

Kirche als Tugendschule der kommunikativen Freiheit?

Ein Respons auf Fred Dallmayrs Würdigung
der Theologie Wolfgang Hubers – in ökumenischer Absicht

von Ulrike Link-Wieczorek

Fred Dallmayr hat uns eine einfühlbare Rekonstruktion der Grundgedanken Wolfgang Hubers vorgelegt, die ich im Folgenden durch ein paar wenige Gedanken ergänzen möchte. Dabei werde ich seine Rezeption der Bemerkungen zur Tugendlehre, die er bei Wolfgang Huber gefunden hat, aufgreifen. Aber zunächst ein paar Worte zu Fred Dallmayrs Zugang zu Wolfgang Hubers Konzeption der „kommunikativen Freiheit“: Dallmayr ist Professor für politische Philosophie und politische Wissenschaften an der amerikanischen University of Notre Dame. Zu Wolfgang Hubers Werk aber hat er einen ganz und gar induktiven Zugang gewählt, ohne ihn sofort von seinen eigenen politologischen Interessen her wahrzunehmen. Damit hat er aber doch vielleicht schon einen Teil dessen demonstriert, was ihn selbst wissenschaftlich umtreibt: In einem 2010 von ihm herausgegebenen Sammelband skizziert er die Art von politischer Wissenschaft, die seiner Meinung nach heute notwendig ist:¹ In der globalisierten Welt sollte sie eine komparative politische Theorie zur Grundlage haben. D. h. vor allem: Sie sollte nicht – wie es noch heute weithin üblich sei in der Politologie – bestimmte westlich geprägte Interpretationsmuster und Perspektiven in hegemonialer Manier dem internationalen wissenschaftlichen Diskurs aufdrücken. Dallmayr sieht darin einen Mangel an „intellektueller Gastfreundschaft“. Stattdessen soll die politische Theoriebildung in einem geduldigen Wahrnehmungs- und Lernprozess geschehen, indem sie mit Vertretern anderer Kulturen in einen ernsthaft suchenden Dialog tritt, bei dem die Positionen nicht schon von Anfang an unveränderbar feststehen. Vielmehr sollte er getragen sein von einem Habitus des Staunens, wie ihn die griechische Philosophie schon kannte.

Dieses Staunen hat Fred Dallmayr hier demonstriert in seiner respektvoll-ernsthaften Analyse von Wolfgang Hubers Gedanken zur kommunikativen Freiheit.

1 FRED R. DALLMAYR (ed), *Comparative Political Theory: an introduction*, New York 2010; vgl. auch DERS., *Dialogue among Civilizations: some exemplary voices*, Houndmills u. a. 2002; DERS., *Beyond Orientalism: Essays in Cross-cultural Encounter*, New York 1996.

1 Würdigung der prophetischen Dimension des Glaubens

Zweifellos ist eine zukunftsfähige Gesellschaft eine solche, die sich der Tatsache der Globalisierung bewusst ist und die in der Lage ist, mit der Pluralität von Lebensperspektiven umzugehen. Zum Staunen rät Wolfgang Huber dabei allerdings nicht – jedenfalls nicht auf den ersten Blick. Darum erwähnt Dallmayer diesen Habitus in seiner Huber-Analyse auch nicht. Stattdessen hat er – vielleicht als Produkt seines eigenen Staunens – dargestellt, wie sich für Wolfgang Huber aus der lutherischen Rechtfertigungslehre, barthischer dialektischer Theologie und Bonhoefferscher „Bekenntnis“-Theologie ein spezifischer Freiheitsbegriff entwickelt, nach dem die Menschen aus der Gottesbeziehung heraus befähigt und belebt werden, sich für die Welt in der Freiheit von Christenmenschen einzusetzen. Sie tun das dann nicht für Gott und auch nicht an Gottes Stelle, sondern für die Schöpfung und deren Befreiung, aber in der Gewissheit, in dieser Intention Gottes Willen zu folgen. Christliche Religion nimmt – vor allem in evangelischer Perspektive – somit auch die Gesellschaft zunächst einmal vornehmlich als eine von Gott befreite und ihm gegenüber freie Welt wahr, als Nicht-Göttliches. In den Augen der Christen und ihrer Institutionen aber ist sie „Schöpfung“, für die es sich einzusetzen gilt. Zu Recht hebt Fred Dallmayr die Betonung der prophetischen Dimension des Glaubens bei Wolfgang Huber hervor, dessen Reserven gegenüber Tendenzen von Verinnerlichung, sein Plädoyer für das Wächteramt der Kirche, die politischen Institutionen an ihre Grenzen zu erinnern ebenso wie die Enttäuschung über dennoch versäumte Kritik an lebensfeindlichen Entwicklungen in der Moderne sowie die Betonung der Aufgabe von Christen und Christinnen, als „Salz der Erde“ zu wirken und dabei zu wissen, dass wir noch auf dem Weg ins Reich Gottes sind. Der gesellschaftliche Frieden kann so verstanden immer nur Verheißung sein, ein Geschenk, das es, wie ich hinzufügen möchte, aktiv zu empfangen gilt.

