

**50 Jahre internationaler evangelisch-lutherisch/
römisch-katholischer Dialog:
Neue Herausforderungen, neue Themen,
neue Perspektiven**

Collapse and Recovery – so lautete der Titel der letzten documenta im Jahr 2013, einer der renommiertesten Ausstellungen für zeitgenössische Kunst, die alle fünf Jahre in Kassel stattfindet. Sie nahm – wen wundert's – das Thema „Krisen und Krisenbewältigungsstrategien“ auf. Sie beschwor dabei jene unberechenbare, weil nicht mehr beeinflussbare Tiefendimension von Krisenphänomenen, die den Menschen – von Krise zu Krise taumelnd – zunehmend nur noch zum Zuschauer eines nicht mehr beherrschbaren Geschehens werden lassen. Auch die Ökumene steckt in der Krise, zeigt zurzeit Turbulenzen, Ausstiegsszenarien und Kursverluste, die den Finanzmärkten Konkurrenz machen könnten. Und auch hier sind Kräfte am Werk, die – weil noch nicht erkannt oder nicht offen benannt – die konfessionellen Identitäten nach innen wie nach außen zurzeit gewaltig durcheinanderwirbeln und die die Theologie mitunter zur Zuschauerin degradieren. Dabei sind es häufig jene berühmten „nicht-theologischen Faktoren“, die sich als bedeutend langlebiger erweisen als jede theologische Kontroverslehre, die das ökumenische Geschäft bis heute so schwierig macht. Um sie und um die Problematik einer den neuen Herausforderungen angemessenen ökumenischen Hermeneutik soll es im Folgenden gehen. Ich möchte das zunächst anhand einiger Herausforderungen konkretisieren, die das ökumenische Geschäft bereits heute nachhaltig prägen und sich auf Zukunft hin als ökumenische Stolpersteine schlechthin erweisen könnten, um dann neue Themen, aber auch zukünftige Perspektiven ökumenischer Arbeit zu Wort kommen zu lassen.

I. Herausforderungen

Herausforderung 1:

Antimodernismus als ökumenischer Minimalkonsens?

Ein antimodernistischer Affekt macht sich breit. Er scheint in den letzten Jahren nicht nur in manchen Teilen der katholischen Kirche an Einfluss zu gewinnen, sondern hat inzwischen auch andere Konfessionen infiziert. Seine Erscheinungsformen sind vielfältig: ein fundamentalistischer Biblizismus, der jeden Versuch einer Historisierung der Heiligen Schrift als Aufgabe des Wahrheitsanspruchs des Christentums verketzert und Bibel und Moderne hermeneutisch einfach kurzschließt, ein politisch voraufklärerischer Nationalismus, der das entscheidend Christliche mit politisch-nationalen Interessen und dabei mitunter Naturrecht mit rassistischen Vorurteilen verwechselt, bis hin zu einem institutionellen Antimodernismus, der antidemokratische Strukturen theologisch verbrämt, indem er sie zur metaphysisch legitimierten Sakralinstitution überhöht und „beweihräuchert“. Dieser religiöse Anti-Modernismus geriert sich nun in manchen kirchlichen Kreisen zum neuen ökumenischen Paradigma.

Diese neue transkonfessionelle Leitkultur scheut nicht davor zurück, die säkulare Welt der späten Moderne pauschal als eine Kultur der Unwahrheit zu denunzieren und in ihr nur Untergang und Verfall zu vermuten. Denn wie immer benötigt man einen Feind, der dafür sorgt, dass die eigenen Reihen geschlossen sind. Indes erweist sich das Ganze bei näherem Hinsehen selbst als Kind der denunzierten Moderne, als deren Gegenentwurf man sich stilisiert. Man eignet sich an, was man formal bekämpft: Denn dieser Antimodernismus ist selbst der ideale Nährboden postmodern-positioneller Beliebigkeit. Antimoderner Fundamentalismus und spätmoderner Relativismus verweigern nämlich beide gleichermaßen die vernünftige Reflektion und Begründung der eigenen Überzeugung – die einen, weil sie dies für nicht (mehr) möglich halten, die anderen weil sie es (noch nie) für notwendig erachtet haben. Nicht begründungsfähige Überzeugungen aber verkommen zu bloßen Meinungen, egal, wer sie wie vertritt. Und sie neigen am Ende dazu, aus der Wahrheitsfrage eine Frage des ‚Geschmacks‘ oder eben der Macht zu machen. Weil sich begründungsunfähige Meinungen aber nur noch tribal, d.h. in der vertrauten Gruppe der Gleichgesinnten, plausibilisieren und durchsetzen lassen, erweist sich die strategische politische oder theologisch-ekklesiologische Allianz als ein notwendiges, aber auch hervorragend geeignetes Mittel zur Wahrung und Durchsetzung der je eigenen Interessen. Und bei der Suche nach Partnern

für diese strategischen Allianzen ist man nicht unbedingt zimperlich. Das bringt mich zu ...

Herausforderung 2:

Warum ethische Dissonanzen und transkonfessionelle strategische Allianzen das ökumenische Leben zunehmend erschweren

Die Suche nach gemeinsamen Antworten auf die Herausforderungen der späten Moderne treibt heutzutage seltsame Blüten. Sie ermöglicht ganz neue Koalitionen über konfessionelle Grenzen hinweg, die man bis vor kurzem kaum für möglich erachtet hätte. Seien es die römisch-katholischen Umarmungsversuche in Richtung Anglikanische Gemeinschaft; sei es die seltsame Allianz evangelikal-fundamentalistischer Gruppen des protestantischen rechten Randes mit nationalkonservativen Kreisen der (russischen) Orthodoxie. Sie alle erfreuen sich gerade auf dem Feld ethisch-moralischer Fragestellungen ungeahnter Gemeinsamkeiten. Gewiss, auch schon früher haben eher politisch als religiös bestimmte Mentalitäten und kulturell-gesellschaftliche Ungleichzeitigkeiten konfessionelle Identitäten mit geprägt.¹ Indes ist es doch eine neue und daher neu zu bedenkende Entwicklung, dass sich gerade angesichts bestimmter moralisch-ethischer Fragestellungen eine Koalition ökumenischer Mentalitäten jenseits der traditionellen konfessionellen Grenzen bzw. über sie hinweg bildet (... die provokantesten sind wohl die Fragen nach der Frauenordination und nach dem Umgang mit Homosexualität; bei beidem scheint indes als „Schattenthema“ die Frage nach einem angemessenen Verhältnis der Geschlechter, also dieses „Gender-Ding“ durch ...).

