

Vom kleinen Finger in Kopf und Herz Zur Relevanz der Ökumene an den Universitäten

Ulrike Link-Wieczorek

Einleitung: Situationsschilderung

Die Zeiten sind schlecht für die Ökumene, das ist inzwischen eine Binsenweisheit. Nicht nur an den Universitäten sieht es zunehmend schlecht aus um sie als theologische Fachdisziplin, weil einfach die Lehrstühle gestrichen oder aus Überlebensgründen umgewandelt werden, sondern auch der Ökumenische Rat der Kirchen steckt bekanntlich in einer Art von Identitätskrise und trachtet nach „Reconfiguration“¹. Man muss aber auch klar sehen, dass von spezifischen Konstellationen – konfessionsverschiedene Ehen etwa – abgesehen generell das Leiden an der Getrenntheit der Kirchen abgenommen hat. Vor allem in protestantischer Umgebung findet man es eigentlich gar nicht schlimm, dass es verschiedene Kirchen gibt, deren Einheit nicht besonders sichtbar ist, sondern man freut sich bestenfalls an der Buntheit der Verschiedenheit und über die Möglichkeiten der Kommunikation, die sich daraus ergeben. Auch unter den Doktoranden und Doktorandinnen in der Arbeitsgemeinschaft für Ökumenische Forschung (AÖF) habe ich häufig erlebt, dass das jeweilige kirchliche Beharrungsvermögen auf noch trennenden Lehrunterschieden eigentlich eher belächelt denn erlitten wurde, und darin zeigt dieser Kreis auch eine starke Prägung durch die institutionenkritische Haltung der ökumenischen Bewegung des Konziliaren Prozesses. Das starke missionstheologische bzw. interkulturell-theologische Engagement der Glieder der AÖF passt dazu, ebenso wie die Beobachtung, dass das Interesse am interreligiösen Dialog in den letzten Jahren stark gewachsen ist und die klassische „kleine Ökumene“ zu überrunden scheint. Thema der AÖF – und darin gehört sie durchaus in den Strom des ÖRK – ist die Ökumene als „des ganzen Erdkreises“, die Welt als ganze, die Lebensbedingungen in ihr und die Möglichkeiten der Kirchen, sich für deren Schöpfungsgemäßheit zu engagieren.

1 Vgl. dazu z. B. das Themenheft „Reconfiguration“, ÖR 54/1 (2005).

Nun darf man wohl sagen, dass diese Akzentsetzung im protestantischen akademischen Milieu besonders ausgeprägt ist. Die zwischenkirchliche christliche Ökumene, die in der katholischen Kirche ebenso wie erst recht in den orthodoxen Kirchen noch eher die „eigentliche“ Ökumene ist, steht sogar in einem besonders kritischen Licht: Man hält ihr Bemühen um Lehrkonsense oder zumindest akzeptierende Verständigung über die Sinnhaftigkeit auch bleibender Differenzen für „blauäugig“ und zu wenig intensiv an der Wahrheitsfrage ausgerichtet.² Durchaus niveauvolle und in der Sache auch weiterführende Arbeiten zur ökumenischen Hermeneutik in den vergangenen 15 Jahren haben daran nicht viel geändert.³ Möglicherweise liegen die Gründe dafür gar nicht ausschließlich in der ökumenischen Situation, sondern in Differenzen über fundamentaltheologische Grundausrichtungen in der evangelischen Theologie. In diese Richtung jedenfalls möchte ich im Folgenden meine Überlegungen zur Funktion der Ökumenischen Theologie an den Universitäten führen und aufzeigen, inwiefern sie eine für die Theologie als Ganze unverzichtbare hermeneutische Rolle zu spielen hat. Zuvor jedoch werde ich mit kurzen Thesen zur gegenwärtigen Krise der Ökumene aufzuzeigen zu versuchen, in welcher Situation sich auch die Ökumene an den Universitäten sehen muss. Eine Reflexion über den Sinn der Unterscheidung von großer und kleiner Ökumene

2 Zum Beleg für diesen Eindruck verweise ich nur auf die vor Polemik nicht zurückscheuenden „Einwürfe“ protestantischer Hochschullehrer/innen im Diskurs um die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre; vgl. dazu Ulrike Link-Wieczorek, „Auf keinen Fall ein Heilsprozess? – Überlegungen zur kritischen lutherischen Rezeption der ‚Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre‘ in Deutschland“, in Uwe Swarat, Johannes Oeldemann und Dagmar Heller (Hg.), *Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog* (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 78, hg. im Auftrag des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses, Frankfurt a. M.: Lembeck, 2006), 66–94.

