

## Auf der Suche nach der verlorenen Ganzheit

---

### Christliche Selbstvergewisserung zwischen kleiner und großer Ökumene

Es mag etwas Tröstliches haben, daß die Ökumene von Anfang an eine „ambivalente Sache“ war, wie Peter Neuner in Bezug auf die neutestamentliche Verwendung des Begriffs herausstellt.<sup>1</sup> Begriffsgeschichtliche Analysen können zwar bekanntlich nur bedingt Auskunft geben über sachliche Probleme des Gegenstandsfeldes – die Herkunftsgeschichte des Wortes „Oikumene“ freilich wirft ein Licht auf den Anspruch, den sich die Kirche zumutete, als sie sich gerade diesen Begriff „auslieh“ aus der hellenistisch-römischen Staatsphilosophie: Nicht weniger als die „ganze bewohnte Erde“ bezeichnete Xenophanes im 5. Jahrhundert vor Christus mit ἡ οἰκουμένη γῆ, und noch im Neuen Testament finden wir damit immerhin das ganze Römische Reich gemeint (Lk 2,1). Wenn es schließlich um die Verkündigung des Evangeliums „in der ganzen Ökumene“ geht, ist wiederum die ganze Menschheit des ganzen Erdkreises im Blick (z.B. Mt 24,14).<sup>2</sup>

Die ökumenische Wirklichkeit heute scheint diese Total-Ambition völlig verloren zu haben: Zwar glänzt der Ökumenische Rat der Kirchen alle sieben Jahre mit großen, internationalen Vollversammlungen und läßt auch in der Zwischenzeit Ökumeneprofis in Flugzeugen von einem Ende der Welt an das andere fliegen. Aber längst kann mit der „ganzen Menschheit“ nicht mehr automatisch auch die „ganze Christenheit“ gemeint sein. Und doch – so ganz läßt sich die Totalvision offenbar nicht abschütteln, denn es hat den Anschein, als haben sich inzwischen, je nach spezifischer „Ganzheit“, die man im Auge haben kann, unterschiedliche Ökumene-Begriffe herausgebildet. Im folgenden werden sie zum Anlaß für Überlegungen zum Verständnis von sogenannter „kleiner“ Ökumene der christlichen Konfessionen und der sogenannten „großen“ Ökumene der Weltreligionen genommen.

<sup>1</sup> Peter Neuner: *Ökumenische Theologie*, Darmstadt 1997, 2.

<sup>2</sup> Ein Überblick über die Geschichte der Verwendung des Begriffs einschließlich weiterer Stellen im NT findet sich bei Peter Neuner (Anm. 1), 1-5.

## 1 Drei Typen von Ökumene-Verständnis

Ohne hiermit den Anspruch auf Vollständigkeit erheben zu wollen, erscheint mir die Landschaft der ökumenischen Diskussion zur Zeit in drei unterschiedliche Selbstverständnisse aufgeteilt. Alle drei erheben einen „Ganzheitsanspruch“, jedoch jeweils auf verschiedenen Ebenen:

*Das partikularistische Modell: die Konfessionsökumene.* Im Sinne dieses Modells definiert Lothar Ulrich eine Konfession als „Gesamtanschauung des denkenden Glaubens“<sup>3</sup>. Damit ist das Verständnis von Konfession innerhalb des klassischen Modells der „kleinen Ökumene“ auf den Punkt gebracht. Es geht von einer mindestens relativen Autarkie der christlichen Konfessionen aus, die sich historisch als gelebte Knotenpunkte des Glaubens entwickelt haben und Orte der individuellen christlichen Identitätsbildung sind – vergleichbar der Funktion der Familie in der Sozialisation eines Kindes. Obwohl die Gläubigen wissen, daß ihre Konfession eine von vielen christlichen Konfessionen darstellt, sind die Konfessionen nicht insofern als Teile eines übergeordneten Ganzen zu verstehen, als sie als partikuläre Einheiten defizitär oder unvollständig gegenüber der Summe aller Konfessionen wären. Man kann sagen, daß sich dieses Verständnis der Konfessionen trotz unterschiedlicher „offizieller“ ekklesiologischer Selbstverständnisse der verschiedenen Kirchen allgemein durchgesetzt hat. Die Frage an die ökumenische theologische Durchdringung dieses Sachverhaltes wäre, womit dieses Verständnis von Vollständigkeit in Partikularität begründet wird. Danach wird u.a. in den ökumenischen Dialogen gesucht, um daraus Konsequenzen für eine gelebte Einheit der vielen Partikularitäten neu zu entwickeln.