Wo liegen die Gründe dafür? In der späten Moderne haben sich Autonomie und Selbstbestimmung als zweischneidig erwiesen. Freiheit droht in Wertelosigkeit abzudriften und nach einer allgemein tragfähigen Basis für eine neue Verbindlichkeit sucht man vergebens. Traditionelle Identitäten werden zunehmend hinterfragt; daraus folgen Unsicherheit und das Gefühl der Befremdung. Der Erfahrung einer risikobesetzten Komplexität des Lebens versucht man durch das Ideal einer abgesicherten, nach außen hin klar abgrenzbaren Identität mit eindeutigem Freund-Feind-Schema zu begegnen. Dabei übernimmt man gerne extern gewonnene Zuschreibungen („liberal“ gegen „konservativ“) und unterfüttert das Ganze dann religi-

¹ Vgl. dazu bereits H. R. Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, New York 1957 (Orig. 1929).

ös. So werden gesellschaftliche Demarkationslinien mitunter unkritisch übernommen und zum unterscheidend Christlichen umgedeutet. In dieser Gemengelage erhalten bestimmte politische oder ethisch-moralische Überzeugungen religiös-kriteriologische, weil binnenkonfessionell oder transkonfessionell identitätsstiftende Funktion. Dies führt zum einen zu einer exklusiven Reinheitsideologie und zum anderen zu einer Hypertrophierung dessen, was als tragender Konsens der Gemeinschaft proklamiert wird. Jeder Versuch einer Relativierung des implizierten Freund-Feind / Entweder-oder-Schemas ginge an die Wurzel der Identität und wird damit von vornherein ausgeschlossen und als nicht mehr oder unchristlich diffamiert.

Diese neue mentalitäts- und identitätsgesteuerte Grenzziehung des Christlichen reißt tiefere Gräben auf als es je eine traditionell kontroverstheologische Streitfrage getan hat. Letztere hatte beim Anderen zwar den theologischen Irrtum, aber zumeist bona fide nicht die vollständige Heillosigkeit vermutet. Heute hingegen sind die Grenzziehungen zwischen „wahr“ und „falsch“ apodiktischer als je zuvor. Die Hermeneutik des Vertrauens, wie sie in den ökumenischen Dialogen der letzten Jahrzehnte in einem langen Ringen entwickelt worden ist – sie kann das Differentielle eben gerade auch als Ausfluss einer gemeinsamen Basis beschreiben – wird ersetzt durch eine Hermeneutik des Verdachts, für die eine „andere Sicht der Dinge“ automatisch immer außerhalb des gemeinsamen Fundaments stehen muss. Das macht den Dialog, das Gespräch, das Aufbrechen dieser exklusiven Grenzziehung fast unmöglich. Sucht man vor diesem Hintergrund aktuell nach einer angemessenen ökumenischen Hermeneutik für ethische Fragestellungen, bleibt nur Ratlosigkeit. Woran liegt das? Weil bisher keine der Konfessionen eine anständige Hermeneutik zum Umgang mit diesen Fragestellungen entwickelt hat, d.h. eine Hermeneutik, die theologisch sauber das Verhältnis von theologischen und nicht-theologischen Faktoren in all ihren Dimensionen (historisch, soziologisch und vor allem erkenntnistheoretisch) klären würde.

Herausforderung 3:

Der globalisierte Markt des Religiösen und das Gospel of Prosperity

Unter ökonomischen Gesichtspunkten betrachtet ist das Projekt einer Einheit der Kirche(n) ein „Flop“. Die einer „Ökumene der Profile“ entspringende konfessionelle Vielfalt bedient doch viel besser die Bedürfnisse einer ökonomisierten und globalisierten Spätmoderne und deren spezifi-

sche Rationalitäten von Angebotsorientierung, Konkurrenz, Absatzchancen, Trademark-Marketing, Wiedererkennungswert und Kundenakzeptanz. Aus einer Konsumentenperspektive ist der Plural der Konfessionen marktstrategisch sinnvoller als das Einheitsprojekt. Denn nur „konkurrierende kirchliche Akteure bieten alle christlichen Produkte an“.² Und auf dem Markt der Möglichkeiten hat derjenige einen Vorteil, der seine konfessionelle Identität als erfolgreiches „branding“ betreibt. Doch sehen wir ein wenig genauer hin.

Die Römisch-katholische Kirche stellt hier den einzig international aufgestellten Global player dar. Sie verfügt zudem aufgrund ihrer Ritenkompetenz und eine über Jahrhunderte hinweg eingeübte, öffentliche Selbstinszenierung über eine starke mediale Präsenz.³ Da bleibt dem Protestantismus häufig nur eine exklusive Profilierung der eigenen „Marke“ auf der Basis lokaler Nachfrage als die einzig mögliche marktrationale Gegenstrategie. In Deutschland hat die EKD sich mit dem Markenlabel „Kirche der Freiheit“ versucht und stilisiert die Sehnsucht nach Freiheit und Individualität zu spätmodernen Grundsignaturen des Protestantischseins. Dem römischen Katholizismus überlässt man großzügig die zwar unbestritten medienwirksamere, bunt verpackte, aber doch durch Heteronomie und Klerikalismus gekennzeichnete Verkaufsstrategie des „frommen Scheins“ der Eventkultur.

