieser Vorbereitungs-Sitzungen, U. L.-W.).«⁴ Das muss uns heute geradezu unglaublich vorkommen.⁵ Heute sind die Kommissionen des ÖRK mindestens zur Hälfte mit Vertretern und Vertreterinnen von Kirchen aus Ländern der Dritten Welt besetzt. M. M. Thomas hatte nach absolviertem Chemiestudium Sozialethik studiert – ein Jahr lang auch am Union Theological Seminary in New York.⁶ Zur Ökumene kam er schon in Indien, wo er Direktor des Christlichen Instituts für Kirche und Gesellschaft der Christlichen Konferenz Asiens wurde. Er gehörte der Syrischen Mar-Thoma-Kirche von Malabar an und repräsentierte jetzt in Genf damit nicht nur die asiatische Christenheit gegenüber der überwältigenden abendländischen Mehrheit, sondern zudem noch eine Kirche mit konfessionskundlich gesehen äußerst bewegter Geschichte:⁷ Ursprünglich eine altorientalische orthodoxe Kirche mit westsyrischem Ritus, die sich in ihrer Gründung auf den Apostel Thomas zurückführt, erlebten die Thomaschristen bei der Kolonisierung der südindischen Stadt und Region Kerala durch die Portugiesen seit 1498 eine Hinwendung zur römisch-katholischen Kirche, deren Freiwilligkeit den damaligen politischen Verhältnissen entsprechend nicht ganz eindeutig ist und die zu einem bewegten Hin und Her von Spaltungen führte. Im 17. Jahrhundert wurden die Portugiesen aus M. M. Thomas' Heimatort Travancore von den Holländern vertrieben. Starke Teile der Thomaschristen warben daraufhin um Metropolen aus der ostsyrischen Kirche und provozierten damit wiederum Spaltungen. Im 19. Jahrhundert gab es unter nunmehr britischer Kolonialherrschaft und dem Einfluss der Missionare der Church Missionary Society

4. Ebd., 21.

5. Thomas schreibt selbst, ebd. 20: »It may seem incredible now, that in 1947, WCC events went on without the participation of non-westerners. Perhaps the idea was that the Missions represented the younger churches.«

6. Zur Biographie vgl. Walter Müller-Römheld, Art. Thomas M. M., in: Ökumene-Lexikon, hg. von Hanfried Krüger u. a., Frankfurt 1983, 1169-1170.

7. Vgl. zum Folgenden gründlich erläuternd und übersichtlich: Heinzgerd Brakmann, Art. Thomaschristen, in: LThK³, Bd. 10, 2-5.

eine Hinwendung zu reformatorischem Glaubensgut, was wiederum zu Spaltungen führte, aus der schließlich die Mar-Thoma-Kirche hervorging, die heute als orthodoxe Kirche in Glaubens- und Kommuniongemeinschaft mit der Anglikanischen Kirche steht. Es gibt inzwischen seit 1952 als Ergebnis einer von zahlreichen weiteren Abspaltungen von dieser Kirche auch die »St. Thomas Evangelical Church of India«, deren protestantische Ausrichtung noch größer ist. Dieser nur oberflächliche Einblick in die Geschichte der Mar-Thoma-Kirche zeigt: Über Einheit und Vielfalt christlicher Kirchen, über die schwierigen Verwicklungen im Zusammenhang von Kultur, Politik und konfessioneller Tradition hat man M. M. Thomas wohl ebenso wenig etwas vormachen können wie über den Einfluss der Kolonisation auf die Mission. So kann man sagen, dass mit dem einen nicht-westlichen Mann im Vorbereitungsteam der ersten ökumenischen Weltversammlung sich all das vorsichtig ankündigte, was in den folgenden Jahrzehnten die christliche Ökumene auf Trapp halten sollte: Der Dialog über konfessionelle Differenzen, die eine kirchliche Einheit verhinderten, über sozial-ethische Probleme im Ringen um menschenwürdige gesellschaftliche Verhältnisse in der Welt, die sozialen und politischen Unterschiede der Perspektive von Christen und Christinnen aus Ländern des Nordens und Ländern des Südens, die unterschiedlichen Sicht- und Erfahrungsweisen der »alten« Kirchen und der jungen Missionskirchen. M. M. Thomas schildert in seinen Erinnerungen die Diskussionen mit Vertretern aus Ländern des damaligen sozialistischen Osteuropa über Kooperationsmöglichkeiten mit kommunistischen Regimen, über amerikanischen »Antikommunismus« und eine immer noch spürbare nationalistische Prägung der jungen deutschen Studierenden. Er selbst kam 1947 aus der Atmosphäre beginnender indischer nationalistischer Unabhängigkeitsbewegungen nach Genf, in der in der suchenden Neuorientierung auch sozialistische Konzepte erwogen wurden und Nationalismus nicht mit Totalitarismus und Faschismus identifiziert werden sollte. M. M. Thomas selbst suchte dabei immer eine an demokratischen Strukturen orientierte Vision für die neue Gesellschaft Indiens, aber in seiner schließlich Jahrzehnte währenden Mitarbeit im Ökumenischen Rat der Kirchen – 1968 z. B. wurde er zum Vorsitzenden des Zentral- und Exekutivausschusses gewählt – gab es diesbezüglich auch inner-indische Differenzen zu bewältigen. 1975 und 1976 gab es zwei unterschiedliche öffentliche Reaktionen gegen ein Gesetz Indira Gandhis, das Arrestierungen von politischen Gegnern ohne vorherige juristische Prüfung erlaubte: eine unterstützende des indischen ebenfalls thomaschristlichen Metropoliten Paulos Mar Gregorios und ein kriti-

ches von M. M. Thomas.⁸ In der Theologie suchte Thomas nach Anknüpfungspunkten an moderne hinduistische Bewegungen, in denen er den »unbekannten Christus« zu entdecken meinte, und die politischen Veränderungen seiner Zeit versuchte er auf das verändernde schöpferische Wirken Gottes zurückführen zu können.⁹ Die Diskussionen der ökumenischen Weltkonferenzen der 70er und 80er Jahre waren von diesen Themen geprägt: Kann man von den Befreiungsbewegungen der Dritten Welt herkommend legitimerweise von Gott in der Geschichte reden, so dass die Kirchen mit anders-religiösen oder säkularen politisch agierenden Bewegungen kooperieren sollten?¹⁰ Wie sehr es schon in dieser Frage auf den historischen und situativen Kontext ankommt, das lernte M. M. Thomas schon 1947 in seinen Diskussionen mit den Menschen aus westlichen Ländern, die er in Genf traf und die gerade den Zweiten Weltkrieg hinter sich hatten. In den folgenden Jahrzehnten kamen weitere ähnliche Erfahrungen dazu: der Streit um das Antirassismusprogramm des ÖRK, Probleme der Ökologie und Bioethik, der Situation von Frauen oder der Überwindung von Gewalt.

