

Thomas Bremer
Maria Wernsmann (Hg.)

Ökumene – » überdacht «

Reflexionen und Realitäten
im Umbruch



HERDER

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
PETER HÜNERMANN UND THOMAS SÖDING

QD 259

ÖKUMENE – ÜBERDACHT
Reflexionen und Realitäten im Umbruch



Internationaler Marken- und Titelschutz: Editiones Herder, Basel

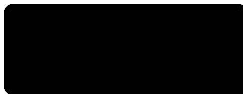
ÖKUMENE – ÜBERDACHT

Reflexionen und Realitäten
im Umbruch

Herausgegeben von
Thomas Bremer und Maria Wernsmann

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2014
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Umschlagmotiv: © Verlag Herder
Satz: Barbara Herrmann, Freiburg
Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe
www.fgb.de

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-02259-3
E-ISBN 978-3-451-80615-5

Inhalt

Vorwort	9
-------------------	---

I.

Ökumenische Theologie als Theorie ökumenischer Prozesse

Ökumene und ökumenische Theologie im Umbruch	18
<i>Thomas Bremer</i>	
Einheit der Kirche, ökumenische Forschung und Systemtheorie	37
<i>Heinz-Günther Stobbe</i>	

II.

Lehrdifferenzen und Dialog

Funktionsweisen des ökumenischen Dialogs	76
<i>Wolfgang Thönissen</i>	
Das „Harvesting the Fruits“-Projekt – Eine kritische Sichtung	96
<i>Hans-Peter Großhans</i>	
Den Nächsten kennen wie sich selbst. Das Studienprojekt „Grund und Gegenstand des Glaubens“ kritisch gewürdigt	111
<i>Dorothea Sattler</i>	
„Catholic Spirit“ und ökumenische Gesinnung. Zur ökumenischen Lage aus methodistischer Sicht	129
<i>Manfred Marquardt</i>	

III. Identität und Wahrheit

Konfessionelle Identität und christliche Wahrheit	144
<i>Bernhard Nitsche</i>	
Konfession und Wahrheit. Protestantische Anmerkungen zum ökumenehermeneutischen Ansatz von Bernhard Nitsche	170
<i>Bernd Oberdorfer</i>	
Identität und Macht in der Ökumene. Die römisch-katholisch/orthodoxen Beziehungen in systemtheoretischer Perspektive	180
<i>Maria Wernsmann</i>	

IV. Einheit und Anerkennung

(Sichtbare) Einheit in versöhnter Verschiedenheit? Das ökumenische Modell der Leuenberger Kirchengemein- schaft – Grundlagen, Qualitäten, Herausforderungen	208
<i>Stephanie Dietrich</i>	
Einheit als sakramentales Ereignis. Überlegungen zur ökumenischen Koinonia-Vision aus der Perspektive der orthodoxen Theologie	223
<i>Evgeny Pilipenko</i>	
Anerkennungstheorien und ökumenische Theologie	237
<i>Risto Saarinen</i>	
Anerkennung – Dimensionen eines Schlüsselbegriffs der Ökumene	262
<i>Dagmar Heller</i>	

V.

Neue Beobachtungen und Realitäten

Zur Zukunft des Christentums und der Ökumene in missionswissenschaftlicher Perspektive	276
<i>Michael Biehl</i>	
Konfessionelle Realitäten und ökumenische Theorien. Überlegungen zur Zukunft des Christentums und der Ökumene an der Schwelle des dritten Jahrtausends	301
<i>Jutta Koslowski</i>	
Das Global Christian Forum – Ein realistischer Weg der Ökumene?	317
<i>Huub Vogelaar</i>	
Ökumene im Zeitalter der Globalisierung	334
<i>John D’Arcy May</i>	
Autoren und Autorinnen	350

Vorwort

Seit vielen Jahren führen Kirchen ökumenische Dialoge, bei denen sie den Grad ihrer Übereinstimmung in strittigen theologischen Fragen in Dokumenten fixieren. Die meisten dieser ökumenischen Konsens- und Konvergenztexte, die eine Übereinstimmung oder Annäherung der Kirchen in Fragen der Lehre konstatieren, bringen jedoch keine praktischen Konsequenzen mit sich. Die Dokumente haben wenig Einfluss auf das kirchliche Leben. Vielmehr ziehen ökumenische Fortschritte oft sofortige Einschränkungen nach sich. So folgte auf die Ankündigung des ersten Ökumenischen Kirchentags die Enzyklika „Ecclesia de Eucharistia“, in der ein gemeinsames Herrenmahl von Katholiken und Protestanten aufgrund des unterschiedlichen Verständnisses der Eucharistie kategorisch ausgeschlossen wird. An die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (abgekürzt: GER) zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund, die einen Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre formuliert, schlossen sich die Ankündigung eines vollkommenen Jubiläumsablasses im Jahr 2000 und die Erklärung „Dominus Iesus“ (2000) der Glaubenskongregation an, die den reformatorischen Kirchen das Kirchesein „im eigentlichen Sinn“ abspricht.

Dialoge über Wahrheitsfragen, d. h. Lehrgespräche, in die die beteiligten Kirchen ihre Vertreter/innen, zumeist Theolog/inn/en entsenden, bringen alleine kaum Fortschritt. Das wird auch an der geringen Rezeption vieler Dokumente deutlich. Die Anfragen an die Wirksamkeit der sogenannten Dialog- oder Konsensökumene mehrten sich heute aber auch aus anderen Gründen. Ökumeniker/innen beobachten, dass das gemeinsame Bemühen um den Konsens eigene Dynamiken entwickelt, die nicht immer das Intendierte, nämlich Annäherung und Einigung, bewirken. Jede Konsens- oder Konvergenzerklärung erfordert in der Sicht der Kirchen weitere Stellungnahmen und vertiefende Klärungen.

In ökumenischen Prozessen sind offensichtlich Faktoren und Mechanismen wirksam, die nicht dem Bereich der theologischen Lehre oder Wahrheit zuzuordnen sind. Sozialwissenschaftliche Me-

thoden und Einsichten aus anderen Disziplinen können helfen, diese Mechanismen zu verstehen und zu deuten. Bislang werden sie in der ökumenischen Theologie, v. a. wie sie in Deutschland betrieben wird, häufig unberücksichtigt gelassen. Das Gleiche gilt für die globalen Realitäten der ökumenischen Situation. Sie wird durch die Verschiebung des Schwerpunkts des Christentums von Nord nach Süd und das schnelle Wachstum pentekostaler, evangelikaler und charismatischer Bewegungen zunehmend komplexer. Letztere stehen der klassischen ökumenischen Bewegung und ihren Institutionen, etwa dem Ökumenischen Rat der Kirchen, skeptisch gegenüber.

Auffallend ist das Fehlen einer überdachenden Theorie, die diese ökumenischen Prozesse auf adäquate und zugleich möglichst verallgemeinerbare Art und Weise zu erfassen vermag. Das wurde etwa auch von Ulrich H.J. Körtner gesehen, der vor wenigen Jahren die These aufstellte, dass das größte Problem der ökumenischen Theologie das Fehlen einer Theorie der Ökumene selbst sei.¹ Diese Feststellung ist allerdings nicht neu: Der ehemalige Direktor des Katholisch-Ökumenischen Instituts in Münster, Peter Lengsfeld, suchte schon 1980 nach einem „methodisch reflektierten Einstieg“ in die ökumenische Problematik, weil er ein „Defizit an theoretischer Reflexion und ökumenischer Theoriebildung“ diagnostizierte.² Sein wenig rezipierter Ansatz einer Theorie ökumenischer Prozesse gab einen wichtigen Anstoß für eine Konferenz, die 2011 in Münster stattgefunden hat und aus der der vorliegende Band hervorgegangen ist. Bei den Beiträgen handelt es aber nicht einfach um „Conference Proceedings“, sondern sie wurden im Lichte der Kommentare und der Diskussionen von den Autor/inn/en nochmals überarbeitet, z.T. ganz neu konzipiert.