Eines macht indes doch skeptisch: Die Kräfte des Marktes bringen häufig nur ein Monopol konsumfreudig-designter Produkte hervor. Und um auf dem Markt erkennbar zu sein, bedarf es der Eindeutigkeit. So wird die Angebotspalette der Konfessionen auf das Signifikant-Eindeutige reduziert. Zugleich befriedigen die Kräfte des Marktes am Ende doch nur Bedürfnisse, die sie selbst erzeugen. In dieser Perspektive beunruhigt die ekklesiale Produktivität der christlichen Gemeinschaften des Südens, samt ihres charismatisch-pentekostalen Inszenierungsstils. Ich weiß nicht, ob hier wirklich die wahre Zukunft des Christentums zu verorten ist. Die Kirchen mögen hier zwar voll und die Gemeinden lebendig sein, indes stellt sich die Frage: Unter welchen Bedingungen? Ein auf Erkennbarkeit und Marktplatzierung getrimmtes Angebot erweist sich wie jede auf Exklusivität und damit auf

² F.-W. Graf, *Ökumenische Selbstaufhebung des Protestantismus?* In: F.-W. Graf u. a., *Jenseits der Einheit. Protestantische Ansichten der Ökumene*, Hannover 2001, 181-207; 206.

³ Sie entspricht daher einer strukturell durchaus modernen Institution mit hoher Bindungskraft und dynamischer Flexibilität, die zugleich über reiche Bestände an symbolischem Kapital verfügt. Sie scheint also auf dem Markt der Möglichkeiten gut „aufgestellt“.

Exklusionsmechanismen setzende religiöse Identität nur als Spiegelbild eines spätmodernen, konsumentenorientierten Profilmarketings. Das forciert zugleich jene Mechanismen und Praktiken im konfessionell Angebotenen, die gerade nicht unter dem Label religiöser Aufklärung oder gar eines aufgeklärten Christentums laufen. Der gesellschaftliche Kontext bedingt zugleich eine extensiv gepflegte, gruppenspezifisch wirksame Mischung von religiöser Vergemeinschaftung und politisch-ökonomischem Lobbyismus und Tribalismus. Er bringt letztlich ein wirtschaftsliberal konstruiertes und ökonomisch angepasstes „Gospel of Prosperity“ als Kernbotschaft hervor, das am Ende ein auf „tribe and bribe“ beruhendes Abhängigkeits- und Nützlichkeitsverhältnis mit Gottes Prädestination verwechselt. So immunisiert man sich gegen einen Systemwechsel im globalen Wirtschaftssystem, der nicht nur aus der Sicht von Papst Franziskus aus theologischen und sozialetischen Gründen aktuell zu den großen Herausforderungen für alle Kirchen gehört. Ein Gospel of Prosperity wirkt hier nicht nur kontraindikativ, sondern geradezu systemstabilisierend.

Eine solche Immunisierung ist aber zugleich ökumenisch höchst gefährlich. Den forcierten Konkurrenzkampf auf dem konfessionellen Markt, der am Ende doch theologisch zunehmend beliebige, weil konsumorientierte ekklesiale Produkte produziert, gewinnt man nur durch Anpassung der Produktpalette und bevorzugte Bedürfnisbefriedigung. Wen kümmert es dann z. B. noch, ob die (sozialer Not wie voraufklärerischer Mentalität entspringende) Sehnsucht nach Wundern am Ende pneumatologisch oder mariologisch, also pentekostal oder katholisch befriedigt wird? Und sich am Ende doch nur der Bestseller durchsetzt ...

Herausforderung 4: Was tun, wenn die ökumenischen Dialoge der letzten Jahre immer konformistischer und darum nutzlos werden

Eva Maria Faber hat vor einiger Zeit in einem Beitrag zu „Umkehr und Veränderungsbereitschaft als konstitutive Elemente des ökumenischen Weges“ zu Recht bemerkt, dass die Dialogkommissionen ihren Elan verloren zu haben scheinen.⁴ Inzwischen wiederholten sie nur noch das, was in den jeweiligen Kirchen sowieso schon gedacht und praktiziert wird. Angesichts dieser latenten Neigung zum Konformismus hätten sie ihren eigentlichen Auftrag, neue Wege zu begehen, Horizonte zu öffnen und sich auch einmal

⁴ E.-M. Faber, Umkehr und Veränderungsbereitschaft als konstitutive Elemente des ökumenischen Weges, in: SdZ 230 (2012) 723-734.

auf vermintes Gelände zu wagen, aus den Augen verloren. Das mag, wie Faber einräumt, vielleicht der Rücksicht auf die spätere Rezeption der Ergebnisse geschuldet sein.⁵ Indes bleibt die Frage: Wer rechnet in diesen Kommissionen noch mit neuen Einsichten und neuen Angeboten, die ausgetretenen Pfade des ökumenischen Dialogs zu verlassen und sich auf das Abenteuer neuer Wege zu begeben? Liest man nicht ihre Ergebnisse, vorher schon ahnend, dass man eigentlich nichts wirklich Neues zu hören bekommt, sondern sich auch in ihnen jene der Ökumene der Profile und dem „Lob der Vielfalt“ verbundene Lethargie ausbreitet, die den Veränderungsbedarf doch nur beim anderen sieht?

