

JOHANNA RAHNER

„Die Suche geht weiter ...“

Zehn Jahre nach Augsburg 1999 – Versuch einer exemplarischen Zwischenbilanz aus römisch-katholischer Sicht

Die katholische Theologin Johanna Rahner legt ihre Gedanken zur Rezeption der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung vor. Sie geht auf drei Aspekte ein: die erneut aufgekommene Diskussion über die anthropologische Dimension der GE, die ekklesiologischen Konsequenzen, die von GE 43 eingefordert werden, und die Diskussion über eine angemessene Hermeneutik, in der der sogenannte differenzierte Konsens Thema ist. – Dr. Johanna Rahner ist Professorin für Dogmatik an der Otto-Friedrich-Universität Bamberg. Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören die Relevanz biblischer Hermeneutik für die Systematische Theologie sowie die Ökumenische Theologie und ihre ekklesiologischen Problemfelder. Sie ist Mitglied der Societas Oecumenica und Redaktionsmitglied der Ökumenischen Rundschau. Veröffentlichungen u. a.: „*Er aber sprach vom Tempel seines Leibes*“ (Joh 2,21). *Jesus von Nazaret als Ort der Offenbarung Gottes im vierten Evangelium* (Bodenheim 1998); „*Creatura Evangelii*“ - *Zum Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche* (Freiburg i. Br. 2005).

1 Ökumene in Zeiten der Profilierung

Die theologischen Differenzen zwischen den Konfessionen mögen geringer geworden sein, sie sind aber ideologisch und vor allem markttechnisch umso abgründiger. Nicht nur aufgrund einer zunehmend medial inszenierten Rekonfessionalisierung bläst zur Zeit der Ökumene der Wind ins Gesicht, die Grundtemperatur des ökumenischen Miteinanders scheint ebenfalls gesunken. All das macht eine Bewertung der GE/GoF¹ nach zehn Jahren nicht nur aus römisch-katholischer Sicht schwierig. Zumindest auf den ersten Blick wirkt vieles so, als habe sich nichts und wenn, dann eher zum Schlechteren verändert. Das Alltagsgeschäft der Catholica (aber nicht nur der) geht weiter mit wie ohne GE; ja manche Themen erscheinen eher als Kontrapunkt zur in der GE vorgegebenen Grundmelodie und nicht als deren Durchführung.² Blickt man auf die verschiedenen Ebenen der Kirchen, auf Leitungswie Gemeindeebene, stellt sich nicht nur die Frage nach der konkreten Relevanz der Rechtfertigungslehre, mit der die GE bekanntlich steht und fällt (vgl. GoF 3). Die fehlende Rezeption wie eine mangelnde lebensweltliche Verortung lassen auch im Wohlwollensten die Frage aufkommen, was von

¹ Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der katholischen Kirche, samt der „Gemeinsamen offiziellen Feststellung“ (GoF) mit Annex, in: Meyer, H. (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung III, Paderborn 2003, 419–441.

² So erregte sowohl im Hl. Jahr 2000 als auch im Paulusjahr 2008/09 der als Möglichkeit verkündete Ablass nicht geringe Irritationen (vgl. Pesch, O. H., Der Ablass – ein Problem, in: CiG 60 [2008] 321f.; 329f).

jenem hehren Selbstanspruch am Ende der GE – „Unser Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre muss sich im Leben und in der Lehre der Kirchen auswirken und bewähren“ (GE 43) – geblieben ist.

Vielleicht lenkt aber auch die Suche nach Wirkungen und Konsequenzen der GE/GoF den Blick in die falsche Richtung. Sollte man sie nicht eher als Basis verstehen, auf der man weiterbauen kann, als vorläufiges Ende einer Dialogstrecke, die an einem gewissen Ziel angekommen ist, als Sicherung des bereits Geleisteten auf Zukunft hin? Doch auch hier fällt die Bilanz keineswegs eindeutig aus. Während die einen den Abschluss im Sinne eines wirklich erreichten „differenzierten Konsenses“ schlichtweg leugnen und die „Konsenshermeneutik“ daher in einer theologischen Sackgasse wännen, er mangelt es anderen an der theologischen Konsistenz einzelner Punkte und macht eine dritte Gruppe den Wahrheitsgehalt der GE allein an ihren (fehlenden?) Konsequenzen fest. Freilich muss mit Otto Hermann Pesch ein zentrales Grunddatum festgehalten werden:³ War vor der GE/GoF die Behauptung einer, die Konfessionen verbindenden gemeinsamen Grundüberzeugung in Sachen Rechtfertigungslehre so etwas wie die „Privatmeinung“ theologischer Gelehrsamkeit, ist es heute Glaubensüberzeugung beider Konfessionen. Die GE lässt allen nachfolgenden Versuchen, die darauf abzielen, eine Differenz als Infragestellung der gemeinsamen Grundüberzeugung zu interpretieren, die Beweislast des konfessionell trennenden Charakters zu fallen. Das gilt auch und gerade für jene theologischen „Schwachstellen“, die entweder die GE bereits selbst in sich trägt oder die in der nach 1999 einsetzenden Diskussion zutage getreten sind.

