

Subjekt werden in der Suchgemeinschaft

Ökumene des dritten Weges als Basis christlicher Lebensorientierung zwischen Fundamentalismus und Relativismus

Ulrike Link-Wieczorek

Einleitung: Situationsschilderung

Man stelle sich vor: Nach einem hochkarätigen interdisziplinären Symposium sitzen die Teilnehmer und Teilnehmerinnen beim Abendessen in einem lauschigen Restaurant-Gärtchen. Ins Gespräch gekommen fragt plötzlich der Gast-Referent – Althistoriker, ca. 50jährig, Professor an einer renommierten deutschen Universität: „Wie ist das eigentlich: Glauben Evangelische auch an die Trinität?“ – Krasser kann man die Frage nach der Einheit der Kirche wohl gar nicht mehr stellen. Mir steht dieses Erlebnis paradigmatisch für die noch mehrköpfige Hydra, mit der wir es in Ökumene-Angelegenheiten zur Zeit in Mitteleuropa zu tun haben: für den massiven Prozess der Enttraditionalisierung,¹ der einhergeht mit dem Verlust an christlicher Grundbildung – hier bis in die höchsten Ränge akademischer Bildung hinein spürbar – sowie für eine zunehmende Ahnungslosigkeit gegenüber dem Phänomen innerchristlicher Pluralität als Ökumene – und das nach den großen Erfolgen der konfessionellen Annäherung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Die Enttraditionalisierung kann auch genau von der Gegenseite daher kommen. Auch das lässt sich im Universitätsleben erfahren: Wenn der Papst medienstark etwas sagt, was den Leuten missfällt, so werden in meiner Universität häufig meine Kollegen und ich vom Institut für Evangelische Theologie dafür zur Rede gestellt,

1 Vgl. dazu folgende religionssoziologische Untersuchungen: „Religion und Kultur,“ in *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*, hrsg. v. A. Dubach und R.J. Campiche (Zürich und Basel: NZN Buchverlag und Friedrich Reinhardt, 1993), 253–294; Michael N. Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt der Kirche* (Frankfurt: Knecht, 1998), 25–68; Karl Gabriel, „Pluralisierung und Individualisierung in Gesellschaft, Religion und Kirche“, in *Christliche Identität in pluraler Gesellschaft: Reflexionen zu einer Lebensfrage von Theologie und Kirche heute*, hrsg. v. H.J. Münk und M. Durst (Fribourg, Paulusverlag, 2005), 21–58.

weil man meint, der Papst sei der Papst aller Christen. Auch dies mag als eine krasse Anfrage an die Einheit der Kirche verstanden werden ... Die ökumenische Pluralität ist schwer zu verstehen, erst recht inmitten eines Klimas von einerseits religiösem Traditionsabbau und andererseits massiver religiöser Pluralisierung.

Um so mehr ragt das heraus, was übrig bleibt: Fundamentalistisches Gebaren religiöser Gruppen – christlicher wie nicht-christlicher –, die ihren Widerspruch anmelden in einer Kultur, in der man den Überblick verloren hat und weitgehend mit den Schultern zuckt angesichts bedrückender weltweiter Probleme: Steigende Kinderarmut, Jugendarbeitslosigkeit, eine vollständige Veränderung der Strukturen der Berufswelt, Perspektivlosigkeit aus Mangel an Überblick, Unbehagen vor der Zukunft, schon längst eine massive Zunahme von Alltagsgewalt, bei uns in Deutschland Rückgriff zu normativem Rigorismus auch an den höheren Schulen, in denen Noten wieder Machtmittel sind und Fachautoritäten Mangelware. Werte-Relativismus und Gleichgültigkeit gedeiht in dieser Atmosphäre ebenso gut wie gewaltbereiter Fundamentalismus. Geiko Müller-Fahrenholz hat einleuchtend dargestellt, wie sehr diese *beiden* Pole einhergehen mit der Erfahrung von Entwurzelung und Verelendung, Beschämung und Subjektivität.² Das können wir auf großer weltpolitischer Bühne beobachten, aber auch im kontextuellen Alltag unserer privaten Umwelten, in denen sich einschneidende soziologische Veränderungen wie das Verschwinden der traditionellen Arbeitsgesellschaft oder die völlige Umstrukturierung der landwirtschaftlichen Lebensweisen vollziehen.³ Keine Frage: Theologie und Kirche haben, so Müller-Fahrenholz, die Situation der Entwurzelung ernst zu nehmen, und sie müssen Prozesse von Verelendung, das Lebensgefühl von Beschämung und sowohl aggressive wie gleichgültige Formen von Subjektivität als Reaktion auf überkomplexe Verhältnisse verstehen lernen. Aber man muss noch darüber hinausgehen: Sie haben auch selbstkritisch zu prüfen, wieviel sie selbst zu Entwurzelung und Enttraditionalisierung in den Kirchen beigetragen haben, indem sie Pluralisierungstendenzen eben nicht ernst genommen haben bzw. – möglicherweise in einem falschen Verständnis von Tradition – nor-

2 Geiko Müller-Fahrenholz, „Zwischen Fundamentalismus und Beliebigkeit“, in *Ökumenische Rundschau* 55 (2006) 68–76. Die hier genannten Erfahrungen müssen nicht in direkter Weise als Erfahrungen fundamentalistischer Täter verstanden werden, sondern als Phänomene im weiteren Umfeld der Strukturen von Globalisierung.

3 Vgl. dazu Konrad Raiser, „Versöhnen und Bekennen, Die Kirchen in der Welt von morgen“, in *MD, Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 48 (1997) 103–107.

mativ zu ersticken suchten. Vor allem aber müssen sie eigentlich eine tragende Gemeinschaft anbieten können, in der diese Prüfung geschieht und in der auf diese Situation hin die Vision der christlichen Wirklichkeitsperspektive neu entdeckt werden kann. Welche Chancen bietet die Ökumene in dieser Situation, und welche Aufgaben liegen vor ihr? Diese Fragen sollen im Zentrum der folgenden Überlegungen stehen.