So ist es eine allseits gepflegte Attitüde, die Ergebnisse der Dialoge am immer schon gewussten Eigenen zu messen und damit als insuffizient abzukanzeln – gepflegtes Stereotyp in der protestantischen Reaktion auf die GE, aber auch immer wieder anzutreffen bei offiziellen römisch-katholischen Stellungnahmen zu Dialogergebnissen. Der Mut zu Revisionen, die diesen Namen auch verdienen, scheint kaum vorhanden. Noch weniger zu sehen ist von jener, von Eva-Maria Faber neu ins Spiel gebrachten Bereitschaft zu einem „Opfer für die Einheit“, das Johannes Paul II. am Ende seiner Ökumeneencyklika „*Ut unum sint*“ als ökumenische Option des neuen Jahrtausends ins Auge gefasst hatte. Ein solches „Opfer für die Einheit“ wird über die notwendige Umkehr- und Veränderungsbereitschaft hinausgehen und tatsächlich auch den Verzicht auch auf jene Dinge in den Blick nehmen, die man selbst konfessionell für zentral und bedeutsam und daher unaufgebar erachtet. Vielleicht gilt gerade deswegen der Satz: „Genaugenommen bekehrt man ‚sich‘ nicht, man bekommt die Umkehr geschenkt, wie eine Gnade“ (Groupe des Dombes, *Pour la conversion des Eglises*, Nr. 50).⁶ Aber nur dem lieben Gott wollen wir die Ökumene nun auch nicht überlassen.

⁵ Vgl. ebd., 730.

⁶ Für die Umkehr der Kirchen. Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft („*Pour la conversion des Eglises*“), Frankfurt a. M. 1994.

II. Themen und Perspektiven

Von Einheit zur Vielfalt – Ein (unvermeidlicher?) Paradigmenwechsel und seine Folgen

Zwei Faktoren werden in Zukunft von besonderer Relevanz für die ökumenische Fragestellung sein: Das ist zum einen der Vorgang der Säkularisierung, d.h. der gesellschaftlichen Differenzierung, die die Kirchen dazu nötigt, ihren Ort in einer modernen Gesellschaft neu zu bestimmen,⁷ weil Glaube nur eine Option unter anderen ist. Zum anderen treten aber auch die weltweite, d.h. globale Dimension von Kirche und die damit verbundenen politischen Herausforderungen in den Fokus des Interesses.⁸ Offensichtlich gerät dadurch das klassische Paradigma der ökumenischen Bewegung – eine „christozentrische Orientierung“, die „Konzentration auf die Kirche“ und eine „universale Blickrichtung“, so Konrad Raiser⁹ – zunehmend an seine Grenzen. So stellt sich die Frage, wie sich der zugrundeliegende strenge Christozentrismus des klassischen Paradigmas zu einer adäquaten Wahrnehmung der in den letzten Jahrzehnten zunehmend bewusst gewordenen Erfahrung einer religiös pluralen Wirklichkeit verhält.¹⁰ Wie entkommt man darüber hinaus der latenten Bemächtigungsneigung eines Paradigmas mit universalem Anspruch und woher erhält ein „globales Modell“ seine, nicht nur ethischen, Kriterien?¹¹ Am deutlichsten wird indes die Begrenztheit des klassischen Paradigmas und damit die Notwendigkeit seiner Ergänzung – wiederum nach Konrad Raiser – in dessen „Herzstück“, der Ekklesiologie.¹²

So ist an die Stelle einer Eliminierung der Unterschiede fast notwendig das Paradigma der expliziten Wertschätzung der Differenz getreten: „War das frühere Paradigma ungeniert vertikal in seiner Rede von der Einheit der Kirche, so setzt sich inzwischen ein horizontales Verständnis der Einheit durch im Sinne der Vermittlung zwischen unterschiedlichen Traditionen

⁷ Vgl. K. Raiser, Ethik und Ekklesiologie, in: ÖR 44 (1995) 411-421, 416.

⁸ Vgl. K. Raiser, Ethik, 417.

⁹ Vgl. K. Raiser, Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung, München 1989, 69; zur ausführlichen Analyse der einzelnen Elemente vgl. ebd., 69-76.

¹⁰ Vgl. A.-M. Aargaard, Ecclesiology and Ethics, in: ST 55 (2001) 157-174, 161; vgl. auch Raiser, Übergang, 91: „Aber kann ein dogmatisches Urteil über den Ort der Religionen im Heilshandeln Gottes mit der Welt als die innere Konsequenz einer exklusiv oder inklusiv verstandenen christozentrischen Grundentscheidung in der Situation der religiösen Pluralität festgehalten werden?“

¹¹ Vgl. K. Raiser, Übergang, 113f.

¹² Vgl. K. Raiser, ebd., 112.

und Positionen. [...] Dann ist freilich die Versöhnung, der Ausgleich der Verschiedenheiten zwischen den kirchlichen Traditionen, realistisch das Maximum von ökumenischer Einheit, das erreicht werden kann.¹³ Die dahinterstehende ökumenische Grundoption versteht Pluralität nicht als zu überwindendes Übel, sondern als zu bewahrendes Gut und passt damit in das spätmoderne Zeitgeistgefüge des „Lobs der Vielfalt“. Damit aber verliert der ökumenische Diskurs seine (konfessions-)kritische Spitze und man sollte sich nicht an der notwendigen Konsequenz vorbeimogeln: „Als Folge dieser Verlagerung des Schwerpunktes ist die Rede von der Einheit der Kirche zutiefst fragwürdig geworden.“¹⁴

Offensichtlich nimmt diese Position die Einsichten neuzeitlicher Erkenntnistheorie auf: Historisierung, Kontextualisierung und Pluralisierung der Geistes- und Kulturgeschichte; Anerkennung der Kantischen Differenz zwischen der Wirklichkeit „an sich“ und ihrer Erkenntnismöglichkeit auch für die Wahrheitsfrage in Sachen Religion. Das erinnert nicht ohne Grund an die Grundoptionen der Pluralistischen Religionstheologie (PRT). Deren Ansatz entspringt bekanntlich der Überzeugung, dass die transzendente Realität des Göttlichen („the Real“ – so einer der Hauptvertreter, John Hick) prinzipiell unerkennbar und nur auf bedingte und damit stets relativierbare menschliche Art zu beschreiben ist. All das erklärt den Plural der Religionen. Mit diesem offenen Begriff des Göttlichen wie des Religiösen und einer rein phänomenologischen Methodik entwickelt die PRT als einziges Kriterium zur Anerkennung oder Kritik von Religionen ein strikt effektiv-„soteriologisches“:¹⁵ Weil die theologischen Überzeugungen der Religionen, ihre „mythologische Wahrheit“,¹⁶ ja nicht wirklich „objektiv“ bewertbar sind, kann es nur die ethische Qualität ihrer Praxis sein, die – in

