

Transkonfessionelle Dogmatik?

Zur Ökumene des dritten Weges im 21. Jahrhundert

„Das Leben hat nur dann einen Sinn, wenn man ihm selber einen gibt.“ Diesen Satz zitiert der Christliche Sozialwissenschaftler Karl Gabriel als den „heute in der Umfrageforschung als [...] von den Deutschen mit Abstand am stärksten akzeptierte[n] Satz“.¹ Ein kleiner Satz, an dem jedoch die ganze Mühe und Not postmoderner Lebensgestaltung aufgehängt werden könnte, die sich gerade als ein Zwang zur fragmentierenden Individualisierung in der Pluralisierung erweist.² Natürlich sind auch die Kirchen längst davon betroffen und müssen erleben, wie in ihrer Mitte gewohnte konfessionelle Identitätsmuster zerbrechen.³ Zudem müssen wir in Deutschland inzwischen in Ost und West auch zwei Typen von Konfessionslosigkeit wahrnehmen: Die religionskritische Haltung des sozialisti-

1 *Gabriel, Karl*, Pluralisierung und Individualisierung in Gesellschaft, Religion und Kirche, in: *Münk, Hans J. / Durst, Michael* (Hg.), *Christliche Identität in pluraler Gesellschaft. Reflexionen zu einer Lebensfrage von Theologie und Kirche heute*, Freiburg (Schweiz) 2005, 21–58, hier: 31. Gabriel bezieht sich hier auf: *Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften (ALLBUS) 1992*, Zentralarchiv für Empirische Sozialforschung an der Universität Köln, Köln 1992, 93.

2 Vgl. a. a. O., 27 und 28.

3 Vgl. dazu: *Thöle, Reinhard*, Überlegungen zur Zukunft der Konfessionskunde, in: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim (MD) 01/2005*, 6–8, hier: 6; *Huber, Wolfgang / Friedrich, Johannes / Steinacker, Peter* (Hg.), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge*, Bd. 1: *Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh 2006; die Studie zur katholischen Kirche: *Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005* (Diese Studie ist allerdings nicht leicht zugänglich. Näheres im Internet unter: www.erzbistum-koeln.de/seelsorgebereiche/wir_fuer_sie/fachbereich_pastoral/konzeptentwicklung/sinus_milieu_studie/index.html.); *Wolf, Christof*, Religiöse Pluralisierung in der Bundesrepublik Deutschland, in: *Friedrichs, Jürgen / Jagodzinski, Wolfgang* (Hg.), *Soziale Integration*, Opladen/Wiesbaden 1999, 320–348; *Dubach, Alfred / Campiche, Roland J.* (Hg.), *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*, Zürich/Basel 2¹⁹⁹³; und *Ries, Markus*, *Katholische Einheitshoffnung und Entkonfessionalisierung*, in: *Hoping, Helmut* (Hg.), *Konfessionelle Identität und Kirchengemeinschaft*, Münster 2000, 53–69.

schen DDR-Regimes schuf im Osten eine Tradition der Konfessionslosigkeit, die zu unterscheiden ist von derjenigen der nach einem Kirchenaustritt konfessionslos Gewordenen. Während erstere Konfessionslose sich in der Regel als total „atheistisch“ bezeichnen, wollen nicht wenige aus der Kirchenaustritts-Gruppe sich eher als „Christen ohne Kirche“ sehen.⁴

Pluralität ist ja nun eigentlich immer Thema der Ökumene gewesen – insofern müsste gerade sie auf die geschilderte Situation der Kirchen in der globalisierten „Postmoderne“ besonders gut vorbereitet sein. Diese Vermutung trifft jedoch nur in ambivalenter Weise zu: Zunächst einmal scheint sie Widerspruch zu erfahren aus der Beobachtung, dass gerade die ökumenische Arbeit dem Prozess der Enttraditionalisierung der Kirchenglieder wenig Aufmerksamkeit entgegenzubringen vermag. Die klassischen Zweige der Ökumene – Dialog- und Gerechtigkeitsökumene – haben die innerkonfessionelle Binnendifferenzierung offiziell bisher kaum ernst genommen.⁵

Zum anderen aber – und hierauf werden sich die Überlegungen dieses Beitrags stützen – kann gerade die ökumenische Arbeit zu Beginn des 21. Jahrhunderts auf eine reiche Erfahrung in einem Arbeitsstil zurückgreifen, der als eine organisierte gemeinsame Suche nach der Wahrheit beschrieben werden muss. Er lebt von der Weisheit, dass theologische Einsicht aus der Begegnung unterschiedlicher christlicher Perspektiven erwächst. Insofern ist die Ökumene immer, wie Ingolf Dalferth zu recht betont, eine Ökumene, „auf dem Weg“⁶. Diese Weisheit wird uns in der pluralisierten Gegenwart vor allem unverzichtbar werden, wenn Theologie und Kirche sich in der notwendigen Ernsthaftigkeit der enttraditionalisierten „Konfessionslosen“ annehmen wollen. Denn hier hat sich zweifellos ein neues Feld aufgetan: Im Zuge eines neuen religiösen Interesses bege-

4 Vgl. dazu: *Pittkowski, Wolfgang*, Konfessionslose in Deutschland, in: *Huber / Friedrich / Steinacker*, Kirche in der Vielfalt, 89–110; und *Benthaus-Apel, Friederike*, Lebensstile Konfessionsloser – im Vergleich mit Lebensstilen Evangelischer, a. a. O., 237–246.

5 Zur innerkonfessionellen Pluralisierung vgl. nun: *Hafner, Johann E. / Hailer, Martin* (Hg.), Profilverlust? Konfessionelle Binnendifferenzierung als Herausforderung für die Theologie. Ein Projekt des Interkonfessionellen Theologischen Arbeitskreises (ITA), Frankfurt/Freiburg i. Br. (im Druck); und *Baumann, Urs*, Ökumene ohne Konfessionen?, in: *Dubach, Alfred / Lienemann, Wolfgang* (Hg.), Aussicht auf Zukunft. Auf der Suche nach der sozialen Gestalt der Kirchen von morgen, Kommentare zur Studie „Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz“ (Bd. 2), Zürich/Basel 1997, 181–197.

6 *Dalferth, Ingolf U.*, Auf dem Weg der Ökumene. Die Gemeinschaft evangelischer und anglikanischer Kirchen nach der Meissener Erklärung, Leipzig 2002, 28.

ben sich Menschen ausdrücklich auf die Suche. Möglicherweise werden sie nicht mehr von den großen Fragen nach dem Heil der Welt und Furcht vor Tod und Teufel umgetrieben, sondern von ganz alltäglichen Fragen der Lebensorientierung und Hoffnungsfindung in einer sich immer stärker differenzierenden Welt. Gesucht wird nach einer Theologie, die sich auf den Lebensalltag beziehen lässt und die nicht zwingt, christliche Lebensorientierung ausschließlich in konfessionstypischen Lehrbildungen zu formulieren. Darum wird es im Hauptteil dieser Überlegungen zur Ökumene des 21. Jahrhunderts gehen: Ich möchte als Konzept einer „Ökumene des dritten Weges“ vorschlagen, die Erfahrungen der ökumenischen Arbeit aus Dialog- und Gerechtigkeitsökumene in die bewusste Gestaltung einer christlichen Suchgemeinschaft einzuspeisen. Auf diesem dritten Weg der Ökumene, so die hier zu entfaltende Vision, können sich Theologie und Kirche jenseits der ekklesiologischen Einigungsbemühungen bewegen. Damit wird die klassische ökumenische Arbeit keineswegs torpediert. Vielmehr soll gerade ihre praktische und ihre theoretische Erfahrung im Umgang mit ökumenischen Differenzen katechetisch genutzt werden, um nun enttraditionalisierten Menschen, die auf der Suche nach religiöser Sinnstiftung sind, ein Forum zu bieten. Dafür werden im Folgenden Grundzüge einer vor-dogmatischen Dogmatik herausgearbeitet. Das geschieht in fünf Schritten: Als ein Konzept, das die Differenzen im ökumenischen Diskurs ernst nimmt, ohne damit für eine permanente Fragmentierung der Kirche plädieren zu wollen, wird zunächst in einer kurzen Skizze Dietrich Ritschls Theorie der impliziten Axiome in Erinnerung gerufen (1). Daran anschließend werden Strukturen einer interkonfessionellen, differenzfreudigen, dialogischen „Suchgemeinschaft“ herausgearbeitet – der Rumpf der „Ökumene des dritten Weges“ (2). Im dritten, vierten und fünften Teil wird es um deren theologische Grundlegung gehen: Zunächst werden Überlegungen angestellt zur Plausibilität einer transkonfessionellen Dogmatik, aus der eine „Theologie für Konfessionslose“ leben könnte (3). Ich werde sie entfalten zum einen als eine *coram-deo*-Disposition der Gläubigen (4), zum andern als *Credo* von der Stellvertretung Gottes (5). Hermeneutische Überlegungen zum Status theologischer Rede werden in all diese Kapitel eingeflochten.

1. Begegnung in der Vielfalt von Perspektiven – der Erfahrungsschatz der Ökumene

Das offizielle Bild der Ökumene, in dem die Enttraditionalisierung nicht vorkommt, gibt sie nur unvollständig wieder. Denn indirekt kommt die Spannung aus geglaubter und empirischer Kirche (Wolfgang Huber) ja

durchaus zur Sprache⁷: Die konkreten Teilnehmerinnen und Teilnehmer am Dialog leben schließlich eine weitaus komplexere Identität als in der versuchten Beschreibung eines konfessionellen Kirchen-Profiles deutlich wird. Häufig stehen sie durchaus „zwischen den Stühlen“ – zwischen einerseits der offiziellen (Lehr-)Position ihrer Kirche und andererseits der Perspektive, die sie in ihrer eigenen glaubenden Sensibilität aus den Begegnungen des Dialogs heraus gewinnen. Es ist die konkrete Existenz im lebendigen Zeugnis, die die Dialogteilnehmer in diesen Zwischenzustand versetzt. Trotz aller Skepsis über die Möglichkeit, bestehende Lehrdifferenzen in einen sprachlichen „noch so differenzierten“ Konsens zu überführen, weiß offensichtlich auch Ingolf Dalferth von einer Verständigung derer, die „zwischen den Stühlen“ (U.L.-W.) stehen, wenn er schreibt: „Wo vorher (d.h. vor einem Dialog über Lehrdifferenzen, U.L.-W.) zwei Kirchen waren, existieren nachher drei Gemeinschaften: diejenige, die durch Verständigung zustande kam, und diejenigen auf beiden Seiten, die sich dieser Verständigung aus theologischer Überzeugung nicht anschließen vermochten.“⁸ Die hier folgenden Überlegungen werden sich auf die Möglichkeit der Verständigung konzentrieren, die ohne die Erwartung eines Totalkonsenses auskommen kann, und sich damit auch Dietrich Ritschls Ökumenekonzept anschließen.⁹ Die bleibende Frage bezüglich der differierenden Lehrgebäude der Kirchen ist ihm, ob nicht doch eine theologische *Reflexion* hinter ihre Gestalten zurück zu ihren *rationalen*, doch vor-sprachlichen Steuerungsmechanismen greifen kann – und sei es nur dadurch, dass sie begreiflich machen kann, dass es ein solches „Jenseits“ gebe. In der lutherischen jüngeren deutschen Theologie geschieht ähnliches implizit binnen-theologisch, nämlich im Versuch, die klassischen dogmatischen Lehrdifferenzen auf ihren „Grund des (selbstoffenbarenden) Handelns Gottes“ zurückzuführen. Der Grund wird „Glaube“ oder auch

7 Vgl. *Huber, Wolfgang*, Kirche, München²1988, 32.

8 *Dalferth*, Auf dem Weg der Ökumene, 50f.