Zur Situation der Konfessions-Ökumene im westlichen Mittel-Europa

Im ökumenischen Dialog haben wir uns daran gewöhnt, Konfessionen mehr oder weniger monolithisch darzustellen und in ihren Traditionen und Positionen miteinander zu vergleichen, um innerhalb der hier zu Tage tretenden Verschiedenheit eine implizite „Spur“ von Einheit zu finden. Eine Wahrnehmung von Enttraditionalisierung jedoch findet hier eigentlich nicht statt. Zwar wird hin und wieder gefordert, die Lehre der Kirche müsse in einer zeitgemäßen Sprache formuliert werden, damit Enttraditionalisierte, denen der Kirchen- und Theologiejargon nicht mehr vertraut ist, sie verstehen können.⁴ Ob sie aber wirklich dieselben Fragen haben wie die, die im ökumenischen Dialog diskutiert werden, wird nicht wirklich erkundet. Vielmehr geht man von einer gewissen überzeitlichen Relevanz der Probleme aus, die hinter den Lehrdifferenzen stehen, auch dann, wenn sie in ihrer kontextuell-historischen Bedingtheit differenziert wahrgenommen werden wie in der wichtigen deutschen Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“⁵ Akademisch nicht gebildete Kirchenglieder oder –Interessierte werden zunehmend Mühe haben, sich in Probleme und Diskussionsstände hineinzudenken, die ihnen *mindestens zunächst* im Gewand vergangener Jahrhunderte daherkommen. Wir müssen uns ernsthafter fragen, ob nicht dies schon Prozesse von Entwurzelung und Beschämung verstärken und in Subjektivität flüchten lassen kann. Dem ökumenischen Dialog folgen können die sog. „Laien“ sowieso schon lange

4 Vgl. dazu die Formulierung der „Gemeinsamen offiziellen Feststellung“ der GER, Absatz 3: „Lutheraner und Katholiken werden ihre Bemühungen ökumenisch fortsetzen, um in ihrem gemeinsamen Zeugnis die Rechtfertigungslehre in einer für den Menschen unserer Zeit relevanten Sprache auszulegen, unter Berücksichtigung der individuellen und der sozialen Anliegen unserer Zeit.“ Vgl. Harding Mayer u. a., Hrsg., *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, Bd. 3 (Paderborn und Frankfurt: Bonifatius und Lembeck, 2003), 438.

5 Karl Lehmann und Wolfhart Pannenberg, Hrsg., *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Bd. 1, *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute* (Freiburg und Göttingen: Herder und Vandenhoeck & Ruprecht, 1986).

nicht mehr, dazu sind sie theologie- und kirchengeschichtlich nicht spezialisiert genug. Als besonders erschwerend aber kommt hinzu, dass sie die Strukturen, die in den Dialogen als für ihre Konfession so typisch beschrieben und diskutiert werden, in ihrer Wahrnehmung von Kirche und Konfession in der Regel gar nicht mehr so eindeutig sehen können. Die Gremien-Ökumene findet außerhalb der „faktischen kirchlichen und religiösen Wirklichkeit“ statt, fand schon 1994 der Schweizer Theologe Heinz Rügger:

Da diskutieren ökumenische Experten (meist Männer in der zweiten Lebenshälfte mit höheren akademischen und kirchlichen Weihen) über irgendwelche Feinheiten von theologischen Unterschieden zwischen idealtypischen konfessionellen Positionen, wie man sie in den konfessionskundlichen Lehrbüchern nachlesen kann, und merken dabei gar nicht, dass das Kirchenvolk sich längst aus diesen theologischen Positionen verabschiedet hat oder sich jedenfalls nur noch partiell mit ihnen identifiziert.⁶

Sicher trifft das zu auf das Verständnis der Sakramente, der unterschiedlichen Positionen in der Gnadenlehre, sehr wahrscheinlich sogar hinsichtlich ekklesiologischer Differenzen, auf jeden Fall für die Differenzen im Amtsverständnis. In dem Mannheimer Stadtteil, in dem ich wohne, hielten es die katholischen Gemeindeglieder für einen Spleen ihres Priesters, als dieser ihnen die amtstheologischen Gründe zu erläutern versuchte, wegen derer er während eines geplanten ökumenischen Gottesdienstes keine gemeinsame Eucharistiefeier zelebrieren wollte. Sie glaubten ihm erst, als es ihnen die evangelische Theologin bestätigte.

Die klassischen konfessionellen Differenzen sind vermutlich schon länger als wir es wahrnehmen im Pluralisierungsschub der Moderne abgeschliffen, nachdem sie zwischenzeitlich durch kulturelle und mentalitätsmäßige Differenzen geradezu ersetzt worden sind. Wiederum in der Schweiz hat man festgestellt, dass man in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts evangelische und katholische Bürger noch an der Einrichtung ihrer Wohnzimmer erkennen konnte, in der zweiten Hälfte sich diese Unterschiede jedoch ebenso abschliffen wie religiöse Differenzen bezüglich Gebetshäufigkeit oder Vorstellungen von Gut und Böse.⁷ Zur Vervoll-

6 Heinz Rügger, „Ökumene angesichts zunehmender innerkirchlicher Pluralisierung“ in *Una Sancta* 49 (1994) 330.

7 Vgl. Markus Ries, „Katholische Einheitshoffnung und Entkonfessionalisierung“, in Helmut Hoping, Hrsg., *Konfessionelle Identität und Kirchengemeinschaft* (Münster: LIT, 2000), 66–67. Der Autor verweist auf die Studie von Gerhard Schmidtchen, *Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessio-*

ständigung dieses Bildes gehört es weiterhin, die kontextuell unterschiedliche Entwicklung wahrzunehmen. Ich weiß noch sehr genau, wie es mich in Afrika irritiert hatte, dass ich mich hier in den katholischen Gemeinden mehr zu Hause fühlte als in den protestantischen. Aus historisch-kulturellen Gründen hatten sie weniger normativ-restriktive Gewohnheiten als die protestantischen, in denen man nicht rauchen, keinen Alkohol trinken und als Frau möglichst keinen Schmuck tragen sollte. Nach meiner deutschen lutherischen Sozialisation aber stand Normativ-Moralisches für katholische Gesetzlichkeit. Aber auch die in Afrika in den 80er Jahren des 20. Jahrhunderts beobachteten Unterschiede haben sich vermutlich inzwischen verändert. Möglicherweise trifft auch hier zu, was für Mitteleuropa in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts gilt: im selben Augenblick, in denen die Kirchen im theologischen Hocheinsatz Kooperationen, Konvergenzen und sogar Konsense fanden, „verwischten sich unter ihren Händen zunehmend die Grenzen zwischen jenen Kirchenvölkern, die zusammengebracht werden sollten“⁸. Es entsteht die schwierige Situation, dass die offizielle kirchliche Ökumene nicht nur zu spät kommt, sondern dass sie Annäherungen, die an der Basis vollzogen wurden, nicht wahrnehmen und nicht akzeptieren will, weil sie sozusagen an der kirchlichen Lehre vorbei stattgefunden haben.