¹³ K. Raiser, *Übergang*, 119f; aber auch: ebd. 120: „Immer wieder sind im Verlauf der Geschichte der Kirche Andersdenkende unter Berufung auf die ‚Einheit der Kirche‘ ausgeschlossen oder gewalttätig verfolgt worden. Ja, man kann die These vertreten, dass die meisten Spaltungen in der Geschichte der Kirche die Folgen eines überzogenen Einheitsdenkens waren; jedenfalls wird die Vielfalt zum Problem erst wenn sie an einer normativen Gestalt der Einheit gemessen wird. So muss die Frage gestellt werden, ob die ökumenische Diskussion nicht auf die Vorstellung von der ‚Einheit‘ der Kirche wegen des missverständlichen und statisch-abstrakten Charakters dieses Begriffs verzichten sollte“.

¹⁴ K. Raiser, *Übergang*, 120.

¹⁵ Vgl. J. Hick, *Religion. Die menschliche Antwort auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996, 34; 393: Befördern oder behindern Religionen „die erlösende religiöse Transformation“ des Menschen „von der Selbstzentriertheit zur Wirklichkeits-[the Real]Zentrierung“?

¹⁶ Vgl. J. Hick, *Religion*, 379.

Gestalt einer an die „Goldene Regel“ angelehnten reziproken Verpflichtungsethik – als Maßstab für die zugrundeliegenden religiösen Überzeugungen dient.¹⁷ Gerade dies wirkt zirkulär: Religiöse Erfahrung und Praxis begründen sich in den religiösen Vorstellungen, diese wiederum werden an ihrer ethischen Praxis gemessen.

Einen ähnlichen Zirkel samt der damit verbundenen erkenntnistheoretischen Aporie lässt sich auch bei der Übertragung der zugrundeliegenden Denkform in die Ökumene nicht vermeiden. Das wird insbesondere dort sichtbar, wo das korrekte ethische Verhalten zum einzigen Maßstab des wahren Kircheseins stilisiert zu werden droht. Ja es scheint so, als wäre das eine (Konzentration auf ethische Fragestellungen) die Folge des anderen (Ansatz beim Plural der Kirchen)! Denn es wird immer deutlicher, dass erst angesichts der spätmodernen Drift zur Individualisierung und Pluralisierung religiöser Überzeugungen die Fragen eines ethischen Konsenses bzw. die Realität eines Dissenses der Konfessionen als drängend empfunden werden. In der späten Moderne leben wir im „Zeitalter der Authentizität“, wie dies Charles Taylor so treffend beschrieben hat. Hier stehen individuelle Glaubensvollzüge und individuelle Glaubensverantwortung samt der Notwendigkeit einer persönlichen Aneignung und die Frage nach einer verantwortlichen Praxis des Glaubens im Mittelpunkt. Das alles lässt nun aber gerade (individual-)ethische Fragestellungen in den Vordergrund treten. Auffallend ist darüber hinaus, dass der Streit um bestimmte ethische Positionierungen immer dann vordergründig dominierend und damit auch ökumenisch relevant wird, wenn angesichts einer zunehmenden Binnendifferenzierung *innerhalb* der Konfessionsfamilien die *eigene* Identität in Frage zu stehen droht bzw. herausgefordert scheint. Je weniger man mit der Pluralisierung nach innen fertig wird, die für die eigene konfessionelle Identität als bedrohlich empfunden wird, umso vehementer werden bestimmte ethische Kriterien zum Alleinstellungsmerkmal auch nach außen hin stilisiert.

Eine noch zu leistende ökumenische Arbeit wird daher insbesondere die Analyse der zugrundeliegenden theologischen Verwerfungen, wie sie binnen- wie interkonfessionell sichtbar werden, und ihrer Ursachen in den Blick nehmen müssen. Eine offene Frage ist hier – wie bereits angedeutet – die theologisch angemessene Verhältnisbestimmung sowohl der theologischen wie nicht-theologischen Quellen ethischer Urteilsfindung als auch jener Faktoren, die sich in der Praxis als konfessions- wie kirchenspaltend erweisen. Die Ethisierung ekklesiologischer Fragestellungen wird sich nicht

¹⁷ Vgl. J. Hick, Religion, 340-366.

mehr umkehren lassen, indes stellt sich damit die Frage nach einer angemessenen ökumenischen Hermeneutik und ihrer Grundprinzipien.

Ethik und Ekklesiologie: Wie und warum Ökumene auch für die Kirchen des Südens ein Thema werden kann und was man dabei beachten sollte

Dazu sei eine erste Grundthese gleich an den Anfang unserer Überlegungen gestellt: Die zunehmende Relevanz ethischer Fragestellungen desavouiert die Fragen der ekklesiologischen Grundbestimmungen nicht, sondern sie revitalisiert sie. Denn die alten kontroverstheologischen Konflikte um das „Wesen von Kirche“ brechen mit Vehemenz gerade dort erneut auf, wo sich die Frage stellt, „was es angesichts der grundlegenden ethischen Herausforderungen unserer Zeit heißt, Kirche zu sein bzw. wie kirchliche Gemeinschaft angesichts ethischer Konflikte bewahrt werden kann“.¹⁸ Denn es sind gerade die „tiefer liegenden Unterschiede im Ansatz der Ekklesiologie“, die weiter geklärt werden müssen, „wenn das Verhältnis von Ekklesiologie und Ethik durchsichtig werden soll“.¹⁹

