

# Transzendentes Freiheitsdenken als philosophisches Prinzip ökumenischer Hermeneutik? |

Dogmenhermeneutische Überlegungen  
zum Begriff der „Ökumene des Lebens“ (W. Kasper)

Martina Bär

Kardinal Walter Kasper hat in seinem Hauptvortrag auf dem Katholikentag in Ulm 2004<sup>1</sup> für den Begriff der *Ökumene des Lebens* eine erste theologische Grundlegung vorgelegt. Ausgehend vom zweiten Kapitel des Epheserbriefes (Eph 2,13–22), der auf das Ur-Schisma zwischen Kirche und Synagoge Bezug nimmt, betont Kasper, dass analog dazu die „Mauer der Feindschaft“ zwischen den unterschiedlichen Konfessionskirchen inzwischen niedergerissen ist und alle Christen Hausgenossen in dem einen Haus Gottes sind.<sup>2</sup> Nachdem er für die ökumenischen Einheitsbestrebungen eine Zwischensituation diagnostizierte,<sup>3</sup> soll nun nach der amtlichen und theologischen Verständigung die Ökumene im Glaubensleben der Christen wieder aufgenommen und umgesetzt werden. Im Zentrum Kaspers inhaltlicher Bestimmung des Begriffes steht daher das Plädoyer für eine *geistliche* Ökumene<sup>4</sup>. Im Duktus seiner Ausführungen verweist er auf die hohe Bedeutung des gemeinsamen, ökumenischen

- 
- 1 Vgl. Walter Kasper, „Ökumene des Lebens“, Hauptvortrag während des 95. Deutschen Katholikentags 2004.
  - 2 „... Ihr seid auf das Fundament der Apostel und Propheten gebaut; der Schlussstein ist Christus Jesus selbst. Durch ihn wird der ganze Bau zusammengehalten und wächst zu einem heiligen Tempel des Herrn. Durch ihn werdet ihr im Geist zu einer Wohnung Gottes gebaut.“ (Eph, 2, 21.22). Vgl. dazu auch die Studie von Annemarie C. Mayer, *Sprache der Einheit im Epheserbrief und in der Ökumene* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2002).
  - 3 Kasper weist darauf hin, dass in den letzten Jahrzehnten entscheidendes geschehen ist, wie die Lima-Erklärungen über *Das Herrenmahl* oder die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*.
  - 4 „Wir kommen in der Ökumene nur weiter, wenn wir das in der Taufe geschenkte neue Leben zur Entfaltung bringen, es wachsen und reifen lassen. Dies nennt man die geistliche Ökumene. Sie ist das Herz auch der Ökumene des Lebens.“, Kasper, „Ökumene des Lebens“, 357.

Glaubensvollzugs in Gebet, Freundeskreisen und geistlichen Zentren.<sup>5</sup> Von dort aus kann die ökumenische Bewegung neuen Schwung erhalten.

Während Kasper zu Recht den Fokus auf die ökumenische Glaubenspraxis legt, besteht jedoch für die wissenschaftliche Theologie die Gefahr, dass Praxis und Theorie, verstanden als wissenschaftliche Reflexion des faktischen Glaubens, aufs Neue auseinander klaffen. Dogmenhermeneutische Differenzen und Streitpunkte bleiben so weiterhin unausgesöhnt bestehen. Hinzu kommt, dass sich die Differenzen nicht nur auf theoretischer Ebene zeigen, sondern früher oder später auch im gemeinsamen Glaubensleben wieder zu finden sind.<sup>6</sup> Die Gläubigen sind unweigerlich geprägt von der Lehrmeinung ihrer jeweiligen Kirchen, die in Verkündigung oder Katechese weitergegeben wird. Eine Theorie-Praxis-Dialektik ist unhintergebar, um gemeinsam in dem einen Haus Gottes friedlich koexistieren zu können. Vorliegender Beitrag widmet sich somit der Aufgabe, Kaspers theologische Grundlegung der *Ökumene des Lebens* und die daraus resultierenden Problemkonstellationen aus dogmenhermeneutischer Perspektive zu reflektieren. Im Zentrum folgender Überlegungen steht die ökumenische Glaubenspraxis in ihrer Bedeutung für die Dogmenhermeneutik. Erkenntnisleitende Fragen sind dabei, inwiefern die ökumenische Glaubenspraxis Auswirkung auf die Theoriebildung als systematisch-theologische Erfassung des Glaubenslebens hat. Genauer gesagt: Inwiefern und *wie* sollte die ökumenische Glaubenspraxis in der systematischen Theoriebildung von Dogmenhermeneutik berücksichtigt werden, damit eine wissenschaftlich reflektierte *Ökumene des Lebens* vollziehbar wird? Welche *Kriterien* sind für eine ökumenische Dogmenhermeneutik zu wählen, damit der durch die Dogmatik selbst vorgegebene Theorie-Praxis-Zirkel im Spannungsfeld von Lehre, Schrift und Tradition eingehalten werden kann.

Im Folgenden soll dazu das von Thomas Pröpper stark gemachte philosophische Prinzip der Freiheit als Kriterium theologischer Hermeneutik in seiner Relevanz für eine ökumenische Hermeneutik beleuchtet werden. Schließlich wird vor diesem Hintergrund die Bedeutung des Heiligen Geistes als lebensspendende und einheitsstiftende Kraft für eine *Ökumene des Lebens* erkundet.

---

5 „Das Herz der Ökumene sind nämlich nicht Papiere und Dokumente. Sie sind gewiss auch wichtig... Auf was es vor allem ankommt ist die geistliche Ökumene. Mit Freundeskreisen hat die Ökumene vor dem Konzil angefangen; vor allem mit Freundeskreisen, Gemeinschaften, Lebenszentren kann sie heute wieder neu Schwung aufnehmen.“ Kasper, „Ökumene des Lebens“, 365.

6 Oder andersherum: Eine Praxis entwickelt sich in ihrer Eigendynamik so, dass sie aus lehramtlicher oder theologischer Perspektive problematisch wird.

## Was ist Dogmenhermeneutik? – Dogmatik als wahrheitsverpflichtete Hermeneutik des Glaubens

Zu den Aufgaben der Dogmatik gehört es, Glaubens- und Lebenserfahrungen der Glaubensgemeinschaft zu reflektieren und zu systematisieren.<sup>7</sup> Von der Dogmatik wird ein wissenschaftliches Vorgehen erwartet, das der Geschichtlichkeit des Heilsgeschehens und seiner verbalen Artikulation Rechnung trägt. Die Grundvoraussetzung der Dogmatik ist die Reflexion des Glaubens der Menschen im Wissen um die geschichtlich sich ereignende Selbstoffenbarung Gottes, in der sich Gott den Menschen als das Geheimnis ihres Heils erschließt und zusagt. Die Aufgabe der Dogmatik ist es dann, wie Karl Rahner formulierte, das Geheimnis der Selbstmitteilung Gottes als Heilswahrheit zur Sprache zu bringen<sup>8</sup>. Insofern wacht die Dogmatik als Glaubenswissenschaft über die Sachgemäßheit des kirchlichen Redens von Gott und dem Mysterium seiner Selbstmitteilung.

Thomas Pröpfer hat die spezifische Aufgabe der Dogmatik vor dem Hintergrund der Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte Jesu als die *wahrheitsverpflichteten Hermeneutik des Glaubens* bestimmt.<sup>9</sup> Die Arbeit der Dogmatik besteht darin, „die wissenschaftliche Explikation des dem Glauben eigenen Verstehens zu sein“<sup>10</sup>. Die Dogmatik durchdringt den Glauben vernunftgemäß und legt ihn aus. Der Glaube selbst ist aber erst durch Gottes *Offenbarungshandeln* ermöglicht worden. Er liegt somit begründet in der unüberbietbaren Selbstoffenbarung Gottes als Liebe (1 Joh 4,8) im Leben des Juden Jesus und seiner bleibenden Vergegenwärtigung durch den Hl. Geist. Wird dies ernst genommen folgt daraus, dass Gott trinitarisch fortbestimmt werden muss, und auch, dass Gott in der

---

7 Vgl. Jürgen Werbick, „Prolegomena“, in, *Handbuch der Dogmatik*, Bd.1, hrsg. v. T. Schneider (Düsseldorf: Patmos, 1992), 6.

