

Ökumene und ökumenische Theologie im Umbruch

Thomas Bremer

1. Krise der Ökumene und Krise der ökumenischen Theologie

Es herrscht Konsens darüber, dass „die Ökumene“ in einer Krise ist.¹ Dafür wird eine Reihe von Gründen angeführt: Die in den ökumenischen Dialogen über die Lehrunterschiede zwischen den Kirchen erzielten Ergebnisse würden von den Kirchenleitungen nicht zur Kenntnis genommen oder nicht umgesetzt; der Enthusiasmus der 60-er und 70-er Jahre sei verflogen; Ökumene begeistere die jüngere Generation von Christ/inn/en nicht mehr; die in Westeuropa allgemein nachlassende Religiosität führe bei den verbleibenden Christ/inn/en eher zu einer Betonung der konfessionellen Identitäten, um sich gegenüber den anderen abzugrenzen; auch bei einfacheren Fragestellungen gebe es keine Fortschritte; kirchliche Beschlüsse und Richtungsentscheidungen würden ohne Rücksicht auf den oder die ökumenischen Partner getroffen. Es ließen sich noch zahlreiche andere Argumente anführen, doch sie alle weisen darauf hin: Die Bemühungen zu einer Annäherung zwischen den Kirchen sind in einer schweren Krise, die Beflügelung und der Optimismus der Anfänge sind verflogen.

Dem steht aber auch eine optimistischere Sicht von zwischenkirchlichen Beziehungen gegenüber: Die „Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa“ (GEKE) hat zwar weniger Mitgliedskirchen als früher, doch das hängt vor allem damit zusammen, dass sich viele der Kirchen dieser Gemeinschaft, die 1973 als „Leuenberger Kirchengemeinschaft“ gegründet wurde, inzwischen zusammengeschlossen haben; diejenigen, die das nicht getan haben, leben in weitgehender Gemeinschaft miteinander, die auch gegenseitige Teilnahme am Abendmahl und Konzelebration einschließt. Die beteiligten Kirchen bewahren dabei ihre strukturelle und institutionelle Unabhängigkeit.

¹ Davon zeugen etwa Buchtitel wie „Ökumene retten!“ (hg. v. Achim Budde/Oliver Schuegraf, Münster 2012) oder „Jetzt ist die Zeit. Ungeduldige ökumenische Zwischenrufe“ (Bernd Jochen Hilberath, Ostfildern 2010).

Einst schwerwiegende Trennungen wie die zwischen den beiden reformierten Kirchen in den Niederlanden sind behoben; dort ist – zusammen mit der kleinen lutherischen Gemeinschaft – eine „Protestantische Kirche in den Niederlanden“ entstanden.

Es ist offensichtlich, dass sich hier zwei verschiedene Vorstellungen von Ökumene gegenüberstehen, die auch für die unterschiedlichen Bewertungen verantwortlich sind. Letzten Endes stellt sich die Frage, ob Kirchengemeinschaft Übereinstimmung in allen wichtigen Fragen voraussetzt, oder ob sie umgekehrt eine solche Übereinstimmung befördern oder sogar herstellen kann. Bei der ersten Sichtweise, die von der katholischen und der orthodoxen Kirche bevorzugt wird, ist eine möglichst große Übereinstimmung in Fragen des Glaubens und der Kirchenstruktur zu erzielen, bevor über eine Einheit von Kirchen entschieden werden kann. Dabei darf in zentralen Fragen kein Dissens stehenbleiben. Im anderen Fall werden die bestehenden Unterschiede zwischen den Kirchen nicht als kirchentrennend aufgefasst, sondern der Imperativ zur Einheit wird wichtiger genommen. Die Kirchen scheinen dabei nicht notwendig in einer neuen hybriden Gemeinschaft aufzugehen, sondern ihre konfessionellen Eigenheiten zu bewahren – ähnlich, wie in den unierten evangelischen Landeskirchen in Deutschland die lutherische bzw. reformierte Tradition in vielen Gemeinden auch nach fast zwei Jahrhunderten noch präsent ist.

Die katholische Kirche hat in ihren ökumenischen Verlautbarungen und Stellungnahmen der letzten Jahre stets die Notwendigkeit von Glaubenseinheit betont, und sie hat sie durch die Konzentration auf Dialoge zu Fragen der Lehre auch zu erreichen versucht. Dabei gibt es in der katholischen Tradition durchaus das Bewusstsein dafür, dass auch der andere Weg zuweilen erfolgversprechend sein kann: Das Ökumenismusdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils („Unitatis redintegratio“; abgekürzt: UR) warnt zwar davor, Gottesdienstgemeinschaft (*communicatio in sacris* – was damit gemeint ist, ist nicht ganz klar) als generelles Mittel für die Einheit anzusehen, und weist auf die beiden Prinzipien hin, die zu beachten sind: „die Bezeugung der Einheit der Kirche und die Teilnahme an den Mitteln der Gnade.“ Der Text fährt fort: „Die Bezeugung der Einheit verbietet in den meisten Fällen die Gottesdienstgemeinschaft, die Sorge um die Gnade empfiehlt sie indessen in manchen Fällen.“ (UR 8) Diese Aussage, die durch das Dekret über die katholischen Ostkir-

chen („*Orientalium Ecclesiarum*“ 27, mit der Zulassung von Sakramentengemeinschaft mit orthodoxen Kirchen in Sonderfällen) und das Ökumenische Direktorium (Nr. 123, 125) konkretisiert wurde, bietet zwar keinen grundsätzlichen Weg für eine ökumenische Neuorientierung, weist aber doch darauf hin, dass für die katholische Kirche grundsätzlich auch andere Optionen zur Verfügung stehen.

Der Aufnahme von Kirchengemeinschaft bei bestehenden Lehrunterschieden werden zwei große Kritikpunkte entgegengebracht: Zum einen ist es die Frage nach den Kriterien, nach denen die Gemeinschaft mit einer anderen Kirche aufgenommen wird. Hier liegt ein hermeneutisches Problem, das schwerer wiegt, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Denn letzten Endes muss es ein – wenn auch noch so weit gefasstes – Kriterium geben, das dann aber wohl doch irgendwie in der Lehre begründet ist. Selbst die Basisformel des Ökumenischen Rates, die Kirchen anerkennen müssen, um Mitglied zu werden, ist mit der Anerkennung der Trinität, der Heiligen Schrift und der Heilsbedeutung Jesu Christi eine Lehraussage. Für jede andere Gemeinschaft von Kirchen gilt das auch; überspitzt lässt sich sagen, dass die zur Erlangung von Gemeinschaft geforderte Lehre nur weiter gefasst ist als bei der katholischen Kirche.