Ökumene, so lässt sich allein am Beispiel des Engagements des Inders M. M. Thomas als eines der Mit-Gründer der ökumenischen Bewegung sehen, meint mehr als das Ringen um die gemeinsame Eucharistie von evangelischen und katholischen Christen und Christinnen. So wichtig dieses Thema im konkreten Glaubensleben in einer zunehmend konfessionell pluralisierten Gesellschaft ist – darauf weisen uns nicht zuletzt die konfessions»verbindenden« Ehepaare immer wieder hin –,¹¹ so sehr darf nicht vergessen werden, dass das Thema der Ökumene und auch der Sinn der Eucharistiegemeinschaft das gemeinsame christliche Zeugnis ein-

8. Vgl. M. M. Thomas, *My Ecumenical Journey* (s. Anm. 1), 431–434 sowie Paul Abrecht, *In memoriam: M. M. Thomas; Paulos Mar Gregorios – Obituary*, in: *The Ecumenical Review*, Jan. 1997, auch unter: http://findarticles.com/p/articles/mi_m2065/is_n1_v49/ai_19209008/print (24.04.2008).
9. Vgl. dazu M. M. Thomas, *Christus im neuen Indien. Reformhinduismus und Christentum*, Göttingen 1989 (Orig.: *The Acknowledged Christ of the Indian Renaissance*, London 1969) sowie M. M. Thomas, *Risking Christ for Christ's Sake. Towards an ecumenical theology of pluralism*, Geneve 1987.
10. Zur Auseinandersetzung damit vgl. Wolfhart Pannenberg, *Die westliche Christenheit in der Ökumene. Eine Antwort an M. M. Thomas*, in: *Ökumenische Rundschau* 28 (1979), 306–316.
11. Vgl. z.B. das Rom-Papier von Vertretern der Vereinigungen, Netzwerke und Gruppen konfessionsverbindender Familien verschiedener Länder: *Konfessionsverbindende Familien und die Einheit der Christen*, in deutscher Übersetzung publiziert in: *Ökumenische Rundschau* 54, 2005/4, 498–513.

schließlich seiner lebensgestaltenden Initiative auf Weltebene ist. Nicht mehr und nicht weniger ist damit gemeint als das christliche Zeugnis auf dem gesamten bewohnten Erdkreis – der Urbedeutung des griechischen Wortes *oikoumene*.¹² Die Frage nach dem Sinn von Einheit und Vielfalt hat hier ihre Wurzeln. Im Folgenden soll diese Frage entfaltet werden anhand des Unterschiedes von innerchristlicher »kleiner« Ökumene und der sog. »großen« Ökumene der Religionen und den spezifischen theologischen Weichenstellungen, innerhalb derer sich Christen und Christinnen verschiedener Kirchen in einer gemeinsamen »christlichen Identität« wahrnehmen, die sie in der ökumenischen Bewegung in Disput und gemeinsamem Zeugnis zusammenbringt.

1. Die innerchristliche (kleine) Ökumene

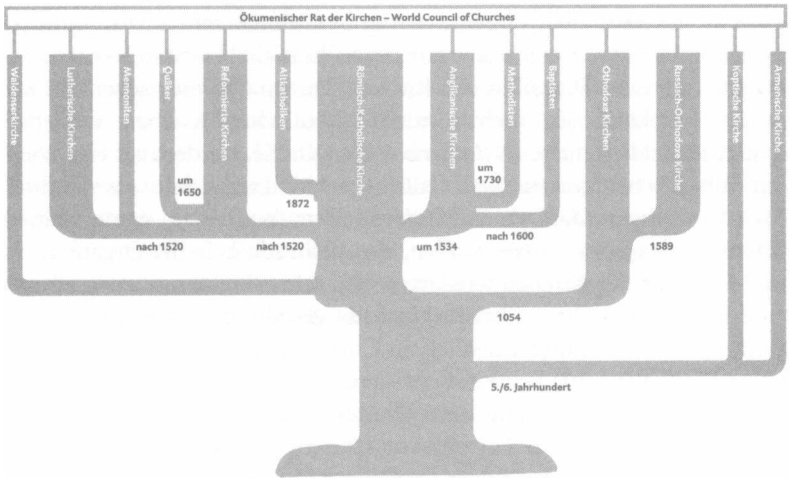
Christliche Gottesrede ist schon von vornherein gekennzeichnet durch eine eigenartige Dialektik aus Einheit und Vielfalt, aus Einheit und Differenz. Man kann sagen: Christen und Christinnen sind aus ihrer religiösen Tradition heraus schon Pluralismus-erfahren. Sie sind das schon, bevor sie überhaupt einen expliziten theologischen Gedanken fassen, also schon bevor sie über die Unbegreiflichkeit Gottes, Inkarnation oder die Trinität nachdenken. Sie sind das schon allein dadurch, dass sie biblische Texte als Zeugnisse der Gotteserfahrung nehmen – vier Evangelien reden von Jesus Christus, nicht nur eines, vier, und jedes für sich ein wenig anders als die übrigen. Und doch ist man sich einig darüber, dass sie alle vier über denselben reden – über Gott und seine Verheißung, dass er mit dem Kommen von Jesus sich selbst erkennbar und erhoffbar macht für die Welt und die gesamte Menschheit.

Der Begriff der Ökumene hat hier seine Wurzel: Das griechische Wort *oikoumenein* heißt bewohnen, »hausen«, das Partizip Passiv *oikoumene* bezeichnet »die bewohnte (Erde)« bzw. »der ganze Erdkreis«. In der Antike waren damit alle gemeint, die zum bewohnten Erdkreis des griechisch-römischen Kulturkreises (lat. *orbis terrarum*) gehörten.¹³

Die Bedeutung von Ökumene bezieht sich heute auf die Situation der Pluralität von Konfessionskirchen, die sich inzwischen herausgebildet hat: Prozesse in diese Richtung sind vor allem im 11. Jahrhundert das

12. Vgl. dazu J. Georg Schütz, Art. Ökumene, in: Taschenlexikon Ökumene, Frankfurt/Paderborn 2003, 190-195, hier 190-192.

13. Ebd.



Schisma von Ost- und Westkirche, dann im 16. Jahrhundert die Reformation mit der Bildung der protestantischen Kirchen und der sich von diesen bewusst differierenden römisch-katholischen Kirche nach dem Konzil von Trient 1546, schließlich im 19. Jahrhundert die Entstehung des Baptismus' und weitgehend im 20. Jahrhundert das Erstarken der Pfingstkirchen.

Alle diese Kirchenfamilien zusammen bezeichnen wir als die »kleine Ökumene«. Häufig ist damit gemeint, dass diese Kirchen oder – je nach Kirchenverständnis – »kirchlichen Gemeinschaften« eigentlich alle irgendwie zusammengehören, weil sie alle christliche Kirchen seien, dass sie aber unterschiedlich viel aus dieser »eigentlichen« Zusammengehörigkeit machen. Ökumene als kleine Ökumene kann aber auch spezifischer die Gemeinschaft von konkret den Kirchen meinen, die sich bereits ausdrücklich als zusammengehörend, wenn auch noch nicht als in »Einheit« existierend verstehen und die im gemeinsamen Erstreben dieser Einheit entsprechende Einigungen in Lehre, Organisations- und Arbeitsformen zu entwickeln suchen. Diese zweite spezifischere Bedeutung findet sich schließlich bei der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen 1948, dessen Sitz bis heute in Genf ist. Die römisch-katholische Kirche gehört ihm nicht an. Sie versteht sich bereits als eine bzw. die eine Kirche, die als Weltkirche die Vielfalt der Kulturen übergreift. Bis zum 2. Vatikanischen Konzil 1963 fühlte sie sich verpflichtet, sich selbst als die eine wahre Kirche zu sehen, die die übrigen Kirchen zur »Rückkehr«

einladen müsse. Dieses »Rückkehr-Ökumene«-Konzept muss inzwischen auch als innerkatholisch höchst strittig bezeichnet werden.¹⁴ Zumindest prinzipiell akzeptiert auch die römisch-katholische Amtskirche heute die Möglichkeit einer Pluralität von Kirchen. Die im Ökumenischen Rat zusammengeschlossenen nicht-römisch-katholischen Kirchen verstehen sich ausdrücklich nicht als *numerisch eine* Kirche, sondern als eine Vielfalt von Kirchen mit unterschiedlichem kirchlichen Selbstverständnis. Man kann sagen, dass sie ihre Einheit zwar implizit im gemeinsamen Christusbezug voraussetzen wollen, aber nicht schon in der Organisation und Struktur der Kirchen wiedergegeben sehen können, die sie alle als eine Konsequenz ihres Christusglaubens gestalten. Es scheint also, als glaubten sie noch unterschiedlich an Christus, darum entspricht der inneren Einheit (noch?) keine äußere – noch haben Erwachsenentaufe und Säuglingstaufe, Priesteramt und Frauenordination kirchentrennende, weil als unterschiedliche Formen von Christusglauben identifizierte Relevanz. Die Aufgabe der Arbeit im Ökumenischen Rat ist insofern eine doppelte: Die inzwischen 347 verschiedenen Kirchen der Welt wollen zum einen im gemeinsamen Zeugnis trotz der noch kirchentrennenden Differenzen in der Welt für die Aufrichtung der Gerechtigkeit Gottes wirken. Zum anderen wollen sie die kirchentrennenden Differenzen aufheben und sich gegenseitig als vollgültige Kirchen akzeptieren.

