

Ökumene des Lebens – Zeichen des Stillstands oder Fortschritt für das ökumenische Gespräch?

Einige Anmerkungen aus römisch-katholischer Sicht

Johanna Rahner

Unter dem Schlagwort der „Ökumene des Lebens“ hat Kardinal Kasper bereits auf dem Ökumenischen Kirchentag 2003 in Berlin eine neue Perspektive für die Ökumene skizziert.¹ Die Resonanz auf diesen Vorschlag war sehr unterschiedlich. Es gab Gruppen, die bezeichneten ihn als ein Zeichen des Stillstands oder gar einer inneren Lähmung der Ökumene. Die Dialog- und Konsensökumene sei gescheitert; die zunehmende Tendenz zur eigenen Profilierung und damit Abgrenzung ersetze die Suche nach Gemeinsamkeiten. Wie lenkt man von dieser Misere ab? Indem man einen neuen Weg beschreitet, der auf den ersten Blick weniger Verbindlichkeit abzuverlangen scheint: die „Ökumene des Lebens“.

Um es gleich vorweg zu nehmen: Die folgenden Ausführungen teilen diese pessimistische Sicht nicht! Sie sollen im Gegenteil belegen: Das unter dem Stichwort „Ökumene des Lebens“ von Kardinal Kasper Intendierte ist eine konkrete Fortschreibung der Grundlinie des Aufbruchs – nicht nur in Sachen Ökumene –, wie ihn das II. Vatikanische Konzil für die römisch-katholische Kirche markiert hat. Diese Fortschreibung hat das Potenzial, die seit dem Konzil in Gang gekommene ökumenische Arbeit neu zu inspirieren und so das heute aus verschiedensten Gründen stockende ökumenische Gespräch wieder voran zu bringen. Freilich ist damit ein Perspektivenwechsel verbunden, der durch das Projekt „II. Vatikanisches Konzil“ zwar intendiert, dennoch durch verschiedenen Entwicklungen der Nachkonzilszeit gefährdet, ja in Frage gestellt scheint.

Bevor im Weiteren anhand dreier für eine „Ökumene des Lebens“ relevanter Punkte, der durch das Konzil vollzogene Perspektivenwechsel konkretisiert wird (II.), sei dieser Perspektivenwechsel selbst noch einmal verdeutlicht und auf seine ökumenische Relevanz (I.) hin reflektiert. Danach sollen die Impulse der Hermeneutik einer „Ökumene des Lebens“

1 Walter Kasper, „Konfessionelle Identität – Reichtum und Herausforderung“, Vortrag zum Ökumenischen Kirchentag Berlin 2003 (Internetversion).

in die zurzeit laufende hermeneutische Grundsatzdebatte eingeordnet werden (III.). Zum Abschluss sei kurz auf die mit dieser hermeneutischen Orientierung notwendig verbundenen Konsequenzen aufmerksam gemacht (IV.).

I.

Die Grundperspektive der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils wechselt von einer binnenkirchlichen Sicht in die einer Außensicht. Die Kirche entdeckt die Welt als ekklesiologisch relevanten „locus theologicus“.² Das bedeutet zunächst einmal, dass jede Ekklesiologie nicht mehr nur anhand binnenkirchlicher Kriterien zu entwickeln ist, sondern auch und gerade in der Herausforderung durch die „Zeichen der Zeit“ ihre prägenden Konturen erhält. Eine rein binnenkirchliche und binnenkonfessionelle Identitätssuche und -findung scheint fürderhin ausgeschlossen. Wenn Kirche „in Christus gleichsam das Sakrament bzw. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott und für die Einheit des ganzen Menschengeschlechts“ ist (LG 1) und zugleich gilt: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände. [...] Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden“ (GS 1), dann wirken diese beiden „Grundsätze“ des Konzils zugleich auf das Selbstverständnis von Kirche zurück. Identitätsfindung der römisch-katholischen Kirche geschieht in herausfordernder Weise gerade „dort draußen“: „Die Kirche identifiziert sich mit *Gaudium et spes* selbst angesichts dieses Außen und identifiziert sich mit den Menschen in der Welt. Sie realisiert damit, wo sie sich befindet, und akzeptiert, dass sie sich selbst im Verhältnis zu diesem Außen bestimmen kann und dabei dieses Außen als ein Ausgangspunkt des Verhältnisses respektieren muss.“³ Die ökumenische Relevanz dieser „Ortsbestimmung“ von Kirche scheint noch nicht ausreichend bewusst gemacht.

2 Zu den Konsequenzen dieses Perspektivenwechsels auch für die Ökumene vgl. Hans-Joachim Sander, „Der Ort der Ökumene für die Katholizität der Kirche – von der unmöglichen Utopie zur prekären Heterotropie“, in *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 5, *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven*, hrsg. v. P. Hünermann und B.J. Hilberath (Freiburg: Herder, 2006), 186–200.

3 Sander, „Der Ort der Ökumene“, 195.

Der allgemeine ekklesiologische Perspektivenwechsel bedeutet nichts weniger, als dass eine angemessene Identitätsfindung und Selbstbeschreibung der eigenen Kirche nicht mehr ohne oder gar gegen die anderen Kirchen stattfinden kann, sondern nur noch zusammen mit ihnen. Jede Positionsbestimmung der außerkatholischen vorhandenen Kirchlichkeit hat daher eine nicht zu unterschätzende Rückwirkung auf das Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche. So ist das eigene Kirchesein ohne eine Verhältnisbestimmung zu den anderen nicht mehr adäquat beschreibbar⁴. Die römisch-katholische Kirche kann sich nicht mehr allein aus sich selbst heraus bestimmen, sondern muss es auch von den anderen her tun. Die Selbstdefinition der römisch-katholischen Kirche von der einen Kirche Jesu Christi her – das „subsistit in“ (*Lumen gentium* 8,2) – ist daher nicht mehr durchführbar ohne ein Nachdenken über den ekklesialen Status der anderen – „licet extra eius compaginem ...“ (ebd.).

