

Reinhold Bernhardt

## Konversive Identität

Gedanken zur ökumenischen Theologie, angeregt durch die *Groupe des Dombes*

In einer „ökumenischen Eiszeit“<sup>1</sup>, in der die Kirchen sich wieder verstärkt auf ihre ureigenen konfessionellen Prägungen zurückbesinnen und die Bewegung zur gegenseitigen Öffnung, die Ende der Sechziger Jahre mit Macht aufgebrochen war, zum Stillstand gekommen scheint, haben es neue Impulse schwer. Nicht, daß es sie nicht gäbe: An guten Anregungen und engagierten Initiativen hat es keinen Mangel. Allein, sie haben es schwer „anzukommen“ und bewußtseinsverändernd, geschweige denn strukturverändernd zu wirken. Es herrscht Rezeptionsmüdigkeit. Was die Texte des ÖRK angeht, so mag das nicht zuletzt am deren inflationärem Aufkommen liegen<sup>2</sup>, es liegt auch an der Eigenart dieser Texte, die mehr konstativ und reflexiv (nicht selten auch verwaschen und voll von verklausulierten Kompromissen) als incitativ und evokativ sind. Sie bewegen die ökumenische Bewegung nicht mehr, weil sie in sich so wenig Bewegung enthalten.

Wie ein hoffnungsvolles Modellprojekt mutet demgegenüber die Arbeit der unabhängigen ökumenischen *Groupe des Dombes* an. Die bemerkenswerten Einsichten und Anregungen aus ihren früheren Veröffentlichungen, bündeln sich in der vom 3.-7. September 1990 erarbeiteten, 1991 in Französisch erschienenen und 1993 ins Englische übersetzten Studie *For the Conversion of the Churches*<sup>3</sup>. Die dort vorgestellten Gedanken sind nicht filigran ausdifferenziert, sondern thetisch knapp und doch präzise. Es sind weder akademische Schreibtischprodukte individueller Autoren, die auf den universitätstheologischen Diskurs ausgerichtet sind, noch ökumenische Konferenzresultate, die von den Kirchen rezipiert werden sollen<sup>4</sup>, sondern Einsichten einer Gruppe, die in regelmäßigen Zusammenkünften über Jahrzehnte hinweg an einer theologisch verantwortlichen Überwindung dessen, was ihre Mitglieder konfessionell trennt, gearbeitet hat.

In der ersten Empfehlung, die von der Sektion 1 auf der Fünften Weltkonferenz von Faith and Order in Santiago de Compostela verabschiedet wurde, heißt es: „Glauben und Kirchenverfassung soll die Hermeneutikstudien wieder aufnehmen und neue Wege theologischer Arbeit beschreiten, die uns geeigneter Instrumente an die Hand geben, um unsere Gemeinschaft auf den Weg zum Ziel der sichtbaren Einheit zum Ausdruck zu bringen“. Die geforderten neuen Wege theologischer Arbeit sehe ich in den Studien der *Groupe des Dombes* nicht nur gewiesen, sondern beschritten. Sie kreisen um die Spannung von Kontinuität und Wandel, die Konrad Raiser als „das Grundproblem aller Bemühungen um ökumenische Erneuerung“ diagnostiziert: „Zielt Erneuerung auf eine neue Gestalt der Kirche, die dem Auftrag Gottes in einer veränderten Welt gerecht wird, oder heißt Erneuerung vielmehr, die Kontinuität zum Ursprung der Kirche und ihres Zeugnisses wiederzugewinnen? Diese bis heute nicht wirklich beantwortete Frage ist der

---

<sup>1</sup> H. Halter (Hg.), *Neue ökumenische Eiszeit?* Zürich 1989.

<sup>2</sup> Man vgl. nur die von H. Meyer, H. J. Urban und L. Vischer hg. Sammlung der *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, deren erster Band die Zeit von 1931-1982 – also über 50 Jahre – abdeckt und dafür 711 Seiten benötigt, während der zweite Band für die 8 Jahre von 1982 bis 1990 769 Seiten braucht.

<sup>3</sup> *Pour la conversion des Eglises*, Edition du Centurion, Paris 1991; die englische Ausgabe erschien 1993 als WCC Publication in Genf. Die im folgenden Text eingeklammerten Seitenzahlen beziehen sich auf die Absatznummern dieses Buches.

<sup>4</sup> D. Wendebourg charakterisiert solche Dokumente treffend als „das Werk weniger Tage und vieler Hände, die Frucht von Auseinandersetzungen und Kompromissen“ (*Sichtbare Einheit der Kirche als Koinonia. Zum Sektionsbericht I*, in: ÖR 43, 1994, 143).

Schlüssel zum Verständnis der Unschlüssigkeit der ökumenischen Bewegung im Blick auf den Ruf nach Erneuerung“.<sup>5</sup> In *For the Conversion of the Churches* finde ich eine Antwort auf diese Frage, die es mir Wert scheint, der unter dem Titel „Wandel und Bestand“ stehenden Festschrift für Bernd Jaspert beige-steuert zu werden.

Im folgenden Beitrag möchte ich – nach einer kurzen Einführung in die Arbeit der Gruppe – einige ihrer Gedanken vorstellen und mich von ihnen inspirieren lassen, die angedeuteten Linien weiter auszuziehen. Vor allem anderen werde ich mich dabei auf jenen Grundgedanken konzentrieren, der für die gesamte Arbeit der Gruppe schon seit ihren Anfängen leitend war: Die Einsicht, daß eine Versöhnung zwischen den Kirchen nur aus einem Prozeß kontinuierlicher Konversion erwachsen kann (8) – der gegenseitigen Konversion durch die jeweils andere Konfession, wie auch der fortwährenden Konversion aller Konfessionen zu Gott. Damit ist der Wandel und nicht die Sicherung des Bestands zur Konstitutionsbedingung christlicher Identität erklärt. Es ist dies ein Impuls, den ich auch in der theologischen Arbeit Bernd Jasperts wirksam finde.

### Die *Groupe des Dombes*

„The *Groupe des Dombes* is an independent group: it has no mandate from anyone, and the documents it produces have no authority apart from what they are able to command by their own worth. This private status enables it, however, to serve the churches as a force for new ideas, able to risk moving forward on doctrinal issues before official commissions are in a position to do so.“<sup>6</sup>

Die *Groupe des Dombes* wurde 1937 von Abbé Paul Couturier – einem Priester der Diözese Lyon, bekannt als Inaugurator der „Gebetswoche für die Einheit der Christen“, die alljährlich im Januar stattfindet – in der Zisterzienserabtei Notre-Dame des Dombes ins Leben gerufen. Sein Ziel war es, einen Beitrag zu Versöhnung der geteilten Christenheit zu leisten, wobei er zunächst mit den durch die Reformation getrennten Kirchen beginnen wollte. Seit 1937 trifft sich die Gruppe jedes Jahr im September für drei Tage, um ökumenische Gemeinschaft auf spiritueller und intellektueller Ebene zu praktizieren. Die theologischen Arbeitseinheiten sind eingebettet in einen Rhythmus von Tagzeitengebeten.<sup>7</sup> Heute zählt die *Groupe des Dombes* 40 Mitglieder (zumeist Geistliche), zur Hälfte Protestanten (Lutheraner und Reformierte) und Katholiken aus Frankreich und der Schweiz.