8 „Die Dogmatik nimmt deshalb die Texte der Bibel und der christlichen Glaubensgemeinschaft als Erschließungs- und Bewährungs-‘Orte‘ der schlechthin heilsamen Gotteswahrheit, als jene Versprachlichungen der Gotteswahrheit, von denen her und in denen sich Gott zu verstehen gibt. Sie kann freilich auch nicht darüber hinwegsehen, daß das Gott-Verstehen der Theologie wie der Verkündigung immer wieder und geradezu unvermeidlich vom Mißverstehen durchsetzt war. So ist ihre Aufgabe der je neu zu wagende Versuch, die überlieferte kirchliche Glaubenslehre in ihrem Wahrheitsanspruch und ihrer Heilsamkeit zu verstehen und für die kirchliche Verkündigungs- und Zeugnispraxis zu erschließen.“ Karl Rahner, „Was ist eine dogmatische Aussage?“, 54–81; zit. nach Werbick, „Prolegomena“, 42.

9 Thomas Pröpfer, „Freiheit als philosophisches Prinzip theologischer Hermeneutik“, in ders., *Evangelium und freie Vernunft* (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2001), 13.

10 Pröpfer, „Freiheit als philosophisches Prinzip“, 13.

freien Gratuität dieses Offenbarungshandelns vom Menschen verstanden werden will, weil Liebe nur in der Konkretion des Geschehens erkannt werden kann.<sup>11</sup> Nur so kann sie Glaubenswahrheit für den Menschen werden.

Die Wahrheit des Glaubens versteht der Gläubige somit menschlich, d. h. als verstehend angeeignete, bedeutungsvolle Wahrheit. Das bedeutet gleichzeitig, dass das, was ein Mensch für überzeugend und wahr hält, in sein Verstehen des Glaubensinhaltes mit eingeht. Nach Pröpfer ist das vollzogene Glaubensverständnis eine „Synthesis aus dem, was Menschen zugesagt wird und wie sie es denken“<sup>12</sup>. Das *wie* findet sich dann in theologischen Denkformen wieder, die eine „bestimmte Auslegung der Gesamtwirklichkeit sind, die dann als ‚Vorverständnis‘ bei allem weiteren Verstehen von Wirklichem fungieren“<sup>13</sup>. Die Dogmatik vermittelt folglich zwischen der gegebenen Glaubenswahrheit, nämlich in der Geschichte Jesu das endgültig offenbarende Geschehen der Liebe Gottes zu erkennen, und dem für die wissenschaftliche Explikation aufgenommenen Denken zur systematischen Darstellung ihres Inhaltes und ihrer Bedeutung. Das dafür beanspruchte Denken unterliegt dabei aber bestimmten Anforderungen: Es muss vernünftig sein, also in sich konsistent, und für die Vernunft als ursprüngliche Instanz wahrer Einsicht vollziehbar sein. Zugleich muss das Denken der Gegebenheit der Glaubenswahrheit entsprechen und sich für ihr Verstehen als geeignet erweisen. „Gelingt die Vermittlung (was sich vorab nicht garantieren läßt), wird die Glaubenswahrheit unbeschadet ihres bleibenden Geschenkcharakters in das aufgenommene Denken ‚übersetzt‘ und dieses zu einem Denken erweitert sein, in dem der Inhalt des Glaubens in einer mit dem nichttheologischen Wissen zusammenstim-menden Weise ‚verstanden‘ ist und somit der Verstehende als Subjekt seines Glaubens wie seines vernünftigen Denkens und Erkennens mit sich *identisch* sein kann.“<sup>14</sup>

Hermeneutisches Ziel kann nach Pröpfer nur darin bestehen, „ein Denken und eine Sprache zu finden, in der *Menschen sich selbst wahr gemacht finden* können und die sich *zugleich* als geeignet erweist, den gegebenen,

---

11 Vgl. dazu den offenbarungstheologisch ansetzenden trinitarischen Entwurf von Magnus Striet, „Konkreter Monotheismus als trinitarische Fortbestimmung des Gottes Israels“, in *Monotheismus Israels und christlicher Trinitätsglaube*, hrsg. v. M. Striet, Quaestiones disputatae, no. 210 (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2004), 155–198, bes. 183 f.

12 Pröpfer, „Freiheit als philosophisches Prinzip“, 13.

13 Pröpfer, „Freiheit als philosophisches Prinzip“, 13.

14 Pröpfer, „Freiheit als philosophisches Prinzip“, 14.

irreduziblen Inhalt des Glaubens angemessen zu artikulieren“<sup>15</sup>. In dieser Logik sucht der Glaube das ihm angemessene Denken<sup>16</sup> und er findet es nicht einfach schon vor. Denn was der Glaube der Vernunft zu denken gibt, „gibt er ihr in einer grundsätzlich innovativen und überdies (im Falle ihrer Verschlossenheit oder Verkehrung) in einer kritischen, aber dabei auch aufdeckenden Weise zu denken“<sup>17</sup>, da die Vernunft dem Anspruch der Wahrheit untersteht. Pröpfer macht darauf aufmerksam, dass so, wie die zuvorkommende Einladung des Evangeliums die Zumutung zur Umkehr (*metanoia*) impliziert, im Gegenzug auch „die vernünftige Vermittlung des Glaubens eine Kritik der faktischen Gestalt der Vernunft“<sup>18</sup> impliziere. Da die Vernunft aber mit der wesenhaften Bestimmung aller Menschen zur Gottesgemeinschaft rechnet, könne sie auch in der schärfsten Kritik noch mit der nötigen Geduld argumentieren. „Ohne eine solche Bereitschaft jedoch, die den Menschen in sein Wahrheitsgewissen freiläßt und was ihm die eigene Zustimmung ermöglicht, würden Verkündigung und Theologie ... kaum noch kraft ihrer Wahrheit überzeugen ...“<sup>19</sup>. Die Verkündigung des Evangeliums ist jedoch eingebettet in kirchliche Vollzüge: in kirchenamtliche Lehrverkündigung, in Schriftauslegung oder Tradition. Otto Hermann Pesch hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Glaubenden dazu angehalten sind, „sich angesichts kirchlicher Lehre als dem

---

15 Pröpfer, „Freiheit als philosophisches Prinzip“, 14.

16 „... weil Gott das menschliche Verstehen *will* und sucht, um in freier Anerkennung durch den Menschen in bestimmter und das heißt: in der seinem Wesen als Liebe gemäßen und doch frei entäußerten Weise Gott für den Menschen sein zu können, dann darf vorausgesetzt werden, dass er verstanden werden *kann* und es eine durch die Vernunft des Menschen erzeugbare Denkform gibt, die diesen Gott verstehend erschließt. ... Die Zirkularität dieses Zusammenhangs sei nicht verschwiegen, sie spricht aber nicht gegen die Wahrheit des hier zum Ausdruck Kommenden. Unter der Voraussetzung, dass Gott selbst die *veritas* ist und als diese *veritas veritas* für den Menschen sein will, kann er nur in einer dem Menschsein entsprechenden Denkform zur Erscheinung kommen. ... Die gesuchte Denkform [kann, M.B] keine idealistische, sondern nur eine transzendente sein. Diese beschränkt sich darauf, ausschließlich die Bedingung der Möglichkeit in ihrer Wirklichkeit (oder auch nur möglichen Wirklichkeit) vorausgesetzter Phänomene zu erhellen. Im Unterschied zur idealistischen Vernunftthybris (...) soll dem hier verfolgten transzendentalen Denken keine andere Funktion zugeordnet werden, als dem für das endliche Subjekt unvertretbaren Akt des gläubigen Sichvertrauens dem offenbar gewordenen Gott gegenüber seine um des Inhaltes dieses Aktes willen unverzichtbare Vernünftigkeit, die seine universale Bedeutung einschließt, zu geben.“ Striet, „Konkreter Monotheismus“, 159.

17 Pröpfer, „Freiheit als philosophisches Prinzip“, 14.

18 Pröpfer, „Freiheit als philosophisches Prinzip“, 14.

19 Pröpfer, „Freiheit als philosophisches Prinzip“, 15.

beanspruchten Ausdruck des gemeinsamen Glaubens der Kirche zu fragen, ob sie in der Lehrformulierung ihren Glauben lebensfördernd wiedererkennen, und sie dürfen/müssen gegebenenfalls auf Revision einer am lebendigen Glauben vorbereitenden, die Gegenwart nicht treffenden Lehrformulierung drängen“<sup>20</sup>.

