

Komplementarität und differenzierter Konsens

*Perspektiven einer ökumenischen Hermeneutik aus katholischer Sicht**

THOMAS FORNET-PONSE

Einführung

Mehr denn je scheint die Ökumenische Theologie von der Einheit entfernt: Des Öfteren wird von einer „ökumenischen Eiszeit“ gesprochen oder eine solche bestritten, es gibt eine Vielzahl von Einheitsmodellen und Zielvorstellungen, diverse ökumenische Hermeneutiken werden vorgeschlagen, die Abkehr von der Konsensökumene wird zugunsten einer Differenzökumene propagiert und diesem wiederum widersprochen.¹ Wenn wir uns vor allem der Hermeneutik annehmen wollen, haben wir es mit so unterschiedlichen, teilweise aber auch miteinander zu vereinbarenden Vorschlägen zu tun wie differenzierter Konsens, Komplementarität, kontradiktorischer Widerspruch, Differenzökumene, Ökumene der Profile, Ökumene freundlicher, aber distanzierter Toleranz oder voraussetzungslose Anerkennung. Angesichts dieser Fülle sind verschiedene Strategien denkbar, um zu einer zukunftsweisenden Methode zu gelangen: Man kann diese Vielfalt beklagen und versuchen, eine von ihnen auszuwählen und diese als die einzig Erfolg versprechende zu vertreten. Diese Strategie erscheint wenig hilfreich, da man sich zum einen im ökumenischen Diskurs in absehbarer Zeit wohl kaum auf eine Methode einigen wird. Zum anderen sind die verschiedenen Methoden auch in Auseinandersetzung miteinander entstanden und setzen unterschiedliche Akzente, die durch die Beschränkung auf eine einzige Methode verloren gingen. Daher scheint sich eine zweite Strategie nahezulegen: Man preist die Fülle als Methodenvielfalt und sieht die verschiedenen Methoden als einander ergänzend an. Der Nachteil ist offenkundig und liegt in der Pragmatik: Denn angesichts der engen Verbindung von Methode und Zielvorstellung müssten sich auch die jeweiligen Zielvorstellungen ergänzen, was wenig sinnvoll erscheint. Eine dritte Strategie wäre, eine weitere Methode zu entwickeln, die die Vorteile anderer Methoden verbindet. Diese Strategie möchte ich verfolgen und zwar mit der Besonderheit, eine Außen-

* Dieser Beitrag basiert auf einem für die Veröffentlichung leicht aktualisierten Vortrag, der im Rahmen des Expertengesprächs „Ökumene betreiben – aber wie? Auf der Suche nach einer zukunftsweisenden Methode ökumenischer Theologie“ am 29.10.2010 im Zentrum für Ökumenische Forschung in München gehalten wurde.

¹ Vgl. z.B. C. Böttigheimer, Ökumene ohne Ziel? Ökumenische Einheitsmodelle und katholische Einheitsvorstellungen, in: ÖR 52 (2003) 174-187; ders., Ökumenische Hermeneutik, in: StZ 224 (2006) 392-406; J. Brosseder / M. Wriedt (Hg.), „Kein Anlass zur Verwerfung“. Studien zur Hermeneutik des ökumenischen Gesprächs. FS Otto Hermann Pesch, Frankfurt a.M. 2007; J. Kosłowski, Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog, Münster 2008 (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 52); A. Mayer, Mit oder ohne Konsens. Methodische Erwägungen zu einer hermeneutischen Grundoption, in: ÖR 52 (2003) 157-173.

perspektive einzubeziehen, die zum Innersten christlicher Identität und Theologie gehört: das Judentum.²

Hierzu werde ich wegen ihrer theoretischen und praktischen Bedeutung zunächst die Strategie des differenzierten Konsenses darstellen, mit dessen Hilfe die kirchentrennenden Gegensätze zwischen den Konfessionen insofern überwunden werden sollen, als diese als legitime Ausformungen innerhalb eines umfassenden Konsenses verstanden werden. Sodann werde ich auf bisherige Vorschläge einer Einheit in Gegensätzen rekurrieren und in diesem Kontext die verschiedenen Verständnisse von Komplementarität diskutieren. Vor diesem Hintergrund kann abschließend die Perspektive einer Ökumene in Auseinandersetzung mit dem Judentum vorgestellt werden, worin ich zeigen möchte, wie eine positive Aufnahme jüdischer Denkweisen die innerchristliche Diskussion weiterbringen kann.

1. Differenzierter Konsens als Überwindung der Gegensätze

1.1 Entstehung und Bedeutung der Formel „differenzierter Konsens“

Die Hermeneutik des differenzierten Konsenses dürfte gegenwärtig immer noch von einer Mehrheit der Theologen (auf jeden Fall im katholischen Bereich) vertreten werden und erfreut sich auch recht großer Zustimmung im Bereich der Kirchenleitungen. Der Begriff wurde besonders von Harding Meyer geprägt und ist eng mit der Zielvorstellung der „versöhnten Verschiedenheit“ verbunden. Diese unterscheidet sich sowohl von einem „kooperativ-föderativen“ Einheitsmodell, das auf die gemeinsame Praxis der Kirchen abhebt, als auch vom Modell der „organischen Union“, nach dem die verschiedenen Konfessionen eine umfassende Kirche bilden. Meyer geht es darum, die beiden Attribute der Kirche, Einheit und Katholizität, zusammenzuhalten, ohne diese zu identifizieren: „Die ‚Einheit‘ der Kirche gibt es nur, wenn sie die vielfältige ‚Katholizität‘ des Glaubens und des Lebens der Kirche unverkürzt umfasst. Und die vielfältige ‚Katholizität‘ des Glaubens und des Lebens der Kirche ist nur dann gewahrt, wenn sie ungetrennt und unzersplittert in der ‚Einheit‘ der Kirche zusammengehalten wird.“³ Dem entspricht ein Konsens, der nur in (den) zentralen Punkten bestehen braucht und in weniger zentralen Fragen eine legitime Vielfalt zulassen kann. Insofern wird hier nicht versucht, Kirchengemeinschaft über möglichst weitgehende Konsense herzustellen. Nach Meyer soll eine „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“ die Einheitskriterien erfüllen, die auf der Vollversammlung des ÖRK in Neu Delhi 1961 als konstitutiv für volle kirchliche Einheit angesehen wurden. Die sichtbare Einheit der Kirche beinhaltet:

² Vgl. ausführlich T. Fornet-Ponse, *Ökumene in drei Dimensionen. Jüdische Anstöße für die innerchristliche Ökumene*, Münster 2011 (Jerusalem Theologisches Forum 19).

³ H. Meyer, *Eine Gemeinschaft in Gegensätzen? Streit um Rezeption und ökumenischen Minimalismus*, in: EK 21 (1988) 260-264, hier 263.

- Übereinstimmung im Bekenntnis des Glaubens und Gemeinsamkeit in den Sakramenten und im kirchlichen Amt,
- gemeinsames gottesdienstliches Leben und Gebet,
- gemeinsames Zeugnis und gemeinsamen Dienst an allen Menschen,
- die Fähigkeit, angesichts konkreter Aufgaben und Herausforderungen gemeinsam zu handeln und zu sprechen,
- die örtliche ebenso wie die universale Dimension kirchlicher Einheit.⁴

Zwei theologische Grundlagen einer solchen Einheitsvorstellung bzw. ökumenischen Methode werden in *Unitatis redintegratio* formuliert: Zum einen wird in UR 11 die Lehre von der „Hierarchie der Wahrheiten“⁵ herausgestellt und zum anderen in UR 19 die Unterschiedlichkeit in der Auffassung der Offenbarungswirklichkeit ausgedrückt. Weil Kirche als Lebensgemeinschaft aus der Fülle und Dynamik göttlichen Lebens lebt, „ist eine grundsätzliche Vielheit *in, mit und unter* der Einheit – vielleicht sagt man besser: der Ganzheit – der Kirche unabdingbar“.⁶ Diese Vielfalt – und mit ihr ein differenzierter Konsens – wird durch den hermeneutischen Spielraum ermöglicht, der entsteht, weil die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus grundsätzlich interpretationsfähig und -bedürftig ist. Deswegen kann „ein totaler Konsens in einer bestimmten theologischen Sachaussage nicht Bedingung der Möglichkeit einer Einigung sein“.⁷ Sofern man im Glaubensverständnis grundlegend übereinstimmt, können theologische Differenzen als zulässige und mögliche Auslegungen des Evangeliums fortbestehen. Dazu ist es nötig, zwischen zentralen und weniger zentralen Glaubensaussagen zu unterscheiden, wobei den fundamentalen Glaubensaussagen ausdrücklich und positiv zugestimmt werden müsste, wohingegen bei den weniger gewichtigen auch eine tendenziell positive Zustimmung oder u.U. sogar eine Urteilsenthaltung ausreichte.

