

WINTER ODER FRÜHLING IN DER ÖKUMENE – 50 JAHRE NACH DEM ZWEITEN VATIKANUM

Vortrag zum 50. Jahrestag der Veröffentlichung des Ökumenismusdekrets in Passau

Eine Einschätzung der derzeitigen Situation

Wenn man die jahreszeitlichen Atmosphären von Winter oder Frühling auf geschichtliche Komplexe überträgt, so sind das metaphorische Vollzüge, die natürlich eminent vom jeweiligen Standpunkt des Subjekts abhängen. Anders als im reellen Winter, dessen Kälte letztlich objektiv für jedermann nachvollziehbar und quantitativ messbar ist, bleibt die Metapher eines „Winters in der Ökumene“ massiv an subjektive Wertmaßstäbe gebunden. Schon der Zeitrahmen der Bewertung spielt eine erhebliche Rolle. Denke ich in Jahrhunderten, so steht das letzte halbe sicherlich im Zeichen eines Aufbruchs in der Ökumene. Schau ich dagegen eher kurzfristig auf die letzten Jahre, so scheint eine gewisse Erschöpfung des ökumenischen Projekts festzustellen zu sein: die Wege sind erforscht, die Möglichkeiten sind ausgelotet, bei vielen Gläubigen scheint das Interesse an ökumenischen Fragen zu schwinden.

Da ich kein Kirchenhistoriker bin, möchte ich mich zunächst auf die Perspektive unseres gegenwärtigen Standpunkts beziehen. Für diesen ist eine

gewisse Ernüchterung für ökumenisch ausgerichtete Christen – d.h. solchen, die konkrete Ergebnisse in der vollen Anerkennung anderer Kirchen und damit der Communio oder gar der Einheit erwartet hatten – festzustellen. Der Tatbestand ist sicherlich, dass 50 Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil keine solche Communio oder Einheit zwischen Rom und anderen Leitungsinstanzen vereinbart worden ist (von einigen mit sehr kleinen altorientalischen Kirchen einmal abgesehen). Die Frage ist, ob solche Erwartungen jemals realistisch gewesen sind, d.h. ob das Ökumeneprojekt des 20. Jahrhunderts, das zunächst im protestantischen Milieu ausgebildet und beheimatet war, jemals ernsthaft für die römisch-katholische Kirche zumindest in Form des Lehramtes ekklesiologisch in Frage gekommen ist. Ich beziehe mich hier zunächst auf den für unseren deutschen Kontext maßgeblichen katholisch-evangelischen Dialog.

Es lässt sich eine zeitliche Wende in der Erwartungshaltung ökumenisch gesinnter Katholiken und evangelischer Christen angeben, die Jahrtausendwende.

1999 war in Augsburg mit der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* so etwas wie ein Resultat des bisherigen ökumenischen Dialogs zumindest mit den lutherischen Kirchen erzielt worden, d.h. ein offizielles, von den Kirchenleitungen unterzeichnetes Dokument ist ratifiziert worden. Darin wurde bekannt, dass es trotz aller unterschiedlichen Begründungen und Kontexte eine gemeinsame Ebene des Bekenntnisses des Glaubens an das rettende Handeln Gottes gibt, das in Jesus Christus den Sünder gerechtfertigt hat. Für viele evangelische Christen war es so eine radikale Enttäuschung, als im Jahre darauf in der Erklärung der Glaubenskongregation *Dominus Jesus* ihren „Gemeinschaften“ das Kirche-Sein unmissverständlich abgesprochen wurde. Dies wurde allgemein als eine Wende aufgefasst, die den nachkonziliaren Frühling beendet und einen neuen Winter eingeläutet habe.

Ich möchte allerdings bezweifeln, dass es sich katholischerseits um eine solche Wende gehandelt hat, sondern glaube, dass hier eine schiefe Erwartungshaltung bestanden hat (wenn ich im Folgenden von „katholisch“

spreche, meine ich immer die offizielle Meinung des römisch-katholischen Lehramtes).

Zunächst bestand aus der Perspektive der evangelischen Tradition, für die die Rechtfertigungslehre das Zentrum des Glaubens ausmacht, von dem sich alle anderen Dimensionen her erschließen, die Hoffnung, dass die *Gemeinsame Erklärung* nun eo ipso Konsequenzen auch in den anderen strittigen Fragen des ökumenischen Dialogs zeitigen müsse. Doch dies entsprach wohl evangelischer, nicht katholischer Logik. *Dominus Jesus* machte dies für die Ekklesiologie deutlich. Eine gemeinsame Ebene im Bekenntnis des Glaubens an die Rechtfertigung des Sünders kläre für Rom noch nicht zentrale strittige Fragen in anderen Bereichen, besonders in Bezug auf Kirche, Amt, Sakrament – so wie es dies ja auch für viele evangelische Christen nach katholischer Ansicht nicht in Bezug auf Fragen der Ethik, Bio-Ethik oder Sexualmoral tue (diese beiden Bereiche der Ekklesiologie und der Ethik werden auch von der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* als weitere zu klärende Komplexe benannt).

Eine tiefergehende Betrachtung: unterschiedliche Denkmodelle in den Kirchen

Doch die Unterschiede gehen tiefer. Es kommt mir hier darauf an, die Dissense im ökumenischen Dialog – dargestellt am zentralen Punkt der Ekklesiologie – auf die Metaebene verschiedener

Denkmodelle zu heben und sie nicht auf derjenigen bloßer menschlicher Willkürlichkeit zu belassen, wo dann polemische Argumente das Terrain beherrschen.