Welche Bedeutung hat unter diesen Vorzeichen eine ökumenische Glaubenspraxis für die Dogmenhermeneutik? Die Praxis, das konkrete Handeln setzt zunächst beim Einzelnen in seiner Bezogenheit zum jeweils Anderen, sei es im Singular oder Plural, an.

### **Transzendentes Freiheitsdenken als philosophisches Prinzip der theologischen Hermeneutik oder die Anerkennung des Anderen**

Das Handeln ist gekoppelt an Freiheitsvollzüge der einzelnen Menschen. Freiheit ist nachweisbar in intersubjektiven Bezügen: in der Anerkennung der Handlungs- und Wahlfreiheit des Anderen.<sup>21</sup> Wird Freiheit, genauer gesagt: freies Handeln unterbunden (sei es durch rechtliche Vorschriften, Normen oder durch eine bestimmte Lehrmeinung), kann nicht *gelebt und in Handlung ausgedrückt* werden, was gemeinsam geglaubt wird, kann also auch ökumenische Glaubensgemeinschaft nicht praktisch vollzogen werden. In der Bestimmung eines Wechselverhältnisses von Theorie und Praxis geht es somit auch um die Freisetzung von lebendigen Glaubensvollzügen; es geht aber auch um die Beachtung vielleicht bleibender Differenzen in Schriftauslegung, Lehre und Tradition. Indem Thomas Pröpfer folgend die Freiheit als philosophisches Prinzip der theologischen Hermeneutik aufgenommen und ausgeführt wird, wird hinsichtlich anthropologischer Grundannahmen das transzendente Ich im Sinne J.G. Fichtes<sup>22</sup> vorausgesetzt. Diese Voraussetzung ist insbesondere für die Hermeneutik und die Anerkennungspraxis von Differenzen bedeutsam.

---

20 Otto Hermann Pesch, „Schriftauslegung – kirchliche Lehre – Rezeption“, in *Verbindliches Zeugnis*, hrsg. v. W. Pannenberg und T. Schneider, Dialog der Kirchen no. 10 (Freiburg: Herder, 1998), 284; Pesch definiert treffend die Aufgabe des kirchlichen Lehramtes: „Kirchliche Lehre darf und muß mit dem Anspruch auftreten, in situationsbezogener Schriftauslegung verbindliches Zeugnis von der je aktuellen Wahrheit des Evangeliums abzulegen, wobei die Eigenart dieser Verbindlichkeit genau der Eigenart der Wahrheit des Evangeliums entspricht: Diese ist nämlich stets darauf angelegt, in Überzeugung und Praxis freie Zustimmung des Glaubens zu finden“ (ebd., 283).

21 Die Aktualisierung von Freiheit zeigt sich aber nicht nur in der Anerkennungspraxis, sondern auch in Bezug auf sich selbst.

22 Vgl. die Fichte-Forschung von Dieter Henrich und Hermann Krings.

Nach J. G. Fichte steht das transzendente Ich immer schon unter einem unbedingten Sollen, den Anderen in seiner Andersheit anzuerkennen. Dieser Imperativ wird aber nicht von außen, also heteronom an das Ich herangetragen, sondern wird vom Ich selbst erzeugt. Das „konkrete Ich ... findet sich als ein von Gott Gesetztes, dessen Bestimmung es ist, sein Gesetzsein als Bild Gottes zu entdecken, anzuerkennen und praktisch zu realisieren. Dies schließt die Anerkennung des Sich-Abbildens und Erscheinen Gottes in anderen Personen mit ein.“<sup>23</sup> Fichtes Diktum von der Aufforderung der Anerkennung Gottes „in seinem Bilde“<sup>24</sup> enthält die „Idee eines Verweisungszusammenhangs von Anerkenntnis Gottes und Anerkenntnis des Menschen in seiner Gottebenbildlichkeit als absoluten Wert“<sup>25</sup>. Die Aufforderung besagt, allem, was es nicht selbst ist (jedes Nicht-Ich), theoretisch (im Erkennen) und praktisch (im Handeln) gerecht werden zu sollen. Wenn aber dieses transzendente Ich oder Subjekt immer schon aus sich selbst heraus die unbedingte Anerkennung des Anderen als des Anderen leisten soll, dann liegt in jedem menschlichen Ich noch *vor* allen Vollzügen der Sprache oder der Kommunikation ein apriorisches Kriterium für alle tatsächlich gesetzten Akte des theoretischen und praktischen Verstehens. Mit anderen Worten: „Jeder Mensch trägt in sich selbst, weil er ein transzendentes Ich ist, ein Kriterium, an dem er messen kann, ob er dem Nicht-Ich in seinem Denken und Handeln mehr oder weniger gerecht geworden ist.“<sup>26</sup> Damit ist ein Sinn- und Wahrheitskriterium für den ökumenischen Dialog und dessen hermeneutischen Bemühungen ausgesprochen. Denn Karl-Heinz Menke bemerkt zu Recht, dass wenn man für einen konsequenten Primat der Praxis vor der Theorie plädiert und den Kommunikationscharakter der Wahrheitsfindung betont<sup>27</sup>, noch nicht deutlich wird, weshalb ich den Anderen anerkennen sollte. Dieses Problem entstehe gerade dann, wenn der Entschluss zur Anerkennung entweder nicht erwidert oder sogar mit Haß beantwortet wird. Im Fichteschen Gedanken einer möglichen „Vervollkommnung“ durch die Begegnung mit einem existierenden *alter ego* ist die Idee der Aufforderung und wechsel-

---

23 Edith Düsing, „Autonomie – soziale Heteronomie – Theonomie. Fichtes Theorie sittlicher Individualität“, in *Fichte-Studien, Beiträge zur Geschichte und Systematik der Transzendentalphilosophie*, Bd. 8, *Religionsphilosophie*, hrsg. v. K. Hammacher (Amsterdam: Rodopi, 1995), 71.

24 Düsing, „Autonomie – soziale Heteronomie – Theonomie“, 71.

25 Düsing, „Autonomie – soziale Heteronomie – Theonomie“, 71.

26 Karl-Heinz Menke, „Wahrheit und Geschichte. Theorie und Praxis“, in *Theologie und Glaube* 96 (2006) 170.

27 K.-H. Menke verweist hier auf J. Ratzinger, J. B. Metz, J. Habermas sowie H. Peukert und E. Arens; vgl. Menke, „Wahrheit und Geschichte“, 168 f.

seitigen Anerkennung angelegt. Aufforderung und Anerkennung erweisen sich als praktisch notwendige Handlungen, durch die eine intersubjektive Beziehung gelingt und zugleich ein werdendes Ich zum eigenen Selbst- und Freiheitsbewusstsein erwacht. „Das werdende Ich findet den Anderen gleichursprünglich als personale Wirklichkeit vor..“ und „das wirklich existierende alter ego [gewinnt, M.B.] die gleichursprünglich konstitutive Bedeutung, daß es die Selbstbewußtwerdung und Identitätsfindung des konkreten Ich mitzuverantworten hat.“<sup>28</sup> Fichtes Anerkennungshermeneutik rechnet mit Differenzen in intersubjektiven Bezügen. Differenzen können dazu beitragen, die eigene Identität zu entwickeln.<sup>29</sup> Das transzendentale Ich ist hier sogar dazu aufgefordert, die Selbstbewusstwerdung des Anderen, die bei Fichte in die Theonomie mündet, mitzuverantworten: die unbedingte Anerkennung anderer Freiheit ist oberste ethische Norm.<sup>30</sup>

Freiheit ist zudem ein Kommunikationsbegriff.<sup>31</sup> Empirisch gewendet bedeutet dies, dass ein Mensch allein nicht frei sein kann. Freiheit ist nur dort möglich, wo Freiheit sich anderer Freiheit öffnet. „Im Akt der transzendentalen Freiheit ist mit dem Sich-Öffnen für andere Freiheit nicht nur die eigene Freiheit gesetzt, sondern auch die andere bejaht.“<sup>32</sup> Denn die Idee der Freiheit beinhaltet die Bejahung der Freiheit des Anderen; sie impliziert die Anerkennung des Anderen als Person und achtet darin ihre Würde.<sup>33</sup> Freiheit beinhaltet somit die Qualität einer neutestamentarisch begründeten *neuen* Kommunikation im Sinne einer „ursprünglichen, von jedem einzelnen neu zu leistenden Akt der Anerkennung und der Bejahung des Mitmenschen“<sup>34</sup>.

