

Die Weltweiten Christlichen Gemeinschaften

Ökumenischer Auftrag und Identität

VON HARDING MEYER

I. Die Weltweiten Christlichen Gemeinschaften (WCG) in der ökumenischen Bewegung

Die ökumenische Bewegung unseres Jahrhunderts ist kein in sich einheitliches Phänomen. Von Anfang an erscheint sie in Gestalt verschiedener „Bewegungen“, die zwar alle dasselbe Ziel, aber doch verschiedene Ausgangspunkte haben und dadurch verschieden geprägt sind. Es kann zur „Integration“ solch verschiedener Bewegungen kommen, wie es bei der Bildung und in der weiteren Geschichte des ÖRK geschah, einer Integration, die die Besonderheit der Bewegungen keineswegs zum Verschwinden bringen muß; es kann aber auch sein, daß solche Bewegungen ihre Selbständigkeit bewahren oder daß neue Formen entstehen. Wichtig und für den Fortgang der einen ökumenischen Bewegung entscheidend ist, daß ihre verschiedenen Erscheinungsformen zusammengehen und nicht gegenseitig ihre Legitimität bestreiten.

Die gegen Ende des 19. Jahrhunderts einsetzenden „intrakonfessionellen“ Einigungsbewegungen unter Kirchen ein und derselben Konfessionsfamilie, die zur Bildung „Konfessioneller Weltbünde“ führten, waren solch eine Erscheinungsform der ökumenischen Bewegung. Harold E. Fey sagt mit Recht, daß sie „eigentlich die zuerst existierenden Formen der ökumenischen Bewegung waren“.¹ Ähnlich hatte Visser't Hooft im Jahre 1947 gesagt: „Der Ökumenische Rat ist sich der Tatsache bewußt, daß die ökumenische Aufgabe nur erfüllt werden kann, wenn die wichtigsten konfessionellen Weltbünde und Vereinigungen ihrerseits ihrer Aufgabe gerecht werden und die Kirchen ihrer Konfessionsfamilie in enge Gemeinschaft miteinander bringen und so den Weg für die noch größere und schwierigere Aufgabe freilegen, die weiterreichende ökumenische christliche Bruderschaft zu schaffen“.²

In diesem Wort wird zugleich deutlich, daß alle intrakonfessionellen Einigungen über sich selbst hinausweisen müssen auf die umfassenden ökumenischen Gemeinschaften. Die Konfessionellen Weltbünde oder – wie sie sich seit einiger Zeit nennen – die „Weltweiten Christlichen Gemeinschaften“ (WCG) – waren sich dessen stets bewußt. Sie begrenzen ihre Ziel-

setzungen nicht auf die Gemeinschaft ihrer Mitgliedskirchen unter sich, sondern verstanden und verstehen sich als Teil der umfassenderen ökumenischen Bewegung. Es gibt kaum eine WCG, in deren Verfassung diese ökumenische Verantwortung und Verpflichtung nicht klar und unmißverständlich zum Ausdruck käme.

Die ökumenische Gesamtsituation brachte es mit sich, daß in den sechziger Jahren die WCG wie nie zuvor herausgefordert wurden, die ökumenische Verantwortung, zu der sie sich bekennen, auch in der Praxis unter Beweis zu stellen. Diese Herausforderung hatte eine doppelte Gestalt: einerseits die Gestalt radikaler Kritik, andererseits die Gestalt einer einmaligen Chance. Es gelang den WCG, auf die doppelte Herausforderung in einer Weise zu antworten, daß ihre positive Rolle und Funktion in der ökumenischen Bewegung spätestens seit Ende der siebziger Jahre klarer denn je hervortritt.

Die Chance, die sich ihnen damals bot, war, untereinander direkte bilaterale Beziehungen und Dialoge aufzunehmen. Diese Chance wurde voll ergriffen, so daß seitdem die ökumenische Gesamtsituation nicht mehr vorstellbar ist ohne das umfassende Netzwerk internationaler und nationaler bilateraler Dialoge zwischen ihnen.

Diese direkte und aktive Übernahme einer ökumenischen Rolle und Funktion war zugleich Antwort auf die Kritik, die man in den sechziger Jahren an sie gerichtet hatte³, eine Kritik, die darin gipfelte, daß man ihnen grundsätzlich eine positive ökumenische Funktion absprach. Im Kern ging es dabei um die Frage der *Vereinbarkeit oder Unvereinbarkeit von konfessioneller Identität und ökumenischer Verpflichtung*. Hier liegt – das wird man zugeben müssen – in der Tat ein bleibendes Problem, dem konfessionelle Zusammenschlüsse und ihre Mitgliedskirchen sich wohl nie gänzlich entziehen können und mit dem sie in verschiedenen Formen immer wieder konfrontiert werden.

II. Die alte und die neue Konfrontation der

Weltweiten Christlichen Gemeinschaften mit dem Identitätsproblem

A) Die alte Konfrontation mit dem Identitätsproblem

Die vor allem zu Beginn der sechziger Jahre erhobenen Vorwürfe gegen die „Konfessionellen Weltbünde“ konvergierten letztlich darin, daß solche Zusammenschlüsse ihrer Natur und ihrer Struktur nach die ökumenische Bewegung blockierten. Einheit der Kirche und konfessionelle Loyalität, so

hieß es, schlossen sich gegenseitig aus. Konfessionelle Organisationen seien darum die hoffnungslose Festschreibung kirchlicher Trennungen. Die ökumenische Bewegung könne nur weiterführen, wenn diese Organisationen sich auflösten.

Es ist hier nicht der Ort, den Weg nachzuzeichnen, der zur Überwindung dieser scharfen Entgegensetzung von „Konfession“ und „Ökumene“ führte. Wer die Debatten mit ihren Argumenten und Gegenargumenten miterlebt hat oder sie nachverfolgt, sieht, daß damals die alte Maxime, Einheit sei nicht Uniformität, sondern Einheit in Verschiedenheit, einen entscheidenden Test zu bestehen hatte und auch bestand. Die große Frage, um die es letztlich ging, war, ob die gesuchte Einheit eine Einheit ohne Konfessionen oder aber eine Einheit ist, in der auch konfessionelle Verschiedenheit und Identitäten ihren Platz finden können.

