

... und führe zusammen, was getrennt ist

Ökumene in Kirche und Gesellschaft
Internationales Ökumenisches Forum Trier 2012

Herausgegeben von Bernhard Fresacher,
Nicole Hennecke und Burkhard Neumann



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Inhaltsverzeichnis

Einführung	15
<i>Bernhard Fresacher / Nicole Hennecke / Burkhard Neumann</i>	
»In ihm leben, weben und sind wir« Predigt zu Apostelgeschichte 17,16–34	28
<i>Stephan Ackermann</i>	
I »KREUZ UND QUER VERWOBEN!«	
Christsein in der Gesellschaft heute und der Dialog der Religionen	33
»Wie hältst Du's mit der Religion?« Über die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts	35
<i>Winfried Gebhardt</i>	
Verantwortung im Dialog Anmerkungen aus jüdischer Sicht	47
<i>Günter B. Ginzel</i>	
»Religion ist Privatsache« Bemerkungen zu einer umstrittenen These	53
<i>Herbert Schnädelbach</i>	
Zu sehr autonomieverliebt? Anmerkungen aus katholischer Sicht	59
<i>Magnus Striet</i>	

Gemeinsame Suchbewegungen Anmerkungen aus evangelischer Sicht.	65
<i>Ulrike Link-Wieczorek</i>	
Triologisches Lernen Einführung	71
<i>Claudia Sturm / Winfried Verburg</i>	
Drei-Religionen-Schule in Osnabrück Konzept einer katholischen Grundschule in Kooperation mit Juden und Muslimen.	73
<i>Claudia Sturm / Winfried Verburg</i>	
»Grenzgänger in einer globalen Welt« Projekt der BBS Technik 1 in Ludwigshafen.	81
<i>Magret Gerdes-Pfeiffer / Christoph Weitz</i>	
Interreligiöse Zusammenarbeit Einführung	87
<i>Anna Werle</i>	
Interkulturelle Kompetenzen in der Seelsorge und in der Kindertagesstätte	88
<i>Anna Werle</i>	
Rat der Religionen in Frankfurt am Main	94
<i>Ilona Klemens</i>	
Arbeitskreis Muslime und Christen im Bonner Norden (MuChri).	98
<i>Ulrich Thomas</i>	
Dialog und Zusammenarbeit von Muslimen und Christen	103
<i>Hülya Dogan / Ulrich Thomas</i>	
»Wenn man (trotzdem) lacht ...« Satire und Religion	107
<i>Okko Herlyn</i>	
»Kreuz und quer verwoben!« Religion in der Öffentlichkeit	115
<i>Gerhard Robbers</i>	

II »NAHTLOS ZERRISSEN?«

Ökumenische Herausforderungen und Perspektiven 125

Growing Relationships

Ecumenism in Motion. 127

Olav Fykse Tveit

»... und führe zusammen, was getrennt ist«

Ökumene in Bewegung. 134

Kurt Koch

Kontextuelle Ökumene

Anmerkungen aus orthodoxer Sicht. 142

Augoustinos Labardakis

Ökumene der Gaben

Anmerkungen aus evangelischer Sicht. 144

Nikolaus Schneider

Tun, was uns eint

Anmerkungen aus methodistischer Sicht 148

Rosemarie Wenner

Gesandt! Geschickt?

Ansprechende Kirche 153

Matthias Drobinski

»Mission (im-)possible«

Impulse zu einer ökumenischen Zusammenarbeit bei den
missionarischen Aktivitäten der Kirchen 162

Lars Linder / Hans-Hermann Pompe / Hubertus Schönemann

»Mission (im-)possible«

Perspektiven in der römisch-katholischen Kirche 163

Hubertus Schönemann

»Mission (im-)possible«

Perspektiven in der evangelischen Kirche 170

Hans-Hermann Pompe

Wie kann Mission gemeinsam gelingen? Mission im Raum der Freikirchen	177
<i>Lars Linder</i>	
Biografie und Ökumene Ein Essay zu miteinander eng verbundenen Themen	183
<i>Dorothea Sattler</i>	
Biografie und Ökumene Der Beitrag von »More Ecumenical Empowerment Together« (MEET).	196
<i>Peter Schönhöffer</i>	
»Jetzt wächst Neues« Gedanken eines orthodoxen Theologen	212
<i>Georgios Basioudis</i>	
»Sinn und Sinnlichkeit« Eucharistie und Abendmahl	220
<i>Alexander Saberschinsky</i>	
»Unser Glaube soll uns lehren, was das Auge nicht erkennt« Was Katholiken in der Eucharistie feiern	222
<i>Alexander Saberschinsky</i>	
Abendmahl feiern in der evangelischen Kirche	232
<i>Martin Evang</i>	
Die Eucharistie in der orthodoxen Kirche	238
<i>Peter Sonntag</i>	
»Wer hat das Sagen?« Amt – Anspruch und Wirklichkeit	248
<i>Andreas Mühlring</i>	
»Wer hat das Sagen?« Der Dienst in der Kirche aus orthodoxer Sicht.	255
<i>Athenagoras Ziliaskopoulos</i>	

»Wer hat das Sagen?« Das kirchliche Amt im Horizont der Gnade	266
<i>Ottmar Fuchs</i>	
Arbeitsteilige Ökumene Beispiele aus der Praxis.	284
<i>Christian Noeske</i>	
Acker ohne Schatz? Zur Problematik des ökumenischen Gottesdienstes	288
<i>Reinhard Thöle</i>	
Ökumenische Gottesdienste Orthodoxe Perspektiven	294
<i>Assaad Elias Kattan</i>	
»Ganz schlicht, ganz einfach in Gemeinschaft leben« Impulse aus der Communauté de Taizé	297
<i>Frère Richard</i>	
»Nahtlos zerrissen?« Ökumenische Herausforderungen und Perspektiven	303
<i>Friedrich Weber</i>	
III »GUT ANGEZOGEN?«	
Nachfolge in Tradition und Wandel	317
Eine neue Freiheit Christlicher Glaube im geschichtlichen Wandel und aus persönlicher Perspektive	319
<i>Alois Glück</i>	
Reichtum im Anderen Nachfolge in Tradition und Wandel – Erlebnisse in der Ökumene. . .	328
<i>Gerhard Robbers</i>	
Christliche Nachfolge als Einsatz für die Menschen	332
<i>Regina Claas</i>	