Nach einer ersten Phase einer eher vergleichenden Sichtung der konfessionellen Lehrdifferenzen (1937-1955) begann man in einer zweiten Periode (1956-1970), an einzelnen theologischen Fragen (z.B. Interkommunion, Amt, die Kirche als Leib Christi, Schriftverständnis) zu arbeiten, um nach Möglichkeiten zur Überwindung dieser Differenzen zu suchen. Die Arbeitsergebnisse wurden in Form von Thesenpapieren veröffentlicht. 1971, zu jener Zeit also, als sich die katholische Kirche auch offiziell in den ökumenischen Diskussionsprozeß einschaltete, fing eine dritte Phase an. Die Gruppe wendete sich nun von der Bearbeitung einzelner Fragestellungen ab und nahm größere Themenkomplexe in den Blick. Ihre Resultate legte sie nun nicht mehr in Thesenform, sondern in fünf ausgearbeiteten Dokumenten vor, die in französischer Sprache verfaßt, aber fast

<sup>5</sup> K. Raiser, *Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung*, München 1989.

<sup>6</sup> Das schreibt B. Sesboué, der selbst Mitglied der *Groupe des Dombes* ist, in seinem Art. *Groupe des Dombes*, in: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Genf, Grand Rapids 1991, 446. Vgl. Abs. 7 der Studie. – Zum folgenden siehe den angegebenen Artikel und K. Raiser, Preface zu: *Groupe des Dombes, For the Conversion of the Churches*, ix-xi.

<sup>7</sup> Siehe auch die in Abs. 1 beschriebene Zielbestimmung: Als „distinctive vocation“ der Gruppe wird beschrieben: „to look in prayer and dialogue for paths of convergence which would enable our churches to be reconciled with each other and arrive at unity in faith.“

alle ins Englische übersetzt wurden: *Vers une même foi eucharistique?* 1971<sup>8</sup>; *Pour une réconciliation des ministères*, 1972<sup>9</sup>; *Le ministère épiscopal*, 1976<sup>10</sup>; *L'Esprit-Saint, l'Eglise et les sacrements*, 1979<sup>11</sup>; *Le ministère de communion dans l'Eglise universelle*, 1985. Nicht wenige der in diesen Papieren ausgearbeiteten Gedanken sind in die Lima-Texte von 1982 eingeflossen. Anlässlich ihres 50jährigen Bestehens brachte die Gruppe eine Zusammenstellung aller ihrer bisherigen Arbeitsergebnisse unter dem Titel *Pour la communion des Eglises. L'apport du Groupe des Dombes 1937-1987*<sup>12</sup> heraus.

In *For the Conversion of the Churches* machte sie jenes Motiv ausdrücklich zum Thema, das ihrer Arbeit als Grundüberzeugung schon immer zugrundelag: Die Überzeugung, daß der Weg zu spiritueller *communio* wie zum theologischen *consensus* ein Weg beständiger *conversio*, der Weg zur *koinonia* ein Weg immer neuer *metanoia* ist. Umkehr meint dabei nicht eine monolineare Rückwärtsbewegung, die versucht, einen (vermeintlich) idealen Ursprung rein und originalgetreu zu restaurieren, sondern die immer neu zu vollziehende schöpferische Vergegenwärtigung der von diesem Ursprung anvisierten eschatologischen Zielperspektive. *Metanoia* ist die ständige Umkehr von den eingefahrenen Wegen, um gerade so den Weg der Pilgerschaft zu Gott kreativ fortzusetzen.

Ihre Forderung, *metanoia* zum Grundprinzip allen ökumenischen Begegnungsgeschehens zu erheben, adressiert die *Groupe des Dombes* weder an einzelne Christen noch in schöner, aber unverbindlicher Allgemeinheit an die ganze Christenheit, sondern ganz gezielt an die römisch-katholische und an die protestantischen Kirchen. Die Kirchen werden darauf verpflichtet, den ersten Schritt der konfessionellen Öffnung selbst zu tun – anstatt ihn von den anderen zu fordern.

Die Arbeit der Gruppe selbst erbringt den Beweis dafür, wie sehr sich dieser Grundgedanke bewahrheitet, wo er konsequent als methodisches Programm gegenseitiger Veränderungs Offenheit und -bereitschaft *praktiziert* wird. Im Raum theologischer Abstraktion – dort, wo die Gedanken „leicht beieinander wohnen“ (Schiller) – ist eine solche Forderung schnell formuliert. Ihre eigentliche Bewährung hingegen findet erst dort statt, wo sie über den Bereich ökumenischer Appelle – über den „Ökumenismus der beschwörenden Worte“ (H. Fries) – hinaus zum Grundprinzip allen ökumenischen Begegnungsgeschehens erhoben und dieses Geschehen wirklich an ihr ausgerichtet wird.

## Begründungszusammenhänge

Die Verfasser von *For the Conversion of the Churches* sind überzeugt davon, daß sie mit diesen Gedanken keine extravagante neue Lehre einführen. Vielmehr wissen sie sich in Übereinstimmung mit der biblischen Überlieferung, wobei besonders der Philipperhymnus eine zentrale Rolle spielt – er ist dem ganzen Buch wie ein Motto vorangestellt. Das Motiv der *Kenose* – verstanden als konfessionelle Selbstentäußerung, als Leerwerden, um von Gottes Wahrheit immer neu und immer reicher erfüllt zu werden – ist leitend für die Arbeit der *Groupe des Dombes*.

Die theologiegeschichtlichen und biblischen Betrachtungen, die von der *Groupe des Dombes* gebracht werden, um ihre These zu stützen, kann ich hier nicht im einzelnen würdigen. Doch

---

<sup>8</sup> *Towards a Common Eucharistic Faith?* In: *Modern Eucharistic Agreement*, SPCK, London 1973.

<sup>9</sup> *Towards a Reconciliation of Ministries*, in: *Modern Ecumenical Documents on the Ministry*, SPCK, London 1975.

<sup>10</sup> *The Episcopal Ministry*, in: *One in Christ* 3/1978.

<sup>11</sup> *The Holy Spirit, the Church and the Sacraments*, in: *One in Christ* 3/1980.

<sup>12</sup> Paris, Centurion 1988, engl.: *Towards communion among the Churches: The Contribution of the Dombes Group*.

geben sie der These erst ihr eigentliches Gewicht, denn sie zeigen welche zentrale Rolle das Motiv der Konversion in der biblischen Tradition und an den entscheidenden Aufbrüchen der Kirchen- und Theologiegeschichte spielt.