Die Einsicht, die sich letztlich durchsetzte, war, daß konfessionelle Verschiedenheiten bzw. Verschiedenheiten der kirchlich-theologischen Traditionen *legitime Verschiedenheiten* sind und in der gesuchten Einheit ihren Platz haben können, vorausgesetzt, daß ihnen ihr trennender Charakter genommen ist.⁴

Diese Einsicht spiegelt sich wider in zahlreichen Beschreibungen dessen, was die gesuchte Einheit der Kirche ist⁵, auch und gerade in der Erklärung der letzten Vollversammlung des ÖRK in Canberra.⁶ Sie blieb keine nur theoretische Einsicht, sondern wurde zugleich in ökumenische Praxis umgesetzt: Seit Ende der sechziger Jahre wurden die WCG mit ihren bilateralen Dialogen in zunehmendem Maße zu Trägern der ökumenischen Bewegung, und diese Dialoge befolgten eine Methode, die jener Einsicht entsprach.

Man kann sagen, daß mit dem Ende der siebziger Jahre die Zeit der Infragestellung der WCG im Prinzip vorüber war. Auch die gelegentlich gespannten Beziehungen zwischen ÖRK und WCG wurden etwa seit der Mitte der siebziger Jahre immer mehr zu einem – wie es hieß – „partnerschaftlichen“, einem „gegenseitig sich unterstützenden“ (mutually supportive) Verhältnis.

B) Die neue Konfrontation mit dem Identitätsproblem

Es sind nun aber gerade die positiven Erträge ihres ökumenischen Bemühens und ihrer ökumenischen Dialoge, die die WCG heute erneut und in ganz anderer Weise als vor 20 oder 30 Jahren mit der Frage konfessioneller Identität konfrontieren. Die Veränderung der Problematik stellt sich dar als ein überraschender Rollentausch. Erschienen damals die Konfessionellen Weltbünde als Horte anti-ökumenischer konfessionalistischer Intransigenz,

so erscheinen sie und ihre Dialoge heute vielen als Liquidatoren konfessionellen Erbes und konfessioneller Identität.

Der Vorwurf, konfessionelle Überzeugungen preisgegeben zu haben, begegnet nicht nur gelegentlich, sondern immer wieder in den Reaktionen auf die von und zwischen den WCG oder ihren Kirchen geführten Dialoge. Nicht nur, aber besonders oft und in besonderer Schärfe hört man diesen Vorwurf, wo es um protestantisch/katholische Dialoge geht. Katholiken erscheinen diese Dialoge und ihre Ergebnisse als „Protestantisierung“ und den Protestanten erscheinen sie als „Katholisierung“. Beide Stichworte – „Katholisierung“ und „Protestantisierung“ – begegnen bis hinauf in die höheren Ränge der theologischen und kirchlichen Hierarchie. Was man in Gefahr sieht und darum verteidigen zu müssen meint, ist die eigene und überkommene „Identität“.

Zum Teil handelt es sich dabei um diffuse Ängste und Befürchtungen. Aber sie erhalten immer deutlichere Konturen und werden mehr und mehr durch theologische Argumentation und auch durch Entstehung regelrechter „pressure groups“ verstärkt.⁷

Der Streit um konfessionelle Identität und ökumenische Verpflichtung scheint also neu entbrannt zu sein, und die WCG können sich schwerlich aus diesem Streit heraushalten. Sie sind in einer *veränderten Frontstellung* herausgefordert, noch einmal zu sagen und zu zeigen, wofür sie sich stets eingesetzt haben: nämlich dafür, daß konfessionelle Integrität, Loyalität oder Identität mit ökumenischer Verpflichtung oder ökumenischer Gemeinschaft zusammengehen können und müssen und sich nicht gegenseitig blockieren.

Dabei gebe ich gerne zu, daß diese Frage nicht allein durch grundsätzliche Überlegungen beantwortet werden kann. Da in der gegenwärtigen Diskussion das Identitätsproblem durch die konkreten Dialogergebnisse aufgeworfen wird, muß es letztlich auch dort seine Beantwortung finden. Dennoch ist eine grundsätzliche Besinnung auf das Identitätsproblem hilfreich und könnte die konkrete Einzeldebatte in mancher Hinsicht erleichtern und entlasten.

III. Die Identitätsterminologie

Man könnte versucht sein – und diese Tendenz hat es immer schon gegeben – bei Reden von WCG auf den Begriff „Identität“ überhaupt zu verzichten. Er sei, so sagte man, ein sehr schwieriger, ein belasteter und darum kein hilfreicher Begriff. Einige zogen den Begriff „Integrität“ vor, oder man sprach von „Profil“. Das sind mögliche Äquivalente für „Identi-

tät“, und man begegnet ihnen in der Tat auch anderswo, etwa wenn man an Stephen Sykes' Buch „The Integrity of Anglicanism“ oder an Arthur Piepcorns Konfessionskunde „Profiles in Belief“ denkt.

Auch in der jüngeren Debatte ist der Vorschlag gemacht worden, den Begriff „Identität“ ganz aus der ökumenischen Debatte und Argumentation zu streichen⁸ oder ihn zumindest „vorsichtiger“ zu gebrauchen.⁹

Ein Wechsel der Terminologie kann ohne Zweifel Vorteile haben. Er könnte gerade bei einer Neuaufnahme der Debatte davor schützen, daß die alten Vorbehalte und Vorurteile jeden Neuansatz ersticken. Aber andererseits ist uns allen klar, daß wir in keiner bloßen „Wortwelt“ leben, in der die Problembeseitigung durch Wortbeseitigung geschieht.