Christus anziehend darstellen in einer »Ökumene der Gaben«	335
<i>Thies Gundlach</i>	
Von Christus angezogen	340
<i>Constantin Miron</i>	
»Gut angezogen?«	
Nachfolge in Tradition und Wandel	342
<i>Johanna Rahner</i>	
IV »EINE NUMMER ZU GROSS?«	
Aus der Hoffnung leben, mit Vorläufigkeiten umgehen lernen	357
»Sie sind also mein Raffael!«	
Zum Verhältnis zwischen Kunst und Kirche.	359
<i>Nicole Hennecke</i>	
Annäherungsversuche.	373
<i>Bernhard Fresacher / Wibke Janssen / Michael Kappes / Burkhard Neumann / Barbara Schwahn</i>	
Eine Pilgerreise beginnt mit einem Gebet	
Schreibwerkstatt.	379
<i>Regine Kaesberg</i>	
Von Farben und Formen	
Zum Bildwerk von Renate Reifert	387
<i>Ulrike Brandenburg</i>	
Die Ikone und die Einrichtung der Kirche	
Ihre liturgische Bedeutung im orthodoxen Glaubensverständnis. . . .	393
<i>Matthias Borchert</i>	
Bewegung, die in Bewegung setzt	
Musik im Klangraum Kirche	399
<i>Christoph Schömig</i>	

»Eine Nummer zu groß?«
Chancen einer Kirchengeschichte in ökumenischer Perspektive. . . . 407
Andreas Mühling

V REVISIONEN

Rückblick und Ausblick
Streiflichter vom Internationalen Ökumenischen Forum Trier 2012. 417
Marion Unger

Das Internationale Ökumenische Forum Trier 2012
Eine kritisch-konstruktive Würdigung 421
Johannes Oeldemann

»... und führe zusammen, was getrennt ist«
Ökumene im Blick auf Jesus Christus 429
Bernhard Fresacher

Autorinnen und Autoren. 442

»... und führe zusammen, was getrennt ist«

Ökumene im Blick auf Jesus Christus

Bernhard Fresacher

*This is how desire inscribes itself into reality,
by distorting it. Desire is a wound of reality.*

*Die Sehnsucht schreibt sich auf eine Art und Weise
in die Realität ein, dass sie sie aus der Fassung bringt.
Die Sehnsucht ist eine Wunde der Realität.*

Slavoj Žižek

1 Weil es ums Ganze geht

In unserer Welt heute gibt es immer weniger Verständnis dafür, dass die Religion Menschen und Kulturen entzweit. Die Trennungen, die vom Religiösen ausgehen und unter denen Religionen leiden, sorgen für Befürchtungen und Ängste vor Unfreiheit und Gewalt. Das religiöse Gefühl lässt sich leicht erhitzen und das fromme Wort sich leicht zum Exzess gebrauchen. Weil es ums Ganze geht, treibt es auseinander. Toleranz, wie wir sie kennen, ist eine moderne Errungenschaft. Sie setzt den Wert des Lebens über den Wert der Wahrheit einer Religion: im Zweifel für das Leben und gegen die Durchsetzung dieser Wahrheit mit allen Mitteln. Der Ausweg, der sich vor allem im Westen bewährt hat, lautet: den religiösen Glauben den Menschen individuell überlassen und nicht für alle durchsetzen müssen. Dafür steht das staatlich garantierte Recht auf Religionsfreiheit. Die westliche Moderne erwartet von den Individuen, dass sie ihr Leben ebenso wie in den anderen Bereichen der Gesellschaft auch in religiösen Dingen selbstbestimmt gestalten.

Es ergibt sich eine folgenreiche Umstellung: Die Religion ordnet nicht mehr die Individuen in ein (metaphysisches, ontologisches, soziales) Ganzes ein, sondern wird ihrerseits von den Individuen in deren (eigenes, biografisches, ästhetisches) Ganzes eingeordnet – mit der Alternative, auf religiösen Glauben überhaupt zu verzichten.¹

¹ Vgl. ausführlicher Bernhard Fresacher, Zwischenstation zum Glück. Kirche als Teil einer unendlichen Suchbewegung, in: *Wege zum Menschen* 64 (2012), 19–36; sowie Hans Joas, Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg i. Br. 2012.

Für das Christentum ist der Blick auf Jesus Christus entscheidend. Er verleiht den Christinnen und Christen ihren Namen. Er soll die Vielen einen und ruft doch zugleich Trennungen hervor. Für die Ökumene besteht der Stein des Anstoßes genau darin: dass dieser einende Blick trennt, in östliche und westliche Traditionen, in orthodoxe, katholische und protestantische, in unzählige große und kleine Gemeinschaften, die sich allesamt auf Christus berufen. Wie soll er dann zusammenführen können, was aus ihm heraus in der Zeit getrennt ist?