*Das sozialetische Modell: die sogenannte „Gerechtigkeitsökumene“.* Von Beginn der ökumenischen Bewegung an hat die Gerechtigkeitsökumene – etwa in der Arbeit von Life and Work – das zweite Standbein neben der eben beschriebenen Konfessionsökumene gebildet. Mitte der 80er Jahre entstand aus dieser Bewegung, zunächst von der Basis in den Gemeinden her konstituiert, der „Konziliare Prozeß für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“. Seinen jüngsten großen Höhepunkt hatte er noch vor der „Wende“ in der „1. Europäischen Ökumenischen Versammlung in Basel“ 1989 erreicht, der weitere Versammlungen (1990 in Seoul, 1997 in Erfurt)

<sup>3</sup> Lothar Ulrich: Konfessionelle Identität. Historischer Überblick und ökumenische Relevanz, in: *Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie* (FS Theo Schneider), hg. v. B.J. Hilberath u.a., Mainz 1995, 70.

folgten.<sup>4</sup> Im Unterschied zum ersten Typ scheint sie einen konfessionsunabhängigen Charakter zu haben: Ziel ist nicht die theologische Selbstvergewisserung innerhalb der Pluralität der Konfessionen, sondern christliches Engagement in der Verwirklichung des Reiches Gottes durchaus im Blick auf die gesamte Menschheit. Ein großer Teil der in der *Arbeitsgemeinschaft Ökumenische Forschung* (AÖF) entstandenen Arbeiten sind diesem Typus von Ökumene gewidmet, vor allem dem Engagement der Kirchen der Dritten Welt. Als Weiterführung der zunächst sozialetisch zu beschreibenden Ziele der Gerechtigkeitsökumene könnte man auch die Inkulturations-theologie der jüngsten dreißig Jahre zählen: Gerechtigkeit wird hier als Recht auf eigenständige christliche Identitätsbildung der nicht-abendländischen Kirchen verstanden. Männer und Frauen, die in der Gerechtigkeitsökumene engagiert sind, sind oft großzügig bis gleichgültig gegenüber dem mühseligen Ringen um Einheit in den Dialogen der Konfessionsökumene. Sie arbeiten vielmehr aus der implizit vorausgesetzten Gewißheit heraus, daß sie die gesuchte Einheit bereits im praktischen Engagement erleben. Konfessionelle Unterschiede sind ihnen dabei so unwichtig, daß sie manchmal gar nicht merken, wenn sich ihre Aktionsgesellschaften zu einer mono-konfessionellen Gemeinschaft entwickelt haben.<sup>5</sup>

*Das Flächenmodell von Ganzheit: die sogenannte „große Ökumene“:* Dieser Ökumene-Begriff ist der jüngste der drei Typen. Er folgt der etymologischen Herkunft des Wortes „Oikumene“ am direktesten, denn er beschäftigt sich mit dem Verhältnis der Religionen „auf dem ganzen Erdkreis“ miteinander. Im Grunde ist die „große Ökumene“ eine Sekundärbildung, eine Übertragung der „kleinen Ökumene“ und ihrer Konzentration auf das Verhältnis der Pluralität der christlichen Konfessionen auf die Situation der Pluralität der Religionen. Zu Beginn der ökumenischen Bewegung war das durchaus nicht im Horizont, denn Ökumene hatte es damals in einer weit- aus engeren Weise als heute mit Mission zu tun. Im Zuge des Wandels des Missionsverständnisses, das heute stärkere Anleihen macht an Erfahrungen aus dem interreligiösen Dialog, ist es in der Primärassoziation von Ökumene bei vielen Menschen zu einer Gleichsetzung von kleiner und großer Ökumene gekommen. Dies ist zunächst eine erfreuliche, weil entkrampfende

<sup>4</sup> Als Grundlageninformation zum Konziliaren Prozeß vgl. Neuner (Anm. 1), 178-184.