Die gerade genannten unterschiedlichen Logiken in Bezug auf die Konsequenzen aus der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* weisen überhaupt auf unterschiedliche Rationalitätskonzepte, Denkmodelle beider Traditionen, wie sie sich besonders eben an der Ekklesiologie aufzeigen lassen. „Nichts ist im konfessionellen Gespräch wichtiger als die Klärung der Denkform“, konstatierte bereits 1961 Hans Urs von Balthasar.

Die evangelische Theologie ist bestimmt vom historisch-kritischen Denkmodell der neuzeitlichen Rationalität der Aufklärung und der Moderne, das vom Konkreten, Erscheinungshaften, Vorfindlichen ausgeht, in dem das Wesentliche, Wahre nur gebrochen, fragmentarisch oder auch gar nicht da ist, wie es in umfassender Deutlichkeit in der Philosophie Kants ausformuliert wurde. Diese rückt das Eigentliche, das An-sich, das Wesen einer Sache in distanzierender Abhebung von aller vordergründigen Phänomenalität in das Nicht-Darstellbare, Unzugängliche. So schreibt beispielsweise der zeitgenössische protestantische Theologe Eilert Herms, *Selbstvergegenwärtigung Gottes* in seinem Wort sei „dasjenige Werk Gottes ..., um dessen Beschreibung es in allen denkbaren Gestalten kirchlicher Lehre geht, *das aber zugleich auch in keine derartige Beschreibung selbst eingeht, sondern von jeder von ihnen als ihr vorgegebener Gegenstand unterscheiden bleibt.*“ Insofern erweisen sich Differenzen in den Erscheinungen

als relativ und untereinander eventuell verträglich, sie betreffen nicht unbedingt das Wesen, nicht das Absolute einer Sache. Nur so kann eine und dieselbe wesentliche Einheit ganz unterschiedliche Ausdrucksformen aufweisen. Deutlich wird dies eben am in der ökumenischen Bewegung vorherrschenden Kirchenbild, das an der evangelischen Sichtweise orientiert ist, welche die einzelnen Konfessionen als unterschiedliche, sich teilweise widersprechende Erscheinungen der eigentlichen, an-sich seienden, aber letztlich unverfügbaren Kirche Jesu Christi definiert. Nur weil das Absolute – die ewige Kirche Jesu Christi – nicht in seinen irdischen Erscheinungsformen ein- und aufgeht, können die Differenzen in diesen Erscheinungsformen, sprich den real existierenden Konfessionen, prinzipiell miteinander koexistieren (wobei dies natürlich auch nicht wahllos für alle Differenzen gelten kann – ein Punkt, der auf Weltebene in den evangelischen und anglikanischen Bünden massiv diskutiert wird, z.B. in Bezug auf Homosexualität und Frauenordination).

Genau dies bestreitet bekanntlich die katholische Position und beharrt darauf, dass die eine, wesentliche Kirche Jesu Christi – so die berühmte Formulierung von *Lumen Gentium* 8 – in der römisch-katholischen Kirche subsistiert (*subsistit in*), d. h. substanziell, mit ihrem Wesen in ihr steht. (Dabei ist das *subsistit in* in der endgültigen Formulierung an die Stelle einer sogar identitätstheoretischen Aussage des *est* getreten – die

römisch-katholischen Kirche *ist* die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche. Was letztlich die Motivation für diese Variation war, will ich nicht beurteilen, ob hier die Konzilsväter die Öffnung auf eine pluralistische Sichtweise der Kirche intendierten, wie ökumenische Theologen glauben, oder ob hier betont werden sollte, wie *Dominus Jesus* dies in Paragraph 16 sieht, dass die eine Kirche Christi trotz verschiedener vorfindlicher Konfessionen „voll nur in der katholischen Kirche weiterbesteht.“)

Es geht mir hier jetzt nicht um die Beantwortung dieser strittigen inhaltlichen Frage, sondern um das offensichtlich dahinterstehende Denkmodell des *subsistit in* oder des *est*. Sie stellen eine substanzmetaphysische oder gar identitätsontologische Formulierung dar, die als Denkmodell davon ausgeht, dass sich das Wesen, die Idee, die Substanz einer Sache, das Ewige, in der Erscheinung, im Phänomen tatsächlich prinzipiell wiederfindet, inkarniert, durchscheint, „verwirklicht“ (so die offizielle deutsche Übersetzung des *subsistit in* in LG 8). Natürlich gibt es auch hier Züge, Momente, an diesen reellen Erscheinungen des Ewigen, die nicht substantiell, sondern akzidentiell, nebensächlich, nicht wesentlich – nach kanonistischem Sprachgebrauch „menschlichen Rechts“ – sind, während die Struktur Ausdruck des Wesens, des Ewigen und daher nicht diskutabel, „göttlichen Rechts“ ist. Zu dieser Struktur gehört nach katholischer Auffassung der Kirche ihre bischöfliche

Verfasstheit, das Papstamt, die Sakramentalität des Amtes.