Interessanterweise verdankt sich der Begriff einer nachträglichen Reflexion auf die Praxis des katholisch-lutherischen Dialogs. Denn um die für eine diesen Prinzipien entsprechende Einigung z.B. in der Rechtfertigungslehre erforderliche besondere Art des Konsenses zu bezeichnen und die Lehrintentionen der verpflichtenden Bekenntnis- und Lehraussagen in ihrer Verschiedenheit zu respektieren, wurde in den verschiedenen Konsensdokumenten der Begriff „Konsens“ meistens zusätzlich qualifiziert. Im katholisch-lutherischen Dialog kristallisierte sich eine besondere Struktur des Konsenses mit je zwei Affirmationen heraus: „In der ersten Affirmation sagte und zeigte er, dass bei einer bislang kontroversen Lehre im Blick auf die grundlegende Glaubensüberzeugung Übereinstimmung bestand oder erreicht war; in der zweiten Affirmation sagte und zeigte er, dass Unterschiede blieben, dass diese jedoch die Übereinstimmung in der grundlegenden Glaubens-

⁴ H. Meyer, „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“. Hintergrund und Sinn einer ökumenischen Formel, in: *KuD* 49 (2003) 293-306, hier 294.

⁵ Vgl. bes. A. Kreiner, „Hierarchia Veritatum“. Deutungsmöglichkeiten und ökumenische Relevanz, in: *Cath(M)* 46 (1992) 1-30; W. Thönissen, *Hierarchia Veritatum. Eine systematische Erläuterung*, in: *Cath(M)* 54 (2000) 179-199.

⁶ H. Wagner, *Ekklesiologisch-theologische Strukturprinzipien als Grundlage des „differenzierten Konsenses“*, in: ders. (Hg.), *Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens“*, Freiburg i.Br. 2000 (QD 184), 11-35, hier 17.

⁷ C. Böttigheimer (Anm. 1), 395.

überzeugung nicht in Frage stellen und darum zulässig sind – vielleicht sogar als sinnvoll gelten können.“⁸

Da er dem Einheitsverständnis der „versöhnten Verschiedenheit“ entspricht, ist ein solcher Konsens keine Vorform zu einem völligen Konsens, der erst die Einheit begründen könne. Um dies auszudrücken, brachte Meyer seit Mitte der 1980er-Jahre den Begriff des differenzierten Konsenses verstärkt in die Diskussion ein. Er versteht darunter einen in sich differenzierten Konsens, der hinsichtlich der jeweils erörterten Lehrfrage zwei Konsensaussagen enthält:

- eine Konsensaussage im Blick auf das, was in dieser Lehrfrage gemeinsam als das Grundlegende und Wesentliche erachtet und vertreten wird, und
- eine Konsensaussage darüber, dass und warum die bleibenden Verschiedenheiten der Lehraussagen als zulässig und legitim gelten können und die Übereinstimmung im Grundlegenden und Wesentlichen nicht in Frage stellen.⁹

Das beste Beispiel eines differenzierten Konsenses dürfte die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ sein, die einen „Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre“ statuiert, auf dessen Basis die weiterhin bestehenden Differenzen als nicht kirchentrennend angesehen werden und daher bestehen bleiben können.¹⁰

1.2 Kritik an der Methode des differenzierten Konsenses aus interkultureller bzw. differenzhermeneutischer Perspektive

Gleichwohl die Methode des differenzierten Konsenses aus ganz unterschiedlichen Perspektiven kritisiert wurde – beispielsweise unterstellte Giovanni Sala ihr die Verabschiedung der Wahrheitsfrage¹¹ –, beschränke ich mich hier auf die Kritik aus den von mir eingenommenen Standpunkten einer Differenzhermeneutik und einer interkulturellen Theologie. Dabei unterstütze ich die grundsätzliche Ausrichtung des differenzierten Konsenses, da er die Vorläufigkeit jedes theologischen Gedankens und die Vorbehalte jedes Textverstehens berücksichtigt sowie eine Pluralität zulassen kann.

Andere Aspekte sind m.E. allerdings kritisch zu sehen. So konzentriert sich zum einen auch diese Methode auf die Lehrdifferenzen und berücksichtigt zu wenig die anderen Differenzebenen, die nicht-doktrinalen Faktoren, z.B. religiöse Sitten,

⁸ H. Meyer, Die Prägung einer Formel. Ursprung und Intention, in: H. Wagner (Anm. 6), 36-58, hier 46.

⁹ H. Meyer, Die Struktur ökumenischer Konsense, in: ders., Versöhnte Verschiedenheit. Aufsätze zur ökumenischen Theologie I, Frankfurt a.M.-Paderborn 1998, 60-74, hier 72f.

¹⁰ Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche, in: DwÜ 3, 419-441, Nr. 5; 13; 40. Nach Meyer ist die Arbeit an der GER „für die Redaktoren zugleich eine bewusste Anwendung des Konzepts vom ‚differenzierten Konsens‘“ gewesen (H. Meyer [Anm. 8], 56). Körtner sieht dies deutlich anders: „Peinlicherweise taucht der Begriff des differenzierten Konsenses in der GE selbst gar nicht auf. Ihn hat man erst nachträglich zur Erklärung dessen, was angeblich in der GE stattgefunden hat, angeboten“ (U. Körtner, Wohin steuert die Ökumene? Vom Konsens- zum Differenzmodell, Göttingen 2005, 17).

¹¹ Vgl. G. Sala, Die ökumenische Einheit im christlichen Glauben – ein „differenzierter Konsens“?, in: FKTh 13 (1997) 1-17.

Identitäten, Werte und Ideale. „Vieles spricht dafür, dass die Differenzen zwischen Kirchen und einzelnen Denominationen durch den Hinweis auf Lehrdifferenzen nicht hinreichend in den Griff zu bekommen sind, weil andere Faktoren mindestens in ähnlicher Stärke die Unterschiede ausmachen, sogar innerhalb einer Konfessionsfamilie.“¹² Da hierzu auch kulturelle Unterschiede gehören, die in ihrem Einfluss auf die konfessionellen Differenzen immer noch zu wenig untersucht worden sind, möchte ich die Perspektive einer interkulturellen Philosophie einbeziehen. Denn hier werden kulturelle Differenzen vor allem unter dem Blickwinkel gesehen, inwiefern die Kulturen sich gerade aufgrund ihrer Differenzen gegenseitig bereichern können. Weil zugleich die Relativität, d.h. die gegenseitige Bezogenheit und Abhängigkeit der Kulturen herausgestellt wird, wird ein identitätslogisches Wahrheitsverständnis bestritten. Dementsprechend ist der kontextuelle Charakter der ökumenischen Rationalität als einer aus dem europäisch-abendländischen Kontext erwachsenen stärker zu berücksichtigen und darauf zu verzichten, die eigene Partikularität universal auszudehnen.¹³

Nicht unerheblich ist auch der Kritikpunkt des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses an der Methode, über Dialoge und Lehrkonsense zur Gemeinschaft zu gelangen. Denn dadurch werde der Dialogbegriff unzulässigerweise auf ein Werkzeug reduziert und sei damit nur Mittel zum Zweck. Stattdessen sei Dialog Einheit und Koinonia im Vollzug.¹⁴

Ich möchte vor dem Hintergrund meines andernorts geäußerten Plädoyers für eine interkulturelle Transformation der Theologie¹⁵ noch grundsätzlicher ansetzen. Denn zum einen stellt sich die Frage, inwieweit ein differenzierter Konsens von einer Identität im Glaubensverständnis ausgeht, die weder festgestellt noch pragmatisch erreicht werden kann.¹⁶ Zum anderen werden die Differenzen zunächst nur negativ, d.h. hinsichtlich ihres trennenden Charakters wahrgenommen. Dagegen ist zu fragen, ob sie nicht auch positiv, d.h. als geistgewirkt, verstanden werden können, was z.B. auf der Grundlage eines communalen Verständnisses möglich ist, wonach Einheit und Differenz nicht abgegrenzt und getrennt, sondern in Teilhabe und Teilgabe unterschieden und vermittelt werden.¹⁷ Die Differenzen stellen dann nicht einen Konsens infrage bzw. werden von ihm ausgehalten, sondern gehören ursprünglich dazu. Sie sollten also weniger unter dem Aspekt gesehen werden, miteinander versöhnt werden zu müssen. Insofern verstehe ich die Differenzen nicht nur als „legitime Interpretationen der einen christlichen Glau-

¹² D. Ritschl, *Theorie und Konkretion in der Ökumenischen Theologie*, Münster 2005 (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 37), 181.

¹³ Dies betont bes. T. Brandner, *Einheit gegeben – verloren – erstrebt. Denkbewegungen von Glauben und Kirchenverfassung*, Göttingen 1996 (KiKonf 39), 268-302.

¹⁴ Deutscher Ökumenischer Studienausschuss, *Theologie der Ökumene – Ökumenische Theoriebildung*, in: ÖR 37 (1988) 205-221, hier 218.

¹⁵ Vgl. T. Fornet-Ponse, *Interkulturelle Philosophie und Interreligiöser Dialog*, in: *Salzburger theologische Zeitschrift* 12 (2008) 230-243 sowie auf die ökumenische Theologie zugespitzt T. Fornet-Ponse (Anm. 2), 72-78.

¹⁶ Vgl. dazu I.U. Dalferth, *Auf dem Weg der Ökumene. Die Gemeinschaft evangelischer und anglikanischer Kirchen nach der Meißener Erklärung*, Leipzig 2002, 248ff.