Was wie der Schlüssel zur Einheit erscheint, die Berufung auf Christus, entpuppt sich als Quelle und Grund der Vielfalt, von Anfang an. Schon die Bibel gibt beredt Zeugnis davon. Hinzu kommt: Der Christusglaube schließt nicht nur eine Vielfalt ein, sondern auch viele aus, historisch betrachtet ebenso wie in unserer Zeit. Zwei Drittel der heutigen Menschheit leben in Asien, wo das Christentum eine Minderheit bildet. Insbesondere für die missionarischen traditionalistischen oder evangelikalischen Gruppierungen, die erst noch die anderen zum richtigen Glauben bekehrt wissen müssen, damit die – vor allem moralisch – gefährdete Welt gerettet werden könne, stellt dies ein Problem dar. Eine christliche Theologie der Religionen hingegen ringt seit Jahren um einen alternativen Zugang zu Christus, der den anderen Religionen ihre eigene heilsame Wahrheit nicht absprechen muss.²

Die ökumenischen Bemühungen kreisen auf allen Ebenen letztendlich um die eine Frage: Wie lassen sich heute und morgen Unterschied und Einheit der religiösen Praktiken und Lehren in ein überzeugendes Verhältnis zueinander bringen? Die Lösung wird im vereinten Blick auf Christus gesucht, der allen verschiedenen christlichen Traditionen weltweit gemeinsam ist. Dieser Blick jedoch ist je nach Tradition ein anderer bis tief in deren Mentalitäts- und Organisationsformen hinein und er steht heute vor der Frage seines Verhältnisses zu den anderen Religionen und Weltanschauungen. Entsprechend verschieden sind die Kulturen des Umgangs mit diesen Herausforderungen.

2 Zur Frage des Verhältnisses von Einheit und Unterschied

Nun zeigt sich aber, dass die Frage des Verhältnisses von Einheit und Unterschied nicht nur die altkirchliche Christologie hervorgebracht, sondern dieser auch ihre Form gegeben hat. In ihrem Kern geht es um die Paradoxie dieses Verhältnisses. In der Christologie äußert sich eine Form von re-

² Vgl. Ulrich Winkler, *Wege der Religionstheologie*, Innsbruck 2012.

ligiösem Glauben, die sich genau an dieser paradoxen Konstellation von Einheit *und* Unterschied entzündet. Sie besteht in der Weigerung, diese Paradoxie einseitig aufzulösen. Darauf läuft die sogenannte Zwei-Naturen-Lehre hinaus. Sie bietet gerade keine Lösung an, sondern warnt vor einer Logik der Beseitigung des Störenden. Sie erhält das Anstößige der Realität. Sie lehnt ein Konkurrenzverhältnis zwischen irdisch und göttlich ab. Sie verleiht vielmehr dem Irdischen göttliches Ansehen. Es wird zum Bild, zur Ikone, zum Symbol und bleibt doch, was es ist: Körper, Welt, Zeit. Als solches verweist es auf ein Darüberhinaus, das in seiner Greifbarkeit sich im selben Moment eben dieser entzieht. Das Unsichtbare bleibt unsichtbar im Sichtbaren und das Sichtbare bleibt im Verweis auf das Unsichtbare, was es ist: begrenzt, vergänglich, vieldeutig.

Der eine Blick auf Jesus Christus hält den christlichen Glauben am Boden der Realität, schon allein dadurch, dass er mit dem Unterschied der Deutungen dieses Blicks in den verschiedenen christlichen Traditionen konfrontiert. Indem er sich auf Christus bezieht, bindet er diese Realität der unterschiedlichen Traditionen an eine andere Realität: an Passion und Inkarnation. Christus ist das gekreuzigte Leben: ausgesetzter Körper, einer unter vielen, wie alle und alles auf dieser Welt, endlich.³ Bis heute ist dies die Realität, an der der Glaube an Jesus Christus seinen Blick darüber hinaus wendet, auf Gott: in Bitte, Klage, Hoffnung. Die altkirchliche Theologie hat über Jahrhunderte um Worte für diese spirituelle Bewegung gerungen: eine Bewegung inmitten der Realität über diese Realität hinaus um eben dieser Realität willen. Dieser christologischen Spiritualität entsprechend ist der christliche Glaube davon überzeugt, dass es sich lohnt, sich für das Leben auf dieser Welt zu engagieren, ohne es absolut setzen zu müssen, sondern vielmehr seine Kontingenz auszuhalten: endlich zu sein und unter vielen, in einem Kosmos, der jedes Fassungsvermögen zeitlich wie räumlich übersteigt. Dies gilt für diesen Glauben selbst wiederum: Seine Formen, in denen sich dieses Bewusstsein verkörpert, verfügen nicht über eine Position des besseren Überblicks, zu keiner Zeit.

Hinzu kommt – in der Logik der christlichen Eschatologie –, dass das, was vollendet werden möge, gerade nicht überwunden, sondern bewahrt werden solle. *Sozein* ist das griechische Wort (lateinisch: *salvare*) dafür, das in diesem Zusammenhang regelmäßig in den einschlägigen theologischen Texten und Formeln der ersten Jahrhunderte n. Chr. auftaucht. In nahezu allen christlichen Traditionen vertraut und doch bis heute befremdlich, steht dafür insbesondere der sogenannte *Horos piteos* (*ho ho-*

³ Vgl. Gottfried Bachl, *Der schwierige Jesus*, Innsbruck / Wien 1994; Hans-Joachim Sander, *nicht verleugnen. Die befremdende Ohnmacht Jesu*, Würzburg 2001.

ros tes pisteos – wörtlich: Grenzstein bzw. Richtschnur des Glaubens; davon abgeleitet: Horizont) des Vierten Ökumenischen Konzils, des Konzils von Chalkedon 451 n. Chr. Dieser *Horos* bezeichnet eine dogmatische Grenzziehung mit dem Ziel, die religiöse (und damit zugleich politische) Einheit im neuen römischen Kaisertum von Konstantinopel unter Zustimmung des alten Rom (in der Person des Papstes) zu erhalten. Die theologischen Kontroversen waren mit dieser Entscheidung damals freilich nicht beendet. Sie beschäftigen die christliche Ökumene zwischen West und Ost bis heute.