Es wird Zeit, zu erwähnen, dass die so beschriebene Situation typisch ist für Mittel- und wohl auch Nordeuropa. Kirchen in Ostmitteleuropa sind stärker zu differenzieren. Das wird deutlich, wenn man allein nur die Kirchenmitgliedschaftszahlen der Länder Polen und Tschechien herausgreift: Hier noch eine vergleichsweise stabile Position der katholischen Mehrheitskirche, dort ein radikaler Schwund der Kirchenmitgliedszahlen auch bei der römisch-katholischen Kirche (32,1 Prozent zwischen 1991 und 2001).⁹ Säkularisierende Tendenzen sind aber in der Bevölkerung Polens auch weitaus stärker, als es die dortigen Kirchen wahrnehmen wollen.

neller Kultur (Bern: Francke, 1973), und auf eine Studie, die „entsprechende Verhältnisse im städtischen Umfeld während des ersten konfessionellen Zeitalters“ ausmacht: Etienne François, *Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806* (Sigmaringen: Thorbecke, 1991). Zur Lebensstilanalyse evangelischer Kirchenmitglieder in Deutschland vgl. Friederike Benthaus-Apel, „Lebensstilspezifische Zugänge zur Kirchenmitgliedschaft“, in *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge. Die vierte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, hrsg. v. W. Huber, J. Friedrich und P. Steinacker (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2006), 205–236 sowie dies., „Lebensstile Konfessionsloser- im Vergleich mit Lebensstilen Evangelischer“, ebd., 237–272.

⁸ Ries, „Katholische Einheitshoffnung“, 67.

⁹ Vgl. Martin Vaňáč, „Churches and Religions in the Czech Republic 1991 and 2001“, [http:// www.iespraha.cz](http://www.iespraha.cz).

Konfessionelle Enttraditionalisierung findet zumindest in diesem Fahrwasser statt.

Der dritte Weg: Ökumenische Theologie jenseits von Dialog und konziliarem Prozess

Wenn diese Einschätzung einigermaßen zutreffend ist, dann gibt es aber auch eine Rückseite der entkonfessionalisierenden Annäherung, die es verdient, stärker ins Zentrum der Aufmerksamkeit von Kirche und akademischer Theologie gerückt zu werden: Mit dem Schwinden traditioneller, selbstverständlicher Orientierungen wächst auch ein Bedürfnis nach theologischer Reflexion, das es aufzunehmen gilt. Eine Bochumer Studie zum Verhältnis katholischer Menschen zur Kirche ergab jetzt, dass die Bindung an ihre Kirche ihren Aussagen zufolge über jede Erwartung hinaus groß sei.¹⁰ Man schätzt die Parochialgemeinde mit ihren Angeboten offenbar mehr als die aktiven Teilnehmerzahlen vermuten lassen. Auffällig jedoch ist der hohe Prozentsatz (ein Fünftel) derer, die sich enttäuscht zeigen von der geringen theologischen Anregung, die von den Gemeinden ausgeht. Wie aber darf man das verstehen: Man schätzt die Kirche als eine Gemeinschaft von Gutwilligen, in der gesungen und gebetet, jedenfalls nicht gestritten und geprügelt wird, und man schätzt sie auch dann, wenn man selbst sie zunehmend weniger in Anspruch nimmt? Ist das die tragende Gemeinschaft, die ein Gegengewicht gegen Beschämung und Entwurzelung aufstellen kann? Man wird diese Untersuchung sicher noch genauer zu analysieren haben. Formulierte Enttäuschung über ein zu Wenig an Theologie jedenfalls darf nicht auf die leichte Schulter genommen werden. Möglicherweise äußert sich hier das Bedürfnis, Hilfe zu bekommen in der Reflexion und gemeinsamer Kommunikation der christlichen Vision von Wirklichkeit und Lebensgestaltung in der Situation der Enttraditionalisierung. Die Menschen suchen nach einer Theologie, die sich auf ihren Lebensalltag beziehen lässt, die sie nicht zwingt, christliche Lebensorientierung ausschließlich in konfessionstypischen Lehrbildungen zu formulieren, die ihnen zunächst fremd sind, sondern die ihnen hilft, vor, neben oder unter einer konfessionellen Identität eine christliche Identität zu entwickeln. Nicht zufällig sind es Evangelikale und Pfingstler mit einem im Vergleich

10 Umfrage des Meinungsforschungsinstituts Dimap im März 2006 im Rahmen eines Dialogprojekts der Ruhr-Universität Bochum über Gemeindeleben in Deutschland und den USA; vgl. FAZ Nr. 164, 18. Juli 2006, S. 4 (Politik): „Nahe am Ideal. Bochumer Studie untersucht die Gemeindebindung der Katholiken“, sowie Wilhelm Damberg und Antonius Liedhegener, Hrsg., *Katholiken in den USA und Deutschland. Kirche, Gesellschaft und Politik* (Münster: Aschendorff, 2006).

zur klassischen Ökumene eher transkonfessionellen Selbstverständnis, die zur Zeit große Zuwächse zu verzeichnen haben. Können wir darin wirklich gar keine theologisch legitimen Aspekte entdecken? Suchen die Menschen in unseren klassischen Konfessionsgemeinden nicht ebenso wie Evangelikale und Pfingstler nach einer Theologie, die sie in ihrer eigenen religiösen Entwicklung begleitet, indem sie ihre Suche nach religiöser Orientierung aufnimmt und gestaltet? Ökumenische Theologie hat sich sehr ernsthaft die Frage zu stellen, ob sie sich bisher nicht zu sehr auf die Spezifika des ökumenischen Dialogs unter Fachleuten konzentriert hat und die theologischen Bedürfnisse außerhalb dieses Zirkels vernachlässigt bzw. im Schwung des konziliaren Prozesses durch sozialetische Aufmerksamkeiten verdeckt hat. Ist es nicht gerade die Stärke und der Erfahrungsschatz der Ökumene, noch vor jedem Dialog, der mit dem Ziel verwirklichter Einheit geführt wird, zu wissen, dass die Christugemeinschaft eine Gemeinschaft von Menschen ist, die miteinander auf der Suche nach der Wahrheit sind und sich darin als solche unterwegs seiend stärken können müssten? Ist die Christugemeinschaft nicht auf sehr weite Strecken eine Suchgemeinschaft? ¹¹ Und ist denn die bisher vertretene Devise wirklich so unumstößlich (oder womöglich reines Wunschdenken), dass vor dem ökumenischen Dialog eine konfessionelle Identität aufgebaut sein müsse, weil man erst irgendwo zu Hause sein müsse, bevor man Differenzen diskutieren könne? ¹² Die Gefahr bei dieser Devise scheint mir zu sein, dass weder Kirchen noch Universitäten in ihrer theologischen Bildungsarbeit die Suchbewegungen in einem längst entkonfessionalisierten Milieu ernst

11 Eine Bejahung dieser Frage hätte zur Folge, dass die Wahrnehmung des bewussten Suchens auch unter christlichen Gläubigen nicht ausschließlich als ein Zeichen einer „Glaubenskrise“ zu werten sein müsste, wie Bischof Wolfgang Huber betont; Wolfgang Huber, *Im Geist der Freiheit. Für eine Ökumene der Profile* (Freiburg: Herder, 2007), 69–70. Vielmehr dürfte sie durchaus als ein Zeichen selbstbewusster Glaubensreflexion und des Bedürfnisses danach verstanden werden.