2 Tugend contra Rechtfertigung?

An all diesem übt Dallmayr keine Kritik. Und es entspricht ja ganz offensichtlich auch seinen eigenen Ideen von einer komparativen politischen Theorie, wenn Huber in dieser eschatologischen Dimension die Kommunikation verortet: In der von Gott befreiten Welt gibt es viele Perspektiven über die Zukunft der Gesellschaft, über die es zu kommunizieren gilt. Und in diese Kommunikation sollen die Christinnen und Christen und ihre kirchlichen Institutionen unbedingt auch ihr Profil hineinbringen: in den ökumenischen Dialog ja genauso wie in den gesellschaftlichen Dialog über die Gestaltung der gemeinsamen Zukunft. Mit Recht hört Dallmayr hier mehr als einen Aufruf zum Positionismus, und so greift er schließlich Hubers Überlegungen

über eine evangelische Tugendethik auf: Nicht die Positionen gilt es durchzusetzen, sondern ein Bewusstsein, nur aus der Zuwendung Gottes heraus in aller Fragmentenhaftigkeit in seiner Spur das Leben gestalten zu können. Wie ja schon die Freiheit – so könnten auch Tugenden zur Gestaltung eines guten Lebens nur als „gebundene“ Tugenden sinnvolle Fertigkeiten der gemeinsamen Lebensgestaltung sein. Positionismus, Kampf um die Durchsetzung des eigenen Profils um jeden Preis, entspräche dem gerade nicht.

Sehr vorsichtig merkt Dallmayr nun an, dass eine zukunftsfähige Gesellschaft seiner Meinung nach so etwas brauche wie die Ausbildung und Pflege – er spricht von „Übung“ – von Zivil-Tugenden, die eben nicht von bestimmten religiösen Vorstellungen getragen sein sollen.² Was könnte das sein? Dallmayr bemerkt, dass Wolfgang Huber die kommunikative Freiheit lieber teleologisch verstehen will als deontologisch-normativ. Es geht darum, sich auszustrecken auf das Ziel des guten Lebens in der Zukunft. Wie auf dieses Ziel hin heute Leben gestaltet werden soll – das gilt es miteinander auszuhandeln. Auch in diesem Gedanken ahnt Dallmayr die Möglichkeit einer zivilen Tugendethik. In einer solchen zivilen Tugendethik wäre nicht der möglicherweise religiöse Begründungsrahmen die einzuübende Basis für alle, denn davon gäbe es mehrere in einer Gesellschaft. Eher ginge es wohl darum, die „intellektuelle Gastfreundschaft“ einzuüben, im Bewusstsein, miteinander unterwegs zu sein für das gute Leben. Mit Recht vermutet er: „Doch wahrscheinlich würde Bischof Huber in diesem Punkt zustimmen“.³ Er selbst hat das deutlich herausgearbeitet, indem er Hubers Insistenz auf der zweiten Barmer These herausgestellt hat.⁴

Ich habe nun den Eindruck, dass Fred Dallmayr in seiner Huber-Rezeption mit der „evangelischen Tugendethik“ doch so seine Mühe hat.⁵ Zunächst freut er sich, dass Huber auf die Tugendlehre zu sprechen kommt. Dann scheint er etwas irritiert darüber, wie schnell hier die aristotelische Tugendlehre ad acta gelegt zu werden scheint. Hatte sich nicht schon 1981 Alasdair MacIntyre in seinem vielbeachteten Buch „After Virtue“ für eine Stärkung des aristotelischen Tugendbegriffs im Pluralismus eingesetzt,⁶ der sich heute, da-

2 Vgl. den Beitrag Dallmayrs in diesem Band, 52–53.

3 Ebd., 53.

4 Vgl. dazu auch WOLFGANG HUBER, Sozialethik und kommunikative Freiheit, in: DERS., Von der Freiheit. Perspektiven für eine solidarische Welt, herausgegeben von HELGA KUHLMANN und TOBIAS REITMEIER, München 2012, 57–73.

