

Andreas Pangritz:

## **Ökumene als „versöhnte Verschiedenheit“<sup>\*)</sup>**

### *Einleitung*

Die Kurzformel „versöhnte Verschiedenheit“ – vollständig ursprünglich „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ – ist vor über vierzig Jahren von dem lutherischen Theologen Harding Meyer geprägt worden, der lange Jahre am Institut für Ökumenische Forschung des Lutherischen Weltbundes in Straßburg arbeitete.<sup>1</sup> Die Formel wird seither zur Beschreibung des Ziels der ökumenischen Bewegung verwendet, wobei insbesondere an das Verhältnis der katholischen zur lutherischen Kirche gedacht ist. Sie ist jedoch so allgemein gehalten, dass sie auch auf andere Spannungsverhältnisse als das katholisch-lutherische angewandt und auch inhaltlich durchaus verschieden verstanden werden kann. So macht es z. B. keinen geringen Unterschied, ob die Betonung eher auf die Einheit oder auf die Verschiedenheit gelegt wird. Im einen Fall läuft die Zielvorstellung eher auf eine Einheit der Kirche durch Überwindung der Differenzen hinaus, im anderen eher auf eine Zusammenarbeit bleibend verschiedener Kirchen. Versöhnung würde jeweils sehr verschiedenes bedeuten.

Ich will Ihnen heute abend zunächst ein paar Hinweise auf die Vorgeschichte der Formel von der „versöhnten Verschiedenheit“ in der ökumenischen Bewegung geben. In einem zweiten Teil will ich erläutern, wie Harding Meyer vor diesem Hintergrund die Rede von der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ verstanden wissen will. In einem dritten Teil will ich Sie überraschen, indem ich Sie mit einem alternativen Verständnis von Ökumene konfrontiere, das auf den Schweizer Theologen Karl Barth zurückgeht. In einem knappen Schlussteil will ich dann fragen, wie sich dieses alternative Verständnis von Ökumene auf die Bedeutung der Formel von der „versöhnten Verschiedenheit“ auswirken könnte.

### ***1. Einheitsvorstellungen in der frühen ökumenischen Bewegung***

Auf der dritten Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Neu-Delhi (1961), auf der die meisten orthodoxen Kirchen Mitglieder des bis dahin überwiegend protestantisch geprägten Genfer Ökumene wurden, ist eine

---

<sup>\*)</sup> Vortrag vom 8. Juni 2017 in der Evangelischen Kirchengemeinde Oberkassel-Oberdollendorf.

<sup>1</sup> Vgl. Harding Meyer, „Versöhnte Verschiedenheit“ – Korrekturen am Konzept der „konziliaren Gemeinschaft“, in: *Lutherische Monatshefte* 14 (1975), 675–679. Vgl. ders., „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ – konziliare Gemeinschaft“ – „organische Union“. Gemeinsamkeit und Differenz gegenwärtig diskutierter Einheitskonzeptionen, in: *Ökumenische Rundschau*, 1978, 377–400.

„Einheitsformel“ als Zielvorstellung der ökumenischen Bewegung verabschiedet worden, in der die folgenden Elemente als konstitutiv für die kirchliche Einheit beschrieben werden: „Bekenntnis des *einen* apostolischen Glaubens, Verkündigung des *einen* Evangeliums, Gemeinsamkeit in der *einen* Taufe, in der *einen* Eucharistie, im geistlichen Amt, im Gebet und im Leben“. Diese Elemente der Einheit sollten eine „völlig verpflichtete Gemeinschaft“ konstituieren, die „sich in Zeugnis und Dienst an alle wendet“.<sup>2</sup>

Für diese in Neu-Delhi formulierte Zielvorstellung der Einheit von Kirchen sind in der Folgezeit dann auch Formeln wie „konziliare Gemeinschaft“ und „organische Union“ verwendet worden.<sup>3</sup> Dabei erweckt der Ausdruck „konziliare Gemeinschaft“ zunächst den Eindruck, als handele es sich hier um eine Gemeinschaft konfessionell verschiedener Kirchen. Das ist aber nicht gemeint. Im sog. Salamanca-Bericht (1973) der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK heißt es vielmehr, dass „die eine Kirche [...] als konziliare Gemeinschaft von *Ortskirchen* (local churches) zu verstehen“ sei, „die ihrerseits *tatsächlich vereinigt* (truly united)“ seien. Und „tatsächlich vereinigt“ sei eine Ortskirche nur, „wenn sie die ‚Voraussetzungen und Forderungen der organischen Union‘ erfüllt und es in ihr keine konfessionellen Verschiedenheiten und Gliederungen mehr gibt“.<sup>4</sup> Der Ausdruck „organische Union“ bezeichnet, wie es die fünfte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi (1975) formuliert hat, eine „*transkonfessionelle* Gestalt kirchlicher Einheit“, in der die „konfessionellen Besonderheiten und Traditionen durch Verschmelzung der Konfessionskirchen zu ‚einer einzigen Körperschaft‘“ aufgehoben werden.<sup>5</sup> Das Konzept findet Anwendung primär bei Kirchenunionsverhandlungen christlicher Minderheiten in den Ländern Afrikas und Asiens.<sup>6</sup>