12 So Walter Kardinal Kasper, „Konfessionelle Identität – Reichtum und Herausforderung“, Vortrag auf dem Ökumenischen Kirchentag 2003 in Berlin, 5, und auch Lothar Ulrich, „Konfessionelle Identität. Historischer Überblick und ökumenische Relevanz“, in *Vorgeschmack: Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie (FS Theo Schneider)*, hrsg. v. Bernd Jochen Hilberath und Dorothea Sattler (Mainz: Matthias-Grünewald, 1995), 70; vgl. dagegen die weitgehend unrezipierte, unvergleichlich differenzierte Analyse der Groupe des Dombes, *Pour la conversion des Eglises* (Paris: Centurion, 1991); dazu: Reinhold Bernhardt, „Konversive Identität. Gedanken zur ökumenischen Theologie, angeregt durch die Groupe des Dombes“, in *Wandel und Bestand. Denkanstöße zum 21. Jahrhundert (FS Bernd Jaspert)*, hrsg. v. Helmut Gehrke (Paderborn: Bonifatius 1995), 275–284.

nehmen können, in der sich Gemeindeglieder sowie diejenigen befinden, die vom Rand aus zuschauen und ansprechbar wären.

Wäre also nicht ein *dritter Weg der Ökumene* notwendig zu gehen, auf dem bewusst und engagiert eine interkonfessionelle theologische Suchgemeinschaft gebildet und gepflegt würde? Vermutlich würden auf diesem Weg auch die konfessionellen Profile wieder spürbar, aber nicht als ein kirchlich gesteuerter „Re-Konfessionalisierungsschub,“ sondern „von unten“ in der Entdeckung zunächst unterschiedlicher Perspektiven, Hauptgesichtspunkte und Denkmöglichkeiten im Reden von Gott. Im Grunde ist dies ein Weg, den die Kommission für Glaube und Kirchenverfassung schon 1978 in Bangalore vorschlug, um jenseits spezifisch ekklesiologischer Dialoge die sichtbare Einheit der Kirche in einer *sichtbar gelebten* Einheit der Kirche zu erweisen in einem Prozess der „Gemeinsame(n) Rechenschaft unserer Hoffnung.“ Anton Houtepen warnte schon 1990 davor, diesen Weg in Vergessenheit geraten zu lassen.¹³ Auch Christoph Schwöbels Hinweis, in der Ökumene werde zu viel über ekklesiologische Differenzen und zu wenig über die eigentliche grundlegende Gemeinsamkeit, nämlich die Voraussetzung des Handelns Gottes, geredet, kann als ein Ruf nach der Ökumene des dritten Weges gelesen werden.¹⁴ Hätten sich die Kirchen miteinander schon früher auf diesen Weg gemacht, so hätte das vielleicht geholfen, die Entfremdung zwischen den Konfessionen zu verhindern, die ja paradoxerweise mitten im Schub der Enttraditionalisierung vor unseren Augen stattfindet. Denn gemeinsam – in den Gemeinden, in den Seminaren der Universitäten, auf theologischen Fortbildungen, auf Kirchentagen oder ganz einfach am Schreibtisch im wissenschaftlichen Diskurs – an all diesen Orten und auf all diesen Ebenen interkonfessionell an Fragen des Lebens zu arbeiten und die Schätze der verschiedenen christlichen Traditionen und Kontexte im Umgang damit zu entdecken – das ist nichts anderes als eine Form der Konvivenz, die die implizite Einheit christlichen Bekenntens erahnen lässt und in der sich ökumenische Sensibilität entwickelt.¹⁵ Ökumene wächst in der Begegnung, aber Begegnung

13 Anton Houtepen, „Ökumenische Hermeneutik. Auf der Suche nach Kriterien der Kohärenz im Christentum“, in *Ökumenische Rundschau* 39 (1990) 288.

14 Vgl. Christoph Schwöbel, „Gottes Ökumene. Über das Verhältnis von Kirchengemeinschaft und Gottesverständnis“, in ders., *Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur* (Tübingen: Mohr, 2003), 107–132. Allerdings erwartet Schwöbel offensichtlich auf diesem Weg eine größere Eindeutigkeit erzielen zu können als in dem hier zu entwickelnden Konzept der Ökumene als Suchgemeinschaft.

15 Der dritte Weg der Ökumene adaptiert insofern Theo Sundermeiers Konvivenz-Begriff, der für die interkulturelle Begegnung entwickelt wurde; vgl. Theo Sun-

nung ist mehr als Dialog der Spezialisten, politische Arbeit oder gemeinsames Feiern. All dieses ist sie auch, aber tiefe Konvivenz folgt aus der Begegnung, in der man sein Leben in engerer und weiterer Kontextualität miteinander interpretiert und dabei den Tiefgang des christlichen Realismus entdeckt, der erfahrbares Unheil ungeschminkt wahrnimmt und in die Gewissheit der Verheißung stellt, in der Hoffnung gerettet zu sein. Auch hier ist der Event-Charakter der Ökumene unverzichtbar: Das Suchen nach einer „gemeinsamen Vision des Reiches Gottes“ (Anton Houtepen) muss man gemeinsam erleben können, sozusagen als eine ökumenisch-theologische Kontemplation.¹⁶ Um dies durch kluge, didaktisch versierte und theologisch weise Moderation zu ermöglichen, brauchen wir überall in der Welt eine qualifizierte ökumenisch-theologische Ausbildung.

Wie können die Grundstrukturen einer Theologie beschrieben werden, die einer solchen ökumenischen Kommunikation zugrunde liegen? Um diese Frage wird es im folgenden Abschnitt gehen. Dabei wird deutlich werden, dass der Konvivenz in der interkonfessionellen Suchgemeinschaft eine implizite Theologie zugrunde liegt, die in der Begegnung in die Explikation geführt wird. Damit folge ich Dietrich Ritschls Vorschlag, durchaus eine grundlegende Gemeinsamkeit in der Ökumene vorauszusetzen, diese jedoch nicht unbedingt in eine konsensuale Explikation eingehen zu sehen.¹⁷ Gerade die Skepsis gegenüber der Möglichkeit sprachlicher Konsense macht aber den theologischen Streit um die adäquate Explikation nicht weniger notwendig, im Gegenteil: In ihm deckt sich die implizite Grundlage des Lebens in der Christusgemeinschaft erst auf. Das Ringen um die Sprachwerdung dessen, was uns trägt in der Ökumene, sei es, dass es pneumatologisch, offenbarungstheologisch, christologisch oder trinitätstheologisch zu erfassen versucht werde, hat insofern erkenntnisleitende Funktion, als es sich der impliziten Grundlage sozusagen an die Fersen heftet. Insofern kann man das Theologisieren der interkonfessionellen

dermeier, „Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute“, in Wolfgang Huber, Dietrich Ritschl und Theo Sundermeier, *Ökumenische Existenz heute*, Bd. 1 (München: Kaiser, 1986), 49–100.