Zugleich sieht sich die römisch-katholische Kirche durch die anderen in ihrem eigenen Kirchesein herausgefordert, ja sie erlangt und bewahrt ihre eigenen Katholizität erst indem sie ökumenisch orientiert ist und auch so handelt⁵. Ihre eigene Identität hängt davon ab, inwieweit sie dazu fähig

4 „Die Kirche konnte es sich nicht leisten, sich einen Begriff von sich selbst zu machen, ohne den Ausschließungsmechanismus gegenüber den nichtkatholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften außer Kraft zu setzen, der für ihre neuzeitliche Tradition so wichtig war. Das Innen war ohne das Außen nicht mehr benennbar, gleich wie das Außen nun eigens qualifiziert wurde.“ Damit steht „die Frage im Raum, ob die katholische Kirche sich mit der Kirche Jesu Christi identifizieren kann, ohne für diese Identität den theologischen Ort der nichtkatholischen Kirchen in der Kirche Jesu Christi selbst zu identifizieren“ (Sander, „Der Ort der Ökumene,“ 191). Nicht nur steht damit die römisch-katholische Kirche in einer unaufhebbaren inneren Verbindung zu den anderen (vgl. LG 15); sie findet sich zusammen mit ihnen auf dem Weg zurück zum gemeinsamen Zentrum, das Jesus Christus selbst ist (vgl. UR 1–4).

5 „Die Kirche entdeckt neu ihre Katholizität, die unvollständig und bruchstückhaft wäre, wenn die anderen Kirchen unberücksichtigt blieben oder nur zum Zweck der Abgrenzung eine Rolle spielten. Den Konzilsvätern stand ganz real vor Augen, dass die Katholizität der Kirche, die sich ohne die Anderen nicht angemessen bestimmen lässt, vielfältiger und weiter ist als die der römisch-katholischen Kirche. Sie zeigt sich in der letztlich durch den Heiligen Geist gewirkten welt- (und zeit-) umspannenden Einheit in Vielfalt“. Vgl. Volker Sühs, „Die Herausforderung durch die ökumenischen Beobachter“, in *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 5, *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven*, hrsg. v. P. Hünemann und B.J. Hilberath (Freiburg: Herder, 2006), 209. Zum gegenseitigen Verweis der ökumenischen Bewegung und den „Zeichen der Zeit“ vgl. Sander, „Der Ort der Ökumene“, 193f.

ist, „die anderen in die eigene Glaubens- und Lebenspraxis aufzunehmen und ihre Stärken zu respektieren. Mit der Ökumene wird verschärft die Anfrage gestellt, wo die Kirche steht.“⁶ Ein solcher Perspektivenwechsel des Konzils ermöglicht nun aber erst den Lernprozess in gegenseitigem Respekt, der Grundvoraussetzung einer „Ökumene des Lebens“ ist.

II.

Die drei zentralen Stichworte des II. Vatikanischen Konzils, die eine „Ökumene des Lebens“ neu ins Gedächtnis ruft, seien vorab bereits benannt:

- Die „Ökumene des Lebens“ gibt einen deutlichen Hinweis auf die Zentralität, ja in gewisser Weise auch Priorität des gemeinsamen Handelns als Christinnen und Christen über die Konfessionsgrenzen hinweg und betont die notwendige Einheit von Glauben und Leben.
- Die „Ökumene des Lebens“ ermöglicht innerhalb der römisch-katholischen Ekklesiologie ein erneuertes Bewusstsein der ekklesiologischen Würde der Ortsgemeinde, näherhin der Altargemeinde vor Ort. Sie macht die Stellvertretungsfunktion einzelner Gemeinden für die Kirche als Ganze sichtbar und betont so die ekklesiologische Relevanz der real existierenden Beziehungen vor Ort als Zeichen einer schon bestehenden Kircheneinheit. Sie ist zugleich der Ort, an dem der *sensus* und *consensus fidelium* wirksam erfahrbar wird. Das führt zu einer Aufhebung des leidigen Gegensatzes „Ökumene von oben“ – „Ökumene von unten“.
- Eine „Ökumene des Lebens“ macht die Bedeutung der auf der Taufe beruhenden und damit jetzt bereits realiter vorhandenen Kircheneinheit neu bewusst. Die Gewissheit, dass darin alle Konfessionen mehr verbindet, als sie trennt, schafft auf der Basis einer sich darin gründenden „Spiritualität der Ökumene“ eine Hermeneutik des Vertrauens.

Zum ersten Unterpunkt

Es ist eine Eigenheit des ökumenischen Miteinanders vor Ort, dass es primär handlungsorientiert ist. Das mag mitunter den Vorwurf der Reduktion einbringen. Aber die Situation vor Ort zwingt häufig dazu, einfach „zu tun, was uns eint“. Das kann nun einen ganz eigenen theologischen Sinn gewinnen. Denn eine solche Konzentration auf das Handeln als Vollzug von Kir-

6 Sander, „Der Ort der Ökumene,“ 194. Nicht ohne Grund verbindet daher UR 4 die ökumenische Bewegung mit den „Zeichen der Zeit“ und damit der leitenden Grundperspektive des veränderten Verhältnisses von Kirche und Welt (vgl. ebd., 196).

che ist letztlich die notwendige Konsequenz aus einem grundsätzlichen Perspektivenwechsel, den das II. Vatikanische Konzil für die römisch-katholische Kirche bewusst in Gang gesetzt hat.