<sup>5</sup> Als ein Beispiel weise ich auf das Ernst Lange-Institut hin, in dem kaum nicht-landeskirchlich-protestantische Mitglieder organisiert sind, das sich aber als ein ökumenisches Institut in Erinnerung an den protestantischen Theologen Ernst Lange versteht und sich eindeutig der Gerechtigkeitsökumene verbunden fühlt.

de Entwicklung, denn sie befreit uns von dem Rechtfertigungsdruck eines christlichen Exklusivanspruchs gegenüber den Angehörigen anderer Religionen. Aber die Gleichsetzung bringt auch Probleme mit sich. Diese werden im Zentrum der folgenden Überlegungen stehen.

## 2 Die Verwechslung von großer und kleiner Ökumene

Als Beispiel für die derzeitige breite Tendenz, zwischen großer und kleiner Ökumene nicht methodisch und konzeptionell zu unterscheiden, weise ich zunächst auf die EKD-Denkschrift zum Religionsunterricht hin.<sup>6</sup> Es handelt sich um einen nicht dezidiert ökumenisch reflektierten Text, denn sein Thema ist nicht die Ökumene, sondern er zeigt Perspektiven auf zu Sinn und Zielsetzung des Religionsunterrichtes an öffentlichen Schulen. Um so eher läßt sich dieser Text in seinen Passagen, die die Ökumene betreffen, als ein Beispiel für ein breites, allgemein-kirchliches, ja alltagssprachliches Grundverständnis lesen. Aber wir können die Verwechslung bis in die akademische fachtheologische Diskussion hinein verfolgen: zum einen in der Diskussion um die Unverzichtbarkeit einer „konfessionellen Identität“ für die religiöse Primärsozialisation, zum anderen in den neueren Tendenzen, die Differenzen der einzelnen christlichen Konfessionen, die Differenzen innerhalb der kleinen Ökumene also, wie Differenzen zwischen Religionen zu behandeln.

Man kann sagen, daß die EKD-Denkschrift über den Religionsunterricht die christlichen Konfessionen generell auf dieselbe Stufe stellt wie die Religionen. Damit wird der allgemein konstatierbare konfessionelle Traditionsabbruch als Zeichen einer post-modernen Vergleichgültigung von Verbindlichkeiten gewertet: „Die These Rousseaus, daß die Religionszugehörigkeit eine Sache der Geographie sei, ist für den modernen Zeitgenossen kein ungewöhnlicher oder gar erschreckender Gedanke. Besonders die jungen Leute empfinden ... den weltanschaulichen Pluralismus als etwas Normales: *Die Unterschiede zwischen den Konfessionen und zwischen den Religionen werden relativiert.*“<sup>7</sup> Als Reaktion auf diese Situation empfiehlt die Denkschrift die Konzeption eines ökumenisch-kooperativen Religionsunterrichtes in konfessioneller Gebundenheit des/der Lehrenden, also: Der Religionsleh-

<sup>6</sup> *Identität und Verständigung. Standort und Perspektiven des Religionsunterrichts in der Pluralität. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland*, hg. v. Kirchenamt der EKD, Gütersloh 1997 (4. Aufl.).