So ist es auch mit der Identitätsproblematik. Auch unter einem anderen Sprachkleid wird sie schnell wieder sichtbar werden. Es bleibt letztlich kein anderer Weg, als sich der Identitätsproblematik zu stellen und zu versuchen, hier größere Klarheit zu schaffen. Es ist deshalb zu begrüßen, daß heute der Begriff „Identität“ in seiner kirchlich-konfessionellen und seiner ökumenischen Bedeutung neue Aufmerksamkeit erhält. Der bekannteste Fall ist vermutlich der jüngste Bericht der Groupe des Dombes „Pour la conversion des Eglises. Identité et changement dans la dynamique de communion“.¹⁰

IV. Was bedeutet „Identität“?

Im gängigen Sprachgebrauch ist der Identitätsbegriff vorwiegend ein anthropologisch-soziologischer Begriff. Er bezeichnet die Summe der Gewißheiten (Überzeugungen und Wertsetzungen), die ein Individuum oder eine Gruppe im Unterschied zu anderen bestimmt und ihrem Verhalten und Handeln Orientierung, Kontinuität und inneren Zusammenhang verleiht. Identität ist – so gesehen – mit einem Wort „Selbstgewißheit“, oder einfach, wie die Psychologie es nennt, das „Ich“ (Freud), das „Selbst“ (Mead), die „Ich-Identität“ (Erikson).

Ohne schon jetzt zu prüfen, ob diese Definition ausreicht, kann man zwei Dinge daraus entnehmen:

(1) Identität impliziert stets Besonderheit und Kontinuität. Sie meint, so könnte man sagen, „Besonderheit in Kontinuität“ oder „Kontinuität der Besonderheit“.

(2) Identität bedeutet etwas zutiefst Positives. Sie ist Zeichen innerer Gesundheit und äußerer Handlungsfähigkeit einer Person oder einer Gruppe. Wenn sie noch fehlt, spricht man von noch ausstehender Reife;

wenn sie wieder verlorengeht, von akuter Krankheit und Gefährdung, die nach Therapie ruft.

Beiden Bedeutungen von „Identität“ begegnet man überall, wo der Begriff „Identität“ verwendet wird, ob in der Philosophie, in der Logik, in der Mathematik, in der Rechtswissenschaft usw. bis hin in die modernen Strategien des Marketing mit ihrem Prinzip der „corporate identity“.¹¹ Stets ist „Identität“ ein grundlegend positiver Begriff und stets meint er „Besonderheit in Kontinuität“.

V. Schöpfung und Identität

A) Die erste Schöpfung

Man könnte ohne große Mühe zeigen, daß der Identitätsgedanke – nicht notwendigerweise der Begriff „Identität“ – in allen Bereichen unserer Wirklichkeit seinen Ort hat. Er ist nicht erst ein anthropologisch-soziologischer Begriff, sondern zunächst einmal ein ontologischer Grundbegriff, ohne den man von Sein und Wirklichkeit überhaupt nicht sinnvoll reden kann.

Alles was real ist, hat Identität und ist gekennzeichnet durch Besonderheit und Kontinuität. Die Welt ist nichts anderes als ein Kosmos von Identitäten. Nur wer die Welt verneint, wie viele östliche Religionen der Vergangenheit und Gegenwart es tun, für den sind Identitäten ein Übel, von dem man befreit werden muß durch Aufnahme in ein identitätsloses Sein (Nirwana). Wer dagegen die Welt bejaht, wie der biblisch-christliche Glaube es tut, bejaht Identität.

Nichts macht das deutlicher als der Schöpfungsbericht in Genesis 1 und 2. Die Überwindung des Chaos, des „Wüst-und-leer“ (Gen 1,2) im Akt der Schöpfung geschieht durch Schaffung von „Identitäten“. Sie ist „Unterscheidung“: Unterscheidung von Licht und Finsternis, von Erde und Wasser, von Tag und Nacht, die Unterscheidung von Gras und Bäumen, von Sonne und Mond, von Fischen, Vögeln und Tieren – und von ihnen wiederum „jegliches nach seiner Art“ – und schließlich die Unterscheidung von Mann und Frau. Gott bestätigt rückblickend sein Werk, das Chaos durch Schaffung von Identitäten überwunden zu haben: „Und Gott sah an alles, was er gemacht hatte; und siehe, es war sehr gut“ (Gen 1,31).

Aufhebung oder Verlust der Identitäten – wir ahnen etwas davon in der ökologischen Bedrohung unserer Welt – wäre Rückfall in das „Wüst-

und-leer“, das der Schöpfung vorausging. Darum gehört zur Identität, verstanden als „Besonderheit“, die „Kontinuität der Besonderheit“ hinzu. Der biblische Schöpfungsglaube spricht darum von Gott nicht nur als dem Schöpfer, sondern auch als dem „Erhalter“ von Identitäten.

B) Die neue Schöpfung

Das Prinzip der ersten Schöpfung gilt nicht weniger für die „neue Schöpfung“, die wir in Christus sind (2Kor 5,17). Gott, der Erlöser, ist kein anderer als Gott, der Schöpfer. Die neue Schöpfung ist nicht die Aufhebung der ersten Schöpfung. Sie hebt darum auch nicht die Identitäten auf und führt nicht in einen Bereich, in dem die Identitäten gleichsam zurückgelassen werden.

Die gesamte Heilsgeschichte vollzieht sich *innerhalb* der fortgehenden Schöpfungsgeschichte und zeigt, wie Gott Identitäten bejaht und aufnimmt: von der Erwählung einer Person, des wandernden Aramäers Abraham, und dem Bundesschluß mit einem spezifischen Volke, Israel und seinen zwölf Stämmen, über die Inkarnation des Sohnes in Jesus von Nazareth, die persönliche Berufung jedes einzelnen der zwölf Jünger und ihre Sendung zu allen Völkern, bis hin zur eschatologischen Erwartung der Hinführung der Völker nach Zion und der Auferstehung der Toten. Stets wird Identität aufgenommen und bejaht.