Die Hermeneutik als Kunst des Verstehens ist darüber hinaus um ihrer selbst willen auf *Kriterien* angewiesen, die helfen zu entscheiden, ob die Deutung eines Zeichens<sup>35</sup> sinnvoll oder sinnlos ist. Hermeneutik braucht

---

28 Düsing, „Autonomie – soziale Heteronomie – Theonomie“, 64.

29 „Eine empirische Intersubjektivität als Beziehung zwischen Subjekten ist dadurch möglich, daß das Subjekt in seiner transzendentalen Selbstbegründung aus einem Kommerzium der Freiheit und aus einer durch andere Freiheit vermittelte Selbstsetzung hervorgeht.“ Hermann Krings, *System und Freiheit, Gesammelte Aufsätze* (Freiburg: Alber, 1980), 125 f.

30 Düsing, „Autonomie – soziale Heteronomie – Theonomie“, 65.

31 Vgl. Krings, *System und Freiheit*, 125.

32 Krings, *System und Freiheit*, 126.

33 Krings, *System und Freiheit*, 228.

34 Krings, *System und Freiheit*, 229

35 Die philosophische Reflexion nimmt Bezug auf den erkenntnisvermittelnden und handlungsorientierenden Gebrauch der Zeichen. In der Semiotik ist die Sprache das Paradigma der Zeichen schlechthin, weil an ihm die Dimension von der Verknüpfung der Zeichen und deren Einbindung in Handlungszusammenhänge sehr

eine Instanz, die deutend mit Zeichen umgeht, und das ist die Vernunft des Verstehenden. Klaus Müller konstatiert: „Nur wenn ich der Vernunft vertraue, Letztgültiges denken zu können, kann ich auch mit Überzeugung bestimmte Überzeugungen vertreten und bestimmte ablehnen, weil nur im Horizont solcher Letztgültigkeit sinnvoll von etwas gesagt werden kann, dass es sinnvoll oder sinnlos sei. Gäbe es kein solches Kriterium, bin ich schutzlos allem ausgeliefert, was an Zeichen auf mich zukommt und gegen mich Autorität erhebt.“<sup>36</sup> Das transzendente Ich fungiert somit als Instanz der Wahrheitsfindung. Diese in der Instanz des Ich sich vollziehende Begründungspraxis ereignet sich jedoch in geschichtlicher Kontingenz, was in Bezug auf die Deutung der Zeichen Veränderung und Wandelbarkeit impliziert. Dieser Zusammenhang ist insbesondere für die ökumenische Hermeneutik und mögliche ökumenische Horizontverschiebungen wichtig.

### Die Theorie gläubiger Praxis

Das gläubige Handeln ist für die von Thomas Pröpper sogenannte *Theorie gläubiger Praxis*<sup>37</sup> grundlegend. Die Praxis des Glaubens hat eine entscheidende Rolle bei der Vermittlung und Vergegenwärtigung des Glaubens. Allerdings hat der *Glaube* den Vorrang vor dem Handeln. Alles Handeln ist unter die Bestimmung des Glaubens zu setzen. Denn die Praxis des Glaubens baut zuallererst auf die zuvorkommende Zusage Gottes. Das Offenbarungsgeschehen in Jesus Christus bildet, wie schon gesehen worden ist, die Voraussetzung christlichen Glaubens, denn Gott hat sich in diesem Geschehen der Selbstoffenbarung in seinem Wesen als vollkommene Freiheit<sup>38</sup> und als unbedingt entschiedene Liebe für die Menschen erwiesen. Der Sendung des Hl. Geistes kommt in diesem Glaubensgeschehen eine bedeutende Rolle zu. Durch den Hl. Geist ist Gott dem Menschen innerlich nahe und teilt sich ihm als Liebe mit.<sup>39</sup> Der Hl. Geist als bleibende Selbstvergegenwärtigung Gottes in der Geschichte ermöglicht so

---

deutlich wird. Vgl. Michael Fuchs, „Zeichen“, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, Sonderausgabe, Bd.10 (Freiburg: Herder, 2006), 1399–1400.

36 Klaus Müller, „Fegefeuer oder Feuerchen, Eine kleine Polemik“, in *Orientierung* 61 (1997) 241.

37 Pröpper, „Freiheit als philosophisches Prinzip“, 21.

38 Vgl. dazu die ausführliche Durchdringung des Gottesbegriffs als Begriff vollkommener Freiheit bei Magnus Striet, *Offenbares Geheimnis. Zur Kritik der negativen Theologie*, Ratio fidei, no. 13 (Regensburg: Pustet, 2003).

39 Vgl. Röm 5,5: „...denn die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist“.

den Glauben.<sup>40</sup> Mit der aktiven Bejahung dieser Liebe geht die Bereitschaft einher, dieses Geschenk in gläubigem Handeln an Andere weiter zu geben. Zunächst aber geht es darum, den Andern unbedingt anzuerkennen, ihn bedingungslos zu bejahen. In dieser Praxis des Glaubens verwirklicht sich christliche Freiheit. Pröpper formuliert dies so:

Begegne jeder möglichen Freiheit so, dass du sie schon anerkannt und zuvorkommend als wirkliche behandelst – das wäre der kategorische Imperativ gläubiger Praxis oder besser: die Folge ihres kategorischen Indikativs. Und ebenso: Gib niemals einen Menschen auf und verweigere ihm deine Anerkennung nicht, auch wenn er sie (noch) nicht erwidert oder nicht mehr erwidern kann.<sup>41</sup>

Allerdings kann sich die gläubige und symbolisch-antizipative Praxis von seinem ursprünglichen Ermöglichungsgrund unterscheiden. Hier kommt der Dogmenhermeneutik als theoretischer Reflexion des Glaubens- und Offenbarungsgeschehens wieder eine entscheidende Bedeutung und Aufgabe zu. Indem die Dogmatik „die praktisch beanspruchte Wahrheit ausdrücklich thematisiert, methodisch erschließt und argumentierend vertritt, wirkt sie ihrerseits orientierend, ermutigend und kritisch auf die Praxis, von der sie herkommt, zurück.“<sup>42</sup> Pröpper ist der Ansicht, dass die *Theorie gläubiger Praxis* nicht nur als Basistheorie vieler Lehrmeinungen fungieren könnte, sondern auch als umfassende Theorie der Glaubensüberlieferung anzusetzen wäre, zu deren Elementen die theologische Reflexion gehört. Gleichwohl bliebe darin die Theorie-Praxis-Dialektik gewahrt.

In diesem Sinne wäre also das gläubige Handeln in der *Ökumene des Lebens* zu reflektieren: als Praxis des Glaubens, die durch die Sendung des Hl. Geistes als Gegenwart der unbedingt bejahenden Liebe Gottes die Gläubigen bewegt, miteinander verbindet und in die volle Wahrheit einführt. In der *Theorie gläubiger Praxis* wird auf die Wahrheit des Hl. Geistes

---

40 Vgl. dazu M. Striet, der betont, dass der Glaube durch den Hl. Geist nicht bewirkt, sondern allein ermöglicht oder als verdankt verstanden werden muss, da ansonsten das Moment der freien Annahme dieser Liebe Gottes unterlaufen werden würde und der Inhalt dieser Offenbarung für den Menschen nicht mehr Wahrheit werden könnte. Dies gilt auch für die Selbstvergegenwärtigung des Hl. Geistes im Innern des Menschen; Striet, *Offenbares Geheimnis*, 236.