9 Aus der Fülle der Titel vgl. folgende Beiträge Ritschls aus: *Ritschl, Dietrich*, Theorie und Konkretion in der Ökumenischen Theologie. Kann es eine Hermeneutik des Vertrauens inmitten differierender semiotischer Systeme geben?, Münster 2003: Ökumene an der Nahtstelle von Moderne und Postmoderne (43–58); und Konsens ist nicht das höchste Ziel (179–192). Vgl. ebenfalls: *ders.*, Die Erfahrung der Wahrheit. Die Steuerung von Denken und Handeln durch implizite Axiome, in: *ders.*, Konzepte: Ökumene, Medizin, Ethik. Gesammelte Aufsätze, München 1986, 147–166; und schließlich: *ders.*, Implizite Axiome. Weitere vorläufige Überlegungen, in: *Huber, Wolfgang / Petzold, Ernst / Sundermeier, Theo* (Hg.), Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns, München 1990, 338–355.

„Evangelium“ genannt – gern auch mit Überlegungen über die empirische Konstitution des Glaubens verbunden.¹⁰ Die Position lebt von der Abgrenzung gegen eine mitgedachte Position, die die Kirche in das selbstoffenbare Handeln Gottes mit einbezieht.¹¹ Dietrich Ritschls Theorie von den impliziten Axiomen, die steuernd *hinter* den Lehr-Differenzen der Kirchen wirkten, geht einen zunächst durchaus verwandt scheinenden, aber doch anderen Weg, weil sie die Differenzen zwar konfessionsspezifisch entstehen sieht, die Basis der steuernden Axiome aber doch außerhalb dieser Sprach- und Geschichtswerdung vermutet. Können die Differenzen als mit gemeinsamen impliziten Axiomen verbunden verstanden werden, dürften sie nicht mehr kirchentrennend sein. Zudem hält Ritschl sie *in ihrem Funktionieren* für erklärbar, weil er sie entstanden sieht aus dem komplexen Ineinander von theologischen Großthemen, die sich in kontextuell sinnvolle, zumindest nachvollziehbare Ableitungen verzweigen können und dabei unterschiedliche, jedoch durchaus theologisch begründbare Aussageintentionen verfolgen, die wiederum zurückwirken auf die Wahrnehmung der Großthemen.¹² Mit dem Anspruch, mit dem „Grund“ des Evangeliums verbunden zu sein, treten sie alle auf. Es ist das Dilemma der ökumenischen Arbeit, dass sich über die Berechtigung dieses Anspruchs nur auf der Ebene der Differenzen in den Lehrentscheidungen reden lässt, nicht jedoch auf einer vor-dogmatischen Basis. Die Vielfältigkeit der Lehren muss nicht allein dadurch generiert gesehen werden, dass „das Evangelium“ in konkreten Lebenssituationen bzw. Traditionsabbrüchen immer wieder kontextuell orientierungsleitend zum Ausdruck gebracht wird.¹³

10 Vgl. *Herms, Eilert*, Das fundamentum fidei. Luthers Sicht, in: *Härle, Wilfried / Neuner, Peter* (Hg.), Im Licht der Gnade Gottes. Zur Gegenwartsbedeutung der Rechtfertigungsbotschaft, Gemeinsames Symposium des Evangelisch- und Katholisch-Theologischen Fakultätentages, Lutherstadt Wittenberg, Oktober 2002, Münster 2004, 115–133.

11 Vgl. *Herms, Eilert*, Lehrkonsens und Kirchengemeinschaft, in: *Brosseder, Johannes* (Hg.), Von der Verwerfung zur Versöhnung. Zur aktuellen Diskussion um die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts, Neukirchen-Vluyn 1996, 81–110, hier: 96; und *Schwöbel, Christoph*, Gottes Ökumene. Über das Verhältnis von Kirchengemeinschaft und Gottesverständnis, in: *ders.*, Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur, Tübingen 2003, 107–132. Zur Erläuterung vgl. *Birmelé, André*, Kirchengemeinschaft. Ökumenische Fortschritte und methodologische Konsequenzen, Münster 2003, 234–235.

12 Vgl. z. B.: *Ritschl*, Theorie und Konkretion.

13 Vgl. z. B.: *Schwöbel*, Gottes Ökumene; *Körtner, Ulrich H.J.*, Von der Konsensökumene zur Differenzökumene. Krise und Verheißung der ökumenischen Bewegung am Beginn des 21. Jahrhunderts, in: *ders.*, Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell, Göttingen 2005, 13–43, hier: 29f.;

Zusätzlich werden auch unterschiedliche Regelungen wirksam, es vor Verzerrungen, Manipulation oder partikulierender und relativierender Subjektivierung zu schützen. Diese Regulierungsintentionen müssten auch in dem Netzwerk von Interpretationen, das Ingolf Dalferth beschreibt, mitgedacht werden.¹⁴ Ritschls Terminus der impliziten Axiome hat besonders diese Steuerungsintentionen im Auge, die durchaus in der konkreten Kontextualität zu unterschiedlichen Selektionen auch aus den „anerkannten Ursprungs-Zeugnissen“ (Dalferth)¹⁵ führen können. Letztlich beruht das Konzept auf dem *Credo*, dass der Geist Gottes inmitten der Komplexität der Phänomene des Lebens in bestimmter Intention Interpretationsmöglichkeiten anbietet. Man kann die impliziten Axiome dann genau das ermöglichen sehen, was Ingolf Dalferth beschreibt: dass wir in der Pluralität der Perspektiven hin- und herwechseln können, ohne dass sie in einer Total-Identität aufgehen müssten.¹⁶ Bei Ritschl kann man in diesem Konzept zudem eine Skepsis wahrnehmen gegenüber der Möglichkeit, Wahrheit in Sprache zu fassen.¹⁷ Diese wird aber falsch verstanden, nähme man sie als ein Plädoyer dafür, nicht hinter die Sprache zurückgehen und somit keine Entscheidungen darüber fällen zu können, ob ein Ausdruck adäquat oder in-adäquat sei. Vielmehr ist eben das die Aufgabe der klassischen Ökumene, die kontextuellen Zusammenhänge der Lehrdifferenzen im wahrsten Sinne des Wortes auf ihre impliziten Intentionen hin zu „durchschauen“ und in diesem Prozess zu Einigungen zu gelangen, die nicht unbedingt in der Aufhebung der alternativen Lehrdifferenzierungen liegen müssen. Der Grund für diese Möglichkeit liegt in der Voraussetzung, dass wir fähig sind, in die Perspektiven der anderen Konfessionen einzusteigen. Der Vorschlag Dalferths, hier eher von Verständigung als von Verstehen

und Graf, *Friedrich-Wilhelm / Korsch, Dietrich*, Jenseits der Einheit: Reichtum und Vielfalt. Der Widerstreit der ökumenischen Bewegungen und die Einheit der Kirche Jesu Christi, in: *dies.* (Hg.), Jenseits der Einheit. Protestantische Ansichten der Ökumene, Hannover 2001, 9–34, hier: 24f. (und passim).

14 Vgl. Dalferth, *Ingolf U.*, Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung, Leipzig 2004, 60–64.

15 A. a. O., 54.

16 Vgl. a. a. O., 12–15 („Ein anderer Denkstil“).

17 In dieser Intention findet er in Gregor Maria Hoffs Anknüpfung an der Gegenwartsphilosophie der Postmoderne eine über die Tradition der analytischen Philosophie hinausgehende Ergänzung. Vgl. Hoff, *Gregor Maria*, Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz. Fundamentaltheologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche, Innsbruck/Wien 2005; sowie ders., *Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie*, Paderborn (u. a.) 1997.

auszugehen, ist dafür durchaus hilfreich.¹⁸ Allerdings scheint Ritschl trotzdem dem Verstehen noch eine Chance zu geben, wenn man davon erwarten darf, dass sich die Dialogteilnehmer im Nachvollziehen der unterschiedlichen Ableitungen, also in den unterschiedlichen Betonungen von Teilaspekten eines „Themas“, „verstehen“ und insofern durch die Differenzen hindurch zu einem „Konsens über die Wahrheit“ kommen können.¹⁹ Es ist diese Hoffnung auf „differenziertes Verstehen“, die letztlich doch von einer Überwindung der Subjektivität von Perspektiven ausgeht. Wie Ingolf Dalferth betont Ritschl die Perspektivität und Situativität von Wahrheit, und ebenso wie dieser wehrt er sich doch gegen einen pluralistischen Begriff von Wahrheit, zu dem es komme, wenn es kein „Jenseits des Textes“²⁰ gäbe. Christliche Theologie hat seiner Meinung nach von einem Jenseits als einem „Hinter-den-Texten“ auszugehen, von woher aus diese „reguliert“ werden. Zu diesem „Hinter-den-Texten“ gilt es in der Ökumene, im Dialog über die kirchlichen Lehrtexte zurückgeführt zu werden. Ich wähle hier bewusst die passivische Formulierung, denn Ritschl sieht den Gang „hinter die Texte“ letztlich getragen von nicht weniger als der Gottesbegegnung selbst. Er hält die Lehr- und *Credo*-Texte der Kirchen angetrieben, „reguliert“ von der Erfahrung der Gegenwart Gottes:

„Theologie muss nach den hinter den Texten liegenden Steuerungen suchen, denn in ihnen wohnt die Wahrheit in der Weise, dass sie, wenn sie dort durch die Sprache hindurch (... ‚durch das Wort‘) gefunden wird, *sich dem Finder gegenüber als wahr präsentiert*. Das ist eine formalistische Weise der Beschreibung was passiert, wenn jemand [...] beim Hören einer biblischen Geschichte, [...] beim Beten und beim Singen, beim Empfang von Liebe und Zuspruch von Hoffnung und Vergebung ... Gott selbst begegnet. Diese Begegnung mit dem *Christus praesens* ist die Konkretisierung der Wahrheit, die hinter den Texten ruht.“²¹

Es wird Zeit, zu erwähnen, dass die axiomatische Steuerung Ritschl zufolge kein theologisches Spezifikum darstellt, sondern ein Phänomen menschlichen Denkens und Handelns überhaupt – ihm selbst in der Psychotherapie begegnend. Mindestens „spielt“ er mit dem Gedanken, es gebe eine Familienähnlichkeit der Rationalität der Welt mit der Rationalität

18 Dalferth, Ingolf U., Spielraum zum Missverständnis. Hermeneutische Anmerkungen zum Projekt einer ökumenischen Hermeneutik, in: Härle, Wilfried / Preul, Reiner (Hg.), Ökumene, Marburger Jahrbuch Theologie Bd. XII, Marburg 2000, 71–99.