Hier steht letztlich ein platonisch-aristotelisches Denkmodell Pate, das die Dogmen und Theologie der Kirche grundlegend geprägt und bestimmt hat und die Denkweise des römischen Lehramtes weiterhin bestimmt. Der Denker auf dem Papst-Thron, Joseph Ratzinger, Benedikt XVI., hat dies auch immer wieder deutlich gemacht, etwa in seiner – aus anderen Gründen berühmt gewordenen – Rede an der Regensburger Universität. Als ontologisch grundlegend sieht der damalige Papst die „hellenistische Synthese“ von Christentum und griechischer Philosophie, was eben der Verbindung von Bibel und platonisch-neuplatonischem Denkmodell entspricht, wie sie die Kirchenväter in Ost- und Westkirche geschaffen haben und wie sie von der weiteren theologischen Entwicklung im Abendland vor allem durch Aufnahme aristotelischer Denkkategorien in der Scholastik und Neuscholastik fortgeführt wurde. Die philosophisch-theologische Entwicklung in der Neuzeit wird von Papst Benedikt dagegen als „Enthellenisierung“ charakterisiert, was als Verfall und Entwicklung zu einem heutigen Relativismus hin kritisch beurteilt wird. In den drei Wellen dieser Enthellenisierung, die vom Papst aufgezeigt werden, spielt die protestantische Tradition eine wesentliche Rolle, der Papst sieht sie also als wesentlich verknüpft mit dem anderen, dem neuzeitlich-modernen, kritischen

Rationalitätskonzept. Deutlich spricht Joseph Ratzinger in einem früheren Artikel von 1968 aus, was der entscheidende Gedanke des Griechischen ist, nämlich „eine Philosophie des Raumes, nicht der Zeit. Kosmos ist ein Raumbegriff, die schöne Ordnung der Sphären, die in ihrem Zueinander das Gebäude des Raumes darstellen. Der platonische Begriff der Idee wandelt sich bei Aristoteles in denjenigen der Form, der Gestalt, die wieder ein Raumbegriff und die Konkretisierung des räumlichen Denkens auf das konkrete Seiende ist: Das Seinsgebende ist die prägende und bleibende Gestalt, die eine Sache begrenzt und ins Ordnungsgefüge des Raumes einweist. Das eigentliche Sein ist Form, Gestalt, ist Raum.“ Das bedeutet nicht, dass Joseph Ratzinger nicht stark von der Hl. Schrift her denkt, aber er möchte die Schriftauslegung an das kirchliche Lehramt binden, das wiederum stark von der griechischen Ontologie eines Augustinus

und eines Thomas und ihrer Nachfolger in Dogmen- und Lehrentwicklung der Kirche geprägt ist.

Wenn so das Wesentliche einer Sache, etwa der Kirche, in ihrer konkreten Gestalt ihren bleibenden Ausdruck, ihre Verwirklichung gefunden hat, so können grundsätzliche geschichtliche Veränderungen und Differenzen nur als defizitär betrachtet werden. Infragestellungen der substanzialen Gestalt können dann nur in einen Relativismus münden, wie ihn Papst Benedikt dann auch im heutigen Pluralismus von Konfessionen, Religionen, Philosophien, Weltanschauungen gegeben sieht. Umgekehrt ist klar, dass ein historisch-kritisches Rationalitätskonzept, wie es auf der evangelischen Seite verwendet wird, die Struktur der katholischen Kirche – etwa deren bischöfliche Verfasstheit – als geschichtliche Entwicklung auffassen und so als zeitbedingt und veränderbar betrachten muss.

Probleme der unterschiedlichen Denkmodelle

Natürlich werden viele Zeitgenossen im Gegensatz zur Regensburger Papstrede eine umgekehrte Bewertung der Denkmodelle vollziehen. Sicherlich ist die „griechische Synthese“ für viele moderne Gläubige nicht nachvollziehbar, ist ihr Denken und ihre Wirklichkeitsauffassung massiv vom enthellenisierten, kritischen Rationalitätskonzept der modernen Wissenschaft bestimmt, wie es sich in der denkerischen Moderne umfassend

durchgesetzt hat. Dennoch ist mit dem Hinweis auf die Vormodernität des katholischen ontologischen Denkmodells dieses nicht einfach entwertet. „Platon, Aristoteles, Thomas werden auch im Fortgehen des Philosophierens nicht zur ‚Vorgeschichte‘, sondern bleiben originäre Gestalten eines beständigen Zugehens auf den Grund der Dinge“, so Joseph Ratzinger in seiner Eschatologieschrift aus den 70er Jahren. Zudem hat auch

die Aufklärung bekanntlich ihre eigene Dialektik entwickelt, die Grenzen der kritischen Vernunft sind heute deutlicher geworden, andererseits haben viele „Hellenismen“, d.h. platonische und aristotelische Ansätze auch in der modernen Philosophie ihre Reaktualisierung gefunden (etwa in der Phänomenologie).

Und im Blick auf die globale Situation lässt sich feststellen, dass zwar die technischen Innovationen der Moderne rasch weltweite Verbreitung zu finden scheinen, nicht aber deren philosophisch-weltanschaulichen Konzeptionen, hier lässt sich in anderen Kontinenten sogar eher von Gegenbewegungen sprechen, die im religiösen Kontext zu deutlich identitätsorientierten Mustern wie etwa klaren Moral-

koden oder einem strikten Biblizismus neigen.