41 Thomas Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie* (München: Kösel<sup>3</sup>1991), 224.

42 Pröpper, „Freiheit als philosophisches Prinzip“, 21.

gesetzt – und darauf, dass er, wenn er will<sup>43</sup>, diese Wahrheit in gläubiger Praxis zur Wirklichkeit kommen lässt.<sup>44</sup>

## **Transzendentes Freiheitsdenken und Ökumenische Hermeneutik**

Welche Leistung für die ökumenische Hermeneutik darf man nun von diesem freiheitstheoretischen Ansatz erwarten? Lothar Lies bemerkte, dass die ökumenischen Gespräche auf ein Grundproblem aufmerksam gemacht haben. Es besteht in der Frage nach dem Einheitsmodell: „Welche Einheit wollen wir? Für welche Einheit hat Jesus (Joh 17,12) gebetet?“<sup>45</sup> Die an den Gesprächen beteiligten Kirchen und Kirchengemeinschaften weisen ganz unterschiedliche Einheitsmodelle auf. Nicht nur die Vorstellungen von der Einheit der Kirchen divergieren deswegen in erheblichem Maße, sondern auch die Einheitsvorstellungen in den Methoden der ökumenischen Hermeneutik, von Lies verstanden als der „Lehre vom Finden der Kriterien der Einheit“<sup>46</sup>, sind davon betroffen.

Ökumenische Hermeneutik sieht sich vor die Aufgabe gestellt, eine Methode zu finden, die mit den unterschiedlichen Lehrtraditionen der Kirchen und Kirchengemeinschaften vermittelnd und verstehend umzugehen vermag. Nach dem Konsensmodell der 80er Jahre kann ein Paradigmenwechsel zum Differenzmodell verzeichnet werden.<sup>47</sup> Dieser hermeneutische Wechsel zeigt sich zunächst in dem auf Harding Meyer zurückgehenden Begriffs des *differenzierten Konsenses*<sup>48</sup>, der als Methode herme-

---

43 In Joh 3,8 wird die Unverfügbarkeit und Freiheit des Geistes betont.

44 Die Parakletsprüche sagen aus, dass der Paraklet der „Geist der Wahrheit“ (Joh 14,17, 15,26; 16,13) ist. Er begründet Erkenntnis, indem er lehrt und erinnert und in die ganze Wahrheit einführen wird (16,13). Der Paraklet ist aber in allem auf Christus bezogen, der „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ ist, weil er das eschatologische Heil durch Leben, Tod und Auferweckung begonnen hat; vgl. Thomas Söding, „Das Wehen des Geistes, Aspekte neutestamentlicher Pneumatologie“, in *Atem des sprechenden Gottes. Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist*, hrsg. v. B. Nitsche (Regensburg: Pustet, 2003), 64 f.

45 Vgl. Lothar Lies SJ, *Grundkurs Ökumenische Theologie. Von der Spaltung zur Versöhnung, Modelle kirchlicher Einheit* (Innsbruck: Tyrolia, 2005), 204.

46 Lies, *Grundkurs*, 204.

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

48 Die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre von 1999 ist Auslöser für die jüngste Debatte um die Methode des *differenzierten Konsenses* gewesen. Kritiker der Erklärung haben in ihr das Scheitern der Konsensökumene erkannt.

neutischer Verständigung breite Anerkennung erfährt.<sup>49</sup> Ziel dieser hermeneutischen Verständigung ist es, zumindest einen Konsens in Grundwahrheiten zu finden. Durch sorgfältige Interpretation der jeweiligen Begrifflichkeit wird der jeweils zugrunde liegende geistliche Impetus hinter den Begriffssystemen entdeckt und von daher eine tiefere Kompatibilität in der jeweiligen Beschreibung des „Christlichen“ versucht zu sehen. Unterschiedliche Auslegungen von Lehrtraditionen sind folglich erlaubt. Der Systematiker Ulrich Kühn sieht in dieser Methode eine Konvergenz zum Umgang mit biblischer Textauslegung. Mit den unterschiedlichen Lehrausprägungen sei deswegen ebenso umzugehen wie mit den unterschiedlichen Konzeptionen der Schrift.<sup>50</sup>

Christoph Schwöbel hat jedoch zu Recht bemerkt, dass die Schwierigkeit dieses Modells darin besteht, dass zum einen die Lehre der Kirche als etwas Gegebenes vorausgesetzt wird und die Frage, *wie* der kirchlichen Lehre ihr Gegenstand gegeben wird, ausgeklammert werden muss. Er stellt fest: „Man wird nicht umhinkönnen, in diesem Verfahren einen gewissen Lehrpositivismus zu erblicken, in dem die Frage nach der Begründung der Lehre im Verhältnis von Offenbarung und Glaube und damit im Glauben wirkenden Handeln Gottes ausgeklammert wird. Dann ist es aber nicht verwunderlich, wenn der postulierte Lehrkonsens für die Praxis des Glaubens an der Basis kaum Konsequenzen hat.“<sup>51</sup> Eine Vertiefung der Behandlung der Lehre von Glaube und Offenbarung kann nur geschehen, wenn das *Gottesverständnis* im Horizont des Geschehens von Offenbarung und Glaube in den Lehrgesprächen selbst thematisiert wird. Schwöbel setzt hermeneutisch deswegen beim Handeln des trinitarischen Gottes an und fordert, dass das *Gottesverständnis*, das Verständnis seines Handelns und seines Wesens, ins Zentrum ökumenischer Verständigungsbemühungen gestellt werden soll. Indem Schwöbel bei Offenbarung und Glaube und nicht bei der Lehre ansetzt, kann schließlich der Grund ökumenischer Kirchengemeinschaft im Handeln des dreieinigen Gottes begründet werden:

---

49 Vgl. beispielsweise Ulrich Kühn, *Zum evangelisch-katholischen Dialog, Grundfragen einer ökumenischen Verständigung* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2005), 20 f.; Lies, *Grundkurs*; Harald Wagner, „Schlußgedanken;“ in *Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der Formel vom „differenzierten Konsens“*, hrsg. v. H. Wagner, *Quaestiones disputatae*, no. 184 (Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2000), 136–137.

50 Kühn, *Zum evangelisch-katholischen Dialog*, 28.

51 Christoph Schwöbel, „Gottes Ökumene. Über das Verhältnis von Kirchengemeinschaft und Gottesverständnis“, in ders., *Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur* (Tübingen: Mohr, 2003), 124.

„Ökumene ist opus Dei, *genauer*: *Ökumene ist opus sanctae Trinitatis*“<sup>52</sup>. Grund und Gegenstand des Glaubens und der Kirche ist das Handeln Gottes in Christus und seiner bleibenden Selbstvergegenwärtigung im Hl. Geist.

Wenn das Selbstoffenbarungsgeschehen Grund und Gegenstand der Lehre ist, besteht folglich insofern ein Konsens zwischen den unterschiedlichen Kirchen, als dass das heilsökonomische Handeln Gottes die Grundlage des Glaubens und der Kirche ist.<sup>53</sup> Schwöbel hat für diese Form der ökumenischen Hermeneutik den Begriff des „*referentiellen Konsenses*“ geprägt: „Er besteht weder in der Feststellung der Übereinstimmung von bestehenden Lehraussagen, noch in der Zustimmung zu neuen Lehraussagen, sondern im Hinweis auf dasjenige Geschehen, das Grund und Gegenstand der Lehre ist, weil es Grund und Gegenstand des Glaubens und der Kirche ist: Gottes Handeln in Christus durch den Heiligen Geist, wie es in der Schrift bezeugt ist“.<sup>54</sup> Der trinitarische Gott als relationale Gemeinschaft von Einheit in Vielfalt steht Pate für das Modell von Einheit der Kirchengemeinschaften, in der die Einheit als *referentielle Einheit durch Vielfalt* realisiert wird. Das Handeln des dreieinigen Gottes, wie es das Evangelium bezeugt, ist der gemeinsame bezeugte Bezugspunkt: „Worauf sich die Kirchen aber als ihren Grund beziehen, ist selbst wiederum die Vermittlung der Einheit des Handelns Gottes durch die Vielfalt seines trinitarisch differenzierten Handelns, das in der Vermittlung von Einheit und Vielfalt im trinitarischen Leben Gottes begründet ist.“<sup>55</sup>

Wenn das trinitarische Gottesverständnis hinsichtlich des Verhältnisses von Einheit und Vielfalt als Modell der Einheit von Kirchen und Kirchengemeinschaften gelten kann, dann hängt vieles am trinitätstheologischen Gottesverständnis. In der ökumenischen Diskussion ist vor allem die kapadokische Trinitätslehre rezipiert worden.<sup>56</sup> Wenn trinitarische Gemeinschaft als Modell kirchlicher und ökumenische Einheit gilt und wenn das

---

52 Schwöbel, „Gottes Ökumene“, 116.

53 Das Vorbild ökumenischer Verständigung, das bei Schwöbel im Hintergrund wirkt, ist die durch die Leuenburger Konkordie (1973) begründete Kirchengemeinschaft. Die Basis der Konkordie bildete nicht der Konsens in der Lehre, sondern das gemeinsame Verständnis des Evangeliums, das im trinitarischen Handeln Gottes und seiner Selbstoffenbarung in Sohn und Hl. Geist begründet liegt; Schwöbel, „Gottes Ökumene“, 126.