19 Ritschl, Dietrich, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München 1984, 269.

20 Ritschl, Theorie und Konkretion, 54 (gegen Jacques Derrida).

21 A. a. O., 55 (erste Hervorhebung durch U.L.-W.).

Gottes.²² Die Theorie der impliziten Axiome, mit der die Regulierung durch die Gottesbegegnung vorsprachlich gesteuert gedacht wird, kann somit als eine theoretische Veranschaulichung der Gottesbegegnung verstanden werden. Sie sagt zumindest, dass eine regulierende Wahrheit da ist, die bei aller Komplexität von Textgeschichte und sprachlicher Kontextualität ihren Weg in die Endgestalt des Textes zu finden sucht, wenn sie dort auch nicht objektivierend abgebildet wird. Eine „Ökumene des Vertrauens“ lebt davon, dass sich die Partner gegenseitig zumuten, von dieser Voraussetzung auszugehen. Aus ihr folgt das Zutrauen, in der harten Arbeit mit dem gegenseitigen Verständnis der Texte, die Erfahrung der „Konkretisierung der Wahrheit“, also die steuernde Gottesbegegnung erleben zu können.

An dieser theologischen Zuversicht werden die folgenden Überlegungen zu einem Konzept der „Ökumene des dritten Weges“ anknüpfen.

2. *Der dritte Weg der Ökumene: Die interkonfessionelle Suchgemeinschaft*

Was nun ließe sich aus dem oben geschilderten Ökumene-Verständnis von Dietrich Ritschl für die Aufgabe gewinnen, eine katechetische theologische Arbeit zu entwickeln, mit der auch Konfessionslose und enttraditionalisierte Menschen in der pluralisierten Gesellschaft erreicht werden können? Zunächst einmal mag es ja enttäuschend sein, dass wir hier nach all der Analysearbeit auf Implizites verwiesen werden. Was kann man damit anfangen? Wäre es da nicht hilfreicher, theologische Moderatoren könnten in der katechetischen Arbeit konkret versuchen, auf die „Christuserfahrung“, die „Begegnung“ mit Christus zu verweisen? Auch diese Vorschläge lassen sich ja durchaus aus der ökumenischen Arbeit heraushören. Letztlich haben sie den ökumenischen Dokumenten des 20. Jahrhunderts einen unverkennbar homiletischen Grundton gegeben, der freilich nicht selten auf einer generalisierenden Ebene in leere Chiffren oder Abstraktionen zu verpuffen droht. Für die theologische Arbeit mit enttraditionalisierten Menschen innerhalb wie außerhalb der Gemeinden lässt sich ein solcher Grundzug kaum plausibel machen. Hier liegt die eigentliche Stärke von Ritschls Konzeption: Der analytische „Durchblick“ in die Funktion von

22 *Ritschl*, Zur Logik der Theologie, 269. Vgl. dazu die von Ritschl betreuten Dissertationen: *Weber, Dieter*, Die Geschichte Gottes und die Geschichte der Natur – eine Familienähnlichkeit?, Münster 2000; und *Achtner, Wolfgang*, Physik, Mystik und Christentum. Eine Darstellung und Diskussion der natürlichen Theologie bei T.F. Torrance, Frankfurt a. M. (u. a.) 1991.

sprachlicher Gestalt in der Glaubensreflexion sollte nicht nur in der „Innenperspektive“ vermittelbar sein, sondern im Prinzip auch von Menschen mindestens nachvollziehbar sein, die (noch) „außen“ am Rande der Kirche stehen und fragend in sie hineinblicken. Entscheidend ist, dass dabei die Suchenden und die Fragenden ebenso beteiligt werden wie diejenigen, die Antworten anbieten, auf Erfahrungen verweisen oder auf Perspektivenveränderung drängen.

Denn sie alle miteinander leisten „Bezugsarbeit“ von Schrift, Tradition, konkreten Lebenswelten in dem Bemühen, ihr konkretes Leben in diesem Geflecht zu deuten, so wie es in den Jahrtausenden christlicher Lebens- und Denkorientierung geschehen ist.

Dogmen und kirchliche Lehrbildungen lassen sich in diesem Jahrtausende währenden Geschehen als bündelnde Zwischenergebnisse verstehen. Sie leisten dies jedoch auf recht unterschiedliche Weise: indem sie auf der Ebene der „stories“ bleiben wie das Apostolische Glaubensbekenntnis oder indem sie zu einem kontemplativen sich-Einlassen in Bilder, Leitmetaphern („Licht von Licht“) oder auch Antinomien („unvermischt und ungetrennt“) einladen. Sie fordern auch in recht unterschiedlicher Weise zum Verstehen auf – sei es durch einführende Kontemplation, aufrüttelnde Provokation oder indem sie Verstehensregeln formulieren (so z. B. die Analogieregel des IV. Laterankonzils sowie wohl auch die Rechtfertigungslehre in protestantischer Tradition). In allen diesen verschiedenen Formen erlauben sie, selbst durchsichtig zu werden auf das „Bezugsgeschehen“, dem sie entstammen und aus dem sie für die Orientierung hilfreiche oder gar als unverzichtbar empfundene Weichenstellungen festhalten wollen. Im Grunde laden sie dazu ein, die ganze Mühe der Bezugsarbeit, aus der sie erwachsen sind, erneut vor Augen bzw. ins Gemüt der Theologinnen und Theologen zu stellen, die sich mit ihnen beschäftigen. Werden sie so rezipiert, fungieren sie als Initiationshilfe für je wieder aktuelle Bezugsarbeit, nicht jedoch als Abgussformen. Sie schicken die Rezipierenden hinein in den Zusammenhang der Lebensorientierung im Bezugsfeld aus Gott, Mensch, Natur und Gesellschaft, in dem immer wieder entschieden werden muss, in welcher Weise „stories“ oder bewährte Grundeinsichten in Schrift und Tradition ebenso wie erlittene Aporien und aktuelle Problemkonstellationen verbunden bzw. integriert werden können und müssen. Sie schicken die Rezipierenden also hinein in neue aktuelle Bezugsarbeit.²³

23 In diesem Sinn lässt sich die Dogmenhermeneutik in evangelischer Sicht mit Dietrich Ritschl unter Bezug auf Gerhard Sauter als „Moderation von Dialogen“ (Formulierung von U.L.-W.) bzw. in katholischer Sicht als Dreh- und Angelpunkt „kommunikative[r] und kommuniale[r] Identität“ in der *traditio* (Gregor Maria

Tradition wird, so Albrecht Grötzing, in der Postmoderne „zum Stein, über den man stolpert und deshalb aufschaut. Sie wird zur Mühe, die zum Einhalten zwingt. Sie lenkt den Blick aus dem Vertrauten in das Mögliche.“²⁴ Will man davon reden können, dass Dogmen und Lehrbildungen „Wahrheit“ transportieren, so kann man das so sagen, dass sie auf diese Weise *gegenwärtige* Wahrheit konstituieren helfen, indem sich das ihr eigene Angebot von Wahrheit, Wirklichkeitssicht zu realisieren, ereignet.²⁵ Das können sie aber nur, wenn sie einen Raum der „Differenz“ eröffnen, in dem die Komplexität von Bezugfeld und Wirklichkeitssicht in ihrer Dynamik erhalten bleibt. Je definierender sie sich geben (vgl. z. B. das Athanasianum), desto größer ist die Gefahr, dass sie undurchsichtig werden auf diesen Prozess hin und ihre Orientierungsfunktion lediglich auf einem schmalen Grat einer objektivierenden Grenzbestimmung zwischen Häresie und Orthodoxie anbieten können. Im ökumenischen Zusammenhang gesprochen heißt das: Sie verweigern die Durchsicht auf ihre eigene (konfessionelle, kontextuelle) Perspektivität. Andere Perspektiven in ihrer Bezugsarbeit ernst- und wahrnehmen kann aber nur, wer die eigene als solche wahrnimmt.²⁶

In der ökumenischen Arbeit werden die differenten kirchlichen Lehren als ein Feld der Entdeckung der Bezugsarbeit der Kirchen rezipiert, wenn sie in der Begegnung ihrer Vertreterinnen und Vertreter sozusagen aktiv nachvollzogen werden. Der Dialog lebt von dem Optimismus, in die Perspektive des anderen „hineinschlüpfen“ zu können – nicht zuletzt deswegen, weil sie von einer immensen „Familienähnlichkeit“ getragen wird – womöglich von denselben impliziten Axiomen.²⁷ Dies macht einen nicht genug zu betonenden Unterschied zum interreligiösen Dialog aus. Er darf

Hoff mit Siegfried Wiedenhofer) verstehen [Ritschl, Die Erfahrung der Wahrheit, 162. Ritschl verweist hier auf: Sauter, Gerhard, Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie, München 1973, 323–332; und Hoff, Ökumenische Passagen, 38. Hoff wiederum verweist auf: Wiedenhofer, Siegfried, Grundprobleme des theologischen Traditionsbegriffs, in: Zeitschrift für Katholische Theologie (ZKTh) 112 (1990), 18–29].