5 Dallmayr bezieht sich auf das Kapitel „Evangelische Tugendlehre?“ in: WOLFGANG HUBER, Im Geist der Freiheit. Für eine Ökumene der Profile, Freiburg i. Br. u. a. 2007, 103–107. Eine längere Version dieses Textes aus dem Jahr 2004 findet sich im Internet unter http://www.ekd.de/vortraege/huber/2004_08_25_rv_marktkirche_moralische_reden.html.

6 ALASDAIR MACINTYRE, After Virtue. A Study in Moral Theology, Notre Dame 1981, 21984. Vgl. dazu die deutsche Rezeption durch ANTJE FETZER, Tradition im Plu-

rauf weist er in einer Fußnote hin, bis nach Ostasien, Indien und sogar in islamische Ethikkonzepte hinein rezipiert findet?⁷ Sollen wir Aristoteles wirklich so schnell über Bord werfen? Dallmayr nimmt zur Kenntnis, dass Huber nicht von einer „menschlichen Tugend“, sondern von einer „Tugend im Glauben“ sprechen möchte. Das scheint ihm einleuchtend zu sein, „natürlich“ sei der Glaube nicht in einer „menschlichen Tugend verankert“.⁸ Auch in katholischer Sicht wird ja, so könnte man ergänzen, spätestens seit der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre deutlich gesagt, dass die „Werke“ christlicher Ethik Konsequenz und nicht Voraussetzung der Gnadenwirkung Gottes seien.⁹ „Natürlich,“ so auch Wolfgang Huber 2007, „sind auch in der katholischen Tradition diese Tugenden (d. h. die theologischen: Glaube, Hoffnung und Liebe, U. L.-W.) keinesfalls alleinige Leistung des Menschen.“¹⁰ Und so scheint Dallmayr zu akzeptieren, dass Wolfgang Huber von Tugend nur als „Tugend des Glaubens“ sprechen will, die in von Gott allein geschenkter „Aufhebung der Gottesferne“ gegründet ist: „[...] und in diesem neuen Leben in und mit Gott wurzeln alles gute Tun und alle Tugend.“¹¹ ‚Geschenkt‘, scheint mir Fred Dallmayr zu denken. ‚Aber schüttet Ihr nicht nun das Kind mit dem Bade aus?‘ scheint er mir weiter zu denken, denn er sagt: „Was hier jedoch vielleicht vernachlässigt wird, ist die Tatsache, dass Tugend im Sinne von Aristoteles nicht nur eine Öffnung gegenüber der Herzengüte erfordert, sondern dass der Mensch stetig daran arbeiten und üben muss, wobei dieses Üben sich manchmal als sehr mühsam erweisen kann. Vielleicht wird diese Mühe aus dem evangelischen Blickwinkel von zu viel geistlicher Innerlichkeit überschattet.“¹² Da haben wir das Argument: Geschenk des neuen Lebens durch Gott in der Rechtfertigung, das ist ja gut und schön und völlig unbestritten – aber wie sieht das denn empirisch aus? Können wir empirisch wirklich so klar von einem Vorher und Nachher der Rechtfertigung sprechen? Spielt nicht empirisch doch die Haltung und die Einübung in eine Haltung von Seiten des Menschen eine Rolle? Sind

realismus. Alasdair MacIntyre und Karl Barth als Inspiration für christliches Selbstverständnis in der pluralen Gesellschaft, Neukirchen 2002, sowie SVEN EVERS, Traditionale Hermeneutik. Der Traditionsbegriff Alasdair MacIntyres als Beitrag zur Theologischen Hermeneutik, Leipzig 2006.