In der Geschichte der Ökumene der letzten Jahrzehnte werden Grundbewegungen sichtbar. Die Ökumene der späten 1960er und 1970er Jahre war dadurch geprägt, dass verstärkt der Sensus für die Existenz der Kirche in der Welt, die politische Dimension des Christseins und die Weltverantwortung der Kirchen, wie sie insbesondere im Kampf gegen Diskriminierung und für Gerechtigkeit in den Blick kommt, an Bedeutung gewann. Die dominierende Perspektive wechselte hier bereits von einer strukturell und doktrinär orientierten Frage nach „Natur und Wesen von Kirche“ zu einer veränderten Identitätsbestimmung von Kirche, die sich gleichermaßen an ihrer in ethischen und politischen Dimensionen beschriebenen Funktion festmachte.²⁰ Das nun in den Blickpunkt tretende Paradigma einer funktionalen Ekklesiologie, die das Handeln in der Welt als ein zu-sich-selbst-

¹⁸ J. Gibaut, Die Auferbauung des Leibes Christi: Überlegungen zu Ekklesiologie und Ethik im Dialog von Glauben und Kirchenverfassung, in: ÖR 60 (2011) 411-425, 420.

¹⁹ K. Raiser, Ethik, 419.

²⁰ Und so die alte Dichotomie von essentieller und funktionaler Ekklesiologie unterläuft! „Den Anstoß dazu vermittelten einerseits die zunehmende Verschärfung und Ausweitung des ethischen Problemhorizonts angesichts der wachsenden Globalisierung der Lebenszusammenhänge und andererseits die drängender werdenden kritischen Anfragen an die Glaubwürdigkeit der christlichen Kirchen im Zug der Säkularisierung“ (K. Raiser, Ethik 415).

Kommen der Kirche versteht – nicht nur die Welt wird erneuert, auch die Kirche erneuert sich im Handeln²¹ –, war damals dazu imstande, sowohl die Brücken zur orthodoxen Ekklesiologie wie zur Grundbewegung einer im II. Vatikanischen Konzil sich selbst erneuernden römisch-katholischen Kirche zu schlagen. Es bescherte der ökumenischen Bewegung jene dynamische Entwicklung, die die 1970er Jahre zum „goldenen Zeitalter“ der ökumenischen Bewegung werden lässt,²² und machte in seinen politischen und sozialetischen Fragestellungen das Thema Ökumene in allen Teilen der Welt attraktiv.

Heute hingegen führt die zunehmende Sensibilität für eine grundlegend ethische Dimension der Ekklesiologie und damit der Relevanz wie der kritischen Masse, die ethische Fragestellungen für die Ekklesiologie besitzen, aufgrund einer veränderten Selbstwahrnehmung der Kirchen in ihrem Verhältnis zur Welt, aber auch dem Individualisierungs- und Pluralisierungsschub der späten Moderne zu einer anderen Konstellation der ökumenischen Agenda.²³ Zwei Problemfelder werden dabei sichtbar: Wie verhindert man einen ethischen Kurzschluss ekklesiologischer Fragestellungen, die am Ende nur die Wahl zwischen der Skylla eines strukturellen Donatismus oder der Charybdis eines ethischen Institutionalismus lassen? Hier wäre eine erneute Vergewisserung der hermeneutischen und damit theologisch kriteriologischen Basis der ekklesiologischen Grundüberzeugungen vonnöten, die einen solchen „Kurzschluss“ zu verhindern helfen. Zum anderen wird man realistischer Weise zugestehen müssen, dass die traditionelle ökumenische Hermeneutik angesichts der neuen Herausforderungen und ihrer kulturellen und politischen Gesamtkonstellation nur bedingt praktikabel, ja gefährdet erscheint und daher einer neuen Fundierung bedarf. Was wäre dazu notwendig?

Zum einen gehört dazu die Erkenntnis, dass das für ethische Fragestellungen hochbrisante Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft nicht allein im Rahmen einer theologischen Anthropologie beantwortet werden kann. Denn durch anthropologische Perspektivierung fällt der Fokus sofort auf die individualethischen Probleme; d.h. die Perspektive wird individualistisch enggeführt. Die institutionentheoretische Frage, wie Gemeinschaften, Individuen und Ethik zusammenkommen, wird nicht wirklich wahrgenommen, ebenso wenig wie die Problematik einer angemessenen Verhältnisbestimmung von Gemeinschaft und Individuum.

²¹ Vgl. K. Raiser, *Übergang*, 130.

²² Vgl. K. Raiser, *Übergang*, 85.

²³ Vgl. J. Gibaut, *Auferbauung*, 424f.

Gleichfalls steht die Frage nach der Möglichkeit einer konfessionellen Binnenpluralisierung in Sachen Ethik im Raum, zusammen mit der Problematik, inwieweit ein ethischer Dissens innerhalb einer Glaubensgemeinschaft – verstanden als „faithful dissent“ (einer treuen, aber doch abweichenden Meinung) – möglich ist, inwieweit also der Einzelne auch anders denken und handeln und doch noch volles Mitglied der Gemeinschaft sein und bleiben kann. Gerade hier kommen die Kirchen eben nicht nur als Moralgemeinschaften in den Blick, also als Institutionen, die für ein konkretes Set an ethisch-moralischer Orientierung stehen und entsprechende Sinnressourcen und Lernfelder bieten, sondern ekklesiologische Präferenzen wie Desiderate jeder einzelnen konfessionellen Ekklesiologie treten wie in einem Brennglas zu Tage.²⁴

Die je unterschiedlichen ekklesiologischen Ansätze sind innerhalb des ethischen Diskurses an zwei Themenfeldern unmittelbar sichtbar: der Frage von Begründung und Verbindlichkeit und der Frage der strukturellen Vorgaben ethischer Urteilsfindung. Und so finden sich hier alle klassischen ökumenischen Problemfelder der Ekklesiologie, d.h. Fragen von Autorität, ihrer Begründung und ihrer Geltung, aber auch Fragen nach kirchlichen Organisationsstrukturen, nach Schrifthermeneutik, nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition, von Tradition, Interpretation und Akkommodation etc. wieder. Letztlich kann man angesichts der mit der spätmodernen Kontextualisierung verbundenen Themen von Individualisierung, Pluralisierung und der Fragen nach Glaubwürdigkeit und Authentizität auch von der kritischen Anfrage an die Modernefähigkeit des jeweiligen ekklesialen Entwurfs sprechen.