¹⁷ So z.B. M. Böhnke, *Einheit am Ende des Weges? Zum Beitrag des differenzierten Konsenses für die Ökumene*, in: *Cath(M)* 54 (2000) 166-178.

benswahrheit“,¹⁸ sondern als notwendige und gegebenenfalls einander ergänzende Interpretationen, da die eigene Position immer begrenzt ist und daher der Ergänzung durch andere bedarf. Sie können sogar zunächst widersprüchlich erscheinen.

2. Einheit in Gegensätzen – Pro und Contra Komplementarität

Bedeutet diese Kritik am differenzierten Konsens und besonders das Plädoyer dafür, wegen der unvermeidbaren Begrenztheit der eigenen Position sogar widersprüchlich erscheinende konfessionelle Differenzen als notwendig und gegebenenfalls sich ergänzend anzusehen, ich hätte mich für eine „Ökumene in Gegensätzen“ entschieden? Die Antwort auf diese Frage hängt maßgeblich davon ab, was unter einer solchen verstanden wird. Ausführlichere Überlegungen dazu stammen vor allem von evangelischer Seite, was mit der (mehr oder weniger) expliziten Kritik am Ziel einer sichtbaren Einheit sowie der Unterscheidung zwischen der Verborgenheit der Kirche und ihrer jedem zugänglichen Ordnung als Sozialgebilde zusammenhängen dürfte.¹⁹

2.1 „Koinonia in Gegensätzen“ – Der Vorschlag Laurentius Kleins

Ich konzentriere mich im Folgenden auf den Vorschlag von Laurentius Klein, da dieser ausführlicher als andere Vertreter einer „Ökumene in Gegensätzen“ auf den Gedanken der Komplementarität verweist. Er begründet sein Plädoyer für eine „Kirchengemeinschaft“ (in Anlehnung an die Leuenberger Konkordie) zum einen damit, die Konsense seien offensichtlich nicht tragfähig genug, um die Koinonia aufrechtzuerhalten bzw. die Spaltungen zu überwinden. Zum anderen sieht er mehrere Ansatzpunkte für eine Koinonia in Gegensätzen. So zeige die lange Geschichte der Entstehung des biblischen Kanons ein Resultat, das einen Konsens zum Dissens beinhaltet. Des Weiteren betont er die gegenseitige Beeinflussung von Judentum und Christentum und verweist auf die berühmte talmudische Diskussion aus Erubin 13b, in der die himmlische Stimme die beiden Behauptungen Hillels und Schammais für gültig erklärt, wenngleich diese sich widersprechen. Dennoch gibt es eine feststellbare jüdische Identität. „Aber nicht die Einheit der Überzeugung, sondern die Einheit der Kommunikation macht diese Identität sichtbar.“²⁰ Über die Identität entscheidet nicht eine gemeinsam vertretene An-

¹⁸ C. Böttigheimer, Das Ringen um die Einheit der Kirche. Chancen und Schwierigkeiten des ökumenischen Modells der „versöhnten Verschiedenheit“, in: StZ 217 (1999) 87-100, hier 90.

¹⁹ Vgl. dazu O. Cullmann, Einheit durch Vielfalt. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung, Tübingen 1986; E. Geldbach, Ökumene in Gegensätzen. Mit dem Memorandum „Reformatrische Kirchen und ökumenische Bewegung“ in deutscher und englischer Sprache, Göttingen 1987 (BenshH 66); E. Herms, Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Licht der reformatorischen Theologie. Antwort auf den Rahner-Plan, Göttingen 1984 (KiKonf 24); L. Klein, Theologische Alternative zur Konsensökumene, in: ThQ 166 (1986) 268-278 sowie zu den drei Erstgenannten J. Koslowski (Anm. 1), 307-330.

²⁰ L. Klein (Anm. 19), 272.

sicht, sondern die gemeinsame Handlung. Ein weiteres Argument ist die Pluriformität des Christentums schon im ersten Jahrtausend, die deutlich wird, wenn man die orientalisch-orthodoxen Kirchen beachte. Im Blick auf die Geschichte der ganzen Christenheit könne gefolgert werden, „dass es eine Koinonia in Gegensätzen gegeben hat und geben kann und dass ein Dominieren des Konsensdenkens die Koinonia in Frage gestellt hat“.²¹ Klein versteht die Gegensätze nicht einfach als kontradiktorisch, sondern als komplementär, wozu er nicht nur naturwissenschaftliche Erkenntnisse (u.a. den bekannten Welle-Teilchen-Dualismus des Lichtes) bemüht, sondern auch den von Nicolaus Cusanus formulierten Gedanken der *coincidentia oppositorum* einbringt. Auch in der Trinitätslehre zeige sich eine Komplementarität, weil es unserem Verstand gegensätzlich erscheint, die Inkarnation nur der zweiten göttlichen Person zuzuschreiben, jedes Werk Gottes nach außen hin aber als Werk des dreifaltigen Gottes anzusehen. Schließlich will er (wie der DÖSTA) den Dialog als Vollzug der (zugegebenermaßen noch unvollkommen erscheinenden) Einheit und nicht nur als Mittel zu ihr verstanden wissen. Im Gebet und Gottesdienst sowie in Zeugnis und Dienst kann seiner Ansicht nach eine Gemeinschaft bestehen, ohne die Widersprüche aufzuheben: „Das bisher Gesagte legt nahe, dass wir heute die eine Christenheit als eine Gemeinschaft von Kirchen und eine Gemeinschaft in Gegensätzen begründet und bewusst bejahen können. In diesem agreement on disagreement ereignet sich bereits eine Koinzidenz der Gegensätze als komplementäre Wirklichkeit und Erkenntnis der Offenbarung des einen Gottes, seines Schöpfungs- und Heilswirkens und seines kommenden Reiches.“²²

Bei einer solchen Gemeinschaft wird nicht einem trivialen Pluralismus gefrönt oder eine gleichgültige Toleranz des Anderen geübt. Vielmehr ist es erforderlich, sich mit der Position des Anderen auseinanderzusetzen, wodurch eine Polarität ohne Polarisierung gefordert ist. Die Einheit sei genauso wenig wie die des Judentums verwaltbar, werde aber im ständigen Dialog und in der ständigen Begegnung vollzogen, wofür den Ämtern eine dynamisch-kybernetische Funktion zukomme. Schließlich schlägt Klein vor, „darüber nachzudenken, ob wir nicht eher die universale Kirche Jesu Christi als eine Einheit in Gegensätzen zur Zielvorstellung unseres ökumenischen Denkens und Handelns machen sollten, anstatt – wie es einmal sehr hart gesagt wurde – Konsensmodelle der Einheit auf den Altar zu stellen“.²³ Es bleibt also weiterhin aufgegeben, die Gegensätze zu verbinden zu suchen. Klein plädiert somit nicht wie Geldbach für eine Gemeinschaft aus getrennten Kirchen²⁴ und sein Ansatz führt m.E. auch nicht zu einem ökumenischen

²¹ Ebd., 273. Diese Ansicht kann auch durch die Studien Suttners zum katholisch-orthodoxen Verhältnis gestützt werden, da diese deutlich zeigen, dass lange Zeit bestehende Lehrdifferenzen (auch in gravierenderen Fragen) nicht zwangsläufig zur Aufhebung der Koinonia geführt haben. Dies sei weitgehend erst mit einem Wandel des Schismenverständnisses eingetreten. Vgl. E.C. Suttner, *Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit*, Würzburg 1999; ders., *Der Wandel im Verständnis der Lateiner von Schismen und von deren Überwindung*, in: *OrChrP* 74 (2008) 5-26.

²² L. Klein (Anm. 19), 277.

²³ Ebd., 278.

²⁴ Hiergegen wandte Meyer ein, es seien sich noch nie Menschen mit dem Jubelruf „Wir sind getrennt!“ in die Arme gefallen (Vgl. H. Meyer [Anm. 3], 262).

Minimalismus. Zum einen scheint er mir durchaus mit der Zielvorstellung einer „Einheit in Verschiedenheit“ vereinbar und zum anderen besteht auch bei Klein eine grundlegende Einheit, die sich notwendigerweise in Verschiedenheit und Gegensätzen ausdrückt. Unter seiner Mitwirkung hat der DÖSTA dem biblischen Kanon einen Konsensbegriff zugesprochen, „der ‚Verschiedenheit‘, ‚Gegensätzlichkeit‘ umfasst, weil er in der Lage war, in ‚Verschiedenem‘, ‚Gegensätzlichem‘ etc. das eine Wort Gottes zu bezeugen, und weil die Kirchen fähig waren, das eine Christuszeugnis in der ‚Vielfalt‘ seiner Bezeugungen zu vernehmen“.²⁵ Ein solcher Konsensbegriff kann im Unterschied zur Konsensökumene eine Einheit in Gegensätzen zeigen, die die Gegensätze im lebendigen Glauben der Kirche zusammenhält. Das *consentire* entspringt dem Glauben selbst und besteht in der schon bestehenden Einheit der Kirche darin, aus Verschiedenem und Gegensätzlichem den einen lebendigen Glauben zu vernehmen und es als auf Christus hin durchlässig zu betrachten.