Von Interesse ist dabei die hermeneutische Vorentscheidung, nicht biblisch oder dogmatisch deduktiv vorzugehen, sondern die gegenwärtige Situation zum Ausgangspunkt der Reflexion zu nehmen, sie terminologisch zu fassen, ihren Problemgehalt zu analysieren und neue Wege der Problembestimmung und -lösung zu erkunden, die in einer These formuliert werden. In einem zweiten Schritt soll diese These im Lichte der kirchengeschichtlichen Erfahrungen und theologiegeschichtlichen Konzepte geprüft werden. Erst dann, an dritter Stelle im methodischen Strukturschema (das auch dem Aufbau von *For the Conversion of the Churches* zugrunde liegt) erfolgt der Rückgriff auf die Bibel. Dieser Rückgriff hat seine Funktion im Rahmen einer theologischen Relektüre der Bibel in einem Prozeß der Verifikation der These (9). Dabei läßt sich zeigen, „that the requirement of a conversion that is necessary for identity finds its roots, as well as its models and norm, in God’s self-revelation in the life of his people“ (9). Zielpunkt dieser Schrittfolge ist – viertens – der Rückbezug der geprüften These auf die Problemlage, die den Denkweg provoziert hatte.

Daß die Rückfrage nach der biblischen Überlieferung erst auf der dritten Stufe des Denkweges erfolgt, hat seinen Grund in Vorentscheidungen, die unter Verweis auf andere Arbeiten der *Groupe des Dombes*<sup>13</sup> in *For the Conversion of the Churches* nur anklingen.<sup>14</sup> Das Neue Testament ist demnach nicht die Gründungsurkunde der Kirche, sondern selbst Teil ihrer Geschichte. Sie entstand in den Strukturen der damaligen Glaubensgemeinschaft und dieser historische Bezugsrahmen prägte die Schriften. Erst deren Rezeption durch die Gemeinden, die sie als autoritativ anerkannten, führte zur Kanonbildung. Diese Anerkennung aber vollzog sich nicht „ex opere operatum“, sondern deshalb, weil von den im NT vorgestellten normativen Modellen unmittelbar erhellendes Licht auf die Lebenssituation der Rezipienten fiel. Mit diesem rezeptionshermeneutischen Schriftverständnis ist jeglichem Biblizismus von vorneherein gewehrt; ebenso wie allen Versuchen einzelner Konfessionen, ihre konfessionelle Identität in unmittelbarer Deduktion aus der Bibel abzuleiten.<sup>15</sup>

Doch nicht nur auf die Theologiegeschichte und die biblische Tradition, sondern ebenso auf Einsichten aus der philosophischen und psychologischen Anthropologie kann sich das Konzept der konversiven Identität stützen.<sup>16</sup> Identität konstituiert sich nur relational, nicht in Isolation. D.h.: Sie ist unhintergebar referentiell und interdependent, mutual und reziprok, sie braucht ein Gegenüber, eine externe Bezugsgröße. Diese wird nicht gleichgültig oder gar feindselig als Gegenstand der Abgrenzung gesehen, sondern positiv als Möglichkeitsbedingung der eigenen Identitätsbildung. Und zweitens: Identität ist ein dynamischer, flexibler Identitätsbildungsprozeß mit offenem Ausgang; sie ist – ob sie das in ihrem eigenen Selbstverständnis integriert hat oder nicht – prinzipiell zukunfts offen. Je weiter sie sich zeitlich von ihrem Ursprung entfernt, umso weniger wird sie von diesem Ursprung und umso mehr von ihrem Ziel her bestimmt. In diesem Sinne ist sie nicht so sehr kausal als vielmehr final disponiert. Ihr Sein ist beständig im Werden. Das

---

<sup>13</sup> *Le ministère de communion dans l’Eglise universelle*, Abs. 15-23.

<sup>14</sup> S. 8f.

<sup>15</sup> Ganz ähnlich: D. Ritschl, *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München 1984, Kap. I. E.

<sup>16</sup> Exemplarisch nenne ich nur folgende Titel: O. Marquard / K. Stierle (Hg.), *Identität*, München 1979; H. Kössler (Hg.), *Identität: Fünf Vorträge*, Erlangen 1989; W. H. Pleger, *Differenz und Identität. Die Transformation der philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert*, Berlin 1988; H.-P. Frey (Hg.), *Identität: Entwicklungen psychologischer und soziologischer Forschung*, Stuttgart 1987; J.-M. Benoist (Hg.), *Identität: Ein interdisziplinäres Seminar unter der Leitung von Claude Lévi-Strauss*, Stuttgart 1980.

Moment der Differenz ist konstitutiv mit der Identität verbunden. Das alles darf jedoch nicht in der Weise mißverstanden werden, als sollten die normativen Wurzeln christlicher Identität abgetrennt und sie in einen Beliebigkeitspluralismus entlassen werden. Es geht ja gerade umgekehrt darum, in Treue zu diesen Wurzeln die gegenwärtige Manifestationsform so aufzubrechen, daß die aus den Wurzeln keimenden Pflanzen frei ihrem Ziel entgegen wachsen können.

## Identität und Konversion

Die *Groupe des Dombes* entwickelt ein dynamisches Verständnis von Identität: Wie die personale Identität eines Menschen, so ist auch die korporative Identität einer Kirche oder Konfession zum einen durch ihre ursprünglichen Festlegungen geprägt, zum anderen aber „nach vorne offen“, in beständiger Transformation begriffen. „The harmony in our identity depends on how we manage to incorporate in dynamic unity those elements which have been imposed and those which depend on our freedom“ (10).

Der einseitige Betonung des regressiven Moment gegenüber dem progressiven, der Rekurs auf die ursprünglich „reine“ Identität und die Abwehr aller dynamischer Anpassungserfordernisse ist das Charakteristikum des religiösen Fundamentalismus.<sup>17</sup> Die einseitige Gewichtsverlagerung zugunsten der Progression führt umgekehrt zur Identitätsdiffusion.

Für die *christliche* Identität ist jedoch noch mehr zu sagen: Metanoia ist keine beiläufige und letztlich unwesentliche „moralische“ Bußübung, sondern das, was christliche Identität zentral – und zwar *theologisch* zentral – konstituiert. Diese Identität *besteht* geradezu in der immer neuen Aufsprengung von konfessionellen Festlegungen hin zum ewig vorausliegenden Wort des lebendigen Gottes. Christliche Identität ist nicht ein statisches Positum, sondern ein höchst dynamischer Identitätsbildungsprozeß. Es kann sie nur als *konversive Identität* geben; als unabgeschlossene Bewegung fortwährender Rezentrierung, die erst dort an ihr Ziel kommt, wo alles in Gott zurückkehrt (1 Kor 15,28). Wird Identität dagegen festgeschrieben, treibt der kreative und sich immer neue Gestaltungen suchende Geist Gottes über sie hinaus und sie stirbt ab. „A living identity is never in fact perfected: it is always under construction“ (12).