In den bereits zitierten Sätzen zu Beginn der Pastorkonstitution *Gaudium et spes* ist das zusammengefasst, was als das große Thema des II. Vatikanischen Konzils bezeichnet und dort als endgültiger Anschluss der römisch-katholischen Kirche an die Moderne gefeiert wurde. Nicht in der Sphäre weltentrückter Heiligkeit lebt, wirkt, ist Kirche, sondern mittendrin in Welt und Gesellschaft. Sie ist solidarisch, sucht zusammen mit der Welt nach Antworten auf die großen Fragen des Lebens; handelt gemeinsam mit den verschiedensten gesellschaftlichen Kräften, stellt sich den Herausforderungen durch die „Zeichen der Zeit“ und ist gerade dadurch wahrhaft und authentisch Kirche Jesu Christi⁷. Leben und Wahrheit sind keine strikt trennbaren Größen mehr.

Das bedeutet zugleich, dass – wie *Gaudium et spes* immer wieder betont – die Wahrheit ein gemeinsames Ziel von Kirche und Welt ist; in der Suche nach der Wahrheit sind beide, Kirche und Welt, aufeinander verwiesen. Damit erhält die Suche nach der Wahrheit einen eminent praktischen Grundzug. Sie wird zu einem Weg, der im Leben zu bewähren und am Leben zu orientieren ist. Das führt nun dazu, dass sich Kirche nicht mehr allein durch den Inhalt ihres Glaubens, sondern auch durch das Handeln in und aus diesem Glauben heraus als Kirche definieren muss. Orthodoxie – also die rechte Lehre – und Orthopraxis – das rechte Handeln – sind zwei nicht mehr voneinander trennbaren Seiten ein und derselben Sache. Kirche kann nicht das eine tun und das andere lassen, ohne aufzuhören, wirklich Kirche zu sein. Dabei ist die Perspektive, sich von den „Zeichen der Zeit“ herausfordern zu lassen, gerade für den ökumenischen Lernprozess von besondere Bedeutung: „An den Problemen heutiger Menschen zeigt sich, was die ökumenische Vision ‚dass alle eins seien‘ tatsächlich bedeutet.“⁸

Das gemeinsame Leben erhält eine eigene theologische Verbindlichkeit. Es ist nicht weniger „Zeichen“ einer beginnenden Einheit bzw. der notwendige Schritt darauf hin, als es Lehrgespräche oder Dialogkonsense

7 Zur Neuorientierung der römisch-katholischen Ekklesiologie durch diese Außenorientierung und das damit veränderte ökumenische Klima vgl. auch Bernd Jochen Hilberath, „Einführung,“ [zum 3. Kapitel: „Kirche entdeckt ihre Katholizität nach innen und außen“], in *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 5, *Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils: Theologische Zusammenschau und Perspektiven*, hrsg. v. P. Hünemann und B.J. Hilberath (Freiburg: Herder, 2006), 153.

8 Sander, „Der Ort der Ökumene“, 198.

sind. Eine Ökumene des gemeinsamen Handelns kann daher nicht mehr einfach von einer Ökumene der gemeinsamen Glaubensüberzeugung abgegrenzt werden. Damit hat das konkrete Handeln vor Ort einen eigenen ökumenischen und ekklesiologischen Wert. Eine Trennung zwischen gemeinsamen Handeln „Ja!“ und gemeinsamem Glauben/Einheit „Nein!“ ist nicht nur künstlich, sie ist auch theologisch unangemessen.

Zum zweiten Unterpunkt

Das Bewusstsein einer ekklesiologischen Würde der Keimzelle „Gemeinde“ ist aus historischen wie strukturellen Gründen so etwas wie ein blinder Fleck innerhalb der römisch-katholischen Ekklesiologie. Dabei wertet das II. Vatikanische Konzil in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium* Nr. 26 nicht nur die bischöfliche Ortskirche auf, sondern bestimmt im Rückgriff auf eine eucharistisch zentrierte Ekklesiologie gerade die theologische Würde der Altargemeinde vor Ort näher⁹: Die Kirche Christi ist in dieser Altargemeinde gegeben, nicht nur als „Teil“ dieser Kirche, sondern als Vergegenwärtigung des Ganzen, als ihr „höchster Vollzug“¹⁰. Eine solche theologische und ekklesiologische Aufwertung der Ortsgemeinde bringt nicht nur lange Verdrängtes in der römisch-katholischen Ekklesiologie wieder zur Geltung¹¹, sie etabliert auch die „Gemeinde“ als entscheidende Bezugsgröße aller pastoralen und ekklesiologischen Überlegungen.

Eine solche Aufwertung stellt aber auch die Frage nach der theologischen Bedeutung des sich im kirchlichen Handeln vor Ort zum Ausdruck bringenden *Glaubenssinns der Gläubigen*. Sie versucht so die Glaubensüberzeugung der Menschen vor Ort als Quelle von Theologie wahrzune-

9 Zur historischen Entwicklung dieses Einschubs vgl. die Konzilsrede des Fuldaer Weihbischofs E. Schick in *Konzilsreden*, hrsg. v. Y. Congar u. a. (Einsiedeln: Benzinger, 1964), 29ff.

10 Vgl. dazu Karl Rahner, „Über die Gegenwart Christi in der Diasporagemeinde nach der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils“, in ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 8 (Einsiedeln: Benzinger, 1967), 409–425, bes. 413f: „In einer solchen Ortsgemeinde um den Altar, in der die Kirche da ist, ist [...] ‚Christus gegenwärtig‘. Er ist gegenwärtig durch das, was diese Gemeinde konstituiert. Für diese Konstitution ist aber [...] außer ihrer Verbundenheit mit ihrem bischöflichen Hirten und der Gesamtkirche dreierlei wesentlich: die Verkündigung des Evangeliums Christi [...], das Mysterium des Herrenmahls, das [...] ausdrücklich als Ursache dieser brüderlichen Gemeinschaft, also als gemeindebildend bezeichnet wird, die Liebe und die daraus erwachsene Einheit der Gemeinde.“