Der vorliegende Band hat zum Ziel, ökumenische Prozesse neu zu überdenken und so zu einer Metareflexion (oder „Überdachung“) ökumenischer Prozesse beizutragen. Es kann damit keinesfalls eine einheitliche Theorie ökumenischer Prozesse geboten werden, doch zeigen sich in den Analysen ökumenischer Realitäten und aktueller ökumenischer Ansätze viele Probleme und Desiderate,

¹ Vgl. Ulrich H.J. Körtner: *Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell*. Göttingen 2005, 26.

² Peter Lengsfeld (Hg.): *Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch*. Stuttgart 1980, 22.

die eben mit dem Fehlen einer Theorie ökumenischer Prozesse zusammenhängen. Gemeinsam ist allen Beiträgen die Suche nach neuen Ansätzen oder die Analyse neuer Projekte, die das Desiderat einer Theorie ökumenischer Prozesse offenkundig werden lassen. Die Beiträge verbindet auch nicht das Anliegen, die trennenden Lehrfragen erneut zu thematisieren, für die es zahlreiche Lösungsvorschläge gibt, sondern vielmehr die Strukturen hinter den theologischen Problemen aufzudecken. So rekurrieren viele Autoren und Autorinnen auf sozialpsychologische Momente und betonen, dass Einheit v. a. wirklich gewollt sein muss. Nicht nur die Ökumene, sondern auch die ökumenische Theologie befindet sich also – notwendigerweise – in einem Umbruch.

Der Band beginnt mit zwei Übersichtsbeiträgen. Thomas *Bremer* (Münster, kath.) stellt die Probleme dar, die in den einzelnen Beiträgen verhandelt werden und die das Desiderat einer Theorie ökumenischer Prozesse verdeutlichen: die allgemeine Krise der Ökumene und damit auch der ökumenischen Theologie, das unterschiedliche Verständnis von Einheit, die Frage nach gegenseitiger Anerkennung und das Verhältnis von „klassischer“ Ökumene und interreligiösem Dialog, das sich im deutschen Sprachraum anders gestaltet als etwa in den anglophonen Ländern. Heinz-Günther *Stobbe* (Münster, kath.) befasst sich in seinem Aufsatz mit Definition und Aufgabe der ökumenischen Theologie sowie ihren Referenztheorien und Bezugswissenschaften und fragt danach, wie ökumenische Theologie zu einer Theorie ökumenischer Prozesse fortzuschreiben ist. Dabei geht er insbesondere auf die in den 70er Jahren am damaligen Katholisch-Ökumenischen Institut entwickelte Kollusionstheorie ein, die das Zusammenspiel verschiedener Faktoren in ökumenischen Prozessen erklären soll, und erläutert ihre Erweiterungsbedürftigkeit durch die Theorie sozialer Systeme.

Auch wenn Fragen der Lehre nicht die einzige und vielleicht nicht einmal die entscheidende Rolle in ökumenischen Prozessen spielen, darf die Wahrheitsfrage niemals ausgeblendet werden. Zum Zweck einer Verständigung über Wahrheitsfragen führen die Kirchen Dialoge. Darum ist der erste Teil des Bandes mit „Lehrdifferenzen und Dialog“ überschrieben. Wolfgang *Thönissen* (Paderborn, kath.) beschreibt die Funktionsweisen von ökumenischem Dialog. Nach einem kritischen Durchgang durch die Entwicklung des ökumenischen Dialogs konzentriert er sich – v. a. am Beispiel der GER –

auf Funktionsweisen eines „differenzierenden“ Konsenses und betont dabei den Aspekt der Komplementarität unterschiedlicher theologischer Denkformen oder Denkstile, der sich in einer Hermeneutik des Vertrauens für den Dialog fruchtbar machen lässt. Der folgende Beitrag von Hans-Peter *Großhans* (Münster, evang.) sichtet das Buchprojekt des ehemaligen Leiters des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Kardinal Walter Kasper, mit dem Titel „Harvesting the Fruits“, in dem die Ergebnisse der Dialoge der katholischen Kirche und der Kirchen reformatorischer Tradition zusammengefasst werden. Großhans betont im Rückgriff auf Kasper, dass in den Dialogen der katholischen Kirche im Blick auf das Lehramt eine Asymmetrie vorliegt. Er hebt die Leistungen und Anregungen des Buchprojekts hervor, kritisiert aber u. a. daran, dass die verschiedenen Kriterien theologischer Urteilsbildung in den konfessionellen Traditionen formal nicht berücksichtigt würden. Das Projekt zeige zudem, so Großhans, dass der Umgang mit Konsens- oder Konvergenztexten auch sprachtheoretische Erkenntnisse, d. h. auch die Pragmatik der Texte und nicht nur ihre Semantik, berücksichtigen muss. Dorothea *Sattler* (Münster, kath.) stellt in ihrem Beitrag Genese, Methodik und wesentliche Erkenntnisse einer aktuellen Initiative von katholischen und lutherischen Theologen vor, das sogenannte Tübinger Projekt „Grund und Gegenstand des Glaubens“. Sie hebt dessen Charakter, Leistungen und Methodik als die eines wichtigen Beitrags zur offenen Debatte um eine angemessene und aktuelle Ökumenehermeneutik wertschätzend hervor. Sie nennt jedoch auch Zweifel an der Neuartigkeit der Methode, die etwa mit gegenseitiger Empathie umschrieben werden kann, und kritisiert u. a. die Ausblendung bereits erreichter Ergebnisse und angewandter Methoden in Lehrdialogen sowie die fehlende Partizipation von Exeget/inn/en an dem Studienprozess. Manfred *Marquardt* (Reutlingen, method.) betont in seinem Beitrag in methodistischer Perspektive mit Rückgriff auf John Wesley, dass vorgängig zu allen Lehrfragen eine ökumenische Grundhaltung das ökumenische Geschehen bestimmen müsse. Mit Wesley stellt er die Bedeutung persönlicher Beziehungen in ökumenischen Prozessen heraus, die immer von ökumenischer Liebe geprägt sein müssen, deren Zentrum wiederum die Hinwendung zu Christus ist.