»Unser Herr Jesus Christus ist als ein und derselbe Sohn zu bekennen, vollkommen derselbe in der Gottheit, vollkommen derselbe in der Menschheit [...], ein und derselbe Christus, Sohn, Herr, Einziggeborener, in zwei Naturen, unvermischt, unverändert, ungeteilt und ungetrennt zu erkennen, in der Einheit keineswegs den Unterschied der Naturen aufhebend, sondern vielmehr die Eigenheiten jeder Natur bewahrend (*sozomenes*) und in einer Person und einer Hypostase zusammenkommend, nicht ein in zwei Personen geteilter oder getrennter, sondern ein und derselbe einziggeborene Sohn, Gott, Logos, Herr, Jesus Christus.«⁴

Die Bewahrung des einen am anderen bedeutet weder die Auflösung des einen im anderen, noch der beiden in einem Dritten. Das Wort *sozein* verweist auf eine Vorstellung aus der stoischen Physik. Diese bezeichnet statt eines Nebeneinanders oder einer Vermischung von Elementen eine Einheit, in der die Elemente erhalten bleiben. Der Unterschied ist konstitutiv für diese Einheit. Auf Christus übertragen bedeutet dies, dass seine Identität nicht auf Kosten seines menschlichen Lebens geht, seines menschlichen Fühlens und Denkens in der Begrenztheit seines irdischen Daseins.

Die Eins-in-zwei-Formel des *Horos pisteos* von Chalkedon führt keinen auf Erden wandelnden Gott oder Halbgott vor Augen wie im Mythos, im Traum oder in der Fiktion. Sie beschreibt keinen halb göttlich-halbmenschlichen Hybrid, keinen ekstatischen Grenzgänger zwischen Diesseits und Jenseits, keinen extraterrestrisch vom Himmel Gefallenen. Es geht weder darum, okkulte Botschaften aus dem Jenseits zu entziffern, noch darum,

⁴ Zitiert nach: Dekrete der ökumenischen Konzilien, Bd. 1, ins Deutsche übertr. u. hg. v. J. Wohlmuth, Paderborn ³1998, 86. Vgl. zum Folgenden ausführlicher Bernhard Fresacher, Die zwei Naturen Christi. Der Gottmensch als Paradigma der Unterscheidung, in: J. Ev. Hafner (Hg.), Parallelwelten. Christliche Religion und die Vervielfachung von Wirklichkeit, Stuttgart / Berlin / Köln 2009, 181–201; sowie ders., Einheit und Unterschied. Christologische Reminiszenzen zur kommunikativen Rationalität des christlichen Glaubens in der modernen Weltgesellschaft, in: Theologie und Glaube 113 (2013), 318–341.

einen unantastbaren göttlichen Standpunkt (*God's eye view*) einzunehmen. All diese Sehnsüchte sind in den unterschiedlichen christlichen Traditionen durchaus angesprochen, stets aber zugleich auch kritisch gebrochen, jeweils auf andere Art und Weise in den ostkirchlichen, katholischen oder protestantischen Lehr-, Bekenntnis- und Frömmigkeitskulturen. In diesen jeweils unterschiedlichen Formen bindet der christologische *Horos* kritisch die Aufmerksamkeit des christlichen Glaubens an diese kontingente Welt.

3 *Berührbar in dieser Welt*

Insofern ist Christus kein Glaubensgegenstand (*credendum*) unter anderen Glaubensgegenständen (*credenda*), sondern Quelle und Grund des christlichen Glaubens selbst. So hat es der Theologe Gerhard Ebeling vor über 50 Jahren ausgedrückt: »Der christliche Glaube ist offensichtlich von Grund auf falsch verstanden, wenn Jesus Christus als ein *credendum* unter anderen *credenda* erscheint, und dann wohl angesichts der überlieferten Glaubensaussagen als ein besonders schwer zu erschwingendes *credendum*. Vielmehr ist Jesus in dem, was der christliche Glaube von ihm bezeugt, nur recht verstanden, wenn er nicht ein Gegenstand, sondern die Quelle und der Grund des Glaubens ist. Die weithin empfundene Schwäche, Verlegenheit, Verkrampftheit und Unverständlichkeit der christlichen Verkündigung heute hängt, wie ich meine, letztlich daran, dass es anscheinend so schwer ist, in der rechten Weise auszusagen und zu erfassen, was Glauben an Jesus Christus heißt, nämlich dass Jesus Quelle und Grund des Glaubens ist. Es mangelt heute im allgemeinen keineswegs, weder in der Predigt noch in der Theologie, an der sogenannten christologischen Orientierung. Aber die Selbstverständlichkeit und Plerophorie des Christologischen behebt nicht die eigentliche Schwierigkeit, droht diese vielmehr nur zu verdecken und um so hoffnungsloser zu machen.«⁵

Die paradoxe christologische Prägung des christlichen Glaubens hat um dieselbe Zeit in ähnlichem Sinn auch das Zweite Vatikanische Konzil zum Ausdruck gebracht und dafür auf die altkirchliche Tradition zurückgegriffen, Christus als »Mysterium« (lateinisch: *sacramentum*) zu bezeichnen. Damit ist gerade nicht einer Flucht ins Okkulte oder Esoterische das Wort geredet. Die Theologie verfügt über kein eigenes Geheimwissen, das

⁵ Gerhard Ebeling, *Jesus und Glaube*, in: ders., *Wort und Glaube*, Tübingen 1960, 203–254, hier 203f., zuerst in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 55 (1958), 64–110. Ebelings theologisches Werk umfasst im Übrigen selbst viele tausend Seiten, nicht zuletzt gerade auch zum Christologischen.

ohne die Mühen der Erfahrung und der Erkenntnis zu haben wäre und eine Sicherheit über den Dingen versprechen könnte. Der Blick auf Christus führt nicht aus dieser Welt hinaus, sondern wendet ihr im Gegenteil alle Aufmerksamkeit zu: den Dingen, die das endliche Leben auf unserem Planeten ausmachen, wie unscheinbar auch immer sie sein mögen; »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst«, wie es dasselbe Konzil im ersten Satz seiner letzten Konstitution »Gaudium et spes« formuliert hat.