Der zweite Vorwurf zielt auf die mangelnde sichtbare Einheit. Die Tatsache, dass die Kirchen sich gegenseitig zu den Sakramenten zulassen, überdecke die bleibende Trennung in Lehre und Struktur zwischen ihnen. Hier wird ein grundsätzlicher Unterschied in der Auffassung dessen sichtbar, was an Gemeinsamkeit gegeben sein muss und was an Unterschiedlichkeit bestehen bleiben darf, wie viel Pluralität und Vielfalt erlaubt sind – letzten Endes also auch wieder eine Frage nach Kriterien, nach dem Verständnis dessen, was „Einheit“ bedeutet. Ist eine Gemeinschaft von Kirchen wie die durch Leuenberg begründete schon Einheit der Kirchen, oder bedarf es einer deutlicher sichtbaren – und das heißt: organisatorischen, denn sichtbar ist die Einheit zwischen den GEKE-Mitgliedskirchen ja auch – Einheit? Die mangelnde Einigkeit in diesen Fragen, also letzten Endes im Verständnis des Ziels ökumenischer Bemühungen, ist der zentrale Grund für die Krise der Ökumene.

Diese konstatierte Krise der Ökumene ist aber auch eine Krise der ökumenischen Theologie. Das lässt sich analog zu den gerade skizzierten Unterschieden in den ökumenischen Bemühungen sehen. Zum einen ist da die traditionelle Beschäftigung mit den kontrovers-

theologischen Themen, also den theologischen Themen, die (wenigstens nach heutiger Wahrnehmung) zur Trennung zwischen den Kirchen geführt haben, oder eher: die die Trennung zwischen den Kirchen weiter aufrecht erhalten. Es ist kein Zufall, dass in der ökumenischen Theologie traditionell die Konfessionskunde immer ihren Platz hatte, war doch das Bemühen, den Partner besser kennenzulernen, die notwendige Voraussetzung dafür, um im Dialog angemessen reagieren zu können – sei es, um sich dem Partner anzunähern, sei es, um die eigene Position noch besser darstellen zu können. Jedenfalls verlangt der Dialog über Lehrunterschiede Kenntnisse über die Lehre der anderen Kirche, aber auch über die eigene Kirche. In diesem Zusammenhang zeigen sich zahlreiche weitere Probleme wie die Auswahl der Dialogkommissionen durch die Kirchen, ihre Kompetenzen usw., die hier nicht im Detail behandelt werden können. Doch wird deutlich, dass die so verstandene und praktizierte ökumenische Theologie notwendigerweise in eine Krise geraten muss, wenn das bei den ökumenischen Beziehungen, die Gegenstand ihrer Bemühungen sind, der Fall ist. Zweifel an der primären Notwendigkeit nach einer Übereinkunft in Details der Lehre führt eben dazu, dass die Reflexion der Überwindung der Lehrunterschiede selber in Zweifel gelangt.

Zugleich gab und gibt es immer eine andere Richtung der ökumenischen Theologie, die nicht so stark auf die Unterschiede in der Lehre abgehoben hat. Historisch ist das daran zu sehen, dass sich die ökumenische Theologie – analog zur Bewegung „Life & Work“ – mit Fragen von Gerechtigkeit und Frieden beschäftigt hat. In manchen theologischen Traditionen, auch in der katholischen, wurde das nicht so sehr als ökumenisches, sondern eher als ethisches Thema gesehen. Für wieder andere Traditionen wie die orthodoxe gehören solche Fragen ohnehin kaum in den Bereich der Theologie. Doch insgesamt gehört auch die Befassung mit solchen Themen, die nicht direkt die kontroverse Lehre betreffen, zur ökumenischen Theologie, da sie sich mit allen Faktoren beschäftigen muss, die ökumenische Prozesse beeinflussen.

Dazu kommt weiterhin die immer selbstverständlichere Zusammenarbeit in nichtsystematischen theologischen Fächern. In erster Linie sind hier die Exegesen zu nennen, bei denen heute gegenseitige Rezeption und fakultätsübergreifende Zusammenarbeit selbstverständlich sind; die fachlichen Unterschiede lassen sich in der Regel

nicht auf konfessionelle Vorverständnisse zurückführen. Ebenso lässt sich in Bereichen wie Religionspädagogik, Pastoral oder bei kirchenhistorischen Forschungen eine Normalität der ökumenischen Kenntnisnahme konstatieren. Die Klage, die Dialogergebnisse würden von den nicht am Dialog Beteiligten nicht zur Kenntnis genommen, mag stimmen; doch die Forderung nach Ökumene als durchgehender Perspektive aller Theologie ist vielfach erfüllt (auch wenn klar ist, dass es binnenkonfessionelle Fächer wie das Kirchenrecht gibt, wo das nur ansatzweise der Fall ist und sein kann). Diese Zusammenarbeit auf akademischem Niveau reflektiert auch die Kooperation in der Praxis, also etwa in Religionsunterricht oder Seelsorge (vor allem in der kategorialen Seelsorge). Diese praktische Zusammenarbeit geht also von einer bestehenden Gemeinsamkeit aus, nicht von zu überwindenden Unterschieden, und ist insofern Ausdruck jenes Ansatzes der Ökumene, die Differenzen zugunsten der Gemeinsamkeiten zurückzustellen.

Für die ökumenische Theologie im engeren, kategorialen Sinne, also über die Zusammenarbeit in verschiedenen theologischen Fächern hinaus, bedeutet das einerseits die Notwendigkeit der kritischen Reflexion ihres Ansatzes. Wenn die Lehrunterschiede in der kirchlichen Praxis eine immer geringere Rolle spielen, muss das Folgen für die wissenschaftliche Beschäftigung mit solchen Fragen haben. Andererseits aber bedeutet es die Konzentration auf kontextuelle Faktoren, die immer wichtiger zu werden scheinen.