An dieser Stelle ist auf eine Parallelbewegung innerhalb der Römisch-katholischen Kirche hinzuweisen, die sich als Kirche ja bis heute außerhalb der Genfer Ökumene

---

<sup>2</sup> Neu-Delhi 1961. Dokumentarbericht über die Dritte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen, hg. v. W. A. Visser 't Hooft, Stuttgart 1962, 130; zit. bei H. Meyer, „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“. Hintergrund, Entstehung und Bedeutung des Gedankens, in: ders., *Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie I*, Frankfurt a. M. / Paderborn 1998, 101–119; 103 (Hervorhebungen von mir, AP).

<sup>3</sup> Vgl. H. Meyer, „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“, a.a.O., 110.

<sup>4</sup> Die nächsten Schritte auf dem Weg zur Einheit der Kirche. Salamanca-Bericht (1973), in: R. Groscurth (Hg.), *Wandernde Horizonte auf dem Weg zu kirchlicher Einheit, Vorstellungen von Einheit und Modelle der Einigung*, Frankfurt a. M. 1974, 164; zit. bei H. Meyer, „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“, a.a.O., 111.

<sup>5</sup> Bericht aus Nairobi 1975. Offizieller Bericht der 5. Vollversammlung des ÖRK, Frankfurt a. M. 1976; zit. bei H. Meyer, „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“, a.a.O., 110.

<sup>6</sup> Vgl. H. Meyer, „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“, a.a.O., 116.

bewegt, da sie sich selbst als die eine ökumenische, nämlich katholische Kirche versteht. Dieses Selbstverständnis hat die katholische Kirche nicht daran gehindert, ihrerseits auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil am 21. November 1964 mit *Unitatis Redintegratio* ein Dekret über den „Ökumenismus“, d. h. über die ökumenische Bewegung, zu verabschieden, in dem die Zielvorstellung einer Wiederherstellung kirchlicher Einheit aus römischer Sicht formuliert wurde. Die ökumenische Bewegung wird hier als eine „sich von Tag zu Tag ausbreitende Bewegung zur Wiederherstellung der Einheit aller Christen“ gewürdigt, die „unter unsern getrennten Brüdern [...] unter der Einwirkung des Heiligen Geistes“ entstanden sei.<sup>7</sup> Unter Hinweis auf das hohepriesterliche Gebet Jesu – „daß alle eins seien“ (Joh 17,21) –, auf das von ihm gestiftete „wunderbare Sakrament der Eucharistie [...], durch das die Einheit der Kirche bezeichnet und bewirkt“ werde, und auf das Petrusamt, das dazu diene, die Schafe „in vollkommener Einheit“ zu weiden,<sup>8</sup> wird die in der Römisch-katholischen Kirche bereits verwirklichte Kircheneinheit umschrieben. Es wird aber andererseits eingeräumt, dass in „dieser einen und einzigen Kirche Gottes [...] schon von den ersten Zeiten an Spaltungen entstanden“ seien, die „zur Trennung recht großer Gemeinschaften von der vollen Gemeinschaft der katholischen Kirche“ geführt hätten, und zwar „oft nicht ohne Schuld der Menschen auf beiden Seiten“. Die Glieder dieser „getrennten Kirchen und Gemeinschaften“ sollten von der katholischen Kirche „als Brüder im Herrn anerkannt“ werden, die „in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche“ stünden.<sup>9</sup> Ungerechte Urteile über die „getrennten Brüder“ sollten überwunden werden, um einen „Dialog“ von „wohlunterrichteten Sachverständigen“ zwischen den getrennten Kirchengemeinschaften zu ermöglichen, die „Zusammenarbeit in den Aufgaben des Gemeinwohls“ zu stärken und die „notwendige Erneuerung und Reform“ der Kirchen voranzutreiben.<sup>10</sup> Die Gemeinschaft mit den „getrennten Brüdern“ könne sich bei „besonderen Anlässen, zum Beispiel bei Gebeten, die ‚für die Einheit‘ verrichtet werden, und bei ökumenischen Versammlungen“ darin zeigen, „daß sich die Katholiken mit den getrennten Brüdern im Gebet zusammenfinden“. Solche „gemeinsamen Gebete“ seien nicht nur „erlaubt“, sondern „auch erwünscht“. In einer sehr vagen Formulierung wird sogar auch „die Teilnahme an den Mitteln der Gnade“, also

---

<sup>7</sup> *Unitatis redintegratio*, 1.

<sup>8</sup> *Unitatis redintegratio*, 2.

<sup>9</sup> *Unitatis redintegratio*, 3.

<sup>10</sup> *Unitatis redintegratio*, 4.

letztlich die Abendmahlsgemeinschaft, als „in manchen Fällen“ zu empfehlendes „Mittel zur Wiederherstellung der Einheit der Christen“ erwogen.<sup>11</sup> Ziel der „ökumenischen Betätigung“ ist hier die „Wiederversöhnung aller Christen in der Einheit der einen und einzigen Kirche Christi“,<sup>12</sup> d. h. mit der Römisch-katholischen Kirche.