11 Zum vorkonziliar konfessionell verengten Verständnis von „Gemeinde“ und „Kirche“ vgl. z. B. Karl Lehmann, „Was ist eine christliche Gemeinde?“, in *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 1 (1972) 481–497.

men. Mit Benedikt XVI. ist hier festzuhalten: Zwar ist es „unerlaubt, die Wahrheit zum Produkt des Faktums zu machen. Aber es ist gleichfalls unstatthaft, die „Praxis“, das Leben in den konkreten Einheiten, die Kirche bauen, auf bloße Anwendung zu reduzieren. Es bleibt vielmehr, daß die „Ortskirche“ die Stätte der Erfahrung, der realen Erprobung des Glaubens [...] ist.“¹² Das heißt: „Die Kirche muß in der Gemeinde anwesend sein, und die Gemeinde muß in der Kirche ein Recht haben.“¹³ Durch diesen Perspektivenwechsel, wie er auch durch die „Ökumene des Lebens“ wirksam wird, verändert sich das Gravitationszentrum jeder Ekklesiologie. Die Relevanz dieser Verschiebung ist bisher nur ansatzweise erfasst und damit auch theologisch wirksam gemacht.

Die persönlichen Erfahrungen der „Ökumene am Ort“ gewinnen auf dem Fundament des eben Skizzierten nochmals ihr eigenes theologisches Gewicht. „Für die theologische Methode bedeutet dies, nicht nur aus den Lehren Konsequenzen für das Leben zu ziehen, sondern die im gelebten (gemeinsamen) Glauben implizierte Überzeugung“ zu erfassen, „zu würdigen und auf den Prüfstand [...] des Glaubensbekenntnisses zu stellen.“¹⁴ Diese Option einer „Ökumene des Lebens“ hebt also letztlich die allzu ideologische Gegenüberstellung einer Ökumene „von unten“ – „von oben“ auf und führt das stets dialektische Verhältnis beider auf das Wesentliche zurück: Das ökumenische Miteinander vor Ort, das geteilte Leben von Christinnen und Christen hat zentralen Anteil an der theologischen Wahrheitsfindung. Was im praktischen Miteinander als „wahr“ erkannt, anerkannt und praktiziert wird, kann theologisch nicht einfach „falsch“ sein; auch wenn sich die Praxis immer wieder kritisch bewähren muss.

Zum dritten Unterpunkt

Das bringt mich zu einem dritten und letzten Punkt des Perspektivenwechsels des Konzils, der in einer „Ökumene des Lebens“ neu belebt wird: die veränderte ökumenische Hermeneutik.

Sie ruht auf dem entscheidenden ökumenischen Perspektivenwechsel des II. Vatikanischen Konzils: der Erkenntnis einer durch die Taufe bereits gegebenen, wenngleich nach außen hin bisher nur unvollkommen sichtbar gewordenen Einheit der Christinnen und Christen. Mit Bischof Kurt Koch

12 Joseph Ratzinger, „Ökumene am Ort“, in ders., *Theologische Prinzipienlehre* (München: Erich Wewel Verlag, 1982), 327.

13 Walter Kasper, „Kirche und Gemeinde“, in ders., *Glaube und Geschichte* (Mainz: Matthias Grünewald, 1970), 283.

14 Bernd Jochen Hilberath, „Bewegung oder Stillstand? Eine Momentaufnahme aus katholischer Sicht“, in *Theologisch-praktische Quartalschrift* 154 (2006) 6.

kann dies als das „elementarste Ereignis der ökumenischen Bewegung“ bezeichnet werden, das durch das II. Vatikanische Konzil verbindliche Grundüberzeugung der römisch-katholischen Kirche geworden ist: Die „nach wie vor getrennten Christen und Christinnen verstehen sich heute nicht mehr als Gegner und auch nicht mehr als gleichgültige Nachbarn, sondern als Brüder und Schwestern, freilich nicht aufgrund irgendeines gastfreundlichen Philanthropismus, sondern aufgrund ihres Eins-Seins durch die eine Taufe. [...] Diese zwischen uns Christen bereits bestehende Gemeinschaft ‚bis zur vollen Gemeinschaft in der Wahrheit und in der Liebe wachsen zu lassen‘ (Johannes Paul II., *Ut unum sint* Nr. 14) ist deshalb das eigentliche Motiv der ökumenischen Bestrebungen, dem eine ökumenische Spiritualität der Gemeinschaft dienen will.“¹⁵

Eine solche ökumenische Spiritualität lebt aus der Überzeugung, dass Einheit nicht einfach „gemacht“ werden kann, sondern immer ein Geschenk ist, um das gebetet und das nur vom Geist Gottes selbst gegeben werden kann. Wahre ökumenische Spiritualität legt nun aber angesichts des Geschenkcharakters nicht einfach die Hände in den Schoß, sondern sie versucht aktiv alle Hindernisse „wider den Hl. Geist“ abzubauen. Sie arbeitet an der eigenen Bereitschaft zum Umdenken, zur Erneuerung und zur Bekehrung. Sie weiß, dass Ökumene kein Sich-Treffen auf dem kleinsten gemeinsamen Nenner ist, sondern ein Lernprozess zur gegenseitigen Bereicherung. Es ist kein Verlustgeschäft, das möglichst viele Ecken und Kanten abschleift, um dem anderen „angenehmer“ zu werden, sondern es ist ein Zugewinnbetrieb, der daran arbeitet, die Andersheit des anderen nicht nur zu tolerieren, sondern zu akzeptieren und als Herausforderung an das Eigene zu verstehen. Eine Veränderung des Miteinanders ist nicht ohne eigene Veränderung möglich. Darum ist Umkehr auch das eigentliche „Lebenselixier“ der Ökumene: „In erster Linie geht es dabei nicht um die Bekehrung der anderen, sondern um die eigene Bekehrung, die die Bereitschaft voraussetzt, eigene Schwächen und „Defizite selbstkritisch wahrzunehmen.“¹⁶ Die Brisanz einer sich damit abzeichnenden neuen Hermeneutik ist noch nicht allen bis ins letzte bewusst. Denn sie lebt von dem Gedanken, Recht und Wahrheit nicht zuerst bei sich selbst, sondern als wohlwollende Unterstellung auch und gerade beim anderen zu suchen. Nur so kann aus einer „tolerierten“ Verschiedenheit wirklich eine „versöhnte Verschie-

15 Kurt Koch, „Was heute Not tut. Plädoyer für eine ökumenische Spiritualität“, in *Gottesdienst* 40, no. 2 (2006) 10.

16 Koch, „Was heute Not tut“, 11.

denheit“, von der immer alle reden und dabei zumeist doch nur die Bewahrung des Eigenen damit meinen¹⁷.