Im Folgenden seien daher drei Themenbereiche angesprochen, die einem römisch-katholischen Blick auf die Rezeptionsgeschichte der GE besonders auffallen: die erneut aufflammende Diskussion um die anthropologische Grunddimension der Rechtfertigung, wie sie insbesondere in GE 19–21 formuliert ist; die ekklesiologischen Konsequenzen, die GE 43 einfordert, ohne ihre Krieteriologie zu benennen, und die Diskussion um eine angemessene ökumenische Hermeneutik, die die Methode des differenzierten Konsenses kritisch in den Blick nimmt.

2 „Mere passive“ und die Frage der Freiheit des Menschen

Als zukünftige Aufgabenstellung in GoF 3 ausdrücklich formuliert, ging es nach der GE zunächst darum, von der Hl. Schrift her die dort formulierte Rechtfertigungslehre auf eine breitere biblische Basis zu stellen.⁴ Insbesondere wurde die, auch in binnenpaulinischer Perspektive eher einseitige Darstellung von Exegeten beider Konfessionen als unzureichend angesehen und gerade auf dem Hintergrund neuer exegetischer Forschungen zu Paulus, zu Toragehorsam und Gerechtigkeit und der bleibenden Relevanz der Bundes-

³ Pesch, O. H., Augsburg 1999 und die Folgen – die Botschaft vom gerecht machenden Gott und ihr Impuls, in: epd-Dokumentation 24/2006 (2006) 21–32, 26.

⁴ Vgl. aktuell: Niebuhr, K.-W., Rechtfertigung – der einzige Weg zum Heil. Zur Stellung der paulinischen Rechtfertigungslehre in der Soteriologie des Neuen Testaments, in: ThG 52 (2009) 2–15.

theologie relativiert. Freilich wächst sich dieser Versuch bei näherem Hinsehen zu einem handfesten systematischen Problem aus. Denn bei der Verhältnisbestimmung von Rechtfertigung, Freiheit und Verantwortung des Menschen ergeben sich nicht nur verschiedene biblische Sprachgestalten, die nebeneinander festzuhalten wären, sondern sie bergen die Möglichkeit einer differenteren systematischen Deutung des Gesamtgeschehens in sich. Dies hat jüngst Karl-Heinz Menke deutlich gemacht.⁵ Von der Ausgangsproblematik einer israelsensiblen christlichen Theologie, für die Auschwitz den Anlass einer Revision aller theologischen Grunddaten darstellt, kommt Menke zu einer kritischen Analyse einzelner „Akzentsetzungen“ der GE, die am schärfsten mit der in GE 21 zitierten lutherischen Position zum „mere passive“ ins Gericht geht: „Bei aller Würdigung des Bemühens um Einheit halte ich diese Aussage für inakzeptabel – nicht nur vor dem Spiegel der katholischen Tradition, sondern ebenso vor dem Forum des jüdisch-christlichen Dialogs. Denn diese Position bedeutet doch, dass Gott im Rechtfertigungsgeschehen an uns ohne uns handelt; dass das Verhältnis des Sünders zu Gott abgekoppelt werden kann von seinem Verhältnis zu den Brüdern und Schwestern; dass Rechtfertigung und Erlösung an der Versöhnung mit den betroffenen Brüdern und Schwestern vorbei geschieht.“⁶ Menke spitzt seinen Einspruch anhand der Frage der Versöhnung von „Opfern“ und „Tätern der Geschichte“ eschatologisch zu und macht die Forderung nach einem rechtfertigungstheologischen Umdenken an der bleibenden Geltung des gesamtbiblisch prägenden Bundesgedankens fest.⁷ So ziehe sich durch die ganze christliche Frömmigkeitsgeschichte „wie ein roter Faden die Gewissheit, die Annahme des Christusgeschenkes (der Rechtfertigung) geschehe im Modus der Einbeziehung des Empfängers in die Selbstversenkung des Sohnes“, die nicht sofort des „Synergismus“ verdächtigt werden könne.⁸ Will man hinter solchen Äußerungen nicht einfach die Wiederbelebung längst überwunden geglaubter antireformatorischer Ressentiments römisch-katholischer Kontroverstheologie oder gar einen „Frontalangriff“ auf den in der GE formulierten Konsens als Ganzen vermuten,⁹ sondern sie als eine im Rah-

⁵ Menke, K.-H., Rechtfertigung: Gottes Handeln an uns ohne uns? Jüdisch perspektivierte Anfrage an einen binnenchristlichen Konsens, in: *Catholica* 63 (2009) 58–72.

⁶ Ebd., 62.