Darin besteht die Pointe der christologischen Formel von Chalkedon: in der Aufmerksamkeit für das Unsichtbare im Sichtbaren, ohne dass dabei das eine im anderen aufgehen würde. Gott bleibt Gott. Welt bleibt Welt. *Sub specie Dei* bedeutet nicht, die Welt aus göttlicher Distanz zu betrachten, sondern die Welt als Welt in ihrem göttlichen Ansehen wahrzunehmen und dabei den eigenen kontingenten Standpunkt miteinzubeziehen. Wer sich auf Gott beruft, muss angeben können, von welchem Standpunkt aus er beziehungsweise sie dies tut. Christologisch verbietet sich eine *God's eye view*. Der Begriff der Offenbarung bezeichnet kein göttliches Informationsprogramm, sondern eine irdische Wahrnehmungsform.

Es geht also darum, wie der Blick auf Christus den Glauben an ihn und mit ihm Denken und Fühlen formt, welche Form er dem Leben gibt. Sich zu Christus bekennen bzw. Christus verehren bedeutet, ihm nachfolgen, das heißt: die Welt und sich selbst aus dieser Perspektive verstehen und aus diesem Verstehen heraus leben, daraus das Leben auf dieser Welt gestalten und sich von diesem Leben berühren lassen. Staunend und kritisch blicken wir auf eine Vielfalt christlicher Lebensentwürfe und Frömmigkeitsformen zurück und stehen zugleich vor der Herausforderung, heute wieder eigene Wege zu gehen.

Hinzu kommt: Der religiöse Kult bzw. das religiöse Bekenntnis des Christentums kulminiert im Engagement für diese Welt, gleich welcher Herkunft, Religionszugehörigkeit oder Weltanschauung. Es gilt allen. »Liebe will ich, nicht Schlachtopfer, Gotteserkenntnis statt Brandopfer«, heißt es im Prophetenbuch Hosea (Hos 6,6) und wieder zitiert im Matthäusevangelium (Mt 9,13 und 12,7). In der *hesed* (griechisch: *eleos*) – Liebe, Barmherzigkeit, Güte, Treue, Huld – offenbart sich Göttliches. Die Bibel schreibt sie zuerst Gott als sein Attribut zu.⁶ Im Gleichnis vom barmherzigen Samariter taucht dasselbe Wort auf (Lk 10,37). Es geht um einen tatkräftigen Einsatz über die Grenzen der Religionen hinweg.

⁶ Der Gedanke ist in der prophetischen Tradition der Bibel fest verankert. Vgl. bspw. nur Am 5,21–27; Ps 50; Röm 12; Jak 3,17f.

Darauf bezieht sich schließlich auch die Ökumene im ursprünglichen griechischen Wortsinn: auf den gesamten Erdkreis und die Sorge für ein gutes Leben aller auf ihm.⁷ Dieses universalistische Ethos teilt das Christentum mit dem Judentum und dem Islam – und wohl mit allen achsenzeitlichen Religionen der Welt.⁸ Es rührt aus einem Sich-verbunden-Wissen mit allem Irdischen. Der christliche Glaube weiß sich aufgrund seiner christologischen Prägung in die Realität dieser Welt involviert: berührbar, angreifbar, verletzlich. Mission bedeutet in diesem Sinn zuerst *Kenosis*: eine sich entäußernde Bewegung des Hinausgehens und Sich-Aussetzens, wörtlich: des Ausleerens bzw. Leerwerdens (vgl. Phil 2,6–11). Infolge dieser »kenotischen« Bewegung bringt der christliche Glaube zu jeder Zeit vielfältige neue Formen hervor. »Es gibt eine nicht absehbare Vielfalt von Biografien und Orten, an denen mit Gott zu rechnen ist.«⁹

Auf dieser – den christlichen Glauben formenden – Grundlage des Christus-Mysteriums lässt sich nicht zuletzt ein modernes Verhältnis des Christentums zu den anderen Religionen und Weltanschauungen aufbauen: eine Aufgabe in allen christlichen Traditionen und Gemeinschaften des Ostens und des Westens und eine Aufgabe der Ökumene. Schließlich erinnert der christologische *Horos pisteos* auch an den konkreten Ort, an dem diese Linie des Glaubens einst gezogen wurde, Chalkedon bei Konstantinopel, heute in Istanbul gelegen, eine Stadt, die wie keine andere die Kulturen im Unterschied zueinander verbindet: Asien und Europa, Orient und Okzident, Christentum und Islam, Tradition und Moderne, religiös und säkular.

⁷ Hier zeigt sich eine interessante Verbindung zur Ökonomie und zur Ökologie, die sich beide auf denselben Wortstamm beziehen.

⁸ Vgl. Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949; Shmuel N. Eisenstadt, *Die Achsenzeit in der Weltgeschichte*, in: ders., *Theorie und Moderne. Soziologische Essays*, Wiesbaden 2006, 253–275; ders., *Multiple Modernities. Der Streit um die Gegenwart*, Berlin 2011.