Aus einer Hermeneutik des Verdachts, die Fehler und Häresien immer beim anderen vermutet, wird eine Hermeneutik des Vertrauens. Das ist ein Perspektivenwechsel, der sogar manch festgefahrenes Gespräch in den Lehrdialogen wieder voranbringen könnte.

III.

Welche Hermeneutik verbindet sich mit einer „Ökumene des Lebens“, und wie verhält diese sich zur Hermeneutik einer „Ökumene der Profile“, gar mit der Variante einer „Differenzhermeneutik“, die zurzeit in aller Munde ist?¹⁸

Grundlegendes dazu ist bereits im letzten Unterpunkt angeklungen. Wenn die einer „Ökumene des Lebens“ entspringende Spiritualität – nach Kardinal Kasper – bedeutet, „im anderen den Bruder und die Schwester im Glauben zu erkennen, ihre Freuden und Leiden zu teilen, ihre Wünsche zu erahnen und sich ihrer Bedürfnisse anzunehmen,“¹⁹ und wenn sie verbunden ist mit der Fähigkeit, „vor allem das Positive im anderen zu sehen, um es als Gottesgeschenk auch für sich anzunehmen [...] und den Versuchungen der Rivalität, des Misstrauen und der Eifersüchtelei zu widerstehen,“²⁰ dann fängt eine der „Ökumene des Lebens“ „mit den gemeinsamen christlichen Erfahrungen an und [...] mit gemeinsamen Herausforderungen in unserer mehr oder weniger säkularisierten und multikulturellen Welt. Diese gemeinsamen Erfahrungen lassen uns auch unsere Unterschiede besser verstehen.“ Sie bedeutet daher auch ein „Sich-Öffnen für den Geist der aus unterschiedlichen Frömmigkeitsformen spricht; sie bedeutet die Bereitschaft zum Umdenken und zur Bekehrung, aber auch das Aushalten des Anderssein des Anderen, was Toleranz erfordert, Geduld, Respekt und nicht zuletzt Wohlwollen und jene Liebe, die sich nicht aufbläht, sondern über die Wahrheit freut (1 Kor 13,4,6).“²¹

Eine so strukturierte Hermeneutik der „Ökumene des Lebens“ greift nicht nur die bereits im II. Vatikanischen Konzil definierten katholischen

17 Vgl. Walter Kasper, „Ökumene und Spiritualität“, in ders., *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene* (Freiburg: Herder, 2005), 203–226, bes. 210f.

18 Vgl. dazu auch den Beitrag von Christoph Schwöbel in diesem Band.

19 Walter Kasper, „Ökumene des Lebens und Eucharistiegemeinschaft“, in ders., *Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche* (Freiburg: Herder, 2004), 73.

20 Kasper, „Ökumene des Lebens und Eucharistiegemeinschaft“, 73.

21 Kasper, „Ökumene und Spiritualität“, 210.

Grundprinzipien der Ökumene auf²², sie forciert noch einmal deren bereits in UR 6–9 verbindlich fixierten Schritte: nämlich Heiligung des Lebens, gegenseitiges Verzeihen und Verstehen, Umkehr und Erneuerung.²³ Dabei ist klar, dass jeder „Ökumenismus ad extra“ einen „Ökumenismus ad intra“ voraussetzt, „bei dem man voneinander lernt und sich selbst reformiert.“²⁴ Hier wird auch deutlich, dass das Konzil unwiderruflich einen grundlegenden Perspektivenwechsel von einem „Heimkehr-Ökumenismus“ zu einer „Ökumene der gemeinsamen Rückkehr oder gemeinsamen Umkehr zu Jesus Christus“²⁵ vollzogen hat. Die christologische Grundorientierung bricht jede ekklesiomonistische Binnenperspektive auf.²⁶

Ebenso sind die durch das Konzil für den ökumenischen Dialog wie die Darstellung der eigenen Glaubensüberzeugungen genannten methodischen Vorgaben von bleibender Bedeutung: die Beachtung der Hierarchie der Wahrheiten (UR 11) und die Unterscheidung zwischen Inhalt des Glaubens und Art und Weise des Ausgesagten (vgl. GS 62). Die sich von hier aus nahe legende ökumenische Methode ist die des differenzierten Konsenses. Diese Methode nimmt das Motiv der Hierarchie der Wahrheiten ebenso auf wie die notwendige Differenzierung zwischen Form und Inhalt einer Glaubensaussage und setzt beide Schritte konkret um. Der differenzierte Konsens umgreift dabei „zwei Feststellungen: nämlich dass 1. im Dialog volle Übereinstimmung erzielt worden ist in dem, was zum Grundlegenden einer bestimmten Glaubensaussage gehört, und 2. auch Übereinstimmung

22 Diese setzt bekanntlich „nicht bei den Unterschieden an, um von ihnen aus Einheit zu erreichen, sondern setzt die Einheit im Rahmen der katholischen Kirche und ihrer teilweisen *communio* mit den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften als gegeben voraus, von der aus die volle *communio* mit ihnen erreicht werden soll. Aber diese Einheit im Sinne einer vollen *communio*-Einheit bedeutet keine Uniformität, sondern eine Einheit in Verschiedenheit und eine Verschiedenheit in Einheit. Man könnte auch sagen, das Wesen der Einheit, verstanden als volle *communio*, ist Katholizität nicht in ihrem konfessionellen, sondern in ihrem ursprünglichen und qualitativen Sinn als volle Verwirklichung aller Gaben, die die Ortskirchen und konfessionellen Kirchen beitragen können“. Walter Kasper, „*Communio als Leitidee*“, in ders., *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene* (Freiburg: Herder, 2005), 96.