⁷ „Die durch Christus ermöglichte Rechtfertigung ist erst dann an ihr Ziel gelangt, wenn die Versöhnung mit Gott zugleich eine Versöhnung zwischen Tätern und Opfern ist“ (ebd., 64). „Wenn die Annahme des Geschenkes der Rechtfertigung nicht konstitutiv gebunden wird an die Erfüllung des Willens Gottes, an die Veränderung des Empfängers selbst, an die nicht erzwingbare und also freiwillige Versöhnung zwischen Opfern und Tätern, dann trennt man die Versöhnung mit Gott von der zwischenmenschlichen Versöhnung. Diese Trennung der vertikalen von der horizontalen Dimension ist nicht nur antijudaistisch, sondern auch unbiblisch“ (ebd., 66). Die Thematik in der Folge in der Bildwelt des kontroverstheologisch aufgeladenen Begriffs des „Purgatoriums“ zu erläutern (vgl. ebd., 64), kann allenfalls strategischen Charakter haben, von Multiperspektivität des eschatologischen Gerichtsgedankens her ist eine solche Zuspitzung eigentlich nicht notwendig.

⁸ Ebd., 71.

⁹ Vgl. die Replik Bernd Oberdorfers zu Menkes Beitrag: Oberdorfer, B., „Ohne uns?“ Rhapsodische Anmerkungen zu Karl-Heinz Menkes Frontalangriff auf die lutherische Rechtfertigungslehre, in: *Catholica* 63 (2009) 73–80, 74.

men des Grundkonsenses zu verortende, vertiefende Anfrage an das *gemeinsame* Rechtfertigungsverständnis bewerten, dürfte ein genaueres Hinsehen von Vorteil sein.

Das bedeutet zum einen, von der lutherischen Seite jene Präzisierung des mit dem „mere passive“ wirklich Gemeinten einzufordern, die die traditionellen katholischen Vorurteile nicht mehr bedient. Luthers Position hier exklusiv von seiner Auseinandersetzung mit Erasmus her zu bestimmen, dürfte inzwischen auch innerhalb der evangelischen Theologenzunft in ihrer Einseitigkeit anerkannt worden sein.¹⁰ Mit einem solch vertieften Verständnis wäre jenes, von der Abgründen der eigenen Gnadentheologie – nämlich dem Streit um das *desiderium naturale* wie die innerhalb des neuscholastischen Systems nicht beantwortbare Anfrage an das Konstrukt einer „*atura pura*“ – herkommende Insistieren der römisch-katholischen Theologie auf die Frage nach einem Beteiligtensein des Menschen am Rechtfertigungsgeschehen zumindest insoweit wahrnehmbar, als deutlich gemacht wäre, dass der Mensch insoweit beteiligt ist, „als er die in der Unverfügbarkeit Gottes gründende Rechtfertigung *zustimmend an sich geschehen lassen muss*“.¹¹ Dies ließe freilich auch die Einsicht unbeschadet, „dass die Möglichkeit, sich unverdient rechtfertigen lassen zu können, [...] ihrerseits davon abhängig ist, dass Gott dem Menschen zuvorkommt und definitiv in der Geschichte Jesu zuvorgekommen ist“.¹² Aus dieser – „logisch widersprüchlichen“¹³ – Dialektik kommt auch das katholische Rechtfertigungsverständnis seit Trient nicht heraus: „*Ita ut, tangente Deo cor hominis per Spiritus Sancti illuminationem, neque homo ipse nihilo omnino agat, inspirationem illam recipiens, quippe qui illam et abicere potest, neque tamen sine gratia Dei movere se ad iustitiam coram illo libera sua voluntate possit*“ (DH 1525).¹⁴ Darum erweist sich hier die Terminologie beider konfessionellen Extrempositionen – „Passivität“ auf der einen

¹⁰ Vgl. z. B. Jüngel, E., Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens, Tübingen 2006, 152f: „Dass der Mensch [...] in seinem Glauben und Gehorsam dabei ist und dabei sein muss, wenn es um sein Heil geht, dagegen ist schlechterdings nichts einzuwenden. [...] Aber als [Heilsursache] kommt der glaubende Mensch [...] in keiner Weise in Betracht“ (vgl. ebd., 155, Anm. 77: „Es gibt die Passivität toten Materials. Der Marmorblock, aus dem der Künstler seine Skulptur macht, ist passiv gegenüber dem, was der Künstler tut. [...] Von einer solchen Passivität ist nicht die Rede [...]. Vielmehr ist das [...] Modell für die ausschließlich *passive* Beteiligung des Menschen an seiner Rechtfertigung der Sabbat, an dem der Mensch in eine höchst lebendige, spontane und kreative Untätigkeit versetzt wird“). Dazu auch Track, J., Grundsatzüberlegungen zum weiteren Vorgehen in der Frage der GE, epd-Dokumentation 24/1999 (1999) 1–48, 38–42; und den Beitrag von Theodor Dieter in diesem Heft: 162–174.