In der oben angesprochenen Kollusionstheorie Peter Lengsfelds gilt konfessionelle Identität als das Haupthindernis im ökume-

nischen Prozess. Aus dem Zusammenspiel, der Kollusion zwischen den Faktoren Wahrheit, Sozialgestalt und Identität kann Kollision entstehen, wenn die Faktoren Wahrheit und Sozialgestalt einen Wandel durchmachen und damit die Wahrung der konfessionellen Identität gefährdet wird. Der Beziehung zwischen Identität und Wahrheit ist darum der nächste Abschnitt gewidmet, die von Bernhard *Nitsche* (Freiburg, kath.) in einem grundlegendem Beitrag behandelt wird. Er nimmt die römisch-katholisch/evangelischen Beziehungen und die Phänomene von Identität und Wahrheit in den Blick. Dabei stellt er mithilfe sozialpsychologischer und systemtheoretischer Beobachtungen die konfessionelle Identitätssuche als gegenwärtiges Krisenphänomen heraus und fordert darum Verbindlichkeit bei allen ökumenischen Entscheidungen – nach außen und innen. Nitsche plädiert zudem für einen Rückgriff auf den Begriff der „Elemente“ der Wahrheit („Lumen gentium“ 8) im Rahmen eines Modells sichtbarer Einheit sowie für eine gemeinsame Suche der Konfessionen nach einer „Konsonanz“ ihrer Wahrheitsansprüche. Bernd *Oberdorfer* (Augsburg, luth.) nimmt auf Nitsches ökumenhermeneutischen Ansatz Bezug. Er beleuchtet Chancen und Grenzen von Nitsches Wahrheitskonzept, dem an einer Verankerung der Wahrheit in lebensweltlichen Kontexten und kirchlichen Lebensformen gelegen ist, sowie die seines Rückgriffs auf die katholische Elementen-Ekklesiologie als Möglichkeit zu einer gegenseitigen Anerkennung der Kirchen. Maria *Wernsmann* (Münster, kath.) greift ebenfalls systemtheoretisches Gedankengut zur Analyse der Beziehungen zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche auf. Dabei stellt sie heraus, dass Macht in ökumenischen Prozessen und gerade im Zusammenhang mit Identitäts- und Wahrheitsfragen eine zentrale Rolle spielt.

Angesichts dieser Diagnosen stellt sich die Frage nach Einheit und Anerkennung neu, die im nächsten Abschnitt behandelt wird. Es geht immer noch um die Anerkennung eines faktischen Pluralismus und um einen versöhnten Umgang mit Verschiedenheiten. Das Modell der Einheit in versöhnter Verschiedenheit ist ein wichtiges Leitmodell ökumenischer Einheitsvorstellungen, auf das Bremer in seinem Beitrag auch schon Bezug nimmt. Stephanie *Dietrich* (Oslo, luth.) präsentiert es in ihrem Beitrag ausführlich. Sie setzt sich darin mit der Entwicklung des Modells innerhalb der Leuenberger Konkordie, mit kritischen Anfragen und Implikationen (Einheit, Ver-

söhnung, Verschiedenheit) sowie mit dessen Realisierung in der „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa“ auseinander. Sie fragt darüber hinaus, inwiefern das Modell auch als „sichtbare“ Einheit in versöhnter Verschiedenheit bezeichnet werden kann. Evgeny *Pilipenko* (Moskau, orth.) wendet sich aus orthodoxer Perspektive in seinem Beitrag einer anderen Einheitsvorstellung zu, nämlich der *Koinonia*-Vision. Er weist mit Bezug auf andere orthodoxe Theologen nach, dass die Trinität keine unmittelbare Analogie für ein ökumenisches Einheitsmodell bietet. Nichtsdestotrotz hält die orthodoxe Trinitätslehre im Rückgriff auf das Willensprinzip wichtige Impulse für ökumenische Prozesse bereit: Die Suche nach der Einheit muss zu einem sakramentalen Geschehen werden, das – von zwischenmenschlicher Liebe getragen – willentlich auf die Vereinigung von Gott und Mensch ausgerichtet ist. Risto *Saarinen* (Helsinki, luth.) konzentriert sich auf die Probleme der Anerkennung zwischen den Kirchen und zeigt, dass philosophische Anerkennungstheorien wie die Figuren des Gabentausches und der adäquaten Würdigung für eine Theorie ökumenischer Prozesse fruchtbar gemacht werden können. Anerkennungsprozesse schließen im ökumenischen Kontext notwendig auch Akte des Schenkens ein und sind insbesondere bei permanenten Meinungsunterschieden und verbleibenden Differenzen von Bedeutung, zeigt Saarinen; insofern ist der angemessene Ort dieses Themas eine Theologie der Liebe. Dagmar *Heller* (Genf, luth.) konkretisiert diese anerkennungstheoretischen Überlegungen, indem sie den Gebrauch des Anerkennungsbegriffs in ökumenischen Dokumenten analysiert und das zentrale Problem, nämlich die Anerkennung der Kirchen *als* Kirchen, in den Blick nimmt. Sie betont, dass in ökumenischen Prozessen immer ein Vorgang des Erkennens „von etwas“ beim Anerkennen „als etwas“ eine Rolle spielt, der zudem eine Beziehungsänderung zur Folge hat. Dies wirft die Frage nach den standortabhängigen Kriterien des Erkennens auf, so etwa bei der Beurteilung der Apostolizität der Kirchen.

Der letzte Abschnitt des Buches thematisiert die neuen Realitäten der ökumenischen Situation und zeigt insofern auf, in welcher Hinsicht ökumenische Theologie ihren Blick weiten muss. Michael *Biehl* (Hamburg, evang.) wendet sich in missionswissenschaftlicher Perspektive aktuellen Entwicklungen des globalen Christentums zu, wie der Verschiebung des Schwerpunkts des Christentums in den Süden und dem explosionsartigen Entstehen neuer Christentümer

in Afrika und deren Deutung. Er stellt nicht nur dar, wie deren Entdeckung und Wahrnehmung die Konzeption von Missionswissenschaft verändert, sondern zeigt an einigen Punkten auch exemplarisch auf, welche Auswirkungen dies für die ökumenische Bewegung und damit auch für die Wahrnehmung ökumenischer Prozesse hat. Er wendet sich gegen eine Kanonisierung und Selbstzentrierung in beiden Disziplinen und plädiert für eine Konzeption von ökumenischer Theologie, die die Reflexion aller, die aktiv an ökumenischen Prozessen beteiligt sind, umfasst. Jutta *Koslowski* (Gnadenthal, evang.) nimmt diese Überlegungen auf und stellt auf ihrer Grundlage Überlegungen zur Zukunft des Christentums an. Sie analysiert die neuen konfessionellen Realitäten wie den „shift of gravity“ oder die neuen Christentümer und ihre Haltung zur Ökumene und fragt, wie angesichts dieser Entwicklungen eine Theorie ökumenischer Prozesse zu konzipieren ist. Sie betont dabei die Verbindung von Ökumene, Mission und neuerdings auch Transkonfessionalität als Merkmal vieler neuen Christentümer sowie die Notwendigkeit der Hinwendung zu Fragen von „Life and Work“ und die Aktualität der Konfessionskunde. Huub *Vogelaar* (Utrecht, ref.) stellt ein aktuelles Projekt vor, das eine mögliche Antwort auf die ökumenische Herausforderung durch das Wachstum pentekostaler, charismatischer und evangelikaler Bewegungen darstellt: Das „Global Christian Forum“ soll einen offenen Begegnungsraum, einen runden Tisch für Christen und Christinnen verschiedener Traditionen bieten. Vogelaar präsentiert Ergebnisse einer wissenschaftlichen Evaluation des Forums und fragt kritisch nach seinen Zukunftschancen, z. B. nach seinem Verhältnis zu anderen ökumenischen Institutionen und der Verbindlichkeit und den Ergebnisaussichten des offenen Austausches.

John *D'Arcy Mays* (Melbourne, kath.) Beitrag bietet schließlich eine Auswertung und einen Ausblick zu den vorliegenden Reflexionen. Im Rückgriff auf den Versuch am damaligen Katholisch-Ökumenischen Institut in Münster in den 70er Jahren, zu einer Theorie ökumenischer Prozesse beizutragen, stellt er offene Fragen ökumenischer Forschung und Praxis dar. Die Globalisierung erfordere eine Neubestimmung des Ortes der Religionen in einer aufkommenden globalen Zivilgesellschaft. Angesichts dieser Herausforderungen plädiert May für eine neue ökumenische Alternative zu Absolutismen und Relativismus, genauer für einen „interaktiven Pluralismus“

oder „weltweiten Zusammenhang zwischenkirchlicher und interreligiöser Beziehungen“, ohne jedoch die unaufhebbare Partikularität religiöser Überzeugungen in Frage zu stellen. Diesen Wandel zu verarbeiten, müsse Aufgabe der Ökumenik als Theoriebildungsprozess der ökumenischen Bewegung werden.