<sup>7</sup> Ebd., 17.

rer oder die Religionslehrerin verstehen sich als Glieder der evangelischen Kirche – wobei die Freikirchen mit dieser konfessionellen Bestimmung nicht mitgemeint sind –, die Schüler und Schülerinnen jedoch können verschiedenen Konfessionen, ja sogar Religionen angehören oder bekenntnisfrei sein. Das bedeutet für die Lehrenden, daß sie keine „christliche Erziehung in Form einer weltanschaulich-religiös geschlossenen christlichen ‚Prägung‘“ anbieten sollen, kurz: Der Religionsunterricht in der Schule ist kein Missionsfeld im klassischen Sinn, wenn er auch „Wege zum mündigen Glauben“ aufzeigen kann.<sup>8</sup> Insgesamt wird eine interkonfessionelle Zusammenarbeit der Lehrenden einer Schule angeraten und für Schüler und Schülerinnen der gymnasialen Oberstufe empfohlen, „*zusätzlich* zu den ... Kursen in *der* eigenen Konfession während eines Schuljahres einen Kurs oder mehr in der anderen Konfession zu besuchen.“<sup>9</sup> Von dem Besuch eines nicht-christlichen Kurses ist nicht die Rede, vielmehr ist deutlich, daß grundsätzlich der klassische konfessionelle Religionsunterricht für das Basis-Modell gehalten wird, in dem Lehrende und Schüler Angehörige derselben Kirche sind. Dennoch folgt diesen Erörterungen wieder ein Satz, der Konfessionen und Religionen auf eine Stufe stellt: Es ginge darum, „konfessionelle und religiöse Alternativen“<sup>10</sup> kennenzulernen.

Der hiermit angedeuteten Tendenz der Gleichsetzung von Unterschieden verschiedener christlicher Konfessionen mit den Unterschieden verschiedener Religionen nun entspricht die Diskussion über die Frage der Notwendigkeit einer „konfessionellen Identität“. Die EKD-Denkschrift propagiert einen konfessionell-orientierten Religionsunterricht, um einen Beitrag zur Hilfe bei der Identitätsbildung der Schüler und Schülerinnen zu leisten. Die ökumenische Öffnung soll die Fähigkeit zum „Verstehen anderer Auffassungen und (der) Verständigung mit anderen Menschen“ dienen.<sup>11</sup> „Identität und Verständigung“, die beiden Ziele des Religionsunterrichtes, beziehen sich also auf das eigene und auf „das andere“. Der Teufel steckt in dem kleinen Wörtchen „und“: Nicht Identität *als* Verständigung schlägt die Denkschrift vor, sondern eine von der Verständigung zunächst unabhängige (konfessionelle) Identitätsfindung. Darin aber entlarvt sich ein Verständnis von konfessioneller Identität, das aus einer Ableitung von religiöser Identität aus der großen Ökumene lebt: Denn zweifellos läßt sich dieses Neben- oder Nacheinander von Identität und Verständigung vertre-

<sup>8</sup> Identität und Verständigung (Anm. 6), 67.

<sup>9</sup> Ebd., 68 (Hervorhebungen von mir).

<sup>10</sup> Ebd.

<sup>11</sup> Ebd., 60.

ten, wenn man zwei verschiedene Religionen wie etwa Christentum und Hinduismus im Auge hat. Die Denkschrift erlaubt mit einer kleinen Bemerkung eine Bestätigung dieser Interpretation: Sie stellt das Verständnis von „Konfessionen und Religionen“ hermeneutisch auf eine Stufe, indem sie sogar den konfessionsspezifischen Unterricht damit begründet, daß ein konfessionelles Vorverständnis – von dem die Autoren der Denkschrift nach wie vor auszugehen scheinen – „dem Verständnis *anderer Konfessionen und Religionen* Grenzen (setzt)“.<sup>12</sup> Damit wird in der Tat gesagt, daß eine Lutheranerin einen Katholiken ähnlich schwer verstehen kann wie ein Christ einen Hindu. Besonders im evangelisch-katholischen theologischen Dialog gibt es durchaus Stimmen, die ein ähnliches Entsprechungsverhältnis assoziieren lassen: Wenn etwa Eilert Herms in seinem „Plädoyer für eine realistische Ökumene“ dafür wirbt, die Differenzen der fixierten Lehren der Kirchen als Ausprägungen von identitätstragenden Traditionen ernstzunehmen, die es nicht zu „relativieren“ und denen es die Treue zu halten gelte, so bleibt völlig unklar, wodurch aus dieser Vielfalt wirklich noch eine Einheit folgen könnte.<sup>13</sup> Haben aber christliche Konfessionen nicht doch mehr miteinander gemeinsam als die Weltreligionen?