¹¹ Striet, M., Denkformgenese und -analyse in der Überlieferungsgeschichte des Glaubens. Theologisch-hermeneutische Überlegungen zum Begriff des differenzierten Konsenses, in: Wagner, H. (Hg.), Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens“ (QD 184), Freiburg i. Br. 2000, 59–80, 77f, Fn. 32.

¹² Ebd.

¹³ So Menke zu GE 21 (vgl. Menke, K.-H., Rechtfertigung, 61).

¹⁴ Vgl. auch die „Antwort der Katholischen Kirche auf die GE“ vom 25.6.1998, Präzisierungen Nr. 3, in: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft? Erfahrungen und Lehren im Blick auf die gegenwärtige ökumenische Situation (Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, 19), Bonn 1998, 69.

und „Mitwirkung“ auf der anderen Seite – letztlich als unzulänglich, um die gemeinsame Überzeugung positiv auszudrücken.¹⁵

Zum anderen wären von Seiten der römisch-katholischen Theologie etwas mehr anselmische und weniger thomistische Tugenden gefragt. Soll z. B. der von K.-H. Menke gewählte eschatologische Blickwinkel nicht wie ein Taschenspielertrick wirken, der die entscheidende gnadentheologische Pointe zwar im Voraus denkt, dann aber geschickt verdeckt – dass nämlich menschliche Unsterblichkeit aus Beziehung ist¹⁶, dass also jede eschatologische Spekulation um Versöhnung und Vergebung bereits unter dem Blickwinkel des auferweckenden Sich-in-Beziehung-Setzens Gottes zum Menschen steht, das gerade auch als „Macht der freien Gewinnung“ (J. B. Brantschen) nur als Geschenk empfangen wird –, so muss in der Folge der epistemologische Status als ein *Nachdenken* über die Konsequenzen *aus* dieser Vorgabe und *nicht ohne* sie deutlich werden, um konfessionellen Bedenken nicht künstlich neue Nahrung zu geben. Auch der von Menke forcierte neuzeitliche Freiheitsbegriff, der Freiheit als Freiheit nicht nur in der Annahme der Gnade, sondern auch gegenüber der Gnade bestimmt und so „jedwede Gnadenlehre“ ablehnt, „die im Gefolge Augustins oder Luthers die Freiheit des Menschen mit der Existenz von Gott her und auf Gott hin identifiziert“¹⁷, lebt – im Rekurs auf Thomas Pröpfer – von einer allein theologisch gesetzten Vorgabe, nämlich jener Allmacht Gottes, „die sich in der Heilsgeschichte [zuerst!; J. R.] selbst dazu bestimmt [hat], sich von wirklicher (selbstursprünglicher) geschöpflicher Freiheit real bestimmen zu lassen“.¹⁸ Menschliche Freiheit vollzieht sich dort, wo sie zu ihrem eigentlichen Wesen vordringt, nie „auf neutralem Boden“, sondern sie ist „Setzung“, „Triumph“ der Gnade¹⁹ dessen, als dessen „Bild“ sie sich verwirklicht.²⁰ Das mag vielleicht antiaugustinisch sein, muss sich aber noch lange nicht einer explizit anti-reformatorischen Spitze verdächtigen lassen.²¹

In der Folge sei aber vor allzu kurzschlüssigen ekklesialen Konsequenzen aus der katholischen Kritik am „mere passive“ gewarnt. Gegenüber einem scheinbaren Heilsindividualismus lutherischer Rechtfertigungstheologie den kommunialen Charakter von Heil und Erlösung hervorzuheben, offenbart entweder die unbewusste Revitalisierung konfessioneller Vorurteile oder aber eine beschränkte Wahrnehmung der Theologie Luthers selbst.²²

¹⁵ Vgl. dazu: Lehmann, K. / Pannenberg, W. (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, 1: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, Freiburg i. Br. / Göttingen 1986, 53.

¹⁶ Vgl. Ratzinger, J., Eschatologie – Tod und ewiges Leben (KKD IX), Regensburg 1990, 129–132.

¹⁷ Menke, K.-H., Rechtfertigung, 64. Die Position Luthers deckt sich hier nicht mit der des Augustinus; aber das wäre ein anderes Thema!

¹⁸ Vgl. ebd.

¹⁹ Vgl. Rahner, K., Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung, in: Ders., Schriften zur Theologie 4, Freiburg i. Br. 1960, 237–271, 260.

²⁰ Vgl. Verweyen, H., Gottes letztes Wort, Grundriss der Fundamentaltheologie, Regensburg 2000, 161–164.

²¹ Vgl. Oberdorfer, B., Ohne uns?, 79.

²² Vgl. Rahner, J., Creatura evangelii, Zum Verhältnis von Rechtfertigung und Kirche, Freiburg i. Br. 2005, bes. 73–80.