3 Aus der Fülle der Titel seien genannt: Ingolf U. Dalferth, „Spielraum zum Missverständnis. Hermeneutische Anmerkungen zum Problem der Ökumenischen Hermeneutik“, *Marburger Jahrbuch Theologie* 12 (2000): 71–99; Assad E. Kattan, „Orthodoxe Theologie und moderne Hermeneutik. Versuch einer kritischen Analyse“, *Catholica* 59/1 (2005): 67–86; Ulrich H. J. Körtner, „Offene Fragen einer ökumenischen Hermeneutik der Verschiedenheit. Zur Diskussion über eine Hermeneutik der Symbole, Riten und Bräuche“, *Kerygma und Dogma* 51 (2005): 230–253; Annemarie C. Mayer, „Sprache im Dienst der Einheit? Sprachhermeneutische Überlegungen zu einem ökumenischen Grundproblem“, *Catholica* 57/1, (2003): 35–50; Thomas Schärfl, „Können Sätze unfehlbar sein? Sprachphilosophische Überlegungen in theologischer Absicht“, *Catholica* 57/2 (2002): 124–148.

wird dann zur eigentlichen Funktionsbestimmung ökumenischer bzw. interkonfessioneller Perspektivität in der universitären Lehre hinführen. Insgesamt wird ein Verständnis von ökumenischer Theologie als einer Disziplin entwickelt, die in den Kernbereich der Theologie als Ganzer gehört.

1. Beobachtungen zur gegenwärtigen Krise der Ökumene

Ökumenische Forschung auf dem Feld der Dialogökumene wird also als nicht besonders aufregend empfunden. Diese Beobachtung steht neben der ernüchterten Wahrnehmung der Tatsache, dass wir nach einem halben Jahrhundert unermüdlicher und engagierter Anstrengungen dennoch massiv voneinander getrennte Kirchen haben, dass wir noch nicht einmal in interkonfessionellen Zusammenhängen miteinander Abendmahl/Eucharistie feiern können, dass gemeinsame Gottesdienste nicht von allen Kirchen überhaupt als Gottesdienste angesehen werden und dass viele Kirchen nicht gewillt sind, ihre Strukturen und ihr Verständnis von der Sichtbarwerdung des Wortes miteinander zu verändern bzw. (weiter) zu entwickeln. Zur dialogorientierten ökumenischen Forschung und zum fragenden Interesse für die jeweils andere Sicht führt diese Wahrnehmung kaum noch. Warum ist das so? Sieben Beobachtungen seien dazu skizziert:

1. Traditionell als *kirchentrennend empfundene Differenzen* werden von einer breiten Schicht der Kirchenglieder nicht mehr als solche empfunden. Erst die studierten Theologen müssen uns darüber belehren, dass sie es sind, so dass ich auch schon die Position gehört habe, die Kirchen müssten sich in ihrer ökumenischen Arbeit „Spezialisten“ halten, die diese theologischen Differenzen im Gemeindebewusstsein re-installieren und im Dialog vertreten.

2. Auf der anderen Seite haben sich viele Christinnen und Christen mit dem Zustand der *Trennung der Kirchen* in konfessioneller Tradition abgefunden. Auf breiter Basis in evangelischer und katholischer, wenn nicht sogar in orthodoxen Kirchen in Deutschland wird Dialogökumene deswegen nicht mehr für notwendig gehalten. Ökumenische Veranstaltungen werden als gemeinsame Veranstaltungen bleibend getrennter Kirchen verstanden. Eine Änderung dieses Zustandes wird gar nicht mehr angestrebt – eine der ersten Beobachtung nur scheinbar gegenläufige Tendenz. Erst in konkreten Situationen wird deutlich, weshalb das

zu kurzatmig gedacht ist: Z. B. wenn keine ökumenischen Gottesdienste am Sonntag funktionierend stattfinden können, weil sie nicht den Besuch einer Messe adäquat ersetzen; ich erinnere an die Diskussion um den ökumenischen Gottesdienst am Pfingstmontag.⁴

3. Viele Hemmnisse scheinen zunächst aus der starken *juridischen Fixierung* in der katholischen Kirche zu quellen, deren Nützlichkeit auch innerkatholisch stark in Frage gestellt wird. Sie erzeugen aber gleichwohl nicht selten eine Haltung von Ohnmacht und Resignation unter den Beteiligten.⁵

4. Dass Ohnmachtsgefühle und Resignation die Oberhand bekommen, liegt aber nicht zuletzt daran, dass das *Leiden an verbleibenden Differenzen nur klein* ist. Die Gemeinden haben in Zeiten von finanziellen Kürzungen, in innerer Unsicherheit über das eigene Bekenntnis angesichts der Religionen und in fortschreitender Säkularisierung des Weltbildes in der Gesellschaft andere Sorgen als das Zustandekommen eines ökumenischen Gottesdienstes oder einer Interkommunion.

5. Das aber bedeutet zweierlei: Zum einen, dass „*Leiden*“ an der Kirche, wenn dieses Wort überhaupt erlaubt ist, an anderen Stellen, und zwar in der eigenen Kirche verspürt wird (z. B. im Zusammenhang von Fragen der Gottesdienstgestaltung und -organisation oder an mangelnder theologischer Vermittlung traditioneller Glaubensinhalte, also an Defiziten im klassischen Bereich der Katechese). Von einer ökumenischen Einheit wird daher auch keine „Leidensminderung“ erwartet.