- 24 Grötzing, Albrecht, Die Kirche – ist sie noch zu retten? Anstiftungen für das Christentum in postmoderner Gesellschaft, Gütersloh 1998, 81. Den Hinweis auf diese Stelle verdanke ich Magdalene L. Frettlöh.
- 25 Vgl. Link, Christian, Verbindlichkeit. Eine theologische Maxime, in: Hafner / Hailer, Profilverlust? (im Druck).
- 26 Gregor Maria Hoff beschreibt dies als ein identitätsphilosophisches Problem (vgl. Hoff, Ökumenische Passagen; und ders., Aporetische Theologie).
- 27 Möglicherweise kann man darüber streiten, ob es leichter oder schwerer ist, in die Perspektive der anderen Konfessionen zu schlüpfen als zwischen Innen- und Außenperspektive der christlichen Wirklichkeitssicht zu wechseln (vgl. Körtner,

in der Wahrnehmung der Komplexität, in der sich in der christlichen Bindendifferenz der gemeinsame Gegenstandsbereich differenziert, nicht vor-schnell nivelliert werden. Auch wenn es nicht möglich sein mag, einfach von *einer* gemeinsamen Grunderfahrung und *einer* sie korrespondierend nachzeichnenden Rationalität auszugehen, so ist doch die Erfahrung ökumenischer Begegnung ernst zu nehmen, einen gemeinsamen Bezugspunkt hinter den Differenzen sinnvoll vorauszusetzen, bezüglich dessen die Differenzen als solche verständlich und in unterschiedlichen Graden tragbar oder auch veränderbar scheinen.²⁸ In dieser Weise lebt die ökumenische Begegnung zum einen von der Einsicht, dass die Christugemeinschaft eine Gemeinschaft ist, in der Menschen miteinander auf der Suche nach der Lebensbezogenheit der Wahrheit Gottes sind. Sie lebt aber des Weiteren davon, dass diese Einsicht noch vor jeder ekklesiologischen Einheit zu einer vergewissernden Gotteserfahrung werden kann. Wenn man will, kann man das als eine gemeinsame Grunderfahrung, grundlegende Gemeinsamkeit oder grundgelegte Einheit bezeichnen – nur kann man sie nicht als einen korrespondierend beschreibbaren Gegenstand ausmachen oder als eine propositionale thetische Wahrheit erfassen. So darf die Vergewisserung, die mit ihr verbunden ist, auch nicht in einem spezifischen *credendum* – und nenne man es „Jesus Christus“ – verstanden werden.²⁹ Eher besteht sie in dem Bewusstsein, miteinander in einem Drahtseilakt verbunden zu werden, den man wagt, ohne je zu wissen, „ob man wirklich ganz eins sei“, aber auch ohne sicher zu wissen, ob man wirklich „eindeutig uneins ist in der Wahrheit“³⁰ (Karl Rahner), ohne also die „Strittigkeit

Ulrich H.J., Hermeneutische Theologie. Zugänge zur Interpretation des christlichen Glaubens und seiner Lebenspraxis, Neukirchen-Vluyn 2008, 24–26).

28 Dies habe ich versucht herauszuarbeiten in dem Beitrag: *Link-Wieczorek, Ulrike*, Relation statt Bekenntnis?, in: *Hafner / Hailer*, Profilverlust? (im Druck). Christoph Schwöbel spricht in einem ähnlichen Gedankengang in Abgrenzung von dem Konzept eines „differenzierten Konsenses“ von einem „referentiellen Konsens“ (*Schwöbel*, Gottes Ökumene, 128). Mir scheint allerdings die Position, bei den beiden erwähnten Konzepten handle es sich um sich ausschließende Alternativen und nicht etwa um zwei verschiedene Ebenen der Sprachwerdung, noch nicht überzeugend.

29 Vgl. so auch: *Dalferth*, Auf dem Weg der Ökumene, 20.

30 Die vollständige Formulierung von Rahner lautet wie folgt: „Um das Recht zu haben, in getrennten Kirchen zu leben, müsste man (um es einmal massiv zu formulieren) sicher wissen, dass man eindeutig uneins ist in der Wahrheit, und nicht nur nicht ganz sicher wissen, ob man wirklich ganz eins sei, oder was der andere nun eigentlich ganz genau meine, oder ob man ihn ganz bestimmt richtig verstanden habe. Dieses Prinzip ergibt sich, (so will mir scheinen) einerseits aus der Pflicht zur Einigkeit in einer Kirche und aus der wesenhaften Unmöglichkeit

der Phänomene“ (Dalferth) je ausschließen zu können, ohne die erworbene oder gerade erprobte Glaubensperspektive je „grundsätzlich einsichtig machen“ zu können und ohne es selbst in der Hand zu haben, die „Unmerklichkeit von Gottes Liebe“ merklich zu machen, die „kein[en] in die Augen springende[n] Sachverhalt“ darstellt, sowie schließlich ohne sich seines Glaubens bzw. seines „Christseins“ je endgültig sicher sein zu können.³¹ Die Situation der Gläubigen ist – ebenso wie die der Nicht-Gläubigen – gekennzeichnet dadurch, dass sie ohne einen direkten Zugang zu einer gegenständlich identifizierbaren Wahrheit ihre Lebensgestaltung in einem Netzwerk von Interpretationen durchführen.³² In der ökumenischen Begegnung wird das in besonderer Weise aufgedeckt, weil hier gegenseitig Bezugsarbeit offengelegt werden muss. Bei aller Wahrnehmung von Differenzen entsteht dabei doch auch gerade die Erfahrung einer verwundbaren Nähe, wenn man es nicht nur wagt, sich gegenseitig Einblick in die eigene Bezugsarbeit zu geben, sondern sich auch gegenseitig erlaubt, „empfängerorientierte“ Anregungen dafür zu geben bzw. zu bekommen und Vertrautes zur Disposition zu stellen.³³

einer *absoluten* Sicherheit über eine *letzte* innere Überzeugungsgleichheit.“ (Rahner, Karl, Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung, in: *ders.*, Schriften zur Theologie, Bd. IV: Neuere Schriften, Zürich/Einsiedeln/Köln 1960, 237–271, hier: 245. Ich entnehme den Hinweis auf diese Stelle aus: Hoff, Ökumenische Passagen, 22).

- 31 Zitate aus: Dalferth, Auf dem Weg der Ökumene, 22–25 und 35.
- 32 Vgl. dazu: Dalferth, Evangelische Theologie, besonders: 53–76. Das Adjektiv „evangelisch“ will hier nicht als Konfessionsbezeichnung verstanden werden: „Evangelisch im hier vertretenen Sinn ist eine Theologie, die das, was ‚christlich‘ heißt, durch den normativen Bezug auf das Evangelium von Jesus Christus bestimmt: Hier entscheidet sich, was ‚christlich‘ genannt zu werden verdient und was nicht.“ (a. a. O., 18). Freilich zeigt diese Definition, dass auch Begriffe mit den Phänomenen des Lebens das Schicksal der „bleibenden Strittigkeit“ teilen.
- 33 In welcher Weise Empfängerorientierung im ökumenischen Dialog schließlich Eingang in die Dokumente findet, wäre noch ein zu erforschendes Thema der ökumenischen Theologie. Als eine Basis ökumenischer Theologie kann man sie in neueren Überlegungen reflektiert finden, die sich aus dem Gespräch mit der Gegenwartsphilosophie ergeben: Vor allem ist hier an die theologische Levinas-Rezeption zu denken [vgl. dazu aus dem Bereich der katholischen Theologie: Hoff, Ökumenische Passagen, 28f; *ders.*, Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postmodernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik, Paderborn (u. a.) 2001]. Des Weiteren bietet die jüngere Beschäftigung mit dem Phänomen der Gabe und ihrer komplexe Reziprozität aus Geben und Empfangen für die ökumenische Theologie Anregungen, über die Empfängerorientierung im Dialog zu reflektieren. Vgl. dazu: Saarinen, Risto, God and the Gift. An Ecumenical Theology of Giving, Collegeville (Minnesota) 2005,

Der finnische lutherische Ökumeniker Risto Saarinen beschreibt es als eine Erfahrung der „spirituellen Ökumene“, dass gemeinsam *metanoia*, kontemplative Konzentration (*discernment*) und innere Freiheit erfahren und eingeübt werden. Damit meint er jedoch nicht eine vom argumentativen Diskurs getrennte Erfahrung etwa ausschließlich im gemeinsamen Beten oder Meditieren. Vielmehr sieht er diesen spirituellen Effekt in der gemeinsamen Arbeit über theologische Themen, in deren Behandlung traditionelle konfessionelle Differenzen deutlich sind, die aber gerade dadurch die Komplexität des Bezugsfeldes im Ringen um eine gegenwartsbezogene Wirklichkeitsperspektive deutlich werden lassen: Vergebung und Versöhnung, Opfer und Dank, Imitatio-Ethik und meditativ-reflektierende Besinnung.³⁴ Das gemeinsame fragende Nachdenken über die Themen, bei denen unterschiedliche konfessionelle Perspektiven spürbar sind, kann eben gerade als gemeinsame Bezugsarbeit erfahren werden, ohne dass die Differenzen in eine gemeinsame Totalperspektive gepresst werden müssen. Im Gegenteil: Nicht selten mag man die Differenzen gerade nach einem solchen Prozess des Einander-Fragens nicht mehr missen – und darin besteht dann der „Konsens“ auf der vor-ekklesiologischen Ebene.

Mit Dialog- und Gerechtigkeitsökumene sind die beiden klassischen Felder der Ökumene bezeichnet, auf denen sich die Kirchen auf den Weg machen. Die bisherigen Überlegungen legen nahe, als eine „Ökumene des dritten Weges“ ein drittes Feld zu kultivieren, indem die oben umschriebenen Dialogerfahrungen über ökumenische Gremien hinaus überhaupt erst *ermöglicht* werden. Dafür müssten Gespräche über die christliche Glaubensperspektive, über Fragen der Lebensorientierung angeregt werden, die ihre suchende Lebendigkeit gerade aus der Pluralität der konfessionellen Perspektiven erhalten. Als solche müssten sie im kirchlichen und gesellschaftlichen Leben institutionalisiert werden – in klassischen Bereichen wie Gemeinde, Schule, Universität, Krankenhaus, aber warum eigentlich nicht auch in bisher unerschlossenen Gebieten wie Tourismus oder

135ff. Schnell Lesende seien darauf aufmerksam gemacht, dass Saarinen von „perspective of the giver“ spricht, wenn er von „Empfängerorientierung“ (U.L.-W.) reden will (vgl. a. a. O., 135 und 123). Für den ökumenischen Dialog schlägt er diese Perspektive vor, um deutlich zu machen, dass es hier nicht um einen generellen „Gaben-Tausch“ gehen dürfe: Nicht jeder braucht alles. Zur Orientierung siehe: *Link-Wieczorek, Ulrike / Miggelbrink, Ralf*, Vom bewegenden Geben Gottes: Neuere Arbeiten zu einer ökumenischen Theologie der Gabe, in: *Ökumenische Rundschau (ÖR)* 2/2007, 229–247.

34 Vgl. *Saarinen*, *God and the Gift*, 146. Die genannten Themen sind diejenigen, die aus der in diesem Buch konzipierten Gabe-Theologie folgen, und decken natürlich nicht das gesamte mögliche Spektrum von Themen ab.

betrieblicher Bildung? Im ökumenischen Miteinander des dritten Weges geht es ja gerade nicht einfach um das Erkennen von gemeinsamen Inhalten, sondern vielmehr darum, dass die Beteiligten die konkrete *Bezugsarbeit* auch der anderen wahrnehmen, wenn sie eine christliche Wirklichkeitssicht auf ihren Lebenskontext hin formen wollen.³⁵ Sie spüren dann gemeinsam die Mühen des Suchens und Selektierens aus Schrift und Tradition sowie das Risiko, dabei Gefahren, Missverständnisse und Aporien in Kauf zu nehmen. Sich gegenseitig zu verstehen heißt dann, diese Mühen der Bezugsarbeit regelrecht aneinander mit zu erfahren. Freude an der Vielfalt kommt genau dann auf, wenn in ihr die Mühen der Bezugsarbeit innerhalb eines gemeinsamen Bezugshorizontes als eine tragende Gemeinsamkeit erspürbar werden. Diese Erfahrung als ökumenische und katholisch-christliche Gemeinschaftserfahrung zu inszenieren und zu installieren hieße, der interkonfessionellen Arbeit an drängenden Fragen des Lebens ein ebenso großes Gewicht zu geben wie dem Gottesdienst.