2. Die Wahrnehmung von Einheit und Trennung

Die angeführten Beispiele zeigen, dass es einen weiten Bereich von kirchlicher Einheit gibt, der in seiner Bedeutung oft unterschätzt wird. Er betrifft weniger die häufig apostrophierte Einheit in der Taufe als vielmehr eine pragmatische Ebene des gemeinsamen Handelns, die vor allem dort eine Rolle spielt, wo Angehörige verschiedener Kirchen miteinander leben. Auch wenn es sich nach kirchenamtlicher Sicht hierbei nicht um Einheit handelt, kann doch nicht bestritten werden, dass eine solche Zusammenarbeit nicht ohne die Überzeugung möglich wäre, dass es zwischen den Kirchen zentrale Gemeinsamkeiten gibt. Umgekehrt aber gibt es jeweils innerhalb der einzelnen Kirchen große Friktionen und Spannungen, die an

die Grundlagen der eigenen Identität gehen, ohne dass solche faktischen Trennungen zu juristischen führten. Einige Beispiele:

(1.) In der katholischen Kirche scheint dieser Gegensatz, oft als Vielfalt gelobt, am deutlichsten zu sein. Um die rechte Interpretation des II. Vatikanischen Konzils tobt ein scharfer Kampf. Er artikuliert sich nicht nur in Fragen wie der nach der rechten Liturgie, sondern geht bis zum Stellenwert des Konzils, das von manchen als Pastoralkonzil interpretiert wird, dessen Entscheidungen und Wegweisungen nicht bindend seien. Viele katholische Theolog/inn/en sind der Überzeugung, dass sich in Treue zur Tradition die Weihe von Frauen nicht nur zum Diakonat, sondern auch zum Priestertum rechtfertigen ließe, und stehen damit im direkten Gegensatz zum römischen Lehramt. Die Rolle des Papstes ist innerkatholisch umstritten; die Mehrheit der katholischen Theolog/inn/en hat im Großen und Ganzen eine zur Mehrheit der katholischen Bischöfe kontroverse Meinung; die Redeweise vom „römischen Bischof“ oder vom „Heiligen Vater“ ist ein sprachlicher Ausdruck für die unterschiedlichen Haltungen in dieser Frage. Dennoch werden all diese Positionen durch die Überzeugung zusammengefasst, zur katholischen Kirche zu gehören. Diese Zugehörigkeit wird zwar der offeneren Linie von der konservativeren zuweilen abgestritten, ist aber kirchenrechtlich und kirchenoffiziell ohne jeden Zweifel.

(2.) Ähnlich verhält es sich bei der anglikanischen Gemeinschaft. In den letzten Jahren sind scharfe Gegensätze zwischen den Kirchen des Nordens und denen aus dem Süden aufgebrochen. Hier ist die Haltung zur Homosexualität der wichtigste Streitpunkt. Die Ordination von Homosexuellen zu Bischöfen und Priestern sowie die Anerkennung von gleichgeschlechtlichen Lebensgemeinschaften durch eine kirchliche Segnung werden in den einzelnen anglikanischen Kirchen unterschiedlich gehandhabt. Zwar wird immer wieder die Spaltung dieser Kirchengemeinschaft vorausgesagt, doch ist dieser Fall bisher nicht eingetreten. Klar ist aber, dass ein ideologischer Riss quer durch die anglikanischen Kirchen geht, ähnlich wie bei anderen Kirchen.

(3.) In der Orthodoxie verläuft die Trennung nicht entlang unterschiedlicher Antworten auf ethische Fragestellungen, sondern sie bezieht sich vor allem auf das Thema nach der Beziehung zu anderen Kirchen, also nach der Haltung zur Ökumene. Während es ökumenisch sehr engagierte Kirchenvertreter und Theolog/inn/en gibt, sind andere den Kontakten zu anderen Kirchen gegenüber äußerst reser-

viert und lehnen sie völlig ab. Sie fordern – analog zur katholischen „Rückkehr-Ökumene“ vor dem II. Vatikanum – eine Anerkennung der Orthodoxie als einzig wahrer Kirche und eine Rückkehr zur Lehre der Kirchenväter, die dort – in der Orthodoxie – unversehrt erhalten sei; das sei der einzige Weg, zu einer Kircheneinigung zu gelangen. Angemerkt sei allerdings, dass die in manchen orthodoxen Kirchen praktizierte Taufe von westchristlichen Konvertiten ihren Grund nicht in dieser Einstellung hat, sondern in einer grundsätzlich anderen Sicht der Sakramente in der orthodoxen Theologie.²

Es zeigt sich also, dass wir es bei realistischer Betrachtung mindestens im gleichen Maße mit einer Trennung innerhalb der Kirchen zu tun haben wie mit einer zwischen den Kirchen. Die Idee von der (je- weiligen) Einheit der Konfessionen ist ebenso illusorisch und konstruiert wie die Vorstellung von der Trennung zwischen ihnen; es ist (auch hier) eine Frage der Kriterien, die man ansetzt, um Kircheneinheit bzw. Trennung festzustellen. Allein die Zulassung zum Abendmahl genügt nicht, weil es auch hiervon zahlreiche Ausnahmen gibt.

3. Kriterien der Anerkennung, Kircheneinheit und die Frage der apostolischen Sukzession

Für die katholische Kirche ist das Kirche-Sein der anderen trotz der unterschiedlichen Akzentuierungen, die zuweilen in römischen Dokumenten gesetzt werden, grundsätzlich mit der Forderung nach einem (dreigliedrigen) Amt in der apostolischen Sukzession verbunden. Es ist heute unbestritten, dass es keine historisch nachweisbare Kette von Handauflegungen bis zu den Aposteln gegeben hat, ja dass die Apostel selber keine Vorstellung von einem Amt hatten, das dem in Diakon, Priester und Bischof gegliederten Amt der meisten Kirchen entsprochen hätte, die sich heute auf die apostolische Sukzession berufen. Zur Erklärung dieses Sachverhalts wurden verschiedene Modelle geschaffen, etwa das von der Sukzession in der Lehre oder die Betonung der bischöflichen Kollegialität. Im ersten Fall, der häufig in der evangelischen Theologie verwendet wird, ist grundsätzlich

² Vgl. hierzu ausführlich: Thomas Bremer: „Ausgehen von dem, was uns gemeinsam ist“. Überlegungen zum theologischen Dialog zwischen orthodoxer und katholischer Kirche. In: *Catholica* (Münster) 57 (2003), 69–81.

so etwas wie ein nachträgliches Eintreten in die Sukzession möglich. Hier kommt es also nicht auf die ununterbrochene Kette an, sondern auf die Gemeinsamkeit in den zentralen Überzeugungen des christlichen Glaubens – das bedeutet jedoch, dass sich die Frage nach den Kriterien in besonderer Weise stellt. Im anderen Falle ist die Zugehörigkeit zur (bischöflich verfassten) Gesamtkirche Zeichen für die Sukzession, die somit neben der linearen auch noch eine horizontale Dimension erhält. Allerdings zeigt gerade die Haltung der katholischen Kirche etwa zu Vagantenbischöfen oder zu Schismatikern, dass diese Argumentation kaum gewertet wird. Nähme man sie ernst, hätte etwa Erzbischof Lefebvre bei den illegalen Bischofsweihen 1988 sich und die Geweihten außerhalb dieser Kollegialität gestellt; das Argument, die apostolische Sukzession alleine mache die damals („unerlaubt, aber gültig“) Geweihten zu Bischöfen, würde an Bedeutung verlieren. Durch die Anerkennung der Weihe von Bischöfen außerhalb des Bischofskollegiums und gegen dessen Willen setzt man sich dem Verdacht aus, eine mechanische Kette von Handauflegungen als Voraussetzung für das Kirche-Sein zu verlangen. Der ekklesiale Aspekt der Weihe wird fast völlig vernachlässigt.