4 Gemeint ist die Diskussion um den Vorschlag der EKD, den Pfingstmontag, an dem in vielen Gemeinden bereits in einer neueren Tradition ein ökumenischer Gottesdienst gefeiert wird, zu einem Festtag der Einheit der Christen zu erklären. Die Deutsche Bischofskonferenz lehnte diesen Vorschlag ab, weil sie darin die Eucharistiefeier gefährdet sah; vgl. dazu z. B. „Pfingstmontag nicht ökumenisch: Bischof Johannes Friedrich enttäuscht über röm.-kath. Ablehnung“, online: <http://www.confessio.de/cf/042/Conf042-8.html> (Zugriff am 6. Juli 2007) und Michael Fiedler-Heinen, „Keine Ökumene zu Pfingsten“, *Kölnische Rundschau Online*, 11. Mai 2007, online: <http://www.rundschau-online.de/html/artikel/1176130314008.shtml> (Zugriff am 6. Juli 2007).

5 Vgl. dazu Sabine Demel, „Schutzmantel der Freiheit oder Zwangsjacke der Mächtigen? Anspruch und Wirklichkeit, Chancen und Gefahren des kirchlichen Rechts“, *ThPQ* 4 (2001): 361–374, sowie dies., „Zwischen Rechtspositivismus und Kirchenspiritismus. Eine theologische Grundlegung und Theologie des Kirchenrechts“, in S. Demel und L. Müller (Hg.), *Krönung oder Entwertung des Konzils? Das Verfassungsrecht der katholischen Kirche im Spiegel der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils* (Trier: Paulinus, 2007), 17–38.

Innerchristliche ökumenische Einheit erscheint als ein Luxus, nicht als eine Lebensnotwendigkeit.

6. Aber auch andersherum findet sich wenig Engagement: Das Leiden am Getrenntsein hat abgenommen, ohne dass eine *Freude* entstanden wäre über die zu konstatierende Vielfalt. Eine solche Freude jedoch finden wir durchaus im Kern der ökumenischen Bewegung, bei den im Konziliaren Prozess engagierten oder auch bei denjenigen, die in der interkulturellen Theologie arbeiten. In all diesen Bereichen wird schließlich doch die Erfahrung gemacht, dass die Vielfalt der kirchlichen Traditionen und Mentalitäten in der lebensbezogenen Zusammenarbeit bereichert. Lässt sich aber nicht Freude über Vielfalt nur empfinden, wenn eine implizite Einheit bzw. Gemeinsamkeit spürbar ist? Ich bin noch nicht sicher, ob die Kirchen eine solche Gemeinsamkeit wirklich als Gemeinsamkeit voraussetzen, entdecken oder erschließen wollen. Deutlich konfessionalistische Tendenzen jedenfalls lassen skeptisch werden und fragen, ob nicht vor der Suche nach Verbindendem die Sorge zu stehen kommt, jetzt nur nicht in schmerzhaftem Trennungsprozess Errungenes vorschnell aufzugeben.

7. Freude an der Vielfalt aber gibt es durchaus als Anregung für „ökumenisches Lernen“: im Bereich der sog. „großen“ *Ökumene*, wahrgenommen als Vielfalt der Religionen. Man kann also sagen: Das ursprüngliche ökumenische Anliegen, eine sichtbare Einheit zu suchen innerhalb der konfessionellen Vielfalt, ist ausgewandert auf die Ebene der Interreligiosität, hier jedoch zunehmend unter Verabschiedung der Suche nach Einheit und Verstärkung der Akzeptanz von Vielheit.

2. Unklarheit über die Differenz von großer und kleiner Ökumene

Die ökumenische Bewegung ist bekanntlich ursprünglich aus der Vereinigung von Dialogökumene in „Faith and Order“ und sozialetischer Ökumene in „Life and Work“ entstanden. Beide Richtungen waren auch in der Missionsbewegung enthalten, dem dritten breiten Quellfluss der Ökumene.⁶ Die Verwandtschaft von Missionswissenschaft und

6 Für einführende Hinweise zur Geschichte der Ökumenischen Bewegung s. Ulrike Link-Wieczorek, „Die Wahrheit in zerbrechlichen Gefäßen: Theologie als ökumenische Theologie“, in Ulrike Link-Wieczorek, Ralf Miggelbrink, Dorothea Sattler, Michael Haspel und Heinrich Bedford-Strohm, *Nach Gott im Leben fragen. Ökumenische Ein-*

Ökumenik hat hier also eine geradezu historische Sichtbarkeit. Dass auf das Zusammenleben verschiedener Religionen jedoch der Begriff Ökumene angewandt wird, ist eine eher neuere Entwicklung.⁷ Die Relevanz der Ökumene in der Mission wurde zunächst in der Relevanz des christlichen Zeugnisses gesehen, das sich unglaublich mache, wenn die Konfessionen zueinander in Konkurrenz aufträten. Dieser Gesichtspunkt taucht heute in der Konzeption einer „missionarischen Ökumene“ wieder auf.⁸