3. Zur Plausibilität einer transkonfessionellen Theologie

Die entscheidende Frage für die Entwicklung einer „Ökumene des dritten Weges“ wird nun sein: Können wir innerhalb der bisherigen Überlegungen zur christlichen Suchgemeinschaft ebenfalls Grundstrukturen einer Theologie formulieren, die auch für Konfessionslose ein Gesprächsangebot bzw. ein Gesprächsfeld darstellen könnten? Können wir jenseits konfessioneller Prägung über Gott reden? Kann es eine transkonfessionelle christliche Theologie geben? Gerade wenn man generell davon ausgeht, dass Wirklichkeit nur perspektivisch zu erfassen ist, scheint dies eine zu verneinende Frage zu sein, ebenso wie dann, wenn unter „Theologie“ die kritische Reflexion des Lehrbestandes der Kirchen und ihrer Lebensformen verstanden wird. Das ist ja gerade die Ebene, auf der die Differenzen unvermeidlich und zu einem nicht geringen Anteil sogar identitätsbildend sind. Kann man dahinter zurückgehen?

An der Antwort auf diese Frage entscheidet sich nicht nur die Einschätzung der Zukunft der Ökumene, sondern auch die der Zukunft der Kommunikationsfähigkeit des Evangeliums angesichts der fortschreitenden Enttraditionalisierung. Dietrich Ritschls Theologie der impliziten Axiome hat diese Frage letztlich mit einem komplexen „Ja“ beantwortet: Ja, es kann eine solche Theologie geben, aber es gibt sie nicht in begrifflich-

35 Vgl. dazu die Überlegungen zu einem erforderlichen „topischen Denken“ auch in der Theologie: *Körtner*, Hermeneutische Theologie, 47–50; und *Dalferth*, Evangelische Theologie, 12.

objektivierender Weise. Wir müssen über Gott reden in dem Bewusstsein, dass er größer ist als unsere Perspektiven. Denn andernfalls wäre die Wahrheit Gottes in die „Gefäße“ der konfessionellen „Interpretations“-traditionen eingesperrt und vor einer Identifikation mit dem „*opus hominum*“ nicht zu schützen. Letztlich ist dies eine Einsicht, an der sich alle christlichen Traditionen behaften lassen, obwohl sie ekklesiologisch zu sehr unterschiedlichen Konzepten führt. Aus dieser „Wurzel“ lebt eine lange Tradition theologischer Sprachskepsis, von der Warnung der Kirchenväter davor, in die *ousia* Gottes eindringen zu wollen, über die Traditionen apophatischer Theologie hin zur Rede vom Geheimnis Gottes bis weit über die scholastische Theologie hinaus bis zur Rede von der „indirekten Offenbarung“ Gottes in Jesus Christus bei Karl Barth. Ohne die Berücksichtigung dieser zentralen Einsicht des christlichen Redens von Gott ginge jegliche Ökumene im Konfessionalismus unter.³⁶ Und so ist auch die Theorie von den impliziten Axiomen in Ritschls Theologie als eine Spiegelung dieser Einsicht zu verstehen.

Auf der anderen Seite weist – wie oben dargelegt – die Theorie von der *Steuerung* durch implizite Axiome aber auch darauf hin, dass mit der Geheimnishaftigkeit Gottes nicht von einer fiktiven Chimäre geredet werden kann. Das verbietet die Vorstellung einer Steuerung. Die Metapher der *Steuerung* weist allerdings die Vorstellung ab, es ließen sich in der ökumenischen „Grabung“ inhaltliche Kernaussagen finden, die in sprachliche Konsense Eingang finden müssten. Und doch: Wenn eine Steuerung vorausgesetzt wird, muss es immer notwendig und möglich sein, über die Legitimität der verschiedenen Aspekte im Reden von Gott zu streiten. Genau das geschieht im ökumenischen Dialog wie in der sozialetisch ausgerichteten Ökumene – in der Ökumene des ersten und zweiten Weges. Lassen sich daraus nicht doch theologische Grundlinien entwickeln, die noch vor einer dogmatisch-inhaltlichen Festlegung, aber jenseits einer chimärenhaften Vagheit liegen könnten?

Ich möchte im Folgenden einen Versuch wagen, dem man, wenn man will, auch eine konfessionelle Perspektivität zuschreiben kann – aber nicht

36 Daher wird in ökumenisch sensiblen Reflexionen zur Unvermeidbarkeit der konfessionellen Perspektive oder Identität betont, dass diese Perspektive beinhaltet, sich ihrer Perspektivität bewusst zu sein. Vgl. so z. B.: Schwöbel, *Christoph*, Das Wesen des Christentums in der Vielfalt der Konfessionen, in: *ders.*, Christlicher Glaube im Pluralismus, 61–84, hier: 76; sowie Ullrich, *Lothar*, Konfessionelle Identität. Historischer Überblick und ökumenische Relevanz, in: Hilberath, *Bernd J. / Sattler, Dorothea* (Hg.), Vorgeschnack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie, Festschrift für Theo Schneider, Mainz 1995, 59–73, hier: 70.

muss. Ich möchte versuchen, das implizite Steuerungssystem christlichen Redens von Gott als eine Beziehungsstruktur zu beschreiben, in der sich die Gläubigen verorten. Das ist ein Versuch, die impliziten Axiome an ihrem Effekt am Schopfe zu fassen: in der Wirklichkeitskonstruierenden Vernetzung, die sie bewirken, in der Art der Selbstverortung, die sich Menschen im christlichen Reden von Gott nahe legt.

Als konfessionell geprägt kann dieser Versuch insofern gesehen werden, als er ein Ansatz bei der Perspektive der Glaubenden – „des Glaubens“; wie es in der lutherischen Theologie gern ent-persönlichend gesagt wird – darstellt. Ich wähle diese Terminologie jedoch nicht ausdrücklich, weil es im Folgenden nicht um die subjektive Konstitution des (individuellen) glaubenden Menschen in seiner Beziehung zu Gott gehen soll, sondern um eine noch weitgehend formale Beschreibung der Art und Weise, wie die Gott-Relation das Leben der „Christus-Gläubigen“ ausrichtet – eben *steuert*. Wenn ich dabei eher von *Strukturen* als von Inhalten reden werde, soll dieser Aspekt zu seinem Recht kommen. Zutreffend wäre aber auch, die folgende Skizze als eine Beschreibung der Perspektive von „Bekennenden“ zu verstehen und damit eine eher reformierte Zugangsweise zu assoziieren. Ohne Zweifel ließen sich auch Bezüge herstellen zu katholischen Ansätzen beim *sensus fidelium*³⁷, zu der sogenannten „anthropologischen Wende“ in der Theologie Karl Rahners oder zum Doxologie-Entwurf von Geoffrey Wainwright, der die Doxologie vor die Lehre stellen will.³⁸ Eine weitere theologische Linie in diese Richtung ließe sich aus erfahrungsbezogenen Ansätzen entwickeln. Edmund Schlink hat die Möglichkeit zu einer ökumenischen Dogmatik darin gesehen, dass innerhalb der christlichen Glaubensperspektive auf ein „Widerfahrnis“ der Gottesgegenwart im Evangelium als „Gottes tätiges Wort“ zurückgegriffen werde.³⁹ Dies kann in personalistischen Ansätzen katholischer wie evangelischer Theologie im Rahmen einer Theologie der Gottesbegegnung entfaltet werden, die christologisch gegründet ist.⁴⁰

37 Vgl. *Wiederkehr*, Dietrich (Hg.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramtes?*, Freiburg i. Br. (u. a.) 1994.

38 Vgl. *Wainwright*, Geoffrey, *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life. A Systematic Theology*, London 21982.

39 *Schlink*, Edmund, *Ökumenische Dogmatik. Grundzüge*, Göttingen 21985, 3.

40 Vgl. *Müller*, Gerhard Ludwig, *Vom Vater gesandt. Impulse einer inkarnatorischen Christologie für Gottesfrage und Menschenbild*, Regensburg 2005. Siehe dazu ebenfalls meine Rezension in der *Theologischen Literaturzeitung (ThLZ)* 2008 (im Druck); und *Ott*, Heinrich, *Apologetik des Glaubens. Grundprobleme einer dialogischen Fundamentaltheologie*, Darmstadt 1994.

Die Bezüge zu konfessionell spezifischen Zugängen, die hier im einzelnen nicht entfaltet werden können, seien dennoch vor Augen gestellt, weil sie die Plausibilität für einen transkonfessionellen Zugang erhärten. Die eigentliche Ermutigung zu einer Beschreibung des steuernden Effekts der impliziten Axiome aber stammt aus der Erfahrung der ökumenischen Suchgemeinschaft, wie sie oben thematisiert worden ist. Sie lebt davon, dass sie sich als eine *getragene wissende Verschiedenheit* versteht, über die es durchaus eine transkonfessionelle Einigkeit gibt, auch wenn sie nicht direkt zu gemeinsam akzeptierten Formulierungen „des Glaubens“ führt und auch bevor sie sich als eine *versöhnte Verschiedenheit* versteht. Es ist nicht mehr und nicht weniger als das Selbstverständnis, sich in der Gegenwart Gottes zu bewegen, von dem eine ökumenische Suchgemeinschaft getragen ist. Wie könnte dies näher beschrieben werden?

4. Die *coram-deo-Disposition* als Grundlage einer transkonfessionellen Theologie in der Suchgemeinschaft

Die Maxime von der „Ökumene des Vertrauens“ beruht darauf, dass sich Menschen in der Suchgemeinschaft gegenseitig zubilligen, nicht nur auf denselben Gott ausgerichtet zu sein, sondern auch von ihm in dieser Relation gehalten zu werden. In dieser gegenseitigen Voraussetzung müssen sich die Dialogteilnehmer aufgefordert sehen, ihre eigene Perspektive auf die Gott-Relation hin zu relativieren bzw. zu transzendieren. Das ist die eigentliche Gemeinsamkeit, aus der der Dialog gespeist wird. Damit besteht sie (noch) nicht in einem inhaltlich gefassten Bekenntnis, sondern eher in einer *Haltung*, die sie als christliche Gläubige kenntlich macht.