Im Unterschied zum differenzierten Konsens scheint Klein also der Meinung zu sein, auch widersprüchliche Lehrauffassungen müssten der Koinonia nicht entgegenstehen, da die Wirklichkeit nur komplementär zu erfassen sei. Wenn er von Komplementarität spricht, ist dies nicht nur mit einem einfachen Verständnis von Komplementarität im Sinne sich ergänzender, aber nicht (notwendigerweise) widersprechender Aussagen zu vereinen. Es entspricht auch dem eigentlichen Begriff der Komplementarität in der Bedeutung, wie sie von Niels Bohr geprägt wurde und schon von ihm nicht allein für die Kopenhagener Deutung der Quantentheorie für hilfreich erachtet wurde, sondern auch für Psychologie, Biologie etc.²⁶

2.2 Was bedeutet „Komplementarität“?

„Komplementarität heißt die Zusammengehörigkeit verschiedener Möglichkeiten, dasselbe Objekt als verschiedenes zu erfahren. Komplementäre Erkenntnisse gehören zusammen, insofern sie Erkenntnis desselben Objektes sind; sie schließen einander jedoch insofern aus, als sie nicht zugleich und für denselben Zeitpunkt erfolgen können.“²⁷ Komplementarität antwortet auf die Frage nach dem Verhältnis von Selbsterkenntnis und Erkenntnis von Objekten, weil einerseits bei der Beschreibung unserer Gedankentätigkeit ein objektiv gegebener Inhalt und ein

²⁵ DÖSTA (Anm. 14), 214.

²⁶ Vgl. N. Bohr, *Atomtheorie und menschliche Erkenntnis*. 2 Bde., Braunschweig 1958 u. 1966. Dazu bes. J. Fantino, *La notion scientifique de complémentarité et l'objectivité du discours en science et en théologie*, in: *RSR* 77 (2003) 389-412; J. Faye, *Niels Bohr: His Heritage and Legacy. An Anti-Realist View of Quantum Mechanics*, Dordrecht 1991; K.M. Meyer-Abich, *Korrespondenz, Individualität und Komplementarität. Eine Studie zur Geistesgeschichte der Quantentheorie in den Beiträgen Niels Bohrs*, Wiesbaden 1965.

²⁷ K.M. Meyer-Abich, *Art. Komplementarität*, in: *HWP* 4 (1976) 933f., hier 933. Später hat er dies konkretisiert: „Komplementarität besteht zwischen Tat-Sachen der Wahrnehmung, die sich zur Ganzheit des Bewusstseins von einem Gegenstand ergänzen. Grundform der Komplementarität ist die unmittelbare Erfahrung eines Gegenstands im Verhältnis zur Miterfahrung der Umstände seiner Vergegenständlichung“ (ders., *Erstes Kapitel. Mit-Wissenschaft: Erkenntnisideal einer Wissenschaft für die Zukunft*, in: ders. [Hg.], *Vom Baum der Erkenntnis zum Baum des Lebens. Ganzheitliches Denken der Natur in Wissenschaft und Wirtschaft*, München 1997, 19-161, hier 137).

betrachtendes Subjekt gegenübergestellt werden, andererseits zwischen Objekt und Subjekt nicht streng getrennt werden kann, weil auch der Begriff „Subjekt“ zum Gedankeninhalt gehört. Daher müssen wir „im allgemeinen darauf gefasst sein, dass eine allseitige Beleuchtung eines und desselben Gegenstandes verschiedene Gesichtspunkte verlangen kann, die eine eindeutige Beschreibung verhindern“.²⁸ Besonders psychologische Probleme machen uns mit der Notwendigkeit vertraut, komplementäre Beschreibungsweisen zu verwenden.

Ungeachtet dieser Herkunft des Begriffs dürfte das am häufigsten genannte Beispiel für Komplementarität der Welle-Teilchen-Dualismus des Lichtes sein, wobei beide Sichtweisen nur Annäherungen sind, wie Feynman in seinen berühmten Vorlesungen zur Quantenmechanik anhand des Doppelspaltexperimentes erläutert. Licht und Elektronen verhalten sich wie keines von beiden, aber weil unsere Erfahrungen mit Wellen und Teilchen gemacht wurden, „it is rather handy to use the wave and particle ideas to get some understanding of what happens in given circumstances before we know the complete mathematics of the quantum-mechanical amplitudes“.²⁹ Beide Erklärungsmodelle stammen aus der klassischen Physik und sind notwendig, da keines alleine ausreicht, um alle beobachteten Phänomene erklären zu können. Es kann auch nur je eines experimentell untersucht werden, was durch den Versuchsaufbau (also mittelbar vom Beobachter) festgelegt wird. Da System und Messinstrument nicht getrennt werden können und die untersuchten Phänomene von den Beobachtungsbedingungen abhängen, kann hier im Unterschied zur klassischen Physik nur von einer schwachen Objektivität gesprochen werden. „En physique classique, on connaît des éléments de réalité, en physique quantique, on connaît des phénomènes. La complémentarité change le rapport entre la connaissance et ce qui est connu. En distinguant les langages, elle rend possible l'extension à la physique quantique du langage scientifique habituel et éclaire la compréhension des phénomènes à l'aide des représentations associées à ce langage.“³⁰

Die Komplementarität hat sowohl gravierende erkenntnistheoretische Konsequenzen als auch ontologische, da es ein bestimmtes Wirklichkeitsverständnis impliziert, wenn Phänomene und nicht Objekte untersucht werden. Noch deutlicher sind die verschiedenen Konsequenzen, wenn das Konzept der Komplementarität auf andere Bereiche – z.B. die Biologie oder die Psychologie ausgeweitet wird. Bohr schlug auch eine Anwendung auf das Studium der Religionen vor, da Kom-

²⁸ N. Bohr, *Atomtheorie und Naturbeschreibung*, Berlin 1931, 63.

²⁹ R. Feynman, *The Feynman Lectures on Physics*. Vol. III, Reading 1966, 2-1. Vgl. für einige Experimente, die zeigen, dass sich die Beobachtung der Interferenz und der Welcher-Weg-Information gegenseitig ausschließen und damit Bohrs Komplementaritätsprinzip stützen T. Herzog u.a., *Complementarity and the Quantum Eraser*, in: *Physical Review Letters* 75 (1995) 3034-3037.

³⁰ J. Fantino (Anm. 26), 401. „Unter bestimmten einander ausschließenden Versuchsbedingungen gewonnene Aufschlüsse über das Verhalten eines und desselben Objektes können jedoch gemäß einer häufig in der Atomphysik angewandten Terminologie treffend als *komplementär* bezeichnet werden, da sie, obgleich ihre Beschreibung mit Hilfe alltäglicher Begriffe nicht zu einem einheitlichen Bilde zusammengefasst werden kann, doch jeder für sich gleich wesentliche Seiten der Gesamtheit aller Erfahrungen über das Objekt ausdrückt, die überhaupt in jenem Gebiet möglich sind.“ (N. Bohr, *Erkenntnistheoretische Fragen in der Physik und die menschlichen Kulturen*, in: ders., *Atomphysik und menschliche Erkenntnis*, Braunschweig 1958, 23-31, hier 26).

plementarität seiner Ansicht nach auch der Diversität der Kulturen und religiösen Traditionen Rechnung tragen kann. „La complémentarité montre que connaître l'être humaine indépendamment de sa culture et de sa tradition religieuse est impossible, et que la connaissance qu'on peut en avoir est liée aux conditions d'observation, c'est-à-dire dans ce cas au mode de vie.“³¹

Zur Anwendung in der Theologie sollten die wesentlichen Merkmale beachtet werden: Eine Realität kann mit bekannten Konzepten nicht vollständig überzeugend ausgedrückt werden, sondern bedarf zweier gegensätzlicher Konzeptionen. Diese gehören zur selben Disziplin, beziehen sich auf dieselbe Realität und drücken Aufschlüsse über deren Verhalten aus, die mit einander ausschließenden Beobachtungsbedingungen gewonnen wurden. Daher kann es keine Komplementarität in diesem Sinne zwischen Theologie und Naturwissenschaft geben, wohl aber innerhalb der Theologie, z.B. in der Christologie hinsichtlich der göttlichen und der menschlichen Natur Christi.³²

2.3 Komplementarität und differenzierter Konsens?

Während dieses Verständnis von Komplementarität zwar mit einer „Ökumene in Gegensätzen“ vereinbar ist, weniger aber mit einem differenzierten Konsens, gibt es auch Stimmen, die beim differenzierten Konsens von Komplementarität sprechen und damit ein weiteres Verständnis von Komplementarität vertreten. So heißt es in der Lehrverwerfungsstudie: „Was ursprünglich gegensätzlich-exklusiv ausgesagt war, kann sich heute nicht selten als komplementär erweisen.“³³ Die Glaubenssätze haben dann keinen kirchentrennenden Charakter mehr, was nach Lothar Ullrich aber nur möglich ist, wenn gezeigt werden kann, dass sie füreinander und auf das gemeinsame Glaubensfundament hin offen sind. Komplementarität

³¹ J. Fantino (Anm. 26), 392. Vgl. N. Bohr, *Physical science and the study of religions*, in: *Studia Orientalia Ioanni Pedersen Dicata*, Hauniae 1953, 385-390. „The divergence, fostered by history, of the traditions inherent in all cultures impedes, however, such simple comparison, and the cultures may more appropriately be regarded as complementary phenomena, each exhibiting within their limitations aspects of the richness and variety of human life“ (388f.). „Mit Hinblick auf die Kontraste, welche die unter verschiedenen Lebensbedingungen entwickelten menschlichen Kulturen in bezug auf althergebrachte Traditionen sowie deren Ausdrucksformen aufweisen, kann man solche Kulturen in gewissem Sinne als komplementär bezeichnen. Es handelt sich hier jedoch keineswegs um bestimmte gegenseitige Ausschließungsverhältnisse wie bei der objektiven Beschreibung allgemeiner physikalischer oder psychologischer Probleme, sondern um Unterschiede in der Einstellung, die durch einen immer engeren Kontakt zwischen den Völkern erkannt oder gemildert werden mögen“ (N. Bohr, *Die Atome und die menschliche Erkenntnis*, in: ders. [Anm. 30], 84-95, hier 94f.).