»Ökumene« in ihrer eigentlichen, innerchristlichen Bedeutung meint also im weitesten Sinn die Beschäftigung mit der Pluralität der Kirchen und Konfessionen im Bemühen um die Form und Gestaltung ihrer Zusammengehörigkeit, ihrer Einheit. Er ist damit eindeutig ein innerchristlicher Begriff, der auf die Realität der *Pluralität der Kirchen* hinweist, wobei hier – wie schon am Beispiel des Inders M. M. Thomas deutlich

14. Vgl. dazu Aloys Klein, Art. Ökumene II, Geschichte, in: LThK, 3. Aufl., Bd. 7, 1017-1022; Dorothea Sattler, Von der als bestehend behaupteten zu der von Gott erlebten Einheit. Römisch-katholische Besinnung auf Joh 17,21, in: Wolfgang A. Bienert (Hg.), Einheit als Gabe und Verpflichtung. Eine Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses zu Johannes 17 Vers 21, Frankfurt/Paderborn 2002, 113-130; sowie die Diskussion zum vatikanischen Dokument »Dominus Jesus« aus dem Jahr 2000: Albert Franz (Hg.), Was ist heute noch katholisch?: Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche, Freiburg i. Br. u. a. 2001 (Quaestiones disputatae 192) (Schriften der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie 5); vgl. dazu auch www.muenster.de/~angergun/dominus.html (24.04.2008), und schließlich die Rede des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz 2007 zur Auslegung des »subsistit« im 2. Vatikanischen Konzil, Text zugänglich unter URL: <http://www.schoene-nachrichten.de/?p=5568-71k> (24.04.2008).

wurde – Pluralität auf zwei Ebenen auftaucht: als Pluralität der kulturellen Kontexte (z. B. in den Differenzen von Nord- und Südhälfte der Erdkugel) sowie als Pluralität der Konfessionen. Die ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts hat es mit beiden Pluralitäten gleichzeitig zu tun. Für die durch die Mission in der Neuzeit bzw. im 19. Jahrhundert entstandenen Kirchen der Dritten Welt ist die Verbindung von Kultur und Evangelium ein ständiges Thema, d. h., sie sind theologisch mit der Frage beschäftigt, ob nicht die abendländische Mission das Evangelium im Gewand der westlichen Kultur gebracht habe – wozu nicht selten auch die Konfessionen gezählt werden. Die oben erwähnte Geschichte der Mar-Thoma-Kirche gibt ein beredtes Beispiel dafür.

2. Die »große Ökumene« der Religionen

Abgeleitet von diesem Ökumene-Begriff hat sich eine zweite Bedeutung herausentwickelt, die in Analogie zu diesem gebildet wird:

Wer Ökumene sagt, meint heute oft eine sog. Ökumene der Religionen. »Ökumenisches Lernen« meint in der Religionspädagogik zumeist eine Art von interreligiöser Bildungsaufgabe, nicht so sehr den Umgang mit innerchristlicher Pluralität. Gegenstandsbereich der sog. »große Ökumene« der Religionen ist – entsprechend dem außerbiblichen Ökumene-Begriff – der Horizont des ganzen Erdkreises und der darauf vorfindbaren Religionen.

Aber auch die Bewegung der christlichen weltweiten Ökumene hat vor allem im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts diese Ausweitung des Ökumene-Begriffes befördert:

Seit den Weltkirchenkonferenzen von Neu Delhi 1961 und Uppsala 1968 rückte mit dem Thema »Einheit der Kirche – Einheit der Menschheit« das Thema der weltweiten Gerechtigkeit ins Zentrum.¹⁵ Vor allem durch die Kirchen der Dritten Welt und die sich hier ausbildende Befreiungstheologie befördert, entwickelte sich der bis heute aktuelle Schwerpunkt der ÖRK-Theologie einer Theologie des Reiches Gottes. Mindestens in der Bezeugung der Erwartung des Reiches Gottes wollten die Kirchen Konzepte entwickeln, wie im gesamtgesellschaftlichen Engagement das Haus des bewohnten Erdkreises »aufgeräumt« werden könne: durch Umkehr und Buße, und das heißt durch Aufarbeiten von histori-

15. Vgl. zum Folgenden: Peter Neuner, *Ökumenische Theologie*, Darmstadt 1997.

schen schuldhaften Verwicklungen sowie durch aufdeckende Analyse von sozialer Ungerechtigkeit. Ist die ganze Welt und die ganze Menschheit das Forum des Reiches Gottes – der eine Haushalt Gottes, die Ökumene –, so ließ sich das bald nicht mehr allein missionstheologisch verstehen. Christliches Engagement für die Einheit der Menschheit konnte sich nicht mehr in Maßnahmen zur Christianisierung erschöpfen. Auch theologische Skepsis wuchs: Sollte das Wirken Gottes tatsächlich »allein in Christus«, als allein durch das Nadelöhr der christlichen Kirchen hindurch führend denkbar sein? Oder musste man nicht seinen Geist auch in den Religionen vermuten dürfen, auch hier tätig für die Aufrichtung seiner Gerechtigkeit? Es waren gerade die sozial-ethisch Engagierten wie M. M. Thomas, die so fragten. Generell kann man sagen, dass in der innerchristlichen »kleinen Ökumene« auch über die ÖRK-Ökumene hinaus von den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts an die Vorstellung vom Wirken des Heiligen Geistes besondere Relevanz bekommt: So etwa im Ökumenismus-Dekret des 2. Vatikanischen Konzils, in dem immerhin anerkannt wird, dass auch in Kirchen bzw. kirchlichen Gemeinschaften außerhalb der römisch-katholischen Kirche Gottes Geist wirksam gedacht werden dürfe.¹⁶ Wenn es Gott darum geht, die gesamte Menschheit in ein Leben in seiner heilsamen Gegenwart zu holen – dürfen wir ihn dann ausschließlich im Bereich der christlichen Kirche am Werk sehen? So lautete jetzt die Frage bezüglich der Religionen. Den ÖRK bringt das zu einem gewandelten Konzept von Mission, das das Element eines Dialogs der Religionen integriert und nicht mehr eine ausschließliche Alternative dazu darstellen will.¹⁷ Seitdem gibt es Konflikte mit evangelikalen kirchlichen Strömungen, die dieses Konzept nicht mittragen wollen, bis heute. Theologisch kontrovers ebenfalls bis heute ist die Frage, ob man die Religionen wegen der in christlicher Sicht auch in ihnen vermuteten Wirksamkeit des Geistes schon so verstehen dürfe, als seien sie von sich aus auf denselben Gott ausgerichtet, der hier nur einen anderen »Na-

16. Unitatis redintegratio (21.11.1964), Text s. <http://konzil.stjosef.at/UR.htm> oder auf der Homepage des Vatikan: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19641121_unitatis-redintegratio_ge.html (24.04.2008).