Die vorliegenden ökumenehermeneutischen Studien unterstreichen die Erkenntnis, dass sich ökumenische Theologie im 21. Jahrhundert anders entwerfen muss als im vorhergehenden, das zwar von ökumenischen Aufbrüchen bestimmt war, aber auch von der Konzentration auf strittige Lehrfragen zwischen den konfessionellen Traditionen dominiert wurde. Angesichts der weitgehenden Folgenlosigkeit bisheriger ökumenischer Anstrengungen müssen die Probleme globaler und vielschichtiger wahrgenommen werden. Es gilt darum aber auch, die bisherigen Theorien, Methoden und Ziele der Ökumene und der ökumenischen Theologie kritisch zu prüfen. Dazu soll der vorliegende Band einen Beitrag leisten: Die ökumenische Praxis soll „überdacht“ werden, um ökumenische Theologie in Form einer „Überdachung“ als Theorie ökumenischer Prozesse fortschreiben zu können.

Wir hoffen, mit diesem Band die Bemühungen weiterführen zu können, die in den 70er Jahren am damaligen Katholisch-Ökumenischen Institut der Universität Münster unter Peter Lengsfeld mit dem oben erwähnten „Arbeitsbuch Ökumenische Theologie“ begonnen wurden, bislang jedoch kaum Aufnahme gefunden haben. Gespräche mit Heinz-Günther Stobbe, der seinerzeit auch am Arbeitsbuch beteiligt war, gaben uns viele wichtige Impulse bei der Planung der Konferenz und haben damit auch die vorliegende Publikation entscheidend beeinflusst. Dafür möchten wir ihm an dieser Stelle herzlich danken. Ebenso danken wir den Hilfskräften der Abteilung II des Ökumenischen Instituts (Christian Föllner, Bertram Giele, Dominique Haas und Adrian Schütte), die durch Übersetzungen und Korrekturarbeiten an der Entstehung dieses Bandes beteiligt waren. Schließlich sei den Herausgebern der Reihe „*Quaestiones disputatae*“ für die Aufnahme in die Reihe und den Zuständigen im Verlag Herder für die reibungslose Zusammenarbeit gedankt.

Münster, Herbst 2013

Thomas Bremer
Maria Wernsmann

I.
Ökumenische Theologie
als Theorie ökumenischer Prozesse

Ökumene und ökumenische Theologie im Umbruch

Thomas Bremer

1. Krise der Ökumene und Krise der ökumenischen Theologie

Es herrscht Konsens darüber, dass „die Ökumene“ in einer Krise ist.¹ Dafür wird eine Reihe von Gründen angeführt: Die in den ökumenischen Dialogen über die Lehrunterschiede zwischen den Kirchen erzielten Ergebnisse würden von den Kirchenleitungen nicht zur Kenntnis genommen oder nicht umgesetzt; der Enthusiasmus der 60-er und 70-er Jahre sei verfliegen; Ökumene begeistere die jüngere Generation von Christ/inn/en nicht mehr; die in Westeuropa allgemein nachlassende Religiosität führe bei den verbleibenden Christ/inn/en eher zu einer Betonung der konfessionellen Identitäten, um sich gegenüber den anderen abzugrenzen; auch bei einfacheren Fragestellungen gebe es keine Fortschritte; kirchliche Beschlüsse und Richtungsentscheidungen würden ohne Rücksicht auf den oder die ökumenischen Partner getroffen. Es ließen sich noch zahlreiche andere Argumente anführen, doch sie alle weisen darauf hin: Die Bemühungen zu einer Annäherung zwischen den Kirchen sind in einer schweren Krise, die Beflügelung und der Optimismus der Anfänge sind verfliegen.

Dem steht aber auch eine optimistischere Sicht von zwischenkirchlichen Beziehungen gegenüber: Die „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa“ (GEKE) hat zwar weniger Mitgliedskirchen als früher, doch das hängt vor allem damit zusammen, dass sich viele der Kirchen dieser Gemeinschaft, die 1973 als „Leuenberger Kirchengemeinschaft“ gegründet wurde, inzwischen zusammengeschlossen haben; diejenigen, die das nicht getan haben, leben in weitgehender Gemeinschaft miteinander, die auch gegenseitige Teilnahme am Abendmahl und Konzelebration einschließt. Die beteiligten Kirchen bewahren dabei ihre strukturelle und institutionelle Unabhängigkeit.

¹ Davon zeugen etwa Buchtitel wie „Ökumene retten!“ (hg. v. Achim Budde/Oliver Schuegraf, Münster 2012) oder „Jetzt ist die Zeit. Ungeduldige ökumenische Zwischenrufe“ (Bernd Jochen Hilberath, Ostfildern 2010).

Einst schwerwiegende Trennungen wie die zwischen den beiden reformierten Kirchen in den Niederlanden sind behoben; dort ist – zusammen mit der kleinen lutherischen Gemeinschaft – eine „Protestantische Kirche in den Niederlanden“ entstanden.

Es ist offensichtlich, dass sich hier zwei verschiedene Vorstellungen von Ökumene gegenüberstehen, die auch für die unterschiedlichen Bewertungen verantwortlich sind. Letzten Endes stellt sich die Frage, ob Kirchengemeinschaft Übereinstimmung in allen wichtigen Fragen voraussetzt, oder ob sie umgekehrt eine solche Übereinstimmung befördern oder sogar herstellen kann. Bei der ersten Sichtweise, die von der katholischen und der orthodoxen Kirche bevorzugt wird, ist eine möglichst große Übereinstimmung in Fragen des Glaubens und der Kirchenstruktur zu erzielen, bevor über eine Einheit von Kirchen entschieden werden kann. Dabei darf in zentralen Fragen kein Dissens stehenbleiben. Im anderen Fall werden die bestehenden Unterschiede zwischen den Kirchen nicht als kirchentrennend aufgefasst, sondern der Imperativ zur Einheit wird wichtiger genommen. Die Kirchen scheinen dabei nicht notwendig in einer neuen hybriden Gemeinschaft aufzugehen, sondern ihre konfessionellen Eigenheiten zu bewahren – ähnlich, wie in den unierten evangelischen Landeskirchen in Deutschland die lutherische bzw. reformierte Tradition in vielen Gemeinden auch nach fast zwei Jahrhunderten noch präsent ist.

Die katholische Kirche hat in ihren ökumenischen Verlautbarungen und Stellungnahmen der letzten Jahre stets die Notwendigkeit von Glaubenseinheit betont, und sie hat sie durch die Konzentration auf Dialoge zu Fragen der Lehre auch zu erreichen versucht. Dabei gibt es in der katholischen Tradition durchaus das Bewusstsein dafür, dass auch der andere Weg zuweilen erfolgversprechend sein kann: Das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils („Unitatis redintegratio“; abgekürzt: UR) warnt zwar davor, Gottesdienstgemeinschaft (*communicatio in sacris* – was damit gemeint ist, ist nicht ganz klar) als generelles Mittel für die Einheit anzusehen, und weist auf die beiden Prinzipien hin, die zu beachten sind: „die Bezeugung der Einheit der Kirche und die Teilnahme an den Mitteln der Gnade.“ Der Text fährt fort: „Die Bezeugung der Einheit verbietet in den meisten Fällen die Gottesdienstgemeinschaft, die Sorge um die Gnade empfiehlt sie indessen in manchen Fällen.“ (UR 8) Diese Aussage, die durch das Dekret über die katholischen Ostkir-

chen („Orientalium Ecclesiarum“ 27, mit der Zulassung von Sakramentengemeinschaft mit orthodoxen Kirchen in Sonderfällen) und das Ökumenische Direktorium (Nr. 123, 125) konkretisiert wurde, bietet zwar keinen grundsätzlichen Weg für eine ökumenische Neuorientierung, weist aber doch darauf hin, dass für die katholische Kirche grundsätzlich auch andere Optionen zur Verfügung stehen.