³² Michael Böhnke betont, die Modelle müssten inkompatibel und irreduzibel sein, um komplementär sein zu können, untersucht die unterschiedlichen Theologien des Heiligen Geistes in Ost und West auf Komplementarität in diesem Sinne und hält ein differenziertes Ergebnis fest: „Ohne eine spekulative Reformulierung beider Modelle in versöhnlicher Absicht wird man nach den Polarisierungen in der Theologiegeschichte nicht einfachhin von komplementären Modellen sprechen können“ (M. Böhnke, *Die Ursprungsbeziehung zwischen Vater und Geist. Über die Bedeutung eines Denkens in Komplementarität für die ökumenische Hermeneutik*, in: *Cath[M]* 59 [2005] 305-325, hier 324).

³³ K. Lehmann / W. Pannenberg (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend? I. Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Freiburg i.Br.-Göttingen 1986 (DiKi 4), 16. Vgl. auch H.J. Urban, *Jenseits von Häresie und Schisma, oder: Differenziertes voneinander Lernen als Prinzip der Ökumene*, in: H. Wagner (Anm. 6), 81-101, bes. 88.

sei daher ein dem differenzierten Konsens angemessenes Prinzip. Ihr gehe es immer um ein Ganzes, das in mindestens zwei verschiedenen gegensätzlichen (aber nicht widersprüchlichen), aber aufeinander offenen bzw. sich ergänzenden Weisen beschrieben werden kann. Um komplementär sein zu können, müssen theologische Begriffe oder Modelle aber nicht nur offen füreinander sein, sondern auch eigenständig und unverwechselbar sein. „Komplementarität ist ein erkenntnistheoretisches Prinzip, um die Andersartigkeit von philosophischen Denkansätzen, theologischen Modellen und konfessionellen Unterschieden so zu vermitteln, dass ihre Andersartigkeit nicht aufgehoben wird, sondern als bereichernd und sich ergänzend anzusehen ist und als miteinander verträglich gelten gelassen wird.“³⁴ Da es im ökumenischen Dialog allen Beteiligten um den gemeinsamen christlichen Glauben geht, dieser aber nie vollständig, sondern immer nur im Fragment erfasst werden kann, bedarf es mehrerer, sich ergänzender Weisen, diesen gemeinsamen Glauben darzustellen. Um der Wahrheit willen müssen die einzelnen Bilder und Modelle authentisch und offen füreinander sein – Komplementarität kann also nur dialogisch durchgehalten werden.³⁵ Auch Wolfgang Thönissen sieht eine enge Beziehung zwischen dem differenzierten Konsens und einer Hermeneutik der Komplementarität. Angesichts der unterschiedlichen theologischen Gestaltungen, die sich den kontroverstheologischen Auseinandersetzungen verdanken und bisher kontradiktorisch zueinander gesehen wurden, kommt es „darauf an, solche sich im Denken und Handeln ausschließende Gegensätze zu überwinden, um einem Denken in komplementären Einheiten oder Spannungspaaren Platz zu machen. Was wir daher brauchen, ist eine Hermeneutik der Komplementarität. Wahrheit und Wirklichkeit sind komplementär strukturiert. Von diesem Wissen muss die ökumenische Theologie Gebrauch machen.“³⁶ Im Vergleich dieser beiden Verständnisse von Komplementarität und ihres ökumenischen Potenzials sehe ich Vorteile für das stärker an Bohr orientierte, weil es weniger Zusatzannahmen benötigt – z.B. ist die von Ullrich betonte Offenheit füreinander nicht notwendig – und zudem auch widersprüchliche Aussagen zu vermitteln vermag. Dann aber besitzen auch sich widersprechende Aussagen

³⁴ L. Ullrich, Differenzierter Konsens und Komplementarität. Mögliche Wege zur Einheit in Verschiedenheit, in: H. Wagner (Anm. 6), 102-135, hier 114f.

³⁵ Anschließend greift Ullrich mit dem Unvermögen und der Sünde des Menschen angesichts der Rechtfertigung und der Frage des *simul iustus et peccator* zwei kontroverse Themenkomplexe aus der GER auf, um zu betonen, „dass die lutherische und die katholische Rechtfertigungslehre nicht deckungsgleich sind und es auch nicht zu sein brauchen“ (ebd., 118). Ebenfalls dieses weitere Verständnis von Komplementarität verwenden (teilweise mit Verweis auf UR 17 und in enger Beziehung zum differenzierten Konsens) M. Garijo-Guembe, Die Komplementarität der Traditionen als methodisches Prinzip für den Dialog zwischen Orthodoxie und Katholizismus, in: R. Taft (Hg.), *The Christian East. Its Institutions and its Thought. A Critical Reflection*, Rome 1996, 613-630; J. Oelde-mann, Die Komplementarität der Traditionen. Grundlagen, Problemfelder und Perspektiven des ökumenischen Dialogs mit der Orthodoxie, in: *Cath(M)* 56 (2002) 44-67; C. Paul, Ökumene – Das Prinzip der Komplementarität auf dem Weg der Kirchen zueinander, in: H. Keul u.a. (Hg.), *Um der Menschen willen. Evangelisierung – eine Herausforderung der säkularen Welt*. FS Leo Nowak, Leipzig 1999, 146-153; W. Thönissen, *Anwalt des Dialogs aus Überzeugung. Plädoyer für eine ökumenische Denkform der Komplementarität*, in: H. Baer (Hg.), *Katholizismus in moderner Kultur*. FS Hans Gasper, Freiburg i.Br. 2007, 185-198.

³⁶ W. Thönissen (Anm. 35), 193.

nicht zwangsläufig kirchentrennenden Charakter, womit dieses Verständnis der Komplementarität eine solide Basis für eine Ökumene in Gegensätzen bereitstellen kann. Einen gravierenden Nachteil möchte ich aber nicht verschweigen: Im Vergleich mit dem weiteren Verständnis von Komplementarität dürfte es schwieriger sein, herauszufinden, ob Komplementarität in diesem Sinne vorliegt. Denn dazu muss nicht nur gezeigt werden, dass die Realität dieser beiden gegensätzlichen Konzeptionen bedarf, sondern auch, dass sie irreduzibel sind und ihre Erkenntnis nicht gleichzeitig erfolgen kann. Hierzu scheint es mir aber möglich, Bohrs Überlegungen bezüglich der Komplementarität der Kulturen auf die Konfessionen anzuwenden, wonach jede innerhalb ihrer Begrenzungen Aspekte des Reichtums und der Vielfalt christlichen Lebens zeige. Zudem findet es Unterstützung, wenn die jüdische(n) Stimme(n) auch in den innerchristlichen ökumenischen Diskurs einbezogen werden.

3. Kanonisierung des Diskurses: Einbezug der jüdischen Stimme

Es können mehrere Gründe angeführt werden, wieso es angebracht ist, das Judentum (in seiner Unterschiedlichkeit) auch im innerchristlichen Dialog zu berücksichtigen. Zum einen kann auf die wesentliche Bedeutung des Judentums für die christliche Identität und Theologie bzw. die grundlegende Angewiesenheit des Christentums auf Israel hingewiesen werden. Diese bezieht sich nicht nur auf das biblische Judentum, sondern auch auf das zeitgenössische (in seiner Vielfalt), wie u.a. in *Nostra aetate* durch die präsentischen Formulierungen und die Betonung der bleibenden Erwählung sehr deutlich wird.³⁷ Des Weiteren kann im Rekurs auf Karl Barth das Verhältnis der Kirchen zum Judentum als das eigentliche Kernproblem der Ökumene angesehen werden. Gerade weil das Judentum auf die Differenz zwischen Kirche und Volk Gottes aufmerksam macht, kann dieser Begriff nicht als ekklesiologischer Grundbegriff verwendet werden, ohne das Judentum zu berücksichtigen. „Es ist daher notwendig, den christlich-jüdischen Dialog als konstitutives Element in das Programm einer ökumenischen Kirchenkunde und Theologie einzubeziehen.“³⁸ Dieser These – wenn auch nicht ihrer Begründung über ein auch für das Judentum vorausgesetztes Wesen der Konfessionalität – stimmt auch Hans Hermann Henrix zu, der weitere Argumente bietet. Zum einen betont er christologisch-inkarnationstheologisch das Judesein Jesu, was keineswegs beiläufig oder zufällig sei. Ekklesiologisch hebt er hervor, die Reflexion von Kirche führe historisch und theologisch zwangsläufig zu Israel und dem Judentum, weil dies z.B. nach NA 4 zur Selbstbesinnung der Kirche gehöre. Schließlich unterstreicht der heilsökonomische Aspekt „als Pointe der unter ekklesiologischem Aspekt zu Tage getretenen Zusammengehörigkeit von Kirche und Judentum eine

³⁷ Vgl. ausführlicher dazu T. Fornet-Ponse, *Im Geheimnis der Kirche. Christliche Angewiesenheit! Jüdische Verwiesenheit?*, Aachen 2007.

