



Dialog als Selbstverwirklichung der Kirche

Ein katholischer Ansatz

VON PETER NEUNER¹

I. Die Herausforderung

Seit dem Anschlag vom 11. September 2001 wird Religion wieder als ein wichtiger Faktor des Lebens und unserer Gesellschaft gesehen.² Fundamentalistische islamische Gruppierungen schockierten die Welt, als sie junge Menschen durch das Versprechen auf Belohnung im Jenseits dazu verführten, sich als Selbstmord-Attentäter zu opfern. Inzwischen ist nicht allein der Islam, sondern Religion als solche im Brennpunkt des Interesses. Im 19. Jahrhundert hatte Karl Marx Religion zum Opium des Volkes erklärt, weil sie Menschen passiv und unfähig mache, sich zu wehren und ihre unerträglichen Lebensbedingungen zu verbessern. Im 20. Jahrhundert dominierte die These von der Säkularisierung, der zufolge Religion mit dem Fortschritt von Wissenschaft und Technik langsam verschwinden würde. Nun wird Religion plötzlich als Dynamit bezeichnet, aber, wie ihre Kritiker sagen, von hochgradig destruktiver und zerstörerischer Kraft. Huntington prognostizierte 1996 für das 21. Jahrhundert den „Kampf der Kulturen“,³ wobei diese im Kern durch ihre jeweiligen religiösen Überzeugungen bestimmt sind. Religion und friedliches Zusammenleben unter-

¹ Prof. Dr. Peter Neuner war Lehrstuhlinhaber für Dogmatik und ökumenische Theologie an der Katholischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München und u. a. Vorsitzender des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses (DÖSTA) der ACK.

² Vortrag bei der Ökumenischen Sommerakademie „The Triune God – a God of Peace and Dialogue“ am 26. Juni 2009 im Ökumenischen Institut in Heidelberg. Der Vortragsstil ist hier bewusst beibehalten, die Anmerkungen beschränken sich auf die wichtigsten Stellenangaben.

³ Samuel P. Huntington: *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996.

schiedlicher Kulturen schließen sich nach dieser These aus, Religion scheint aus sich darauf angelegt, Gewalt zu stiften.

Die Diskussion bekam eine neue Richtung mit dem Buch des Heidelberger Ägyptologen Jan Assmann, *Moses der Ägypter*.⁴ Nach seiner Überzeugung sind nicht die Religionen als solche gewalttätig, sondern die monotheistischen Religionen mit ihrer Unterscheidung von wahrer und falscher Gottesverehrung und ihrer Entgegensetzung von Orthodoxen und Häretikern. In den frühen Religionen hatte demnach jeder Stamm seinen eigenen Gott und dieser wurde vor Fremden verborgen. Aber im Monotheismus erwachsen Universalansprüche, die notwendigerweise mit den Universalansprüchen anderer in Konflikt gerieten. Im Augenblick, wo die Welt als Ganze, als ein Universum in den Blick kommt, erscheint ein allumfassender Gott als ihr Schöpfer, ihr Lenker und ihr letztes Ziel. Die Vorstellung von der Welt als Einheit und Ganzheit und der Monotheismus bedingen sich gegenseitig. Die universale Weltsicht führte zum Monotheismus und zum Befehl des Moses, alle, die das goldene Kalb angebetet hatten, zu töten. Dieses erste Beispiel von religiöser Gewalt bezeichnet Assmann als die „mosaische Wende“. Seither wird die Welt unterschieden in Wir und die Anderen, in Juden und heidnische Nationen, Christen und Heiden, das Haus des Islam und das Haus des Krieges.

Diese Monotheismuskritik wurde auch von einigen Philosophen aufgegriffen. Odo Marquard prägte die Formel „Polymythie versus Monomythie“.⁵ Monotheismus führe zur Überzeugung von Allmacht und zu Universalansprüchen. Gegen Despotismus und Absolutismus gebe es nur ein Heilmittel, die Gewaltenteilung. Diese sei im Bereich des Absoluten besonders nötig. Darum seien allein polytheistische Mythen mit einer menschlichen, modernen und demokratischen Kultur vereinbar. Postmoderne Gesellschaften sind durch ein „Ende der großen Erzählungen“ gekennzeichnet. Als Reaktion auf alle Tendenzen einer Globalisierung gelte es, die „kleinen Erzählungen“ zu retten, die Abstand nehmen von universalen Geltungsansprüchen. Der Philosoph Peter Sloterdijk⁶ beschreibt, wie monotheistische Religionen auf widerstreitende Ansprüche reagieren: Das Judentum tendiert demnach hin auf Isolierung, das Christentum auf Mission, der Islam auf gewaltsame Ausbreitung durch einen heiligen Krieg. In

⁴ Jan Assmann: *Moses der Ägypter*, Darmstadt 1998.

⁵ Odo Marquard: *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981, 91–116.

⁶ Peter Sloterdijk: *Gottes Eifer. Vom Kampf der drei Monotheismen*, Frankfurt-Leipzig 2007.

einer Relektüre von Lessings Ring-Parabel sieht Sloterdijk allein im Dialog der Religionen einen Schutz vor religiöser Gewalt.