Würde man die horizontale, kollegiale Ebene ernst nehmen, hätte das weitreichende Folgen für das Sakramentenverständnis. Die Gültigkeit der Sakramente hinge dann nicht mehr (primär) von der „Gültigkeit“ der Ordination des Spenders (oder der Spenderin) ab, sondern von seiner (oder ihrer) Zugehörigkeit zur Kollegialität der Kirche. Damit würde die westliche, stark durch Augustinus geprägte Tradition relativiert, und es würde eine (wenigstens vermeintliche) Objektivität aufgegeben – aber damit würde auch ein mechanistisches, oft materialistisches Verständnis wegfallen, das die Rolle und die Position der an der Sakramentenspendung beteiligten Menschen immer stark vernachlässigt hat.³

Es ist klar, dass damit auch die Frage nach der Kircheneinheit neu gestellt wäre, weil dann das Verständnis von „Kirche“ ein anderes wäre. Solange Kirche an das gültige Amt in der apostolischen Sukzession gekoppelt ist, wie es bislang die katholische Auffassung ist, können nur diejenigen nichtkatholischen Gemeinschaften von Christ/inn/en

³ Vgl. hierzu Evgeny Pilipenko: Person im Sakrament. Systematische Analysen der Entwürfe katholischer Theologen des 20. Jh. mit einem Brückenschlag zum Dyotheletismus. Regensburg 2010.

durch die katholische Kirche als „Kirche“ bezeichnet werden, bei denen die Sukzession unzweifelhaft ist. Das ist die Logik der jüngeren vatikanischen Dokumente und auch der Aussagen des II. Vatikanischen Konzils. Der historische Fall der Anerkennung der anglikanischen Weihen zeigt, dass auch hier die Frage nach den Kriterien gestellt werden muss: Neben der Handauflegung ist auch die Forderung nach einer bestimmten Form (also nach den vom Ordinierenden zu sprechenden Worten) und die nach der Intention zu beachten, das tun zu wollen, was die (katholische) Kirche tut. Damit aber ist klar, dass nichtkatholische Ordinationen diese Bedingung kaum erfüllen; selbst bei den orthodoxen Bischofsweihen kann mit Fug und Recht bezweifelt werden, dass die Spender beabsichtigen, einen Bischof im katholischen Sinne (mit allen Implikationen der Beziehung des Geweihten zum römischen Bischof) zu konsekrieren. Es zeigt sich jedenfalls, dass diese Position durchaus Inkonsistenzen hat. Daher sind etwa auch Versuche, die Gültigkeit der anglikanischen Weihen durch die Beteiligung von altkatholischen Bischöfen bei den Ordinationen als wiederhergestellt zu betrachten, stets in diesem Denksystem verhaftet, das in sich aber nicht weiterführend ist.

Betont man hingegen die Übereinstimmung in der Lehre als zentrales Kriterium der Anerkennung einer anderen Gemeinschaft als Kirche, so ergeben sich ebenfalls einige Probleme. Zunächst einmal wird klar, dass eigentlich nur die jeweils eigene Kirche als Kirche betrachtet werden kann, oder genauer, wie das im Dokument „Dominus Iesus“ gesagt wurde, als „Kirche im eigentlichen Sinn“ (Nr. 17,2).⁴ Natürlich ist für die Orthodoxie die katholische Kirche nicht Kirche in dem Sinn, wie die Orthodoxie sich selber als Kirche versteht. Dennoch kann sie die katholische und evangelische Kirche als solche bezeichnen – aber es ist immer impliziert, dass das keine Einheit in allen Fragen bedeutet. Schon die Toronto-Erklärung des

⁴ Vgl. hierzu Reinhard Frieling: „Kirche im eigentlichen Sinn“: Reaktionen auf das Dokument der römisch-katholischen Glaubenskongregation „Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten bezüglich der Lehre über die Kirche“. In: Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 134 (2007), 34–73; Peter de Mey: Eine katholische Reaktion auf „Antworten auf Fragen zu einigen Aspekten der Lehre von der Kirche“ der römisch-katholischen Kongregation für die Glaubenslehre. In: Ökumenische Rundschau 56 (2007), 567–571, 57 (2008), 96–100; Peter Neuner, Was ist Kirche im „eigentlichen Sinn“? In: European Society for Catholic Theology: Bulletin 19 (2008), 131–147.

Ökumenischen Rates der Kirchen hat das 1950 grundsätzlich festgehalten; allein die Verwendung der Bezeichnung „Kirche“ für eine andere Gemeinschaft besagt nicht, dass man diese in allen Aspekten so als Kirche betrachtet, wie man sich selber als Kirche versteht (III, 3 und 4). Diese Aussage ist eigentlich selbstverständlich, weil anderenfalls entweder der Begriff „Kirche“ für Realitäten außerhalb der eigenen Kirche kaum noch verwendet werden könnte, oder aber die Einheit aller Kirchen eigentlich schon gegeben wäre, da sie sich eben gegenseitig als solche anerkennen.