Gemeinsam ist den zitierten Erklärungen, dass hier eine sichtbare institutionelle Einheit der Kirche als Ziel der ökumenischen Bewegung propagiert wird, die zugleich als die Wiederherstellung einer ursprünglichen Einheit gesehen wird. Demgegenüber hatte der Neutestamentler Ernst Käsemann schon 1951 formuliert: „Der neutestamentliche Kanon begründet als solcher nicht die Einheit der Kirche. Er begründet als solcher, d. h. in seiner dem Historiker zugänglichen Vorfindlichkeit, dagegen die Vielzahl der Konfessionen.“<sup>13</sup> Diese Erkenntnis scheint in der ökumenischen Bewegung lange Zeit überhaupt nicht zur Kenntnis genommen worden zu sein. Zwar wird immer wieder betont, dass Einheit keinesfalls „Uniformität“ bedeuten solle. „Einheit und Vielgestaltigkeit, Gemeinschaft und Verschiedenheit“ schließen einander nicht aus, sondern gehören zusammen. „Einheit der Kirche“ wurde also durchaus als „*Einheit in Verschiedenheit*“ gedacht.<sup>14</sup> Dabei war jedoch zunächst nur an kulturell bedingte Differenzen wie etwa die der Sprache oder der liturgischen Traditionen gedacht, nicht an eine Koexistenz bleibend verschiedener Konfessionen.

## **2. Das Konzept der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ (Harding Meyer)**

Es ist dieser Hintergrund, vor dem Harding Meyer sein Konzept der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ entwickelt hat. Dieses setzt gegenüber den bisher genannten Einheitskonzepten durchaus neue Akzente: Hatten frühere Einheitsvorstellungen darauf insistiert, dass das Ziel der Einheit letztlich auf eine Überwindung der konfessionellen Differenzen hinauslaufe, so sollen in der Idee der „versöhnten Verschiedenheit“ die verschiedenen Konfessionen gerade für eine ökumenische Versöhnung fruchtbar gemacht werden. Die konfessionellen Weltbünde der Lutheraner, Reformierten, Methodisten usw. werden jetzt nicht mehr

---

<sup>11</sup> *Unitatis redintegratio*, 8.

<sup>12</sup> *Unitatis redintegratio*, 24.

<sup>13</sup> Ernst Käsemann, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?, in: *Evangelische Theologie* 1951/52, 13–21, wieder in: ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. I, Göttingen 1960, 214–223, hier 221.

<sup>14</sup> H. Meyer, „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“, in: ders., *Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie I*, 105.

als durch die ökumenische Bewegung zu überwindendes Problem, sondern selber als Akteure der ökumenischen Bewegung ins Spiel gebracht.<sup>15</sup>

Als Beispiel kann hier die „Gemeinschaft evangelischer Kirchen in Europa“ (GEKE) genannt werden, hervorgegangen aus Lehrgesprächen zwischen lutherischen und reformierten Kirchen, die sich mit der „Leuener Konkordie“ von 1973 eine gemeinsame Grundlage gegeben habe, die Kirchengemeinschaft, d. h. eine gegenseitige Anerkennung trotz aller verbleibenden Differenzen, ermöglicht. Neben der Gewährung von „Kirchengemeinschaft“ trotz fortbestehender konfessioneller Differenzen kann auch auf die Feststellung von „Konvergenzen“ aufgrund von interkonfessionellen Dialogen hingewiesen werden: So haben Lehrgespräche in der Abteilung für Glaube und Kirchenverfassung der Ökumenischen Rats der Kirchen zwischen Vertretern der orthodoxen, katholischen und protestantischen Kirchen 1982 zur sog. „Lima-Erklärung“ über *Taufe, Eucharistie und Amt* geführt, die zwar keinen vollen „Konsens“ enthielt, aber doch „Konvergenzen“ formulierte, die als hinreichende Basis für eine gegenseitige Anerkennung gelten sollten.<sup>16</sup> „Auch ‚konvergierende‘ Aussagen können trennende Gegensätze aufheben und eine Verwirklichung kirchlicher Gemeinschaft ermöglichen.“<sup>17</sup>

Harding Meyer will sowohl in der Feststellung von „Kirchengemeinschaft“ trotz fortbestehender konfessioneller Differenzen als auch in der Herausarbeitung von „Konvergenzen“, die keinen vollen Konsens beinhalten, aber dennoch kirchliche Gemeinschaft ermöglichen, „Parallelkonzeptionen“ zum Konzept der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ verstehen.<sup>18</sup> Die „eigentliche Pointe des Gedankens einer ‚Einheit in versöhnter Verschiedenheit‘“ bestehe ja darin, „dass die Einheit der Kirche, die wir suchen, in sich Verschiedenheiten umfassen kann und darf, zu denen *auch konfessionelle Verschiedenheiten* hinzugehören.“<sup>19</sup> Es geht um „die Möglichkeit