7 DALLMAYR, Beitrag in diesem Band, 53, Anm. 20.

8 Ebd., 52.

9 Vgl. Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche, Abschnitt 19: „Wir bekennen gemeinsam, dass der Mensch im Blick auf sein Heil völlig auf die rettende Gnade Gottes angewiesen ist. Die Freiheit, die er gegenüber den Menschen und den Dingen der Welt besitzt, ist keine Freiheit auf sein Heil hin.“, in: HARDING MEYER u. a. (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung, Bd. 3, Frankfurt a. M. und Paderborn 2003, 419–441; hier 424.

10 WOLFGANG HUBER, Im Geist der Freiheit, a. a. O., 104.

11 Ebd., 106.

12 DALLMAYR, Beitrag in diesem Band, 52–53.

darum vielleicht Glaube, Hoffnung und Liebe in katholischer Sicht „keinesfalls *allein* eine Leistung des Menschen“, wie Wolfgang Huber konstatiert!¹³ Und brauchen wir Protestanten nicht dafür auch den Raum der erfahrbaren Kirche, was evangelischerseits, so Dallmayr, vielleicht von „zu viel geistlicher Innerlichkeit überschattet“ sein mag – so wie wir in der Gesellschaft Räume der Begegnung und der Konvivenz brauchen?

Mit diesem – zugegebenermaßen von mir konstruierten – Argument Fred Dallmayrs sind wir an dem Punkt angekommen, an dem ich diesen Respons in spezifischer Weise auf die Ökumene zulaufen lassen möchte, für die mir hier eine neue Herausforderung aufzublitzen scheint. Dabei gehe ich von einer „Ökumene des dritten Weges“ aus, die wir, so meine ich, gerade heute neben der klassischen Dialog- und der sozialetischen Gerechtigkeitsökumene zu pflegen haben. Zunächst eine Erläuterung dieser Unterscheidung:

3 Drei Arten von Ökumene: Kirche, Gerechtigkeit und die Suche nach der Gottesgewissheit

Mir scheint, dass die „Ökumene der Profile“, auf die sich auch Fred Dallmayr in seiner Huber-Rekonstruktion bezieht, auf die klassische *Dialog-Ökumene* zielt. Vor allem hat sie wohl Fragen des Kirchenverständnisses im Sinn, wie sie sich im unterschiedlichen Verständnis von Amt und damit verbunden vom Abendmahl, der Verortung der Gegenwart Gottes in der Kirche, der Rolle der Nicht-Ordinierten, der sog. „Laien“ und last but not least der Frauenordination zeigen.¹⁴ Fred Dallmayr, der selbst in der Politikwissenschaft über die Notwendigkeit von Konzepten „differenzierter Vielfalt“ in der pluralen Gesellschaft nachdenkt,¹⁵ stimmt Hubers Ökumene-Konzept insofern zu, als er auch gegen eine „undifferenzierte Vermischung“ der Kirchen wäre.¹⁶ Das Schlagwort von der „Ökumene der Profile“ wendet sich gegen ein Konzept von Ökumene, in dem die tatsächlich trennenden, vornehmlich ekklesiologischen Unterschiede zwischen den Kirchen nicht deutlich genug beim Namen genannt werden. Vor allem die Errungenschaften der Reformation, die nicht zuletzt in einer De-Hierarchisierung der (Amts-) Kirche und einer Würdigung ihrer Binnendifferenzierung liegen, sollen argumentativ-offensiv verteidigt werden. Zu Recht wird das auch von Wolfgang Huber als Konsequenz der lutherischen Rechtfertigungslehre gesehen, aus der sich auch der hier reflektierte Freiheitsbegriff ableitet. Man darf wohl sagen, dass der Unterschied zum römisch-katholischen Verständnis der