Dialog ist in der heutigen Welt zum Schlüsselbegriff für eine friedliche Begegnung unterschiedlicher Überzeugungen geworden. Dialog unterscheidet sich sowohl von einem bloßen Zusammentreffen ohne Kontaktnahme, wie auch von Systemen, in denen der Mächtige oder die Mehrheit entscheiden und die Minderheit zu folgen oder zu schweigen hat, wo der Unterlegene gegebenenfalls vertrieben oder vernichtet wird. Das Ende des Dialogs ist oft der Beginn feindseliger Aktionen. Deshalb ist der Satz: „Wir haben einander nichts mehr zu sagen“, so furchterregend, er kann leicht der Beginn eines Krieges werden. Dialog setzt die Anerkennung eines Anderen als Gegenüber voraus, denn ohne Pluralität gibt es keinen Dialog. Und Dialog verlangt die Überzeugung, dass der Andere etwas hat, was ich nicht habe oder dass er es in höherem Maße verwirklicht hat, so dass ich neue Einsichten von ihm gewinnen kann. Aber es ist für echten Dialog nicht notwendig und vorausgesetzt, die eigene Überzeugung aufzugeben, um „objektiv“ zu sein. Das würde mich sogar für den Partner, der etwas von meinen Überzeugungen und meinen Erfahrungen erkennen und dadurch lernen will, uninteressant machen.

Inzwischen sprechen auch die Kirchen oft von Dialog. Doch Kritiker bezweifeln, dass sie zu einem echten Dialog fähig sind. Ist der Monotheismus mit einer pluralistischen Sicht der Welt und vor allem mit einem pluralistischen Wahrheitsverständnis, also mit den Voraussetzungen eines wahren Dialogs kompatibel? Lassen sich Wege zu einem dialogischen Verständnis von Kirche finden, die helfen können, eine friedvolle und friedensstiftende Kirche zu bauen? Dabei werden die Botschaft des Neuen Testaments und besonders Jesus von Nazareth kaum einmal religiöser Gewalt beschuldigt. Jesus wird als Pazifist geehrt, er hat die Friedensstifter gepriesen und Liebe gegenüber jedermann, sogar gegenüber dem Feind verkündet. Paulus definiert Gott als den „Gott des Friedens“, und der Gläubige muss „nach dem streben, was zum Frieden und zum Aufbau der Gemeinde beiträgt“ (Röm 14,19). Im Gegensatz zu Jesus und seiner Botschaft aber werden Christentum und Kirchen oft kritisiert, dass sie – im Sinne von Assmann – in mosaische Verhaltensweisen zurückgefallen sind und sich der Anwendung von Gewalt und massiver Zerstörung schuldig gemacht haben.

II. Die Einheitsvorstellung in der frühen Christenheit und ihre Konsequenzen

Wir müssen zugeben, dass die Christenheit oft anderen Mustern folgte als der Verkündigung Jesu vom Reiche Gottes. Zunächst war die frühe Kirche friedlich. Als Angehörige einer Minderheit waren die Gläubigen nicht in der Position, Gewalt anzuwenden. Toleranz gegenüber den Nicht-Glaubenden überdauerte auch die Konstantinische Wende. Aber gegenüber Abweichlern im Inneren handelte man anders, im Verhältnis zu Häretikern und Schismatikern wurde aus der verfolgten bald eine verfolgende Religion. Das früheste Beispiel ist die Hinrichtung Priscillians in Trier 386. Führende Bischöfe protestierten scharf, z. B. Martin v. Tours und Ambrosius v. Mailand. Dennoch akzeptierte die Kirche das kaiserliche Gesetz, das Glaubensabfall mit der Todesstrafe bedrohte. Gegenüber ‚Abweichlern‘ im Inneren verfuhr man wesentlich härter als gegenüber Heiden und Juden. Man war überzeugt, die Wahrheit, der die Kirche verpflichtet ist, kann nur eine sein. Die Tatsache, dass nicht alle diese Wahrheit annahmen, war leichter zu akzeptieren als eine Pluralisierung der Wahrheit selbst. Kann Wahrheit vielgestaltig sein? Kann die Verpflichtung auf sie mit Pluralismus zusammengehen?

Nur wenige Jahre vor der Hinrichtung Priscillians fand in Konstantinopel das Zweite Ökumenische Konzil 381 statt, auf dem das Credo von Nizäa und Konstantinopel formuliert wurde. Es umschreibt die Gotteslehre und eröffnete dazu ein neues Verständnis des Personbegriffs: Man verstand Person als subsistierende Relation. Indem Gott als ein Wesen in drei Personen umschrieben wurde, betonte man in ihm sowohl Einheit als auch Vielfalt. Der christlichen Lehre von Gott zufolge zerstören demnach Vielfalt und Unterschiedenheit und sogar Gegensätzlichkeit die Einheit keineswegs. Der Vater ist nicht der Sohn und nicht der Geist, und der Sohn ist nicht der Vater oder der Geist. Es gibt nach frühkirchlicher Theologie echte Distinktionen und sogar Gegensätzlichkeit in Gott. Sie betreffen nicht das eine göttliche Wesen, wohl aber die Relationen in Gott. Aber gerade in diesen Relationen existiert Gott. Es gibt nicht einen Gott hinter den drei Personen, sondern die Einheit Gottes ist in den Relationen der drei unterschiedenen Personen verwirklicht. Eine trinitarische Theologie bricht damit ein statisch-substantielles Verständnis der Wirklichkeit zugunsten eines dynamischen Ansatzes auf. Die letzte Wirklichkeit ist nicht unveränderliche Substanz, sondern sie ist dynamisch, ist Austausch, oder, in einer modernen personalistischen Sicht formuliert: Sie existiert als Dialog.