Darum erscheint auch die Botschaft des einen Evangeliums nicht anders als in Gestalt verschiedener Zeugnisse konkreter Glaubenszeugen, die die Spuren dessen tragen, was die geschöpfliche, persönliche Identität dieser Zeugen ausmacht: das Evangelium nach Matthäus, nach Markus, nach Lukas, nach Johannes, die Predigt des Petrus, das Zeugnis des Paulus, die Verkündigung des Apollos. Darum verwirklicht sich auch die eine Kirche Jesu Christi, das eschatologische Gottesvolk, nicht anders als in der Vielzahl verschiedener Ortskirchen, die geprägt sind durch die Besonderheit der dort lebenden Menschen, ihre Kultur, ihre Herkunft, ihre Sprache, ihre Erfahrungen, ihre Geschichte. Kurz: Die ganze Schöpfung als Kosmos von Identitäten findet sich wieder in der „neuen Schöpfung“. Sie wird dort aufgenommen und bejaht.

Und doch ist sie „neu“, eschatologisch – d.h. ein für allemal und unwiderruflich – „neu“; denn „das Alte ist vergangen“. Neu ist sie, weil sie nun Schöpfung „in Christus“ und von der Macht der Sünde und des Todes, der Macht des „Alten“ befreit ist. Das hat nun in der Tat mit Identität und Identitäten zu tun, allerdings nichts mit ihrer Aufhebung, wohl aber mit ihrer Erneuerung und damit, daß auch sie von der Macht der Sünde und

des Todes frei werden. Was ist „neu“ im Blick auf Identität und Identitäten? Inwiefern müssen auch sie von der Macht der Sünde befreit werden?

Wie überall so zeigt sich auch hier Sünde ihrem Wesen nach als „*amor sui*“ (Augustin), als, wie Luther sie bezeichnet, „*incurvatio hominis in se*“. Das heißt im Blick auf „Identität“: Die Besonderheit wird zum Getrennt-sein und die Kontinuität zum Beharren im Getrennt-sein. Von dieser sündhaften Perversion sind alle Identitäten bedroht, die kreatürlichen wie die geistlichen. Sie alle bedürfen darum immer wieder der Erlösung und Erneuerung, d.h. der Rückführung von Getrennt-sein in Besonderheit und von Unwandelbarkeit in Kontinuität. Das geschieht in Christus. Identitäten werden in ihm nicht aufgehoben, aber sie werden in ihm aus ihrer sündhaften „*incurvatio in se*“ befreit.

Einige Beispiele mögen das erläutern:

Wenn Paulus – Gal 3,28 – sagt, daß wir durch die Taufe Christus angezogen haben und es nun weder Juden noch Griechen, weder Mann noch Weib gibt, dann spricht er nicht von einer Aufhebung der Identitäten, wohl aber von der Aufhebung ihrer Trennung: „Ihr seid allzumal einer in Christus Jesus.“

So ist es auch in Eph2,11 ff: Indem Beschnittene und Unbeschnittene in Christus sind, ist nicht die Besonderheit zwischen ihnen beseitigt, wohl aber das, was Paulus den „Zaun“ nennt, die „Feindschaft“ zwischen ihnen. Indem Juden und Nichtjuden durch Christus mit Gott „Frieden“ haben und durch ihn mit Gott „versöhnt“ sind, sind sie auch untereinander nicht mehr verfeindet, sondern bei aller Verschiedenheit miteinander versöhnt.

Auch daß es verschiedene Ausprägungen der Christusverkündigung gibt, die durch ihre Träger und deren Identität bestimmt sind, und deren Anhänger darum nach ihren Trägern benannt werden können – „paulisch“, „apollisch“, „kephisch“ –, bildet für Paulus keinen Anstoß. Alle sind sie, so sagt er, „Diener“ des Herrn, „Mitarbeiter Gottes“ und tragen jeder auf seine Weise zum Aufbau und zum Leben der Gemeinde bei (1Kor 3,4 ff). Aber daß es in der korinthischen Gemeinde „Eifer“, „Zank“ und „Zwietracht“ über diese Verschiedenheit gibt, das ist der Anstoß, das ist „fleischlich“ (V 3 und 4), weil damit geleugnet wird, daß sie alle dem einen Christus angehören und so eins sind (V 21-23).

Dieselbe Bejahung von „Besonderheit in Kontinuität“ spricht aus dem Bild des Leibes mit den vielen Gliedern, das Paulus auf die korinthische Gemeinde anwendet (1Kor 12). Jeder hat seine besondere Gnadengabe und soll sie auch bewahren. Aber es darf darüber keinen Streit und keine „Spaltung“ geben (V 21-25). Denn die Verschiedenheit der Gnadengaben ist dadurch zusammengehalten, daß sie alle „Gaben“ des einen Geistes, „Ämter“ des einen Herrn, „Kräfte“ des einen Gottes sind (V 4-6) zum Aufbau des einen Leibes. Es ist, als sei die Einzelgemeinde eine Spiegelung der Schöpfung, aufgebaut vom einen Herrn durch die geordnete Verschiedenheit ihrer Glieder.

Ich kann diese Überlegungen über Schöpfung und Identität in zwei Punkten zusammenfassen, um die es mir besonders geht:

(1) Der Identitätsgedanke in seinen beiden Dimensionen von Besonderheit und Kontinuität ist unverzichtbar für das Verständnis von Wirklichkeit überhaupt. Er bestimmt auch das biblisch-christliche Verständnis von Schöpfung und neuer Schöpfung.

(2) Wie die ganze Schöpfung so sind auch Identität und Identitäten der Macht der Sünde unterworfen, die sie pervertiert, indem sie Besonderheit zu Getrennt-sein und Kontinuität zu Beharren im Getrennt-sein macht. In Christus sind nicht Identität und Identitäten aufgehoben, wohl aber ihre sündhafte Perversion.

Damit komme ich zurück auf das Identitätsproblem, wie es sich für die WCG stellt.