³⁸ U. Körtner (Anm. 10), 34.

heutige, aktuelle, gegenwärtige Zeitgenossenschaft zwischen Kirche und Israel“.³⁹ Es sei diesbezüglich an die präsentischen Formulierungen in *Nostra aetate* erinnert: Den Juden gehören die Gnadengaben und sie sind von Gott geliebt. Auch die Große Fürbitte für die Juden in der Karfreitagsliturgie von 1970 ist zu nennen: Gott möge sie in Treue zu seinem Bund bewahren. Aus diesen drei Aspekten ergibt sich die Einheit des Volkes Gottes in der Zweigestalt von Israel und Kirche, womit das Judentum zum Thema ökumenischer Theologie wird. „Ökumenische Theologie ist die methodisch gesicherte Kenntnisnahme, kritische Beurteilung und theoretische Verarbeitung des gegenwärtigen Zustands des Volkes Gottes, sofern es in Judentum und Kirche gespalten ist, seine kirchliche Gestalt in verschiedene Kirchen und Konfessionen geteilt ist und es zugleich auf Verständigung und Einheit in der Wahrheit ihrer Gestalten und Glieder angewiesen ist.“⁴⁰

Die christlich-jüdische Ökumene wird somit an den innerchristlichen Konsens zurückgebunden oder auf ihn zurückgeworfen und die innerchristliche Ökumene erhält einen neuen Horizont, von dem her die innerchristlichen Gemeinsamkeiten und Kontroversen neu bewertet werden können.

Während bisherige Versuche, das Judentum oder das jüdisch-christliche Gespräch in der innerchristlichen Ökumene zu berücksichtigen, sich meist auf eine Rückbesinnung auf das Fundament oder die Wurzel des Christentums beschränkten,⁴¹ möchte ich auch das zeitgenössische Judentum als Subjekt ansehen und somit jüdische Theologumena, Kategorien und Konzepte positiv-konstruktiv einbringen.⁴²

Ein Beispiel dafür hat schon Klein genannt mit seinem Rekurs auf die himmlische Stimme im Talmudtraktat Erubin 13b, die die beiden sich widersprechenden Behauptungen Hillels und Schammais für gültige Auslegungen erklärt. Die Halacha sei aber nach der Schule Hillels zu entscheiden, „[w]eil sie verträglich und bescheiden war, und sowohl ihre eigene Ansicht als auch die Schule Schammais studierte; noch mehr, sie setzte sogar die Worte der Schule Schammais vor ihre eigenen“.⁴³ Hierin zeigt sich ein Grundmotiv jüdischen Denkens: Während die

³⁹ H.H. Henrix, Ökumene aus Juden und Christen. Ein theologischer Versuch, in: ders., Gottes Ja zu Israel. Ökumenische Studien christlicher Theologie, Aachen-Berlin 2005, 7-42, hier 13.

⁴⁰ Ebd., 19. Er hat sich in einem jüngeren Beitrag zwar von einigen Pointierungen dieses Aufsatzes distanziert, nicht aber von der vorgestellten Argumentation (Vgl. ders., Schweigen im Angesicht Israels? Zum Ort des Jüdischen in der ökumenischen Theologie, in: G. Langer / G.M. Hoff [Hg.], Der Ort des Jüdischen in der katholischen Theologie, Göttingen 2009, 264-297, bes. 276-278).

⁴¹ Vgl. z.B. W. Breuning, Was erbringt der jüdisch-christliche Dialog für das katholisch-evangelische Gespräch?, in: F. Hahn u.a. (Hg.), Zion – Ort der Begegnung. FS Laurentius Klein, Bodenheim 1993, 347-369; A. Buckenmaier / L. Weimer, Kein lebendiger Baum ist ohne Wurzeln. Warum die christliche Ökumene Israel braucht. Überlegungen zur Ökumene nach dem Besuch Benedikts XVI. in der römischen Synagoge im Februar 2010, in: Cath(M) 65 (2011) 27-37; E. Fisher, Jewish-Christian Relations and the Quest for Christian Unity, in: JES 20 (1983) 235-244; K. Koch, Was bedeutet die Hinwendung der Kirchen zu ihren jüdischen Quellen für die christliche Ökumene heute?, in: IKaZ 29 (2000) 160-174.

⁴² Im Rahmen dieses Beitrags kann ich nur einige wenige Aspekte skizzieren. Vgl. ausführlicher T. Fornet-Ponse (Anm. 2), bes. 255-448.

⁴³ Zitiert nach: Der Babylonische Talmud. Nach der ersten zensurfreien Ausgabe unter Berücksichtigung der neueren Ausgaben und handschriftlichen Materials ins Deutsche übersetzt von Lazarus Goldschmidt. 12 Bde. Sonderausgabe, Frankfurt a.M. 2002.

Halacha einheitlich sein sollte, sind im Bereich der Aggada (worunter das fällt, was wir Theologie nennen) auch Gegensätze und Widersprüche nicht nur tolerabel, sondern nachgerade erwünscht. Deswegen kann die Entscheidung für die Schule Hillels nach Kriterien erfolgen, die mit der theoretischen Begründung der jeweiligen Position wenig zu tun haben. Aber auch getroffene halachische Entscheidungen können jederzeit infrage gestellt werden, weswegen im Talmud nicht nur die Entscheidungen, sondern die Diskussionen und mit ihnen die Argumente für die Gegenposition überliefert wurden. Denn alle Meinungen, die im legitimen Bemühen darum geäußert werden, das göttliche Recht zu befolgen, haben ihren eigenen Wert und enthalten einen Aspekt der Wahrheit.

In den meisten Strömungen des Judentums herrscht ein epistemisches Autoritätsverständnis vor, nach dem sich die Autorität eines Rabbiners nach seiner Gelehrsamkeit richtet – und demzufolge von gut ausgebildeten Gemeindemitgliedern bestritten werden kann.⁴⁴ Denn grundsätzlich ist jeder Jude in der Lage, die eine sinaitische Offenbarung eigenverantwortlich anzuwenden, was zum enormen innerjüdischen Pluralismus beiträgt. „Since the same event can be described in many different ways, with different legal rules being suitable for the different characterizations, more than one view will be applicable to any event.“⁴⁵ Kontroverse und Dissens sind keine Probleme, sondern werden als Weg der Torah angesehen und können als kanonisiert gelten, da auch die einander widersprechenden Meinungen von Gott stammen. Dissens, Vielfalt und Pluralität folgen aus einem Offenbarungsverständnis, das die Verantwortung jedes Einzelnen für die Anwendung der einmal ergangenen Offenbarung auf die konkrete Situation herausstellt. Streit und Diskussion dienen dazu, die Wahrheit zu entdecken. Meinungsverschiedenheiten sind legitim und können innerhalb der einen Gemeinschaft ausgetragen werden, wodurch es viel weniger Positionen gibt, die den Zusammenhalt der Gemeinde infrage stellen und daher bekämpft werden. „The halakhic community was tolerant of significant halakhic differences, and proponents of different views were able to live in harmony side by side.“⁴⁶

In Verbindung mit dem eigentümlichen Charakter des Judentums als Volk und Religion führt dies dazu, dass es im Judentum auch fast keine Positionen gibt, die als häretisch gelten. Ferner bleibt man Jude, auch wenn man aufhört, die Halacha zu befolgen. Auch die Rolle anderer Gemeinschaften im Plan Gottes kann positiv

⁴⁴ Vgl. bes. M. Berger, *Rabbinic Authority*, Oxford 1998; D. Frank / M. Goldish, *Rabbinic Culture and Dissent. An Overview*, in: dies. (Hg.), *Rabbinic Culture and Its Critics. Jewish Authority, Dissent, and Heresy in Medieval and Early Modern Times*, Detroit 2008, 1-53; S. Stone / R. Hirt, *Rabbinic and Lay Communal Authority*, New York 2006; und zur geschichtlichen Entwicklung des Rabbinats S. Schwarzfuchs, *A Concise History of the Rabbinate*, Oxford-Cambridge 1993. Ein nicht epistemisches, sondern charismatisches Autoritätsverständnis liegt z.B. mit dem Verständnis von *Daat Torah* im chassidischen Judentum vor. Vgl. A. Cohen, *Daat Torah*, in: *The Journal of Halacha and Contemporary Society* 45 (2003) 67-105; L. Kaplan, *Daat Torah. A Modern Conception of Rabbinic Authority*, in: M. Sokol, *Rabbinic Authority and Personal Autonomy*, London 1992, 1-60; J. Katz, *Da'at Torah – The Unqualified Authority Claimed for Halakhists*, in: *Jewish History* 11 (1997) 41-50.