²⁴ „Wo die Kirche, wie in der katholischen und orthodoxen Tradition, als der Leib Christi, d. h. als eine neue gott-menschliche Wirklichkeit, verstanden wird, ist der Brückenschlag zu den ethischen Herausforderungen allenfalls auf dem Weg über eine sakramentale Weltdeutung möglich. Die reformatorische Begründung der Kirche aus dem Glauben schaffenden Wort heraus hält an der Unterscheidung von Gott und Mensch und damit auch von Gottes Gerechtigkeit und menschlicher Gerechtigkeit fest und bleibt skeptisch gegenüber ekklesiologischen Zumutungen aus dem Umfeld der Ethik. Am ehesten gelingt die Verknüpfung auf der Grundlage der im freikirchlichen Raum beheimateten Nachfolgeekklesiologie, für die alle Ethik Arbeit am Bau des Reiches Gottes ist“ (K. Raiser, Ethik, 419).

Die kleine und die große Ökumene als Perspektive und warum dabei die konfessionelle Lerngeschichte Europas von Relevanz sein könnte

An theologischen Herausforderungen in Sachen Ökumene wird es – aller Unkenrufe zum Trotz – auch auf Zukunft hin nicht mangeln. Gerade die politisch-gesellschaftliche Relevanz von Religion und Konfession tritt in den letzten Jahren wieder vermehrt in das Bewusstsein auch einer sich eher säkular definierenden Öffentlichkeit. Die mit der eben skizzierten Hineinnahme explizit ethischer Fragestellungen in den Grundlagendiskurs der Ökumene verbundene Perspektivenerweiterung, die ihrerseits vor neue hermeneutische Herausforderungen stellt, ist nur ein Beispiel unter vielen; die Tatsache, dass die mit Globalisierung, Migration und einem zunehmend multireligiös sich verstehenden Umfeld verbundenen Verschiebungen das ökumenische Themenfeld und seine Prioritäten neu konstellieren werden ein anderes.

In einer Zeit, in der Heimat zum Plural geworden ist und Kulturen in einer auf den ersten Blick unaufhebbaren Fremdheit aufeinandertreffen, ist das bekanntlich eine der entscheidenden, wenn nicht *die* entscheidende Herausforderung. Denn ein „tiefer, echter und dauerhafter Friede zwischen den Menschen, der nicht auf Opferung Dritter aufgebaut ist und ohne Polarisierung auf Feinde auskommt, ist sehr schwer erreichbar, ja übersteigt menschliche Kräfte. Wenn er dennoch Wirklichkeit wird, ist dies ein klares Zeichen, das Gott selber (der Hl. Geist) in den Menschen am Wirken ist.“²⁵ Signifikant sind dabei jene Orte, „an denen jeweils messianische Heilung beschädigten Lebens erwartet wird“.²⁶ Genau dafür wird aber Kirche als Zeugin in Anspruch genommen. Dort, wo es gelingt, um dieses Zeugnisses willen, Fremdes und Eigenes im Ringen um die eine Wahrheit als Einheit in Verschiedenheit zusammenkommen zu lassen, wäre tatsächlich ein hermeneutisches Modell des Zusammenkommen-Könnens und doch Verschieden-Bleiben-Dürfens entwickelt, das sich nicht nur für das Miteinander der Konfessionen als trag- und lebensfähig erweist.

Dafür ist die Konfessionsgeschichte Europas geradezu paradigmatisch und damit auch ein Ort, an und von dem andere lernen könnten. Ohne Zweifel steht nach all den historischen Konflikten eine zunächst allein staatsrecht-

²⁵ R. Schwager / J. Niewiadomski, Dramatische Theologie als Forschungsprogramm, in: ders. u. a. (Hg.), Religion erzeugt Gewalt – Einspruch!, Münster 2003, 39-77, hier 64.

²⁶ Ch. Theobald, Zur Theologie der Zeichen der Zeit. Bedeutung und Kriterien heute, in: P. Hünermann (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg 2006, 71-84, 82.

lich verbürgte, friedliche Koexistenz des Plurals der Konfessionen und Denominationen am Beginn des neuzeitlichen Europas und seiner – gerade von religiösen Minderheiten im Gefolge der Reformation erkämpften – Werte von Toleranz, Religions-, Glaubens- und Gewissensfreiheit. Dass die Konfessionen dann aber – aus der Mitte ihrer eigenen Überzeugungen heraus – zur Erkenntnis der gegenseitigen Bereicherung kommen, die ihrerseits friedentiftend und toleranzbegründend wirkt, dass sie aus der eigenen, apologetischen Selbstverteidigung herauskommen, dem anderen nicht mehr abwertend, sondern wertschätzend begegnen, seine Position zu respektieren lernen, in einen Dialog eintreten und damit sich selbst und die Wahrnehmung des anderen verändern, ist Frucht eines religiösen Lernprozesses, der seinesgleichen sucht. Dieser ökumenische Lernprozess entwickelt eine Methode, die mit unterschiedlichen Wahrheitsansprüchen produktiv umgeht, die nicht nur Respekt für die Position des anderen entwickelt, sondern auch die eigene Position wie den Blick auf das gemeinsam Bezeugte davon inspirieren lässt. Dieses konstruktive Miteinander und nicht der beziehungslose Plural der Konfessionen ist daher das entscheidende Erbe der Reformation, das eine „europäische Identität“ bis heute grundlegend prägt. Wer daher heute von Willkommenskultur, Toleranz, Glaubens- und Gewissensfreiheit etc. spricht, bewegt sich auf einem Fundament, das ohne diese einzigartige, ökumenische Wirkungsgeschichte der Reformation nicht existierte. Sie stellt eine bleibende, gemeinsame Gabe und Aufgabe dar, die inspirierend für andere sein kann.