Aber auch in Bezug auf die Religionen hat man sich mit der konstatierten Vielfalt abgefunden und sie zu akzeptieren begonnen. Reinhold Bernhardt hat einmal herausgehoben, dass man noch 1910 auf der 1. Weltmissionskonferenz ganz selbstverständlich davon ausgegangen ist, dass es irgendwann einmal eine Zeit geben werde, zu der es nur noch das Christentum gebe.⁹ Man konnte die biblische Eschatologie – wenn alle Völker zum Zion ziehen oder „wenn alle Knie sich beugen“ – noch sehr konkret geschichtlich denken. Das hat sich inzwischen entscheidend verändert. Kaum jemand stellt sich ernsthaft vor, es gebe einmal eine Zeit ohne religiöse Vielfalt, und es ist diese Veränderung, die Reinhold Bernhardt schließlich zur Analyse der Möglichkeiten einer pluralistischen Theologie der Religionen geführt hat. Irgendwie ist das unser aller Situation.

führung in das Christentum (Gütersloh, Freiburg: Gütersloher, Herder, 2004), 313–337, hier bes. 326–332.

7 Sicher hängt sie eng mit der Entwicklung des Konziliaren Prozesses zusammen, in dem die Bedeutung von „Ökumene“ als ganzem bewohnten Erdkreis und über die Grenzen der christlichen Kirche(n) hinausreichend leitend wird; vgl. Peter Neuner, *Ökumenische Theologie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997), 178–184, bes. 184; Reinhold Bernhardt, „Auf dem Weg zur ‚größeren‘ Ökumene. Paradigma-wechsel in der ökumenischen Theologie“, in R. Kirste, M. Klöcker und U. Tworuschka (Hg.), *Vision 2001. Die größere Ökumene* (Interreligiöse Horizonte 1, Köln: Böhlau, 1999), 23–50; Konrad Raiser, *Ökumene im Übergang: Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung* (München: Kaiser, 1989).

8 Vgl. einführend dazu Uwe Swarat, „Die Religionen der Welt und der christliche Glaube“, in Link-Wieczorek u. a., *Nach Gott im Leben fragen*, 168–191; hier bes. 184–189.

9 Reinhold Bernhardt, „Wandlungen in der Beurteilung und Kritik nichtchristlicher Religionen in der evangelischen Theologie“, in H. R. Schlette (Hg.), *Religionskritik in interkultureller und interreligiöser Sicht* (Begegnung – Kontextuell-dialogische Studien zur Theologie der Kulturen und Religionen 7, Bonn: Borengässer, 1998), 35–51; ders., *Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion* (Zürich: TVZ, 2006).

Man kann diese Veränderung auch als einen Umschlag vom Leiden an der religiösen Vielfalt zur Freude an ihr beschreiben. Wenn aber Freude an Vielfalt nur wirklich aufkommt und nicht enttäuscht wird, wenn man eine wenigstens implizite Gemeinsamkeit konstatieren kann, so kann man gerade die Ansätze von Pluralismus und Inklusivismus in der Intention verstehen, diesen Grund zur Freude herauszuarbeiten. Denn beide entwickeln eine Hermeneutik der Integrierbarkeit des Fremden, des Anderen, des bleibend Fremden und bleibend Anderen in das Eigene.

Zunächst einmal ist die Bezeichnung „Ökumene“ bzw. „große Ökumene“ für den interreligiösen Zusammenhang eine Sekundärbildung, in der die Struktur innerchristlicher konfessioneller Vielfalt auf die der Religionen übertragen wird. Das wurde zweifellos ermöglicht durch ein verändertes Missionsverständnis, in dem es mehr um Dialog als um das Mühen um Bekehrung ging, und in dem die Hinwendung zu einer/zur christlichen? Religion als Wirken Gottes – *Missio Dei* – gesehen und somit dem menschlichen Bekehrungsaktivismus entzogen wurde.¹⁰ Vorausgesetzt wird hier freilich, dass sich die Menschen, die sich interreligiös begegnen, tatsächlich als fremd, als anders erfahren können, weil sie aus unterschiedlichen Kulturen *und* Religionen kommen, in denen ihre Identität geprägt wurde. Interreligiöser Dialog ist aus auf Verständigung unterschiedlich geprägter Identitäten mit den Möglichkeiten gegenseitigen Einflusses und Anregung zu Veränderungen, wie sie die Möglichkeiten menschlicher Persönlichkeitsbildungen zu denken erlauben.

Es ist nun schon lange mein Verdacht, dass sich diese Vorstellung des Zusammentreffens von religiöser Identität in der interreligiösen Begegnung rücküberträgt auf die Sicht des Verhältnisses der Konfessionen untereinander in der „kleinen Ökumene“. Die verbreitete These, die sich bis in die EKD-Denkschrift zum Religionsunterricht „Identität und Verständigung“ niedergeschlagen hat und die möglicherweise auch heute im Trend einer „Differenz-Ökumene“ heimlich leitend ist, geht doch davon aus: Jeder Mensch müsse zunächst in einer bestimmten konfessionellen Tradition seine konfessionelle Identität entwickeln, weil sich christlicher Glaube nur in konfessioneller Gestalt bilden und

¹⁰ Vgl. Uwe Swarat, „Die Religionen der Welt“, sowie Reinhold Bernhardt, „Zwischen Relativismus und Proselytenmacherei. Zur Begründung einer Theologie der Mission“, *ZMiss* 21 (1995): 167–184.