16 Michael Weinrich hat ihn skeptisch geschildert und darauf hingewiesen, dass das gemeinsame Erleben ökumenischer Begegnungen schwer kommunizierbar sei unter solchen, die einfach nicht dabei waren. Daran ist sicher viel Richtiges. Es scheint mir aber nicht möglich, ökumenische Sensibilität außerhalb der Begegnung zu entwickeln. Vgl. Michael Weinrich, *Ökumene am Ende? Plädoyer für einen neuen Realismus* (Neukirchen: Neukirchener, 1995), 28–33.

17 Dietrich Ritschl, „Konsens ist nicht das höchste Ziel“, in ders., *Theorie und Konkrektion in der Ökumenischen Theologie. Kann es eine Hermeneutik des Vertrauens inmitten differierender semiotischer Systeme geben?* (Münster: LIT, 2003), 179–192.

Suchgemeinschaft als Kontemplation verstehen – und erfahren. Mir scheint es angemessen, zu sagen, dieses Theologisieren sensibilisiere mindestens für die Wahrnehmung einer sich *getragen wissenden* Verschiedenheit – was möglicherweise mehr ist als eine „versöhnte“ Verschiedenheit. Nennen wir das, was dabei herauskommt, zunächst einfach eine ökumenische Sensibilität.

Die Stärke der Ökumene: Sensibilisierung für den christlichen Begründungszusammenhang

Ökumenische Sensibilität kann schon in der Begegnung von einzelnen Gläubigen im Alltag geformt werden, wenn sie ihr Gläubig-Sein miteinander thematisieren. Sie besteht in der Aufmerksamkeit für die Spur von Einheit, die sich in der Regel gar nicht so leicht in Worte fassen lässt. Sie ist zuerst so etwas wie eine „Ahnung“, in der Alltagssprache würde man sagen: sie ist ein Gefühl, im Englischen passt vielleicht am besten das Wort „attitude“. Es ist das „Gefühl“, in dieselbe Richtung zu blicken, denselben Bezugshorizont zu haben. Er wird vielleicht nicht immer schon als ein gemeinsames Dach über dem Kopf empfunden, aber doch als so etwas wie eine magnetische Strömung, ein Angezogenwerden aus derselben Richtung. In manchen Fällen mag dieses Gefühl in der Tat sehr diffus sein – es entwickelt sich bekanntlich und lässt den Magneten, Gott selbst, als Referenzpunkt dabei auch bekannter werden. Im ökumenischen Dialog erkennt man es aneinander, provoziert und kräftigt es wohl auch, denn es beruht auf einer Grundhaltung, einer Disposition, die den christlichen Gläubigen als Gläubige eigen ist: Sich selbst *coram-deo* zu verorten, wenn über den Glauben nachgedacht wird, und sich die anderen Menschen *coram-deo* stehend vorzustellen dabei. Weil sie dies nicht einfach als Erfindung netter Menschen verstehen, sondern als die lebensermöglichende Gabe Gottes schlechthin, ist diese *coram-deo*-Haltung komplexer als sie zunächst scheinen mag. Ich möchte sie als Polarität aus *Beziehung mit Gott* und *Verantwortung vor Gott* beschreiben. *Mit Gott* und *vor Gott* verstehe ich dabei als die spezifisch christliche Bezugsstruktur, wie sie als eine implizite biblische Megageschichte aus den vielen Einzelgeschichten aufschwimmt und Eingang gefunden hat in die Vielfalt der Bekenntnisse. *Mit Gott* und *vor Gott* ist auch die Bezugsstruktur, in der Christen und Christinnen im Alltag ihr Leben zu formen versuchen – so sie denn diesen Grad von Bewusstheit zulassen. Beide Pole finden darum auch Eingang in das Lob Gottes, wenn Christen *zu* Gott sprechen: Dann sprechen sie von ihm herkommend aus der Gottesbeziehung, aber auch *vor* Gott stehend in Verantwortung ihm gegenüber, und sie loben ihn und danken ihm dafür, ihrem Leben gerade

in dieser spezifischen Polarität Sinn, Lebendigkeit und Tiefe zu geben. Vielleicht haben die beiden Pole zu unterschiedlichen Zeiten des Lebens unterschiedliche starke Relevanz, denn sehr wahrscheinlich ist es so, dass die Verantwortung vor Gott – und seinem *Gegenwind* – erst in reiferen Stadien des Lebensalters gewürdigt und gelobt werden kann, während sie in der Jugend bei den Älteren wahrgenommen eher skeptisch beäugt werden mag und man sich vielleicht selbst gerade allmählich der Erfahrung mit Gott als *Rückenwind* öffnet. Wenn sie sehr bewusst christlich sozialisiert sind, können Christen und Christinnen die Polarität von Gottes mit-uns-Sein und Gottes uns-gegenüber-Sein in ausgewählten Behaftungsinstanzen des Begründungszusammenhanges aufzeigen: Allen voran denke ich an biblische Gott-Geschichten: etwa an die vom Zug Israels durch die Wüste, an solche von Heilungen und an die von der Sturmstillung Jesu auf der einen und an den prophetischen Einspruch sowie die Gerichtsgleichnisse auf der anderen Seite. Wenn sie sehr reflektiert sind, dann wissen sie, dass die soteriologische Deutung des Kommens von Jesus diese beiden Pole theo-logisch verbindet, und möglicherweise weisen sie auf altkirchliche Bekenntnisse und auf die Trinitätslehre. Die Komplexität des christlichen Gottbezuges zeigt sich jedoch auch im Gottesdienst, in der Liturgie, in Taufzeremonien, Trauungen oder Beerdigungsfeiern, in gutem Religionsunterricht, im sozialen Engagement von Kirchen oder schlichtweg: in der Begegnung mit Gläubigen. Sie wird erfahrbar in der Vorgegebenheit und Weite der Kommunikation des Evangeliums innerhalb wie außerhalb kirchlicher Institutionalität.