Diese Beschreibung klingt nicht nur an den philosophischen Konstruktivismus, sondern auch an die mathematisch-naturwissenschaftlichen Chaostheorien an, die sich versuchsweise folgendermaßen auf die Identitätsthematik anwenden lassen: Identitäten sind nichtlineare Phänomene. Sie entstehen aus festen Anfangsbedingungen, entwickeln sich nach dem Prinzip der Selbstorganisation in Reaktion auf ein komplexes Gefüge von externen Einflußfaktoren aber unvorhersagbar. Vielleicht ließe sich sogar das fraktale Prinzip der Selbstähnlichkeit, demzufolge Strukturen sich durch Verschachtelung und Wiederholung eines Grundmusters bilden, auf die Entstehung und Entwicklungsgeschichte der Konfessionen anwenden. Doch ist dies ein Gedankensplitter, den ich hier nur andeuten kann.

Hinter dem dynamischen Identitätsverständnis und der Forderung, metanoia zum Grundprinzip allen ökumenischen Begegnungsgeschehens zu erheben, steht ein dynamisches Wahrheitsverständnis, das die Fülle der Wahrheit weder offenbarungstheologisch in der Vergangenheit, noch spiritualistisch in der Gegenwart, sondern eschatologisch in der Zukunft verortet. Die christlichen Kirchen sind auf dem Weg zu diesem Ziel und keine kann für sich reklamieren, es schon erreicht zu haben. Die bestehenden konfessionellen Lehrdifferenzen gehören in den Bereich des Vorletzten und können dementsprechend auch nur vorläufige Geltung beanspruchen. Daraus

---

<sup>17</sup> In *Zwischen Größenwahn, Fanatismus und Bekennermut. Für ein Christentum ohne Absolutheitsanspruch* (Stuttgart 1994), Kap. 3, habe ich versucht, diese „absolutistische“ Haltung zu beschreiben.

läßt sich die Forderung ableiten, Revisionsfähigkeit oder – in philosophische Terminologie gefaßt – Falsifizierbarkeit zum Wahrheitskriterium auch für religiöse Wahrheitsansprüche zu erheben. Absolutheitsansprüche würden demnach nicht die Selbstgeltung einer Wahrheitsbehauptung anzeigen, sondern gerade umgekehrt: ein Defizit an Geltung, das durch übersteigerte Geltungsansprüche kompensiert werden soll.

Von hier aus ließe sich sogar in Erwägung ziehen, das begründungsorientierte Rationalitätsverständnis, wie es in der Theologie nach wie vor herrscht, in Anlehnung an Karl Poppers Kritischen Rationalismus durch ein kritizistisches zu ersetzen, das Rationalität über die Prüfung von Gegengründen ermittelt. Armin Kreiner hat diesen Vorschlag kürzlich unterbreitet: Wo die geltend gemachten Gegengründe gegen eine Behauptung abgewehrt werden können – und zwar dadurch, daß man in der offenen Auseinandersetzung mit ihnen zu zeigen vermag, daß die in Frage stehende Glaubensaussage den beiden Kriterien der pragmatischen Effizienz (d.h. der ethischen Verantwortung der 'Früchte', die sie im Handeln zeitigt) und der theoretischen Konsistenz (Widerspruchsfreiheit) genügt – dort hat die Glaubensaussage Anspruch, als wahr anerkannt zu werden.<sup>18</sup> Doch sind wir mit dieser Überlegung bereits weit über das von der *Groupe des Dombes* Inaugurierte hinausgegangen.

Die beiden o.g. Bewegungsrichtungen einer dynamisch zu wahren Identität – die regressive und die progressive – begegnen uns in der Studie im Verständnis von Metanoia selbst wieder: Metanoia umfaßt beide Tendenzen, die rückblickende, erinnernde Vergegenwärtigung der initialen Berufung durch Gott (repentance) und die nach vorne gerichtete, zukunfts offene, kreative Fortschreibung des Pilgerweges in kontinuierlicher Kurskorrektur (conversion), um gerade so Kurs zu halten. Während Buße (repentance) die Umkehr von der schuldhaften *Verfehlung* der christlichen Identität, von ihrer Depravation, ihren Verformungen meint, bedeutet Metanoia (conversion) gerade umgekehrt die Transzendierung dessen, was diese Identität *formiert*, die Selbstüberschreitung ihrer vermeintlich nicht zur Disposition stehenden essentials, ihres konfessionellen Propriums. Gerade diese für unaufgebar gehaltenen konfessionellen Prägungen und Festlegungen gilt es reversionsoffen zu halten. Gerade dort, wo die Kirchen und Konfessionen sich stark und selbstsicher fühlen, hat diese Revisionsbereitschaft einzusetzen. Denn „the strongest point in our identity is also that which is most vulnerable to temptation“ (177).

An nur einem Beispiel sei illustriert, was gemeint ist (197): Im Blick auf die Ausübung des Leitungsamtes in der Kirche unterscheidet die *Groupe des Dombes* die personale, die kollegiale und die gemeindliche Dimension. Die ideale Balance zwischen diesen komplementären Aspekten wird von der katholischen Kirche tendenziell zur personalen Dimension – zum Bischofsamt – hin verschoben, vom presbyterianisch-synodal verfaßten Protestantismus zur kollegialen und von den kongregationalistischen Protestanten zur gemeindlichen Dimension hin. Wird das Amtsverständnis, das die jeweilige konfessionelle Identität dominiert, zu Lasten der anderen Optionen verabsolutiert, wird also die Komplementarität der drei Dimensionen nach einer Seite hin aufgelöst, hat sich die konfessionelle über die christliche Identität erhoben. Auf die Unterscheidung zwischen konfessioneller, kirchlicher und christlicher Identität kommen wir gleich zu sprechen. Dort, wo am konfessionellen Besitzstand festgehalten wird, muß das Konversions-Prinzip Angst auslösen – die Angst um die eigene Identität, um das Proprium des eigenen Glaubens (5). Diese Angst ist kritisch daraufhin zu befragen, ob es sich dabei bloß um die Abwehr der von Gottes Berufung ausgehenden Zumutung handelt, immer neu den Exodus aus kirchlich-konfessionellen Sicherheiten anzutreten, oder um die Angst vor einem echten Substanzverlust der Christusbotschaft. Man kann das dynamische Identitätsverständnis der *Groupe des Dombes* insgesamt als

---

<sup>18</sup> Armin Kreiner, *Demonstratio religiosa*, in: H. Döring / A. Kreiner / P. Schmidt-Leukel, Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie (QD 147), Freiburg, Basel, Wien 1993, 11ff.

Antwort auf diese Angst verstehen: Nicht die Konversion, sondern gerade umgekehrt das Unterlassen der Konversion führt zum Substanzverlust der Christusbotschaft. Wer ihn vermeiden will, muß bemüht sein, die Verfestigungen der Christusbotschaft aufzubrechen und auf den Weg des „ecclesia semper reformanda“ zu rufen.