äußern könne.¹¹ Die hermeneutische Frage, die bei dieser Rückübertragung auftaucht, ist doch, ob nicht die christlichen Konfessionen deshalb, weil sie in einem gemeinsamen Begründungszusammenhang stehen, nicht doch eher zu einer Verständigung kommen könnten. Absichtlich wähle ich die Rede von einem gemeinsamen Begründungszusammenhang und nicht von gemeinsamen Glaubensinhalten, weil die Inhalte wiederum in unterschiedlicher Tradition und Sprachbildung in der Tat auch verschieden sein können. Darauf hat Dietrich Ritschl in seinen Überlegungen zur ökumenischen Theologie immer wieder hingewiesen.¹² Man nenne den Begründungszusammenhang Christusbezug oder die „Story“ von Juden und Christen oder meinetwegen auch eine vom Bibelbezug begleitete Lebensorientierung – jedenfalls haben Christen und Christinnen doch einen gemeinsamen Bezugszusammenhang, in dem sie das gegenseitig Fremde und Andersartige zumindest mit besserem Gewissen integrieren können, als das zwischen Angehörigen verschiedener Religionen der Fall sein kann. Nicht von Ungefähr kommt

11 Ausführlicher habe ich mich dazu geäußert in dem Aufsatz „Auf der Suche nach der verlorenen Ganzheit. Christliche Selbstvergewisserung zwischen kleiner und großer Ökumene“, in Christoph Dahling-Sander und Thomas Kratzert (Hg.), *Leitfaden ökumenische Theologie* (Wuppertal: Foedus, 1998), 44–54, sowie gemeinsam mit Fernando Enns und Christian Hohmann in „Christliche Identität im Traditionsabbruch. Überlegungen zur Zukunft der Ökumene in Deutschland“, in H. Vorster (Hg.), *Ökumene lohnt sich: Dankesgabe an den ÖRK zum 50jährigen Bestehen* (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 68, Frankfurt a. M.: Lembeck, 1998), 336–49. Es fragt sich, ob diese These nicht ausdrücklicher die unterschiedlichen Reflexionsebenen von Glaube und Theologie berücksichtigen müsste und ihre Berechtigung eigentlich erst auf der zweiten, der theologischen Ebene erhält. Dann wäre aber auch der Begriff der Identität reflexiv gebrochener und weniger unmittelbar zu verstehen. Vgl. dazu das Plädoyer Christoph Schwöbels für eine konfessionell verortete Theologie, die nur als solche in den ökumenischen Dialog treten könne, sich dabei aber als perspektivisch verstehe: „Das Wesen des Christentums in der Vielfalt seiner Konfessionen“, in ders., *Christlicher Glaube im Pluralismus* (Tübingen: Mohr, 2003), 61–84, hier 76. Auch die Überlegungen des katholischen Theologen Lothar Ulrich lassen auf das Phänomen einer theologischen Reflexion der identitätsbildenden konfessionellen Glaubens-Sozialisation aufmerksam werden, wenn er davon ausgeht, dass die konfessionelle Identität sich ihrer „Partikularität“ bewusst sei; s. L. Ulrich, „Konfessionelle Identität. Historischer Überblick und ökumenische Relevanz“, in B. J. Hilberath und D. Sattler (Hg.), *Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie* (FS Theo Schneider, Mainz: Grünewald, 1995), 70.

12 Dietrich Ritschl, „Konsens ist nicht das höchste Ziel“, in ders., *Theorie und Konfession in der Ökumenischen Theologie* (Münster: Lit, 2003), 179–192.