17. Vgl. zum Folgenden Christine Lienemann-Perrin, Mission und interreligiöser Dialog (Ökumenische Studienhefte 11), Göttingen 1999, 88-110; Uwe Swarat, Die Religionen der Welt und der christliche Glaube, in: U. Link-Wieczorek, Ralf Miggelbrink, Dorothea Sattler, Michael Haspel, Uwe Swarat, Heinrich Bedford-Strohm, Nach Gott im Leben fragen. Ökumenische Einführung in das Christentum, Gütersloh 2004, 168-190, hier 184-189.

men« habe. Der ÖRK hat sich dieser pluralistischen Theologie der Religionen nie offiziell angeschlossen.¹⁸ Es darf aber angenommen werden, dass sie faktisch nicht selten eine Eingangshypothese bildet für den interreligiösen Dialog unter den konkret beteiligten Gläubigen, weil sie in der Glaubensperspektive den höchsten Grad von Anerkennung des anderen bedeutet. Erst der Dialog selbst bzw. ein Stück gemeinsame Lebenserfahrung wird eine komplexere Form der Anerkennung des Anderen und Differenten hervorbringen können. Für die christliche Perspektive wird dabei die Einsicht in die Rede vom Heiligen Geist eine sehr konkrete Relevanz bekommen, die in biblischer Sicht gekennzeichnet ist von einer hohen Komplexität. Sie hat für den interreligiösen Dialog zwei entscheidende Aspekte:

Der Geist wirkt im ganz anderen – in der geschöpflichen Welt, im Geist des Menschen –, ohne auf Vereinnahmung, Identifikation aus zu sein. Er belässt das andere im anderen, der Menscheng Geist bleibt Menscheng Geist.

Der Geist wirkt im Ereignis des Verstehens, Erkennens und daraufhin Handelns der Gläubigen, und dies nicht als *Folge* seines Wirkens, sondern als die eigentliche *Weise* seines Wirkens.

Das Ereignis von Verstehen im Dialog der Religionen kann so gesehen von Christinnen und Christen bereits als Wirkung des Heiligen Geistes im anderen verstanden werden, ohne dass damit alle Religionen über den einen Kamm eines (mega)transzendenten Gottes mit vielen Namen gezogen werden müssten.

3. Die Religionen und die Geschichte der Ökumenischen Bewegung

Letztlich hat diese Frage schon an den Wurzeln der Ökumenischen Bewegung am Anfang des 20. Jahrhunderts gestanden: Nimmt man die Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh für die Geburtsstunde der Ökumene, so muss man sagen, dass die Skepsis gegenüber einem christlichen Missionsoptimismus zwar noch sehr scheu und verhalten, aber doch immerhin in dieser Weise doch schon an ihrer Wiege stand.¹⁹ Es versammelten sich erstmals 1200 Delegierte von 180 Kirchen und Mis-

18. Vgl. Lienemann-Perrin, Mission und interreligiöser Dialog (s. Anm. 17), 159-160.

19. Vgl. zum Folgenden: ebd., 68-88.

sionsgesellschaften, die aus den reformatorischen Konfessionen hervorgegangen und beseelt waren von den großen Erfolgen der Kolonialmission Ende des 19. Jahrhunderts. Sie wollten es unbedingt mit dem ganzen bewohnten Erdkreis zu tun haben, und sie zeigten Landkarten mit großen weißen Flecken – noch von Christus unberührtem Heidenland, um das man sich noch missionarisch zu kümmern habe. In einer konservativen politischen Grundhaltung versuchte man, bei den jeweiligen politischen Regimen nicht anzuecken.²⁰ Ökumene, wenn es denn diesen Begriff damals schon gegeben hätte, wäre die Ökumene der Christianisierung der Welt. Eine Differenzierung in kleine und große Ökumene sollte gar nicht erst entstehen. Und doch steht gerade sie bereits hier an der Wiege der kommenden Ökumene: Sie zeigt sich in einer aufregenden Wahrnehmung der Pluralität der kulturellen Kontexte, in denen die Mission stattfindet und angesichts derer die Einsicht in die Notwendigkeit eines einheitlichen christlichen Zeugnisses der in der Mission tätigen Konfessionen den Versammelten offenbar wie Schuppen von den Augen gefallen ist. Ökumene als kleine und große Ökumene schimmert schließlich gerade in den Berichten der Missionare auf, die in Indien arbeiten, denn die hier »einheimische« Religiosität flößt ihnen offensichtlich einen hohen auch intellektuellen Respekt ein. Es werden Bemerkungen dokumentiert, nach denen die theologischen Gründe für die Weigerung, das Christentum anzunehmen, für einsichtig gehalten und als Herausforderung genommen werden, an der von zu Hause mitgebrachten »Dogmatik« zu arbeiten.²¹ Missionare plädieren für eine Verbesserung der Qualität der theologischen Bildung angesichts der Notwendigkeit, mit gebildeten Nicht-Christen in einen Diskurs treten zu müssen. Der interreligiöse und interkulturelle Kontakt ruft also nicht nur nach einheitlichem Zeugnis, sondern ausdrücklich nach theologischer Neu-Reflexion des Glaubens – ein Aspekt, den gute ökumenische Arbeit nie wieder verlieren und der ihre Dialogkompetenz weiter prägen wird. Gerade die in-

20. A. W. Schreiber, Die Edinburgher Welt-Missionskonferenz. Bilder und Berichte von Vertretern deutscher Missionsgesellschaften, gesammelt von A. W. Schreiber, Basel 1910, 38: »Die Mission mischt sich nicht in die Politik (...). In gutem Zutrauen zu der Obrigkeit, nicht nur der christlichen, sondern auch der heidnischen, wollen wir still unseren Weg gehen, wollen gerne schweigen und warten, solange es nur möglich ist. Wenn es not tut, wollen wir aber auch offen reden, wie im Kongostaat bei der Opium- und Brandweinfrage.« Vgl. auch den Bericht der VII. Kommission, ebd., 125-140.
21. Genannt werden vor allem Probleme in der Argumentation für die Trinitätslehre im islamischen Kontext sowie mit der Soteriologie der Stellvertretung und mit der Exklusivität Christi im Hinduistischen; vgl. ebd., 118-123; 141.

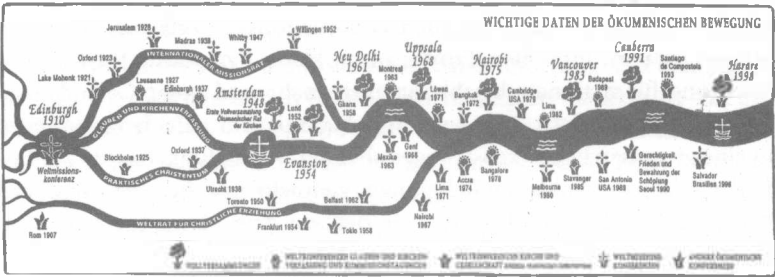
dischen Missionare – schon in Edinburgh gab es vereinzelte einheimische – werden in den folgenden Weltmissionskonferenzen, vor allem auf der 1938 im indischen Tamberan, in klarer Sympathie für Gandhis Bewegung für nationale Unabhängigkeit mehr und mehr Gedanken in diese Richtung äußern.²² Sie werden sich damit sehr nahe heranbewegen an eine grundsätzliche Skepsis gegenüber der Vorstellung, dass es am Ende der Zeiten einmal keine Religionen, vielmehr nur die eine christliche Kirche geben werde, in der alle Knie sich vor dem Herrn beugten. Man darf sich diese Skepsis, so macht auch Christine Lienemann-Perrin unmissverständlich klar, noch nicht so vorstellen, als habe sie diese frühen Konferenzen bereits geprägt. Aber das liegt nicht daran, dass sie nicht da gewesen wäre, sondern daran, dass sie von der Mehrheit der Delegierten nicht in den Schlussbericht aufgenommen wurde. Mindestens im Keim aber war schon da, dass das eschatologische Bild des Philipperhymnus (Phil 2,6-11) nicht mehr ungebrochen als eine Beschreibung der empirisch erwarteten Zukunft gedeutet werden kann. Im vor-ökumenischen Zusammenkommen beginnt die Geschichte der christlichen Würdigung der Religionen als »Schwestern« im Ringen um eine menschenwürdige Welt, als Diskurs-Partnerinnen in der Entwicklung von Konzepten im Prozess für Frieden, Gerechtigkeit und der Bewahrung der Schöpfung, wie man es später nennen wird.