Diese Gedanken ließen sich durchaus als Anwendung der Kreuzestheologie auf die Selbstverständnisse der Kirchen und Konfessionen interpretieren: Auch sie – diese Selbstverständnisse – sind vergebungsbedürftig, keine ultimativen Offenbarungen, sondern historisch bedingte Festlegungen – Gefäße der Wahrheit, nicht die Wahrheit selbst. Nicht die Gestalt der Gefäße gilt es zu erhalten, sondern ihren Inhalt, was bei einem so lebendigen Inhalt wie der *viva vox evangelii* einen permanenten Gestaltwandel der Gefäße erforderlich macht.

Man fühlt sich durch diese Gedanken an das von Paul Tillich formulierte „protestantische Prinzip“ erinnert, das er als prophetischen Protest gegen religiöse Selbstverabsolutierung in allen Religionen wirksam sah.<sup>19</sup> Ihm zufolge stehen alle Religionen in der Spannung zwischen Gestaltung und Protest: Der Urgrund allen Seins, Gott selbst, schafft sich in den Religionen endliche Manifestationen, er geht ein in Menschen, in menschliche Worte, in heilige Schriften, in religiöse Riten, Gesetze und Institutionen. Dabei geschieht es dann aber immer wieder, daß diese „Gestalten der Gnade“ vergöttlicht, d.h. daß Endliches zu Unendlichem erhoben wird: das Menschliche in Christus, das Worthafte in der Bibel, das Materielle am Sakrament, das Institutionelle an der Kirche.<sup>20</sup> Die der Religion zugrunde liegende Wahrheit gerät in sakrale Gefangenschaft, die Religion verliert sich an ihre Darstellungselemente. Gegen solche Vergegenständlichungen Gottes erhebt sich der prophetische Protest. Kein Dogma, kein Bekenntnis, keine heilige Schrift, keine Lehre, keine religiöse Autorität kann und darf die Heiligkeit Gottes für sich reklamieren.

Sollte sich das Konversions-Prinzip der *Groupe des Dombes* – weit über deren Intention hinaus – nicht bloß auf die innerchristliche Ökumene, sondern auch auf die interreligiöse Begegnung anwenden lassen? Einen bemerkenswerten Schritt in diese Richtung geht die von der AKf und der VELKD hg. Studie „Religionen, Religiosität und christlicher Glaube“. Dem christlichen Partner im Dialog wird dort der „Standort der Buße“ angewiesen: „Beziehen wir den Platz, der uns zukommt! Dieser Platz ist die tiefe Angefochtenheit durch die Brüchigkeit und Zweifelhafteigkeit unserer kirchlichen wie theologischen Positionen. In dieser Angefochtenheit allein wächst die Buße, deren unverstellte Sicht den Blick für die außerchristlichen Religionen in ihrer Gottesverehrung freigibt. Wir nehmen uns und unsere Positionen nicht mehr ganz so ernst, als hätten wir Gottes Präsenz in unserer Verfügung“.<sup>21</sup> Paul Tillich, den B. Jaspert einmal als „Grenzdenker“ bezeichnete<sup>22</sup>, würde dem voll und ganz zustimmen können. So darf man hier die Frage anschließen, ob *Metanoia* nicht vielleicht sogar ein über die christliche Identität hinausreichendes Prinzip ist.

## Christliche, kirchliche und konfessionelle Identität

Einen noch präziseren Ausdruck findet der in *For the Conversion of the Churches* entfaltete Grundgedanke in der Unterscheidung zwischen den drei hierarchisch einander übergeordneten

<sup>19</sup> P. Tillich, *Die protestantische Ära*, in: GW.VII, Stuttgart 1962, 12.

<sup>20</sup> Nach H. Zahrt, *Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20. Jahrhundert*, München 1982, 384.

<sup>21</sup> AKf/VELKD (Hg.), *Religionen, Religiosität und christlicher Glaube. Eine Studie der Arnoldshainer Konferenz und der VELKD zum interreligiösen Dialog*, Gütersloh 1991, 116f.

<sup>22</sup> B. Jaspert, *Die Neuentdeckung der Religion im 20. Jahrhundert – Das Lebenswerk Paul Tillichs (1886-1965)*, in: B. Jaspert / C. H. Ratschow, *Paul Tillich. Ein Leben für die Religion (Didaskalia 32)*, Kassel 1987, 17.

Ebenen der christlichen (15-21), der kirchlichen (22-25) und der konfessionellen (26-35) Identität. Jeder dieser Identitätsformen entspricht eine spezifische Weise der Konversion: die christliche (39f), die kirchliche (41-44) und die konfessionelle (45-52).

Die *christliche Identität* gründet in Gottes Selbstmitteilung an die Menschen durch die Sendung Jesu Christi und die Austeilung des Hl. Geistes – hier begegnen wir wieder dem für das theologische Denken der *Groupe des Dombes* zentralen Motiv der Kenosis bzw. Kondeszendenz. In der Taufe ist diese Identität dem einzelnen Christen zugeeignet, in seinem Glaubensleben wird sie von ihm angeeignet. Auf dieser pisteologischen Ebene gilt dann: „The term ‘Christian’ expresses the relation which unites the believer to the person of Christ. Thus Christian identity is constituted by an existential confession of faith in relation to Christ, which is enshrined in the trinitarian confession and professed in the church“ (16). Konversion auf dieser Ebene meint die immer neue Vergegenwärtigung der Konversion Gottes zu den Menschen.

Die *kirchliche Identität* unterscheidet sich von der christlichen weniger in ihrem sachlichen Bezugspunkt und mehr in der Perspektive, in der diese Sache gesehen wird. Kirche ist die ekklesiale Manifestation der (die christliche Identität begründenden) Selbstmitteilung Gottes, die Gestaltwerdung des Christus praesens als gegliederter, aber in ungeteilter Einheit existierender Leib. Nicht die konfessionellen Partikularkirchen sind hier im Blick, sondern die ihnen übergeordnete universale Kirche Jesu Christi, die zugleich Mysterium und soziale Gemeinschaft – und in diesem Sinne ein „corpus permixtum“ – ist. Als solche aber steht sie in der ständigen Versuchung, von der christlichen Identität abzuweichen. Daraus ergibt sich die Zuordnung beider Identitäten: Als Inkarnationsform der christlichen steht die kirchliche Identität zu dieser in einer untergeordneten und dienenden Position, die ihre Legitimität allein daraus bezieht, Träger der christlichen Identität zu sein. Dieser Dienst realisiert sich im Streben nach Katholizität, die für die kirchliche Identität konstitutiv ist, und d.h. im Streben nach Überwindung all dessen, was die Einheit des Leibes spaltet. Konversion auf dieser Ebene meint den immer neuen Aufbruch hin zur allumfassenden Fülle der Kirche Jesu Christi.