Von Immanuel Kant stammt der kritische Einwand, dass die Vorstellung von der Trinität für das menschliche Leben und die Gesellschaft irrelevant sei. Der Mensch habe keine Erfahrung weder von drei noch von zehn Personen in Gott. Ich stimme mit dieser Vorstellung nicht überein. Ich halte es für höchst bedeutsam, wie Einheit verstanden wird: als numerische Einheit und Einmaligkeit, oder als Einheit und Harmonie von unterschiedlichen Wirklichkeiten, vielleicht mit dem Licht vergleichbar, das wie ein Regenbogen aus den verschiedenen Farben des Spektrums zusammengesetzt ist. Selbstverständlich ist Gott nach christlichem Glauben einer, und jeder Tritheismus wäre völlig inakzeptabel. Aber diese Einheit ist als Reichtum und Austausch bestimmt. Einheit bedeutet nicht Einsheit oder Einsamkeit, sondern Gemeinschaft und Beziehung. Am Ursprung allen Seins ist der Eine, der in sich selbst Vielfalt und Reichtum darstellt. Ein simplifizierendes Modell der Einheit widerstreitet dem christlichen Monotheismus.

Dies hat weitreichende Konsequenzen, denn es widerstreitet auch simplifizierenden und absolutistischen Gesellschaftsordnungen. Aristoteles schloss sein Buch über Metaphysik mit einem Zitat aus Homer: „Es ist nicht gut, wenn viele regieren. Einer soll Herrscher sein.“ Schon die römischen Kaiser aus vorchristlicher Zeit tendierten hin auf einen Monotheismus, weil dieser ihre absolute Herrschaft stützte. Wie ein Gott die Welt regiert, so sollte ein Herrscher das Reich regieren. Und die christlichen Kaiser bevorzugten weithin einen Arianismus, weil dieser die Einheit und die Monarchia Gottes betonte. Monarchianistische Vorstellungen sind immer geeignet, jene zu stützen, die die Macht haben. Auf der anderen Seite fördert die Trinitätslehre ein Konzept, in dem nicht alle Macht aus einem Ursprung stammt, sondern Einheit als Gemeinschaft verstanden wird. Partizipation und Dialog sind hier die Konsequenzen. Pascal hat es in die Form gebracht: „Pluralität ohne Vermittlung zur Einheit ist Verwirrung, Einheit ohne Pluralität ist Tyrannei und Despotismus.“ Das Konzept der Trinität steht im Gegensatz zu Autokratie, es stützt die Gewaltenteilung.

III. Die Methode des Dialogs in der theologischen Tradition

Diese Einheitsvorstellung in der Gotteslehre trug Frucht nicht nur in den Aussagen, sondern auch in der Form frühkirchlicher Literatur. Wir finden hier eine Anzahl von Texten, die als Dialoge oder als Briefe an reale oder fiktive Empfänger verfasst wurden. Den Höhepunkt einer dialogisch bestimmten Theologie stellte die mittelalterliche Universität dar. Sie ent-

sprang der Einsicht, dass individuelle Fähigkeiten nicht hinreichen, um die Wahrheit zu finden. Man brauche vielmehr die gemeinsame Anstrengung und alle Erkenntnis müsse sich in einem Hause versammeln. Niemand sei für sich alleine genug und niemand sei entbehrlich, jeder bedürfe des anderen. Erkenntnisfortschritt werde in gegenseitigem Aufeinander-Hören, in der kontroversen Diskussion, im Dialog erreicht. In der Konsequenz dieser Überzeugung wurde die Disputation zur Methode der Universität. Dabei gab es sehr strenge Regeln für diese Disputationen. So war es nicht erlaubt, auf die These des Opponenten direkt zu antworten. Man musste dessen Position zunächst mit eigenen Worten wiederholen. Erst wenn der Partner diese Darlegung als richtig akzeptiert hatte, durfte die Antwort formuliert werden. Und diese war nicht eine direkte Verneinung oder Zurückweisung. Die Disputation mühte sich, die gegenteilige Vorstellung als Teilwahrheit auszuweisen. Die *distinctio* sollte dartun, was die These des Opponenten zu erklären vermochte. Die Antwort hatte dann eine bessere Erklärung zu bieten, die mehr verständlich machte. Aber wer in der Gegenthese nicht wenigstens Spuren der Wahrheit entdecken und sie nicht in eine bessere und umfassendere Erklärung einbinden konnte, war in der Disputation unterlegen.

Auch die schriftlich niedergelegte *Quaestio* folgte der Methode des Dialogs. Sie begann mit der Darlegung der Gegenargumente. Diese hat man nicht vorgestellt, um sie zu widerlegen, sondern um sie in der Suche nach der Wahrheit fruchtbar zu machen. Man schaute nicht zuerst auf die Schwachstellen des Opponenten, um dessen Vorstellung zu falsifizieren, sondern man versuchte, sie so gut wie möglich zu verstehen, vielleicht besser, als ein aktueller Verteidiger es vermocht hätte. Erst dann kommt die Antwort, die Widerlegung oder besser: die Zuweisung einer Teilwahrheit. Erkenntnis wurde gefunden in einem komplizierten Prozess von Frage, Argument, Gegenargument und endlich der Formulierung des Ergebnisses, der *determinatio*.