---

<sup>15</sup> Vgl. Harding Meyer, „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“, eine ökumenische Zielvorstellung. Hintergrund – Entstehung – Bedeutung – Anfragen, in: ders., *Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie III*, Frankfurt a. M. u. Paderborn 2009, 17–40, hier 23: „Gab es, ja konnte es überhaupt etwas geben wie eine positive ‚Rolle der Konfessionsfamilien oder konfessionellen Weltbünde in der ökumenischen Bewegung‘? – Vgl. ders., „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“. Hintergrund und Sinn einer ökumenischen Formel, in: *Kerygma und Dogma* 49 (2003), 293–306, hier 297: „Denn das *Wesen von Konfession* – man hat das ‚Konfessionalität‘ genannt – ist keineswegs partikularistisch, abgrenzend und selbstbezogen [...]. Zum *Wesen von Konfession* gehört also auch eine universalchristliche und in diesem Sinne ‚ökumenische Ausrichtung‘ oder Intentionalität [...].“

<sup>16</sup> Vgl. Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK, *Zusammenwachsen in ‚Taufe, Eucharistie und Amt‘* (Lima, Januar 1982), <https://www.theology.de/downloads/limapapier.pdf>.

<sup>17</sup> H. Meyer, „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“, in: ders., *Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie I*, 107.

<sup>18</sup> H. Meyer, „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“, a.a.O., 107, Anm. 14.

<sup>19</sup> H. Meyer, „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“, a.a.O., 108.

einer Kirchengemeinschaft zwischen bekenntnisverschiedenen, und zwar bleibend bekenntnisverschiedenen Kirchen“.<sup>20</sup> So hat die Sechste Vollversammlung des LWB in Daressalam 1977 formuliert: „Die Verschiedenheiten werden nicht ausgelöscht. Sie werden auch nicht einfach konserviert und unverändert beibehalten. Sie verlieren vielmehr ihren trennenden Charakter und werden miteinander versöhnt.“<sup>21</sup>

Es hat auch Kritik am Konzept der „versöhnten Verschiedenheit“ gegeben: Dabei wurde insbesondere gefragt, „ob den eine Gemeinschaft ‚versöhnter Verschiedenheit‘ wirklich eine ‚völlig verpflichtende Gemeinschaft‘ bilde oder nicht doch nur ein lockeres Nebeneinander von selbständigen und letztlich von untereinander unabhängiger Kirchen“.<sup>22</sup> Kurz: Wo bleibt die Verbindlichkeit der Gemeinschaft? Ist das Konzept „versöhnter Verschiedenheit“ nicht zu beliebig? Demgegenüber betont Harding Meyer, dass hier „keine lockere Allianz“ gemeint sei, „aus der sich die Partner jederzeit wieder lösen können“. Es sei jedoch tatsächlich nötig, das Konzept zu „vertiefen“, indem etwa nicht nur von „versöhnter Verschiedenheit“, sondern ausdrücklich von „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ geredet werde, so dass „das Element der ‚Versöhnung‘ und der ‚Einheit‘“ stärker inhaltlich hervortrete. Dazu gehöre dann auch „die Frage nach den Strukturen einer solchen Einheit“.<sup>23</sup> Das Konzept der „organischen Union“ sei zweifellos für manche Kontexte als Einheitsvorstellung sinnvoll, es dürfe aber nicht exklusiv vertreten werden. In anderen Situationen sei eher eine „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ anzustreben bzw. das Konzept der „konziliaren Gemeinschaft“ so zu interpretieren, dass es bleibende konfessionelle Differenzen nicht aus-, sondern einschließt.<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> H. Meyer, „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“, a.a.O., 109. Vgl. das Schlussdokument der Genfer Konsultation vom Dezember 1974: „Konfessionelle Loyalität und ökumenische Verpflichtung sind kein Widerspruch, sondern sind eins – so paradox es auch klingen mag. Wenn die bestehenden Unterschiede zwischen Kirchen ihren trennenden Charakter verlieren, dann entsteht eine Schau einer Einheit, die den Charakter der ‚versöhnten Verschiedenheit‘ besitzt“; zit. bei H. Meyer, „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“, eine ökumenische Zielvorstellung, in: ders., *Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie III*, 32.

<sup>21</sup> Vgl. Daressalam 1977. *Sechste Vollversammlung des LWB*, Frankfurt a. M. 1977, 205; zit. bei H. Meyer, „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“, in: ders., *Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie I*, 113; vgl. auch a.a.O., 109, Anm. 15.

<sup>22</sup> H. Meyer, „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“, a.a.O., 114.

<sup>23</sup> H. Meyer, „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“, a.a.O., 114f.

<sup>24</sup> H. Meyer, „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“, a.a.O., 118f.