Protestantische Theologen können diese Haltung in ihrer konfessionellen Perspektive als Kennzeichen der *fides* und damit dessen beschreiben, dass sich die Gläubigen von einem „*extra nos*“ her bestimmt wissen – zum Beispiel in den Worten von Notger Slenczka: „Es gehört zu den Grundbedingungen der *fides* nach reformatorischem Verständnis, daß sie angeben kann, wodurch sie ihren Bestand hat und worin nicht, nämlich im Zuspruch Gottes und nicht im eigenen Werk.“⁴¹ Slenczka entwickelt aus diesem bekannten und an sich noch grob typologischen Dual einen „hermeneutischen Schlüssel“ zum (reformatorischen) Umgang mit der Tradition, den er ebenfalls in der Ausbildung einer Haltung sieht: Es handele

41 Slenczka, Notger, Kirchliche Einheit und konfessionelle Identität. Anmerkungen aus lutherischer Perspektive, in: Graf, Friedrich Wilhelm / Korsch, Dietrich (Hg.), *Jenseits der Einheit. Protestantische Ansichten der Ökumene*, Hannover 2001, 81–109, hier: 94.

sich „nicht um eine inhaltliche Aussage, sondern um eine subjektive Verfaßtheit, in eben der Weise eine Bewegung der Existenz von der Anfechtung zum Vertrauen, die sich selbst als Produkt der Inhalte der christlichen Tradition versteht: Der Bewegung vom Bewußtsein der Sünde zum Bewußtsein der Gnade.“⁴² Allerdings wird die Haltung hier bereits in der Beschreibung mit inhaltlichen Prämissen lutherischer Theologie gefüllt, über deren Reichweite sich schon streiten ließe. Als ein anderes Beispiel konfessioneller Perspektive dieser christlichen Grundhaltung lässt sich auf den römisch-katholischen Theologen Gerhard Ludwig Müller verweisen, der sie durch einen wesensmäßigen dialogisch-relationalen Grundzug geprägt sieht, dessen Entstehung er auf die Inkarnation und faktisch auf die Christus-Begegnung der Jünger zurückführt.⁴³ Und ohne Zweifel spielt die *coram-deo*-Disposition eine entscheidende Rolle im römisch-katholischen Ideal christlicher Existenz als Antwort auf Gottes Selbstkundgabe.⁴⁴

In all diesen Beispielen wird die Verortung in der Gottesbeziehung so verstanden, dass sie eine Auswirkung hat auf die Lebenshaltung, die „subjektive Verfasstheit“ der Gläubigen, der ein transsubjektiver Status zuge-dacht wird. Obwohl durchaus in psychische, rationale, soziale, ja, möglicherweise auch physische Dispositionen sich auswirkend, wird er nicht als in diesen Perspektiven erschöpfend erklärbar behauptet, sondern in je unterschiedlicher konfessioneller Sprach- und Interpretationsregelung in das christliche *Credo* eingefasst. Deutlich ist dieses durch eine gemeinsame Grundstruktur geprägt, die sich als eine spezifische Verortung *coram deo* fassen lässt.⁴⁵ Mit dieser räumlich-dramatischen Metaphorik wird augenfällig, dass das (jüdisch-)christliche Reden von Gott geprägt ist von einer spezifischen Verbindung von Differenz und Bezüglichkeit. Religiionswissenschaftlich beschreibbare Spezifika christlicher Wirklichkeits-

42 A. a. O., 99f.

43 Vgl. Müller, Vom Vater gesandt.

44 Zur ekklesiologischen Funktion dieser Denkfigur unter Bezug auf Karl Rahner, der damit eine ausdrückliche Würdigung von Individualität verbinden konnte, vgl. Miggelbrink, Ralf, Einführung in die Lehre von der Kirche, Darmstadt 2003, 66f.; sowie Herbert Vorgrimlers stark zitastgestützte Darstellung von Rahners Grundgedanken zur christlichen Existenz in: Vorgrimler, Herbert, Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken, Darmstadt 2004, 253–266.

45 Vgl. zum Topos: Ebeling, Gerhard, Dogmatik des christlichen Glaubens. Prolegomena, Teil 1: Der Glaube an Gott den Schöpfer der Welt, Tübingen ²1982, §14: 334–355. Auch in der katholischen Theologie findet der *coram-deo*-Topos durchaus Aufnahme; vgl. z. B.: Wenzel, Knut, Sakramentales Selbst. Der Mensch als Zeichen des Heils, Freiburg i. Br. (u. a.) 2003, 247ff.

perspektive hängen damit zusammen: die starke Differenzstruktur von Gott und Welt im Monotheismus, die aber ein Reden von Gottes Geschichte mit den Menschen nicht ausschließt, sondern sie vielmehr gerade ermöglicht. Dies kommt in der Leitmetapher des Bundes ebenso wie in den Aspekten der Gottesrede, die theologisch mit Christologie und Pneumatologie reflektiert werden, zum Ausdruck. Versteht man sie so, kann man auch die Trinitätslehre als Reflexion dieser Grundstruktur verstehen, vor allem, wenn sie eng angebunden bleibt an ihre ökonomische Form, in der die biblischen „Megastories“ der Bundesgeschichte assoziiert werden. Zahlreiche „Einzelstories“ werden von ihr „gesteuert“. Sie prägt in biblischen Interpretationen das soziomorphe Netzwerk des alttestamentlichen Prophetentums ebenso unterschwellig wie das Verhältnis Jesu zu den Jüngern oder „stories“ von Heilung und Vergebung. In der Geschichte von der Heilung der blutflüssigen Frau (Mk 5, 25–34) etwa wird sie geradezu ausdrücklich thematisiert und kann somit auch in der kirchlichen Kunst regelrecht vor Augen gestellt werden. Gott ist different von seiner Schöpfung, aber wesentlich auf sie bezogen, sowohl in seinem schöpferischen Wirken wie in seinem Gemeinschaftswillen bezüglich aller Menschen. Insofern können die Gläubigen in ihrer „Kommunikation des Evangeliums“ (Dalferth) davon ausgehen, dass Gott selbst die *coram*-Dimension ermöglicht. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass sich alle Konfessionen darin einig sind, dass diese Disposition nicht „eigenes Werk“, sondern lebensermöglichende Gabe Gottes ist. Strittig ist freilich, in welcher Weise sie gepflegt, bezeugt und gewürdigt werden müsste, wo und wie sie im individuellen sowie gemeinschaftlichen Leben wahrgenommen werden kann und inwiefern historische Konfliktsituationen zu spezifischen Lehrbildungen und Kirchenstrukturen auffordern, mit denen Zeugnis und Wirksamkeit dieser Grundstruktur vor Missbrauch und Verzerrung geschützt werden soll.

Eine transkonfessionelle christliche Theologie, so nun mein Vorschlag, kann eine lebens-orientierende religiöse Verständigung im Rahmen dieser Dimension anregen. Sie bildet die eigentlich existentielle Basis im ökumenischen Dialog, denn hier sehen sich die Teilnehmenden nicht nur je selbst als Menschen *coram deo*, sondern sie nehmen sich gegenseitig in dieser Verortung stehend wahr, die sie als eine von Gott – dem different-bezüglichen – geschenkte Disposition verstehen. Mir scheint sie daher am treffendsten als eine Polarität aus *Beziehung mit Gott* und *Verantwortung vor Gott* beschreibbar. An der Struktur des *mit* und *vor* kann die Beziehunghaftigkeit des different-bezüglichen Gottes erfahren und gelebt werden. In biblisch-theologisch-poetischer Redeweise könnte man sie als die „Spur seines Namens“ oder als *vestigium relationis dei* in seinem Bundeshandeln

bezeichnen. Was sonst in christologischer Terminologie ausgedrückt wird, lässt sich jetzt so sagen: Wegen der heilsames Leben ermöglichenden Bezüglichkeit Gottes fühlen sich die Gläubigen in Gottes Bezüchlichkeitsstruktur hineingerufen. Darum gehört sie, wie schon oben angedeutet, zum Grundzug des biblischen Zeugnisses. Vielleicht ist es ja ein implizites Axiom, dass sich die beiden Pole gegenseitig bedingen. Gottes Gegenwart als *mit* Gott impliziert die Disposition des *vor* Gott, ohne dass dies unumstößliche Aussagen über eine hierarchisierende oder kausale Reihenfolge in der Empirie erlaubte. Ob wir nur durch *mit Gott* auch *vor Gott* zu leben kommen oder ausschließlich umgekehrt – darüber sagt diese Polarität als solche noch nichts aus. Sie eignet sich nicht als eine Beschreibung einer empirisch erfahrbaren Genese der Verortung der Menschen in der Gottesbeziehung.

Viele ökumenische Differenzen – von der Gnadenlehre über die Rechtfertigungslehre, zu Tauf- und Abendmahlsverständnis und natürlich unbedingt zur Ekklesiologie – lassen sich schon an dieser Stelle festmachen: dass sie einander ausschließende Aussagen über die empirisch fassbare Reihenfolge der Genese des *mit* und *vor* Gott machen zu müssen glauben.⁴⁶ Die Struktur der Polarität, die schon die biblischen Texte prägt, wird missverstanden, wenn sie als eine erklärende Deskription verstanden wird, die Hinweise zur Genese enthält. Vielmehr müssen wir sie als eine Leseanweisung für die Erfahrung der Gegenwart Gottes verstehen, die als ein Katalysator zur Konstruktion der Gott-Perspektive fungiert. Biblische Metaphorik (wie Metaphorik überhaupt) versucht ja nicht einfach „Transzendentes“ zu beschreiben, sondern vielmehr die Rezipienten stutzig zu machen und zum Perspektivenwechsel anzuregen. So dient auch diese Struktur nicht der Beschreibung von Gottes Wesen oder seiner Handlungsweise, sondern sie verknüpft Erfahrungen von Differenz und Bezüglichkeit, um von der Realität der Beziehungshaftigkeit *Gottes* adäquat zu reden. Adäquates (religiöses) Reden wird sie aber als Reden von ihrem Ziel bzw. Effekt her, nämlich der Konstitution erfüllender Lebensperspektiven in der Gott-Relation. Die Verknüpfung letztlich *unserer menschlichen* (Interpretations-)Erfahrungen von Differenz und Bezüglichkeit als

46 Vgl. dazu meine Ausführungen zur Rezeption der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ im deutschen Luthertum: *Link-Wieczorek, Ulrike*, Auf keinen Fall ein Heilsprozess? Überlegungen zur kritischen lutherischen Rezeption der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ in Deutschland, in: *Swarat, Uwe / Oeldemann, Johannes / Heller, Dagmar* (Hg.), *Von Gott angenommen – in Christus verwandelt. Die Rechtfertigungslehre im multilateralen ökumenischen Dialog*, Beiheft zur ÖR 78, Frankfurt a. M. 2006, 66–94, hier vor allem: 79 (inklusive Anm. 39), 82 (inklusive Anm. 46) und 86f.