### 3 Das Spezifikum der kleinen Ökumene: der gemeinsame Begründungszusammenhang

Eilert Herms versucht, eine Konzeption von „Einheit *durch* Vielfalt“ stark zu machen gegenüber einer Konzeption von „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“.<sup>14</sup> Der Grund für diese spitzfindig wirkende Anstrengung: Mit Recht konstatiert er in Bezug auf die letztere, daß hier der Verschiedenheit keine konstitutive Funktion für die Einheit zugesprochen wird. Die Verschiedenheit ist ihr zufolge nicht *Grund* für ihre Einheit – nach einem solchen Modell jedoch sucht Herms. Es sollte die getrennten Kirchen *gerade als getrennte* Kirchen als aufeinander angewiesen sein wissen. Warum aber sollten sie als solchermaßen bleibend getrennte Kirchen aufeinander angewiesen sein? Herms begründet seine These mit einem Verständnis von kon-

<sup>12</sup> Identität und Verständigung (Anm. 6), 64.

<sup>13</sup> Vgl. Eilert Herms: *Von der Glaubenseinheit zur Kirchengemeinschaft. Plädoyer für eine realistische Ökumene*, Marburg 1989.

<sup>14</sup> Zu den unterschiedlichen Einheitskonzeptionen, die in der Ökumene bisher diskutiert wurden, vgl. Harding Meyer: „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ – „Konziliare Gemeinschaft“ – „Organische Union“. *Gemeinsamkeit und Differenz gegenwärtig diskutierter Einheitskonzeptionen*, in: ÖR 26 (1977), 377-400; sowie Neuner (Anm. 1), 271ff.

fessionellen kirchlichen Spaltungen, das sie als geschichtlich widerfahrenes „Gericht Gottes“ begreift, das es „anzunehmen und als orientierendes Erbe festzuhalten“ gelte.<sup>15</sup> Die Unterschiede in der kirchlichen Lehrbildung versteht er als menschliche Antworten auf historisch geschehene Einwürfe Gottes zur Lage der Kirche – Einheit und Verschiedenheit schieben sich unauflöslich übereinander. Für eine echte Diskussion über Inhalte und Intentionen der Lehrdifferenzen freilich bleibt so kaum Raum. Allerdings versucht Herms durchaus, von anderen Konfessionen zu lernen. Niemals jedoch wird dies zu einer Revision der reformatorischen Lehre und ihrer expliziten Fixierung in den lutherischen Bekenntnisschriften führen. Vielmehr läßt sich in den anderen Konfessionen etwas finden, was eben dieser reformatorischen Lehre besonders entspricht – so in der katholischen Kirche etwa „mahnende Formen der Erfüllung derjenigen Gestaltungsaufgabe des Glaubens, die gerade der Glaube nach reformatorischem Verständnis kennt.“<sup>16</sup> Das „Lernen voneinander“ auf diese Aspekte zu beschränken, heißt aber, das Modell des Inklusivismus aus dem Dialog der Religionen auf die Konfessionsökumene zu übertragen. Eine therapeutische Reinigung kirchlicher Lehraussagen von heillosen Verkrustungen in ihrer Wirkungsgeschichte ist damit freilich nicht intendiert, ebensowenig wie ein „Dazulernen“ von anderen Konfessionen.

Warum aber sollte man in dieser Weise überhaupt über Herms hinausgehen wollen? Ich werde im folgenden darzustellen versuchen, wie ein bewußtes Verständnis der Unterscheidung von kleiner und großer Ökumene dazu nötig ist, aller gegenwärtig empfundener ökumenischer Frustration zum Trotz einen Einheitszusammenhang vorauszusetzen, der die Differenzen in der Lehre der Kirchen doch übersteigt: Christliche Kirchen nämlich sind trotz aller Verschiedenheit in ihrer sichtbaren Konstitution miteinander verbunden, weil sie einen gemeinsamen Begründungszusammenhang teilen. Sie alle berufen sich auf die Geschichte Gottes mit Israel und Jesus Christus, auf die Erfahrungsgeschichte des Zeugnisses der Gläubigen, ihre Lebensorientierung innerhalb dieser Beziehungsgeschichte Gottes zu entwickeln. Es sind Erfahrungen von gelingender Lebensgestaltung, aber auch von Leiden und Scheitern, die in der Perspektive der Geschichte Gottes gedeutet bzw. konstituiert werden. Kirchliche Lehre ließe sich dann verstehen als Hilfe, Deuteorientierungen in diesem komplexen Erfahrungsstrom zu entwickeln. Sie ist jedoch nicht schon der Begründungszusammenhang