⁹ Gregor M. Hoff, *Offenbarungen Gottes? Eine theologische Problemgeschichte*, Regensburg 2007, 263. Vgl. zur Christologie von Chalkedon ders., *Chalkedon im Paradigma Negativer Theologie. Zur aporetischen Wahrnehmung der chalkedonensischen Christologie*, in: *Theologie und Philosophie* 70 (1995), 355–372; ders., *Wer ist Christus? Das Symbolon von Chalkedon als Grammatik des Glaubens*, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 8 (2004), 17–29.

4 *Im Medium des Bildes*

Die Trierer Tunika zeigt ein Bild von Christus. Nah und sichtbar, bleibt darin zugleich entzogen, worauf es verweist: auf den entblößten Körper, zum Tod am Kreuz aufgehängt. »Er ist nicht hier«, verkündet der Engel am Grab (Mt 28,6; Mk 16,6; Lk 24,6). Kein Relikt macht ihn wieder anwesend. Vielmehr verleiht erst seine überraschend neue Anwesenheit im Glauben dem Gewand, dem Grab und allen anderen Spuren ihren Sinn und ihre Bedeutungen. Die christlichen Formen der Reliquien-, Ikonen- oder Schriftverehrung stehen jederzeit vor der frommen Versuchung, dieses Verhältnis umzukehren. Zum Greifen nah, sind all diese Dinge doch offen für Interpretationen. Sie verführen dazu, sie selbst für das Eigentliche zu halten und zum magischen Ersatz dafür zu werden, wovor Martin Luther immer wieder gewarnt hat, nicht zuletzt auch im Bezug auf die Trierer Tunika. Man kann nie sicher sein, sich damit nicht selbst zu betrügen. Dies gilt aber ebenso für eine strikte Ablehnung dieses Bedürfnisses nach dem Greifbaren. Die Dinge können nämlich die Augen für die überraschende Anwesenheit eines Anderen nicht nur verschließen, sondern vielmehr öffnen: für das Unsichtbare im Sichtbaren.

Etwas wird zu einem Bild, erst wenn es gerade nicht mit dem wechselt wird, worauf es verweist. Am Sichtbaren ist mehr zu sehen als das in dem Moment Sichtbare. Dieses eigenartige Zusammentreffen von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, von Anwesenheit und Abwesenheit, von Greifbarkeit und Entzogenheit macht ein Bild erst zu einem Bild in den Augen der Betrachtenden.¹⁰ Erst durch diese paradoxe Konstellation setzt es ein Verstehen in Gang, das über das hinausführt, was zu sehen ist.

Was für jedes Bild gilt, geschieht auch mit der Trierer Tunika. Sie legt nicht eindeutig fest, sondern löst vielmehr verschiedene Interpretationen aus, in der Vergangenheit und heute, im Gefühl und im Denken: als Symbol für Einheit und Vielfalt (ein nahtloses Gewebe aus zahlreichen Fäden), für Inkarnation und Passion (die Kleidung eines sterblichen Körpers), für göttliche und menschliche Natur in einer Person (ein irdisches Gewand durchwebt von göttlicher Hand), für Armut und Bescheidenheit (ein unscheinbares Stück Stoff), für Tradition und Dauer (die sichtbaren Spuren aus vergangenen Zeiten), für Schutz und Geborgenheit (die Tunika-Form der ausgebreiteten Arme) usw.¹¹ Die Bedeutungen hängen davon ab, wie dieses

¹⁰ Vgl. Hans Belting, *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst*, München 1990; ders., *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, München 2001; ders., *Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen*, München 2005; Gottfried Boehm (Hg.), *Was ist ein Bild?*, München 1994.

Bild verstanden, aufgenommen oder abgelehnt wird, welche Resonanz es bei den Betrachtenden auslöst.

Als solches verweist die Trierer Tunika auf Jesus Christus und damit ihrerseits wiederum auf ein Bild. Christus ist in den biblischen Texten des Neuen Testaments als Bild für den Unsichtbaren dargestellt und zugleich als einer, der mit Vorliebe in Bildern gesprochen hat: Gleichnis in Gleichnissen. Die Aussage erfordert offensichtlich eine bestimmte Sprachform. Zugleich ist diese überliefert im Medium der Schrift. Entgegen dem Eindruck, schwarz auf weiß zu dokumentieren, was ist, sorgt dieses Medium seinerseits für eine Vielfalt von Interpretationen, die sich wiederum zu stimmend, kritisch oder ablehnend aufeinander beziehen können. Ähnlich wie beim Bild gewinnt es seine Bedeutungen aus der Paradoxie von Greifbarkeit und Entzogenheit. »Die rätselhafte Vorläufigkeit der göttlichen Sätze hält an.«¹² Damit ist keiner Beliebigkeit das Wort geredet, sondern einer immer wieder aufs Neue zu erbringenden Anstrengung und Mühe des Verstehens.

Der Grund für diese »rätselhafte Vorläufigkeit« liegt nicht zuletzt am Medium der Schrift selbst, das Unterschied und Kritik der Interpretationen hervorruft, massiv forciert durch Buchdruck und Alphabetisierung. Es liegt auf der Hand, wie sehr die digitalen Medien und das Internet diese Entwicklung weiter beschleunigen werden. Wie also soll der Blick auf Christus einen, was aus ihm heraus in der Zeit zu unzähligen verschiedenen Deutungen führt?

5 *Im Bewusstsein der Unverfügbarkeit*

Auf diese Art und Weise haben Christinnen und Christen Christus: Sie haben ihn, ohne dadurch selber unantastbar zu sein. Sie haben ihn, ohne dadurch einen besseren Überblick über diese Welt zu erhalten. Sie haben ihn, ohne dadurch Eindeutigkeit über ihn herstellen zu können. Sie haben ihn, ohne ihn zu haben – involviert und damit angreifbar.