23 Diesen Prinzipien entspringen nach dem Ökumenismusdekret die drei Dimensionen des Dialogs: Das Gespräch der Fachleute; die praktische Zusammenarbeit und das gemeinsame Gebet, sowie die Erneuerung und Reform der römisch-katholischen Kirche. Vgl. Walter Kasper, „Wesen und Ziel des Dialogs“, in ders., *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene* (Freiburg: Herder, 2005), 64.

24 Kasper, „Wesen und Ziel des Dialogs“, 64.

25 Kasper, „*Communio als Leitidee*“, 95.

26 Vgl. Sander, „Der Ort der Ökumene“, 192ff.

erzielt worden ist, dass die verbleibenden Differenzen in Bezug auf die betreffende Glaubensaussage nicht nur legitim, sondern auch bedeutungsvoll sind und die volle Übereinstimmung im Grundlegenden nicht mehr in Frage stellen“²⁷. Ein differenzierter Konsens schließt Widersprüche definitiv aus, kann jedoch durchaus einander ergänzende Gegensätze enthalten.²⁸ Er beruht auf einem Einheitsgedanken, der Differenz nicht nur erträgt und legitimiert, sondern zuallererst ermöglicht. Die sich damit verbindende Hermeneutik ist eine „Hermeneutik des Vertrauens“ bzw. der „positiven Vermutung“: „Es ist eine Hermeneutik, die sich aus der Erfahrung von Begegnungen und gelebter Gemeinschaft mit Angehörigen der anderen Konfession speist, wobei die Christlichkeit der Überzeugungen und des Lebens des je anderen zutrage trat. Sie gründet darin, ‚dem anderen zuzuhören‘ und ‚mit der Möglichkeit zu rechnen, dass der Heilige Geist in und durch die anderen spricht‘.“²⁹ Gerade diese Option trifft nun aber in der aktuellen Diskussion um eine angemessene ökumenische Hermeneutik 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? Und wird dieser Grunddifferenz allenfalls eine „konstruktive [...] Toleranz [...] des wechselseitigen konfessionellen Respekts“ gerecht, nicht aber die Zielformulierung eines wie auch immer gearteten „Kon-

27 Ulrich Kühn, *Zum evangelisch-katholischen Dialog. Grundfragen einer ökumenischen Verständigung* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2005), 23. Zu den einzelnen Arbeitsschritten vgl. ebd., 26ff.

28 Vgl. Walter Kasper, „Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“, in ders., *Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene* (Freiburg: Herder, 2005), 172. „Wollte man einen vollen Konsens verlangen, so würde man Einheit zu einer eschatologischen Angelegenheit machen. In dieser Welt ist nur ein differenzierter Konsens möglich; das heißt, dass die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche ein organisches Ganzes von einander ergänzenden Gegensätzen ist. Oder um es anders zu sagen: Die Kirche ist als das Abbild des dreieinen Gottes gestaltet, der Einheit in Verschiedenheit ist“ (ebd.)

29 Kühn, *Zum evangelisch-katholischen Dialog*, 24f. Kühn zitiert hier das Studiendokument der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRK, *Ein Schatz in zerbrechlichen Gefäßen* (dt. hrsg. v. D. Heller, Frankfurt: Lembeck, 1999) § 8.

30 Exemplarisch: Ulrich Körtner, *Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005).

senses“? Ist daher Ökumene nicht besser als „Kohärenz“-Hermeneutik, näherhin als „Kohärenz“ eines „unaufgebar Differenten“ zu betreiben? Ist die ökumenisch heute allein angemessene Hermeneutik eben keine Konsenshermeneutik mehr, sondern eine in der ökumenischen Diskussion zunehmend an Boden gewinnende „Hermeneutik der Differenz“? ³¹ Solche Anfragen scheinen auf den ersten Blick nahe liegend und plausibel, freilich der hier postulierte Gegensatz erweist sich bei näherem Hinsehen als künstlich (mitunter sogar böswillig) ³².

Denn es ist nun nicht so, dass die Methode des differenzierten Konsenses, den Differenzgedanken leugnen oder gar aufheben würde. Man hat diese Methode gerade aufgrund ihres Versuchs, Konsens und Differenz zusammen zu denken, als „begriffliche Missgeburt“ etikettiert ³³, weil sie einen „kontradiktorischen (und damit eigentlich logisch unmöglichen) Syllogismus“ zum methodischen Prinzip zu erklären scheint. ³⁴ Demgegenüber will der differenzierte Konsens „Differenz“ als solche hermeneutisch fruchtbar zu machen, indem er sie als Teil des Grundkonsenses und nicht als dessen Widerspruch erweist. Die Differenz bleibt auch innerhalb des Konsenses erhalten als der legitime Ansatzpunkt unterschiedlicher Denkformen, die als die Wahrnehmung differenter kultureller Gegebenheiten, historischer Situationen, theologischer Denkansätze oder Spiritualitäten ³⁵ zu verstehen sind. Die Differenz erhält ihren hermeneutisch wirksamen Ort, weil sie auf der Basis des sie tragenden Grundkonsenses jede allzu selbstzufriedene Konfessionalität immer wieder störend aufrüttelt. Was unterscheidet nun einen so konkretisierten differenzierten Konsens von den methodischen und methodologischen Grundansätzen einer „Hermeneutik der Differenz“? Weniger als es die Vehemenz der Wortgefechte zunächst vermuten lässt.