VI. Weltweite Christliche Gemeinschaften und Identität

Als in den siebziger Jahren die damaligen Konfessionellen Weltbünde ihr Selbstverständnis zu klären versuchten¹², taten sie das unter Herausstellung dreier Begriffe, von denen die beiden ersten genau die Begriffe sind, die, wie wir gesehen haben, die beiden Dimensionen des Identitätsgedankens bezeichnen: „Besonderheit“ und „Kontinuität“ (§ 11).

A) Die Weltweiten Christlichen Gemeinschaften in ihrer Besonderheit

Wenn damals von den Konfessionellen Weltbünden mit ihrer charakteristischen „Betonung von Besonderheit“ gesprochen wurde – man gebrauchte dabei auch den Begriff „Verschiedenheit“, im Englischen die Begriffe „diversity“, „peculiarity“, „specifity/specific“ oder „particularity/particular“ – so geschah das in einer Weise, die äußerst wichtig war und bleibt:

Ohne diese „Betonung von Besonderheit“ in Frage zu stellen, setzte man bei der Beschreibung dessen, was die WCG sind, doch nicht bei ihrer Besonderheit ein. Das erste Wort und damit der Ausgangspunkt war stets die Bejahung des einen und gemeinsamen apostolischen Glaubens und der einen katholischen Kirche.

Man zitierte damals (§ 16 und 17) Aussagen aus den einzelnen WCG. Die Aussage der *Lambeth-Konferenz* von 1930: die Anglikanische Gemeinschaft ist „eine Gemeinschaft innerhalb der Einen, Heiligen, Katholischen und

Apostolischen Kirche“; oder das Vorbereitungsdokument für die Vollversammlung des *Lutherischen Weltbundes* 1977: „Die lutherischen Kirchen verstehen sich als Teil der einen, heiligen katholischen Kirche“; oder auch das *Vatikanum II* (LG 8/UR 4): Die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche „subsistit in“ der römisch-katholischen Kirche, wobei wir hinzufügen: Dieses „subsistit in“ ... würden vermutlich die meisten Konfessionsfamilien auch auf sich selbst bzw. ihre Mitgliedskirchen anwenden und als Ausdruck ihres Selbstverständnisses übernehmen können (§ 19). Wir sprachen also von den WCG unter der übergreifenden Aussage, daß sie – in ihrer Besonderheit – sich als „Erscheinungsformen der einen katholischen und apostolischen Kirche verstehen“. Ich zitiere: „Sie verstehen sich bzw. ihre Mitgliedskirchen als spezifische Erscheinungsformen der einen katholischen und apostolischen Kirche und bringen damit zum Ausdruck, daß die eine katholische Kirche und der eine apostolische Glaube in verschiedenen weltumspannenden Erscheinungsformen lebt“ (§ 18).

Die WCG sind also nicht einfach nebeneinander stehende, primär durch ihre Besonderheit definierte Größen. Sie sind vielmehr besondere Verkörperungen ein und derselben Gegebenheit, an der sie gemeinsam Anteil zu haben meinen, nämlich der einen katholischen Kirche und des einen apostolischen Glaubens.

Das spiegelt sich wider in der neuen *Namensgebung*. Man setzt nicht mehr ein mit der Besonderheit, wie der bisherige Name „*Konfessionelle Weltbünde*“ es tat. Welche Besonderheit die einzelnen Bünde auch immer haben mögen, ihr erstes, grundlegendes und gemeinsames Merkmal ist ihre Zugehörigkeit zur apostolischen und katholischen Kirche Jesu Christi. Sie sind „(Weltweite) *Christliche* Gemeinschaften“. „Christliche Gemeinschaften“, das ist gleichsam ihr „Familiennamen“. Anglikanisch, römisch-katholisch, methodistisch, baptistisch usw., das sind ihre „Vornamen“. ¹³

Keiner war damals oder ist heute so naiv zu meinen, damit sei das ökumenische Problem gelöst. Das Selbstverständnis der WCG, besondere Erscheinungsformen der einen katholischen Kirche und des einen apostolischen Glaubens zu sein, bedeutete nicht, daß alle sich bereits als legitime und authentische Erscheinungsformen der Kirche und des Glaubens gegenseitig anerkennen. Wohl aber war und ist damit anerkannt, daß es grundsätzlich solch besondere und legitime Erscheinungsformen der einen Kirche und des einen Glaubens gibt und geben *kann* und daß es nicht nur und exklusiv eine einzige Erscheinungsform gibt oder geben darf, sei es die eigene oder irgendeine zukünftige, einheitliche Erscheinungsform.

Anders gesagt: Mit diesem Selbstverständnis der WCG wurde die Gleichsetzung von Besonderheit und Getrennt-Sein grundsätzlich durchbrochen. Es wurde anerkannt: Es ist legitim und widerspricht nicht der Einheit des apostolischen Glaubens und der Einheit der katholischen Kirche, daß der eine apostolische Glaube und die eine katholische Kirche in verschiedenen Erscheinungsformen existiert.

Damit war, wie damals schon betont wurde, die „Basis“ für den Dialog zwischen den WCG und überhaupt zwischen den Kirchen gelegt (§ 23), der sonst kein Dialog, sondern – im besten Falle – nur eine verkappte Form des Proselytismus gewesen wäre. Zugleich wurden damit – und auch das war damals betont worden (§ 23–25) – dem Dialog klare „Orientierungen (gegeben) im Blick sowohl auf seine Methode als auch auf seine Zielvorstellungen“: Der Dialog wurde zum Mittel dafür, daß jeder sich selbst und dem anderen die Möglichkeit gab, noch authentischer das zu sein, was er zu sein beanspruchte: nämlich eine besondere und zugleich legitime Erscheinungsform des einen apostolischen Glaubens und der einen katholischen Kirche.

Die Vision der gesuchten Einheit ergab sich daraus nahezu von selbst (§ 26). Man beschrieb sie damals als „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ (§ 27), eine Formel, auf die heute nicht mehr insistiert zu werden braucht, weil sie ihre wichtige ökumenische Funktion voll erfüllt hat, wie ich schon zu Anfang erklärte. Immerhin ist diese Formel auch heute noch geeignet, die ganze Problematik von „Identität“ und „Einheit“ wie in einer Nußschale zusammenzufassen.