„*Confessional identity* lies in a specific historically, culturally and doctrinally located way of living out ecclesial identity and Christian identity“ (29). Sie bildet die geschichtlich-konkrete Individuation der christlichen und kirchlichen Identität; die Gestaltwerdung in den vorfindlichen Kirchen. Doch ist diese konfessionelle Identität der kirchlichen und erst recht der christlichen normativ nachgeordnet; ebenso wie das formulierte Credo dem lebendigen Glauben. Für alle konfessionellen Kirchen, die ihre eigene Konfession mit der kirchlichen Identität identifizieren, die ein bestimmtes kirchliches Bekenntnis oder die Mitgliedschaft in einer kirchlichen Institution als Signum christlicher Identität betrachten, muß die Einstufung der konfessionellen Identität in den dritten Rang – und die prinzipielle Gleichstellung *ihrer* Glaubens- und Lebensformen mit denen der anderen Kirchen – eine gehörige Zumutung bedeuten. Keine Kirche kann demnach für ihre eigene Glaubensform in Anspruch nehmen, „to be the church of Jesus Christ in its uniqueness and wholeness“.<sup>23</sup> Wo sie es tut, führt dieser Anspruch zwangsläufig zur gegenseitigen Verurteilung; aus der Konfessionsgebundenheit wird Konfessionalismus. Konversion auf dieser Ebene meint die Wiederherstellung der rechten Ordnung zwischen christlicher, kirchlicher und konfessioneller Identität, d.h. die kritisch-kreative Relektüre der eigenen Tradition, um sie in Richtung auf eine volle Gemeinschaft mit anderen Kirchen fortzubilden. Denn darin liegt die Wurzel ökumenischer Spaltungen: In der Verkehrung der rechten Ordnung zwischen diesen drei Identitäten, die alle ihre Berechtigung haben, doch nur in rechter Bezogenheit auf die anderen.

Damit ist der affirmativ-konfessorischen Tendenz in den Glaubensformen der einzelnen Kirchen ein kritisch-relativierendes (besser: relationalisierendes) Potential eingestiftet, das sie an die Quelle

---

<sup>23</sup> S. 6.



ihrer Legitimität erinnern und zu einem fortwährenden Selbst-Transzendierungsprozeß provozieren soll. In diesem Prozeß wird ihre Identität keineswegs verwischt oder mit der Identität anderer Konfessionen leichtfertig harmonisiert; sie wird neu ausgerichtet auf den einen Zielpunkt, in den am Ende alle Konfessionen münden werden, wenn sie denn authentische Gestaltungen des Leibes Christi sind. Der Weg kontinuierlicher Selbstüberschreitung ist der ökumenische Weg hin zur sichtbaren Einheit der Kirche Jesu Christi. Und der erste Schritt auf diesem Weg ist die Anerkennung anderer Kirchen mit ihren jeweiligen konfessionellen Identitäten als vollwertiger Partner in der Gemeinschaft der Pilger auf dem Weg zu Gott. Nicht in gegenseitiger Toleranz gründet diese Anerkennung, sondern in der Respektierung der theologischen Legitimität: Jede lokale Kirche hat Anspruch, als *die* (eine, heilige, katholische und apostolische) Kirche an ihrem Ort und zu ihrer Zeit zu gelten.<sup>24</sup> Doch darf sich dieser Anspruch gerade nicht exklusiv gebärden, denn Kirche ist eine Kirche nur in Gemeinschaft mit anderen Kirchen, so wie ein Christ nur in Gemeinschaft mit anderen Christen Christ sein kann („*unus Christianus nullus Christianus*“). Fraternalität wird damit zur nota interkonfessioneller und zwischenkirchlicher Beziehungsbestimmung und -gestaltung im Rahmen einer „ecclesiology of communion“. Konfessionelle Unterschiede und Eigenheiten haben durchaus Raum innerhalb einer Koinonia der Kirchen und Konfessionen, doch sollen sie sich nicht als unmittelbarer und ungebrochener Ausdruck der Letztwahrheit ausgeben. Es gilt zu unterscheiden zwischen legitimen, d.h. mit voller *communio* zwischen den Kirchen kompatiblen Unterschieden einerseits und trennenden Divergenzen, die überwunden werden müssen, andererseits. Selbst „*uniqueness and wholeness*“ sind Ansprüche, die von den Konfessionskirchen erhoben werden können, ja müssen. Doch sind es Ansprüche, die nicht als in der eigenen Kirche verwirklicht den anderen entgegengehalten werden dürfen, sondern solche, die sich auf die Berufung, auf die sich die Kirche gründet, auf die ihr aufgetragene Botschaft, kurz gesagt: auf ihre Mission beziehen.

## Konkretionen

Nun könnte man der Studie entgegenhalten, was D. Wendebourg dem Sektionsbericht I aus Santiago de Compostella entgegenhält: „... es wird nicht deutlich, unter welchen Bedingungen kirchliche Einheit als notwendige Gemeinschaft oder als illegitime Uniformität und wann innerkirchliche Differenz als bereichernde Vielfalt oder als Spaltung zu betrachten sind. Damit aber bleibt die Frage nach wie vor ungelöst, die von je her die *crux* der ökumenischen Bewegung darstellte und von jeder Kirche unterschiedlich beantwortet wurde und wird.“<sup>25</sup>

Im vierten Teil ihrer Studie konkretisiert die *Groupe des Dombes* ihre These und setzt sie in einen Forderungskatalog um, der den ökumenischen Partnerkirchen Konversions-Schritte auf die volle Kirchengemeinschaft hin abverlangt. Sie zielen auf die essentials ihrer jeweiligen Selbstverständnisse. Ökumenisch interessant ist die von der *Groupe des Dombes* in diesem Zusammenhang vorgenommene Abstufung innerhalb der im nicaeno-konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnis benannten *notae ecclesiae*: Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität (180-193). Während die beiden ersten sich unmittelbar auf die urchristlich-biblische Tradition berufen können, haben die beiden letzten lediglich abgeleiteten Status. Daraus ergibt sich eine sachliche Unterordnung

<sup>24</sup> Ioannis von Pergamon (Zizioulas) sieht in der Partikularisierung des einen Leibes Christi ein Werk des Hl. Geistes und folgert daraus, daß von daher jede Kirche als volle und „katholische“ Kirche anerkannt zu werden habe. (*Die Kirche als Gemeinschaft*, in: Santiago de Compostela 1993. Fünfte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung [Beiheft zur ÖR 67], Frankfurt 1994, 100).