Das Wissen darum ist insbesondere in den Traditionen der sogenannten Apophatischen und der sogenannten Analogen Theologie entfaltet.

¹¹ Zu den altkirchlichen Deutungen vgl. Ekkart Sauser, Die Tunika Christi in der Vätertheologie, in: Der Heilige Rock zu Trier. Studien zur Geschichte und Verehrung der Tunika Christi, anlässl. d. Heilig-Rock-Wallfahrt 1996 i. Auftr. d. Bischöflichen Generalvikariats Trier hg. v. E. Aretz u. a., Trier 1996, 39–66.

¹² Gottfried Bachl, Vom mystischen Sinn der Schrift. Spätes Protokoll zu einer Tagung auf Burg Rothenfels, in: Th. Pröpper / M. Raske / J. Werbick (Hg.), *Mystik – Herausforderung und Inspiration*, Mainz 2008, 223–231, hier 223.

Diese führen gerade nicht in eine Sprach- oder Bildlosigkeit. Sie wissen vielmehr um die Angewiesenheit der Erfahrung und der Erkenntnis auf das Greifbare und eröffnen angesichts dessen alternative Wissensformen, die so von Gott handeln, dass im selben Atemzug deutlich wird, dass man von Gott nicht so handeln kann wie von anderem. »Gelehrtes Nichtwissen (*docta ignorantia*)« hat Nikolaus von Kues dies in Anknüpfung an Augustinus genannt. Es geht um die Arbeit am Sagen des Unsagbaren: so von Gott zu sprechen, dass er für die Menschen in ihren Situationen selbst als Geheimnis ihres Lebens zur Sprache kommt. Die Entzogenheit Gottes ist die gegebene Form seiner Nähe.¹³ »Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt. Aber antwortet bescheiden und ehrfürchtig, denn ihr habt ein reines Gewissen« (1 Petr 3, 15 f.). Nicht Überheblichkeit, sondern Bescheidenheit ist die angemessene Form einer solchen sich offenbarenden Gottesrede.

Die historische Spitzenformulierung des Vierten Laterankonzils von 1215 n. Chr. für diese Erfahrungs- und Erkenntnislage lautet: »Denn zwischen Schöpfer und Geschöpf kann keine noch so große Ähnlichkeit (*similitudo*) festgestellt werden, ohne dass zwischen ihnen eine größere Unähnlichkeit (*dissimilitudo*) festzustellen wäre.« Im Gegensatz zur neuplatonischen Skepsis hat Thomas von Aquin damit eine Aufwertung der Welt verbunden: Erst in ihr und an ihr findet man sozusagen die passenden Worte für das Unsagbare, immer wieder aufs Neue. Dabei entkommt man den Formen nicht in eine spirituelle Direktheit außerhalb. Immer schieben sich die Interpretationen dazwischen auf der Basis ihrer (kognitiven, sprachlichen, kulturellen) Schematisierungen, die die Aufmerksamkeit lenken.¹⁴

»Jetzt schauen wir in einen Spiegel und sehen nur rätselhafte Umrisse, dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich unvollkommen, dann aber werde ich durch und durch erkennen, so wie ich auch durch und durch erkannt worden bin. Für jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; doch am größten unter ihnen ist die Liebe« (1 Kor 13, 12 f.). Glaube, Hoffnung und selbst die Liebe, so Paulus in seinem Hohelied der Liebe, entkommen ihrer Form nicht in eine Unmittelbarkeit jenseits. Sie bleiben an ihre spezifische Form des Verstehens gebunden:

¹³ Vgl. Eberhard Jüngel, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen 1977 (2001); Georgios Vlantis, Die Atheismusufrage und die ostkirchliche Patristik, in: Una Sancta 67 (2012), 125–137.

¹⁴ Vgl. ausführlicher Bernhard Fresacher, Wer glaubt, hört auf zu denken!? Religion nach der Aufklärung und die Aufgaben der christlichen Theologie heute, in: ders. (Hg.), Neue Sprachen für Gott. Aufbrüche in Medien, Literatur und Wissenschaft, Ostfildern 2010, 67–97.

»für jetzt«. Der christliche Glaube verfügt über keine anderen Möglichkeiten, den Weg abzukürzen, an den (historischen, biologischen, kulturellen) Grenzen des Denkens, Fühlens und Handelns vorbei.

Es geht vielmehr darum, in diesen Begrenztheiten ein Bewusstsein und ein Gefühl des Unverfügbaren zuzulassen, wie es die grandiose Geschichte im Buch Exodus vor Augen führt: Moses hat sich gerade mit der Thora gegen das Goldene Kalb des Aaron durchgesetzt. Nun aber will er das Angesicht Gottes sehen. Dieser hält – im Interesse des Moses selbst – nichts davon: »Du kannst mein Angesicht nicht sehen; denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben. Dann sprach der Herr: Hier, diese Stelle da! Stell dich an diesen Felsen! Wenn meine Herrlichkeit vorüberzieht, stelle ich dich in den Felsspalt und halte meine Hand über dich, bis ich vorüber bin. Dann ziehe ich meine Hand zurück, und du wirst meinen Rücken sehen« (Ex 33,20–23).

Die altkirchliche Theologie hat diese Passage christologisch auf die Nachfolge Christi hin ausgelegt. Gott zeigt sich sozusagen unterwegs, wenn man in sein eigenes Leben in dieser Welt aufbricht. Darin lässt sich die Spur seines Vorüberziehens entziffern. Daraus ist dann der Prototyp der Autobiografie entstanden: die Bekenntnisse (*Confessiones*) des Augustinus. Sie verweisen erinnernd am eigenen Leben auf den Unsichtbaren. Was hier auf das Individuelle bezogen ist, lässt sich auf die sozialen Formen der religiösen Traditionen übertragen. Sie überzeugen sozusagen als Entzifferungshilfen. Historisch und kulturell kontingent legen sie ihre – entsprechend vielfältigen – Interpretationen nahe.