54 Schwöbel, „Gottes Ökumene“, 126

55 Schwöbel, „Gottes Ökumene“, 127.

56 Vgl. dazu Christoph Schwöbel, „Ökumenische Theologie im Horizont des trinitarischen Glaubens“, in ders., *Christlicher Glaube im Pluralismus*, 96; ebenso in ders., „Gottes Ökumene“, 118–121.

heilsökonomische Handeln Gottes in Sohn und Geist als Handeln, das in Einheit und Vollendung führt, begriffen wird, so soll unter der Vorgabe des hier behandelten freiheitstheoretischen Denkens das Verhältnis von Differenz und Einheit im innertrinitarischen und heilsökonomischen Leben beleuchtet werden. Die Beziehung der trinitarischen Personen wird unter der Voraussetzung von Freiheit als *Differenz-Einheit* verschiedener, je-ursprünglicher Freiheiten begriffen.<sup>57</sup>

Pröpper hat den Selbstoffenbarungsgedanken so gezeichnet, dass das Handeln Gottes in der Geschichte Jesu in seiner Freiheit gründet. Gott wird als vollkommene Freiheit begriffen.<sup>58</sup> Nur unter dieser Prämisse kann die absolute Gratuität seines Handelns als unbedingte Entschiedenheit für den Menschen und als Offenbarung seiner *bedingungslosen* Liebe begriffen werden. „Jesus ist die reale Gegenwart der Liebe Gottes zum Menschen, also das geschichtliche Dasein des für den Menschen entschiedenen Gottes selbst, also im strengen Sinn Selbstoffenbarung Gottes“<sup>59</sup> Magnus Striet hat darauf hingewiesen, dass von der Selbstoffenbarung Gottes nur unter der Voraussetzung gesprochen werden kann, dass in diesem Geschehen auch sein Wesen offenbar geworden ist. Dies impliziert entgegen Traditionen negativer Theologie, dass das Wesen Gottes in der Geschichte des Jesus v. Nazareth präzise als Liebe bestimmbar geworden ist. Die Voraussetzung dafür ist wiederum, dass Jesus in präexistenter Weise ebenso in das ewige Wesen Gottes gehört.<sup>60</sup> „... dass Gott selbst als er selbst in unbedingt für alle Menschen entschiedener Liebe in der Geschichte Jesu gegenwärtig war und sich ineins damit in seinem Wesen als vollkommene trinitarische Liebe geoffenbart hat“<sup>61</sup>, bedeutet Selbstoffenbarung als Wesenoffenbarung Gottes, die dadurch als vollkommene trinitarische Liebe bestimmbar geworden ist, zu verstehen.<sup>62</sup>

---

57 Die Konsequenzen, die diese Prämissen hinsichtlich der Gnadenlehre in ökumenischen Auseinandersetzungen zeitigen vgl. Pröpper, „Freiheit als philosophisches Prinzip“, 310.

58 Vgl. dazu ausführlich: Striet, *Offenbares Geheimnis*, 213 ff.

59 Thomas Pröpper, „Daß uns nichts scheiden kann von Gottes Liebe ...‘. Ein Beitrag zum Verständnis der ‚Endgültigkeit‘ der Erlösung.“ in ders., *Evangelium und freie Vernunft*, 45.

60 „Nur unter dieser Voraussetzung ist die Gegenwart der Liebe Gottes in ihrer Entschiedenheit für den Menschen. So wie sie in der Geschichte Jesu sich in letzter Unbedingtheit realgeschichtlich konkretisiert hat, als Selbstbestimmung Gottes und damit als Selbstoffenbarung zu verstehen.“ Striet, *Offenbares Geheimnis*, 223.

61 Striet, *Offenbares Geheimnis*, 223.

62 Vgl. dazu Striet, „Konkreter Monotheismus“, 178; ausführlicher, ders., *Offenbares Geheimnis*, 222–231.

Setzt man offenbarungstheologisch an, muss folglich eine persontheoretische Selbstdifferenzierung in Gott angenommen werden. Der Begriff des Selbst kann aber nur freiheitstheoretisch bestimmt werden, weil eine vom Inhalt des Offenbarungsgeschehens ausgehende theologische Hermeneutik nicht auf das Prinzip der Freiheit verzichten kann.<sup>63</sup> Dies zeitigt Konsequenzen für den Personbegriff und das Verständnis von trinitarischer Relationalität. Die Anwendung des Personbegriffs erfolgt unter der Prämisse von Freiheit lediglich auf die drei Personen von Vater, Sohn und Geist, und nicht auf das Wesen Gottes.<sup>64</sup> Die heilsökonomische Einheit der drei differenten Personen liegt in ihrem heilsökonomischen Handeln begründet, welches „in seiner Möglichkeit in der Gleichursprünglichkeit der drei Personen gründet, die als diese drei der eine Gott sind“<sup>65</sup>. Der Gleichursprünglichkeit kommt hier eine entscheidende Bedeutung zu. Denn ausgehend von der Selbstunterscheidung Gottes, die durch seine Selbstoffenbarung in Jesus Christus offenbar geworden ist, liegt, wie W. Pannenberg analysiert hat, das eigentliche Problem in der Einheit.<sup>66</sup> Für Pannenberg besteht die Pointe des Einheitsdenkens gerade in der Selbstunterscheidung der trinitarischen Personen: die Selbstunterscheidung ist die Bedingung der Möglichkeit von Einheit. Die Gemeinschaft dieser sich selbst unterscheidenden Personen liegt bei Pannenberg in der Gegenseitigkeit begründet.<sup>67</sup> Die personale Identität der trinitarischen Personen konstituiert sich in wechselseitiger Selbstunterscheidung durch die jeweils andere Person (athanasianisches Argument). Pannenberg macht für die trinitarischen Personrelationen eine dialektische Einheit von Differenz und Einheit aus. Ausgehend von der Selbstunterscheidung steht zunächst die Differenz im Vordergrund der trinitarischen Beziehungen. Wird die Differenz, die in wechselseitiger Selbstunterscheidung gründet, anerkannt, ist Gemeinschaft möglich. Gemeinschaft impliziert somit die Anerkennung der Differenz.<sup>68</sup>

---

63 „Der Begriff des Selbst markiert ein um sich selbst wissendes, durch sich selbst aktualisierbares und somit auch durch sich selbst bestimmtes Verhältnis, das sich in Differenz zu etwas anderem, das nicht es selbst ist, weiß, und sich als aktuelles Selbstverhältnis in ein bestimmtes Verhältnis zu diesem andern setzen kann.“ Striet, *Offenbares Geheimnis*, 225. M. Striet bezieht sich bei der freiheitstheoretischen Bestimmung des Selbst auf S. Kierkegaard in *Die Krankheit zum Tode*.

64 Striet, „Konkreter Monotheismus“, 186.

65 Striet, „Konkreter Monotheismus“, 186.

66 Wolfhart Pannenberg, „Geschichtliche Offenbarung und ewige Trinität“, in *Kerygma und Dogma* 49 (2003) 241.

67 Alle drei verhalten sich zueinander aktiv; Pannenberg, „Geschichtliche Offenbarung und ewige Trinität“, 244.

68 Pannenberg, „Geschichtliche Offenbarung und ewige Trinität“, 245.

Wenn der Personbegriff jedoch aus freiheitstheoretischer Sicht nicht für das Wesen Gottes als vollkommene Freiheit und Liebe veranschlagt wird, entsteht hinsichtlich der innertrinitarischen Relationalität ein Einheitsdenken, in dem „die ursprüngliche Differenz zugleich die ursprüngliche Einheit ausmacht: eine simultane Differenz-Einheit“<sup>69</sup>. Die Möglichkeit der pannenbergschen Selbstunterscheidung der Personen ist hier durch die subjekthafte Freiheit gekennzeichnet, die personale Identität ausmacht.<sup>70</sup> Die Wesenseinheit der Personen besteht darin, dass die Personen die spezifischen Daseinsweise der eigenen und anderen Person akkurieren. Darin affirmieren die Personen die vollkommene Liebe der Personen untereinander als Gehalt, „was sie doch nur gemeinsam sind, nämlich die vollkommene *eine* Liebe in streng simultaner Ursprünglichkeit der Personen“.<sup>71</sup> In Gestalt der drei freiheitlich aufeinander bezogenen Personen ist Gott der Akkurierung *einer* vollkommenen Liebe fähig. Darin besteht die immanente Einheit, die sich heilsökonomisch in Handlungseinheit offenbart.