Aus diesen Welt-Missionskonferenzen erwächst schließlich bekanntlich die ökumenische Bewegung, zunächst in der Form von drei Institutionen – manchmal poetisch die »Quellflüsse der ökumenischen Bewegung« genannt. Sie bilden noch heute das unsichtbare Skelett der ÖRK-Ökumene:

- Die Missionsbewegung mit der Gründung des Internationalen Missionsrates
- Die Bewegung für Life and Work / Praktisches Christentum
- Die Bewegung für Faith and Order / Glaube und Kirchenverfassung

Auf diesen drei Feldern begannen Anfang des 20. Jahrhunderts Christinnen und Christen verschiedener Konfessionen zusammenzuarbeiten und formten so den Ökumenischen Rat der Kirchen vor, der 1948 in Amsterdam gegründet wurde. Man darf ruhig sagen, dass diese Zusammen-

22. Vgl. Lienemann-Perrin, *Mission und interreligiöser Dialog* (s. Anm. 17), 76-77; Werner Ustorf, *Missionswissenschaft*, in: D. Ritschl/W. Ustorf, *Ökumenische Theologie – Missionswissenschaft*, Stuttgart u. a. 1994, 98-144, hier 127-131.



arbeit von Anfang an vom Grundzug kritischer Selbstreflexion geprägt war: Von einer inzwischen wachsenden kritischen Sicht der vergangenen Verbindung von Mission und Kolonialismus und der Suche nach Kriterien für eine »legitime Inkulturation« des Evangeliums, vom verzweifelten Bemühen um Friedensarbeit schon angesichts des drohenden Ersten Weltkrieges, von einer kritisch-realistischen Sicht auf die kleinlichen und unheilvollen Aspekte von christlichem Konfessionalismus und von Nationalismus. Dies alles wurde jedoch getragen bzw. ertragen von dem beflügelnden Erstaunen über ein hohes Maß an Gemeinsamkeiten im Glauben, die man im interkonfessionellen Dialog zu entdecken meinte, zu dem man sich genötigt fühlte, um das christliche Zeugnis in der Welt würdig und adäquat ablegen zu können. Das führte zu den enormen Fortschritten interkonfessioneller Verständigung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in der man sich über vieles in einer Art von differenziertem Konsens einig ist, was uns heute selbstverständlich scheint. Diese Fortschritte sollten jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Kirchen auch stets in der Gefahr stehen, der Realisierung der Einheit selbst im Weg zu stehen. Das kann auch dadurch passieren, dass mögliche und gefährliche Bedrohungen von Einheit nicht realistisch wahrgenommen werden, weil man zu sehr gebannt ist durch die Schwierigkeiten, zu einer Einheit in der Lehre zu kommen, die ekklesiologisch tragbar ist, die sich also auf ein gemeinsames Selbstverständnis als Kirche auswirken kann.²³ Möglicherweise ist die Einheit der Kirchen aber schon an ganz anderer Stelle viel massiver bedroht als durch die Differenzen der Lehre über Amt, Eucharistie und Taufe: Möglicherweise ist sie bedroht durch soziale Differenzen, durch die unterschiedliche Verteilung von Ar-

23. Vgl. zum Folgenden: Lukas Vischer, Ist das wirklich die »Einheit, die wir suchen«, in: Ökumenische Rundschau 41, 1992/1, 7-24.

mut und Reichtum in der Welt, durch den Nord-Süd-Konflikt, durch ethische Differenzen wie z. B. unterschiedliche sexualethische Normen oder andere nicht-theologische Faktoren oder einfach durch das Versagen von Kirchen in bestimmten historischen Situationen, in rechter Weise Zeugnis abzulegen. All dies geht gar nicht ein in die Lehrdifferenzen und behindert doch die zwischenkirchliche Versöhnung massiv.

4. Einheit und Vielfalt als Thema der ökumenischen Theologie

Die oben dargestellte Verschränkung von kleiner und großer Ökumene, von Mission und Dialog, von Pluralität der Kulturen und der Konfessionen soll nun nach ihrer theologischen Grundlegung befragt werden. Das klassische Ziel der ökumenischen Bewegung ist die Einheit der Kirchen, folgend aus der Klage über Zerrissenheit und Spaltung, die pragmatisch aus dem Feld der Mission oder auch seelsorgerlich aus der Glaubenspraxis des interkonfessionellen Zusammenlebens erfolgen kann. Theologisch wird sie als Aufgabe der Kirchen verstanden, die in ihrem Credo bekannte Einheit als gottgewollte endlich zu verwirklichen. Sie kann dann als von Gott »vorgegeben« und in ernsthafter Wahrheitssuche herauszuarbeiten verstanden werden – die römisch-katholische und orthodoxe Sicht – oder auch als durch eine Verstärkung des gemeinsamen Dienstes im Zeugnis vor Gott künftig zu erreichen erhofft werden – die protestantische Sicht. Dabei ist unter den Konfessionen strittig, in welcher Weise die konfessionelle Vielfalt in der Einheit aufgehoben gedacht werden kann.²⁴

Die gottgewollte Einheit der Kirchen wird ökumenisch-theologisch gern als Konsequenz der Einheit Gottes verstanden: Der eine Gott will, dass sein »Volk« eines sei. Nun ist es für diesen Gedankengang bemerkenswert, wie sehr gerade die implizite christliche Glaubens»logik« von einer Dialektik von Einheit und Vielfalt geprägt ist. Da ist der eine Gott, der allmächtige Schöpfer, der sich das eine, winzig kleine Volk Israel zum Bundespartner erwählte – den übrigen als Zeichen und Werkzeug, auf dass auch sie zum Zion ziehen mögen. Der Prophet Jesaja redet von dem einen Gottesknecht, der stellvertretend für alle Menschen leide. Und da ist schließlich gar der eine Sohn, der allein für die Erlösung der Welt stehen soll. Spätestens jetzt sind das eigentlich also ja schon zwei, so der