13 S. o., Anm. 10; Hvhg. U. L.-W.

14 Vgl. HUBER, Im Geist der Freiheit, a. a. O. 109 ff.

15 Vgl. z. B. sein jüngstes Buch: *Being in the World. Dialogue and Cosmopolis*, KY 2013.

16 DALLMAYR, Beitrag in diesem Band, 48.

Rechtfertigung dabei in eben dieser Konsequenz für das Verständnis von Kirche als einer deutlich von der rechtfertigenden Gnade Gottes zu unterscheidenden Instanz liegt. Wenn Protestanten diesen Unterschied markieren wollen, nehmen sie nicht immer ernst, dass die „Freiheit des Christenmenschen“ sicher auch in katholischer Sicht als eine aus der Gottesbeziehung heraus „verantwortete Freiheit“ verstanden wird. Sie hören das nicht so deutlich, weil die konkrete sichtbare Kirche in katholischer Sicht weitaus stärker als in evangelischer als der Ort der Einübung in die Gottesbeziehung erfahren wird. Über die Vor- und Nachteile dieses Unterschieds muss im ökumenischen Dialog ernsthaft und profiliert nachgedacht werden. Dabei wird man freilich auch wahrnehmen können, dass einiges, was im Reformprozess der EKD angestoßen wird, auch mit einer evangelischen Leerstelle „sichtbare Kirche“ zu tun hat.

Ich meine nun aber, dass die Ökumene heute in der Lösung dieser Probleme längst nicht mehr aufgeht. Das wurde schon deutlich, als sich die ökumenische Bewegung, der sich ja auch Wolfgang Huber von Herzen zugehörig fühlt, in der Arbeit des Ökumenischen Rates der Kirchen intensiv in sozia-
lethischem Engagement für die Menschheit als sog. *Gerechtigkeitsökumene* zu etablieren begann. In ihr verbinden sich die Kirchen als Leib Christi in der Sendung in die Welt und versuchen, ihre Lehr-Differenzen aus diesem Engagement heraus zu verstehen und gegenseitig zu kommunizieren. Ich möchte nun vorschlagen, dass wir zusätzlich zu dieser sozia-
lethisch konzentrierten Bewegung einen weiteren Zweig der Ökumene ins Auge fassen, die ich die „Ökumene des dritten Weges“ nenne.¹⁷ Sie hat einiges gemein mit der „Ökumene des Lebens“ im katholischen Sprachgebrauch.¹⁸ In dieser Ökumene konfrontieren sich die verschiedenen Kirchen miteinander mit dem, was Wolfgang Huber die „Glaubenskrise“ nennt, die wir „übrigens“
durchaus in ökumenischer Gemeinsamkeit der beiden großen Kirchen“ erleben.¹⁹ Huber spricht davon, dass in manchen Bereichen der evangeli-
schen Kirche eine „Frömmigkeit der Sehnsucht“ wahrzunehmen sei, „eine Art Vermissen Gottes als letzte Grundhaltung des Glaubens, ein zögerliches, vorsichtiges, suchendes Sich-Ausstrecken nach Gott, das lange nicht die Gottesgewissheit zu erreichen vermag, die in den Liedern und Texten

17 Vgl. zum Folgenden meinen Beitrag: Transkonfessionelle Dogmatik? Zur Ökumene des dritten Weges im 21. Jahrhundert, in: FERNANDO ENNS/MARTIN HAILER/U. L.-W. (Hg.), *Profilierte Ökumene. Bleibend Wichtiges und jetzt Dringliches*, FS für Dietrich Ritschl zum 80. Geburtstag, Frankfurt a. M. 2009 (Beiheft zur ÖR 84), 21–47.

18 Vgl. BERND JOCHEN HILBERATH/IVANA NOBLE/JOHANNES OELDEMANN/PETER DE MEY (Hg.), *Ökumene des Lebens als Herausforderung der wissenschaftlichen Theologie*, Frankfurt a. M. 2008 (Beiheft zur ÖR 82).

19 WOLFGANG HUBER, Vortrag „Die Tugend des Glaubens“ (2004), Internet a. a. O. (s. o. Anm. 5.), 4.

unserer Väter und Mütter aufscheint“.²⁰ Und er fährt fort mit der Frage: „Schaffen wir genügend ‚Räume der Bewegung‘ für diese offene, tastende Sehnsucht nach Gott, nach Sinn und Halt?“ Wo haben wir in der Kirche überhaupt Räume des „Einübens“ in die Gott-Suche?, könnten wir doch auch mit Fred Dallmayrs Hinweis auf das Einüben der Tugend fragen. Wo haben wir Gelegenheit der Sensibilisierung für das, was verloren scheint mit dem Verlust an Gottesgewissheit? Sicher nicht, so Wolfgang Huber, in der Rhetorik von „allzu pathetischen Gewissheiten, allzu dröhnenden Verkündigungsformeln, allzu steilen Behauptungen“.²¹ Sicher nicht, so der katholische Theologe Jan-Heiner Tück, in einer immer noch „allzu forschen und aufdringlichen Rede von Gott, die als abstoßend empfunden wird“.²²