Reinhold Bernhardt zu dem Vorschlag, Vertreterinnen und Vertreter von Religionen sollten sich im Dialog in gegenseitigem, mutuellem Inklusivismus begegnen.¹³ Die Frage ist doch, ob Konfessionen nicht mehr erwarten können von ihrem Miteinander in Verschiedenheit: dass sie nicht nur wohlwollend die eigene Perspektive im andern wieder erkennen, sondern dass sie mit ihrer eigenen Erfahrung aus der Bezugsarbeit sensibel sind, die konkrete Bezugsarbeit der anderen wahrzunehmen. Verstehen heißt dann nicht Erkennen von gemeinsamen Inhalten, sondern viel komplexer, dass in der Perspektive der anderen deren suchende, selektierende und auch Gefahren, Missverständnis und Aporien in Kauf nehmende *Bezugsarbeit* wahrgenommen werden kann. Freude an der Vielfalt kommt auf, wenn die Mühen und der Schweiß von Bezugsarbeit im Zeugnis wahrgenommen wird – innerhalb desselben Begründungszusammenhangs, in dem die christliche Suche nach der Wahrheit stattfindet. Als solche ist sie aber Freude an der impliziten Gemeinsamkeit des Begründungszusammenhangs, die aber absolut nicht in einer eventuellen Freude über gemeinsam formulierbare Lehrformeln aufgeht. So gesehen ist die Hermeneutik des differenzierten Konsenses, wie er in der jüngeren Dialogökumene entwickelt wurde, eine hermeneutische Konsequenz der kleinen Ökumene.¹⁴ Will man sie auf die große Ökumene übertragen, in der ja zweifellos auch die Spannung von Gemeinsamkeit und Differenz bestimmend ist, so bekommt sie einen ungleich höheren Grad an Abstraktion, weil hier die Elemente der konkreten Gestaltwerdung eines gemeinsamen Begründungszusammenhangs fehlen, nämlich biblische Tradition, Kirchengeschichte und was immer sonst noch zu nennen wäre. Darum schlägt Reinhold Bernhardt meines Erachtens völlig einleuchtend vor, sich hier statt des gemeinsamen Begründungszusammenhangs einen hypothetischen gegenseitigen Inklusivismus zu leisten. Eben das haben wir aber in der kleinen Ökumene gar nicht nötig. Wir müssen nicht überlegen, an welcher Stelle wir als Evangelische so etwas wie Heiligenverehrung ha-

13 Bernhardt, *Ende des Dialogs*, 206–219.

14 Vgl. dazu Annemarie C. Mayer, „Mit oder ohne Konsens. Methodische Erwägungen zu einer hermeneutischen Grundoption“, ÖR 52/2 (2003): 157–173; Harald Wagner, *Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens“* (Quaestiones Disputatae 184, Freiburg: Herder, 2000); André Birmelé, *Kirchengemeinschaft: Ökumenische Fortschritte und methodologische Konsequenzen* (Münster: Lit, 2003), 10–19, 105–117.

ben, und wir müssen auch nicht die katholische Gnadenlehre unbedingt in unserem Lehrsystem wieder finden wollen oder andersherum. Die Differenzen können als solche stehen bleiben und akzeptiert werden, solange sie aus dem Begründungszusammenhang erkennbar sind. Die ekklesiologische Diskussion wird in allen Konfessionen darum gehen, ob dieses Kriterium für ausreichend gehalten wird, um Differenzen als „nicht kirchentrennend“ einzuordnen. Das Bemühen um eine ökumenische Hermeneutik ist zweifellos ein protestantisches Gewächs, und es muss sich in seinem relationalen Schwerpunkt wahrscheinlich zunächst wiederfinden lassen im katholischen Konzept einer Hierarchie der Wahrheiten und eventuellen orthodoxen Entsprechungen.

3. Konsequenzen für die Relevanz von Ökumene an der Universität

Wird der Begründungszusammenhang als bestimmend gesehen, kann Abstand genommen werden von einem Verständnis von konfessioneller Identität als Voraussetzung von theologischer Glaubensreflexion überhaupt. Im Gegenteil: Eigentlich müsste Theologie grundsätzlich im ökumenischen Spektrum geübt werden, weil sich der Begründungszusammenhang erst darin in seiner Relevanz und Lebensbezüglichkeit entdecken lässt. Man kann das auch theologischer ausdrücken: Dass es in der christlichen Theologie darum geht, der Wahrheit Gottes auf die Spur zu kommen und ihre lebensformende Kraft zu entdecken, das lässt sich in der Dynamik ökumenischer Perspektivität leichter erkennen als in einer rein konfessionellen, weil sich erst hier sozusagen das „Denkerlebnis“ der Überschreitung der traditionellen Horizonte einstellt. Christliche Identität ist in hohem Maße eine selbstüberschreitende und selbstrelativierende Identität auf Gott und den Anderen hin – eine Identität, die meiner Meinung erst spürbar wird in der Perspektivenvielfalt der Ökumene.

Diese Einsicht konnte in der bisherigen theologischen Ausbildung an einigen wenigen evangelischen Fakultäten vornehmlich im Bereich der interkulturellen Theologie gepflegt werden. Missionswissenschaft oder eine auf diesem Gebiet profilierte Ökumenik haben sie im Angebot von interkultureller Theologie durchaus gefördert. Es fragt sich aber, ob sie in ihrer theologisch-hermeneutischen Relevanz wirklich adäquat gewürdigt wird. Dass dabei auf wirkliche konfessionelle Differenzen

kaum eingegangen wird, ist weniger bedauerlich als die Tatsache, dass keine ernsthafte Anknüpfung an die übrige Theologie, etwa Systematische Theologie und Kirchengeschichte, vorgenommen wird. Dass es sich hier also um eine christlich theologische Ureinsicht handelt, die sich auch im Alltagsleben von Grundschulkindern, von ihren Lehrerinnen, von Vikarinnen und Pastoren und sogar von Menschen, die am Rande der Kirche stehen, mit geradezu offenbar relevantem Gewinn erspüren lässt, das ist nicht deutlich geworden. Missionswissenschaft und Ökumenik wurden wie Botschafter nach außen hin verstanden, auf die man zur Not – und Not herrscht ja nun wirklich zur Zeit – auch verzichten kann, ohne dass die Theologie Schaden nähme und ohne dass die Theologiestudierenden damit weniger auf ihr persönliches Leben vorbereitet wären.