24. Vgl. dazu Harding Meyer, *Ökumenische Zielvorstellungen (Ökumenische Studienhefte 4)*, Göttingen 1996.

Vorwurf der Muslime schon im Koran, und auch im Judentum gibt es – ganz abgesehen von der ihm unmöglichen Anerkennung Christi als des »Messias« – ein Unbehagen gegen die christliche Vorstellung von der »Menschwerdung« Gottes in Jesus Christus. Wird da nicht ein Mensch vergöttert – haben wir da nicht zwei Götter? Ist es nicht erstaunlich, dass christliche Theologen und Theologinnen schon sehr früh, nämlich mitten in einer von hellenistischer Einheits-Philosophie geprägten Zeit und inmitten politischer Einheitsbestrebungen der konstantinischen Herrschaft, in Christologie und schließlich sogar trinitarischer Gotteslehre theologische Konzepte entwickelten, mit denen sie eben diese Kritik geradezu herausforderten? Hätten sie nicht weniger missverständlich von dem einen Gott reden können? Können Christen also überhaupt von der Einheit Gottes reden – schließlich haben sie ja zu dem für sie typischen trinitarischen Reden von Gott zu Vater und Sohn auch noch den Geist gesellt und damit einer einfachen Einheits-Assoziation im Reden von Gott sehr deutlich einen Riegel vorgeschoben? Gerade dadurch, dass die Personenmetaphorik im ersten Moment die Vorstellung von drei Göttern nahelegt – gegen die dann erst angedacht werden muss in der Glaubensreflexion – gerade mit dieser Assoziation werden doch in geradezu provozierender Weise Einheit und Vielfalt miteinander verbunden, provozierend vor allem, wenn Einheit als uniform verstanden wird. Theologen aller Zeiten haben in der Trinität eine äußerst dynamische Einheit gesehen – eine schaffend-kommende-und-weitertreibende Dynamik zum Beispiel –, als die der eine Gott etwas zu tun haben wolle mit der Vielfalt des Seienden. Die trinitarische Dynamik ist die Dynamik des lebendigen, des liebenden und des versöhnenden einen Gottes, und sie wird als solche nicht als Widerspruch zum jüdischen Reden von Gott gesehen, sondern soll im Gegenteil gerade die Verklammerung von jüdischer und heidenchristlicher Gottesrede herstellen.²⁵

In diesem Sinne lässt sich die Rede vom trinitarischen Gott auseinanderfalten in einzelne Handlungstypen Gottes, in denen die lebendige Dynamik deutlich wird: In der Mannigfaltigkeit der Schöpfung, der er als ein echtes Gegenüber Raum gibt und die er zu einer mitwirkenden Geschöpflichkeit einlädt, in der Erwählung Israels und Jesu, in der er sich selbst immer stärker mit dem menschlichen Geschick und seiner Kon-

25. Zur Trinitätslehre als Konzeption der Lebendigkeit Gottes vgl. Ulrike Link-Wieczorek, Warum trinitarisch von Gott reden? Zur Neuentdeckung der Trinitätslehre in der heutigen Theologie, in: R. Weth (Hg.), *Der lebendige Gott. Auf den Spuren neueren trinitarischen Denkens*, Neukirchen 2005, 11-30.

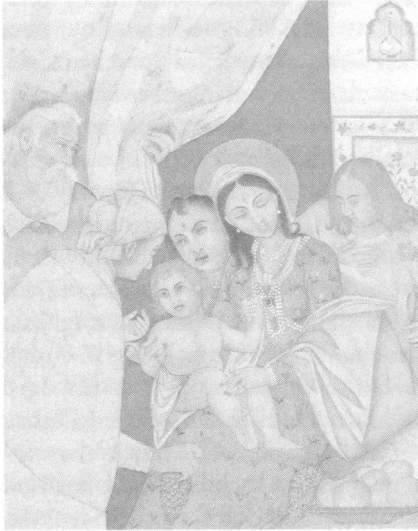
textualität identifiziert, sowie schließlich im Wirken des Heiligen Geistes, der Differentes different bleiben lässt und dennoch Gottes Gegenwart vermittelt.

Der pluralistische Eindruck christlicher Gottesrede wird sogar noch eindringlicher, wenn man sich die biblische Rede vom Heiligen Geist anschaut, die ja schließlich der dritten trinitarischen »Person« zugrunde liegt. Der Geist weht nicht nur, wo er will – er scheint auch die Vielfalt geradezu als sein Lebenselixier zu wählen: zu Pfingsten kommt er über die Jüngergemeinde und lässt sie in vielen verschiedenen Sprachen kommunizieren. Aber was beim Turmbau zu Babel noch hinderlich war für die Kommunikation der Vielen, das ist es hier keineswegs mehr: die Menschen verstehen die vielen Sprachen, die der Heilige Geist sie sprechen lässt, ohne dass sie sie je gelernt hätten. Der Geist also fördert Vielfalt, und er hilft durch die Gabe des Verstehens, dass sie nicht chaotisch wird. Ja, der Geist spricht sogar für die Gläubigen – im Gebet gibt er, so Röm 8,26, die Worte, mit denen zu Gott gebetet wird – mit seinem Geist richtet Gott das menschliche Gebet aus auf seine Wirklichkeit, nimmt Bitten, Danken, Loben und Verzweifeln auf in seine heilsame Zukunft. Ist das nicht erst einmal eine merkwürdige Vorstellung? Wir beten, doch Gott selbst gibt uns die Worte, mit denen wir zu ihm sprechen? Einheit und Differenz werden hier in einer eigenartig dialektischen Weise miteinander verbunden: Indem die menschlichen Worte durch die des Heiligen Geistes ersetzt bzw. ausgerichtet werden, bleibt in eigenartiger Weise die Differenz zwischen Gott und Mensch betont – obwohl gerade das Wirken des Heiligen Geistes sie in eine Einheit bringt, in der die Worte des Betenden Gott erreichen. Gerade also mit der Rede vom Heiligen Geist wird in der christlichen Glaubensperspektive eine Unifizierung von Gott und Welt abgewehrt und gerade so von Gottes wirksamer Gegenwart gesprochen.

Für die Ökumene spielt dieses Credo von der nicht-unifizierenden Lebendigkeit Gottes eine große Rolle. Es präzisiert, was gemeint ist, wenn die Kirchen, die sich im Ökumenischen Rat und überall auf der Welt in ökumenischer Gemeinschaft zusammenfinden, sagen, ihre tragende Gemeinsamkeit sei ihr Bekenntnis zu Jesus Christus. Über diese Urerfahrung des Kommens Gottes haben Christen die Lebendigkeit Gottes erfahren gelernt. In der Theologie der Ökumene wurde dies lange gern im Motiv der Inkarnation reflektiert, in dem die Lebendigkeit Gottes in einer Bewegung der radikalen Kontextualisierung gedacht werden kann. Gottes Menschwerdung wird in der Ökumene bis in die 80er Jahre hinein unter dem Einfluss von katholischer und anglikanischer Inkarnations-

theologie gern als »Inkulturation« verstanden, als ein Hereinkommen Gottes in die neue Welt der jungen nicht-abendländischen Kirchen.²⁶

Gleichzeitig konnte mit einer inkarnatorischen Christologie aber auch das ökumenische Drängen auf die Einheit der Kirche begründet werden: Sie bilde den einen Leib Christi. Es erweist sich jedoch in der Folgezeit der ökumenischen Dialoge, dass gerade ein »schlicht« an einem inkarnatori-



schen Motiv orientiertes Modell von Kirche als Leib Christi dazu neigt, die Sichtbarkeit kirchlicher Strukturen wie in einer »Fortsetzung der Inkarnation« vor allem an der »Sichtbarkeit« des Priesteramtes festzumachen. Man kann sagen, dass dies bis heute der ökumenische Streitpunkt schlechthin unter den Konfessionen ist.