### 3. Die „eine tatsächlich große ökumenische Frage“: Karl Barths „ökumenisches Testament“

Ich komme jetzt zu der angekündigten Überraschung: Anders als in allen Äußerungen zur „versöhnten Verschiedenheit“ aus der ökumenischen Bewegung, die mir bekannt sind, hat Karl Barth auch das Judentum in die ökumenische Perspektive einbezogen. Schon für die zweite Vollversammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen in Evanston (USA) 1954 hatte Barth einen Textvorschlag gemacht, der mit dem Satz schließt: „Das Problem der Einheit der Kirche mit Israel ist das erste Problem der ökumenischen Einigung.“<sup>25</sup> Damit wird den Kirchen zugemutet, „bei ihrer ‚ökumenischen Einigung‘ ihre gemeinsame ‚Einheit‘ mit Israel“, die Barth offenbar voraussetzt, „als ‚Problem‘ zu bedenken“.<sup>26</sup> Barths Formulierung führte auf der Vollversammlung von Evanston jedoch zu scharfen Kontroversen. Ein Passus, der sein Anliegen aufnimmt, indem von Israels „Pilgerfahrt“ als Paradigma für die Kirche geredet wird, wurde aus dem Abschlussbericht gestrichen. Daraufhin gaben 24 Delegierte der unterlegenen Minderheit eine eigene Erklärung über die „Hoffnung Israels“ ab, die allen im Ökumenischen Rat vertretenen Kirchen zugeleitet wurde. Der Generalsekretär des Ökumenischen Rates, Willem A. Visser ‘t Hooft, kommentierte den Streit im Nachhinein: „Was steckte hinter alledem? Während der entscheidenden Abstimmung, während ich vom Podium aus beobachtete, wie die nationalen Delegationen stimmten, sagte ich mir: Hier geht Hitlers Geist um.“<sup>27</sup>

Karl Barth blieb trotz der Niederlage von Evanston seiner Auffassung treu.<sup>28</sup> So hat er aus Anlass seines Besuchs in Rom im Jahr 1966 mündlich geäußert: „Die ökumenische Bewegung wird deutlich vom Geiste des Herrn getrieben. Aber wir sollten nicht vergessen, daß es schließlich nur eine tatsächlich große ökumenische Frage gibt: unsere Beziehungen zum Judentum.“<sup>29</sup> Der katholische Theologe Hans

---

<sup>25</sup> Karl Barth, Brief an die ökumenische Kirchenkonferenz in Evanston, 1954; zit. nach Matthias Loerbroks, *Weisung vom Zion. Biblisch-theologische Orientierungen für eine Kirche neben Israel*, Berlin 2000, 45. Vgl. P. Démann, Israel in Evanston, in: *Freiburger Rundbrief* 8 (1955), 25–30.

<sup>26</sup> M. Loerbroks, *Weisung vom Zion*, 45.

<sup>27</sup> W. A. Visser ‘t Hooft, *Die Welt war meine Gemeinde*, München 1972, 300; zit. nach M. Loerbroks, *Weisung vom Zion*, 47.

<sup>28</sup> Vgl. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. IV: *Die Lehre von der Versöhnung*. Dritter Teil, zweite Hälfte, Zollikon-Zürich 1959, 1007: „Auch die ökumenische Bewegung von heute leidet schwerer unter der Abwesenheit Israels, als unter der Roms und Moskaus! [...] Die immer wieder aufbrechende Judenfrage ist die durch keinen ihrer Dienste beantwortete und zu beantwortende *Christenfrage* und *Kirchenfrage*.“

<sup>29</sup> Karl Barth anlässlich seines Rombesuchs 1966 gegenüber Mitgliedern des vatikanischen Sekretariats für die Einheit der Christen; zit. nach H. H. Henrix, *Ökumenische Theologie und Judentum*, in: *Freiburger Rundbrief* 27 (1976), 27.

Hermann Henrix (Aachen) hat diese Mahnung als „Karl Barths ökumenisches Testament“ gewürdigt.<sup>30</sup> Ein anderer katholischer Theologe, Johann Baptist Metz (Münster), beruft sich auf Barths Formulierung und deutet vorsichtig seine Hoffnung auf eine künftige „Koalition des messianischen Vertrauens zwischen Juden und Christen“ an.<sup>31</sup>