<sup>25</sup> D. Wendebourg, *Sichtbare Einheit der Kirche als Koinonia*. Zum Sektionsbericht I, in: ÖR 43, 1994, 141.

der Ansprüche auf Katholizität und Apostolizität unter die von Einheit und Heiligkeit – und eine Kritik aller ekklesiologischen Versuche, Katholizität und Apostolizität für die eigene Kirche zu reklamieren. Wo das geschieht, sakralisiert oder säkularisiert sich die Kirche. Demgegenüber hält die *Groupe des Dombes* daran fest, daß Katholizität und Apostolizität keine Insignien der Kirche sind, sondern Kennzeichen der Botschaft, die ihr als Gabe und Aufgabe anvertraut ist. Sie sind keine Privilegien, die Macht und Autorität begründen, sondern kritische Maßstäbe, an denen sie die Institution Kirche immer wieder messen zu lassen hat.

„Einheit“ zielt dabei weder auf die vereinheitlichende Gleichmacherei der Kirchen durch ihre Inkorporation in ein einheitliches, hierarchisch strukturiertes und von einer Kirche dominiertes Machtgefüge (die „katholische“ Gefahr) noch auf eine bloße Föderation der getrennten Kirchen, die ihre jeweilige Eigenart möglichst unverkürzt wahren wollen und bestenfalls bereit sind, sich gegenseitig zu tolerieren (die „protestantische“ Gefahr), sondern auf das Modell einer Gemeinschaft der Gemeinschaften, die auf das trinitarische und christologische Bekenntnis zentriert ist. „Heiligkeit“ meint nicht die institutionelle Ordnung des geistlichen Lebens (die „katholische“ Gefahr) und auch nicht die geistliche oder gar moralische Tugendhaftigkeit des einzelnen Gläubigen (die „protestantische“ Gefahr), sondern die Ausrichtung der Kirche und der Gläubigen auf Christus, ihr Haupt, und in diesem Sinne die Vorwegereignung des kommenden Gottesreiches in Worten und Taten. „Katholizität“ darf nicht mit imperialistischem Universalismus und Integritismus einer nach Macht strebenden Kirche gleichgesetzt werden (die „katholische“ Gefahr) und auch nicht als Konfessionsbezeichnung mißverstanden und programmatisch preisgegeben oder als bloß räumliche Universalität gedeutet werden (die „protestantische“ Gefahr), sondern bedeutet primär die Fülle der ausgeteilten Gnade und sekundär die Treue zu dieser Gnadengabe, die sich in einer Vielfalt von Gnadengaben manifestiert. „Apostolizität“ besteht nicht zuerst in einer quasi-mechanistischen Sukzession (die „katholische“ Gefahr), aber auch nicht in einer bloß vagen und unverbindlichen Erinnerung an den Glauben und die Lehre der Apostel (die „protestantische“ Gefahr), sondern in der Übernahme der apostolischen Mission der Gottes- und Nächstenliebe.

Diese Überlegungen münden in der mit Emphase vorgetragenen Aufforderung an die Kirchen, sich endlich in Bewegung zu setzen – auf Christus und auf einander zu. Den auf den Glauben des einzelnen ausgerichteten protestantischen Kirchen wird u.a. eine höhere Wertschätzung der Kirche („*sola ecclesia*“) und der Eucharistie, außerdem Flexibilität in der Frage des Amtes (einschließlich der apostolischen Sukzession) anempfohlen (203-208). Und von der katholischen Seite wird eine Selbstzurücknahme im Bezug auf ihren Anspruch gefordert, die Kirche Jesu Christi „subsistiere“ in der römisch-katholischen Kirche. Sie sei – so die *Groupe des Dombes* – nicht einfachhin das Sakrament der Christusgegenwart, sondern immer auch eine von Sünde durchsetzte, menschliche Institution, die zur Spaltung des Leibes Christi beitrage (209-214). Als solche solle sie sich in eine „*fellowship of repentance with the other churches*“ (211) einstellen.

## Nachgedanken

Der Studie der *Groupe des Dombes* ist Leidensdruck und daraus geborene Leidenschaft abzuspüren. Die fortbestehende konfessionelle Spaltung wird von den Mitgliedern der Gruppe als so schmerzhaft empfunden, weil sie selbst erfahren haben, wie diese Spaltung spirituell und auch theologisch überwindbar ist.<sup>26</sup> Je tiefer die Beziehung zwischen den Getrennten, umso größer der

---

<sup>26</sup> Die Überzeugung, daß der konfessionelle Gegensatz zwischen römisch-katholischer und protestantischen Kirchen *theologisch* überwindbar sei, so daß die Einigung der Kirchen eine „reale Möglichkeit“ sei, war schon 1983 von K. Rahner und H. Fries programmatisch vertreten worden: *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit* (QD 100), Freiburg u.a., 1983.

Schmerz über die Trennung. Das gilt für den Mikrokosmos einer bikonfessionellen – besser: „konfessionsverbindenden“ – Ehe ebenso wie für den Mesokosmos dieser und anderer ökumenischer Gruppen und Gemeinden. Es gilt auch für den Makrokosmos der Kirchen, doch gerade auf dieser Ebene scheint die Beziehung zur eigenen Tradition stärker zu sein als die zu den Partnerkirchen. Die Umkehrung dieses Verhältnisses wäre die Voraussetzung für die entschlosseneren Umsetzung ökumenischer Einheitskonzepte. Denn – wie wir zu Beginn sagten – nicht an Ideen und Impulsen, sondern an deren Aufnahme mangelt es. Die *Groupe des Dombes* zeigt, daß eine solche Aufnahme keineswegs mit Traditionsvergessenheit, geschweige denn mit der Preisgabe der eigenen konfessionellen Identität erkaufte werden müßte, wenn diese Identität in ihren *beiden* Dimensionen realisiert würde: in ihrem „rückwärts“, d.h. dem identitätstiftenden Ursprung und der Tradition zugewandten Aspekt und in ihrem „vorwärts“, auf das Ziel der vollen *communio* aller Gläubigen hin orientierten Aspekt; kurz gesagt: wenn die Identität als *konversive* Identität verstanden würde, die nur durch ständige Selbstüberschreitung und wirkliche, substantielle Erneuerung ihrer Berufung gerecht werden kann. In diesem konsequent durchgehaltenen und bis in konkrete Vorschläge für einzelne Konversionsschritte vorangetriebenen Grundgedanken scheint mir ein provozierend innovatives Potential zu liegen.

Doch bleiben Zweifel. Es stellt sich die Frage, ob das Konversions-Prinzip inhaltlich nicht unterbestimmt ist: Enthält es eine Angabe über das „woraufhin“ – die Zielbestimmung – der Konversionsbewegung? Es ist dies ja nicht nur eine „horizontale“ Bewegung auf den konfessionellen Partner zu – dann wäre es nichts anderes als die Forderung nach theologischer Kompromißbereitschaft, nach Konvergenz oder Konsens in der Lehre. Es beschreibt auch eine „vertikale“ Bewegung: Die Partner sollen sich ständig neu auf Christus hin transzendieren. Was das aber heißt, darum geht doch gerade der Streit zwischen den Konfessionen. Und so treffen in der interkonfessionellen Begegnung unterschiedliche Zielbestimmungen aufeinander. Anders ausgedrückt: Es treffen unterschiedliche Auffassungen dessen, was „christliche Identität“ konkret bedeutet, aufeinander, so daß man diese nicht einfach als vermeintlich unproblematische Plattform der anzustrebenden Gemeinschaft ausgeben kann. Auch der Rekurs auf die Ursprungsidentität der christlichen Gemeinde vermag keine eindeutigen Antworten zu geben. Denn die Interpretation dessen, was die Ursprungsidentität ausmacht, ist zwischen den Konfessionen umstritten.