⁴⁵ H. Ben-Menahem, *Controversy and Dialogue in the Jewish Tradition. An Interpretative Essay*, in: ders. / N. Hecht / S. Wosner (Hg.), *Controversy and Dialogue in the Jewish Tradition*, London 2005, 1-41, hier 17.

⁴⁶ Ebd., 41.

bewertet werden – sofern diese sich an die noachitischen Gebote halten. „Im Judentum erwächst die Bereitschaft, mit dem Unterschied zu leben, aus einer ihm innewohnenden Wertschätzung der Verschiedenheit, der Vielfalt und der Besonderheit sowie aus der Erkenntnis, dass andere religiöse Traditionen oder Meinungen diverse Ziele oder gemeinsame Projekte miteinander teilen.“⁴⁷ Diese Wertschätzung der Mannigfaltigkeit basiert auf der Skepsis gegenüber alleinigen Wahrheitsansprüchen, die sich auch in der Überlieferung aller Meinungen im Talmud niederschlägt. Jospe wirbt daher für eine geistige Inklusivität, d.h. darum, anzuerkennen, dass verschiedene Gruppen die Wahrheit unterschiedlich verstehen können, was „logischerweise zu ritueller Exklusivität (bzw. Pluralismus, d.h. dass die Existenz unterschiedlicher religiöser Zugänge und ritueller Praxis sowohl legitim als auch wünschenswert ist, und dass es keinen Grund gibt, danach zu streben, andere zu bekehren) führt“.⁴⁸ Ansprüche auf absolute Wahrheit hält er im Rekurs auf rabbinische und philosophische Quellen für moralisch gefährlich und theoretisch bedeutungslos.

Obwohl sich die intellektuelle Wertschätzung anderer Positionen vor allem auf den Bereich von Ideen und Meinungen beschränkt und beim Handeln, der Halacha, Einheitlichkeit erwünscht ist – was sich besonders in der oft zitierten Geschichte um den Ofen von Akhnai zeigt⁴⁹ –, zeigt sich in der Praxis auch des gegenwärtigen orthodoxen Judentums eine große Vielfalt. Es gibt also im Judentum „eine theoretische Bereitschaft, mit dem Unterschied zu leben, mit unterschiedlichen religiösen und rechtlichen Gruppen, unterschiedlichen rechtlichen Standpunkten und unterschiedlichen Gliedern der Gemeinschaft“.⁵⁰ Avot 5:17 formuliert prägnant die Bereitschaft zum offenen Austausch, weil die Wahrheit immer neu gesucht werden müsse und nie abgeschlossen werden könne: „Der Streit, der um des Himmels willen geführt wird, wird am Ende Dauer haben; der Streit, der nicht um des Himmels willen geführt wird, wird am Ende keine Dauer haben.“⁵¹

Als Beispiel für eine um des Himmels willen geführte Kontroverse dient die Diskussion zwischen Hillel und Schammai, als Gegenbeispiel die Rotte Korachs (Num 16). Die jüdischen Kommentatoren sind sich uneinig über das Kriterium, mit dessen Hilfe die verschiedenen Arte der Streite unterschieden werden kön-

⁴⁷ S. Stone, Toleranz und Pluralismus im Judentum: Drei Modelle, in: ÖR 52 (2003) 296-318, hier 300.

⁴⁸ R. Jospe, Pluralismus aus den Quellen des Judentums. Auf der Suche nach religiösem Pluralismus ohne Relativismus, in: Jud. 64 (2008) 257-302, hier 266.

⁴⁹ Vgl. BM 59a-b. In der gängigen Auslegung dieser Stelle wird eine charismatische Autorität bei der Festlegung halachischer Entscheidungen abgelehnt und die diskursiv von der Mehrheit getroffene Entscheidung als bindend angesehen, selbst wenn Gott die Gegenposition für gültig erklärt. „Thus the absolute truth may be according to the opinion of an individual and the majority may err, but the halakhic truth lies with the majority opinion, since the halakha was entrusted to the scholars, whose decision is accepted, as it were, by the Lawgiver Himself“ (M. Elon, Art. Authority, Rabbinical, in: EJ 3 [1972] 907-911, hier 908f.). „The sages, paradoxically, have divine authority to ignore the divine will“ (J. Rubenstein, Talmudic Stories. Narrative Art, Composition, and Culture, Baltimore 1999, 41; vgl. D. Boyarin, Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity, Philadelphia 2004, 169).

⁵⁰ S. Stone (Anm. 47), 316.

⁵¹ Übersetzung nach R. Jospe (Anm. 48), 302.

nen.⁵² Sie sind sich aber einig darin, ein solches ließe sich weder formal (über eine Prozedur), material (über bestimmte Glaubenssätze) noch personal (über eine Einzelperson oder ein Gremium) gewinnen. Entscheidend sind hingegen die Motivation – Hillel und Schammai wollten die Religion und die Besonderheit des Judentums stärken, während Korach aus persönlichen und egoistischen Motiven gehandelt habe – und die Einstellung der Disputanten – Respekt bei Hillel und Schammai, Auflehnung bei Korach. Die logische Kohärenz ist nur wichtig für die Frage, welche Halacha zu gelten habe.

Wenngleich ein solcher Umgang mit unterschiedlichen Positionen und interner Pluralität nicht eins zu eins auf das Christentum bzw. eine Kirche übertragen werden kann – und gerade katholischerseits die Funktion und Bedeutung des Lehramtes beachtet werden muss –, können sich daraus dennoch wichtige Impulse für die innerchristliche Ökumene ergeben.

4. Eine ökumenische Hermeneutik der Kontroverse

Dies zeigt sich besonders in zwei Themenkomplexen: dem Verhältnis von Identität und Differenz und der Wahrheitsfrage.

Wie gesehen, wird die Einheit des Judentums nicht zwangsläufig dadurch infrage gestellt, dass von einer Richtung ein Glaubenssatz positiv vertreten wird, der von einer anderen abgelehnt wird. Es sei z.B. an die Differenzen zwischen Pharisäern und Sadduzäern über die Auferstehung erinnert, die in anderer Weise gegenwärtig zwischen orthodoxen und liberalen Juden bestehen. Wenngleich dies christlicherseits nicht ohne Weiteres rezipiert werden kann, deutet doch das von Rahner und Fries in ihrer These II vorgeschlagene realistische Glaubensprinzip in diese Richtung: „[I]n keiner Teilkirche darf dezidiert und bekenntnismäßig ein Satz verworfen werden, der in einer anderen Teilkirche ein verpflichtendes Dogma ist.“⁵³ Dies ist insofern realistisch, als dass es für viele Glaubende kontraintuitiv sein dürfte, in einer Einheit mit jemandem zu leben, der Glaubenssätze vertritt, die den eigenen explizit widersprechen. Allerdings darf auch die große innerkatholische Vielfalt nicht vergessen werden und angesichts der in Westeuropa zu beobachtenden Entkonfessionalisierung kann die jüdische Perspektive darauf aufmerksam machen, Einheit nicht zu sehr über eine faktisch nicht mehr bestehende Bekenntniseinheit zu begründen. Zudem stellt sich die Frage, ob nicht berechtigt eine Position vertreten werden kann, die auch einander ausschließende Gegensätze innerhalb einer Gemeinschaft zulässt, weil der Mensch endlich ist und nur Bruchstücke der Wahrheit erkennen kann. Hier ist zum einen an das o.g. Verständnis von Komplementarität zu erinnern, zum anderen wird dies durch eine stärker an der Vorstellung des Volkes Gottes orientierte Ekklesiologie ermöglicht,

⁵² Vgl. P. Blackman, *Mishnayot. Pointed Hebrew text, English translation, introductions, notes, supplement, appendix, indexes, addenda, corrigenda*. Vol. 4. Order Nezikin, New York 1964, 535; S. Toperoff, *Avot. A Comprehensive Commentary on the Ethics of the Fathers*, Northvale-Jerusalem 1997, 335; I. Unterman (Hg.), *Pirke Aboth. Sayings of the Fathers. Edited with Translations and Commentaries by Isaac Unterman*, New York 1964, 323.