Wie bedeutsam die Rede von dem christlich-jüdischen Verhältnis als der „tatsächlich großen ökumenischen Frage“ für Barth war, lässt sich auch seiner Stellungnahme zu den Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils entnehmen. So hat er kritisch zurückgefragt, warum „das Grund-Schisma – der Gegensatz von Kirche und Synagoge“ – nicht im Dekret über den Ökumenismus, wo es s. E. hingehört hätte, behandelt wird; offenbar wirkte es auf Barth déplaziert, dass „die Beziehung der Kirche zur ‚Nachkommenschaft Abrahams‘“ erst in der Deklaration *Nostra Aetate* über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen zur Sprache gebracht wird.<sup>32</sup> Im Blick auf diese Erklärung fragte Barth: „Wie kommt die ‚Deklaration‘ dazu [...], im Blick auf *Israels* Geschichte und Gegenwart – in einem Atemzug mit Hinduismus, Buddhismus, Moslemismus – von einer ‚nicht-christlichen Religion‘ zu reden, wo es sich doch a) im Alten Testament keineswegs um eine ‚Religion‘, sondern um die Urgestalt der einen *Gottesoffenbarung* [,] b) in der Existenz des späteren und heutigen (gläubigen oder ungläubigen) Judentums um den einen einzigen natürlichen (weltgeschichtlichen) *Gottesbeweis* handelt?“ Schließlich vermisste Barth die Anerkennung einer kirchlichen Schuld gegenüber den Juden: „Wäre hier nicht [...] angesichts der judenfeindlichen Haltung der alten, der mittelalterlichen und weithin auch der modernen Kirche ein ausdrückliches *Schuldbekennntnis* am Platz gewesen?“ Und Barth weitet die Perspektive des Schuldbekennnisses abschließend auf das christlich-muslimische Verhältnis aus, indem er fragt, ob nicht „bei Erwähnung der Muslim[e] ein solches in Erinnerung an die fatale Rolle der Kirche in den sogenannten Kreuzzügen“ am Platz gewesen wäre.<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> Vgl. Hans Hermann Henrix, *Ökumenische Theologie und Judentum. Gedanken zur Nichtexistenz, Notwendigkeit und Zukunft eines Dialogs*, in: *Freiburger Rundbrief* 28 (1976), 27, Anm. 58.

<sup>31</sup> Johann Baptist Metz, *Ökumene nach Auschwitz*, in: *Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmordes am jüdischen Volk*, Freiburg i. Br. 1979, 144.

<sup>32</sup> Karl Barth, *Ad Limina Apostolorum*, Zürich 1967, 33.

<sup>33</sup> K. Barth, a.a.O., 39f.



#### 4. Folgerungen für den Begriff der Ökumene

In den Äußerungen des alten Karl Barth deutet sich so etwas wie eine „abrahamitische Ökumene“ zwischen Juden, Christen und Muslimen an, von der heute gelegentlich die Rede ist. Schon im Jahr 1956 hatte der liberale Rabbiner Leo Baeck von Juden, Christen und Muslimen unter dem Aspekt, was sie eint und was sie trennt, gesprochen.<sup>34</sup> Im Koran findet sich in Sure 5 (*Al-Mâ'edah*, Vom Tisch) die folgende bemerkenswerte Aussage: „Wollte es Gott, ganz gewiß würde er euch ein einziges Volk gemacht haben, aber er will euch prüfen durch das, was er euch gegeben. So wetteifert um das Gute, denn zu Gott ist eure Rückkehr allesamt, sodann wird er euch verkündigen über das, worüber ihr gestritten.“<sup>35</sup>

Wenn man diese Überlegungen ernstnimmt, dann gerät die Rede von „versöhnter Verschiedenheit“ in ein anderes Licht. Die Kriterien einer „Einheit“ der Kirchen, die auch noch hinter dem Konzept einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ stehen, geraten ins Rutschen: Einerseits kann nicht bestritten werden, dass Juden, Christen und Muslime eine gemeinsame Wurzel haben, durch die sie quasi in ein geschwisterliches Verhältnis zueinander treten können. So hat Karl Barth schon in seiner *Kirchlichen Dogmatik* von der „einen Gemeinde Gottes“ in der Doppelgestalt von Israel und der Kirche „unter dem Bogen des einen Bundes“ geredet.<sup>36</sup> Ähnlich redet Hans Hermann Henrix von dem „einen Volk Gottes in der Zweigestalt von Israel und Kirche“.<sup>37</sup>

Andererseits ist klar, dass Einheit innerhalb dieser „abrahamitischen Ökumene“ keine sinnvolle Zielvorstellung sein kann, solange mit „Einheit“ eine sichtbare Einheit, d. h. „eine organische und institutionelle Union“ gemeint sein soll.<sup>38</sup> Denn von den Kriterien der innerchristlichen Einheit – „Bekenntnis des *einen* apostolischen Glaubens, Verkündigung des *einen* Evangeliums, Gemeinsamkeit in der *einen* Taufe, in der *einen* Eucharistie, im geistlichen Amt, im Gebet und im Leben“, die zu einer „völlig verpflichtenden Gemeinschaft“ führen sollen – kann hier keine Rede sein.

---

<sup>34</sup> Vgl. Leo Baeck, *Judentum, Christentum und Islam. Was sie trennt, was sie eint* (1956), in: ders., *Nach der Schoa – Warum sind die Juden in der Welt? Schriften aus der Nachkriegszeit*, hg. v. A. H. Friedlander u. B. Klappert (= Leo Baeck Werke, Bd. 5), Gütersloh 2006, 472–489.

<sup>35</sup> *El Koran, das heißt: Die Lesung. Die Offenbarungen des Mohammed ibn Abdallah, des Propheten Gottes.* Zur Schrift gebracht durch Abdelkaaba Abdallah Abu-Bekr, übertragen durch Lazarus Goldschmidt im Jahre der Flucht 1334 oder 1916 der Fleischwerdung, Berlin 1920, Sura 5 (*Al-Mâ'edah*, Vom Tisch), 53.

<sup>36</sup> Vgl. K. Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, Bd. II: *Die Lehre von Gott*, 2. Teilband (1942), § 34: Die Erwählung der Gemeinde, 215–336.