So wäre zu entfalten, was mit der These gemeint ist, christliches Selbstverständnis fuße auf der Grundhaltung der Lebensgestaltung aus der Gott-Relation heraus. In ihrer Gestaltung wird sie dann so vielfältig, wie sie es als Teil der Schöpfung Gottes in der Mannigfaltigkeit ihrer je konkreten Kontexte nur sein kann. Spürbar wird diese Vielfältigkeit im „Untergrund“ reguliert in der gemeinsamen Haltung des *mit* und *vor* Gott. Vielleicht ist sie ein „implizites Axiom“, wie Dietrich Ritschl zu sagen vorgeschlagen hat.¹⁸ Wird es in Sprache gefasst, in Lehren und Bekenntnisse, ist es schwer, es der jeweiligen Kontextualität völlig zu entkleiden, und so fließt es ein in situative, historische und gegenstandsbezogene Differenzen. Gegenstandsbezogen sind die Differenzen, weil ihre Referenz, Gott selbst, nicht vollständig eingehen kann in die Sprache über ihn – noch weniger doch, als es gelingen kann, einen anderen Menschen im Reden über ihn

18 Dietrich Ritschl, „Implizite Axiome. Weitere vorläufige Überlegungen“, in *Implizite Axiome. Tiefenstrukturen des Denkens und Handelns*, hrsg. v. Wolfgang Huber, Ernst Petzold und Theo Sundermeier (München: Kaiser, 1990, 338–355.

vollständig zu erfassen. Mir scheint es insofern einleuchtend, zu sagen, auch die Pluralität der Konfessionen sei ein Phänomen der Geschöpflichkeit und als solche noch nicht gottwidrig und auch nicht notwendig zu überwinden.¹⁹ Mannigfaltigkeit hat hier durchaus etwas mit Lebendigkeit zu tun, aber auch mit der Freiheit der Geschöpfe, im Gegenüber „vor Gottes Angesicht“ als freie Geschöpfe existieren zu dürfen.²⁰ Auch der Hinweis auf die Pluralität der biblischen Perspektiven der Bezeugung der Gott-Relation ist hier durchaus angebracht.²¹ Er verbindet sich mit der Warnung, in schlichter Hermeneutik durch direkte Ableitungen einen massiven Komplexitätsverlust in Kauf zu nehmen und sich damit der Lebendigkeit des schöpferischen Wirkens Gottes zu versperren. So gesehen kann die Entstehung der Konfessionen auch als ein Phänomen dieser Lebendigkeit begriffen werden.

Allerdings: Wo das Bewusstsein und der Genuss an der Mannigfaltigkeit oder auch an der spezifischen Partikularität ihrer Elemente das Bewusstsein der gemeinsamen Grundhaltung aus *mit* Gott und *vor* Gott verdeckt, da wird die Vielfalt in der Kirche zum Sündenfall. Denn dann fällt sie aus der Gott-Relation heraus und verliert ihren Referenzpunkt. Insofern gehört der sichtbare und spürbare Bezug zu den anderen Gemeinschaften der Gott-Relation zur eigenen Gott-Relation dazu. Hand aufs Herz: Was sagten wir zu einem Taufbewerber, der dem Pfarrer im Taufgespräch offenbarte, er könne sich auf gar keinen Fall vorstellen, Glied einer anderen Kirche zu werden als derer, in der er die Taufe begehrte? Lieber bliebe er ungetauft als orthodox, römisch-katholisch oder gar Glied der

19 Die Unüberwindbarkeit der konfessionellen Differenzen wird sehr stark von Ulrich Körtner betont, allerdings nicht schöpferisch-, sondern kreuzestheologisch; vgl. Ulrich Körtner, „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: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005), 29f.

20 Laurentius Klein, „Theologische Alternative zur Konsensökumene“, in *Theologische Quartalschrift* 166 (1986) 268–278; Jens Schröter, „Partikularität und Inklusivität im Urchristentum“, in *Glaube und Lernen* 16 (2001) 126–136; Erich Geldbach, *Ökumene in Gegensätzen* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1987); Ernstpeter Blaser, „Resistenz und Konvergenz: Zur Gesprächskultur reformierter Ekklesiologie“, in *Konfessionelle Identität und Kirchengemeinschaft*, hrsg. v. Helmut Hoping (Münster: LIT, 2000), 71–87.

21 S. o. die Titel von Laurentius Klein und Jens Schröter sowie: Christoph Kähler, „Einheit, die ich meine. Exegetische Anmerkungen zu einem ökumenischen Thema von Joh 17,21 her“, in *Einheit als Gabe und Verpflichtung. Eine Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses zu Johannes 17 Vers 21*, hrsg. v. W. A. Bienert (Frankfurt: Lembeck, 2002), 27–37.

Badischen Landeskirche zu sein – was sagten wir ihm? Sicher doch so etwas wie dies: Auch im Streit um Säuglingstaufe und Erwachsenentaufe geht es nicht darum, die Taufe als den Eintritt in eine Konfession zu verstehen, sondern sie ist immer Initiation in die universale Christusgemeinschaft, in die Gott-Relation mit ihrer spezifischen Polarität aus *mit Gott* und *vor Gott*. Eben dies wird in den Ansätzen einer ökumenischen Tauftheologie sowie der interkonfessionellen Taufankerkennung ernst genommen.²²

Den Angelpunkt des dritten Weges der Ökumene bildet so gesehen ein Kategorienwechsel im Einheitsbegriff: Weder wird sie substanzontologisch in sichtbaren Strukturen und uniformer Lehre erwartet und erhofft, noch lediglich implizit „im Glauben“ vorausgesetzt, solange explizite Verschiedenheit in der Ausdrucksgestalt der Wahrheit vorliegt.²³ Auch wird sie nicht von der Anerkennung einer spezifischen Theorie der Glaubenskonstitution abhängig gemacht (z. B. davon, dass der Glaube unabhängig von der Institution der Kirche durch den Heiligen Geist geschenkt werde).²⁴ Vielmehr wird in diesem Vorschlag Einheit in der gemeinsamen Disposition gesucht, in der sich die Gläubigen in der Gott-Relation formieren, und die sie aneinander wahrzunehmen und miteinander weiterzuentwickeln suchen. Die Disposition des *mit Gott* und *vor Gott* spielt dabei vorerst eine regulative Rolle:²⁵ In gegenseitiger Behaftung auf ihr funktioniert sie ebenso als ein gegenseitiges Korrektiv bei Äußerungen zum Glaubensinhalt oder im Ringen um den adäquatesten Ausdruck der Geheimnishaftigkeit Gottes wie auch als ein transkonfessionelles Erkennungszeichen der Gläubigen untereinander. Die Bemühungen um eine ökumenisch-ekklesio-

22 Vgl. dazu Konrad Raiser, „Gegenseitige Anerkennung der Taufe als Weg zu kirchlicher Gemeinschaft. Ein Überblick über die ökumenische Diskussion“, in *Ökumenische Rundschau* 53 (2004) 298–317.

23 Ausschließlich innerhalb dieser beiden Alternativen verbleiben und für die zweite plädieren will Ulrich Körtner, vgl. „Von der Konsensökumene zur Differenzökumene“.

24 Vgl. dazu Eilert Herms, *Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie. Antwort auf den Rahner-Plan* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984), 96–108.