Die 1502 gegründete Universität von Wittenberg bemühte sich, der Disputationskunst neue Dynamik zu verleihen. Luther war als eifriger Disputator bekannt, akademische Disputationen markieren die Geschichte der Reformation. Luthers 95 Thesen sollten zu einer Disputation über Ablass und Rechtfertigung einladen. Dann folgten die Disputationen in rascher Folge: Die Heidelberger Disputation von 1518 im Augustinerorden, im gleichen Jahr die Augsburger Disputation mit dem päpstlichen Legaten Cajetan, die Leipziger Disputation 1519 und schließlich Luthers Selbstver-

teidigung auf dem Reichstag zu Worms 1521. Bei den letztgenannten Ereignissen galt die Voraussetzung, dass alle Teilnehmer der einen Kirche angehörten und durch denselben Glauben verbunden waren, nicht mehr. Für die Augsburger Disputation hatte Cajetan über Luthers Konzept von der Heilsgewissheit notiert: „Das heißt eine neue Kirche bauen.“ Nun versuchten beide Seiten, den Gegner in eine Position zu bringen, wo der Unterschied und der Konflikt so scharf und unüberbrückbar wie möglich erschienen. Dialog und Disputation hatten ihr Fundament verloren, als sie nicht mehr dazu dienten, die Wahrheit zu finden, sondern um auszugrenzen oder gar um den Gegner zu vernichten.

In der Folge hatte die Disputation keinen Ort mehr in der Universität und in der wissenschaftlichen Untersuchung. Lediglich in neuscholastischen Lehreinrichtungen wurde sie auch weiterhin praktiziert. Doch im Gegensatz zur mittelalterlichen Universität trat hier das Autoritätsargument ins Zentrum. Thomas v. Aquin wurde zur herausragenden Autorität. Er wurde nicht mehr als Führer in die Problematik und als Helfer zu ihrer Lösung verstanden, sondern fungierte als quasi übernatürliche Intelligenz, die alle möglichen Probleme bereits gelöst hatte. Der Dialog als Weg zur Wahrheitsfindung wurde durch das Autoritätsprinzip ersetzt. Damit hatte der Dialog seine Basis verloren. Insbesondere wurde keine Pluralität innerhalb der Einheit mehr bedacht und damit war letztlich kein Dialogpartner mehr nötig.

IV. Das Einheitsverständnis und die ökumenischen Dialoge

Dennoch haben alle Kirchen Modelle der Einheit entwickelt, die zumindest für ein gewisses Maß an Vielfalt und damit für Strukturen offen waren, die einen Dialog möglich machten. Innerhalb der ostkirchlichen Orthodoxie sind die autokephalen Kirchen weithin selbstständig, ihre Einheit wird durch die Bischöfe und die Patriarchen gewährleistet, die sich in Synoden versammeln und ihre Gemeinschaft in der gemeinsamen Feier der heiligen Liturgie symbolisieren. Die lutherischen Kirchen erachten es für die Einheit als hinreichend („satis est“), dass das Wort Gottes recht verkündet und die Sakramente gemäß ihrer Einsetzung vollzogen werden. Die reformierte Tradition und die Freikirchen betonen die Einheit der Ortskirche, d.h. der lokalen Gottesdienstgemeinde. Diese Gemeinden sind untereinander eher lose verbunden, zwischen ihnen werden auch gewichtige Differenzen akzeptiert. Die Anglikanische Gemeinschaft formulierte

als Bedingungen der Einheit im Lambeth-Quadrilateral die Anerkennung von Altem und Neuem Testament, der Glaubensbekenntnisse der frühen Kirche, von Taufe und Herrenmahl als Sakramente und des Bischofsamtes in historischer Ausformung. Die römisch-katholische Kirche erachtet die Einheit darüber hinaus durch die Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom gewährleistet. Sein Dienst besteht darin, die Einheit der Universalkirche zu symbolisieren und sie zu bestärken, gleichzeitig aber auch, wie das II. Vatikanum formulierte, die legitime Vielfalt in der Kirche zu schützen. Diese Vorstellungen von Einheit öffneten den Weg für zumindest grundlegend dialogische Strukturen.

Im Rahmen der ökumenischen Bewegung haben alle traditionellen Kirchen bilaterale und multilaterale Dialoge aufgenommen. Man versuchte, ein gemeinsames Verständnis des Glaubens zu formulieren, in Kontroversfragen einen Konsens zu erreichen und so die überkommenen Verwerfungen zu überwinden. Dabei waren sowohl kirchenamtlich-offizielle als auch informelle Dialogkommissionen recht erfolgreich. Die Zahl und die Qualität der Konvergenz-Dokumente sind eindrucksvoll. Aber gleichzeitig musste man auch erkennen, dass ungelöste Probleme bleiben. Lässt sich eine Einheit trotz der verbleibenden Differenzen finden?

Als Durchbruch in dieser Problematik können wir die Leuenberger Konkordie zwischen den lutherischen und den reformierten Kirchen in Europa sehen. Sie bedeutete insofern einen Paradigmenwechsel, als man nicht mehr versuchte, gemeinsame Aussagen in den Kontroverspunkten zu finden. Vielmehr stellte man die Frage, ob die traditionellen Lehrverurteilungen, die zur Kirchentrennung geführt hatten, diese Trennung auch heute noch legitimieren können. Wenn nicht, dann gilt es dem Prinzip zu folgen, das der frühere Professor Ratzinger so formuliert hatte: „Nicht die Einheit bedarf der Rechtfertigung, sondern die Trennung.“⁷ In der Leuenberger Konkordie wurde ein Grundkonsens formuliert und bezüglich der bleibenden Differenzen stellte man fest, dass sie nicht mehr die Kraft besitzen, die Kirchen zu trennen. Wegen dieser Unterschiede seien beide Seiten nicht mehr gezwungen, einander abzusprechen, Kirche Jesu Christi zu sein. Damit konnten die beteiligten Kirchen volle Kirchengemeinschaft als Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft, als Gemeinschaft in Wort und Sakrament aufnehmen, während sie als Institutionen unabhängig und autonom blieben und ihre unterschiedlichen Strukturen bewahrten.