Doch steht auch hier die Frage nach den Kriterien der Anerkennung im Hintergrund. Es ist deutlich, dass sich die konfessionellen Traditionen hierin unterscheiden. Die historischen Unionen der katholischen Kirche mit verschiedenen Ostkirchen zeigen die zentrale Bedeutung der Anerkennung des päpstlichen Primates; wenn eine Kirche ihn anerkennt, kann sie eine Kircheneinigung mit der katholischen Kirche eingehen. Andere Elemente sind später dazu gekommen, etwa die Ablehnung der Frauenordination für konvertierte Anglikaner. Wir finden in der östlichen theologischen Tradition ein anderes Modell, das sich nicht auf die apostolische Sukzession beschränkt, auch wenn man diese als für die Kirche konstitutiv betrachtet. Die Orthodoxie verlangt die Anerkennung des patristischen Erbes als normativ; interessant ist, dass es hier keine genaue inhaltliche Festlegung gibt. Allerdings werden einige Punkte als gegeben vorausgesetzt, wie etwa das dreigliedrige Amt oder ebenfalls die Ablehnung von Frauen im kirchlichen Amt. Anders ist es bei den Kirchen lutherischer Tradition, die sich bekanntlich auf die berühmte Nr. 7 der „*Confessio Augustana*“ berufen: Für die Einheit der Kirche ist es genug, „daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakrament dem gottlichen Wort gemäß gereicht werden“, im Lateinischen einfach ausgedrückt mit „*consentire de doctrina evangelii et de administratione sacramentorum*“.

Deutlich ist also der völlig unterschiedliche Begriff von Kircheneinheit, der auch maßgeblichen Anteil daran hat, dass die Diskussion um die verschiedenen Modelle von Kircheneinheit stockt. Zugleich aber entwickelt sich die kirchliche Praxis weiter; während die Leuenberger Gemeinschaft wächst und Kirchengemeinschaft *ist* (und niemand erwarten kann, dass sie sich je wieder auflöst, um ein anderes Einheitsmodell zu akzeptieren), baut die katholische Kirche die Versuche aus, entweder westliche Kirchen zur Anerken-

nung des römischen Primats zu gewinnen (wie im Fall der Anglikaner), oder aber im Gespräch mit den östlichen Kirchen zu betonen, dass man sich viel näher als mit den Protestanten sei. Tatsächlich gibt es aber im theologischen Gespräch mit der Orthodoxie kaum Annäherung, wie die jüngsten Entwicklungen zeigen⁵; die Übereinstimmungen finden sich vor allem auf ethischer Ebene, etwa in Fragen der Sexualmoral oder der Religionsfreiheit.

Jedenfalls ist deutlich geworden, dass es entweder einer Einigkeit in Sachfragen bedarf oder einer Übereinstimmung darin, dass eine bestimmte Sachfrage nicht kirchentrennend ist. Wenn jedoch eine Kirche ein Thema für kirchentrennend hält, dann ist es unerheblich, ob die Partnerkirche das auch tut oder nicht: Sobald *ein* Partner eine Fragestellung so betrachtet, ist sie kirchentrennend. Auch dann bedeutet das, dass sich das Gespräch auf die Kriteriologie verlegen muss.

4. Ökumenische Theologie zwischen Kontroversfragen und Kontextualität

Die dargestellten Entwicklungen hatten verschiedene Konsequenzen für die ökumenische Theologie: Zum einen hat sie sich oft im Versuch verfangen, argumentativ, durch Verweis auf biblische Stellen, auf gemeinsame theologische Traditionen oder auf neuere theologische Forschung zu einer Annäherung zwischen den Konfessionen zu gelangen. Das Ergebnis ist jedoch vor allem eine weitere Ausdifferenzierung der theologischen Beweisführung gewesen, durch die die jeweils eigene konfessionelle Identität eher in ihrer Andersheit bestätigt wurde, als dass man die Ähnlichkeiten mit der anderen Konfession entdeckt hätte. Die „Ökumene der Profile“ ist die logische Konsequenz einer solchen Entwicklung. Sie ist auf dem Hintergrund der Erkenntnis zu verstehen, dass fortlaufender Dialog über Lehrdissens nicht zu einer Einigung in den betreffenden Fragen führt, sondern vielmehr das Profil der eigenen Konfession schärfer konturiert und die unterschiedlichen Grundgestalten von Kirche-Sein nicht nur einander nicht annähert, sondern sogar eher stärkt. Dass diese Tatsache ihrerseits in der

⁵ Der offizielle theologische Dialog zwischen beiden Kirchen stockt schon wieder; das Dokument von Ravenna (2007), vielfach als Durchbruch gewürdigt, bedeutet keinesfalls eine Anerkennung des weltweiten Primats, die über das hinausginge, was für die Orthodoxie ohnehin immer schon akzeptabel war.

Evangelischen Kirche in Deutschland zu Zwecken der Festigung der eigenen Identität verwendet wurde, liegt in der Logik und ist an sich nicht verwerflich.

Eine andere Konsequenz ist das Überspringen oder Umgehen der konfessionstrennenden Lehraussagen und eine Konzentration auf das allen Christ/inn/en Gemeinsame, um so vor allem den Herausforderungen der verschiedenen Situationen Rechnung zu tragen, in die das Christentum in jeweils verschiedenen Kontexten gestellt ist. Einige davon seien im Folgenden angeführt:

(1.) Ein ganz entscheidender Aspekt ist die Begegnung mit anderen Religionen. Die Ausbreitung des Christentums auf der ganzen Welt und die modernen Migrationsbewegungen haben dazu geführt, dass kein Christentum mehr denkbar ist, das nicht im Kontakt mit anderen Religionen wäre, selbst wenn es das nicht wollte. Die Herausforderung allein durch die Anwesenheit des anderen, der anderen Religion ist in allen Gesellschaften immer und unvermeidbar gegeben; wollte man sie ignorieren, so führte das lediglich dazu, dass man auf die Entwicklung der Beziehungen keinen Einfluss nehmen kann. Aus dieser Tatsache folgt, dass sich das Christentum nicht nur pragmatisch, also im Sinne eines funktionierenden Zusammenlebens, sondern auch theologisch mit den anderen Religionen auseinandersetzen muss. Es ist klar, dass der Ansatz für dieses Gespräch ein ganz anderer sein muss als in innerchristlichen Diskussionen; es ist aber ebenso klar, dass das interreligiöse Gespräch nicht aus einer einzelnen konfessionellen Perspektive geführt werden kann, sondern dass jede/r christliche/r Gesprächspartner/in als *der* Vertreter des Christentums gesehen wird. Somit ergibt sich also eine Notwendigkeit des Übergangs auf eine andere Ebene, in der die konfessionellen Unterschiede zugunsten der Gemeinsamkeiten im Gespräch mit anderen Religionen vernachlässigt werden.⁶

In den Bereich des interreligiösen Gesprächs gehört – wenigstens in einem weiteren Sinne – auch das Gespräch mit der säkularen Gesellschaft. Hier geht es allerdings nicht um Verständigung über die Erfahrung von Transzendenz, sondern um die Plausibilisierung des christlichen Glaubens gegenüber einem nichtreligiösen Kontext. Vor

⁶ Vgl. hierzu: Peter de Mey/Andrew Pierce (Hg.): *Mission und Einheit – gemeinsames Zeugnis getrennter Kirchen?* Leipzig 2012 (= Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 91).

allem in Westeuropa, doch ebenso in den Ländern mit einer atheistischen Geschichte ist das ein wichtiges Thema, mit dem auch zahlreiche sozialetische Themen berührt werden.