Anders könnte man auch sagen, dass die Liebe der Indifferenz-Punkt personal differenzierter Freiheiten ist, die handeln. Der frühromantische Denker Friedrich Schlegel hat ausgehend von J.G. Fichtes Bestimmungen zum transzendentalen Ich die Liebe als synthetisches Prinzip definiert: „Die Liebe ist der Indifferenz-Punkt, der Kern in uns.“<sup>72</sup> Die Liebe stiftet bei Schlegel nicht nur die Einheit in subjektiven Vollzügen, sondern auch in intersubjektiven Bezügen und stellt die Verbindung zu Gott her. Durch die Liebe ist der Mensch im Zustand der Einheit. Liebe ist zugleich das Vermögen, das den Menschen handeln läßt, um an der Vervollkommnung der Welt tätig zu werden:

*Die Kausalität der Liebe* ist es, wodurch allein das Vermögen absoluter Kausalität dem Menschen bezeugt werden kann. Die Welt/ ist noch unvollendet. Es muß also immer ein Anfang gemacht werden, sie zu vollenden. Es muß also Kausalität im Ganzen seyn, die aber freilich mit dem Ganzen zusammenhängt. Es ist dies keine andere als die *Kausalität der Liebe*. Durch *Liebe* hat alles angefangen, durch *Liebe* wird es vollenden. Wer dieses Prinzip in sich erkannt hat, wer dadurch Schöpfer geworden ist, der wird sich das Urfaktum begreiflich machen können.<sup>73</sup>

---

69 Striet, „Konkreter Monotheismus“, 190.

70 Striet, „Konkreter Monotheismus“, 191.

71 Striet, „Konkreter Monotheismus“, 191.

72 Friedrich Schlegel, *Die Entwicklung der Philosophie in zwölf Bänden*, KSA XII, 53; zit. nach Bärbel Frischmann, *Vom transzendentalen zum frühromantischen Idealismus. J.G. Fichte und Fr. Schlegel* (Paderborn: Schöningh, 2005), 248.

73 Frischmann, *Frühromantischer Idealismus*, 248 (KSA XII, 52 f.).

## Trinitätstheologischer Ausblick: Der Geist der Liebe als einheitsstiftende Kraft

Trinitätstheologisch betrachtet ist es die Funktion des Hl. Geistes, der die Liebe in heilsgeschichtlicher Absicht<sup>74</sup> bleibend vergegenwärtigt und schöpferisch tätig ist. In Schrift und Tradition ist das Wirken des Hl. Geistes zuvorderst als Liebe charakterisiert worden. Augustinus hat beispielsweise in seinen trinitarischen Analogien den Hl. Geist als die Liebe identifiziert.<sup>75</sup> Als *vinculum amoris* stellt der Hl. Geist in der immanenten Trinität die Beziehung zwischen Vater und Sohn, zwischen Liebendem und Geliebtem her. Die Liebe fungiert als einheitsstiftende Kraft. Auch für die Funktion des Hl. Geistes im heilsökonomischen Handeln gilt, dass der Hl. Geist, im Bild der Taube symbolisiert, die Botschaft der Liebe Gottes bringt und so auch die Verbindung zu Gott ermöglicht. In seiner Präsenz vergegenwärtigt sich das Evangelium der Liebe Gottes in Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften und bewegt die Gläubigen zum Zeugnis. Paulus hat in seiner Pneumatologie eine Analogie zwischen der Präsenz des Geistes im Menschen und der Gemeinschaft der Gläubigen, also der Kirche, gezogen<sup>76</sup>. Die Gläubigen bilden als Gemeinschaft das Haus Gottes und die Kirche ist die sichtbare Gestalt der heilsgeschichtlichen Gegenwart des Hl. Geistes. Der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen kommt somit ebenso ein soteriologischer Gehalt zu. Ein wesentlicher Aspekt der Kirche liegt aber nicht nur in der pneumatologisch bewirkten Sendung zum Zeugnis, sondern ist auch im geschichtlichen Aspekt ihres „permanenten Aufbaus, an dem alle Christmenschen als Geistesmenschen betei-

---

74 Das dogmengeschichtlichen Problem des *filioque*, der Frage also nach dem Spender des Geistes, die in den unterschiedlichen Symbolfassungen der West- und Ostkirche fixiert sind, kann hier nur angedeutet werden. B.J. Hilberath bezieht sich in dieser Frage auf die Parakletsprüche des Johannesevangeliums, in denen sowohl der Vater als auch der Sohn als Spender des Geistes bezeichnet werden können; Bernd Jochen Hilberath, *Pneumatologie* (Düsseldorf: Patmos, 1994), 531 f.; vgl. ebenso dazu der Neutestamentler Thomas Söding: Vom Schriftzeugnis her ergibt sich durch Paulus und Johannes auch seiner Meinung nach die Möglichkeit, den Dissens zu überwinden; Söding, „Das Wehen des Geistes,“ 69 f.

75 Die Defizite, die die augustiniische Pneumatologie im Hinblick auf die personale Wirklichkeit des Heiligen Geistes hat, können an dieser Stelle nur erwähnt werden. Augustinus ging es vordergründig darum, in der psychologischen und sozialen Analogie die Einheit der Trinität zu betonen. Vgl. dazu Hilberath, *Pneumatologie*, 122–124.

76 1 Kor 3,16 ff. und 1 Kor 6,19: „Wisst ihr nicht, dass ihr der Tempel Gottes seid, und Gottes Geist in euch wohnt? ...“; vgl. dazu ausführlicher, Söding, „Das Wehen des Geistes,“ 47f.

ligt sind (1 Kor 3,12–15)<sup>77</sup>, begründet. Söding verweist hier auf die paulinische Charismenlehre, in der alle Gläubigen auf vielfältige Weise zum Aufbau der Kirche in Zeit und Geschichte beitragen können. Durch die Offenbarung des Geistes, der dem Glaubenden die Wahrheit des Evangeliums erschließt und diese nichts anderes sein kann als die Offenbarung der Liebe Gottes, wird der Glaubende im Gebrauch seines Charismas zum Nutzen für andere.<sup>78</sup> Söding konstatiert: „Gerade die pneumatologische Rückbindung der Charismen erlaubt es Paulus, die wechselseitige Bestärkung von Einheit und Vielfalt aufzuzeigen, die im Leib Christi herrscht (1 Kor 12,12–27). Nur weil der Leib viele Glieder hat, ist er *ein* Leib; nur weil es *einen* Leib gibt, gibt es viele Glieder. Auf die Charismen übertragen: Wenn jeder Christenmensch sein Charisma erkennt und nutzt, begründet die Vielfalt die Einheit der Kirche.“<sup>79</sup>

Auch die trinitarische Pneumatologie der Johannesschule belegt, dass der Geist derjenige ist, der einheitsstiftend wirkt. Der Erste Johannesbrief<sup>80</sup> reflektiert, wie die Gegenwart Jesu Christi durch das Wirken des Geistes in der Kirche vermittelt wird. In Wasser und Blut, also in den Sakramenten von Taufe und Eucharistie, bleibt das Kommen Jesu Christi präsentisch-eschatologisch heilswirksam. Der Hl. Geist als „Geist der Wahrheit“ legt, da er in Wasser und Blut gegenwärtig und eins mit ihnen ist, Zeugnis ab (1 Joh 5,6.7). Durch das Zeugnis verweist er auf Gott und stiftet gleichsam Gemeinschaft mit Vater und Sohn. Im Zentrum der johanneischen Pneumatologie steht ihre Theozentrik. Gott schickt nicht nur den Geist, sondern „Gott ist Geist“ (Joh 4,24). Gott offenbart sich somit selbst im Hl. Geist als Schöpfer- und Gnadenmacht, schließlich auch als Liebe. Als Liebe aber, die frei ist und als solche sich *in Freiheit* schenkt und wirkt (Joh 3,9). Gerade die Beachtung des Momentes der Freiheit macht den Akt des Sich-Schenkens im Liebesgeschehen zur soteriologischen Pointe. Söding resümiert die johanneische Trinitätstheologie „im biblisch-theologischen Sinn“ so, „dass der eine und einzige Gott immer schon der Vater und der Sohn sind, deren Liebe, die ihre Einheit begründet und gleichwirksam werden läßt, die des Heiligen Geistes ist“<sup>81</sup>.