Wenn wir Joseph Ratzinger in den letzten drei Jahrzehnten als den Vordenker des römischen Lehramtes begreifen dürfen, so sehen wir hier deutlich, wie zwei unterschiedliche Denkmodelle, Rationalitätskonzepte gegeneinanderstehen, die eine Einigung in ökumenisch-theologischen Einzelfragen als schwer vorstellbar und die Dialoge derzeit als müßig erscheinen lassen, etwa in Fragen der Ekklesiologie, in der apostolischen Sukzession oder des sakralen Amtes. Klar ist, dass die bischöfliche Verfasstheit für die katholische Position zur Wessensstruktur der Kirche gehört und dass die (meisten) evangelischen Kirchen eine solche nicht haben.

Grundfrage einer ökumenischen Hermeneutik: Identität und Differenz

Die ökumenischen Gespräche und Überlegungen konzentrieren sich daher wieder stärker auf die ökumenische Hermeneutik, die wiederum auf die dahinterstehenden Positionen der entsprechenden Ontologien und Denkmodelle verweist. Dabei geht es letztlich um die Frage, wie man Identität und Differenz denken kann, dass sie für beide Denkmodelle akzeptierbar sein können. So fuhr Joseph Ratzinger im oben genannten Zitat über die weiterbestehende Bedeutung von Platon, Aristoteles und Thomas in seiner Schrift in den 70er Jahren noch fort: „im Ursprünglichen ihrer Denkgestalt spiegelt sich ein Aspekt des Wirklichen, eine Seite

des Seins. Keiner der genannten ist die Philosophie oder der Philosoph selbst –, in der vielschichtigen Aussage der ganzen Geschichte und in ihrer kritischen Zusammenschau enthüllt sich die Wahrheit und entsteht zugleich Möglichkeit neuer Erkenntnis.“ Anderen Denkgestalten und -modellen muss ihre Bedeutung, ja ihre Ergänzung für das Verstehen des Ganzen zukommen, was auch für den theologischen Diskurs und das ökumenische Gespräch gilt.

Ich muss Pluralität in der Einheit grundsätzlich verankern können. Protestantische Theoretiker gehen hier sehr weit: „Gott ist kein Einheitsprinzip, sondern

als Schöpfer des Lebens die Quelle unerschöpflicher Vielfalt“ (I.U.Dalferth). Dies ist für die katholische und orthodoxe Tradition schwer nachvollziehbar und widerspricht einem neuplatonisch bestimmten Gottesbild der Einheit. Aber Dialog braucht – auch wenn die Wahrheit in sich eine ist (Jesus Christus) – die Möglichkeit unterschiedlicher Zugänge zu dieser einen Wahrheit. Postuliert eine Überlieferung die ganze Wahrheit oder den exklusiven Zugang zu ihr, ist der Dialog *eo ipso* beendet.

Nun gibt es für diese Pluralität in der Beziehung zum einen Gott ja durchaus Hinweise in der Offenbarung, in der Geschichte Gottes mit seinem Volk. Unterschiedliche Theologien prägen diese Offenbarung selbst, die Hl. Schrift. Verwirklicht sich (*subsistit*) die Wahrheit Gottes in Jesus Christus, ist dieser in sich

einer, so überliefert sich dieses eine Wort doch in vier unterschiedlichen Zugängen der Evangelien, die unterschiedliche Betonungen setzen. „Schon die Existenz von vier Evangelien zeigt uns, dass die christliche Wahrheit symphonisch ist und nicht auf eine Melodie reduziert werden kann“ (Lothar Ullrich).

Nun gibt es in der Formulierung theologischer Thesen sicherlich eine größere Elastizität als in der Koexistenz real vorhandener Institutionen, deshalb tut man sich im Konsens bezüglich der Rechtfertigungslehre katholischerseits weitaus leichter als im Ringen um Konsens in den ekklesiologischen Unterschieden. Auch in Bezug auf die Rechtfertigungslehre wurden ja differierende Zugänge zu dieser Wahrheit im Dokument festgehalten, was aber nicht zu einer Verhinderung des Konsenses im Wesentlichen führte.

Differentie und doch identische Eucharistieauffassungen in Ost und West

Deswegen scheint mir das Beispiel der unterschiedlichen Eucharistieauffassungen in Ost- und Westkirche sehr hilfreich, da hier unterschiedliche theoretische Lehren und Glaubensperspektiven auch zu konkret sehr unterschiedlichen Realitäten des gefeierten Ritus geführt haben, die doch unbestritten und gegenseitig anerkannt koexistieren (auch innerhalb der katholischen Kirche im römisch-katholischen und griechisch-katholischen Ritus).

Ist die besondere Gegenwart der einen christlichen Wahrheit, eben Jesus

Christus selbst, (nach Artikel 7 der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikans) in der Eucharistie gegeben, so gibt es nach den beiden großen Traditionen der Kirche zwei unterschiedliche Auffassungen sowohl des Christus als auch von Gegenwart. Ist die byzantinische Liturgie ihrem Selbstverständnis nach ganz stark als Thronfeier gestaltet, richtet sich also an den erhöhten Herrn, den zur Rechten des Vaters thronenden Christus, so betonte die klassische Eucharistieauffassung des Abendlandes die Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers

des menschgewordenen und sich selbst hingebenden Christus. Deutliches Zeichen ist die dominierende ikonographische Darstellung des Herrn in beiden Traditionen, in der byzantinischen Kirche der Pantokrator, in der lateinischen das Kruzifix. Auch in der Auffassung von „Gegenwart“ gibt es unterschiedliche Perspektiven. Die klassische lateinische Auffassung zeigt ein Verständnis der Gegenwart als der währenden, der dauerhaften, die sie Realpräsenz nennt, die eine durch die Transsubstantiation eben substanzial gewordene, dauerhafte Gegenwart des Herrn in den gewandelten Gaben betont, während die griechische Auffassung dagegen das Ereignishafte von Gegenwart, die Aktualpräsenz, d.h. dass jetzt die Feier vor dem Throne Gottes stattfindet, hervorhebt. Der gleiche, wesentliche dogmatische Inhalt einer Glaubenswahrheit, dass die Eucharistie Gegenwart Jesu Christi ist, kann in zwei unterschiedlichen Auffassungen zum Ausdruck kommen, die beide gleichberechtigt nebeneinander stehen dürfen und sich so bereichern können. Die Eucharistieauffassungen von Ost- und Westkirche wären ein schönes Beispiel

Die Faszination unterschiedlicher Erfahrungsgestalten des Christseins

Wenn man davon ausgeht, dass die verschiedenen Charismen, von denen der hl. Apostel Paulus in seinem Brief an die Korinther spricht (1 Kor 12), sich nicht nur in verschiedenen Individuen, sondern auch in verschiedenen Traditionen

für einen „differenzierten Konsens“, die Übereinstimmung im Wesentlichen bei verbleibenden Unterschieden, die den Konsens nicht infrage stellen.

Um eine solche Koexistenz in gegenseitiger Anerkennung oder gar Bereicherung ginge es wohl auch in den Ekklesiologien und damit den tatsächlich vorhandenen Kirchenstrukturen. Eine Integration aller Kirchen und Gemeinschaften in eine gemeinsame, einzige Struktur (Hierarchie) ist derzeit unvorstellbar, es bleibt nur die gegenseitige Anerkennung unterschiedlicher Kirchen mit unterschiedlichen Strukturen, das Modell der Einheit in Verschiedenheit oder der versöhnnten Verschiedenheit. Versöhnt meint dann nicht die bloße Toleranz, das passive Akzeptieren des Anderen, einen Zustand, den wir seit dem Zweiten Vatikanum und den anschließenden Dialogen erreicht haben, sondern die aktive Anerkennung des Anderen in seiner Verschiedenheit. Der erste Schritt dazu ist die Wertschätzung des Anderen, das tiefe geistige und geistliche Interesse am Anderen. Genau daran scheint es in der katholisch-evangelischen Beziehung derzeit zu mangeln.

und Konfessionen verwirklichen, dann heißt dies, dass in der anderen Tradition etwas stärker, tiefer, umfassender vom Geist Gottes sich zeigt als in meiner eigenen. Dann kann ich etwas lernen von einer anderen Erfahrungsgestalt

des Christseins, wie sie sich in dieser Tradition ausgeprägt hat. So heißt es in der Enzyklika *Ut unum sint* Johannes Pauls II. von 1995, dass in anderen Konfessionen „gewisse Aspekte des christlichen Geheimnisses bisweilen sogar wirkungsvoller zutage treten.“ Dann aber müsste sogar eine echte Faszination von dieser anderen Erfahrungsgestalt des Glaubens ausstrahlen, wenn ich ein echt Suchender bin und nicht ein autosuffizientes Subjekt, das sich selbst die Grenzen seines Gottesbildes definiert. Diese Faszination durch die andere Tradition der Gottsuche und Christusnachfolge scheint mir die Voraussetzung allen Willens zum ökumenischen Prozess, sonst kommt es nicht zum Dialog der Liebe, des echten Aufeinanderzugehens, es bleibt beim Dialog der Diplomatie, des Auslotens der Geschäftsbedingungen eines Miteinanderauskommens im Kontext multireligiöser Gesellschaftsstruktur.

So eine Faszination scheint mir ein Stück weit für manche Katholiken von der Erfahrungsgestalt orthodoxer Spiritualität und Liturgie auszugehen. Eine solche Faszination ist in Bezug auf die tridentinische Messe bei einigen Katholiken festzustellen. Das Mühen um Dialog und Einigung war gerade im Pontifikat Benedikts XVI. daher stark in Bezug auf Orthodoxie, Piusbruderschaft und auch konservative Strömungen im Anglikanismus ausgerichtet. Vor dem Konzil hatte die protestantische Gestalt des Glaubens in ihrer Schriftbezogenheit und

exegetischen Hermeneutik für viele Katholiken eine große Ausstrahlungskraft und einen Vorbildcharakter. Dieser ist erst von der biblischen Bewegung, dann vom Konzil und seinen anschließenden Reformen in Theologie, Liturgie und Spiritualität aufgegriffen und auch innerhalb der katholischen Kirche fest verankert worden, ein Beispiel des ökumenischen Lernens vom Anderen.

Derzeit aber scheint die gegenseitige Faszination der jeweils anderen Tradition im katholisch-evangelischen Dialog nur sehr reduziert vorhanden zu sein. Die andere Erfahrungsgestalt des Glaubens wird eher wieder zur Kontrastfolie, zum Gegenbild, von dem ich meine eigene Identität deutlich absetzen und dieselbe so schärfen kann. Man spricht in den letzten zwei Jahrzehnten von der *Ökumene der Profile*, der Profilierung der eigenen konfessionellen Identität in Differenz zu den anderen. Dies mag mit der allgemeinen Tendenz zur notwendigen Profil- und Identitätsbildung in der postmodernen multikulturellen Pluralität zusammenhängen, doch birgt dies die Gefahr in sich, sehr bald wieder in jene vorkonziliare Gegenüberstellung der Konfessionen zurückzuführen und die Ergebnisse des ökumenischen Dialogs so in Frage zu stellen. Es fehlt die offene Aufnahme, ja die Faszination des anderen Profils, der anderen Identität für meine eigene Entwicklung.