⁷ Joseph Ratzinger: Theologische Prinzipienlehre, München 1982, 211.

Diese Methode sollte Schule machen. In der Lehrverwerfungs-Studie⁸ wurde sie im Konzept des „differenzierten Konsenses“ präzisiert. Dabei haben die beteiligten Kirchen die zentrale christliche Botschaft gemeinsam formuliert und dann dargestellt, wie dieser Grundkonsens sich in unterschiedlichen konfessionellen Konkretionen ausgestaltet hat. Wenn beide Seiten akzeptieren können, dass diese Konkretisierungen mit dem Grundkonsens in Übereinstimmung sind, dann, so die Folgerung, müssen die verbleibenden Differenzen die Kirchen nicht mehr voneinander trennen. Auf der Basis eines solchen „differenzierten Konsenses“ konnte 1999 in Augsburg die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre unterzeichnet werden.

In der theologischen Diskussion hatten Heinrich Fries und Karl Rahner schon 1983 mit ihrem Konzept einer „Urteilsenthaltung“ einen bedeutsamen Impuls gesetzt.⁹ Sie haben die These vertreten, dass unter der Voraussetzung einer gemeinsamen Anerkennung der Heiligen Schrift und der Glaubensbekenntnisse der frühen Kirche die späteren differierenden Lehrentwicklungen der Konfessionen gegenseitig toleriert werden können. Diese Differenzen mögen für einen zukünftigen Konsens offen sein, selbst wenn ein solcher derzeit noch nicht erreichbar ist. Doch aus theologischen und aus erkenntnistheoretischen Gründen sei es möglich, sich eines (negativen) Urteils in diesen Lehrfragen zu enthalten. Denn wer sich eines Urteils enthält, der irrt nicht und darf deshalb auch nicht der Häresie bezichtigt werden. Darum sei Einheit möglich, trotz bleibender Differenzen in Fragen von Glauben und Kirchenordnung. Eine Trennung wäre unvermeidlich, wenn sich eine Kirche verpflichtet sehen würde, eine Lehre, die die andere Kirche um ihres Glaubens willen festhält, direkt zu verwerfen. Jede Differenz unterhalb einer solchen direkten Verwerfung aus Glaubensgründen müsse dagegen keine Kirchentrennung nach sich ziehen. Fries und Rahner waren überzeugt, dass Einheit der Kirchen möglich sei, trotz aller Differenzen, die derzeit vielleicht noch unüberwindbar sind.

Dieser Vorschlag führte zu einer kontroversen Diskussion. Es entstand die Frage, in welchem Umfang theologische Konvergenzen überhaupt etwas zur Einheit der Kirche beitragen. Ist gemeinsames Leben nicht wichtiger als gemeinsame Lehre? Haben Leben und Werk (Life and Work) nicht

⁸ *Karl Lehmann / Wolfhart Pannenberg* (Hg.): *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, Freiburg-Göttingen 1986.

⁹ *Heinrich Fries / Karl Rahner*: *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*, Freiburg-Basel-Wien 1983.

größere Bedeutung als theologische Aussagen und kirchliche Strukturen (Faith and Order)? In einer Kritik an Fries und Rahner propagierte Oskar Cullmann Einheit nicht trotz, sondern durch Vielfalt. In vielen Gesellschaften ist es offenkundig, dass es Voraussetzung für Einheit ist, Differenzen zu akzeptieren. Alles andere würde zum Bruch führen.

In der gegenwärtigen Diskussion wird vor allem der von dem lutherischen Bischof Wolfgang Huber, Berlin, geprägte Begriff „Ökumene der Profile“ kontrovers erörtert.¹⁰ Nach seiner Überzeugung kann derzeit im Verständnis der Kirche und des kirchlichen Amtes kein Konsens erreicht werden. Man sollte sich darüber verständigen, sich in diesen Fragen nicht verständigen zu können. Jetzt sei nicht die Zeit, traditionelle Kontroversen zu überwinden, aber man solle alles daran setzen, einander wegen der bleibenden Differenzen nicht zu verwerfen. Wir sollten lernen, sie als bleibende Differenzen zu akzeptieren, mit ihnen zu leben sei unsere gemeinsame ökumenische Aufgabe. *We agree to differ*. Mit seinem Vorstoß für eine Ökumene der Profile schlägt Bischof Huber vor, neu sichtbar werdende Unterschiede in diesen Fragen nicht als Beginn einer neuen ökumenischen Eiszeit oder als anti-ökumenischen Affront zu kritisieren. Ökumene sollte sich darauf konzentrieren, trotz offener Lehrfragen gemeinsam zu leben.