<sup>37</sup> H. H. Henrix, *Ökumenische Theologie und Judentum*, in: *Freiburger Rundbrief* 28 (1976), 22.

<sup>38</sup> H. H. Henrix, ebd.

Wenn man die Rede von der „versöhnten Verschiedenheit“ hier anwenden wollte, dann müsste sie so verstanden werden, dass das Ziel der Versöhnung nur auf dem Weg der Anerkennung bleibender Verschiedenheit möglich ist. Nicht „Einheit“ ist das Ziel, sondern „Dialog“ der Weg zur Versöhnung über die Schranke bleibender Verschiedenheit hinweg.

Schon der Apostel Paulus hat in seinem *Brief an die Römer* von einem edlen Wettstreit zwischen Juden und Nichtjuden im Blick auf die Treue zum Gott Israels geredet: Das ihm unverständliche Nein der jüdischen Mehrheit zur Messianität Jesu diene wohl dazu, dass die messianische Botschaft zu den Nichtjuden komme, um auf diesem Umweg wiederum die Juden „eifersüchtig“ zu machen (Röm 11,11). In diesem Zusammenhang redet er von einem „Geheimnis“, das darin bestehe, dass die Juden zwar „nach dem Evangelium [...] Feinde um euretwillen“ geworden seien, nach der göttlichen „Erwählung“ aber „Geliebte um der Väter willen“ (Röm 11,28) blieben. Der Barth-Schüler Friedrich-Wilhelm Marquardt hat aus diesen Erwägungen des Paulus über eine Ökumene des Wettstreits zwischen Juden und Nichtjuden die Folgerung gezogen: „Wir werden den christlichen Antijudaismus erst hinter uns haben, wenn es uns theologisch gelingt, mit dem jüdischen Nein zu Jesus Christus etwas Positives anzufangen.“<sup>39</sup> Denn „im jüdischen Selbstverständnis“ sei ja gerade „das Nein zu Jesus Christus ein Akt der Treue zur Tora“.<sup>40</sup> Gott wisse nun einmal „viel tausend Weisen [...], zu retten aus der Not“, und „mindestens zwei davon“ könnten wir „in ihrer Unterschiedlichkeit und Verschiedenheit theologisch klar erkennen“. Gott sei „anders den Juden, anders den Nichtjuden Gott“.<sup>41</sup>

Das sind Erkenntnisse, die in der evangelischen Kirche immer noch nicht genügend Aufmerksamkeit gefunden haben. Ich will nur ein Beispiel nennen: Zu Anfang dieses Jahres hat der Ratsvorsitzende der EKD, Heinrich Bedford-Strohm, auf der Jahrestagung der Konferenz Landeskirchlicher Arbeitskreise „Christen und Juden“ (KLAK) aus Anlass des Jubeljahrs der Reformation ein Grußwort gesprochen. Darin rühmte er in ökumenischer Begeisterung den Fortschritt gegenüber früheren Reformationsjubiläen; so werde diesmal kein evangelisch-exklusives Lutherfest gefeiert, sondern ein ökumenisch-inklusives Christustfest. Darin seien alle gut aufgehoben. Die jüdischen Gäste der Tagung blickten einander betreten an. Sie sahen sich durch diese ökumenische Umarmung gerade ausgeschlossen. Schon Hans

---

<sup>39</sup> Friedrich-Wilhelm Marquardt, „Feinde um unsretwillen“. Das jüdische Nein und die christliche Theologie (1977), in: ders., *Verwegenheiten. Theologische Stücke aus Berlin*, München 1981, 311.

<sup>40</sup> F.-W. Marquardt, a.a.O., 315.

<sup>41</sup> F.-W. Marquardt, a.a.O., 326.

Hermann Henrix hat vor einer „unbedachten innerchristlichen Konsensbildung zu Lasten des Judentums“ gewarnt.<sup>42</sup> Dabei hätte es – durchaus auf den Spuren der Reformation – eine andere Möglichkeit gegeben, in der sich jüdische Teilnehmer tatsächlich mitgemeint und ernstgenommen hätten fühlen können: Hätte man anstelle eines ökumenischen Christusfestes ein ökumenisches Bibelfest geplant, dann hätte die „tatsächlich große ökumenische Frage“, wie Karl Barth sie genannt hat, im Zentrum des Reformationsjubiläums gestanden.

### *5. Konsequenzen für die innerchristliche Ökumene*

Kehren wir von diesem Ausblick auf das christlich-jüdische Verhältnis zur engeren Ökumene zwischen den christlichen Kirchen zurück, dann stellt sich die Frage, ob die Anerkennung der bleibenden Verschiedenheit der Konfessionen nicht auch hier der einzig gangbare Weg zur Versöhnung sein könnte. Bezeichnenderweise wurde ja der Konflikt Martin Luthers mit der Römischen Kirche im 16. Jahrhundert von jüdischer Seite zunächst mit einigen Hoffnungen begleitet. Der Zusammenstoß zwischen Protestanten und Katholiken wurde als Bruch innerhalb der monolithischen Macht der Kirche begrüßt. Manche hofften gar, dass die Unruhe, die innerhalb der christlichen Welt durch die Verbreitung des Luthertums entstanden war, zu einer Tolerierung aller abweichenden Glaubensweisen führen werde. Kurz: Sollte nicht auch innerhalb der christlichen Ökumene eher von Pluralität und Dialog als von Einheit die Rede sein?