B) Die Weltweiten Christlichen Gemeinschaften in ihrer Kontinuität

Als zweites Merkmal der WCG hatte man damals ihr „Eintreten für die geschichtliche Kontinuität christlichen Glaubens“ hervorgehoben, das ihr Leben und Handeln bestimmt (§§ 36ff; bes. § 37). Schon die Definitionen aus den sechziger Jahren hatten von den „Konfessionellen Weltbünden“ als „Traditionen“ („besonderen Traditionen“, 1962; „verschiedenen christlichen Traditionen“, 1967) gesprochen (§ 7 und 8). Bei dieser Betonung historischer Kontinuität war man sich durchaus bewußt, daß hier erneut das ökumenische Problem lauert. Denn alle WCG kommen aus einer langen Geschichte kirchlicher Trennung, und ihr historisches Erbe, das sie wahren möchten, trägt darum dieses Element der Trennung in sich. So gesehen kann Betonung von Tradition und Kontinuität in der Tat ein Beharren im Getrennt-sein bedeuten. Genau das wurde den WCG damals auch vor-

geworfen. Ihr Eintreten für historische Kontinuität, so hieß es, sei als solches anti-ökumenisch. Sie müßten darum ihr Bestehen auf Kontinuität preisgeben zugunsten der Bereitschaft radikalen Wandels, die das Vergangene – die Tradition, das Erbe – zurückläßt.

Wieder war die Antwort der WCG, daß „Identität“, verstanden als „Kontinuität der Besonderheit“ oder „Besonderheit in Kontinuität“ (s. o. IV), keineswegs den Wandel ausschließt. Die bilateralen Dialoge zwischen den WCG beanspruchen, das auch erwiesen zu haben. In ihrem Bemühen, die kirchlichen Trennungen durch Konsense zu überwinden, werden Tradition und Erbe der Partner nicht zurückgelassen, sondern bilden den bleibenden Ausgangs- und Bezugspunkt.

Wie aber kommt es dann zu der „neuen Konfrontation der WCG mit dem Identitätsproblem“, von der ich eingangs sprach, d.h. zu dem neuerdings immer wieder erhobenen Vorwurf, in ihren bilateralen Dialogen werde Identität und Kontinuität preisgegeben (s. o. II/B)? Sollte es letzten Endes doch so sein, daß Identität und Kontinuität sich gegen Wandel sträuben und daß darum die Überwindung überkommener kirchlicher Trennungen, ob man es nun will oder nicht, nur durch Preisgabe von Identität und Kontinuität zu erreichen ist?

Es erscheint mir hilfreich zu sein, gerade angesichts der Frage von Identität und Wandel noch einmal einen Blick auf den Identitätsbegriff zu werfen, jetzt allerdings unter dem Gesichtspunkt nicht mehr des anthropologisch-soziologischen oder des ontologischen *Identitätsbegriffs der modernen Logik*.

Für die moderne Logik, die sich aus den Fesseln eines Denkens befreit hat, das Zeit und zeitlichen Wandel ausklammerte, bedeutet „Identität“ nicht Unveränderlichkeit und Unwandelbarkeit eines Gegebenen. „Identität“ meint vielmehr eine bestimmte Relation der Gleichheit zwischen – in Raum und Zeit – verschiedenen Gegebenheiten. Und zwar besagt „Identität“: zwischen diesen in Raum und Zeit verschiedenen und sich wandelnden Gegebenheiten besteht eine Relation der „Äquivalenz“; sie sind in und trotz ihrer Verschiedenheit und ihrer sich wandelnden Gestalt „gleichbedeutend“. „*Identität*“ ist, so heißt es in der modernen Logik, eine „*Äquivalenzrelation*.“ So gesehen schließt Identität also keineswegs Verschiedenheiten und Wandel aus, sondern setzt sie gerade voraus und schließt sie ein.

Dieses Verständnis von Identität als „Äquivalenzrelation“ ist ganz entscheidend, und wir sollten es uns entschlossen zu eigen machen, wenn wir von geschichtlichen Wirklichkeiten sprechen. Es widerspricht dem nicht, was ich im Vorausgegangenen (s. o. IV) über Identität als „Besonderheit“

und „Kontinuität“ gesagt hatte, sondern ergänzt und klärt es. Es gibt einem statischen Verständnis von Identität ein für allemal den Abschied und zeigt, daß „Besonderheit“ nicht Absonderung und Getrennt-Sein und „Kontinuität“ nicht Konstanz und Beharren bedeutet.

Auch wo es um die „Identität“ der WCG geht, sei es um die Identität jeder einzelnen WCG oder um die WCG im allgemeinen, erweist sich dieses Verständnis von Identität als zutreffend und hilfreich. Das Luthertum z. B. existiert – wie jede andere WCG – nicht anders als in, nach Raum und Zeit sich wandelnden Erscheinungsformen seiner selbst: Es gibt das skandinavische, das deutsche, das nordamerikanische, das indonesische Luthertum, um nur einige von vielen Verkörperungen zu nennen. Und diese räumlich-geographischen Wandlungen sind wiederum überlagert von zeitlichen Wandlungen: dem Luthertum der Reformationszeit, dem der sogenannten lutherischen Orthodoxie, dem Neuluthertum usw. Wenn wir dennoch und mit Recht von „lutherischer Identität“, also von Besonderheit und Kontinuität des Luthertums reden, dann meinen wir damit keine in sich zeitlose und unwandelbare Gegebenheit, sondern meinen die zwischen diesen verschiedenen und sich wandelnden Erscheinungsformen bestehende Relation der Äquivalenz.