Diesem Einwand – würde er erhoben – könnte man entgegenhalten, daß die Identitätskonzeption der *Groupe des Dombes* keineswegs unbestimmt läßt, was Christus-gemäß ist. Die konfessionellen Identitäten geben ja Bestimmungen, die voll und ganz anerkannt zu werden verdienen. Es geht lediglich darum, einer selbstgenügsamen Verabsolutierung dieser Bestimmungen zu wehren. In einer solchen Öffnung kann man noch keine inhaltliche Unterbestimmung sehen. Das „woraufhin“ der Konversion kann und darf nicht ein für allemal vorentschieden werden. Denn damit wäre dem kreativen Geist Gottes ein Ziel gesetzt, dessen Festlegung ihm allein vorbehalten bleiben muß. Das „woraufhin“ der Konversion muß im immer neuen Gehorsam auf diesen Geist als „vorläufig endgültige“, „relativ absolute“ Bestimmung aus den Grundüberzeugungen der Konfessionen heraus formuliert werden. So könnte man sagen: Das Konversions-Prinzip ist ein inhaltlich bestimmtes Formalprinzip.

Doch ist das Bedenken damit wirklich ausgeräumt? Wendet man das Konversions-Prinzip auf die konkreten Streitpunkte zwischen den Konfessionen an, zeigt sich dann nicht doch, daß es sich dabei um einen bloßen (theologisch zwar gut begründeten, inhaltlich aber offenen) Appell zum gegenseitigen Aufeinanderzugehen handelt. Betrachten wir noch einmal die oben beispielhaft

---

Siehe dazu auch: K. Koch, *Gelähmte Ökumene. Was jetzt zu tun ist*, Freiburg u.a., 1991; J. Brosseder/H.-G. Link (Hg.), *Gemeinschaft der Kirchen. Traum oder Wirklichkeit?* (Ökumene konkret, Bd. 3), Zürich, Neukirchen-Vluyn 1993; D. Ritschl, *Ökumenische Theologie*, in: D. Ritschl / W. Ustorf, *Grundkurs Theologie*, Bd. X/1, Stuttgart 1994.

erwähnte Frage nach dem Leitungsamt in der Kirche. Hier kann man sehen, wie die *Groupe des Dombes* nach Möglichkeiten sucht, die konfessionellen Positionen in ein komplementäres Verhältnis zueinander zu setzen, so daß sie sich nicht mehr ausschließend gegenüberstehen, sondern sich gegenseitig bedingen, wenn nicht sogar fordern wie die beiden Seiten einer Medaille. Nun gibt es aber eine Reihe von Entweder-oder-Entscheidungen zwischen konträren Optionen, die sich nicht mehr komplementär vermitteln lassen. Nehmen wir etwa die Frage der Zulassung von Frauen zum Priesteramt als wichtigen Aspekt der Amtsproblematik. Würde man argumentieren, der vollen *communio* der Kirchen müßte auch die volle *communio* von Männern und Frauen auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens entsprechen, so würde das bedeuten, daß man *eine* Konfession zur Preisgabe ihrer bisher mit großem Nachdruck verfochtenen und gerade in jüngster Zeit wieder bekräftigten Haltung auffordern müßte. Die Aussichtslosigkeit dieser Forderung ist offensichtlich.

Man darf in diesem Zusammenhang auf die nächste Studie der *Groupe des Dombes* gespannt sein, die sich der Mariologie zuwendet, um an diesem Testfall zu zeigen, wie sich eine tief in den Traditionen der Christenheit verwurzelte Kontroverse theologisch überwinden lassen könnte.

Weiter muß man fragen, ob dieser Ansatz die christliche Identität vor pseudochristlicher Verfälschung zu schützen vermag. Erlaubt er Grenzziehungen und Ausgrenzungen dessen, was nicht mehr christlich ist? Muß es nicht auch Konversionsverbote geben – etwa dort, wo eine Kirche wie die DC von anderen Kirchen eine Konversion auf sie zu fordert? Zugespitzt formuliert: Muß dem Konversions- nicht ein Aversions-Prinzip zur Seite gestellt werden – vielleicht gerade, um die konversive christliche Identität zu schützen? Wenn die Identität einer Kirche und Konfession unhintergebar referentiell und interdependent, mutual und reziprok ist, dann muß das doch noch lange nicht heißen, daß sie sich nur in positiver *Aufnahme* anderer kirchlicher und konfessioneller Identitäten entfaltet. Wie die Geschichte der Entstehung neuer Konfessionen lehrt, vollzieht sich der Identitätsbildungsprozeß doch auch in *Ablehnung* anderer kirchlicher und konfessioneller Identitäten. Und: Wer stellt fest, welche Kirche sich zu Recht auf die vier *notae* berufen kann?

Diese drei Einwände weisen auf offene Fragen, die den Ansatz der *Groupe des Dombes* insgesamt aber nicht zu entwerten vermögen. Seine Stärke liegt ja gerade darin, gefallene Entscheidungen für Re-Visionen wieder neu zu öffnen, ohne gleich neue Entscheidungen zu fällen. Damit ist auch die Möglichkeit einer radikalen Umorientierung – etwa in der Frage nach Frauen im Priesteramt – eröffnet; und daß Konversion nicht bedeuten kann, daß sich die Kirchen „bewegen und umhertreiben lassen von jeglichem Wind der Lehre“ (Eph 4,14) versteht sich von selbst. Konversion bedeutet ja gerade Aufbruch aus Strukturen, die als nicht mehr Christus-förmig erkannt worden sind. Mag sein, daß das Konzept der *Groupe des Dombes* eine Spur zu idealistisch erscheint. Doch ist dies ein Idealismus, der auf die umwandelnde Kraft Gottes vertraut. Sich in der Praxis auf ihn einzulassen, führt weiter, als ihn intellektuell zu kritisieren. Kritik gebührt eher den Christen und Kirchen, die sich diesem Ansatz – weniger programmatisch als faktisch – verweigern. Denn: „Das größte *Hindernis* auf dem Weg zur Gemeinschaft ist die Gleichgültigkeit in Gemeinden, das Desinteresse bei Klerus und Pfarrerschaft und die Unentschlossenheit bei Kirchenleitungen.“<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> J. Brosseder, H.-G. Link, Kirchengemeinschaft – jetzt! 27 Thesen zur Einführung, in: dies. (Hg.), Gemeinschaft der Kirchen (wie Anm. 26), 13.