(2.) Eine weitere Herausforderung ist die Frage nach dem Frieden und der Rolle von Religionsgemeinschaften in diesem Zusammenhang. Im Blick auf die anderen Religionen hat die Frage nach der Gestaltung eines friedlichen Zusammenlebens zentrale Bedeutung erlangt. Gerade nach dem 11. September 2001 ist das Bewusstsein dafür noch einmal deutlich geschärft worden, dass Religionen dafür Sorge zu tragen haben, das gewaltverschärfende Potenzial, das ihnen zu eigen ist, nicht zur Entfaltung kommen zu lassen, sondern vielmehr die gewalteindämmenden und versöhnenden Dimensionen von Religion zur Geltung zu bringen. Doch schon vor den New Yorker Anschlägen, etwa im Zusammenhang mit den Konflikten in Nordirland, im Nahen Osten und auf dem Balkan hat das Thema Beachtung gefunden. Die interreligiösen Kontakte können (und sollen nach dem Willen vieler) eine ähnliche Entwicklung nehmen wie die ökumenische Bewegung, die ja in vieler Hinsicht eine Friedensbewegung war und enorm zu einem konfliktärmeren Zusammenleben der Konfessionen beigetragen hat.⁷ Es gibt Entwicklungen wie den Brief der 138 muslimischen Gelehrten aus dem Jahr 2007, eine indirekte Folge der berühmten Rede von Papst Benedikt XVI. in Regensburg, die auf diese Bedeutung von Religion hinweisen. Doch sind es nicht nur die Fragen nach dem friedlichen Zusammenleben von Menschen verschiedenen Glaubens, die hier eine Rolle spielen. Neben der Frage nach globaler Gerechtigkeit, die mit der Friedensfrage eng zusammenhängt, muss die Bewahrung der Schöpfung, also der Umgang mit den Ressourcen dieser Erde, als weiteres Thema genannt werden. Der „Konziliare Prozess“ war nicht zufällig ein ökumenisches Unterfangen, und zwar wohl dasjenige, an welchem sich die meisten Kirchen und die meisten Christ/inn/en beteiligt haben.

Betrachtet man die Agenda der ökumenischen Theologie auf internationaler Ebene, so lässt sich beobachten, dass die genannten Themen immer mehr an Bedeutung zugenommen haben. Daher ist es tatsächlich berechtigt, von einem „Paradigmenwechsel“ zu sprechen, wie das Konrad Raiser schon vor einer Reihe von Jahren getan

⁷ Vgl. Heinz-Günther Stobbe: Ökumene und Frieden. Überlegungen zu einer notwendigen Beziehung. In: *Una Sancta* 37 (1982), 202–215.

hat.⁸ Damit verschieben sich aber auch die Grenzen des Fachs; mit Themen, die traditionell von der Missionswissenschaft, der Religionswissenschaft oder anderen theologischen Fächern bearbeitet wurde, befassen sich jetzt ökumenische Theolog/inn/en. Die kontextuelle Theologie lässt sich ihre Themen nicht von konfessionellen Unterschieden vorgeben, sondern von konkreten Umständen und Verhältnissen; daher wird sie häufig als geeignet angesehen, die theologischen Anliegen des interreligiösen Gesprächs adäquat zu verarbeiten, und sie hat aufgezeigt, dass auch die „klassische“ ökumenische Theologie kontextgebunden ist (in diesem Fall ist es der von den traditionellen Konfessionen bestimmte europäische Kontext), ohne dass sie das allerdings allzu sehr reflektiert hat.

Die Fachleute für diese kontextverbundene Art ökumenischer Theologie haben oft sehr wenig Verständnis für die herkömmlichen Fragestellungen, die man in der ökumenischen Forschung für wichtig hielt und hält. Daher muss man heute eigentlich von ökumenischen Theologien (im Plural) sprechen, die oft sehr wenige Berührungspunkte miteinander haben. Das lässt sich als normale Entwicklung und Entfaltung des Fachs betrachten; wie sich ja überhaupt die Theologie immer mehr spezifiziert, so verläuft es eben auch mit der ökumenischen Theologie. Die für die Theologie generell so wichtige Frage nach der Kohärenz stellt sich auch hier.

Es scheint, als sei der deutschsprachige Raum eine Ausnahme von dieser Situationsbeschreibung. Die theologischen Fächer sind hier häufig noch strenger voneinander getrennt, und für die ökumenische Theologie wird die Notwendigkeit einer Öffnung zur kontextuellen und interreligiösen Dimension hin nicht so deutlich artikuliert; vielmehr wird die Beschäftigung mit dem interreligiösen Dialog von den Ökumeniker/inne/n oft den Missionswissenschaftler/inne/n und den Religionswissenschaftler/inne/n überlassen. Das mag mit der besonderen Situation der deutschen Universitätstheologie zusammenhängen, auch mit der Tatsache, dass im Land der Reformation der Akzent besonders stark darauf liegt, wie wieder zu vereinen ist, was hier auseinanderzugehen begonnen hat. Damit gibt es auch einen scheinbar „objektiven“, auf die Sache bezogenen Ansatz, der die Einbeziehung von Erfahrungen, wie sie notwendig in kontextuellen Theologien erfol-

⁸ Vgl. Konrad Raiser: Ökumene im Übergang. Paradigmenwechsel in der ökumenischen Bewegung? München 1989.

gen muss, überflüssig macht. Doch scheint sehr deutlich, dass auch bei uns die ökumenische Theologie nicht an den genannten Themen vorbei kommt. Die Tatsache, dass sich der Konsensdialog bisher als so wenig ergiebig erwiesen hat, wird es ebenfalls notwendig machen, nach anderen Wegen der Annäherung und der Verständigung zu suchen.