Die Suche nach der verlorenen Gottesgewissheit ist eine Herausforderung, der sich alle Kirchen in Deutschland oder gar in Mitteleuropa zu stellen haben – wenn sie sich auch in unterschiedlicher Weise und durchaus nicht nur in der bisher beschriebenen geradezu melancholischen Form zeigen mag.²³ Gerade in Zeiten der Enttraditionalisierung und „Konfessionsdiffusion“ sowie zunehmender Binnendifferenzierung in den Kirchen kann die Herausforderung für die Ökumene auch in einem neuen Bedürfnis nach theologischer Reflexion gesehen werden.²⁴ Und auch in den Feuilletons wird durchaus nicht nur gehässig gefragt, was der Sinn der Rede von der Auferstehung sei, inwiefern Jesu Tod ein Opfer war, was Muslime zur Trinität sagen, wie wir mit der Realität der zerstörerischen Macht der Gier fertigwerden können, wie sich ein würdiges Sterben finden lassen könne. Es scheint mir nun wichtig zu sein – und durchaus auch im Sinne von Wolfgang Huber und Fred Dallmayr –, dass die Kirchen auf diese Anfragen reagieren, aber eben nicht mit zu schnellen Antworten der „Profis“, nicht mit „vorschnell festgezurrten Formeln“.²⁵ Vielmehr sollten sie Ernst machen mit dem Credo, dass der Glaube ein Geschenk des Heiligen Geistes ist, aber auch mit der aus der Erfahrung gewonnenen Weisheit, dass sich die eigentliche Gewissheit zwar gleichsam von „hinter den Worten her“ einstellt, jedoch in der Erfahrung des Gesprächs präsent wird, im Versuch, in eigene Worte zu

20 Ebd.

21 Ebd., 5.

22 JAN-HEINER TÜCK, Rebellion gegen Gott. Glauben, nicht mehr glauben zu können – Anmerkungen zu Merciers ‚Nachtzug nach Lissabon‘, in: MAGNUS STRIET (Hg.), Wiederkehr des Atheismus. Fluch oder Segen für die Theologie?, Freiburg i. Br. u. a. 2008, 119–138, hier 120.

23 Vgl. dazu auch HERBERT SCHNÄDELBACH, Der fromme Atheist, in: MAGNUS STRIET, Wiederkehr des Atheismus, a. a. O., 11–20.

24 Vgl. dazu JOHANN EV. HAFNER/MARTIN HAILER (Hg.), Binnendifferenzierung und Verbindlichkeit in den Konfessionen. Veröffentlichungen des Interkonfessionellen Arbeitskreises (ITA), Bd. 2, Frankfurt a. M. 2010 (Beiheft zur ÖR 87).

25 WOLFGANG HUBER, Die Tugend des Glaubens, a. a. O., 5.

fassen, was man sucht und was man schon gefunden hat, dies mitzuteilen und tiefe Freude zu empfinden, wenn sich dabei gegenseitiges Verstehen einstellt. Wenn die Kirchen in dieser Weise zu Orten der Gottsuche werden, dann werden sie nicht zu etwas anderem, ihrem Wesen Fremden, sondern sie leben ihre eigene Identität als wanderndes Gottesvolk. Sie realisieren sie, wenn sie einladen zu lauter kontextuellen Prozessen in Gemeinschaften kommunikativer Freiheit, in denen die Beteiligten sich miteinander denkend und fragend auf die Suche nach Antworten der freien Christenmenschen machen können. Das Wichtigste aber kommt noch: Dies ist nicht nur eine Aufgabe, der sich alle Kirchen stellen müssen, sondern es ist eine Aufgabe, der sie gerade als ökumenische Gemeinschaft am besten gewachsen sind. Gerade in der Verschiedenheit ihrer Traditionen können sie sich in den konkreten Kommunikationsprozessen gegenseitig bereichern und für die gemeinsame aktive Suche ermutigen. Diese Ökumene des dritten Weges ist nicht eine Ökumene der Profile, sondern eine Ökumene von Angesicht zu Angesicht. Dazu genauer im letzten Abschnitt.