Es gibt ja Kirchen mit einem Amtsverständnis, in dem sie in dem Priester, der Pastorin oder dem Pfarrer weniger eine sakramental erlaubte Repräsentation Christi sehen wollen, sondern ihn/sie stattdessen eher

über das Wirken des Heiligen Geistes als Zeugnis- und Verkündigungsinstanz verstehen. Vor allem die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen reiben sich an der »Leseanweisung« der Inkarnationsmetapher, nach einer sichtbaren »Verkörperung« zu suchen. Sie fürchten hier eine unzulässige Unifizierung, die die Differenz von Gottes Geben und menschlichem Empfangen verdunkelt und die letztlich zu einer theologisch fragwürdigen »Vergöttlichung« der Kirche führen könnte. Gefürchtet wird damit letztlich ein zu sehr an griechischer Philosophie orientiertes Einheits- und Inkarnationsverständnis. Es gehört zur Ironie der kontextuellen Vielfalt, dass gerade die indischen christlichen Theologen wie der eingangs erwähnte M. M. Thomas zum Beispiel, die aus einem

26. Hermann Brandt, *Gottes Gegenwart in Lateinamerika: Inkarnation als Leitmotiv der Befreiungstheologie*. Hamburger theologische Studien 4, Hamburg 1992; Jean-Bertrand Madragule Badi, *Inkarnation in der Perspektive des jüdisch-christlichen Dialogs*. Mit einem Vorw. von Michael Wyschogrod. Studien zu Judentum und Christentum, Paderborn u. a. 2006.

kulturellen Kontext stammen, in dem unter Inkarnation durchaus so etwas wie eine personale Verkörperung des Göttlichen verstanden wird, mit dieser biblischen Metaphorik durchaus eine plurale Einheit verbinden. Möglicherweise weil im hinduistischen Denken von Inkarnation gerade im Plural gesprochen wird, erwarten sie den inkarnierten Christus als unbekanntem Christus auch in den Religionen. An diesen unterschiedlichen Konzeptionen der Inkarnationschristologie zeigt sich eine innerchristliche Diskussion darüber, wie die Exklusivität Christi verstanden werden kann.²⁷ Theologisch führt sie zu einer neuen Diskussion darüber, ob man sich hier nicht stärker auf die biblischen Redeweisen vom Heiligen Geist besinnen müsste. Könnte nicht dann die steile Assoziation, Inkarnation habe etwas mit »Verkörperung« im wörtlichen Sinne zu tun, aufgelöst werden? Wäre es dann nicht leichter möglich, Einheit Gottes durch das von ihm Differente hindurch denken zu lernen? Könnten dann nicht Kirchen in ihrer sichtbaren Struktur verschieden sein, solange sie ihre Christusbezüglichkeit ernsthaft leben? Und besteht diese nicht darin, Gottes Vision für die Welt, wie sie in Jesus Christus offenbart ist, ernst- und anzunehmen in der persönlichen Lebensgestaltung und im Engagement der Kirchen für ein Gott würdiges Leben aller Menschen? Die Einheit der Kirchen wäre so gesehen eine Einheit in der Vielfalt derjenigen, die sich miteinander in diesen selben Bezugshorizont des Wirkens des lebendigen Gottes gerufen sehen und ihr Leben immer wieder neu zu buchstabieren versuchen im Rahmen dessen, was sie in der Verkündigung des Evangeliums von ihm erfahren. In diesem Sinne wird seit den 1990er Jahren in der ökumenischen Theologie eine Orientierung an der Lebendigkeit Gottes versucht. Damit soll nun das komplexe, trinitarisch denkbare gemeinschaftsstiftende Beziehungswirken Gottes die Assoziation der »Verkörperung« etwas in den Schatten stellen. Es ergeht die Einladung, Gott in Schöpfung und in (Christus)Nähe, die im differenzerhaltenden Geist wirksam ist, als gemeinsamen Grundbezug der Kirchen herauszustellen, vor dem und in dem sie sich als Gemeinschaft verorten. Diese

27. Ausführlicher: U. Link-Wieczorek, Inkarnation oder Inspiration? Christologische Grundfragen in der Diskussion in britischer anglikanischer Theologie, Göttingen 1998, 350-366; »... und ist kein anderer Gott«. Überlegungen zur systematisch-theologischen Klärung der Rede von der Exklusivität Christi, in: U. Link-Wieczorek (Hg.), Häuser ohne Fenster. Deutsch-polnische ökumenische Beiträge zum Verständnis christlicher Exklusivitätsaussagen. Beiheft zur ÖR 77/2005, 36-61; Mit dem »solus Christus« allein unter den Religionen? Überlegungen zum christologischen Selbstverständnis im interreligiösen Dialog, in: ÖR 49, 2000/3, 302-317.

Perspektive erweitert den Blick der Kirchen tatsächlich auf den gesamten bewohnten Erdkreis.²⁸ Freilich muss auch hier selbstkritische Wachsamkeit geübt werden vor neuen Formen eines Triumphalismus christlicher Wirklichkeitssicht.²⁹ Vielmehr gilt es, die faktische Mühsal christlicher »Bezugsarbeit« aneinander ernst zu nehmen und dem Suchen nach der Wahrheit einen adäquaten Wert einzuräumen. Dazu noch ein paar Erläuterungen:

Die großen Erfolge der ökumenischen Dialoge in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sind ja dadurch massiv abgebremst worden, dass sie selbst von den entsendenden Kirchen häufig nicht als verbindlich akzeptiert worden sind. Diese Erfahrungen lehren uns auch, dass nicht gemeinsame Lehrsätze die eigentliche Einigung der Kirchen formieren. Im Geschehen des ökumenischen Dialogs sind es denn auch nicht erst die Formulierungen am Ende, durch die die Zusammenarbeitenden aneinander »Gemeinsames« erkennen. Vielmehr geschieht dies darin, dass die Beteiligten sich gegenseitig als um ernsthafte Christusorientierung Ringende erleben. Das ist hier gemeint mit »Bezugsarbeit«. Die Gemeinsamkeit der Kirchen liegt somit zwar hinter den Differenzen ihrer Glaubenssprache, aber sie ist nur durch diese hindurch zu entdecken. Es spricht viel dafür, dass in der Ökumene das höchste Ziel nicht im sprachlich formulierbaren Konsens zu suchen ist, sondern dass die differenten kirchlichen Lehren der Konfessionen als Ausdruck einer *impliziten* Gemeinsamkeit erkannt werden, die eben nicht in eine Formulierung gefasst werden kann.³⁰ Die Gemeinsamkeit wird vielmehr in der Erfahrung spürbar, dass sich die Kirchen und die am konkreten Dialog beteiligten Gläubigen gegenseitig als solche erkennen, die gemeinsam unterwegs sind im Suchen nach einer Vision des Reiches Gottes. Wenn man so will, ist das die stets transzendente Einheit, von der die abendländische Philosophiegeschichte so viel zu sprechen weiß, an der die Vielfalt zu partizipieren sucht, um nicht in Beliebigkeit zu zerfallen. Für Christen und

28. Konrad Raiser hat diese trinitarische Erweiterung der christologischen Grundlegung der Ökumene einen Paradigmenwechsel genannt, vgl. Raiser, *Ökumene im Übergang? Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung?* München 1989.

29. Für kritische Anfragen an einen zu schnellen Optimismus bezüglich dieser Erweiterung vgl. Dietrich Ritschl, *Ökumenische Theologie*, in: D. Ritschl/W. Ustorf, *Ökumenische Theologie* (s. Anm. 22), 15-19.