Es gibt verschiedene Felder, die gewissermaßen als Auswege für die skizzierte Auseinanderentwicklung gesehen werden können. Eines davon ist die so genannte „Geistliche Ökumene“. Durch Besinnung auf die geistlichen Grundlagen des Glaubens, durch Schriftlesung und Gebet wird den Beteiligten aus verschiedenen Kirchen ihre Nähe zueinander bewusst. Schrift und Gebet sind unstrittig gemeinsam und betonen somit nicht das Trennende. „Auf diese geistliche Ökumene setzte ich in erster Linie“, so Walter Kardinal Kasper – in diesem Statement scheint auch ein wenig Resignation darüber mitzuschwingen, dass die traditionelle Ökumene so wenig Fortschritt gebracht hat. Die geistliche Ökumene erzeugt zwar durch die Konzentration auf die spirituelle Erfahrung eine gemeinsame Grundlage – insofern könnte man sie auch als eine Art von kontextueller Theologie bezeichnen, wobei der Kontext die je individuelle Erfahrung ist –, doch vermeidet sie dadurch die Thematisierung der kirchentrennenden Faktoren. Das wäre nicht problematisch, wenn man die durch die geistliche Ökumene erfahrene Gemeinsamkeit als wichtiger nimmt denn die Lehrunterschiede, wenn diese also keinen kirchentrennenden (oder hier vielleicht besser: christentrennenden) Charakter haben. Das ist aber nicht der Fall – die geistliche Ökumene kann daher nur dazu beitragen, den Angehörigen der getrennten Kirchen gemeinsame Erfahrungen und das Bewusstsein zu vermitteln, zur einen Kirche Christi zu gehören; sie kann die Trennung aber nicht selber überwinden. Der Schlüssel hierfür liegt nach wie vor bei den Kirchenleitungen bzw. in der Problematik der Kriterien für Kircheneinheit.

Im weitesten Sinne gehört auch die weltweite massive Zunahme der Christ/inn/en, die sich der pentekostalen Bewegung zurechnen lassen, wenn nicht zur geistlichen Ökumene, so doch zur geistlichen

⁹ Walter Kasper: Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene, Bd. 1. Freiburg i. Br. u. a. 2012 (= Gesammelte Schriften 14), 32. Kasper nennt außer Schriftlektüre und Gebet noch „theologische Weiterbildung“ – doch scheint gerade da wieder die Gefahr zu liegen, sich wegen der konfessionellen Unterschiede nicht anzunähern.

Dimension des Christentums. Auffallend ist hier der fast völlige Verzicht auf theologische, wenigstens aber auf ekklesiologische Reflexion. Das liegt in der Logik der Betonung der Geisterfahrung des Einzelnen. Nicht die strukturierte Gemeinschaft ist wichtig (auch wenn in Megagemeinden letztlich Strukturen, vor allem aber auch Personen doch eine zentrale Rolle spielen), sondern die unmittelbare spirituelle Erfahrung des einzelnen Mitglieds. Ekklesiologische Fragen und überhaupt Lehre haben dann kaum noch Gewicht. Die pentekostalen Gemeinschaften messen daher der Theologie traditionell nur geringe Bedeutung zu, und theologische Differenzen sind angesichts der Erfahrung unwesentlich. Auch steht die Erlangung einer anderen, formalisierteren Gemeinschaft als der durch die Erfahrung gewonnenen nicht im Vordergrund. Diejenigen allerdings, die keine solchen Erfahrungen gemacht haben, sind oft Objekt missionarischer Anstrengungen seitens pentekostaler Gemeinschaften und Einzelner.

Damit überschreitet die Pfingstbewegung konfessionelle Grenzen, und tatsächlich finden sich in den traditionellen Konfessionskirchen pentekostale Bewegungen und Gruppen wie auch außerhalb ihrer. Insgesamt macht – gerade in der südlichen Hemisphäre – der Pentekostalismus einen immer größeren Anteil an der Zahl der Christ/inn/en aus. Interessanterweise entschließen sich Menschen aus den Großkirchen zum Übertritt in pentekostale Gemeinschaften auch gerade da, wo es eine geordnete Gemeindestruktur gibt, also nicht primär in Regionen, in denen es an Amtsträgern, Katecheten oder Gemeindeleitern mangelt.

Die internationale ökumenische Bewegung hat diese Herausforderung erkannt und darauf reagiert, indem sie ein Forum geschaffen hat, bei dem sich traditionelle Kirchen und neue Gemeinschaften wie die Pentekostalen begegnen können. Dieses „Global Christian Forum“ hat sich bisher zweimal getroffen, und es ist damit die umfassendste Zusammenkunft christlicher Kirchen. Seiner Bestimmung gemäß ist es kein theologisches Forum, sondern verfolgt das Ziel, insbesondere diejenigen Christ/inn/en miteinander ins Gespräch zu bringen, die an der traditionellen Ökumene nicht beteiligt sind.¹⁰

Bereits vor einer Reihe von Jahren hat der heutige russische Patri-

¹⁰ Vgl. Konrad Raiser: Rat oder Forum: Soll die ökumenische Bewegung ihre Organisationsform verändern? In: *Una Sancta* 63 (2008), 115–126, und den Beitrag von Huub Vogelhaar in diesem Band.

arch Kirill, damals Vorsitzender des Außenamtes seiner Kirche, angesichts der Krise zwischen dem Weltkirchenrat und der Orthodoxie den Vorschlag gemacht, für das Weltchristentum zwei Gesprächsorte anzubieten: Den Weltkirchenrat, der sich mit praktischen Dingen und Fragen der zwischenkirchlichen Zusammenarbeit beschäftigen solle, und ein Forum, wie Kirill es damals auch nannte, in dem sich die vier großen Konfessionen gleichberechtigt austauschen könnten, nämlich die Orthodoxie, die katholische Kirche, der Protestantismus und die Freikirchen.¹¹ Damit wollte Kirill das Problem lösen, das seinerzeit von vielen Orthodoxen artikuliert worden war, nämlich dass die Orthodoxen im Weltkirchenrat zu einer immer kleineren Minderheit würden: Während ständig neue evangelische Kirchen aufgenommen würden, sei die Zahl der orthodoxen Mitgliedskirchen faktisch kaum vergrößerbar. In dem vorgeschlagenen Forum sollte jede Konfessionsfamilie eine Stimme haben. Die Orthodoxie könne dann nicht mehr so einfach überstimmt werden.