⁵³ H. Fries / K. Rahner, *Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit*, Freiburg i.Br. ³1987 (QD 100), 17.

da die innerjüdisch akzeptierte (theologische und halachische) Vielfalt zeigt, wie innerhalb der Einheit sehr divergierende Meinungen vertreten werden können. So betont auch Anastasios Kallis: „Daher gilt in dieser *Volk-Gottes-Ekklesiologie* als Häretiker nicht jeder, der eine von der geltenden Lehre der Kirche abweichende Meinung vertritt, sondern derjenige, der sich von der Gemeinschaft absondert bzw. sich an ihre Stelle setzt und *eo ipso* (aus sich selbst) verfügt.“⁵⁴

Im Unterschied zum Judentum gibt es im Christentum aber Glaubensüberzeugungen, über deren Verbindlichkeit ökumenischer Konsens besteht, weshalb Häresie grundsätzlich möglich bleibt.⁵⁵ Aber es wäre für den ökumenischen Dialog schon viel gewonnen, wenn diese Implikation der Volk-Gottes-Ekklesiologie, nicht jede Abweichung von einer verbindlichen Lehre der Kirche als Absonderung von der Gemeinschaft zu verstehen, stärker berücksichtigt würde.⁵⁶ Wie leistungsfähig eine Position ist, die solche logischen Spannungen in Kauf nehmen kann, zeigt sich am Glaubensbekenntnis von Chalkedon, das das Verhältnis der beiden Naturen nicht genau definieren will, weil das Ganze nicht erschöpfend gesagt werden könne. „In der Christologie wird das Unsagbare Gottes sagbar und zwar als Unsagbarkeit.“⁵⁷ Der Vorzug der chalkedonischen Formel besteht gerade darin, auf eine positive Definition der Einheit zu verzichten und die positive Mitte durch die vier negativen Attribute (unvermischt, unverändert, ungeteilt und ungetrennt) zu umschreiben.

Dies entspricht auch der Position zur Wahrheitsfrage, die mit der Zulassung von Gegensätzen, ohne dadurch die jüdische Identität infrage zu stellen, verbunden ist. Denn es kann zwar die Existenz einer (absoluten) Wahrheit angenommen werden, weil der eine Gott der Schöpfer der Welt ist, aber aufgrund des Offenbarungsverständnisses und der Endlichkeit menschlicher Existenz kann zugleich die Subjektivität und kulturelle Relativität betont werden, womit die Menschen die eine Wahrheit plural ausdrücken.⁵⁸ Wenn dann zwei einander ausschließende

⁵⁴ A. Kallis, *Das hätte ich gerne gewußt. 100 Fragen an einen orthodoxen Theologen*, Münster 2003, 54f.

⁵⁵ „There is now virtually no way that a Jew can stop being a Jew, since the very notion of heresy was finally rejected and Judaism (even the word is anachronistic) refused to be, in the end, a *religion*“ (D. Boyarin [Anm. 49], 224).

⁵⁶ Es sei auch noch an den Gedanken der *coincidentia oppositorum* von Nicolaus Cusanus erinnert, der den Weltgrund als Prinzip jenseits bzw. über dem Zusammenfall verortet, weswegen „wir denkend durch den Zusammenfall der Gegensätze hindurchgehen müssen, um es zu erfassen“ (K. Flasch, *Nicolaus Cusanus*, München ²2005, 97). Cusanus schränkt mit der Unterscheidung zwischen Verstand (*ratio*) und Vernunft (*intellectus*) den Geltungsbereich des Kriteriums der Widerspruchsfreiheit auf den Verstand ein. Weil die Vernunft diesen Regeln nicht unterliegt, können nicht nur Gegensätze, sondern auch Widersprüche zusammenfallen. Beispielsweise müsse man vom ersten Grund sagen, er sei sowohl Maximum als auch Minimum, was auch bei nicht-theologischen Fragen, z.B. dem Aufbau des Makrokosmos gelte; vgl. N. Cusanus, *De beryllo / Über den Beryll*. Lat.-Dt., Hamburg 1987, Nr. 21-25.

⁵⁷ G.M. Hoff, *Wer ist Christus? Das Symbolon von Chalkedon als Grammatik des Glaubens?*, in: *Salzburger theologische Zeitschrift* 8 (2004) 17-29, hier 28.

⁵⁸ In diesem Kontext kann auch auf nichtklassische Logiken wie die intuitionistische oder die mehrwertige Logik hingewiesen werden, in denen einige Grundannahmen der klassischen Logik wie das Nichtwiderspruchsprinzip und der Satz vom ausgeschlossenen Dritten entkoppelt werden. Vgl. zum vielversprechenden Einsatz der intuitionistischen Logik in der Theologie V. Richter, *Logik und Geheimnis*, in: J.B. Metz u.a. (Hg.), *Gott in Welt. FS Karl Rahner*. Bd. 1, Freiburg i.Br. 1964, 188-206.

Gegensätze nicht beanspruchen, der einzige Ausdruck der Wahrheit zu sein, können sie als komplementär verstanden werden. Es ist immer neu nach der Wahrheit zu suchen, weswegen der offene Austausch der Meinungen gepflegt werden muss. Damit erhalten Bestrebungen innerhalb der ökumenischen Theologie, die eine Wahrheit und ihre pluralen Ausdrucksmöglichkeiten miteinander zu vermitteln, weitere Unterstützung.⁵⁹ Wenn man den geschichtlichen und subjektiven Charakter der Ausdrucksformen der Wahrheit berücksichtigt, kann man Konfessionen als Möglichkeiten verstehen, die Wahrheit zu suchen, und als Bezugspunkte in einem Prozess zur Wahrheit. Dies widerspricht nicht dem impliziten universalen Wahrheitsanspruch des Christentums, sondern fordert dazu auf, den eigenen Wahrheitsanspruch im Dialog mit anderen argumentativ einzulösen – z.B. im Sinne eines „hermeneutischen Wettbewerbs“⁶⁰ oder: „Wahrheit als Standpunkt überzeugter Identität unter Einschluss der Differenzen, die Identität hermeneutisch und glaubenslogisch durchziehen und gar erst konstituieren, lässt im interreligiösen Dialog dazu auffordern, die interne wie externe *Unübersetzbarkeit* zu begreifen. Theologisch lässt sich dieser Differenzansatz mit einem alteritätsbestimmten Subjektbegriff und einem ebenso alteritätsoffenen Wahrheitsdenken verbinden. Sein eschatologischer Überhang lässt dann darauf vertrauen, dass sich Gottes Wahrheit – *quo maius cogitari nequit* – am Ende erweisen wird.“⁶¹ Um der notwendigen Vielfalt der Ausdrucksmöglichkeiten der Wahrheit Rechnung zu tragen, möchte ich eine ökumenische Hermeneutik der Kontroverse vorschlagen. Auf der Basis des dargelegten Verständnisses von Komplementarität und dem jüdischen Umgang mit interner Vielfalt können auch gegensätzliche Lehraussagen in der einen Einheit des Volkes Gottes vertreten werden, ohne diese Einheit infrage zu stellen. Zudem sind es gerade diese Gegensätze, in denen sich die menschliche Endlichkeit ausdrückt, in der Kontroversen notwendig sind, um keinen Aspekt der Wahrheit außer Acht zu lassen. Insofern soll die Kontroverse Bestand haben – sofern sie um des Himmels willen geführt wird.

SUMMARY

This article proposes a new approach to ecumenical hermeneutics by stating that it is necessary and productive in ecumenical dialogue to regard an external perspective which nevertheless belongs essentially to Christian Identity: the Jewish tradition(s). This is shown by first discussing the theoretically and practically very

⁵⁹ Vgl. z.B. A. Kreiner, Überlegungen zur theologischen Wahrheitsproblematik und ihrer ökumenischen Relevanz, in: *Cath(M)* 41 (1987) 108-124; P. Lüning, Zur Frage nach der Wahrheit in der Ökumene. Grundsätzliche Gedanken zwischen ökumenischen Erwartungen und Enttäuschungen, in: *US* 56 (2001) 83-96. Wichtig ist auch die Diskussion um die Erklärung „Mysterium ecclesiae“ zur katholischen Lehre über die Kirche und ihre Verteidigung gegen einige Irrtümer von heute. Hg., eingel. u. komm. v. K. Lehmann, Trier 1975 (NKD 43), z.B. K. Rahner, „Mysterium ecclesiae“. Zur Erklärung der Glaubenskongregation über die Lehre von der Kirche, in: ders., *Schriften zur Theologie*. Bd. XII. Theologie aus der Erfahrung des Geistes. Bearb. v. K.H. Neufeld, Zürich 1975, 482-500.

⁶⁰ Vgl. z.B. C. Böttigheimer, „Die Wahrheit wird euch frei machen“ (Joh 8,32). Sinnrechenchaft in Zeiten der Postmoderne, in: *MThZ* 55 (2004) 234-248, bes. 244.

⁶¹ G.M. Hoff, *Die prekäre Identität des Christlichen. Die Herausforderung postModernen Differenzdenkens für eine theologische Hermeneutik*, Paderborn 2001, 540f.

important hermeneutical strategy of differentiated consensus meaning a consensus which is not a complete doctrinal agreement but a substantial agreement in fundamental questions which is compatible with the remaining differences. This approach is contrasted to several proposals of a unity in (complementary) contrasts and the different meanings of complementarity with its epistemological relevance stressed already by Niels Bohr. On this background, the positive results of regarding Jewish ways of thinking in inner-Christian dialogue can be shown as underlining the significance of dialogue and controversy in search of truth.