Doch die Kritik an der „Konsens-Ökumene“ geht auch tiefer. Der Tübinger Theologe Eilert Herms spricht von einer kontradiktorischen Differenz in den Grundentscheidungen der Kirchen. Demnach seien die ökumenischen Dialoge letztlich irrelevant, weil sie nicht von einem gemeinsamen Grundverständnis der verschiedenen Konfessionen getragen seien. In ihrem Kern und ihrem Grundansatz seien die Kirchen nicht nur verschieden, sondern kontradiktorisch bestimmt. Darum beziehen sich die ökumenischen Übereinkünfte immer nur auf Symptome, während die alle Differenzen begründende Ursache noch nicht in den Blick gekommen sei. Ökumene, die Herms sehr wohl anstrebt und fördern will, könne nur eine gegenseitige Anerkennung von gegensätzlichen und einander ausschließenden Überzeugungen und die Rücknahme aller Anathemata bedeuten. Die traditionellen Einheitsmodelle wurden in dieser Diskussion beschuldigt, Überlegenheitsansprüche zu befestigen, Einheit schien geradezu zum Gegenmodell von Ökumene zu werden. Der Wiener evangelische Theologe Ulrich Körtner propagiert insgesamt ein Ende der Konsens-Ökumene als der Bemühung, Lehrunterschiede durch theologische Annäherung zu überwinden, und plä-

¹⁰ *Wolfgang Huber: Im Geist der Freiheit. Für eine Ökumene der Profile, Freiburg 2007.*

diert für eine „Differenzökumene“. Ökumenisches Ziel sollte eine friedliche Koexistenz von gegenseitig nicht kompatiblen Kirchentypen sein, nicht die Bemühung um ihre Einheit.

Konrad Raiser, der frühere Generalsekretär des ÖRK, befürwortet einen Paradigmenwechsel. Demnach sollte Ökumene nicht länger Einheit anstreben, sondern Gemeinschaft im Hause Gottes. Die etymologische Wurzel von Ökumene ist das griechische Wort *oikos*, Haus. Dementsprechend sollte Ökumene als Hausgemeinschaft verstanden werden. „Hausgenossen sind gleichberechtigt und doch verschieden; sie schaffen sich das Haus nicht selbst, sondern werden eingegliedert, ‚hinzugetan‘; auch die Schwachen, die Abhängigen, die Zweifelnden und Nicht-Engagierten gehören zum Haushalt Gottes als vollgültige Hausgenossen. Im einen Haus des Vaters gibt es viele Wohnungen und nicht nur eine verpflichtete Gemeinschaft. Hausgenossenschaft schließt volle Partizipation für alle Mitglieder des Haushaltes ein.“¹¹ ‚Conviviality‘ solle an die Stelle der Idee der Einheit treten. Sie müht sich mehr um Gemeinschaft im Leben als um die Formulierung einer gemeinsamen Lehre. Das Ziel ist eine Kirche ohne Ausschluss, ein „Haus ohne Wände“. Demnach gelte es, sich nicht länger um die Überwindung bestehender Differenzen zu mühen, sondern sie als Bereicherung willkommen zu heißen und sich über die farbenfrohe Vielfalt der christlichen Kirchen und Konfessionen zu freuen.

Ist die Zeit ökumenischer Dialoge vorüber?

V. Auf dem Weg zu einem Dialogökumenismus

Mir scheint, eine bloße Rücknahme der überkommenen Verwerfungen unter Beibehaltung der Kontroversen kann das Problem nicht lösen. Es würde bedeuten, dass die Trennungen der Kirchen aus trivialen Gründen erfolgten, es würde die Überzeugung des Anderen für ebenso irrelevant erklären, wie die meine. Das könnte immer nur zur Abspaltung von Gruppen führen, die dem alten Glauben treu bleiben wollen und sich als die „Altgläubigen“ verstehen.

Aber auch die traditionelle Konsens-Ökumene hat ihre Grenzen. Sie bemüht sich um gemeinsame Glaubensaussagen und identische Kirchenstrukturen. Nach katholischer Überzeugung ist das Ziel die „volle Gemeinschaft“. Um ihm näher zu kommen, konnten die Theologen eine Menge von Konvergenzen aufzeigen und überkommene Gegensätze wurden,

¹¹ Konrad Raiser: Ökumene im Übergang, München 1989, 160.

jedenfalls teilweise, überwunden. Aber bei jedem Konvergenz-Dokument traten Kritiker auf den Plan, die noch offene Probleme entdeckten, mehr Klarheit forderten und vertiefte Untersuchungen verlangten. Nicht zufällig sind die Dokumente der ökumenischen Kommissionen immer umfangreicher und differenzierter geworden. In zunehmendem Maße ringen sie mit Feinheiten und Spezialfragen. Die geforderte „volle Einheit“ tendiert darauf hin, ein eschatologisches Ziel zu werden und den ökumenischen Dialog zu einer infinitesimalen Beschäftigung zu machen.

Lukas Vischer, der verstorbene langjährige Direktor von Faith and Order, kritisierte die gegenwärtige Dialogpraxis. Kirchen sehen demnach in Dialogen und Konvergenzpapieren oft das ökumenische Ziel selbst. Sie sprechen miteinander, kommen in kontroversen Punkten zu Übereinstimmungen und bleiben dennoch unverändert so, wie sie immer waren. Die römisch-katholische Kirche führt mehr bilaterale Dialoge als alle anderen Kirchen, aber sie zeigt kaum Spuren einer *Metanoia*, einer Umkehr, die Bedingung wäre für einen echten ökumenischen Fortschritt. Ist der Dialog zu einem Mittel verkommen, die Verpflichtung zur Einheit zu umgehen? Das war jedenfalls, so Lukas Vischer, nicht das Ziel, unter dem die ökumenische Bewegung einmal angetreten ist.