Abgesehen von praktischen Fragen, etwa der nach dem Ort der Anglikaner, und abgesehen davon, dass man die pentekostalen Gemeinschaften nicht einfach den Freikirchen zuordnen kann, enthält dieser Vorschlag doch schon einige zentrale Elemente des „Global Christian Forum“. In dem russischen Vorschlag spielt das Ziel, eine Übereinkunft zu erzielen, noch eine viel größere Rolle. Doch hat der Nachfolger Kirills in seinem damaligen Amt, Metropolit Ilarion, inzwischen mehrfach deutlich gemacht, dass eine baldige theologische Einigung zwischen den Kirchen nicht zu erwarten sei und dass man sich deswegen auf eine Verfahrensweise verständigen solle, in praktischen Dingen zusammenzuarbeiten. Dem Weltkirchenrat wird hierbei von russischer Seite offenbar kein großes Gewicht eingeräumt. Erzpriester Vsevolod Čaplin, einer der wichtigsten und einflussreichsten Vertreter der Russischen Orthodoxen Kirche, hat sich nach seiner Teilnahme am ersten Forum in Nairobi hingegen geradezu begeistert gezeigt.¹²

¹¹ Vgl. Metropolitan Kirill: A Possible Structure of the World Council of Churches. Proposals for Discussion. In: *The Ecumenical Review* 51 (1999), 351–354.

¹² Vgl. die Meldung in „Nachrichtendienst Östliche Kirchen“ vom 15.11.2007, Teil B, Nr. 16 (nur online: www.kirchen-in-osteuropa.de/archiv/07111501.htm#16, Stand: 04.12.2012).

5. Schlussüberlegung

All dies zeigt, dass die ökumenische Theologie in einer Situation des Umbruchs ist, weil ihr Gegenstand, die Ökumene, es auch ist. Die Erkenntnis, dass durch die Kontroversialdialoge und sogar durch die erreichten Konsensdokumente keine Kircheneinheit erzielt, ja nicht einmal angenähert wird, setzt sich immer mehr durch. Die meisten Fälle, in denen es zu Kirchengemeinschaft kommt, geschehen durch Beschluss, nicht als Konsequenz gelöster theologischer Probleme, sondern ungeachtet ihres Weiterbestehens.

Ulrich Körtner hat erkannt und formuliert, dass „mit dem Begriff des Ökumenischen gar keine begrifflich ausgearbeitete Theorie, sondern das von einer solchen zu bearbeitende Problem von Einheit und Vielfalt des Christentums benannt ist“¹³. Auch die gezeigte Vielfalt von „Ökumene“ macht klar, dass – mit Körtner – nicht einfach die ökumenische Theologie als Theorie der ökumenischen Prozesse verstanden werden kann. Es gilt vielmehr zu überlegen, unter welchen Bedingungen ökumenische Prozesse wie verlaufen – aber ökumenische Prozesse sind eben mehr als nur zwischenkirchliche Beziehungen in Bezug auf kontroverse Themen. Die bisherigen Erfahrungen der ökumenischen Theologie zeigen, dass die am Prozess Beteiligten selber, also in der Regel die Kirchen, Gegenstand des Interesses sein müssen, nicht so sehr das, was sich zwischen ihnen abspielt. Was geschieht mit Kirchen, die sich in der Ökumene betätigen, welche Konsequenzen hat das Gespräch mit dem anderen für die eigene Gestalt, für das Selbstbild und für das Selbstverständnis? Es ist deutlich, dass diese Prozesse mit den theologischen Voraussetzungen und Grundlagen einer jeden Kirche zu tun haben. Doch gibt es auch davon unabhängige Themen wie die wichtige Frage nach der Identität, die in eine solche Theorie einfließen müssen.

Neben der Frage nach dem Rahmen und den Mechanismen beim Kontakt zwischen Kirchen ist zu bedenken, dass solche Kontakte und Begegnungen ja immer Begegnungen von konkreten Personen sind, die dazu beauftragt sind. Oft haben sie eine Empathie für die andere Kirche entwickelt, kennen deren Lehre und Praktiken gut und sind in freundschaftlichen Beziehungen zu den Vertretern dieser

¹³ Ulrich H.J. Körtner: *Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell*. Göttingen 2005, 26.

anderen Kirchen. Es ist bemerkenswert, dass auch diese personale Ebene gemeinhin bei der Überlegung ökumenischer Geschehnisse ausgeblendet bleibt. Das ist eine Folge der traditionellen Betonung von Sachfragen, was die Lehrunterschiede eben sind. Doch darf nicht vernachlässigt werden, dass Beziehungen zwischen Personen auch die zwischen Institutionen und Systemen bestimmen, ja dass solche gar nicht anders als durch Kontakte zwischen Menschen entstehen und sich entwickeln können.

Was bedeutet das für die ökumenische Theologie als theologische Disziplin? Inwieweit ist sie überhaupt in der Lage, die ökumenischen Prozesse in ihrer wachsenden Dynamik nachzuvollziehen? Eine weitere wichtige Fragestellung ist die nach dem normativen Charakter ökumenischer Theologie. Kann sie Vorstellungen über Kircheneinheit setzen, oder muss sie sich darauf beschränken, die Entwicklungen in den Kirchen zu beobachten und zu analysieren? Die Frage, die sich hier am Ende stellt, ist die nach der Beziehung zwischen der Ökumene und der ökumenischen Theologie.

Eine wichtige Erkenntnis ist die nach der Aufgliederung und Ausdifferenzierung des Faches Ökumenische Theologie. Wie für jede akademische Disziplin in der Moderne gilt, dass es keine „master story“ mehr gibt, die das Gesamt des Faches abdeckt. Es ist zu fragen, ob es in der Zeit zunehmender Differenzierung überhaupt noch ein Zurück zu einer Einheit geben kann – das gilt dann für die Gesamtheit eines Faches ebenso wie für die Einheit der Kirchen. Manche haben das mit der Totalitarismuskritik in Verbindung gebracht und von einem „horror unitatis“ in der Moderne gesprochen.¹⁴ Nimmt man das Argument ernst, muss überlegt werden, wie überhaupt von Einheit gesprochen und wie Einheit gedacht werden kann.

Das gilt dann auch für die Einheit der ökumenischen Theologie. Sie kann nicht mehr erreicht werden; die geschilderten divergierenden Entwicklungen können nicht mehr in ein Schema gebracht werden. Eine Theorie ökumenischer Prozesse kann lediglich beobachten und beschreiben, wie in Teilbereichen ökumenische Interaktion abläuft. Das zu erkennen ist aber durchaus nicht wenig.

¹⁴ So Annemarie Mayer im Sommer 2012 bei der Konsultation der „Societas Oecumenica“ in Belfast.