So betreibt die EKD in der Vorbereitung auf das Reformationsjubiläum 2017 eine Profilierung als „Kirche der

Freiheit“ – zum Ärger mancher katholischer Amtsträger. Daran mag manches nicht gut laufen, dennoch sollte der Blick weiter gehen. In der Tat hat die reformatorische Tradition das Moment der Freiheit, der persönlichen Entscheidung, der Subjektivität und Individualität insgesamt stärker betont als die katholische und orthodoxe Tradition, die dem Gehorsam gegenüber der Entscheidung der kirchlichen Autorität entscheidendes Gewicht beilegt. Kann dieses antiautoritäre Profil der protestantischen Tradition nicht auch Faszination ausüben? Hat Glauben nicht unabdingbar etwas mit Subjektivität zu tun, muss der Glaubensakt nicht „seiner Natur nach ein freier Akt“ sein, wie es das Zweite Vatikanum in seiner Erklärung über die Religionsfreiheit gesagt hat? Glauben hat auch unabdingbar

etwas mit Subjektivität zu tun, die große katholische Traditionen der Spiritualität, Gottsuche und Mystik zeigen dies deutlich. Ich kann das Andere aufnehmen ohne das Eigene sein zu lassen – ich kann Freiheit aufnehmen und Gehorsam üben, weil die Wahrheit vielleicht doch dialektisch und nicht monolithisch ist, weil mich nur die Spannung wirklich weiter bringt und nicht die ideologische Ruhe, weil man Gott nur suchen, aber nicht besitzen kann. Vielleicht ist der ökumenische Prozess auch deswegen unabdingbar, weil ich nur am Anderen, an der Faszination durch die andere Tradition, durch die Stärke der anderen Konfession wirklich weiterkomme im Wachsen auf die paradoxe Wahrheit hin und nicht im monologischen Verharren eigener Normativität.

Die Unterscheidung der Geister

Dies mag provozierend klingen: Ökumene oder Ideologie! Und natürlich ist das Gegenargument eindeutiger Fehlentwicklungen in der anderen Position, die noch dazu auch faszinieren können, jederzeit präsent. Gerade an der Freiheit und Subjektivität mag man heute die Verzerrungen, die irrgen Folgen der Beliebigkeit, der Willkürlichkeit, des nackten Egoismus, des Relativismus und der Anarchie aufzeigen können. In der Tat liegt hier der entscheidende Punkt, die Unterscheidung der wahren von den falschen Geistern, der tiefen christlichen Traditionen von den unchristlich selbstgemachten Ideologien,

einer Freiheit der Kinder Gottes von der Freiheit als Maske nackter Egozentrik, einer tiefen Symbolik sakralen Amtes von der bloßen Machtbehauptung einer selbstverliebten Hierarchie.

Um diese Kriterien der Unterscheidung der Geister ringt der ökumenische Prozess, wenn ich ihn ernst nehme und nicht gleich nur mit der Hermeneutik des Verdachts arbeite. Sicher ist es schwierig, solche Kriterien zu benennen – das wichtigste ist die Schriftbezogenheit. Doch die Schrift ist kein Wörterbuch, kein Lexikon, kein Rechtsbuch, sie ist im Duktus der kontextbezogenen Narration

verfasst, die wiederum der Auslegung, der Interpretation bedarf, die wiederum von unterschiedlichen Hermeneutiken und Denkmodellen abhängig ist (s.o.).

Die Übertragung einer Leitung an Petrus im Evangelium – das *Du bist Petrus, der Fels, auf den ich meine Kirche baue*, oder das *Weide meine Schafe* – ist keine Rechtsurkunde an den Papst von Rom von Gott selbst ausgestellt, sie kann auf das römische Papstamt hingesehen werden, muss es aber nicht zwingend. Umgekehrt tun sich auch moderne

evangelische Theologen schwer mit der Schriftbezogenheit und verweisen Stellen bezüglich der Ehe, der Sexualität, der Stellung der Frau mit Verweis auf deren Kontextbezogenheit in den Bereich des Antiquarischen oder kommen mit Verweis auf eine christliche Gesamthermeneutik der Liebe und Barmherzigkeit in sexual- und bio-ethischen Fragen zu völlig neuen Thesen. Mit einem interpretationsabhängigen narrativen Korpus wie der Schrift kann ich (fast) alles begründen, das hat die Geschichte gezeigt.

Kriterien eines ökumenischen Miteinanders

Es bleibt also schwierig, im ökumenischen Dialog Kriterien für die Unterscheidung der Geister, für die Unterscheidung von wahren und falschen Positionen zu benennen. Dennoch möchte ich abschließend fünf Kriterien nennen, die mir zumindest für den eigenen ökumenischen Weg wegweisend zu sein scheinen, vielleicht auch in Ansätzen für den kirchlichen.