Der Aufnahme von Kirchengemeinschaft bei bestehenden Lehrunterschieden werden zwei große Kritikpunkte entgegengebracht: Zum einen ist es die Frage nach den Kriterien, nach denen die Gemeinschaft mit einer anderen Kirche aufgenommen wird. Hier liegt ein hermeneutisches Problem, das schwerer wiegt, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Denn letzten Endes muss es ein – wenn auch noch so weit gefasstes – Kriterium geben, das dann aber wohl doch irgendwie in der Lehre begründet ist. Selbst die Basisformel des Ökumenischen Rates, die Kirchen anerkennen müssen, um Mitglied zu werden, ist mit der Anerkennung der Trinität, der Heiligen Schrift und der Heilsbedeutung Jesu Christi eine Lehraussage. Für jede andere Gemeinschaft von Kirchen gilt das auch; überspitzt lässt sich sagen, dass die zur Erlangung von Gemeinschaft geforderte Lehre nur weiter gefasst ist als bei der katholischen Kirche.

Der zweite Vorwurf zielt auf die mangelnde sichtbare Einheit. Die Tatsache, dass die Kirchen sich gegenseitig zu den Sakramenten zulassen, überdecke die bleibende Trennung in Lehre und Struktur zwischen ihnen. Hier wird ein grundsätzlicher Unterschied in der Auffassung dessen sichtbar, was an Gemeinsamkeit gegeben sein muss und was an Unterschiedlichkeit bestehen bleiben darf, wie viel Pluralität und Vielfalt erlaubt sind – letzten Endes also auch wieder eine Frage nach Kriterien, nach dem Verständnis dessen, was „Einheit“ bedeutet. Ist eine Gemeinschaft von Kirchen wie die durch Leuenberg begründete schon Einheit der Kirchen, oder bedarf es einer deutlicher sichtbaren – und das heißt: organisatorischen, denn sichtbar ist die Einheit zwischen den GEKE-Mitgliedskirchen ja auch – Einheit? Die mangelnde Einigkeit in diesen Fragen, also letzten Endes im Verständnis des Ziels ökumenischer Bemühungen, ist der zentrale Grund für die Krise der Ökumene.

Diese konstatierte Krise der Ökumene ist aber auch eine Krise der ökumenischen Theologie. Das lässt sich analog zu den gerade skizzierten Unterschieden in den ökumenischen Bemühungen sehen. Zum einen ist da die traditionelle Beschäftigung mit den kontrovers-

theologischen Themen, also den theologischen Themen, die (wenigstens nach heutiger Wahrnehmung) zur Trennung zwischen den Kirchen geführt haben, oder eher: die die Trennung zwischen den Kirchen weiter aufrecht erhalten. Es ist kein Zufall, dass in der ökumenischen Theologie traditionell die Konfessionskunde immer ihren Platz hatte, war doch das Bemühen, den Partner besser kennenzulernen, die notwendige Voraussetzung dafür, um im Dialog angemessen reagieren zu können – sei es, um sich dem Partner anzunähern, sei es, um die eigene Position noch besser darstellen zu können. Jedenfalls verlangt der Dialog über Lehrunterschiede Kenntnisse über die Lehre der anderen Kirche, aber auch über die eigene Kirche. In diesem Zusammenhang zeigen sich zahlreiche weitere Probleme wie die Auswahl der Dialogkommissionen durch die Kirchen, ihre Kompetenzen usw., die hier nicht im Detail behandelt werden können. Doch wird deutlich, dass die so verstandene und praktizierte ökumenische Theologie notwendigerweise in eine Krise geraten muss, wenn das bei den ökumenischen Beziehungen, die Gegenstand ihrer Bemühungen sind, der Fall ist. Zweifel an der primären Notwendigkeit nach einer Übereinkunft in Details der Lehre führt eben dazu, dass die Reflexion der Überwindung der Lehrunterschiede selber in Zweifel gelangt.

Zugleich gab und gibt es immer eine andere Richtung der ökumenischen Theologie, die nicht so stark auf die Unterschiede in der Lehre abgehoben hat. Historisch ist das daran zu sehen, dass sich die ökumenische Theologie – analog zur Bewegung „Life & Work“ – mit Fragen von Gerechtigkeit und Frieden beschäftigt hat. In manchen theologischen Traditionen, auch in der katholischen, wurde das nicht so sehr als ökumenisches, sondern eher als ethisches Thema gesehen. Für wieder andere Traditionen wie die orthodoxe gehören solche Fragen ohnehin kaum in den Bereich der Theologie. Doch insgesamt gehört auch die Befassung mit solchen Themen, die nicht direkt die kontroverse Lehre betreffen, zur ökumenischen Theologie, da sie sich mit allen Faktoren beschäftigen muss, die ökumenische Prozesse beeinflussen.

Dazu kommt weiterhin die immer selbstverständlichere Zusammenarbeit in nichtsystematischen theologischen Fächern. In erster Linie sind hier die Exegesen zu nennen, bei denen heute gegenseitige Rezeption und fakultätsübergreifende Zusammenarbeit selbstverständlich sind; die fachlichen Unterschiede lassen sich in der Regel

nicht auf konfessionelle Vorverständnisse zurückführen. Ebenso lässt sich in Bereichen wie Religionspädagogik, Pastoral oder bei kirchenhistorischen Forschungen eine Normalität der ökumenischen Kenntnisnahme konstatieren. Die Klage, die Dialogergebnisse würden von den nicht am Dialog Beteiligten nicht zur Kenntnis genommen, mag stimmen; doch die Forderung nach Ökumene als durchgehender Perspektive aller Theologie ist vielfach erfüllt (auch wenn klar ist, dass es binnenkonfessionelle Fächer wie das Kirchenrecht gibt, wo das nur ansatzweise der Fall ist und sein kann). Diese Zusammenarbeit auf akademischem Niveau reflektiert auch die Kooperation in der Praxis, also etwa in Religionsunterricht oder Seelsorge (vor allem in der kategorialen Seelsorge). Diese praktische Zusammenarbeit geht also von einer bestehenden Gemeinsamkeit aus, nicht von zu überwindenden Unterschieden, und ist insofern Ausdruck jenes Ansatzes der Ökumene, die Differenzen zugunsten der Gemeinsamkeiten zurückzustellen.

Für die ökumenische Theologie im engeren, kategorialen Sinne, also über die Zusammenarbeit in verschiedenen theologischen Fächern hinaus, bedeutet das einerseits die Notwendigkeit der kritischen Reflexion ihres Ansatzes. Wenn die Lehrunterschiede in der kirchlichen Praxis eine immer geringere Rolle spielen, muss das Folgen für die wissenschaftliche Beschäftigung mit solchen Fragen haben. Andererseits aber bedeutet es die Konzentration auf kontextuelle Faktoren, die immer wichtiger zu werden scheinen.