4 Ökumene des dritten Weges als Ökumene der Suche nach Gott

Gerade als Glieder verschiedener Kirchen und gerade in der mehr oder weniger bewussten Prägung durch verschiedene christliche Glaubenstraditionen können Christenmenschen sich zu kontextuellen „Suchgemeinschaften vor Ort“ zusammenfinden, die eben nicht von abschottender „geistlicher Innerlichkeit“ geprägt sind. Sie können darin die Erfahrung initiieren, im Lichte des Glaubens nach einer zeitgemäßen Interpretation ihres Lebens, nach neuem Verstehen traditioneller Orientierungen zu suchen. Gerade durch die Interkonfessionalität können sie vor der Versuchung geschützt werden, Zuflucht zur Formelhaftigkeit zu nehmen. Gerade in der innerchristlichen Vielfalt der Sprach-, Bild- und Denkwelten liegt eine Chance, eine Sensibilität zu entwickeln für die lebendige Komplexität des Glaubens. Und wenn Menschen verschiedener Konfessionen so miteinander ihren christlichen Glauben suchen und reflektieren, dann erfahren sie miteinander und aneinander die „Bezugsarbeit“, die Mühen des Suchens und Selektierens aus Schrift und Tradition, und sie erfahren das Risiko, dabei Gefahren, Missverständnisse und auch Aporien in Kauf zu nehmen. Sich gegenseitig zu verstehen heißt dann: diese Mühen regelrecht aneinander mitzuerleben und die eigenen errungenen Antworten stets in ihrem Licht zu halten. So bleiben sie offen für das Licht der Wahrheit Gottes und treten nicht an dessen Stelle. Sie tragen die Erfahrung des Staunens über die anderen Antworten mit sich, bringen sie immer wieder mit in Erinnerung. Im Miterleben der Bezugsarbeit der anderen Christen, ihrer Mühen und ihres Risikos, mag sich auch eine neue Sensibilität für die Irrtumsanfälligkeit menschlicher Lebensgestaltung

einstellen. In ihr kann in neuer Ernsthaftigkeit gesehen werden, dass es in jeder Kultur auch Elemente gibt, die inakzeptabel für ein gegenwärtiges Zusammenleben sind. Man muss sie gemeinsam entdecken, höre ich Fred Dallmayr sagen. Kritischer Dialog und ein gemeinsamer Lernprozess seien nötig. Die Kirchen könnten das in der Ökumene des dritten Weges zeigen, aber auch sich selbst darin üben.

5 Schlussbemerkungen

Das ist gemeint, wenn von der Bereicherung durch die andere Konfession die Rede ist. Und wer weiß es denn – sollte nicht aus dieser kritischen Bereicherung auch eine Ermutigung zur Übernahme von Verantwortung, vor allem auch als Einsicht und Übernahme von Schuld erwachsen? Gerade das ist eine für die Gesellschaft der Zukunft absolut notwendige Fähigkeit, um die es angesichts des gegenwärtig blühenden Indifferentismus schlecht bestellt ist.²⁶ In Wolfgang Hubers Theologie ist viel davon die Rede. Die von Gott ermöglichte Freiheit zur geschöpflichen Lebensgestaltung, die sich ihrer Begrenztheit und Endlichkeit bewusst ist, ist für ihn der Nährboden für einen lebensförderlichen Umgang auch mit Schuld. Der prophetische Impetus seiner Theologie, den Fred Dallmayr betont hat, findet sich eingebettet in einer Sensibilität für die Begrenztheit, aber gleichzeitig auch für die Schönheit des geschöpflichen Lebens.

26 Vgl. dazu HEINER MEULEMANN, Existentialismus, Naturalismus und Christentum. Religiöse Weltbilder in Deutschland 1982–2007, in: BERTELSMANN-STIFTUNG (Hg.), Religionsmonitor 2009, Gütersloh 2007, 104–112; DERS., Säkularisierung oder religiöse Erneuerung, in: BERTELSMANN-STIFTUNG (Hg.), Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009, 691–723.