Dass in Zeiten der Enttraditionalisierung Bemühungen wachsen, das eigene konfessionelle Profil wieder bewusst zu machen, ist zunächst ja völlig begreiflich. Es fragt sich jedoch, ob diese Profilierung wirklich in ihrem spezifischen Reichtum deutlich wird, wenn sie ohne den Blick auf die Alternativen innerhalb desselben Begründungszusammenhanges, ihrer Begrenzungen oder Reichtümer, wahrgenommen werden. Sowohl aus der großen wie aus der kleinen Ökumene weiß man, dass das Verständnis der eigenen Tradition in der Begegnung mit anderen wächst. Dass es wächst, damit meint man eigentlich, dass man in der Begegnung, auch in der reflexiven, die Erfahrung von Komplexität des christlichen Zeugnisses macht, aus der heraus auch in der eigenen Tradition zusätzliche Dimensionen wahrgenommen werden können. Es bietet sich aber auch die Möglichkeit, dass eigene dogmatische Leitmodelle in ihrer funktionalen Besonderheit deutlich werden. Die deutlichste Funktion wird wohl die sein, mit einem eventuell deutlich „steilen“ Gedanken anderen Konzepten zu widersprechen oder sie wenigstens in ihrer Reichweite zu begrenzen. Könnte die Intention des Widerspruchs sogar größer sein als die der Darlegung eines makellosen Alternativ-Konzeptes? Viele konfessionelle Spezifika könnten sich als absichtlich in Kauf genommene Aporien erweisen, wie zum Beispiel das „mere passive“ im Luthertum, das sich zumindest empirisch kaum plausibel machen lässt. Damit wächst nicht weniger als die Sensibilität für Intention, Möglichkeiten und Grenzen von Dogmatik überhaupt, die ja bekanntlich schon im Verständnis biblischer Texte nötig ist. Bilderverbot, apophatische Theologie, Metaphern- und Symboltheorien, Kom-

plementaritätstheorien sowie Theorien über eine eher regulative als darstellende Funktion von theologischer Sprache (Lindbeck) – sie alle sind doch eigentlich nachträgliche Versuche, diese Sensibilität für die Begrenztheit christlicher Lehrbildungen innerhalb des Begründungszusammenhangs theoretisch zu erfassen und für das Verstehen von Theologie als solcher fruchtbar zu machen. Je mehr man von der Theologie anderer konfessioneller Traditionen kennenlernt, desto stärker wird diese dogmatische Sensibilität.

Was also oben für die Anregungen christlicher Identitätsbildung gesagt wurde, möchte ich hiermit auf das Verständnis von Theologie überhaupt übertragen. Es ist ja sehr schade, dass wir in Deutschland nicht – wie etwa in England oder auch in den USA – Vertreter verschiedener Konfessionen unter den Lehrkräften an den Universitäten haben. Die konfessionelle Trennung der Fakultäten hat doch große theologische Nachteile und ihre Aufhebung wirkte sich sicher nicht zum Schaden einer konfessionellen Beheimatung der Studierenden aus. Aber diese Einsicht ist nicht leitend in Deutschland, und so konnte auch die Ökumene an den Universitäten, an denen es sie gab oder sogar gibt, auch nicht in ihrer eigentlichen, nämlich in ihrer theologischen Relevanz stark gemacht werden. So ist von den zwei Ebenen ökumenischer Theologie, die Peter Neuner aufführt, nur die zweite, die engere an deutschen Universitäten zu realisieren versucht worden:

Grundsätzlich ist jede Theologie ökumenisch, insofern sie der christlichen Wahrheit verpflichtet ist, die sich an alle Menschen richtet. Ökumenische Theologie im engeren Sinne thematisiert die Spaltung der Christenheit in sich ausschließende Konfessionen und reflektiert Möglichkeiten zu deren Überwindung und Zielsetzung einer Gemeinschaft zwischen den christlichen Kirchen.¹⁵

Neuner spricht über die erste Ebene nicht in einem relationalen Hermeneutik-Verständnis, und darum bleibt auch die zweite, die engere in sehr direkter Weise an der kirchlichen Ökumene orientiert, ohne deren allgemein-theologische Relevanz für das Verständnis christlicher Glaubensaussagen zu betonen. Genau das aber ist auch an den deutschen Hochschulen passiert: Ökumene wurde, so sie nicht als interkulturelle

15 Peter Neuner, Art. „Ökumenische Theologie“, in RGG, 4. Aufl., Bd. 6, 534–535; hier 534.

Theologie gepflegt wurde, als ein verlängerter Arm kirchlich-orientierter Dialog-Ökumene betrachtet und unter der Zielperspektive des Bemühens um Kircheneinheit gelehrt. So unbestreitbar wichtig das ist, es ist bei weitem nicht alles. An der Universität ist Ökumene wichtig, weil sich aus ihr auch im engeren Bereich der Dialogökumene, aber nicht nur hier, die Sensibilität für das Verständnis theologischer Aussagen und der eigenen christlichen Identität entwickeln lässt. Sie dient also im wahrsten Sinne des Wortes der Bildung der Studierenden in ihrer eigenen persönlichen Entwicklung und ist nicht ausschließlich als Kirchen-Einheits-Kunde zu verstehen.