2. Die Wahrnehmung von Einheit und Trennung

Die angeführten Beispiele zeigen, dass es einen weiten Bereich von kirchlicher Einheit gibt, der in seiner Bedeutung oft unterschätzt wird. Er betrifft weniger die häufig apostrophierte Einheit in der Taufe als vielmehr eine pragmatische Ebene des gemeinsamen Handelns, die vor allem dort eine Rolle spielt, wo Angehörige verschiedener Kirchen miteinander leben. Auch wenn es sich nach kirchenamtlicher Sicht hierbei nicht um Einheit handelt, kann doch nicht bestritten werden, dass eine solche Zusammenarbeit nicht ohne die Überzeugung möglich wäre, dass es zwischen den Kirchen zentrale Gemeinsamkeiten gibt. Umgekehrt aber gibt es jeweils innerhalb der einzelnen Kirchen große Friktionen und Spannungen, die an

die Grundlagen der eigenen Identität gehen, ohne dass solche faktischen Trennungen zu juristischen führten. Einige Beispiele:

(1.) In der katholischen Kirche scheint dieser Gegensatz, oft als Vielfalt gelobt, am deutlichsten zu sein. Um die rechte Interpretation des II. Vatikanischen Konzils tobt ein scharfer Kampf. Er artikuliert sich nicht nur in Fragen wie der nach der rechten Liturgie, sondern geht bis zum Stellenwert des Konzils, das von manchen als Pastoralkonzil interpretiert wird, dessen Entscheidungen und Wegweisungen nicht bindend seien. Viele katholische Theolog/inn/en sind der Überzeugung, dass sich in Treue zur Tradition die Weihe von Frauen nicht nur zum Diakonat, sondern auch zum Priestertum rechtfertigen ließe, und stehen damit im direkten Gegensatz zum römischen Lehramt. Die Rolle des Papstes ist innerkatholisch umstritten; die Mehrheit der katholischen Theolog/inn/en hat im Großen und Ganzen eine zur Mehrheit der katholischen Bischöfe kontroverse Meinung; die Redeweise vom „römischen Bischof“ oder vom „Heiligen Vater“ ist ein sprachlicher Ausdruck für die unterschiedlichen Haltungen in dieser Frage. Dennoch werden all diese Positionen durch die Überzeugung zusammengefasst, zur katholischen Kirche zu gehören. Diese Zugehörigkeit wird zwar der offeneren Linie von der konservativeren zuweilen abgestritten, ist aber kirchenrechtlich und kirchenoffiziell ohne jeden Zweifel.

(2.) Ähnlich verhält es sich bei der anglikanischen Gemeinschaft. In den letzten Jahren sind scharfe Gegensätze zwischen den Kirchen des Nordens und denen aus dem Süden aufgebrochen. Hier ist die Haltung zur Homosexualität der wichtigste Streitpunkt. Die Ordination von Homosexuellen zu Bischöfen und Priestern sowie die Anerkennung von gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaften durch eine kirchliche Segnung werden in den einzelnen anglikanischen Kirchen unterschiedlich gehandhabt. Zwar wird immer wieder die Spaltung dieser Kirchengemeinschaft vorausgesagt, doch ist dieser Fall bisher nicht eingetreten. Klar ist aber, dass ein ideologischer Riss quer durch die anglikanischen Kirchen geht, ähnlich wie bei anderen Kirchen.

(3.) In der Orthodoxie verläuft die Trennung nicht entlang unterschiedlicher Antworten auf ethische Fragestellungen, sondern sie bezieht sich vor allem auf das Thema nach der Beziehung zu anderen Kirchen, also nach der Haltung zur Ökumene. Während es ökumenisch sehr engagierte Kirchenvertreter und Theolog/inn/en gibt, sind andere den Kontakten zu anderen Kirchen gegenüber äußerst reser-

viert und lehnen sie völlig ab. Sie fordern – analog zur katholischen „Rückkehr-Ökumene“ vor dem II. Vatikanum – eine Anerkennung der Orthodoxie als einzig wahrer Kirche und eine Rückkehr zur Lehre der Kirchenväter, die dort – in der Orthodoxie – unversehrt erhalten sei; das sei der einzige Weg, zu einer Kircheneinigung zu gelangen. Angemerkt sei allerdings, dass die in manchen orthodoxen Kirchen praktizierte Taufe von westchristlichen Konvertiten ihren Grund nicht in dieser Einstellung hat, sondern in einer grundsätzlich anderen Sicht der Sakramente in der orthodoxen Theologie.²

Es zeigt sich also, dass wir es bei realistischer Betrachtung mindestens im gleichen Maße mit einer Trennung innerhalb der Kirchen zu tun haben wie mit einer zwischen den Kirchen. Die Idee von der (jeweiligen) Einheit der Konfessionen ist ebenso illusorisch und konstruiert wie die Vorstellung von der Trennung zwischen ihnen; es ist (auch hier) eine Frage der Kriterien, die man ansetzt, um Kircheneinheit bzw. Trennung festzustellen. Allein die Zulassung zum Abendmahl genügt nicht, weil es auch hiervon zahlreiche Ausnahmen gibt.

3. Kriterien der Anerkennung, Kircheneinheit und die Frage der apostolischen Sukzession

Für die katholische Kirche ist das Kirche-Sein der anderen trotz der unterschiedlichen Akzentuierungen, die zuweilen in römischen Dokumenten gesetzt werden, grundsätzlich mit der Forderung nach einem (dreigliedrigen) Amt in der apostolischen Sukzession verbunden. Es ist heute unbestritten, dass es keine historisch nachweisbare Kette von Handauflegungen bis zu den Aposteln gegeben hat, ja dass die Apostel selber keine Vorstellung von einem Amt hatten, das dem in Diakon, Priester und Bischof gegliederten Amt der meisten Kirchen entsprochen hätte, die sich heute auf die apostolische Sukzession berufen. Zur Erklärung dieses Sachverhalts wurden verschiedene Modelle geschaffen, etwa das von der Sukzession in der Lehre oder die Betonung der bischöflichen Kollegialität. Im ersten Fall, der häufig in der evangelischen Theologie verwendet wird, ist grundsätzlich

² Vgl. hierzu ausführlich: Thomas Bremer: „Ausgehen von dem, was uns gemeinsam ist“. Überlegungen zum theologischen Dialog zwischen orthodoxer und katholischer Kirche. In: *Catholica* (Münster) 57 (2003), 69–81.

so etwas wie ein nachträgliches Eintreten in die Sukzession möglich. Hier kommt es also nicht auf die ununterbrochene Kette an, sondern auf die Gemeinsamkeit in den zentralen Überzeugungen des christlichen Glaubens – das bedeutet jedoch, dass sich die Frage nach den Kriterien in besonderer Weise stellt. Im anderen Falle ist die Zugehörigkeit zur (bischöflich verfassten) Gesamtkirche Zeichen für die Sukzession, die somit neben der linearen auch noch eine horizontale Dimension erhält. Allerdings zeigt gerade die Haltung der katholischen Kirche etwa zu Vagantenbischöfen oder zu Schismatikern, dass diese Argumentation kaum gewertet wird. Nähme man sie ernst, hätte etwa Erzbischof Lefebvre bei den illegalen Bischofsweihen 1988 sich und die Geweihten außerhalb dieser Kollegialität gestellt; das Argument, die apostolische Sukzession alleine mache die damals („unerlaubt, aber gültig“) Geweihten zu Bischöfen, würde an Bedeutung verlieren. Durch die Anerkennung der Weihe von Bischöfen außerhalb des Bischofskollegiums und gegen dessen Willen setzt man sich dem Verdacht aus, eine mechanische Kette von Handauflegungen als Voraussetzung für das Kirche-Sein zu verlangen. Der ekklesiale Aspekt der Weihe wird fast völlig vernachlässigt.