Gewiß kann man sagen, worin diese Äquivalenz besteht, wann und warum sie gegeben ist und – gegebenenfalls – wann und warum sie nicht mehr gegeben ist. Entscheidend aber ist, daß „lutherische Identität“ als Äquivalenzrelation zwischen verschiedenen und sich wandelnden lutherischen Kirche „per definitionem“ *Wandel voraussetzt und einschließt*. Ein anderer Gebrauch des Identitätsbegriffs wäre nicht nur – im Sinne moderner Logik – „unlogisch“; er wäre auch ein Gebrauch des Identitätsbegriffs, der mit unserer durch Zeit und Geschichte bestimmten Wirklichkeit nichts mehr zu tun hätte.

Was vom Luthertum gilt, gilt von jeder WCG. Es gilt nun aber auch von den WCG im allgemeinen. Zu ihrem Selbstverständnis gehört der Anspruch, besondere Erscheinungsformen des einen apostolischen Glaubens und der einen katholischen Kirche zu sein. Dieser Anspruch ist zunächst in vollem Sinne ein Anspruch auf konfessionelle Besonderheiten; aber er ist als solch konfessioneller Anspruch zugleich ein Anspruch auf ökumenische Gemeinschaft, weil er voraussetzt, daß es besondere Erscheinungsformen des einen Glaubens und der einen Kirche geben kann, ohne daß dadurch die Einheit des Glaubens und der Kirche aufgehoben ist. Im Lichte eines Verständnisses von Identität, das Verschiedenheit nicht aus- sondern einschließt, wird das auch begrifflich und logisch klarer erkennbar. Es zeigt, daß Verschiedenes

ein und dasselbe, d.h. „identisch“ sein kann, sofern zwischen dem Verschiedenen die Relation der Äquivalenz besteht. Ob allerdings zwischen den verschiedenen Erscheinungsformen des apostolischen Glaubens und der christlichen Kirche, wie die WCG es zu sein beanspruchen, *tatsächlich* die Relation der Äquivalenz besteht, ist das ökumenische Problem. Ist diese Äquivalenz wirklich gegeben, oder wird sie von den einzelnen WCG nur für sich behauptet?

Im ökumenischen Bemühen und in den bilateralen Dialogen geht es letztlich darum, diese beanspruchte Äquivalenzrelation gemeinsam zu verifizieren und anzuerkennen. Da unsere Kirchen aber aus einer Geschichte und Tradition kommen, in der sie an wichtigen Punkten einander diese Äquivalenzrelation abgesprochen haben, müssen sie sich *alle* im Dialog auf eine Überprüfung ihrer besonderen Geschichte und Tradition und damit auf einen Prozeß des Wandels einlassen. Was dieser Wandlungsprozeß im einzelnen bedeutet und fordert, kann nicht generell gesagt werden. Das muß sich bei der Erörterung jener kirchentrennenden Kontroversfragen zeigen und ist darum Sache des Dialogs.¹⁴ Er bedeutet und fordert jedoch nicht die Absage an eigene Besonderheit überhaupt; denn Besonderheiten schließen Einheit nicht aus, sondern können im Verhältnis der Äquivalenz zueinander stehen. Der notwendige Wandlungsprozeß hat deshalb sein Ziel erreicht, wenn die Äquivalenzrelation zwischen den Kirchen herausgestellt ist und die Kirchen in ihrer Verschiedenheit sich einander als apostolisch und katholisch „identifizieren“, sich als solche anerkennen und daraufhin Gemeinschaft miteinander aufnehmen können.

Was sich im Dialog vollzieht, ist also, daß die Kirchen sich gegenseitig helfen, füreinander das zu sein, was sie in ihrer Besonderheit selbst zu sein beanspruchen: Erscheinungsformen, Verkörperungen des einen apostolischen Glaubens und der einen katholischen Kirche. Wer um der „Identitätswahrung“ willen sich gegen diesen Prozeß sträubt, wird nicht nur sein Verständnis von Identität zu überprüfen haben. Er wird sich vor allem fragen lassen müssen, ob er damit seine Kirche nicht daran hindert zu sein, was sie ihrem Selbstverständnis nach ist: nicht die einzige und exklusive, wohl aber eine besondere, authentische und legitime Verkörperung des apostolischen Glaubens und der christlichen Kirche.

Das ist es jedenfalls, wofür die WCG eintreten, wenn sie sich als „*Christliche Gemeinschaften*“ d.h. als besondere, in geschichtlicher Kontinuität stehende Erscheinungsformen des einen apostolischen Glaubens und der einen katholischen Kirche verstehen.