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

Christinnen wird sie konkret in einer Sensibilität für eine sich *getragen wissende Verschiedenheit*. Sie liegt noch vor einer versöhnten Verschiedenheit und sie wird spürbar in einer Haltung, sich *mit* Gott gerade auch *vor* Gott zu wissen, in einer von Gottes Gegenwart umfassten Verantwortung vor Gott, einer Disposition, in der die immer wieder neu zu leistende konkrete Gottes-Bezugs-Arbeit stattfindet. Es ist ein Grundelixier ökumenischer Erfahrung, dass die Beteiligten sich die Mühen des Suchens und Selektierens aus Schrift und Tradition regelrecht aneinander ab-spüren, so dass es ihnen mit unter die Haut geht, wie dabei Risiken, Gefahren, Missverständnisse und Aporien in Kauf genommen werden. Eben das geschieht in der ökumenischen Begegnung auf jeder möglichen Ebene – in der Ortsgemeinde ebenso wie auf einer Konferenz auf Welt-ebene –, wenn sie denn Raum gibt dafür, sich gegenseitig in dieser Bezugsarbeit zu öffnen. Die Gemeinschaft der Kirchen so verstanden wäre die einer ernsthaften korrektur- und umkehrbereiten Suchgemeinschaft.

Müssen wir uns aber als Suchgemeinschaft überhaupt Gedanken um die Einheit der Kirchen machen? Können wir uns nicht einfach über die Vielfalt der Kirchen freuen? Darüber muss zum Abschluss noch nachgedacht werden.

5. Muss denn Trennung Sünde sein? Zur Frage der Relevanz der Einheit der Kirchen

Vor allem die protestantischen Kirchen haben in ihrer ökumenischen Arbeit bekanntlich ein hohes Maß an Differenzbewusstsein entwickelt, das sie gegen Konzepte einer organisch sichtbaren Einheit von Kirchenstrukturen äußerst skeptisch sein lässt. Sie betonen, dass es Pluralität im Grunde schon seit den frühchristlichen Zeiten gab, dass Kirche letztlich schon von Anfang an im Plural der sich bildenden Gemeinden entstand und dass sich im Prozess der Mühen um strukturelle Konsolidierung, der Ausbildung von Kirchenstrukturen und tragenden Bekenntnissen zeige, dass sie sich alle nicht in direkter Weise 1:1 aus den biblischen Texten ableiten lassen. Ihr Bezug zu Schrift wie zur sich ausbildenden Tradition bleibt weitgehend diskutierbar, nicht-theologische, kulturelle und historische Entwicklungen wirken mit bei der Entstehung der Situation, in der wir heute stehen: der Situation der Differenzierung der Christenheit in eine Pluralität von Kirchen. Ist dies nicht letztlich eine unvermeidbare Konsequenz der Tatsache, dass alle Kirchen in der Welt kontextuelle Suchgemeinschaften und nicht in sich schon »Container« der Wahrheit

Gottes sind? Kann ihre Trennung voneinander »Sünde« sein oder ist sie nicht letztlich sogar theologisch notwendig?³¹

Beantwortete man diese Frage mit einem Ja, so wäre das Ziel der Ökumene, auf eine Einheit der Kirche hinarbeiten, in der Tat sinnlos. Andererseits werden sich protestantische Kirchen weiterhin die Frage gefallen lassen müssen, ob für ihre Identität als christliche Kirchen die anderen Kirchen überhaupt eine Rolle spielen. Was sagten wir zum Beispiel zu einem Taufbewerber, bei dem sich herausstellte, dass er einzig und allein in einer bestimmten evangelischen Landeskirche getauft werden wolle? Lieber wolle er ungetauft bleiben als römisch-katholischer oder griechisch-orthodoxer Christ sein. Was sagten wir ihm?

Die protestantische Würdigung der Ortsgemeinde und der Konfession als einer christlichen Zeugnisgemeinschaft, die sich in der Geschichte herausgebildet hat, hört sich für die anderen Kirchen so an, als wäre das Ansinnen des Täuflings kein Problem für den Pfarrer oder die Pfarrerin. Sie hört sich so an, als hätte der berlin-brandenburgische Pfarrer absolutes Verständnis dafür, dass nur die Taufe in seiner Kirche als die einzig wahre empfunden werde und dass die anderen Kirchen für das Selbstverständnis des Christseins keine Rolle spielen. Ökumene aber gibt es überhaupt nur, weil eigentlich unter allen Kirchen einvernehmlich klar ist, dass eine solche Haltung nicht christlich, ja, dass sie sogar häretisch wäre. Sie offenbarte einen parochialen Exklusivismus, in dem der kritische Impuls der Differenz von Schöpfer und Geschöpf, von Gottes Werk und Menschen Werk genauso wenig relevant zu werden scheint wie in einer Interpretation der Kirche als einem »Container« der Wahrheit Gottes. Denn auch hier scheint ein Container ins Spiel gebracht zu werden: Die Ortskirche – mindestens die Konfession – bildet für sich genommen eine von anderen Kirchen in keiner Weise korrigierbare Zeugnisgestalt und insofern auch eine *societas perfecta*.

6. Resümee

Sobald man eine Notwendigkeit inter-kirchlicher Korrekturen in Form von Mahnungen, Einsprüchen, Anregungen und Ermutigungen anerkennt, ist man schon mitten im Arbeitsfeld der Ökumene. Sie bedeutet dann erst einmal nichts anderes, als die Verantwortung der Christen vor

31. Vgl. so: Friedrich W. Graf/Dietrich Korsch, *Jenseits der Einheit*, Hannover 2001.

Gott als eine gemeinsame zu akzeptieren, innerhalb derer jede einzelne Kirche sich von den anderen auf einem gemeinsamen Weg unterstützen ließe. In der Sprache der *Groupe de Dombes* können wir sagen: Jede Kirche hat die Aufgabe, die von Gott selbst zugesprochene *christliche Identität* einer Kirche zum Leuchten zu bringen, indem sie ihre *kirchliche Identität* in der Pflege von inter-kirchlicher Verbundenheit ernst nimmt und dieser die *konfessionelle Identität* unter- und einordnet.³² In diesem Sinne kann man sagen: Ökumenischer Dialog wird geführt, damit die Kirchen überhaupt zu Kirchen werden, zu einer Unterstützungsgemeinschaft, die sich von ihrer gottgeschenkten christlichen Identität getragen weiß und diese dabei stets wieder neu entdeckt. Eben das ist gemeint mit der Vorstellung von der Einheit der Kirche und dem Bekenntnis ihrer »Katholizität«. Die Orientierung der Christen und Christinnen, dass die Kirche eine sei – so bekennen es schließlich alle im Glaubensbekenntnis –, hat so gesehen eine starke anti-exklusivistische Funktion. Es gilt gerade gegenwärtig, diese Funktion nicht nur im Dialog miteinander herauszuarbeiten, sondern sie im kirchlichen Miteinander zu demonstrieren, damit sie eine Lebensform wird und nicht nur ein Lippenbekenntnis ist. Ein komplexer Begriff des Ineinanders von christlicher, kirchlicher und konfessioneller Identität, wie ihn die Gruppe von Dombes vorschlägt, scheint mir dafür hilfreicher zu sein als die Rede von einer »Ökumene der Profile«.

Literaturempfehlungen

- Heller, Dagmar/Kayales, Christina/Rudolph, Barbara/Rüppell, Gert/Schäfer, Heinrich (Hg.), »Mache Dich auf und werde licht!« Ökumenische Visionen in Zeiten des Umbruchs, FS für Konrad Raiser, Frankfurt 2008.
- Möller, Christian/Schwöbel, Christoph/Markschies, Christoph/von Zedtwitz, Klaus (Hg.), Wegbereiter der Ökumene im 20. Jahrhundert, Göttingen 2005.
- Nüssel, Friederike/Sattler, Dorothea, Ökumenische Theologie, Darmstadt 2008.
- Schwöbel, Christoph, Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur, Tübingen 2003.
- Thönissen, Wolfgang (Hg.), Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde, Freiburg u. a. 2007.

32. Gruppe von Dombes, Für die Umkehr der Kirchen. Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft Frankfurt 1994, 29-36 (Orig.: *Groupe de Dombes, Pour la conversion des Eglises*, Paris 1991).