<sup>15</sup> Herms (Anm. 13), XIII.

<sup>16</sup> Eilert Herms: Was wir von der römischen Kirche lernen können, in: ders.: Glaubenseinheit (Anm. 13), 106.

selbst. Um diese Tatsache bewußt zu halten, wird die klassische ökumenische Suche nach den Gemeinsamkeiten hinter den Lehrdifferenzen auch in Zukunft nie obsolet sein. Sie hat eine unverzichtbar kritische und reinigende Funktion. Denn zweifellos können die kirchlichen Lehren durchaus ihre „Wirksamkeit“ als Hilfe bei der Deuteorientierung verlieren, vor allem in den Teilen, die in ihrem jeweils spezifischen kontextuellen Diskussionszusammenhang nicht mehr deutlich und verständlich sind.

Konfessionen dürfen also als jeweils spezifische Orientierungsgemeinschaften mit spezifischen Lehr- und Deutetraditionen innerhalb des gemeinsamen Begründungszusammenhanges verstanden werden. In ihm konstituiert sich ihre Einheit. Sie brauchen die ständige Aktion und Kommunikation der Konfessions- und der Gerechtigkeitsökumene, weil sie darin ihren gemeinsamen Begründungszusammenhang und damit auch sich selbst jeweils neu erschließen. Wenn wir also wie Erich Geldbach von einer „Ökumene in Gegensätzen“ sprechen wollen, um einen uniformen Zwang zum profillosen Konsens abzulehnen, so muß dies immer eingebettet bleiben in das Bewußtsein des gemeinsamen Begründungszusammenhanges.<sup>17</sup> In diesem Sinne weist Laurentius Klein darauf hin, daß die Pluralität der Kirchen durchaus als Entsprechung zur Pluralität des biblischen Kanons und damit als wesensmäßig christlich zu verstehen ist.<sup>18</sup> Aber er beläßt es nicht bei dieser Beobachtung, sondern führt sie weiter in die Theorie der „coincidentia oppositorum“ von Nikolaus von Kues. Gerade der gemeinsame Begründungszusammenhang, so wäre dies zu ergänzen, ermöglicht eine solche coincidentia. Die christliche „Gemeinschaft in Gegensätzen“ versteht sich somit, wie Klein betont, als eine plurale Gemeinschaft innerhalb der differenzierten Wirklichkeit Gottes in seiner Beziehungsgeschichte. Ökumenische Arbeit der Kirchen ist insofern eine ständig notwendige Reinigungsarbeit, um den Begründungszusammenhang in ihrer Kirche innerhalb der Wirklichkeit dieser Beziehungsgeschichte bewußt zu halten. Eine wesentliche Funktion dieser Arbeit besteht darin, Formen von konfessionellen Identitätsbildungen von endgültig Abgrenzendem gegenüber den Schwesterkirchen freizukratzen – um nicht die Lehren zum Begründungszusammenhang zu verabsolutieren und Konfessionen zu Religionen werden zu lassen. Mindestens in der kleinen Ökumene brauchen wir einen Begriff von Identität, der sich gegenüber anderen partikularen Kirchen nicht

<sup>17</sup> Erich Geldbach: *Ökumene in Gegensätzen* (Bensheimer Hefte 66), Göttingen 1987.