Würde man die horizontale, kollegiale Ebene ernst nehmen, hätte das weitreichende Folgen für das Sakramentenverständnis. Die Gültigkeit der Sakramente hinge dann nicht mehr (primär) von der „Gültigkeit“ der Ordination des Spenders (oder der Spenderin) ab, sondern von seiner (oder ihrer) Zugehörigkeit zur Kollegialität der Kirche. Damit würde die westliche, stark durch Augustinus geprägte Tradition relativiert, und es würde eine (wenigstens vermeintliche) Objektivität aufgegeben – aber damit würde auch ein mechanistisches, oft materialistisches Verständnis wegfallen, das die Rolle und die Position der an der Sakramentenspendung beteiligten Menschen immer stark vernachlässigt hat.³

Es ist klar, dass damit auch die Frage nach der Kircheneinheit neu gestellt wäre, weil dann das Verständnis von „Kirche“ ein anderes wäre. Solange Kirche an das gültige Amt in der apostolischen Sukzession gekoppelt ist, wie es bislang die katholische Auffassung ist, können nur diejenigen nichtkatholischen Gemeinschaften von Christ/inn/en

³ Vgl. hierzu Evgeny Pilipenko: Person im Sakrament. Systematische Analysen der Entwürfe katholischer Theologen des 20. Jh. mit einem Brückenschlag zum Dyotheletismus. Regensburg 2010.

durch die katholische Kirche als „Kirche“ bezeichnet werden, bei denen die Sukzession unzweifelhaft ist. Das ist die Logik der jüngeren vatikanischen Dokumente und auch der Aussagen des II. Vatikanischen Konzils. Der historische Fall der Anerkennung der anglikanischen Weihen zeigt, dass auch hier die Frage nach den Kriterien gestellt werden muss: Neben der Handauflegung ist auch die Forderung nach einer bestimmten Form (also nach den vom Ordinierenden zu sprechenden Worten) und die nach der Intention zu beachten, das tun zu wollen, was die (katholische) Kirche tut. Damit aber ist klar, dass nichtkatholische Ordinationen diese Bedingung kaum erfüllen; selbst bei den orthodoxen Bischofsweihen kann mit Fug und Recht bezweifelt werden, dass die Spender beabsichtigen, einen Bischof im katholischen Sinne (mit allen Implikationen der Beziehung des Geweihten zum römischen Bischof) zu konsekrieren. Es zeigt sich jedenfalls, dass diese Position durchaus Inkonsistenzen hat. Daher sind etwa auch Versuche, die Gültigkeit der anglikanischen Weihen durch die Beteiligung von altkatholischen Bischöfen bei den Ordinationen als wiederhergestellt zu betrachten, stets in diesem Denksystem verhaftet, das in sich aber nicht weiterführend ist.

Betont man hingegen die Übereinstimmung in der Lehre als zentrales Kriterium der Anerkennung einer anderen Gemeinschaft als Kirche, so ergeben sich ebenfalls einige Probleme. Zunächst einmal wird klar, dass eigentlich nur die jeweils eigene Kirche als Kirche betrachtet werden kann, oder genauer, wie das im Dokument „*Dominus Iesus*“ gesagt wurde, als „Kirche im eigentlichen Sinn“ (Nr. 17,2).⁴ Natürlich ist für die Orthodoxie die katholische Kirche nicht Kirche in dem Sinn, wie die Orthodoxie sich selber als Kirche versteht. Dennoch kann sie die katholische und evangelische Kirche als solche bezeichnen – aber es ist immer impliziert, dass das keine Einheit in allen Fragen bedeutet. Schon die Toronto-Erklärung des

⁴ Vgl. hierzu Reinhard Frieling: „Kirche im eigentlichen Sinn“: Reaktionen auf das Dokument der römisch-katholischen Glaubenskongregation „Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche“. In: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 134 (2007), 34–73; Peter de Mey: Eine katholische Reaktion auf „Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten der Lehre von der Kirche“ der römisch-katholischen Kongregation für die Glaubenslehre. In: Ökumenische Rundschau 56 (2007), 567–571, 57 (2008), 96–100; Peter Neuner, Was ist Kirche im „eigentlichen Sinn“? In: European Society for Catholic Theology: Bulletin 19 (2008), 131–147.

Ökumenischen Rates der Kirchen hat das 1950 grundsätzlich festgehalten; allein die Verwendung der Bezeichnung „Kirche“ für eine andere Gemeinschaft besagt nicht, dass man diese in allen Aspekten so als Kirche betrachtet, wie man sich selber als Kirche versteht (III, 3 und 4). Diese Aussage ist eigentlich selbstverständlich, weil andernfalls entweder der Begriff „Kirche“ für Realitäten außerhalb der eigenen Kirche kaum noch verwendet werden könnte, oder aber die Einheit aller Kirchen eigentlich schon gegeben wäre, da sie sich eben gegenseitig als solche anerkennen.

Doch steht auch hier die Frage nach den Kriterien der Anerkennung im Hintergrund. Es ist deutlich, dass sich die konfessionellen Traditionen hierin unterscheiden. Die historischen Unionen der katholischen Kirche mit verschiedenen Ostkirchen zeigen die zentrale Bedeutung der Anerkennung des päpstlichen Primates; wenn eine Kirche ihn anerkennt, kann sie eine Kircheneinigung mit der katholischen Kirche eingehen. Andere Elemente sind später dazu gekommen, etwa die Ablehnung der Frauenordination für konvertierte Anglikaner. Wir finden in der östlichen theologischen Tradition ein anderes Modell, das sich nicht auf die apostolische Sukzession beschränkt, auch wenn man diese als für die Kirche konstitutiv betrachtet. Die Orthodoxie verlangt die Anerkennung des patristischen Erbes als normativ; interessant ist, dass es hier keine genaue inhaltliche Festlegung gibt. Allerdings werden einige Punkte als gegeben vorausgesetzt, wie etwa das dreigliedrige Amt oder ebenfalls die Ablehnung von Frauen im kirchlichen Amt. Anders ist es bei den Kirchen lutherischer Tradition, die sich bekanntlich auf die berühmte Nr. 7 der „Confessio Augustana“ berufen: Für die Einheit der Kirche ist es genug, „daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakrament dem gottlichen Wort gemäß gereicht werden“, im Lateinischen einfach ausgedrückt mit „consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum“.

Deutlich ist also der völlig unterschiedliche Begriff von Kircheneinheit, der auch maßgeblichen Anteil daran hat, dass die Diskussion um die verschiedenen Modelle von Kircheneinheit stockt. Zugleich aber entwickelt sich die kirchliche Praxis weiter; während die Leuenberger Gemeinschaft wächst und Kirchengemeinschaft *ist* (und niemand erwarten kann, dass sie sich je wieder auflöst, um ein anderes Einheitsmodell zu akzeptieren), baut die katholische Kirche die Versuche aus, entweder westliche Kirchen zur Anerken-

nung des römischen Primats zu gewinnen (wie im Fall der Anglikaner), oder aber im Gespräch mit den östlichen Kirchen zu betonen, dass man sich viel näher als mit den Protestanten sei. Tatsächlich gibt es aber im theologischen Gespräch mit der Orthodoxie kaum Annäherung, wie die jüngsten Entwicklungen zeigen⁵; die Übereinstimmungen finden sich vor allem auf ethischer Ebene, etwa in Fragen der Sexualmoral oder der Religionsfreiheit.