So hat Luther bereits recht früh in seiner Schrift „*Ein Sermon von dem hochwürdigsten Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaft*“ von 1519 den Gemeinschaftscharakter der im Rechtfertigungsgeschehen vollzogenen *unio cum Christo* im Bilde des Leib Christi verdeutlicht; es stehen also personale Perspektive und ekklesialer Charakter der Rechtfertigung nicht gegen-, sondern zueinander.²³ Freilich sollte man sich angesichts dieser Offenheit davor hüten, hier allzu steile Thesen über die „Heilsnotwendigkeit“ der Kirche anzuschließen²⁴, wenn man diesen Begriff nicht als ökumenische Provokation verwenden will. Eine christozentrisch-inklusive Fundierung katholischer Ekklesiologie, die gerade den sakramentalen, d. h. den instrumentalen Charakter der Kirche betont, ist theologisch stimmig, ja in religionstheologischer Hinsicht vielleicht sogar opportun, freilich hätten weder das II. Vatikanische Konzil noch ein Großteil der Vätertradition je darüber hinaus jene Seite zu betonen vergessen, die deutlich macht, dass Kirche als *casta meretrix* immer auch eine *ecclesia semper purificanda* ist. Erst beide Elemente machen bekanntlich auch in römisch-katholischer Sicht eine rechtfertigungssensible Ekklesiologie aus.²⁵

3 Eine Fußnote macht Karriere²⁶

Die Frage nach der Relevanz der GE für die Möglichkeit der gegenseitigen Anerkennung der Kirchen als Kirchen (inklusive Abendmahls-/Eucharistiegemeinschaft) hat sich in der Folge als der zentrale Streitpunkt erwiesen. Die durch die Erklärung der Glaubenskongregation „*Dominus Iesus*“ (DI), samt der 2007 ergänzend veröffentlichten „*Responsa*“, nochmals nachhaltig eingeschärfte Kriteriologie des Kircheseins in römisch-katholischer Sicht schien deutlich zu machen, dass es wohl doch einen konfessionell differenten Stellenwert der Rechtfertigungstheologie im Gesamt der Theologie und vor allem hinsichtlich der Ekklesiologie gibt. Wo bleibt hier – so war in der anschließenden Diskussion zu vernehmen – der ökumenische Grundimpuls, sich der Wahrheitsfrage in Form des Dialogs und der Maßgabe des alle Kirchen gleichermaßen in Anspruch nehmenden und im Konsens um die Rechtfertigungslehre doch gemeinsam definierten Zentrums auch des Kircheseins als solchem auszuliefern?

Gerade in den römisch-katholischen Stellungnahmen zu DI und den *Responsa* wurde aber recht schnell klar, dass weder die konkrete Glaubenspraxis noch der existentielle Glaubensvollzug, noch die pneumatologische Wertigkeit der anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, noch deren konfessionell zentralen Wesenskonstitutiva von Kirche und daher wohl auch nicht ihre rechtfertigungstheologische Kriteriologie im Blick der römi-

²³ Und dies hat bei Luther selbst bereits eine eschatologische Dimension!

²⁴ Vgl. Menke, K.-H., *Rechtfertigung*, 71f.

²⁵ Vgl. Rahner, J., *Creatura*, 322-342.

²⁶ Die GE hatte das Entscheidende in einer Fußnote versteckt: „In dieser Erklärung gibt das Wort ‚Kirche‘ das jeweilige Selbstverständnis der beteiligten Kirchen wieder, ohne alle damit verbundenen ekklesiologischen Fragen entscheiden zu wollen“ (GE; FN 9).

schen Konkretisierungen gestanden haben.²⁷ Spricht daher Joseph Ratzinger – damals noch in seiner Funktion als Präfekt der Glaubenskongregation – im Gefolge der nach DI einsetzenden Diskussionen daher von einem „mehr ereignishaften Kirchenbegriff“ der Reformation und davon, dass trotz einer anderen Verfasstheit der „aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften“ sich dort Kirche „ereigne“²⁸, sollte das eigentlich auch Konsequenzen in der Kriteriologie von Kirche zeitigen. Gerade weil das Konzil das Bekenntnis zur wahren und einzigen Subsistenz der Kirche Jesu Christi in der römisch-katholischen Kirche um die Existenz der „Elemente der Heiligung und Wahrheit“ außerhalb der Grenzen der *Catholica* ergänzt hat, wird die Frage nach deren ekklesialer Valenz virulent. Dies machte bereits Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „*Ut unum sint*“ deutlich: „In dem Maße, in dem diese Elemente in den anderen christlichen Gemeinschaften vorhanden sind, ist die eine Kirche Christi in ihnen *wirksam gegenwärtig*“ (UUS 11).