<sup>18</sup> Laurentius Klein: Theologische Alternative zur Konsensökumene, in: *ThQ* 166 (1986), 268-278.

negativ abgrenzen muß.<sup>19</sup> Für ein künftiges lebendiges Verständnis von nicht-konfessionalistischer christlicher Identität wird es weiterhin darauf ankommen, daß die verschiedenen Kirchen ihren gemeinsamen Begründungs- und Lebenszusammenhang wirkungsvoll ratifizieren lernen. Nach Laurentius Klein geschieht dies generell auf drei Feldern: in der ökumenischen Suche nach der Wahrheit, im gemeinsamen Zeugnis und Dienst und last not least im Gottesdienst.<sup>20</sup> Man kann sagen, daß die ersten zwei anfangs geschilderten Ökumentypen zum Ratifizierungsgrund christlicher Identität gehören, eingebettet in einen Gottesdienst, der Pluralität der Traditionen als Ausdruck der pluralen Lebendigkeit Gottes zu feiern und zu vergewissern weiß.

Die so zu beschreibenden Konstituenda der „kleinen Ökumene“ unterscheiden sich von der „großen Ökumene“ also durch die Voraussetzung eines gemeinsamen Begründungszusammenhanges, der gleichzeitig eine Aufforderung zur ständigen Ratifizierung darstellt. Die „große Ökumene“ hingegen muß ohne diese Voraussetzung auskommen. Die Begründungszusammenhänge der Religionen sind nicht gemeinsam. Interreligiöser Dialog freilich kann durchaus den Teilnehmern ihre je eigenen Begründungszusammenhänge in neuer und zumeist auch sehr intensiver Weise bewußt machen. Aber die eigentliche Einheit der Religionen liegt, wie Hans Küng zu Recht betont, in den gemeinsamen Gefahren, Bedrohungen und Verletzungen der Menschheit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft.<sup>21</sup> Traumata, die man sich in der Geschichte gegenseitig zugefügt hat, ebenso wie das gemeinsame Mühen um Abwendung der Gefahr des ökologischen und weltwirtschaftlichen Kollapses, der Bedrohung des Friedens und der Gesundheit der Menschheit an Leib und Seele – es sind nun wirklich schon jetzt den ganzen Erdkreis betreffende Probleme, die es hier zu lösen gilt. Man kann sagen, daß die große Ökumene vor allem eine Ähnlichkeit mit der Gerechtigkeitsökumene hat, aber sie speist sich dabei aus verschiedenen Begründungszusammenhängen. Möglicherweise entwickelt sich daraus eine gemeinsame Spiritualität, die durchaus aus einer möglichen strukturellen Gemeinsamkeit der verschiedenen Begründungszusammenhänge stammt. John Hick ist davon überzeugt, daß sie in einer allen Religionen gemeinsa-

<sup>19</sup> Vgl. dazu Konrad Raiser: Bekennen und Versöhnen. Die Kirchen in der Welt von morgen, in: *MD* (Nr. 6, 1997), 103-107 sowie Harding Meyer: Die Weltweiten Christlichen Gemeinschaften. Ökumenischer Auftrag und Identität, in: *ÖR* 41 (1992), 419-434.

<sup>20</sup> Vgl. Klein (Anm. 18), 275-277.

<sup>21</sup> Hans Küng: *Projekt Weltethos*, München 1990.

men Tendenz zur Selbstrelativierung besteht, die aus der Ausrichtung am jeweiligen religiösen Zentrum folgt.<sup>22</sup> Eine Austauschbarkeit der Elemente der Religionen miteinander freilich erlaubt diese Gemeinsamkeit noch nicht. Vielmehr wäre dafür doch die Integration in einen tragenden Begründungszusammenhang notwendig. Religionen können voneinander lernen und können sich auch Sprache gegenseitig ausleihen, aber sie können das nicht in der Weise der christlichen Konfessionen. Diese nämlich können die Sprache der anderen immer auch potentiell als ihre eigene erkennen und sich aneignen – bei gleichzeitiger selbstkritischer Distanz zur Sprache der eigenen Tradition –, während die Religionen allenfalls Elemente transformierend von einem Begründungszusammenhang in einen anderen implantieren können. Das schließt freilich nicht aus, daß dieser eigene Begründungszusammenhang in diesem Verstehens- und Aneignungsprozeß neu entdeckt werden kann. Der neue, positive Sinn von „Synkretismus“ in der Missionstheologie setzt eben dies voraus.