Die Verengung auf letzteres hat der Ökumene an der Universität enorm geschadet. Sie hat außerdem die unheilvolle Vorstellung gefördert, es gebe eine Differenz im Gegenstandsfeld von Ökumene und Theologie, wie es sich etwa in Struktur und Verständnis der Ausschüsse der VELKD zeigt: Die eigentliche Theologie wird im „Theologischen Ausschuss“ gemacht, im „Ökumenischen Studienausschuss“ werden vornehmlich ökumenische Dokumente „studiert“ und kommentiert. Auch die EKD tendiert zu diesem Verständnis, und wahrscheinlich ließe sich in der Analyse des Verhältnisses von Glaubenskongregation und Vatikanischem Einheitsrat ähnliches entdecken. Damit aber wird ökumenische Arbeit nicht nur wiederkäuend uninteressant, sondern vor allem theologisch ausgehöhlt. Die Kirchen verzichten ebenso wie die Universitäten auf die theologisch-bildende Kraft der Ökumene.

4. Zur Zukunft der Ökumene an den Universitäten

Es kann also keine Frage sein, dass der verengte Ökumene-Begriff an den Universitäten letztlich der dort zu lehrenden Theologie schadet. Zweifellos schadet er aber auch der Ökumene selbst, die damit zu einem nicht notwendigen Spezialgebiet, wenn nicht sogar zu einem „Hobby“ zu werden droht. Man kann eine solche Tendenz schon daran erkennen, dass sie weder flächendeckend in den Landeskirchen noch an den katholischen Fakultäten Prüfungsfach geworden ist.¹⁶ Innerhalb der ökumenischen Lehrstuhlinhaber/innen hat es niemals ein Lobbybildung gegeben, innerhalb derer diese Interessen besser hätten durchgesetzt

¹⁶ Vgl. dazu die Ergebnisse der Untersuchung des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖStA): „Perspektiven ökumenischer Bildung. Analyse – Orientierung – Votum“, ÖR 50 (2001): 526–542.

werden können. Auch der Deutsche Ökumenische Studienausschuss ist als ein der ACK zugeordneter Ausschuss einem dezidiert kirchlich orientierten Verständnis von Dialogökumene verpflichtet, obwohl hier fast ausschließlich universitäre Theologieprofessoren und -professorinnen zusammenarbeiten.

Für die Zukunft der Ökumene an den Universitäten hängt jetzt alles daran, die Ökumenik als eine unverzichtbare Perspektive für die Theologinnenausbildung sowohl in der Pfarrer/innen- als auch in der Lehrer/innenausbildung zu verankern, wo sich überhaupt noch die Gelegenheit von Verankerungen ergibt. Die Arbeit an den überall neu zu entwickelnden Studiengängen kann durchaus eine Chance dafür sein. Aber wenn die hier entwickelte Ökumene-Konzeption tragbar ist, dann müsste sie auch außerhalb von Schule und Kirche Sinnvolles und Unverzichtbares zu bieten haben. Ökumene gehört somit auch in interdisziplinäre anwendungsbezogene Studiengänge für Menschen, die in gesellschaftlicher Kultur- und Bildungsarbeit tätig werden wollen.

Und die Religionen? Lernen wir nicht auch im Umgang, in Begegnung und Dialog mit ihnen, theologisch zu denken? Dies ist natürlich unbedingt zu bejahen und darf inzwischen auch als eine Selbstverständlichkeit gelten. Die Konfrontation mit den Religionen schützt uns vor allem vor der Gefahr, unseren eigenen Begründungszusammenhang aus einem Diskurs von Wirklichkeitsperspektiven herauszuhalten und damit realitätsuntauglich werden zu lassen. Auch darf man erwarten, dass dabei die Sensibilität für die „Wahrheit“ der eigenen Perspektive wächst, denn Wahrheit eröffnet sich im Bezugsgeschehen, das aktiviert wird in diesem Diskurs. Es ist nicht im Begründungszusammenhang eingeschlossen wie in einem Einmachglas. Was Erwählung Gottes bedeutet, erschließt sich, wenn wir in immer wieder unterschiedlichen Situationskontexten die Story Gottes mit Israel und der Kirche bedenken, und dies hat sich herausfordern zu lassen und zu bewähren in der Begegnung mit Konzepten anderer Religionen und Menschen anderer Religionszugehörigkeit. Damit sollte aber auch klar sein, dass die dialogische Kommunikation mit den Religionen kein Ersatz für die theologische Relevanz der „kleinen“ Ökumene sein kann. Dieses Missverständnis verkennt die Erschließungskraft der christlichen Innenperspektive durch die Ökumene.