„Differenz“ ist auch hier kein deskriptiver Begriff, sondern eine hermeneutische Größe. Die Frage ist: Wozu dient sie? Eine Differenzhermeneutik versteht „Differenz“ sowohl als Identitäts-Marker wie als erkenntnisleitendes Instrument. „Differenz“ dient als heuristische Leseanweisung und als methodisches Strukturmerkmal, indem sie – dort, wo sie den Status des exklusiven Gegenteils eines Grundkonsenses erhält – zur Grund-

31 Vgl. Kühn, *Zum evangelisch-katholischen Dialog*, 30f.

32 Zum Entstehungshintergrund vgl. Kühn, *Zum evangelisch-katholischen Dialog*, 11f; 16ff. Kühn spricht hier auch vom „Trend zu einer neuen Profilierung konfessioneller Identität“ (31).

33 Vgl. Eberhard Jüngel, „Amica Exegesis einer römischen Note“, in *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 10 (1998) 258 Anm. 15.

34 Vgl. dazu den Beitrag von C. Schwöbel.

35 Vgl. Kühn, *Zum evangelisch-katholischen Dialog*, 30.

metapher für eine bleibende (weil unüberwindliche) Pluralität der getrennten Konfessionen wird. Ihre Erkenntnis ist aber nicht mehr der Ausgangspunkt einer Förderung des ökumenischen Gesprächs sondern die Beschreibung von Ursache oder Wesen eines bleibenden, konfessionellen Unterschieds.

Freilich, auch eine Differenzhermeneutik vermag ehrlicherweise die Möglichkeit von Konsensen und neue Formen des gemeinsamen Bekenkens als ein ihr eigenes ökumenisches Ziel nicht auszuschließen.³⁶ Andernfalls würde sie den von ihr bevorzugten Begriff einer Kohärenz ad absurdum führen. Denn der Begriff der „Kohärenz“ taugt nicht zur Legitimation einer prinzipiellen Verschiedenheit, die sich von der Kriterien- und damit letztlich der Wahrheitsfrage verabschiedet. Eine echte, der Differenzhermeneutik aufruhende „Ökumene des Einspruchs“ unterscheidet sich daher, will sie nicht missverstanden werden, notwendig und prinzipiell von einer „Ökumene des Widerspruchs“ auf der Basis einer „Hermeneutik des Verdachts“ bzw. „des Misstrauens“.

In einer „Ökumene des Einspruchs“ dient eine festgestellte Differenz als *Anlass* einer, wie dies Ulrich Körtner formuliert „mutuum [sic] consolatio fratrum,“ die auf Selbstkorrektur und Reform zielt. Damit verändert sich zunächst einmal der hermeneutische Status der Differenz selbst. „Differenz“ wird zu einem dynamischen Begriff für etwas, das – wie auch immer – bearbeitet werden will und im Letzten zu überwinden ist; es ist keine prinzipielle oder gar Identitätsstiftende Größe³⁷ mehr. Beachtet eine „Ökumene des Einspruchs“ darüber hinaus ihre eigene notwendige Voraussetzung, dass nämlich „Differenz“ selbst eine ambivalente Größe ist, hinter der sich nicht nur legitime Vielfalt sondern auch schuldhafte Trennung verbergen kann, dann bindet sie sich notwendig an die Kriterien- und damit Wahrheitsfrage³⁸. Damit zielt sie aber letztlich auf die gleichen, bereits als Grundkategorien einer „Ökumene des Lebens“ genannten Prinzipien: nämlich Umkehr und Erneuerung auch und gerade „ad intra“!

Nur so kann eine „Ökumene des Einspruchs“ der Instrumentalisierung durch eine konfessionelle Profilierungsfalle entgehen, die Unterschiedenheit als das Eigentliche betrachtet und weder die notwendige Sensibilität für ökumenische Gemeinsamkeiten zu entwickeln vermag, noch ihre weiterführenden wie selbstkritischen Möglichkeiten wirklich wahrnimmt. In einer solchen fehlgeleiteten „Ökumene der Profile“ tritt die Notwendigkeit

36 Vgl. Körtner, *Wohin steuert die Ökumene*, 39.

37 Vgl. Körtner, *Wohin steuert die Ökumene*, 41f.

38 Vgl. den Vorschlag Körtners zu einer kreuzestheologisch fundierten Kriteriologie. Vgl. Körtner, *Wohin steuert die Ökumene*, 42f; ders., *Versöhnte Verschiedenheit. Ökumenische Theologie im Zeichen des Kreuzes* (Bielefeld: Luther Verlag, 1996).

des gemeinsamen Zeugnisses hinter die Suche nach Identität zurück³⁹, die nicht selten Kosten der Gemeinsamkeiten betrieben wird⁴⁰. Das konterkariert aber letztlich das von dieser selbst präferierte Einheitsmodell der „versöhnten Verschiedenheit“ und lässt dieses so zum bloßen Lippenbekenntnis verkommen. Dagegen ist gerade das Modell der versöhnten Verschiedenheit ein durch und durch dynamisches Modell, das die konfessionelle „Differenz“ gerade nicht als die letzte unschleifbare ökumenische Bastion versteht.⁴¹

Mag auch, wie Ulrich Körtner zu Recht betont, die eigentliche Hoffnung aller ökumenischen Arbeit nicht die sichtbare Einheit der irdischen Kirche sondern das Reich Gottes sein, so hat gerade das „Regnum Christi“, wie Ernst Käsemann schon 1963 feststellte, notwendig eine „adäquate Signatur“ in dieser Welt⁴². Diese zu suchen, ist der bleibende Stachel des ökumenischen Ringens um eine Krieteriologie der Sichtbarkeit von Einheit, wengleich deren Realisierung bleibend unter dem eschatologischen Vorbehalt zu stellen ist⁴³.