Leseanweisung für eine Gott adäquate Redestruktur beschreibt jedoch nicht das Funktionieren der Beziehungshaftigkeit Gottes. Das aber heißt: Die polare Struktur dient der Regulierung von Wahrnehmungen der je konkreten Gegenwart Gottes als Gott-initiiert und Menschen-bezogen. Sie will aber weder ihre Genese noch ihr „Funktionieren“ erklärend beschreiben. Es ist nicht unmöglich, dass sie archaischen oder psychologisch erfassbaren Grundmustern menschlicher Perzeption entstammt – einer „primären Religionserfahrung“ mit großer Familienähnlichkeit zur Welt des Traums.⁴⁷ Auch die insgesamt sehr kritischen Bemerkungen Ludwig Wittgensteins zu Frazers „erklärender“ Darstellung magischer Riten in „The Golden Bough“ lassen sich als ein Hinweis auf solche Perzeptionsmuster lesen, wenn er von einer „Empfindung“ oder einem „Instinkt“ spricht, in dem auch wir die „andere Logik“ der Magie verstehen können, ohne dass deren quasi-kausale Verknüpfungen als Erklärungen verstanden werden. Ihre Funktion ist eine andere, und wir können genau das nachvollziehen und darum durchaus Magie „verstehen“.⁴⁸ Dort findet sich auch die Bemerkung, dass „übersichtliche Darstellungen“ Verstehen erzeugten dadurch, dass sie durch „Zwischenglieder“ Zusammenhänge zeigten, die oft nur „formale Zusammenhänge“, nicht empirisch fassbare seien.⁴⁹ In diesem Sinne könnte man die Differenz von *opus dei* und *opus hominum* als einen „formalen Zusammenhang“ verstehen. Gerhard Sauter gebraucht sie so, wenn er sie in der Rechtfertigungslehre ausmacht, als ein „Esels-ohr“, das uns in kritischen Situationen gemahnt, die Souveränität Gottes nicht zu verdunkeln, ohne sie mit dieser differenten Struktur empirisch beschreiben zu wollen.⁵⁰ Sie dient also der Regulierung bei der Produktion konkreter Positionen, bringt Wahrheit funktional und nicht deskriptiv zum Ausdruck und ist vielleicht ein implizites Axiom.

47 Vgl. *Sundermeier, Theo*, Religion – was ist das? Religionswissenschaft im theologischen Kontext. Ein Studienbuch, Frankfurt a. M. 2007.

48 Vgl. *Wittgenstein, Ludwig*, Bemerkungen über Frazers „The Golden Bough“, in: Synthese 17 (1967), 233–253, hier besonders: 238 und 241 (Den Hinweis auf diesen Text verdanke ich: *Dalferth*, Evangelische Theologie, 14.). Zweifellos täten wir in der christlichen Dogmatik gut daran, manche Lehrbildungen – z. B. in der Soteriologie – in dieser Weise nicht nur als „quasi-kausal“ zu verstehen, sondern sie auch entsprechend zu erläutern.

49 Wittgensteins Beispiel dafür ist der „formale Zusammenhang“ von Kreis und Ellipse, dessen Vorstellung dadurch provoziert werden kann, dass man mit den Händen einen imaginären Kreis zu einer Ellipse auseinanderzieht (vgl. *Wittgenstein*, Bemerkungen über Frazers „The Golden Bough“, 241).

50 Vgl. *Sauter, Gerhard*, Die Rechtfertigungslehre als theologische Dialogregel. Lehrentwicklung als Problemgeschichte?, in: ÖR 3/1999, 275–295. Vgl. dazu ebenfalls: *Link-Wieczorek*, Auf keinen Fall ein Heilsprozess?, 85–90.

Die Struktur von Differenz und Bezüglichkeit im Zeugnis der Gläubigen findet also Niederschlag in der Art und Weise, wie sie sich in der Gottesbeziehung zu verorten suchen. Ohne somit Aussagen zur Genese der *coram-deo*-Haltung damit verbinden zu wollen, können wir Christen und Christinnen in einer spezifischen religiösen Bezugsstruktur wahrnehmen, in der sie ihr Alltagsleben zu formen versuchen. Sei die *coram-deo*-Disposition ein Bewusstsein, eine „subjektive Verfasstheit“ (Slenczka), vielleicht auch eine Mischung aus allen Schleiermacherschen Begriffen: „Gefühl“, „Ahnung“ und „Anschauung“⁵¹, eine Haltung, wie sie mit dem englischen Wort „attitude“ ausgedrückt wird – mindestens kann man sagen, dass sie in der ökumenischen Begegnung als Implikat der Gott-Relation interpretiert und durchaus als eine gemeinsame „Grunddisposition“ empfunden wird: Sie stammt aus dem „Gefühl“, in dieselbe Richtung zu blicken und insofern denselben Bezugshorizont vorauszusetzen. Insofern kann die *coram-deo*-Disposition als die Spur von Einheit bezeichnet werden, in der nicht nur die Ökumene lebt, sondern alle die Menschen, die bei aller Strittigkeit der Phänomene und in der Vielfalt ihrer Lebenswelten christliche Bezugsarbeit und Lebensgestaltung zu leisten suchen. Mit dieser Disposition wäre somit genauer zu bestimmen, was oben als eine komplexe Einheitsvorstellung der Bezugsarbeit in der Suchgemeinschaft angesprochen worden ist.⁵² Mindestens können wir sagen, dass sie mit dem Verweis auf die Gemeinsamkeit einer je konkreten Bezugsarbeit in der Polarität aus *mit* Gott und *vor* Gott die gemeinte Komplexität christologischer Terminologie deutlicher werden lässt als sie die Rede von einer angeblich gemeinsamen Grunderfahrung der Christusbegegnung assoziieren lässt.

In der Lebensgeschichte der Gläubigen mögen zudem die beiden Pole zu unterschiedlichen Zeiten unterschiedlich starke Relevanz haben. Sehr wahrscheinlich ist es doch wohl so, dass die Verantwortung *vor* Gott – und damit in Gottes kritischem Gegenwind – erst in reiferen Stadien des Lebens gewürdigt und gelobt werden kann, während sie in der Jugend bei den Älteren wahrgenommen und eher skeptisch beäugt werden mag, wenn man sich vielleicht selbst gerade erst der Erfahrung *mit* Gott als Rückenwind öffnet. Das Bezugsfeld der biblischen „stories“ bietet Material für beide Pole: etwa die Geschichte vom Zug Israels durch die Wüste, Heilungsgeschichten oder die Geschichte von der Sturmstillung Jesu als vornehmlich dem *mit*-Gott-Pol zuzuordnende auf der einen Seite und auf der anderen

51 Vgl. Slenczka, Notger, Gott über die Religion wieder hoffähig machen – Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, in: Wüstenberg, Ralf K. (Hg.), „Nimm und lies!“ Theologische Quereinstiege für Neugierige, Gütersloh 2008, 145–175.

52 Siehe oben, Abschnitt 2.

etwa die prophetischen Einsprüche oder Gerichtsgleichnisse als dem *vor-Gott*-Pol zuzuordnende. Bewusst christlich sozialisierte und reflektierte Christinnen und Christen wissen, dass die soteriologische Deutung des Kommens Jesu diese beiden Pole theologisch verbindet. Möglicherweise weisen sie auf altkirchliche Bekenntnisse und auf die Trinitätslehre hin. Die Komplexität des christlichen Gottesbezugs zeigt sich aber auch im Gottesdienst, in der Liturgie, in Taufzeremonien, Trauungen oder Beerdigungsfeiern, in gutem Religionsunterricht, im sozialen Engagement von Kirchen oder schlichtweg in der Begegnung der Gläubigen.

Begreift man nun die *coram-deo*-Disposition auch als Steuerungsaxiom christlicher Sozialisation, so zeigt sich, dass diese dann durchaus nicht ausschließlich als eine konfessionelle denkbar ist. Darin liegt eine verlockende Hoffnung für die Ökumene, aber auch für die in sich pluralisierten Kirchen sowie für die am Rande der Kirche suchenden Konfessionslosen: Gelingt es, in der je konkreten Suchgemeinschaft eine Sensibilität für diese Disposition zu entwickeln, könnte doch so etwas entstehen wie ein Bewusstsein der Katholizität der Kirche bzw. einer christlichen Identität, in der die konfessionellen Differenzen in der Interpretation des Evangeliums als Angebote für die eigene je konkrete Bezugsarbeit gewürdigt werden können. Vor allem aber verbindet sich mit der Hoffnung in eine wachsende *coram-deo*-Sensibilität die Erwartung, sie könnte auch als ein „Zwischenglied“ im Wittgensteinschen Sinne funktionieren, wenn es darum geht, Konfessionslose einzuladen, sozusagen „virtuell“ in die christliche Innen-Perspektive zu schlüpfen. Sie kann – immer vorausgesetzt, dass sie als eine Sensibilität zugänglich wird – die Brücke sein, auf der innerchristlich Perspektiven gewechselt werden können. Inwiefern diese Brücke auch zu anderen religiösen Perspektiven führt als der jüdisch-christlichen, wäre freilich noch offen. Dies könnte aber konkret in jeder interreligiösen Begegnung getestet werden und böte damit einen sinnvolleren Einstieg in einen solchen Dialog als dogmatisch fixierte christlich-theologische Lehrgebäude.

In dieser Hoffnung gilt es also, die Bezugsstruktur von *mit* Gott und *vor* Gott aufzuspüren, in der Christinnen und Christen schon im Alltag ihr Leben zu formen versuchen und über die sie in historischen Umbruchsituationen auch in Disput geraten. Für den Status der beiden Pole als Regulatoren noch vor den differenten Konkretionen in Lehre und Kirchenstruktur ist es nicht unwichtig zu sehen, dass sie auch auszumachen sind im Bereich von Doxologie und Gebet, wenn die Gläubigen lobend und bittend *zu* Gott sprechen. Möglicherweise ist es die Eigentümlichkeit christlichen Betens und Gott-Lobens, dass dies eben nicht ausschließlich in der Haltung des *vor-Gott*-Stehens geschieht. Denn die Gläubigen sprechen sowohl von ihm

herkommend aus der Gottesbeziehung und sind insofern *mit* Gott als auch *vor* Gott stehend in der Verantwortung ihm gegenüber, lobend, dankend oder darum bittend, dass ihrem Leben gerade in dieser spezifischen Polarität Sinn, Lebendigkeit und Tiefe gegeben werde. Ohne die Komplexität der Mehrpoligkeit wären Gebet, Lob und Dank Vorgänge im Sinne eines trivialen Magie-Verständnisses.