Will man hier durch einen exklusiven Rekurs auf Weiheamt und Eucharistie nicht die alte kontroverstheologische Gegenüberstellung der Kirche des Sakraments zur Kirche des Wortes ohne Not revitalisieren, wäre eine im ökumenischen Dialog nun anstehende Frage die nach der römisch-katholischen Fruchtbarmachung jener anderen elementaren Kriterien der Ekklesiologie. Dies gilt insbesondere angesichts der Tatsache, dass das Konzil selbst gerade den Verkündigungsdienst des (Bischofs-)amtes in den Vordergrund gestellt (vgl. LG 25, CD 12, aber auch PO 4), die Feier der Eucharistie um *zwei* Brennpunkte, den „Tisch des Wortes“ und den „Tisch des Brotes“ (vgl. SC 51, DV 21), konturiert und so in beiden strukturell-kriteriologischen Vorgaben selbst Ansatzmöglichkeiten für eine andere „Typologie“ von Kirche grundgelegt hat. Sie für eine signifikante Definition des Kircheseins der anderen und eine inhaltliche Konkretisierung ihrer noch nicht vollständigen „*communio*“ mit der römisch-katholischen Kirche fruchtbar zu machen, ist eine bisher noch uneingelöste Forderung an die römisch-katholische Theologie und Kirche.

²⁷ Vgl. Kasper, W., Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. Ökumenische Perspektiven für die Zukunft, in: SdZ 220 (2002) 75–89, 84. Kasper hat diese Position noch einmal in einer ersten Stellungnahme zur den „*Responsa*“ bekräftigt: „Eine sorgfältige Lektüre des Textes macht deutlich, dass das Dokument nicht sagt, die evangelischen Kirchen seien keine Kirchen, sondern sie seien keine Kirchen im eigentlichen Sinn, d. h. sie sind nicht in dem Sinn Kirchen, wie die katholische Kirche sich als Kirche versteht. Das ist für jeden auch nur halbwegs Unterrichteten eine pure Selbstverständlichkeit. Denn die evangelischen Kirchen wollen gar nicht Kirche im Sinn der katholischen Kirche sein; sie legen Wert darauf, ein anderes Kirchen- und Amtsverständnis zu haben, das Katholiken wiederum nicht für das eigentliche halten“ (Kard. Walter Kasper, Statement vom 11.7.2007).

²⁸ Vgl. Ratzinger, J., Es scheint mir absurd, was unsere lutherischen Freunde jetzt wollen – Die Pluralität der Bekenntnisse relativiert nicht den Anspruch des Wahren: Joseph Kardinal Ratzinger antwortet seinen Kritikern. Ursprünglich veröffentlicht in: FAZ Nr. 221 vom 22.9.2000, 51f; abgedruckt in: Rainer, M. J., (Hg.), „*Dominus Iesus*“. Anstößige Wahrheit oder anstößige Kirche, Münster 2001, 29–45, 32f.

4 Vom Konsens zur Weisheit der Navajo-Indianer

Die in der GE in die Tat umgesetzte Methode des differenzierten Konsenses²⁹ trifft in den Diskussionen nach der GE auf vehementen Widerspruch.³⁰ Verharmlost – so der implizite Vorwurf – eine solche Hermeneutik nicht die real existierenden Gegensätze und nivelliert, ja bagatellisiert damit die lehr- und lebensmäßigen Differenzen der Kirchen? Haben wir es gerade innerhalb der römisch-katholisch-evangelischen Ökumene nicht mit einem „kontradiktorischen Gegensatz“, einer „prinzipiellen Inkompatibilität“, einer wie auch immer gearteten, unüberwindlichen „Grunddifferenz“ zu tun? Ist daher Ökumene nicht besser als „Kohärenz“-Hermeneutik, näherhin als „Kohärenz“ eines „unaufgebar Differenten“ zu betreiben?³¹ Und so beginnt die Konsenshermeneutik schrittweise von einer ganz anderen Art der Hermeneutik abgelöst zu werden, deren Sinn fürs Gemeinsame allenfalls mit jener indianischen Redensart übereinkommt, die da lautet: „Urteile nie über einen anderen, bevor du nicht einen Mond lang in seinen Mokassins gegangen bist.“ Nicht die Suche nach Gemeinsamkeit, sondern Empathie für das Differente ist angesagt.³²