Jedenfalls ist deutlich geworden, dass es entweder einer Einigkeit in Sachfragen bedarf oder einer Übereinstimmung darin, dass eine bestimmte Sachfrage nicht kirchentrennend ist. Wenn jedoch eine Kirche ein Thema für kirchentrennend hält, dann ist es unerheblich, ob die Partnerkirche das auch tut oder nicht: Sobald *ein* Partner eine Fragestellung so betrachtet, ist sie kirchentrennend. Auch dann bedeutet das, dass sich das Gespräch auf die Kriteriologie verlegen muss.

4. Ökumenische Theologie zwischen Kontroversfragen und Kontextualität

Die dargestellten Entwicklungen hatten verschiedene Konsequenzen für die ökumenische Theologie: Zum einen hat sie sich oft im Versuch verfangen, argumentativ, durch Verweis auf biblische Stellen, auf gemeinsame theologische Traditionen oder auf neuere theologische Forschung zu einer Annäherung zwischen den Konfessionen zu gelangen. Das Ergebnis ist jedoch vor allem eine weitere Ausdifferenzierung der theologischen Beweisführung gewesen, durch die die jeweils eigene konfessionelle Identität eher in ihrer Andersheit bestätigt wurde, als dass man die Ähnlichkeiten mit der anderen Konfession entdeckt hätte. Die „Ökumene der Profile“ ist die logische Konsequenz einer solchen Entwicklung. Sie ist auf dem Hintergrund der Erkenntnis zu verstehen, dass fortlaufender Dialog über Lehrdissens nicht zu einer Einigung in den betreffenden Fragen führt, sondern vielmehr das Profil der eigenen Konfession schärfer konturiert und die unterschiedlichen Grundgestalten von Kirche-Sein nicht nur einander nicht annähert, sondern sogar eher stärkt. Dass diese Tatsache ihrerseits in der

⁵ Der offizielle theologische Dialog zwischen beiden Kirchen stockt schon wieder; das Dokument von Ravenna (2007), vielfach als Durchbruch gewürdigt, bedeutet keinesfalls eine Anerkennung des weltweiten Primats, die über das hinausginge, was für die Orthodoxie ohnehin immer schon akzeptabel war.

Evangelischen Kirche in Deutschland zu Zwecken der Festigung der eigenen Identität verwendet wurde, liegt in der Logik und ist an sich nicht verwerflich.

Eine andere Konsequenz ist das Überspringen oder Umgehen der konfessionstrennenden Lehraussagen und eine Konzentration auf das allen Christ/inn/en Gemeinsame, um so vor allem den Herausforderungen der verschiedenen Situationen Rechnung zu tragen, in die das Christentum in jeweils verschiedenen Kontexten gestellt ist. Einige davon seien im Folgenden angeführt:

(1.) Ein ganz entscheidender Aspekt ist die Begegnung mit anderen Religionen. Die Ausbreitung des Christentums auf der ganzen Welt und die modernen Migrationsbewegungen haben dazu geführt, dass kein Christentum mehr denkbar ist, das nicht im Kontakt mit anderen Religionen wäre, selbst wenn es das nicht wollte. Die Herausforderung allein durch die Anwesenheit des anderen, der anderen Religion ist in allen Gesellschaften immer und unvermeidbar gegeben; wollte man sie ignorieren, so führte das lediglich dazu, dass man auf die Entwicklung der Beziehungen keinen Einfluss nehmen kann. Aus dieser Tatsache folgt, dass sich das Christentum nicht nur pragmatisch, also im Sinne eines funktionierenden Zusammenlebens, sondern auch theologisch mit den anderen Religionen auseinandersetzen muss. Es ist klar, dass der Ansatz für dieses Gespräch ein ganz anderer sein muss als in innerchristlichen Diskussionen; es ist aber ebenso klar, dass das interreligiöse Gespräch nicht aus einer einzelnen konfessionellen Perspektive geführt werden kann, sondern dass jede/r christliche/r Gesprächspartner/in als *der* Vertreter des Christentums gesehen wird. Somit ergibt sich also eine Notwendigkeit des Übergangs auf eine andere Ebene, in der die konfessionellen Unterschiede zugunsten der Gemeinsamkeiten im Gespräch mit anderen Religionen vernachlässigt werden.⁶

In den Bereich des interreligiösen Gesprächs gehört – wenigstens in einem weiteren Sinne – auch das Gespräch mit der säkularen Gesellschaft. Hier geht es allerdings nicht um Verständigung über die Erfahrung von Transzendenz, sondern um die Plausibilisierung des christlichen Glaubens gegenüber einem nichtreligiösen Kontext. Vor

⁶ Vgl. hierzu: Peter de Mey/Andrew Pierce (Hg.): *Mission und Einheit – gemeinsames Zeugnis getrennter Kirchen?* Leipzig 2012 (= Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 91).

allem in Westeuropa, doch ebenso in den Ländern mit einer atheistischen Geschichte ist das ein wichtiges Thema, mit dem auch zahlreiche sozialetische Themen berührt werden.

(2.) Eine weitere Herausforderung ist die Frage nach dem Frieden und der Rolle von Religionsgemeinschaften in diesem Zusammenhang. Im Blick auf die anderen Religionen hat die Frage nach der Gestaltung eines friedlichen Zusammenlebens zentrale Bedeutung erlangt. Gerade nach dem 11. September 2001 ist das Bewusstsein dafür noch einmal deutlich geschärft worden, dass Religionen dafür Sorge zu tragen haben, das gewaltverschärfende Potenzial, das ihnen zu eigen ist, nicht zur Entfaltung kommen zu lassen, sondern vielmehr die gewalteindämmenden und versöhnenden Dimensionen von Religion zur Geltung zu bringen. Doch schon vor den New Yorker Anschlägen, etwa im Zusammenhang mit den Konflikten in Nordirland, im Nahen Osten und auf dem Balkan hat das Thema Beachtung gefunden. Die interreligiösen Kontakte können (und sollen nach dem Willen vieler) eine ähnliche Entwicklung nehmen wie die ökumenische Bewegung, die ja in vieler Hinsicht eine Friedensbewegung war und enorm zu einem konfliktärmeren Zusammenleben der Konfessionen beigetragen hat.⁷ Es gibt Entwicklungen wie den Brief der 138 muslimischen Gelehrten aus dem Jahr 2007, eine indirekte Folge der berühmten Rede von Papst Benedikt XVI. in Regensburg, die auf diese Bedeutung von Religion hinweisen. Doch sind es nicht nur die Fragen nach dem friedlichen Zusammenleben von Menschen verschiedenen Glaubens, die hier eine Rolle spielen. Neben der Frage nach globaler Gerechtigkeit, die mit der Friedensfrage eng zusammenhängt, muss die Bewahrung der Schöpfung, also der Umgang mit den Ressourcen dieser Erde, als weiteres Thema genannt werden. Der „Konziliare Prozess“ war nicht zufällig ein ökumenisches Unterfangen, und zwar wohl dasjenige, an welchem sich die meisten Kirchen und die meisten Christ/inn/en beteiligt haben.

Betrachtet man die Agenda der ökumenischen Theologie auf internationaler Ebene, so lässt sich beobachten, dass die genannten Themen immer mehr an Bedeutung zugenommen haben. Daher ist es tatsächlich berechtigt, von einem „Paradigmenwechsel“ zu sprechen, wie das Konrad Raiser schon vor einer Reihe von Jahren getan

⁷ Vgl. Heinz-Günther Stobbe: Ökumene und Frieden. Überlegungen zu einer notwendigen Beziehung. In: *Una Sancta* 37 (1982), 202–215.