IV.

Benennen wir am Ende auf dem Hintergrund des Entwickelten einige hermeneutisch-theologische und praktische Konsequenzen einer „Ökumene des Lebens“.

39 Zu dieser Gefahr vgl. Wolfgang Huber, „Was bedeutet Ökumene der Profile?“, in *epd-Dokumentation* 24/2006, 8.

40 Vgl. dazu auch Karl Lehmann, „Was bedeutet ‚Ökumene der Profile‘?“, in *epd-Dokumentation* 24/2006, 13.

41 Körtner, *Wohin steuert die Ökumene*, 42.

42 Ernst Käsemann, „Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Lehre von der Kirche“, in ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. 2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970), 266.

43 Analoges gilt für die kreuzestheologische Grundsignatur, die Körtner in das Zentrum seines Nachdenkens über Einheit stellt. Vgl. Körtner, *Wohin steuert die Ökumene*, 29ff. Ihre berechnigte kritische Dimension – verstanden als bleibender Stachel einer allzu positivistisch arbeitenden Einheitsvision, nicht aber als bleibend verborgener Schwebezustand – ist durch einen inkarnatorisch bestimmten, sakramentalen, d. i. vermittelnden und vermittelten Realismus zu unterfangen. Ansonsten droht eine solche Option, „Versöhnung“ zum irrelevanten Abstraktum zu relativieren, und lässt damit die Idee von Einheit als rhetorische Platitude erscheinen. Denn auch der Vorstellung von Einheit der Kirche bekommt es nicht, wenn die „eine“ Kirche doketisch in eine „civitas platonica“ aufgelöst wird.

Vgl. dazu auch den Beitrag von C. Schwöbel in diesem Band. Sein Vorschlag einer „Hermeneutik der Referenz“ trifft sich mit dem hier Gemeinten in der Frage nach den Kriterien der dort postulierten Referenzialität.

Auch eine „Ökumene des Lebens“ weist letztlich hermeneutisch auf den gegenwärtig noch unaufhebbar erscheinenden Widerspruch zwischen den Konfessionen hin. Sie tut dies aber in positiver Weise, indem sie die Relevanz des „locus theologicus alienus“ für die eigene konfessionelle Identitätsfindung betont und praktisch umsetzt. Sie ist damit zunächst als heuristischer „Defizitmarker“ zu identifizieren. Denn sie verweist auf den notwendigen, dialogisch ausgerichteten ökumenischen Lernprozess, dessen Eigenart gerade darin liegt, die eigenen Schwächen nicht zu verschweigen und die Stärken der anderen schätzen zu lernen. Sie verweist auf das hermeneutische Potenzial der Außenperspektive der eigenen Konfession, indem sie die Lernbereitschaft vom anderen als grundlegenden Impuls der eigenen Identitätsgewinnung festhält (und geschähe das mitunter auch nur, indem sie auf eine aktuelle Sprachlosigkeit aufmerksam macht, die als solche bearbeitet werden muss).

Eine „Ökumene des Lebens“ macht den herausfordernden Charakter der Andersheit des Anderen konkret. Sie zeigt darin die theologische Relevanz des hermeneutischen Perspektivenwechsels auf, den das II. Vatikanische Konzil vorgegeben hat und setzt konkret um, was es bedeutet, durch die Begegnung mit Anderen die eigene Identität nicht zu relativieren oder gar zu verlieren, sondern sie erst dadurch fundiert zu gewinnen.

Eine „Ökumene des Lebens“ ist daher keine Billigvariante, keine „Ökumene light“. Als eigens zu profilierendes hermeneutisches Programm muss sie ekklesiologische Konsequenzen zeitigen oder sie bleibt ein theologisches Glasperlenspiel. Das nötigt am Ende zu einigen kurzen praktischen Konkretisierungen.

Sollen die ökumenischen Erfahrungen vor Ort und das gemeinsame Leben als Christinnen und Christen theologische Valenz haben, so müssen sie im ökumenischen Entscheidungsprozess konkret fruchtbar und wirksam gemacht werden. Es will so scheinen, als hätten hier nicht nur die Ergebnisse der theologischen Fachdiskussion, sondern auch das reale ökumenische Miteinander mancherorts ein „Rezeptionsproblem“.

Ist der *sensus fidelium* der Gläubigen vor Ort als theologischer Ort in seiner einheitsstiftenden und eine zukünftige Einheit der Kirche bereits repräsentierenden Würde wahrzunehmen, so wird sich die römisch-katholische Kirche fragen müssen, inwieweit sie diesen theologischen Ort nicht nur in Sachen Ökumene in Zukunft auch institutionell wirksamer erfassen will und kann.

Die Wahrheit einer „Ökumene des Lebens“ wird davon abhängen, in wieweit der von Kardinal Kasper skizzierte „ökumenische Zwischenzustand“, in dem wir uns zurzeit befinden, auch sichtbare Konsequenzen zeitigt. Das Prinzip der Sichtbarkeit der Einheit war und ist ein unaufgebbares

römisch-katholisches Grundprinzip des Ökumenismus. Das sollte auch für die Realien des bereits heute ökumenisch Erreichten gelten. Ist die „Ökumene des Lebens“ auch eine „Ökumene des Zwischenzustandes“ und damit kein Endzustand, sondern ein „Prozess der Heilung und des Weiterwachsens“, zielt sie dennoch auf konkrete institutionalisierte Formen und Strukturen.⁴⁴ Und das stellt die eigentliche aktuelle Herausforderung dar. Dabei ist nicht nur eine institutionelle Verfestigung des theologisch bereits Erreichten an der Zeit, sondern auch das Wagnis einer experimentellen Umsetzung der Antwort auf die Frage: Was ist das eigentlich – „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“?

44 Vgl. Kasper, „Communio als Leitidee“, 102f.