Sicher, nur aus einer echten Wahrnehmung des Andersseins des anderen kann sich die Zumutung ergeben, sich auf dieses andere so einzulassen, dass das Eigene dadurch verändert werden kann: „Auch und gerade in der ökumenischen Begegnung kann es kein wirkliches Verstehen der Traditionen anderer Kirchen geben ohne eine elementare Em-Pathie, aus der von selbst eine verbindende Sym-Pathie entsteht.“³³ Empathie ist daher eine Grundvoraussetzung des ökumenischen Dialogs überhaupt, sie aber zur ökumenischen Zauberformel zu stilisieren, wirkt unredlich. Denn die methodisch geübte Perspektivenübernahme, bei der man sich in die Rolle und Position eines anderen hineinversetzt und versucht, die Welt aus dessen Sicht zu sehen, verbleibt letztlich doch in den aktuellen Grenzen des Eigenen wie des Fremden, will allenfalls zu größerer Toleranz gegenüber den Unterschieden führen und läuft damit Gefahr, das faktisch Differente normativ zu sanktionieren. Demgegenüber hält erst die sich an den diachronen wie synchronen Differenzen abarbeitende und so mit Geschichte wie Geschichtlichkeit der eigenen Glaubensüberzeugung konfrontierende Suche nach Konsens die Wahrheitsfrage des ökumenischen Gespräches offen. Denn sie affirmiert eben nicht einfach eine „unhintergehbare Pluralität divergierender Wahrheitsansprüche“ und stellt damit die Wahrheitsfrage um anderer Werte wie Toleranz, Friedfertigkeit etc. willen hinten an. Diese Wahrheitsfrage aber ist stets eine konkrete, gerade weil sie nicht auf ein numinos alle tragendes, aber

²⁹ Zum damit verbundenen „Ende der klassischen Konvergenzpapiere“ vgl. *Pesch, O. H.*, Augsburg, 27.

³⁰ Exemplarisch: *Körtner, U. H. J.*, *Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell*, Göttingen 2005.

³¹ Ebd., 40.

³² Vgl. bes. die Methode von *Hermes, E. / Zak, L.*, *Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Lehre*, Tübingen 2008.

³³ *Koch, K.*, *Wiederentdeckung der „Seele der ganzen ökumenischen Bewegung“* (UR 8). *Notwendigkeit und Perspektiven einer ökumenischen Spiritualität*, in: *Cath 58* (2004) 3–21, 17f.

allenfalls eschatologisch erreichbares fundamentum in re, sondern auf die hinter allen Differenzen Realität gebliebene Kontinuität und Gemeinsamkeit des Glaubens rekurriert. Neben der festgestellten Differenz den Grund der Gemeinsamkeit zu *benennen*, erlaubt es erst, von dort aus die Legitimität der Differenzierungen zu erkennen und anzuerkennen.³⁴ Dies gilt umso mehr, weil man eben „nicht alles im Sinne von verschiedenen Sprach- und Denkformen relativieren [kann], sodass die Entscheidung über die Erkenntnis von Wahrheit an den Rand gedrängt wird“.³⁵

Erst die artikulierte Grundüberzeugung einer konsensualen Wahrheitsbasis, die die Bindung des Dialogs an die Wahrheit quasi „objektiviert“, kann bestehende Diskrepanzen als solche legitimieren und tragen. Denn nur so lässt sich „eine Pluralität solcher Aneignungen denken, [...] die an der Wahrheitsfrage strikt festhält und festzustellende Unterschiede als beispielsweise kulturell oder biografisch bedingte Differenzierungen in der jeweiligen Ausformulierung der Glaubenswahrheit begreift“.³⁶ Erst ein differenzierter Konsens hält also an der prinzipiellen Kompatibilität nicht-identischer Denkformen (als Differenz von Lehre und Gegenstand) und ihrer prinzipiellen Legitimität fest. Und zwar aufgrund der Überzeugung, dass sich niemand „auf einen Standpunkt außerhalb der realen Überlieferungsgeschichte des Glaubens stellen“ kann und „im Aneignungsprozess des Glaubens mit einer wirklichen geschichtlichen Kontingenz“ gerechnet wird, und daher „pluriforme Ausdrucksgestalten und differenzierte Akzentzierungen in der praktischen Vergegenwärtigung und Überlieferung des Glaubens zulässt“.³⁷ Denn die „immer größere Wahrheit erschöpft sich nicht in einer Perspektive“.³⁸

Hierhin könnte der entscheidend kriteriologisch-hermeneutische Horizont jener provozierenden, weil entschieden die „Grenzen der Verhandlungsökumene“ markierenden Wortmeldung des damaligen Präfekten der Glaubenskongregation, Joseph Ratzinger, aus dem Jahr 1986 liegen. Er spricht in einem Beitrag zum „Fortgang der Ökumene“ im Anschluss an 1 Kor 11,19 von Spaltungen, die sein *müssen*. Es gibt Unterscheidungen und damit auch Scheidungen, die um der Wahrheit willen notwendig sind. Damit nur jene

³⁴ Die u. a. von C. Schwöbel (*Schwöbel, C., Konsens - Differenz - Referenz. Perspektiven ökumenischer Hermeneutik*, in: *Hilberath, B. J. (Hg.), Ökumene des Lebens als Herausforderung der wissenschaftlichen Theologie* [Beiheft zur Ökumenischen Rundschau, 82], Frankfurt a. M. 2008, 147-172, bes. 171) starkgemachte Differenz von referentiell und propositionell Konsens wirkt künstlich, da nur anhand konkreter Lehrformulierungen (bei denen dann immer noch zwischen Form und Sache zu unterscheiden wäre) deren Referentialität als Gegenstandsbezug benennbar gemacht werden kann. Ohne ihre konkrete Ausdrucksgestalt bleibt das fundamentum fidei eine platonische Idee, die mit der Realität des Glaubens wie des Gegläubten nichts zu tun hat. Dagegen gilt: Wahrheitseringung „aber ist erreicht, wenn sie in Worten und Sätzen [...] erreicht ist, die von aufmerksam hörenden und bedächtig redenden Menschen gehandhabt werden“ (*Rahner, K., Fragen*, 244).