Die Binnenpluralisierung der Kirchen und der Kampf um das Erbe Europas

Eine letzte Beobachtung – und hier muss ich gestehen, dass ich selbst nur meine eigene Ratlosigkeit schildern kann: Unter Papst Franziskus ist immer wieder von der Bedeutung der Peripherie, von der notwendigen Pluralisierung, Kontextualisierung und Inkulturation des Christlichen, des Katholischen die Rede. Diese Haltung entspringt einer im Kontext Lateinamerikas gewonnenen theologischen Grundüberzeugung des uneinholbaren theologischen Eigenwerts der konkreten geschichtlichen „Inkarnation“ des Christentums „vor Ort“: Hier nimmt Papst Franziskus eine erkennbare Neuakzentuierung vor, die der Vielfalt mehr Raum zu geben scheint und daher auch keine Angst vor einer Binnenpluralisierung des Katholischen an den

Tag legt.²⁷ Kurz: Die Katholische Kirche wird sich pluralisieren, das ist so sicher wie das Amen in der Kirche.

Als aufgeklärte katholische Europäerin verspüre ich angesichts dieses „Lobs der Vielfalt“ zunehmend ein gewisses Unbehagen. So sehr ich dem Anliegen des Papstes (ja, eigentlich des Zweiten Vatikanums) zustimme, so möchte ich dennoch, dass eine bedeutsame Leistung unserer europäischen Kirchen und ihrer Theologien auch in einer sich pluralisierenden, multiperspektivischen ökumenischen Landschaft gewahrt bleibt. Ich spreche von jenem alten Ideal der Vereinbarkeit von Vernunft und Glaube und von einer dialogbereiten, offenen und ihre Wissenschaftlichkeit wie ihre Freiheit bewusst wahrnehmenden und in diesem Sinne „aufgeklärten“ Theologie, in der ich ausgebildet wurde und groß geworden bin. Ich halte sie in ihrer ursprünglichen Nützlichkeit für den christlichen Glauben, die Kirchen und damit die Ökumene für so zentral, dass ich sie weder als Eurozentrismus noch als Kolonialismus, noch als offensichtlich unfruchtbar für den Glauben denunziert sehen möchte.

Der Standort der wissenschaftlichen Theologie in Deutschland, von dem aus ich spreche, mag vor diesem Gesamtgefüge als äußerst privilegiert erscheinen; er ist aber zugleich besonders anspruchsvoll. Denn Theologie, wie ich sie verstehe und vertrete, hat die zentrale Aufgabe, stets aufs Neue das Christliche als Teil der Welt, in der wir leben, als Teil unserer Kultur zu identifizieren und plausibel zu machen und zugleich kritisch zu reflektieren. Sie hat zu klären, wie Ausdruck und Weitergabe des Glaubens unter den Bedingungen der späten Moderne angemessen geschehen können. Nur als aufgeklärte, „zweisprachige“ Grenzgängerin zwischen Kirche und Gesellschaft, zwischen Glaube und Wissenschaft vermag es die Theologie die „Pathologien der Religion“ wie die „Pathologien der Vernunft“ zu identifizieren und zu kritisieren, auf die zu Recht gerade Benedikt XVI. so nachdrücklich hingewiesen hat.²⁸ Das heißt, gerade die ihr ganz eigene Reflexi-

²⁷ Vgl. u. a. Apostolisches Schreiben Evangelii Gaudium vom 29. November 2013, Nr. 40; 117.

²⁸ Vgl. J. Ratzinger / Benedikt XVI., Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates, in: J. Habermas / J. Ratzinger, Dialektik der Säkularisierung, Freiburg 2005, 39-60: „Wir hatten gesehen, dass es Pathologien in der Religion gibt, die höchst gefährlich sind und die es nötig machen, das göttliche Licht der Vernunft sozusagen als ein Kontrollorgan anzusehen, von dem her sich Religion immer wieder neu reinigen und ordnen lassen muss ... Aber in unseren Überlegungen hat sich auch gezeigt, dass es (was der Menschheit heute im allgemeinen nicht ebenso bewusst ist) auch Pathologien der Vernunft gibt, eine Hybris der Vernunft, die nicht minder gefährlich, sondern von ihrer potentiellen Effizienz her noch bedrohlicher ist: Atom-bombe, Mensch als Produkt. Deswegen muss umgekehrt auch die Vernunft an ihre Grenzen gemahnt werden und Hörbereitschaft gegenüber den großen religiösen Über-

onskompetenz zwischen drinnen und draußen erweist die akademische Theologie als bestes Instrument der Ideologiekritik – gegen die Ansprüche einer Politik, Kultur und Glaube verwechselnden Religiosität fundamentalistischen Stils und gegenüber einer politisch oder kulturellen imprägnierten Mentalität mit pseudoreligiösen oder gar metaphysischen Ansprüchen. Wer aber glaubt, innerhalb der eigenen Konfession oder in Sachen Ökumene auf diese Funktion verzichten zu können, riskiert am Ende die Identität des Christlichen.

lieferungen der Menschheit lernen. Wenn sie sich völlig emanzipiert und diese Lernbereitschaft, diese Korrelationalität ablegt, wird sie zerstörerisch.“ (ebd., 56).