Soweit die Polarität, wie sie sich zunächst bei der Vorstellung einer individuellen Gottesbeziehung letztlich als Entfaltung des Wörtchens „*coram*“ nahe legt. Aber damit ist sie noch nicht zureichend beschrieben. Solange das Wort „Gott“ noch unentfaltet bleibt, bliebe es doch bei einem stark individualistischen Gottesverständnis, in dem die eigene Perspektive zwar als eine neben vielen anderen verstanden wird, aber Gott nicht von sich aus als Gott aller Menschen vorstellbar wird. Dadurch aber wird auch der/die einzelne Gläubige kaum in theologischer Weise mit „dem anderen“ verbunden gesehen. Genau das aber ist Grund*credo* christlichen Redens von Gott. Ingolf Dalferth macht das an der Rede von der Gotteskindschaft aller Menschen fest, wegen derer allein Ökumene zum unverzichtbaren Zeugnis christlichen Gottesglaubens gehöre.⁵³

Ich möchte im folgenden letzten Abschnitt dieser Überlegungen daran anknüpfen und die Komplexität der Polarität von *mit* Gott und *vor* Gott bezüglich ihres Gottesbegriffs entfalten. Dafür ziehe ich als ein weiteres Brückenelement die christlich-theologische Leitmetapher der Stellvertretung hinzu. Sie hat gegenüber der Metaphorik der Gotteskindschaft den Vorteil, dass sie den Gottesbegriff vorstellbar dynamisiert. Sie kann zudem nach biblischen Anregungen erneut mit dem Verständnis des Gebets verbunden werden und damit dieses auch für die Entfaltung des Gottesbegriffs als ein illustratives Paradigma nutzen.

5. Die Stellvertretung Gottes und die Entindividualisierung der Gott-Relation⁵⁴

Wir hätten also noch nicht viel gewonnen, wenn die *coram-deo*-Disposition lediglich als Relation von gläubigem Ich und Gott aufgefasst würde.

53 Vgl. Dalferth, Auf dem Weg der Ökumene, 19f. Für das Selbstverständnis der Ökumene bedeutet das, so ließe sich Dalferths Argumentation zuspitzen, eine Umkehrung des Satzes „*Extra ecclesiam nullam salus est.*“ zu „*Non nisi idem extra ecclesiam salus est.*“

54 Der folgende Abschnitt bietet eine leicht gekürzte Fassung des entsprechenden Abschnitts in meinem Beitrag: *Link-Wieczorek, Ulrike*, Subjekt werden in der Suchgemeinschaft: Ökumene des dritten Weges als Basis christlicher Lebensorientierung zwischen Fundamentalismus und Relativismus, in: *Hilberath*,

Vielmehr muss man sagen, dass das Aufbrechen dieser Art von Zweipoligkeit im Konzept von Gottesbeziehung geradezu das Basis-Thema der Ökumene ist. Es wird akut in ökumenischen Erfahrungen des dritten Weges. Denn wenn dabei ökumenische Sensibilität entsteht, so werden die Beteiligten nicht mehr nur um ihrer selbst willen auf der Suche sein nach neuen Ausdrucksgestalten des Glaubens, sondern unter Einbezug der anderen, in empathisch-kritischer Solidarität mit ihnen. In diesem Sinne finden wir in der *koinonia*-Theologie von Faith-and-Order (Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen) den Hinweis auf Fürbitte und Stellvertretung für die anderen als prägende Elemente der *koinonia* als Berufung.

„Das Bemühen um die Verwirklichung von *koinonia* impliziert, dass man die Schmerzen und Verletzungen der anderen mit trägt und durch einen Prozess individueller und kollektiver Buße, Vergebung und Erneuerung Verantwortung für diese Leiden übernimmt.“⁵⁵

Dieses stellvertretende und fürbittende Mittragen gilt es freilich, theologisch aus der Gottesrede zu gewinnen, genauer: aus der Dimension des „Gott-mit-uns-Seins“, um es von hier aus auch tatsächlich als von Gott ermöglicht in die *coram-deo*-Position hinein nehmen zu können. Andernfalls besteht die Gefahr, dass sie zur sozialetischen Romantik verfällt. Es gilt, den Spieß umzudrehen: Wird Gott selbst als Stellvertreter und Fürsprecher bekannt, in dem immer auch der jeweilige Nächste begegnet, bzw. wird dieser Nächste erst durch die *intercessio* Gottes erkennbar, so wird jeglicher Individualismus aufgebrochen. Man kann dies auch *metanoia* nennen. Eine solche Rede von der Stellvertretung Gottes finden wir biblisch z. B. im 8. Kapitel des Römerbriefes im Motiv der *intercessio* Christi beim Vater. Sie findet sich hier bekanntlich eingebettet in eine Schöpfungstheologie, nach der die Gläubigen auf ihrer Pilgerfahrt in der noch seufzenden Schöpfung „in Hoffnung“ unterwegs sind und in ihrer Sprachlosigkeit im Gebet vom Heiligen Geist vertreten werden. Die trinitarische *koinonia* erscheint hier als eine *Perichorese* von Stellvertretungen Gottes: Christus vertritt uns vor dem Vater, und wir sprechen zu ihm durch den Heiligen Geist. „Uns“ und „wir“ sind aber immer auch die anderen, sowohl die, die

Bernd J. / Noble, Ivana / De Mey, Peter (Hg.), Ökumene des Lebens als Herausforderung der wissenschaftlichen Theologie. Tagungsbericht der 14. wissenschaftlichen Konsultation der Societas Oecumenica, Beiheft zur ÖR 82, Frankfurt a. M. 2008, 257–274, hier: 271–274.

55 Santiago de Compostela 1993, Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, 2. bis 14. August 1993. Berichte, Referate, Dokumente, hg. von Günther Gassmann und Dagmar Heller, Beiheft zur ÖR 67, Frankfurt a. M. 1994, Bericht der I. Sektion: 217–225, hier: 220f.

sich in der Bezugsrelation zu verorten suchen, als auch die, die außerhalb stehen, aber von da aus sichtbar werden. Wenn der Heilige Geist für uns spricht, spricht er als der, der auch für die anderen spricht, und wenn wir uns in der Gottesbeziehung ausrichten, so haben wir es mit Gott und mit denen, die auch von Christus vor dem Vater vertreten werden, zu tun – nicht, weil wir sie hineinbringen, sondern weil wir sie dort schon vorfinden, wenn wir uns im Gebet an Gott „abgeben“. Wem jedoch gerade die Intimität des Gebetes so aufbricht – ökumenische Spiritualität könnte dafür in besonderer Weise sensibilisieren – die/der hat auch dann, wenn sie/er gerade nicht betet, die Chance, Gott selbst stellvertretend wahrzunehmen, etwa in Erfahrungen von Beschämung und Verelendung anderer – so wie es in dem Paragleichnis für die Stellvertretung Christi/Gottes, dem Gleichnis vom großen Weltgericht (Mt 25,31–46) ausgemalt wird. Der so entfaltete Stellvertretungsgedanke entpuppt sich auch als Basis der Ökumene des zweiten Weges – der Gerechtigkeitsökumene. Er weist auf das Geschehen einer Entindividualisierung durch Subjekterweiterung. Eine andere, sachlich verwandte biblische Redeweise führt auch dazu, wenn nämlich den Gläubigen zugesagt wird, selbst an der Stelle Christi zu stehen. Auf dieses Bild hat sich der Erzbischof von Canterbury Rowan Williams in seiner Ansprache an die 9. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Porto Alegre (Brasilien) im Jahr 2006 berufen, als er ausführte, dass christliche Identität eigentlich Christus-Identität sei: „Man kann es sehr eindringlich, ja schockierend so ausdrücken, dass Christen sich selbst nicht nur als Diener des gesalbten Königs identifizieren, sondern als Christus. Ihr Platz in der Welt ist sein Platz. Wenn sie es zulassen, in sein Zeugnis verwickelt zu werden und das tun, was seine Autorität ihnen in Arbeit und Gottesdienst möglich macht, dann stehen sie an seiner Stelle.“⁵⁶

Resümee: Eine neue Sichtbarkeit der Katholizität der Kirche?

Die Ökumene der Zukunft wird sich daran entscheiden, wie es gelingen wird, die hier vor-ekklesiologische Gemeinschaftserfahrung bei bestehender Differenz als Erfahrung von Gemeinsamkeit nicht nur ernst zu nehmen, sondern in irgendeiner Weise zu „institutionalisieren“, so dass sich an

56 Williams, Rowan, Christliche Identität und religiöse Pluralität, in: In deiner Gnade, Gott, verwandle die Welt. Offizieller Bericht der Neunten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Porto Alegre 2006, hg. von Klaus Wilkens, Frankfurt a. M. 2007, 207–215, hier: 209f.

ihr dann doch die Sichtbarkeit der universalen Kirche zeigen kann.⁵⁷ Sie zeigt sich nicht an einem Ort, nicht an einer These, nicht an einem Ritual, nicht an gemeinsamen Symbolen, wohl auch nicht an gemeinsamen Kirchen- oder Amtsstrukturen, sondern sie zeigt sich auf weit unwägbarerem Gelände: Sie zeigt sich, wenn die Kirchen miteinander zulassen und fördern, dass sich ihre Glieder in eine interkonfessionelle Suchgemeinschaft begeben und darin ihre Sensibilität für die Komplexität des Lebens in der Glaubensperspektive miteinander schulen.⁵⁸ Sie zeigt sich, wenn Kirchen sich in dieser Weise als Kirchengemeinschaft verstehen können, die miteinander auf dem Weg ist und auch, wie Ingolf Dalferth zu Recht betont, zusammen bleiben will: „Ökumene‘ bezeichnet deshalb keinen Ort, keinen Zustand und kein bloß künftiges Ziel, sondern Weg, Weise und Horizont christlichen Gemeinschaftslebens in der Geschichte.“⁵⁹ Es wäre schön, wenn die hier entwickelten Grundstrukturen einer transkonfessionellen christlichen Theologie dazu ermutigen könnten.

57 Das hier Gemeinte geht über eine reine Geste der Anerkennung hinaus, obwohl schon diese noch durch Institutionalisierung ernsthaft gefestigt werden müsste. Gregor Maria Hoff fragt entsprechend: „Wie lässt sich die Bereitschaft des Anderen und also von Differenzen ökumenisch institutionalisieren und also über einen bloß postularischen Status hinausführen?“ (Hoff, *Ökumenische Passagen*, 33).

58 Eine Form solcher Institutionalisierung könnte darin bestehen, die innerkirchliche Bildungs- und Ausbildungsarbeit mit ausdrücklich interkonfessionellen Anteilen zu strukturieren – im Kindergottesdienst, im Kommunion-, Konfirmations- und Firmungsunterricht, im Theologiestudium sowieso, aber auch in der Pastorinnen-/Pastoren- und Priesterausbildung. Hier könnte sichtbar werden, dass konfessionelle Identität sich als eine perspektivische Form der katholischen-christlichen Identität versteht. Es dürfte theologisch sehr schwer zu begründen sein, dass es gegenwärtig noch weit schwieriger ist, solche interkonfessionellen Bildungseinheiten zu installieren als einen interreligiösen Gebetsgottesdienst.

59 Dalferth, *Auf dem Weg der Ökumene*, 28 (vgl. so auch: a. a. O., 42).