1. Ein Kriterium habe ich schon genannt, man könnte es ein *psychologisch-spirituelles* Argument nennen: der Ausgang von einer Hermeneutik der Faszination statt von einer Hermeneutik des Verdachts. Ich halte Ausschau nach dem, was mich fasziniert an der anderen Konfession, ich besuche sie, nehme teil an einer orthodoxen Liturgie, an einem evangelischen Aktionskreis etc. Ich vermeide den vorschnellen Verdacht, die Haltung der

Kritik, ich glaube, dass Gott sich in der anderen Tradition zeigt, ich muss es nur suchen, ich lasse mich faszinieren von großen Ideen der anderen Tradition, dem Herzensgebet der orthodoxen Spiritualität, der Erfahrung der Rechtfertigung Luthers.

2. Dies leitet über zu einem *philosophisch-spirituellen* Argument. Ich spreche dem Anderen zunächst einmal recht zu, d.h. dass er das Richtige vertritt. Wenn es so etwas wie ein Zentrum der Schrift, des Evangeliums gibt, dann ist es wohl die Kenosis, die Kreuzeslogik, die Logik der Ohnmacht, der Versöhnung, der Barmherzigkeit, des Nachgebens. Hier scheint doch so etwas wie das Zentrale der Lehre Christi zu liegen. Muss dieses Zentrum nicht auch auf der Ebene der Theorie, des Dialoges – zumindest ansatzweise – angewendet werden, in

dem Sinne, dass der Andere erst einmal prinzipiell Recht hat und ich – falls ich etwas Konträres vertrete – Unrecht? Philosophisch hat eine solche Logik vor allem der jüdische Denker Emmanuel Levinas ausgebildet, sie hat gerade in der katholischen Theologie eine massive Rezeption erfahren. Natürlich kann sie in der Realität nicht rein durchgeführt werden, das würde in die theoretische Selbstverleugnung und praktische Selbstvernichtung führen, doch darin besteht wohl nicht die große Gefahr, dass die Logik der Selbstbehauptung und des Rechthabens zu kurz kommen könnte. Nach 2000 Jahren Kirchengeschichte muss man umgekehrt sagen, dass die alleinige Logik der Selbstbehauptung in unermüdlichen Streitereien, Spaltungen, Verurteilungen und Vernichtungen des jeweils Anderen geführt hat. Muss die Logik des Kreuzes – dass in der Ohnmacht die Macht Gottes zum Durchbruch kommt – nicht irgendwo auch im Denken, im Dialog mit dem Anderen zum Ausdruck kommen – darin etwa, dass ich nachgebe, dass ich unterstelle, dass der Andere vielleicht Recht hat? Zugegebenermaßen kann man so keine Kirche leiten und wohl auch letztlich keinen amtlichen Dialogprozess führen, aber als Gedanke der mich begleitet, der in meinem Bewusstsein als Kreuzeslogik immer präsent ist, würde er vieles wohl doch verändern. Wenn der ökumenische Prozess wirklich nochmals weiterführen soll, braucht es eine andere Logik und andere Hermeneutik.

3. Ein weiteres Kriterium ist das rein *spirituelle*, das Gebet. Dass der Glauben im ökumenischen Dialog in Form der Kreuzeslogik mitwirken muss, ist auch ans Herz, nicht nur die Erkenntnis gerichtet, an die Sehnsucht des Gebetes, nicht nur an den theologischen Diskurs. Das Gebet hat seinen Anteil an der Erkenntnis. Was wahr und falsch ist, ist nicht nur Sache des reinen Denkens und Überlegens, es ist Sache des Betens. Die Wahrheiten der Kirche müssen erbetete und bebetete Dogmen sein. Dies mag naiv klingen und ist doch etwa eine orthodoxe Präferenz: die Liturgie, das liturgische Gebet der Kirche als gebetete, als gesungene Dogmatik. Darin lebt die Überzeugung, dass das, was lange gebetet wird, nicht falsch sein kann. Im Gebet zeigt sich auch so etwas wie der *consensus fidelium*. So haben die marianischen Dogmen des 19. und 20. Jahrhunderts seit langem im Gebet der Gläubigen ihren Ort gehabt, bevor sie vom Lehramt verkündet worden sind. Auch für die evangelische Tradition lassen sich solche lange im Gebet der Gläubigen präsente Überzeugungen nachweisen, die dann nicht einfach falsch sein können.

4. Das führt zu einem rein *liturgischen* Kriterium, das auch vor allem in der orthodoxen Theologie zu finden ist, eine liturgische Ekklesiologie: Die Überlegung, ob vom anerkannten Höhepunkt der Kirche als feiernde, der Eucharistie, nicht auch ihre Grundgestalt abgelesen werden sollte, die feiernde Gemeinde um

den Altar mit dem Bischof, dem Priester, dem Amtsträger versammelt, in deren Mitte Christus ist (nach Mt 18, 20). Kirche wird nach dieser liturgischen Ekklesiologie – etwa eines Nikolas Afanassief oder Alexander Schmemann – von der konkreten sakramentalen, lokalen Ebene aufgebaut, wenn Gläubige mit dem Bischof/Priester um den Altar sich versammeln, *dann* ist Kirche. Darauf können dann auch regionale und universale Strukturen aufgebaut werden. In dieser Weise können aber bestehende Differenzen eher ausgehalten werden, da die gemeinsame Identität, die unveränderliche Grundgestalt die Liturgie und die feiernde Gemeinde ist. Die Frage ist, ob dies nicht gerade eine biblisch gut begründete Vorgehensweise ist (vgl. Apg), die ganz andere Dialogmöglichkeiten eröffnet als der Ausgang von der universalen Ebene (römisch-katholische Weltkirche mit dem Papst an der Spitze) als Grundgestalt, die dann den Dialog mit der evangelischen Tradition beendet und mit der orthodoxen ausgesprochen schwierig erscheinen lässt.