Doch Dialog vermag mehr, als Vischer in seiner Kritik darstellte. Unter Dialog verstehe ich nicht allein eine theoretische Diskussion, sondern ich sehe ihn als im Wesen der Kirche selbst grundgelegt. Wenn wir Kirche als Gemeinschaft verstehen, als *Communio* und *Koinonia*, dann ist die Beziehung der Glieder der Kirche untereinander selbst Dialog. Er ist die Form, wie im Leben und in der Lehre Gemeinschaft aufgebaut und Einheit verwirklicht werden kann. Dialog und Gemeinschaft sind korrelative Begriffe. Im Dialog verwirklicht sich Kirche, er ist nicht allein ein nicht endender Prozess des Entwerfens von Konsens-Papieren.

VI. Eine römisch-katholische Annäherung

Ich schließe mit einem kurzen Ausblick auf das Dialogverständnis in katholischer Tradition. Mir scheint, das II. Vatikanische Konzil bietet ein gutes Beispiel für Dialog, und dennoch finden wir in ihm auch Unzulänglichkeiten, die einen echten Dialog gefährden oder ihn wirkungslos zu machen drohen. Von beidem können wir auch im ökumenischen Kontext lernen.

1. Dass es ein II. Vatikanum gab, ist der beste Beweis für eine dialogische Grundstruktur der Kirche. Als Papst Johannes XXIII. vor 50 Jahren ein Konzil ankündigte, waren die vatikanischen Prälaten ziemlich beunruhigt. Wozu ein Konzil? Seit dem I. Vatikanum ist doch klar, dass die Entscheidungen in der Kirche vom Papst ausgehen. Folglich kann jetzt ein Konzil lediglich das bestätigen, was der Papst oder die päpstliche Kurie den Bischöfen vorlegt. Aber diese haben Besseres zu tun, als Dinge zu diskutieren, für die sie nicht zuständig sind. Tatsächlich folgte das Konzil diesen römischen Erwartungen nicht. Die Bischöfe wiesen im Konzil die kuralen Textvorlagen zurück, sie erkämpften sich die Freiheit, den Glauben auszudrücken, das Konzil schrieb seine Dokumente selbst und approbierte keineswegs vorgelegte Entwürfe. Schon die Tatsache des Konzils und seine kontroverse Diskussion ist Beweis für einen Dialog in der Kirche und für eine Kirche im Dialog.

2. Der Begriff „Dialog“ erscheint am häufigsten in der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“. In katholischer Tradition sind Konstitutionen die Dokumente mit der höchsten kirchenamtlichen Autorität, in Konstitutionen werden Dogmen verlautbart. Nun beschreibt die „Pastoralkonstitution“ des II. Vatikanums das Selbstverständnis von Kirche nicht in überzeitlichen Lehraussagen, sondern in einer Besinnung auf die Beziehung der Kirche zur Welt. Kirche wird nicht in sich selbst stehend in den Blick genommen, sondern in ihrer Korrelation zur Welt und ihren Kulturen. Ausgangspunkt der Überlegungen sind „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute“, wie die Eingangsworte der Pastoralkonstitution lauten. Gerade in Relation zu ihnen ist die Kirche Kirche. Das stellt eine gewichtige Veränderung in der Ekklesiologie dar. Kirche wird nicht als überzeitliche und übergeschichtliche Wirklichkeit gesehen, sondern als geprägt von ihrem Dienst in konkreten Aufgaben und Herausforderungen. Darum ist sie von der geschichtlich bedingten Situation, von veränderlichen Fragestellungen und unterschiedlichen Kulturen mitbestimmt. Gaudium et Spes wird heute manchmal kritisiert, die Konstitution sei von einer allzu optimistischen Sicht der Welt und der Kultur geprägt, wie sie in Europa und in den USA in den sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts herrschten. Mir scheint, was hier kritisiert wird, macht genau den Wert der Pastoralkonstitution aus. Sie ist entsprechend den Herausforderungen der sechziger Jahre geschrieben und antwortet auf sie. Heute müssen wir den Dienst der Kirche entsprechend den Hoffnungen und den Problemen unserer Tage neu formulieren. Dass es das II. Vatikanum wagte, eine Beschreibung von Kirche zu

geben, die von den Fragen seiner Zeit ausging und Kirche im Dialog mit einer bestimmten Kultur verstand, war ein mutiger neuer Ansatz. Dialog bedeutet nicht nur mit anderen zu sprechen, sondern Kirche existiert selbst als Dialog und im Dialog.

3. Dem II. Vatikanum zufolge ist die Kirche zugleich lokal und universal. Eine jede Ortskirche ist ganz Kirche, aber nicht die ganze Kirche. Sie steht in Gemeinschaft mit all den anderen Ortskirchen, und dieses Netzwerk konstituiert die Universalkirche. Innerhalb dieses Netzwerkes nimmt nach katholischer Überzeugung die Kirche von Rom einen wichtigen Ort ein: Die Gemeinschaft mit ihr gewährleistet für jede Kirche die Gemeinschaft auch mit all den anderen Ortskirchen. Aber auch Rom ist Ortskirche, nicht die Universalkirche. Als Bischof von Rom hat der Papst seinen Platz im Kollegium der Bischöfe, nicht außerhalb oder oberhalb von ihm. Er ist integrierender Teil des Bischofskollegiums. Dialog muss die Relation der Ortskirche zur Universalkirche gestalten.