25 Hierüber wäre weiter nachzudenken und eine regulative Theorie christlicher Grunddisposition zu entwickeln, die sich an den entsprechenden Vorschlag George Lindbecks anschließt, aber dessen fideistische Tendenz vermeiden könnte; vgl. George A. Lindbeck, *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter* (Gütersloh: Kaiser, 1994); vgl. kritisch dazu: Peter Dabrock, *Antwortender Glaube und Vernunft: zum Ansatz evangelischer Fundamentaltheologie* (Stuttgart: Kohlhammer, 2000), 145–154.

logisch relevantes Taufverständnis seit dem Limadokument können durchaus als der Versuch gedeutet werden, die hier skizzierte christliche Grunddisposition im Taufverständnis verankert zu sehen und als Grundlage von Kirchengemeinschaft gelten zu lassen.²⁶

Im ökumenischen Dialog geht es nun um die Worte, in die man diese Disposition zu fassen versucht hat, um Begriffe und um Lehren, um Konzepte und Modelle des Verständnisses von Gott und Welt und last but not least: um das Verständnis von Kirche, das daraus folgt. Es kann kein Zweifel sein: Die eigentlichen Differenzen beginnen hier, und gänzlich unvermeidbar sind sie hier wohl gar nicht. Das ist die Teilwahrheit, die die Rede von der Ökumene der Differenzen auf sich verbuchen kann. Daher ist es angebrachter, die Einheit der Christen und Christinnen eher im Bewusstsein des gemeinsamen Begründungszusammenhanges zu sehen als in der Formulierung gemeinsamer Glaubensinhalte, weil die Inhalte wiederum in unterschiedlicher Tradition und Sprachbildung – z. B. die Vorstellung vom Wirken Gottes als Gnade oder als Glaubenskonstitution²⁷ – in der Tat auch verschieden sein können. Und doch darf man nicht aufhören, in der Dialog-Ökumene, der Ökumene des ersten Weges, nach Einigung im Verständnis der Explikation der Glaubensinhalte zu suchen – nach Konvergenzen oder nach einem differenzierten Konsens, nach der Wahrheit hinter den Formulierungen und ganz einfach nach den besten Formulierungen. Denn in diesem Versuch artikuliert sich sichtbar und hörbar nicht weniger als das christliche Zeugnis, dass der gemeinsame Begründungszusammenhang die Konfessionen im Hören des Evangeliums hält. Im Zeugnis dieser Gemeinsamkeit können sie sich deshalb zumuten, sich gegenseitig zu korrigieren und zu bereichern. Mindestens könnten sie damit die Aufgabe einer ständigen *theologia reformanda* annehmen, die aus der Haltung der Umkehr und Neuausrichtung innerhalb der Gott-Relation erfolgt. Bei erfolgreicher Rezeption der Dialog-Ergebnisse wäre auch das eine praktisch-ekklesiologische Form von sichtbarer Einheit.

Im ökumenischen Miteinander des dritten Weges jedoch geht es nicht einfach um das Erkennen von gemeinsamen Inhalten, sondern vielmehr darum, dass die Beteiligten die konkrete *Bezugsarbeit* auch der anderen wahrnehmen. Sie spüren 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

26 Vgl. dazu das Themenheft „Taufe“ der *Ökumenischen Rundschau* 2004, Heft 3.

27 Vgl. dazu z. B. Joachim Ringleben, „Der Begriff des Glaubens in der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 95 (1998) 232–249.

heißt dann: diese Mühen der Bezugsarbeit regelrecht aneinander miterfahren. Freude an der Vielfalt kommt genau dabei auf. Sie ist Freude am wieder neu entdeckten gemeinsamen Begründungszusammenhang, die absolut nicht aufgeht in einer eventuellen Freude über gemeinsam formulierte Lehrformeln.

Dies alles hat Konsequenzen für das Verständnis von ökumenischer Hermeneutik: Eine Hermeneutik des differenzierten Konsenses kann es *nur* in der kleinen, der innerchristlichen Ökumene geben. Generalisiert als eine Theorie des Verstehens in einer Koinonia der Menschheit oder auf den Dialog der Religionen angewandt, erhält sie einen ungleich höheren Grad an Abstraktion, weil hier die Elemente der konkreten Gestaltwerdung eines gemeinsamen Begründungszusammenhanges fehlen, die im ökumenischen Dialog stets neu hineingefüttert werden, seien sie aus der biblischen Tradition, der Kirchengeschichte oder was immer noch zu nennen wäre. Die Abstraktion ohne diese Elemente lässt sich auch nicht durch das Modell der Ableitung aus der immanenten Trinität vermeiden, wie es die Faith-and-Order-Theologie von Santiago de Compostela 1993 vorschlug.²⁸

Sensibilisierung für eine Koinonia in der Stellvertretung Gottes

Da war jetzt viel die Rede von Gemeinsamkeit, und sei es nur als die Gemeinsamkeit einer Disposition, einer Relation. Eines der schon im Alltagsleben auffälligsten Erscheinungen unserer pluralisierten Welt ist aber zweifellos der immer stärker werdende Individualismus, der sich nur schwer in eine gemeinsame Relation fassen lassen will. Kirchen, die die mitteleuropäischen Verhältnisse aus größerer räumlicher und historischer Entfernung beobachten, fürchten seine fragmentierende und lähmende Wirkung durchaus zu Recht. Freilich darf das nicht heißen, dass den Gläubigen das Recht strittig gemacht werden dürfe, ihre je persönlichen Explikationen des Glaubens finden zu dürfen. Gerade die ökumenische theologische Arbeit in Kirche und Universität hat reiche Möglichkeiten, dies im ökumenischen theologischen Diskurs im Rahmen des dritten Weges, von

²⁸ Vgl. den Bericht der Sektion I der 5. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1993: „Das Verständnis der Koinonia und ihrer Implikationen“, in *Santiago de Compostela 1993* (Beiheft zur ÖR 67), hrsg. v. G. Gassmann und D. Heller (Frankfurt: Lembeck, 1994), 217–225, hier bes. Abs. 18, 220: „Spiegelbild der ... Trinität“. Kritisch dazu: Körtner, „Von der Konsensökumene zur Differenzökumene“, 28f. Eine zu flache Einheitsvorstellung hingegen sieht Lukas Vischer im koinonia-Konzept, vgl. Lukas Vischer, „Ist das wirklich die ‚Einheit, die wir suchen?‘“, in *Ökumenische Rundschau* 41 (1992) 7–24.

dem oben die Rede war, zu fördern. Haben wir aber vielleicht noch mehr im Angebot einer vor-dogmatischen, Ökumene-erfahrenen Theologie noch vor den großen Türmen der konfessionellen Lehrbildungen? Lässt sich vielleicht schon aus dem Begründungszusammenhang der Gott-Relationalität einen den Individualismus korrigierenden Impuls gewinnen? Ich möchte zum Abschluss einen Vorschlag in diese Richtung machen.