³⁵ *Lehmann, K., Einig in der Rechtfertigungslehre? Erfahrungen und Lehren im Blick auf die gegenwärtige Situation*, in: *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft?*, 7-34, 21.

³⁶ *Striet, M., Denkformgenese*, 64.

³⁷ *Ebd.*, 79.

³⁸ *Lehmann, K., Einig in der Rechtfertigungslehre?*, 21.

Grenzziehung um der Wahrheit willen zu intendieren, die andere Positionen exkludiert und verurteilt, wäre hermeneutisch banal. Viel eher werden die Ausführungen Ratzingers wohl in dem Sinne verstanden werden müssen, dass er von der bleibenden Wahrheit der Unterschiede um der Sache selbst willen ausgeht: „Gewiss, Spaltung ist von Übel, vor allem dann, wenn sie zu Feindschaft und zur Verarmung des christlichen Zeugnisses führt. Wenn aber der Spaltung langsam das Gift der Feindseligkeit entzogen wird und wenn im gegenseitigen Sichannehmen aus der Verschiedenheit nicht mehr bloß Verarmung, sondern neuer Reichtum des Hörens und Verstehens kommt, dann kann sie auf dem Übergang zur *felix culpa* sein, auch schon, bevor sie ganz geheilt wird.“³⁹

5 „Wenn du entdeckt hast, dass du ein totes Pferd reitest, steige ab“

Die Ökumene der Konsenspapiere mag manchem nicht das Papier wert sein, auf dem diese gedruckt sind, freilich macht sie zwei zentrale Elemente deutlich: Einerseits die Verpflichtung, Punkt für Punkt festzuhalten, wieso der Verzicht auf eine bestimmte konfessionelle Position auch als rechtverstandene Verdeutlichung des Fundamentalen sichtbar werden kann, und andererseits, wo dies nicht gelingen will, die Forderungen aufzustellen, auf den kirchentrennenden Charakter der Differenz explizit zu verzichten. Das freilich geht nicht ohne Umkehr. So forciert die Methode des differenzierten Konsenses die Umkehr geradezu als theologisches Grundprinzip.⁴⁰ *Lumen gentium* 8 hat diese unaufgebbare Verbindung von Identität und Umkehr auch der römisch-katholischen Ekklesiologie bleibend ins Stammbuch geschrieben und *Unitatis redintegratio* hat die methodischen Schritte für den ökumenischen Dialog konkretisiert. Die ekklesiale Validität dieser Umkehr ist indes kaum angedacht, geschweige denn schon realisiert.⁴¹ Darum ist es in jeder Kirche notwendig, dem Streit um die Wahrheit und dem Ringen um sie Raum zu geben. Dieser Raum warnt vor Selbstgenügsamkeit, schützt vor falscher Selbstsicherheit und eröffnet den Weg für eine fortlaufende Selbstkorrektur.⁴² Der Kriteriologie der Rechtfertigung innerhalb der Ekklesiologie Raum zu geben, bedeutet aber auch, der Angst vor der Verschleuderung des eigenen Erbteils das Vertrauen auf den Gewinn durch den Reichtum der anderen entgegenzusetzen. Das erscheint heute als die eigentliche Herausforderung konfessioneller Identitätssicherung. Vielleicht gilt gerade deswegen: „Genau genommen bekehrt man ‚sich‘ nicht, man bekommt die Umkehr geschenkt, wie eine Gnade“ (Groupe des Dombes, „*Pour la conversion des Eglises*“, Nr. 50).

³⁹ Ratzinger, J., Zum Fortgang der Ökumene, in: ThQ 166 (1986) 243–248, 245.

⁴⁰ Vgl. Clifford, C. E., The Joint Declaration, Method, and the Hermeneutics of Ecumenical Consensus, in: JES 38 (2001) 79–91, bes. 83–86.

⁴¹ Zur rechtlichen Umsetzung der Kategorie vgl. Wijlens, M., Conversion with or without Church Law, in: Heller, D. (Hg.), Bekehrung und Identität, Ökumene als Spannung zwischen Fremdem und Vertrautem (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau, 73), Frankfurt a. M. 2003, 83–101, 99f.

⁴² Vgl. Fleinert-Jensen, F., Die Notwendigkeit zur Umkehr für die Kirche und ihre Bedeutung für den ökumenischen Prozess, in: Heller, D. (Hg.), Bekehrung und Identität, 69–82, 80.