- ¹ Konfessionelle Weltbünde und ökumenische Bewegung, in: Geschichte der ökumenischen Bewegung 1948–1968, hrsg. von Harold E. Fey, Göttingen 1974, 156.
- ² Zitiert *ibid.*, 158
- ³ Die ökumenische Infragestellung der Konfessionellen Weltbünde, wie sie sich besonders auf der Ostasiatischen Christlichen Konferenz (Bangalore 1961) und im Jugendkomitee des ÖRK (1962/1963) artikulierte, ist oft dargestellt worden. Siehe dazu Harold E. Fey, a.a.O. 165 ff; vgl. auch meinen Artikel „Konfessionsfamilien in der ökumenischen Bewegung“, in: Evangelische Kommentare 1970, 3ff.
- ⁴ Daß damals diese wichtige, für den Fortgang der ökumenischen Bewegung schicksalshafte Frage nach der ökumenischen Legitimität konfessioneller Verschiedenheiten und Identitäten positiv beantwortet wurde, hatte freilich auch mit einer allgemeinen Veränderung des kulturellen Klimas zu tun, einem klaren kulturellen „Paradigmenwechsel“. Es war die Abwendung von einer monolithischen Kulturvorstellung und die Hinwendung zu einer „Kultur der Identitäten“ (identity culture), für die nicht mehr der „Schmelztiegel“, sondern das „Mosaik“ das Paradigma war. Diese kulturelle Aufwertung des Identitäts-Gedankens verlieh damals den Argumenten für die Legitimität konfessioneller Verschiedenheiten und Identitäten etwas wie eine allgemeine Plausibilität, die sie vorher so nicht hatten.
- ⁵ Von besonderer Bedeutung war das Diskussionspapier von 1974 „Die ökumenische Rolle der Konfessionellen Weltbünde in der einen ökumenischen Bewegung“, das erstmalig den Gedanken der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ vertritt. Diesem Verständnis von Einheit begegnet man – oft unter anderen Begriffen – damals und später immer wieder. Vgl. dazu die Darstellung und Dokumentation von Günther Gaßmann/Harding Meyer, Die Einheit der Kirche. Voraussetzungen und Gestalt. LWB-Report 15, Genf 1983, die auch die wichtigsten Abschnitte des erwähnten „Diskussionspapiers“ von 1974 enthält. Auch die Erklärung der Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes über „Das Ziel der Einheit“ muß hier erwähnt werden (Budapest 1984. Bericht der Siebenten Vollversammlung. LWB-Report 19/20, Genf 1985, 183).
- ⁶ Es heißt in dieser Erklärung: „Verschiedenheiten, die in theologischen Traditionen und unterschiedlichen kulturellen, ethnischen oder historischen Kontexten wurzeln, gehören zum Wesen von Gemeinschaft . . . In der Gemeinschaft werden Verschiedenheiten zu einem harmonischen Ganzen zusammengeführt als Gaben des Heiligen Geistes, die zum Reichtum und zur Fülle der Kirche Gottes beitragen“ (Im Zeichen des Heiligen Geistes. Bericht aus Canberra 91, Frankfurt/M. 1991, 175).
- ⁷ Und wieder (vgl. Anm. 4) hat man den Eindruck, als sei dieses streithafte Eintreten für „konfessionelle Identität“ ein Spiegelbild der umfassenderen kulturellen und in zunehmendem und beunruhigendem Maße auch der politischen Gesamtsituation, in der das Eintreten für „Identität“ und „Identitäten“ – wie wir es gegenwärtig erleben – schon seit längerem radikale, aggressive und unversöhnliche Züge angenommen hat.
- ⁸ Otto Hermann Pesch, Die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts und die ökumenische Situation der Gegenwart, in: Heinrich Fries/Otto Hermann Pesch, Streiten für die eine Kirche, München 1987, 174.
- ⁹ Karl Lehmann, Accra 1974. Sitzung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung. Beiheft zur ÖR 27, Frankfurt/M. 1975, 52.
- ¹⁰ Paris 1991; vgl. auch: Eilert Herms, Konsentexte und konfessionelle Identität, in: Ders., Von der Glaubensgemeinschaft zur Kirchengemeinschaft, Marburg 1989, 136-187; und: Rüdiger Schloz und Friedrich Hauschildt, Konfessionelle Identität im Wandel, Luth. Monatsh. 1991, 75-78, sowie Konrad Raiser in ÖR 3/92, 385f.
- ¹¹ Wally Olins, Corporate Identity. Making Business Strategy Visible Through Design. Harvard 1990.

- ¹² Damals war ich von der Konferenz der WCG gebeten worden, den Ertrag dieser Überlegungen zusammenzufassen. Ich tat das in einem Paper über „Theologische Grundanliegen konfessioneller Weltfamilien“, das ich im Oktober 1978 auf einer Konsultation von Vertretern der WCG und des ÖRK in Genf vorlegte. Es fand unter den Vertretern der WCG generelle Zustimmung und wurde, zusammen mit einer historischen Darstellung über „Die Konferenz der weltweiten Konfessionsfamilien“ von Edmond Perret, dem damaligen Generalsekretär des Reformierten Weltbundes, veröffentlicht in: Theologische Grundanliegen und Geschichte der Konferenz weltweiter Konfessionsfamilien, LWB-Report 5, Genf 1979, 14-41. Die Paragraphen-Angaben im folgenden Text beziehen sich auf die Abschnitte jenes Papers.
- ¹³ Mit diesem Vergleich von „Familiennamen“ und „Vornamen“ hatte schon im 18. Jahrhundert der lutherische Theologe Johann Albrecht Bengel das Verhältnis der verschiedenen Kirchen zueinander beschrieben.
- ¹⁴ Im Dialog und bei der Erörterung der einzelnen Kontroversfragen spielt erneut das Verhältnis von Identität und Verschiedenheit und der Gedanke der Äquivalenzrelation eine zentrale Rolle. Auch hier wird beim Bemühen um Konsens immer wieder festgestellt, daß verschiedene theologisch-dogmatische Aussagen in einem Verhältnis der Äquivalenz zueinander stehen können und die Identität des Glaubens nicht in Frage zu stellen brauchen. Vgl. dazu z.B. das katholisch/lutherische Dialogdokument „Einheit vor uns“ (Paderborn/Frankfurt a. M. 1985) in seinem Kapitel über „Die Einheit des Glaubens in der Verschiedenheit seiner Ausdrucksformen“ (§ 61–66).

Religiöser Fundamentalismus als Ermächtigungsstrategie

VON HEINRICH SCHÄFER

Wir sehen jetzt durch einen Spiegel ein dunkles Bild; dann aber von Angesicht zu Angesicht (1 Kor 13,12a).

Der Begriff des „Fundamentalismus“ findet Verwendung auf sehr unterschiedlichen Feldern, verbindet sich mit verschiedensten Inhalten und wird, dementsprechend, immer häufiger als unpräzise empfunden. Dies ist unvermeidbar, wenn man ihn von den jeweiligen Inhalten her zu verstehen sucht. M.E. liegt der Wert des Begriffs in seiner formalen Verwendung. Hierzu zunächst ein Blick auf den klassischen christlichen Fundamentalismus.

I. Supranaturalistischer Empirismus: Der klassische Fundamentalismus in den USA

Der Fundamentalismus hatte sich in der Theologie der USA schon seit etwa Mitte des vorigen Jahrhunderts herausbilden können, bevor er sich in den bekannten Auseinandersetzungen in den zwanziger Jahren unseres