6 Auf die Reise geschickt

Der Kirche (im Sinn der biblischen *ekklesia*) – und mit ihr der Ökumene – bedarf es nicht, um Gott einen Weg in die Welt zu bahnen. Es gibt sie vielmehr, weil sich diese Welt auf Gott hin entziffern lässt. Die Aufmerksamkeit des christlichen Glaubens richtet sich nicht zuerst auf diese Kirche, sondern auf die Welt. Sie geht auf eine Entdeckungsreise hinaus »zu den Völkern« (Mt 28,19) und schließt dabei den »Zweifel« (Mt 28,17) nicht aus. Die Kirche – in der Vielfalt ihrer Traditionen und Kulturen – wird von ihrer eigenen Botschaft auf eine Reise geschickt, deren Route sie nicht kennt, heute unter anderen Verhältnissen ebenso wenig wie zu biblischen Zeiten. Aus seinem christologischen Impuls heraus drängt es den christlichen Glauben in die Kontingenz dieser Welt.

Für die Ökumene bedeutet dies, dass sie aus dem Unterschied der Traditionen und Kulturen des Blicks auf Jesus Christus ihr Potenzial

schöpft, eines Blicks, der die Aufmerksamkeit nicht weg, sondern kritisch auf diese Welt lenkt. Im Befremdlichen sucht sie das Bereichernde. Dabei entdeckt sie in der Vielfalt einen Reichtum und zugleich eine Möglichkeit der Kritik und der Korrektur. Sie sucht nicht nur nach dem Gemeinsamen, sondern deckt – dabei – das Unterscheidende auf: die Provokation – Gabe und Zumutung – der anderen Tradition für die eigene und umgekehrt. Was bedeutet dies in Zeiten des ästhetischen, kulturellen und religiösen *Crossover* einerseits und der fundamentalistischen Versuchungen andererseits?

Dabei geht es nicht in erster Linie um Fragen der Kirche, sondern um Fragen des Engagements in dieser Welt, oder anders ausgedrückt: um Fragen der – »kenotisch« verstandenen – Mission der Kirche in dieser Welt. In dieser missionarisch vielfältigen Entdeckungsbewegung liegt der Schlüssel sowohl zur Einheit des christlichen Glaubens als auch zu dessen Aufgeschlossenheit für andere Religionen. Er macht bescheiden.

Letztendlich ist dieser Schlüssel christologisch geformt: im Sinn einer Einheit, für die der Unterschied wesentlich ist und die deshalb nicht auf Kosten des Irdischen geht, diesem vielmehr äußersten Respekt zollt, wie begrenzt auch immer es erscheinen mag. Noch das unscheinbarste Ding auf unserem Planeten verdient es, bewahrt zu werden, um vollendet zu werden. Zugleich folgt daraus, dass man selbst an keinem Ort der Begrenztheit dieses Daseins und damit des eigenen Standpunkts entkommt. Der Blick auf Jesus Christus drängt zu einem – in der biblischen Tradition universalistisch ausgerichteten – Engagement für diese Welt (»Ökumene« im ursprünglichen griechischen Wortsinn) nicht aus besserem Wissen, sondern aus »kenotischer« Verbundenheit. Es weiß sich dieser Welt verhaftet, begrenzt, vergänglich, vieldeutig, einer Welt, die als eben solche göttliches Ansehen genießt. Im Sichtbaren ist das Unsichtbare zu entdecken: greifbar und zugleich entzogen.

Vielleicht kommt dieser paradoxen christologischen Bewegung die Sehnsucht, wie sie heute die Menschen erfasst, am nächsten. Schon die Mystik hat aus dieser Bewegung heraus eine eigene – vielfach am Hohelied der Liebe Salomos orientierte – erotische Poesie entwickelt. Diese kann Nähe und Ferne in einem ausdrücken, Anwesenheit und Abwesenheit, Greifbarkeit und Entzogenheit, Haben und Nichthaben. »Mystiker ist, wer nicht aufhören kann zu wandern und wer in der Gewissheit dessen, was ihm fehlt, von jedem Ort und von jedem Objekt weiß: *Das ist es nicht*. Er kann nicht *hier* stehenbleiben und sich nicht mit *diesem da* zufriedengeben. Das Verlangen schafft einen Exzess. Es exzediert, tritt über und lässt die Orte hinter sich. Es drängt voran, weiter, anderswohin. Es wohnt nirgendwo [...]. Von diesem Geist des Überschreitens, der hingerissen ist

von einem uneinholbaren Ursprung oder Ende, Gott genannt, scheint in der zeitgenössischen Kultur vor allem die Bewegung des unaufhörlichen Aufbrechens zu überdauern, als bewahrte die Erfahrung, da sie sich nicht mehr auf den Glauben an Gott gründen kann, einzig noch die Form und nicht mehr den Inhalt der traditionellen Mystik.«¹⁵

Vielleicht liegt darin auch das Potenzial einer Christuswallfahrt im 21. Jahrhundert: in einer Bewegung des Aufbrechens, die sich am Greifbaren dem unausweichlichen Moment des Entzogenen nicht verschließt. »Er ist nicht hier« (Mt 28,6; Mk 16,6; Lk 24,6).¹⁶

¹⁵ Michel de Certeau, *La Fable mystique. XVIe-XVIIe siècle*, Paris 1982, 411; dt. *Die mystische Fabel. 16. bis 17. Jahrhundert*, Berlin 2010, 487f.

¹⁶ Für wertvolle Hinweise zu meinem Beitrag danke ich herzlich Wibke Jansen und Georgios Basioudis.