#### *4 Konsequenzen für eine künftige ökumenische Arbeit*

Die wichtigste Konsequenz aus dem Bisherigen ist: Ökumenische Arbeit ist nicht nur ein schmückendes Beiwerk für die in all ihrer Partikularität vollständigen Konfessionen, sondern notwendige Vergewisserung der spezifischen Struktur dieser Partikularität. Diese dient, wie das oben Gesagte deutlich gemacht haben sollte, nicht nur einer historischen Klärung, sondern einer theologischen Verortung der Kirchen coram deo, in der die eigene Partikularität in heilsamer Distanz gegenüber dem Eigenen auf die Wirklichkeit Gottes verweist. In der je konkreten Erkenntnis dieses Verweischarakters der eigenen Partikularität – oder, wenn man will: in der Erkenntnis der Komplementarität der Konfessionen – ereignet sich für Christen und Christinnen die wirksame Gegenwart Gottes – und bildet sich lebensorientierende christliche Identität. Darum sind die Kirchen in all ihrer Differenz aufeinander angewiesen. In der künftigen ökumenischen Arbeit kommt es darauf an, daß es gelingt, die derzeit beobachtbare Entkonfessionalisierung nicht nur als einen Verlust von christlicher Identität zu begreifen, sondern als eine Chance, bewußte Formen christlicher Identität auszubilden. Wer weiß, ob nicht der Grund für den Entkonfessionalisie-

<sup>22</sup> Vgl. z.B. John Hick: Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen, in: *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, hg. v. Reinhold Bernhardt, Gütersloh 1991, 62.

rungstrend auch darin liegt, daß den Gläubigen viele der konfessionellen Differenzierungen den Blick auf den gemeinsamen Begründungszusammenhang verstellt haben und sie diese darum regelrecht „vergessen“ haben? Könnte nicht Entkonfessionalisierung dann sogar ein Zeichen dafür sein, daß dieser Begründungszusammenhang innerhalb der Pluralität der Konfessionen verstärkt gesucht wird? Haben die Kirchen, die Theologen und die Theologinnen in ihren Reflexionen die Situation wirklich ernstgenommen, daß die Gläubigen kaum noch in den homogenen konfessionellen Welten leben, von denen ihre Reflexionen ausgehen? Und haben sie wirklich die Realität der Pluralität innerhalb der Konfessionen wahrgenommen, wenn sie Texte des kirchlichen Lehramtes, Schriften von Martin Luther oder Diskussionen zur Entwicklung des altkirchlichen Dogmas rezipierten? Haben die Theologen registriert, daß es eine nahezu unüberschaubare Vielfalt von Wegen religiöser Sozialisation gibt, die alles andere als konfessionstypisch sind? Genügt es wirklich, diese Entwicklungen unter Verfallsverdacht zu stellen, ebenso wie die wachsende Überzeugung der Gläubigen, sie selbst müßten sich für eine spezifische Glaubensform entscheiden? „Was ist, erscheint zufällig, im Grunde beliebig“, urteilt eilig die Denkschrift der EKD zum Religionsunterricht angesichts der Beobachtung, daß „in allen Bereichen ... das Gefühl gewachsen (ist), daß das, was ist, auch anders sein könnte“.<sup>23</sup> Daß dies angesichts der Realität von konfessionsverschiedenen Ehen und der hier notwendigen Entscheidung, in welcher Konfession die gemeinsamen Kinder aufwachsen sollen, eine geradezu alltägliche Notwendigkeit wird, wird nur selten in diesem Zusammenhang wahrgenommen. Ein Verständnis von Entkonfessionalisierung im positiven Sinne kann diese Entwicklungen ernstnehmen, ohne sie zu verteufeln, indem es sie einordnet in die ökumenische Freude über die Möglichkeit, den gemeinsamen Begründungszusammenhang zu entdecken.

<sup>23</sup> Identität und Verständigung (Anm. 6), 17.