Ich möchte in diesem Zusammenhang auf eine Unterscheidung hinweisen, die Dietrich Bonhoeffer in seiner Dissertation *Sanctorum Communio* (1930) in Auseinandersetzung mit Karl Barths *Römerbrief* (1922) gemacht hat, die Unterscheidung zwischen Einheit und Gemeinschaft. Barth hatte geschrieben: „Der Mitmensch ist die anschaulich gestellte und anschaulich zu beantwortende Gottesfrage.“<sup>43</sup> Dazu bemerkt Bonhoeffer: „Das kann man durchaus so sagen.“<sup>44</sup> Wenn Barth dann aber fortfährt, dass es das Wesen der Nächstenliebe sei, „in dem anderen die Stimme des Einen zu hören“ und die „alles Denken übersteigende Einheit unseres gänzlich in Frage gestellten Ich mit dem gegenüberstehenden Du“ anzuerkennen, um „nicht nur Einer mit Gott, sondern (weil und indem mit Gott!)

---

<sup>42</sup> H. H. Henrix, *Ökumenische Theologie und Judentum*, in: *Freiburger Rundbrief* 28 (1976), 25 u. 26.

<sup>43</sup> K. Barth, *Der Römerbrief*. Zwölfter, unveränderter Abdruck der neuen Bearbeitung von 1922, Zürich 1978, 437.

<sup>44</sup> Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, hg. v. Joachim von Soosten, Berlin/DDR 1986 (DBW 1), 110, Anm. 28.

Einer mit dem Nächsten“ zu werden,<sup>45</sup> dann erhebt Bonhoeffer Einspruch, indem er eine von Barth abweichende „Auffassung des *communio*-Begriffs“ vorschlägt: „Einer sein‘ mit Gott und mit dem Nächsten ist etwas total anderes als Gemeinschaft mit ihm haben. Barth aber verwendet beide Begriffe synonym. Wo freilich nur der eine im anderen geliebt wird, da kann es keine *communio* geben, da läuft letztlich die Gefahr der Romantik unter“,<sup>46</sup> gemeint ist wohl die Verschmelzung zu einer *unio mystica*.

Bonhoeffer sieht also den Unterschied zwischen Einheit und Gemeinschaft darin, dass in einer Gemeinschaft die Differenzen zwischen den Verschiedenen gerade nicht in einer höheren Einheit aufgehoben werden, dass hier vielmehr die Andersheit des Anderen anerkannt wird. Vergleichend könnte auch die Vorstellung von der Einheit der Menschheit in bleibender Verschiedenheit herangezogen werden, wie jüdische Tradition sie in der *Mischna* formuliert: „Der Mensch wurde deshalb einzig erschaffen [...], um die Größe des Heiligen, gepriesen sei er, zu verkünden; wenn ein Mensch mehrere Münzen mit einem Stempel prägt, so gleichen sie alle einander, der König der Könige aber, der Heilige, gepriesen sei er, prägt jeden Menschen mit dem Stempel des Urmenschen, und doch gleicht nicht einer dem anderen. Daher muss auch jeder einelne sagen: Meinetwegen ist die Welt erschaffen worden.“<sup>47</sup>

Wendet man die Unterscheidung Bonhoeffers zwischen Gemeinschaft und Einheit in den zwischenmenschlichen Beziehungen auf die ökumenische Bewegung an, dann kann es auch hier nicht um „Einheit“ als Ziel, sondern nur um „Gemeinschaft in versöhnter Verschiedenheit“ gehen. Ich würde also dafür plädieren, statt von einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ von „Gemeinschaft in versöhnter Verschiedenheit“ zu reden. Oder, mit dem Tübinger Systematiker Christoph Schwöbel gesprochen: An die Stelle einer „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ träte als Modell ökumenischer Verständigung eine „versöhnte Verschiedenheit in dialogischer Differenz“.<sup>48</sup>

© Andreas Pangritz 2017

---

<sup>45</sup> K. Barth, *Der Römerbrief*, 478f.

<sup>46</sup> D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 111, Anm. 28.

<sup>47</sup> Mischna *Sanhedrin* IV,5; zit. nach *Der Babylonische Talmud*, nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials ins Deutsche übersetzt von Lazarus Goldschmidt, Frankfurt am Main 1996, Bd. VIII.

<sup>48</sup> Christoph Schwöbel, *Ökumenische Verständigung. Versöhnte Verschiedenheit in dialogischer Differenz*, in: *Das Ende der Toleranz? Identität und Pluralismus in der modernen Gesellschaft*, hg. v. d. Alfred Herrhausen Gesellschaft für internationalen Dialog, München/Zürich 2002, 169–175.