4. Ich möchte nur kurz erwähnen: Die Idee der *Communio* und des Dialogs bestimmt das Verhältnis der Glieder der Kirche untereinander, das Verhältnis von Amtsträgern und Laien, von Theologen und dem Lehramt. Ich kann hier nicht in die Einzelheiten gehen – wie Sie wissen, ist dies ein weites Feld der Diskussion und mancher Konflikte.

5. Es überrascht nicht, dass der Begriff „Dialog“ im Ökumenismusdekret „*Unitatis Redintegratio*“ häufig begegnet. Die ökumenische Verpflichtung der römischen Kirche ist unwiderruflich, der Dialog in der Theologie, in Liturgie und Gebet, im Leben muss weitergehen. Mir scheint, was das Konzil über die Relation von Ortskirche und Universalkirche sagte, könnte auch auf die ökumenische Fragestellung angewandt werden. Ich habe die Vision von einer ökumenischen Kirche, in der eine jede Kirche aus sich selbst und mit Notwendigkeit in Beziehung zu all den anderen Kirchen und Gemeinschaften steht. Keine Kirche ist sich selbst genug und kann, für sich und alleine genommen, die christliche Existenz voll verwirklichen. Sie braucht all die anderen und verwirklicht ihr eigenes Kirchesein in dieser Relation. Man zitiert oft das altkirchliche Wort: Ein Christ ist kein Christ. Ich glaube, wir können auch sagen: Eine Kirche ist keine Kirche. Das ist natürlich eine Vision, nicht eine Beschreibung des ökumenischen Status quo. Aber es scheint mir, diese Vision steht in der Wirkungsgeschichte einer Kirche im Dialog, wie sie vom II. Vatikanum entworfen und angestoßen wurde.

Das II. Vatikanum inspiriert zu einer solchen Vision. Gleichzeitig müssen wir aber festhalten, dass wir auch auf Grenzen stoßen. Zunächst müssen wir sagen, dass sich die katholische Kirche seit dem II. Vatikanum kaum in Richtung auf diese Vision bewegt hat. Wir kennen die Probleme: Der Dialog mit den Nicht-Glaubenden und mit den Nicht-Christen war nie besonders erfolgreich. Aber auch im ökumenischen Dialog sind Enttäuschungen nicht ausgeblieben. Nicht nur, dass der ökumenische Prozess recht langsam vorangeht, in mancher Hinsicht sind wir sogar hinter die Hoffnungen und die Ergebnisse des II. Vatikanums zurückgefallen. Ich erwähne nur das Dokument *Dominus Iesus* (2000). Es ist bedauerlich, dass die Partner im ökumenischen Dialog darauf verschiedentlich kaum weniger unfreundlich reagiert haben. Die kurzfristigen Erwartungen für die Ökumene sind derzeit nicht besonders strahlend.

Doch das Hauptproblem liegt nach meiner Überzeugung im II. Vatikanum selbst. Das Konzil sprach von Dialog vor allem mit jenen, die der katholischen Kirche ferne stehen. Ein Dialog wurde den Nicht-Glaubenden, insbesondere den Atheisten und Marxisten angeboten, ebenso den Nicht-Christen und den christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Aber im Binnenraum, in der Beschreibung innerkirchlicher Beziehungen, taucht der Begriff Dialog in den Dokumenten des II. Vatikanums kaum auf. Das innerkirchliche Leben wurde nach anderen Richtlinien entworfen. Das Konzil forderte den Dialog nach außen, akzeptierte ihn aber kaum für innerkirchliche Belange. Hier dominieren andere Prinzipien, insbesondere der Begriff *communio hierarchica*, was immer das auch sein mag. Ein Dialog im eigentlichen Sinn des Wortes scheint hier nahezu ausgeschlossen.

Diese Verwendung des Begriffs „Dialog“ zeigt, dass das Konzil einer Vorstellung folgte, die einem Dialog nur bedingt gerecht wird. So lange ein solcher aus dem innerkirchlichen Leben praktisch ausgeschlossen ist, wird auch der Dialog nach außen belastet sein. So kann es nicht überraschen, dass sich einige der potentiellen und angesprochenen Partner auf keinen Dialog einlassen wollten, dass insbesondere die Dialoge mit den Nicht-Glaubenden und mit den Weltreligionen nicht sehr fruchtbar geworden sind. Im ökumenischen Rahmen führt die katholische Kirche mehr bilaterale Dialoge als alle anderen Kirchen; einige Dialog-Kommissionen haben Dokumente mit eindrucksvollen Konvergenzen veröffentlicht. Insbesondere die Dialoge im Rahmen der ARCIC, aber auch die Dialoge mit dem Lutherischen Weltbund stellen echte Durchbrüche dar. Sie konnten Probleme überwinden, um deretwillen beide Seiten im 16. Jahrhundert unter-

schiedliche Wege gingen und einander exkommunizierten. Aber andererseits sieht man kaum Konsequenzen aus diesen Erkenntnissen. So bietet das II. Vatikanische Konzil sowohl positive als auch negative Aspekte im Verständnis von Dialog. Es lohnt zweifellos, die positiven Ergebnisse zu studieren, aber man muss auch die Grenzen im Blick behalten, um den Weg weiterzugehen und um Sackgassen zu vermeiden. Dennoch bin ich überzeugt: Ein rechtes Verständnis von Dialog kann neue Perspektiven für die Ökumene eröffnen.