Unsere Studenten an der Universität Oldenburg, die sich auf den Beruf der Religionslehrerin bzw. des Religionslehrers vorbereiten, haben als Kinder ihrer Zeit häufig die Meinung, Glaube an Gott realisiere sich in einer ganz persönlichen Gottesbeziehung, für die eine Gemeinschaft von Christen und Christinnen eigentlich nicht notwendig ist. Diese postmoderne „Bettkantenfrömmigkeit“ findet ja durchaus Nahrung in protestantischer Überzeugung von der individuellen Zueignung des Glaubens als Geschenk des Heiligen Geistes. Dennoch kann kein Zweifel sein, dass die coram-deo-Relation in Dynamik und Reichweite empfindlich beschnitten wird, wenn sie lediglich als Relation von gläubigem Ich und Gott aufgefasst wird. Man kann nun 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 – Begegnungen außerhalb des gewohnten Kontextes, theologischer Arbeit in konfessionell gemischten Studiengruppen, in Konfrontationen mit Interkulturalität –, in denen die Verschiedenheit der Glieder der Gott-Relation, die Verschiedenheit der Organe am Leib Christi, in besonderer Weise deutlich werden. In diesen Begegnungserfahrungen geschieht es, dass die Menschen nicht mehr nur um ihrer selbst willen auf der Suche sind nach neuen Ausdrucksgestalten des Glaubens, sondern dies versuchen unter Einbezug der anderen, in Solidarität. In diesem Sinne finden wir auch in der Koinonia-Theologie von Faith-and-Order den Hinweis auf Fürbitte und Stellvertretung für die anderen als prägende Elemente von Koinonia als Berufung:

Das Bemühen um die Verwirklichung von Koinonia impliziert, dass man die Schmerzen und Verletzungen der anderen mitträgt und durch einen Prozess individueller und kollektiver Buße, Vergebung und Erneuerung Verantwortung für diese Leiden übernimmt.²⁹

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-Disposition hineinnehmen zu können.

29 Sektionsbericht I der 5. Weltkonferenz von Glauben und Kirchenverfassung: „Das Verständnis der Koinonia und ihrer Implikationen“, 220–221.

Andernfalls besteht die Gefahr, dass sie zur sozialetischen Romantik verfällt und angesichts von Fundamentalismus und Relativismus eben kein „Fundamentalvertrauen“ (Geiko Müller-Fahrenholz) bezeugt werden kann. Anstelle des Bildes von der Gemeinschaft in der Gottesbeziehung als Spiegelbild der Trinität möchte ich als ein sprechenderes Bild vorschlagen, in bestimmter Weise von einer *Imitatio Gottes* zu sprechen. In diesem Sinn können Christen und Christinnen ihre Fürbitte und Solidarität als *Imitatio der Stellvertretung Gottes* verstehen. Die Erfahrung von Verschiedenheit innerhalb der Gott-Relation wird ja gerade dann zur ökumenischen Erfahrung, wenn sie in der Disposition gelingt, dass in ihr Gott als derjenige begegnet, der selbst stellvertretend für die jeweils anderen eintritt. Die Disposition des *mit Gott* und *vor Gott* verschränkt ja gerade Gott-Relation und zwischenmenschliche Relation so miteinander, dass sie nicht als ein Nebeneinander oder Nacheinander vorgestellt werden können, sondern als ein Ineinander. Dies kann in der Rede von der *Intercessio Gottes* einleuchtend gemacht werden. 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 schieben sich die beiden Pole übereinander. Ökumenische Begegnung innerhalb der christlichen Disposition wäre so gesehen eine besonders bewusste Bewegung von der Eigenerfahrung hin zur von Gott ermöglichten stellvertretenden Erfahrung für andere und damit jeglichen Individualismus sprengend. Man kann das 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 unterwegs sind „in Hoffnung“ 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 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 zu tun, die auch von Christus vor dem Vater vertreten werden – nicht, weil wir sie hineinragen, sondern weil wir sie dort schon vorfinden, wenn wir uns im Gebet an Gott „abgeben.“

Dies ist ein weitaus gefüllteres Bild für die trinitarische Beziehunghaftigkeit Gottes als das der schlichten Dreiheit. Der Gestus des Abgebens

und der Selbstzurücknahme spielt im Gebet eine besondere Rolle, in der letztlich immer darum gebeten wird, dass Gott als Stellvertreter für alle in der Situation Betroffenen eintreten möge. Somit könnte man gerade den Sinn des Gebetes darin sehen, die Situation der Zweipoligkeit der Gott-Mensch-Beziehung aufzubrechen, die gerade für das Beten so typisch zu sein scheint. Wer jedoch so betet, Gott selbst als Intercessor anruft, die eigenen Bitten abgibt und Anteil zu gewinnen hofft an Gottes Stellvertretung, der hat auch dann, wenn er gerade nicht betet, die Chance, Gott selbst stellvertretend wahrzunehmen in Erfahrungen von Beschämung und Verleumdung anderer. Ökumenische theologische Bildung kann und muss in dieser Weise eine individualistische Bettkanntenfrömmigkeit aufbrechen, die letztlich eine subjektmüde, initiativlose Frömmigkeit ist. Im Bewusstsein und in der Wahrnehmung der Stellvertretung Gottes geschieht statt Subjektmüdigkeit sozusagen eine Subjekterweiterung. Sie erlaubt auch eine differenziertere Konzeption des Poles „*vor Gott*“, die über die forensische Assoziation hinausreicht, indem sie in ihm die Haltung der Imitatio als Imitatio der Stellvertretung Gottes verortet. Letztlich ist das Entfaltung der Rede von der Imitatio Christi, und so lässt sich die Koinonia in der Stellvertretung Gottes direkt verbinden mit der verwandten biblischen Redeweise, in der den Gläubigen zugesagt wird, selbst „an der Stelle Christi“ zu stehen. Auf dieses Bild hat sich der Erzbischof von Canterbury Rowan Williams in Porto Alegre berufen, als er ausführte, dass christliche Identität eigentlich Christus-Identität sei:

Man kann es sehr eindringlich oder sogar schockierend mit den Worten ausdrücken, dass Christen sich selbst nicht nur als Diener des gesalbten Königs verstehen, sondern als Christus. Ihr Platz in der Welt ist sein Platz. Wenn sie zulassen, dass sie in sein Zeugnis verwickelt werden, wenn sie das tun, was seine Autorität ihnen in Dienst und Gottesdienst möglich macht, stehen sie an seiner Stelle.³⁰

Als Erfahrungsfeld dieser Christus-Identität kann die Ökumene selbst in ihrer Gebrochenheit „gleichsam“ zum Sakrament werden.

30 <http://www.oikoumene.org/de/dokumentation/documents/oerk-vollversammlung/porto-alegre-2006/2-plenarbeitraege/religioese-pluralitaet-und-christliches-selbstverstaendnis/rowan-williams-praesentation.html>, 6. Absatz.