5. Das letzte Kriterium kann ein *geschichtlich-spirituelles* genannt werden, das oben schon angesprochen wurde. Ist die andere Konfession nicht mit meiner Geschichte unabdingbar verknüpft, beschreibt sie nicht meine Herkunft, ist sie nicht das Andere, ohne das ich das Eigene nicht verstehen kann? Nur in der Erfahrung des Anderen, nicht im exklusiven Abschluss in der eigenen Tradition,

werde ich zur authentischen geistlichen Selbstfindung und Identität gelangen. Dabei geht es nicht um irgendein Anderes, Fremdes, sondern um die andere Konfession, durch die und aus der heraus ich nur meine eigene verstehen kann. So hat es Martin Heidegger einmal in einer Auslegung eines Hölderlinwortes geschrieben: „Das Fremde freilich, durch das hindurch die Heimkehr wandert, ist kein beliebiges Fremdes, im Sinne des bloßen unbestimmten Nicht-Eigenen. Das auf die Heimkehr bezogene, d.h. mit ihr einige Fremde, ist die Herkunft der Heimkehr und ist das gewesene Anfängliche des Eigenen und Heimischen.“ Zur eigenen Identität finden kann ich nur durch den Aufenthalt in dem Anderen, das das Anfängliche meiner eigenen Tradition ist, da ich ansonsten dieselbe gar nicht wirklich verstehen, gar nicht wirklich in ihr heimisch werden kann. Ist dieses Anfängliche für den Protestanten nicht das katholische Mittelalter, ist für den Katholiken und Protestanten das Anfängliche nicht die Zeit der Väter, die die Orthodoxie so stark bewahrt hat, ist für Orthodoxe und Katholiken nicht das in der Reformation wieder neu entdeckte Schriftprinzip das Anfängliche der eigenen Tradition? Nur in der ökumenischen geistlichen Ausfahrt in die anfängliche Fremde werde ich wirklich zu mir und meiner eigenen Tradition finden, das Beharren auf dem nur Eigenen führt zur Erstarrung oder fundamentalistischen Klammerung an das Äußere der eigenen Tradition, da das vorausgesetzte, aber von

der eigenen Dogmatik nicht genannte Andere (z.B. das Katholische in Luther, das Evangelische aller katholischen

Lehrentscheide) sonst nicht erfahren wird, was aber zum wirklichen Verstehen des Eigenen unabdingbar wäre.

Schlussüberlegung

Es kann nur einen Dialog und einen Prozess auf Einheit hin geben, wenn man die Einheit in Beziehung zu real existierender Vielheit und Verschiedenheit zu bringen, Identität und Differenz zusammen zu denken vermag. Ein reines Identitätsmodell – die *una sancta ecclesia* ist identisch mit der real existierenden römisch-katholischen Kirche – kann den ebenfalls real existierenden Differenzen anderer Kirchen keinen Platz anweisen. Umgekehrt führt die Konstatierung der existierenden Differenzen als relative Momente einer nicht geschichtlich greifbaren, transzendenten Idealität der Kirche nur zum praktischen Ergebnis einer Koexistenz von Traditionen in Beliebigkeit.

Will man sich gewissen zynischen Positionen nicht anschließen, die auf das Ende der jeweils anderen Seite warten – dass die abendländische Form des Protestantismus ein Auslaufmodell sei, das im Begriff ist, sich selbst wegzurelativieren im *anything goes*, oder umgekehrt das Ende des römischen Katholizismus zumindest im modernen und technischen Kontext nur noch eine Frage der Zeit sei –, so wird man ohne eine Form der Dialektik von An-sich und Für-uns Gottes nicht auskommen können. Es bleibt methodisch nur die Möglichkeit einer paradoxen Überzeugung,

dass beide oben beschriebenen Denkmödelle wahr sind, in der Weise, dass sich die christliche Wahrheit ganz in einer wesenhaften Form, Struktur, inkarniert, verwirklicht (*subsistit*) und doch gleichzeitig, weil Gott nochmals größer ist als alle seine Verwirklichungen auch ganz in anderen Formen. Nur für die göttliche Wirklichkeit lässt sich ein solches Postulat einer *coincidentia oppositorum* – die legitime Gegensätze umfassen kann – aufstellen. Mit einer solchen paradoxen Theo-Logik würde man sich in die wahrhaft große ökumenische Tradition der ersten Konzilien der Kirche einreihen, die genau in dieser dialektischen Formulierung der christlichen Grundwahrheiten den adäquaten Weg gesehen hat, etwa wenn das Konzil von Chalcedon zu Jesus Christus definiert: „derselbe ist vollkommen in der Gottheit und ... vollkommen in der Menschheit; ... wahrhaft Gott und wahrhaft Mensch ..., der in zwei Naturen unvermischt, unveränderlich, ungetrennt und unteilbar erkannt wird“ (DH 301f).

Als Alternative zu dieser paradoxen Theo-Logik, die auch Gegensätzliches in Gott zusammen bestehen lässt und nur Unvereinbares ausgrenzt, bleibt wohl für den ökumenischen Dialog sonst nur die Fortführung der Diplomatie. ■