Die Beachtung des heilsökonomischen Wirkens des Hl. Geistes in dieser seiner Eigenschaft als Liebe scheint mir für die Ökumene des Lebens zentral zu sein. Im gemeinsamen geistlichen Leben kann die Besinnung

---

77 Söding, „Das Wehen des Geistes“, 48.

78 „Jedem ist die Offenbarung des Geistes gegeben, Nutzen zu bringen“ (1 Kor 12,7).

79 Söding, „Das Wehen des Geistes“, 49.

80 Söding, „Das Wehen des Geistes“, 67 f.

81 Söding, „Das Wehen des Geistes“, 68.

auf den Hl. Geist ein wesentliches Konstituens für die Beschreitung des Weges der Einheit der Kirchen sein. Ist Liebe doch, wie gesehen worden ist, die einigende Kraft, die es vermag sich durch Freiheit auszeichnende Personen (in wechselseitiger Selbstunterscheidung) zu verbinden und gemeinsam handlungsfähig zu machen. Dies darf dann auch für das heilsgeschichtliche Wirken des Geistes in ökumenischer Bewegung angenommen werden. Doch noch ein weiteres gilt es zu beachten: Liebe bedeutet Leben. Liebe ist nicht nur einheitsstiftend, sondern ist auch schöpferisch tätig. Liebe fördert folglich lebendiges Leben. Der Hl. Geist als Geist des Lebens (Joh 6,63) fördert somit alles, was Leben schafft. „Der Geist Gottes heißt ‚Heiliger Geist‘, weil er dieses Leben hier lebendig macht (...). Der Geist des Lebens ist der Geist der Liebe. Die Liebe vereint das Getrennte und trennt das Vereinigte und bringt in diesem Rhythmus das Leben in Bewegung.“<sup>82</sup> Wenn dem Wirken des Hl. Geistes in gemeinsamer ökumenischer Glaubenspraxis eine zentrale Rolle zu gespielt wird, sind Kriterien notwendig, die der Unterscheidung der Geister dienen. Biblisch bezeugte Geisterfahrungen stehen immer in Zusammenhang mit Leben, Unverfügbarkeit und der Verbindung schaffenden Kommunikation.<sup>83</sup> Erstes Kriterium für das Wirken des Geistes ist somit das Geschenk des wahren Lebens, das, weil der Geist frei ist, unverfügbar ist und nicht hergestellt werden kann. Zweites Kriterium ist die Transformation des Lebens kraft des Hl. Geistes in eine neue, erlöste Identität. Diese Neuschöpfung ermöglicht Gemeinschaft, Zuwendung, Beziehung und Kommunikation.

Hinsichtlich ökumenischer Verständigungsschwierigkeiten zeigt das Pfingstereignis, dass kraft des Hl. Geistes Kommunikation und sprachliche Vermittlung über alle Differenzen hinweg möglich sind. Vorausgesetzt werden muss nur, dass dies als Freiheitsgeschehen zu begreifen ist. Öffnen sich menschliche Freiheiten füreinander<sup>84</sup> und entschließt sich pneumatologische Freiheit zu wirken, um in die ganze Wahrheit einzuführen, dann kann trotz Differenzen Einheit möglich sein – bis zur Vollendung freilich nur in symbolisch-antizipativer Weise.

---

82 Jürgen Moltmann, *Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie* (München: Kaiser, 1991), 9.266.

83 Vgl. Hilberath, *Pneumatologie*, 177 f.

84 Die Hauptthese der Freiheitsschrift von F.W.J. Schelling ist, dass, wenn Gott als die absolute Freiheit bezeichnet werden darf, die endliche Freiheit des Menschen eine Tür zur Offenbarung Gottes ist, vgl. F.W.J. Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, hrsg. v. T. Buchheim (Hamburg: Meiner, 1997), XIII.

## **Transzendentes Freiheitsdenken als philosophisches Prinzip ökumenischer Hermeneutik? Ein Resümee**

Wird der Begriff der Ökumene des Lebens im Blick auf die Dogmenhermeneutik, die unter dem Anspruch der Wahrheitsverpflichtetheit steht, reflektiert, ist eine Theorie-Praxis-Dialektik unhintergebar. Sie setzt beim faktischen Glauben an und reflektiert diese Glaubenspraxis aber theoretisch unter der Vorgabe der durch die Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte Jesus v. Nazareth gegebenen Glaubenswahrheit. So wirkt sie gegebenenfalls kritisch auf die Praxis kritisch zurück. Die *Theorie gläubiger Praxis* (Th. Pröpfer) wahrt von ihrem Ansatz her die kritische Dialektik zwischen der in der Dogmatik beanspruchten Wahrheit und dem faktischen Glauben und setzt darauf, dass der Hl. Geist in Glaubensvollzügen wirkt und gegenwärtig ist, indem er in die Wahrheit einführt. Dies gilt dann auch für die ökumenische Glaubenspraxis und für die ökumenische Verständigung zur Förderung der Einheit zwischen Kirchen und Kirchengemeinschaften. Dann, wenn Differenzen zwischen den ökumenischen Dialogpartnern, sei es auf theoretischer Ebene im Blick auf dogmenhermeneutische Lehrstreitigkeiten oder auf praktischer Ebene in divergierenden Glaubensvollzügen, unüberbrückbar sind, müsste das apriorische Kriterium der Aufforderung zur wechselseitigen Anerkennung (J.G. Fichte) als oberste ethische Norm geltend gemacht werden, damit der Dialog nicht abbricht. Hinsichtlich einer ökumenischen Hermeneutik zeigt sich, dass der von Ch. Schwöbel in die hermeneutische Methodendebatte eingeführte „referentielle Konsens“ Parallelen zu einem freiheitstheoretischen Ansatz theologischer Hermeneutik aufweist. Nimmt man das Offenbarungs- und Glaubensgeschehen, welches das Evangelium bezeugt, zum gemeinsamen Referenzpunkt ökumenischer Verständigung, wird nicht die Lehre, sondern der Glaube, dass Gott die Liebe ist (1 Joh 4,8), gemeinsamer Konsens. Die Selbstoffenbarung Gottes als vollkommene trinitarische Liebe zeigt, weil jedes vollkommene Liebesgeschehen adäquat nur als Freiheitsgeschehen verstanden werden kann, dass die sich durch Freiheit auszeichnenden gleichursprünglichen Personen immanent im Akt des Sich-Füreinander-Öffnens eine „simultane Differenz-Einheit“ (M. Striet) vollziehen. Liebe kann somit in ihrer Funktion und Bedeutung als Indifferenzpunkt von personal differenzierten Freiheiten betrachtet werden. Liebe evoziert Einheit und lebendiges Leben.

Von da aus darf gehofft werden, dass das heilsökonomische Handeln Gottes in der Geschichte durch den Hl. Geist in seinem Wirken als Liebe (Röm 5,5) in lebendige Einheit und eschatologische Vollendung führt, wenn die Gläubigen sich in ökumenischen Glaubensvollzügen füreinander

öffnen, um gemeinsam symbolisch-antizipativ zu handeln. Da das Pfingstereignis bezeugt, dass eine Gabe des Hl. Geistes darin besteht, mittels Feuerzungen die Sprache zu sprechen, die gelungene Kommunikation und Verständigung ermöglicht, darf man im Hinblick auf alle ökumenischen Verständigungsschwierigkeiten mit der Pfingstsequenz bitten: „Komm herab, o Heiliger Geist ... Gib dem Volk, das dir vertraut, das auf deine Hilfe baut, deine Gaben zum Geleit. Laß es in der Zeit bestehen, deines Heils Vollendung sehen und der Freuden Ewigkeit.“<sup>85</sup>

---

85 Gotteslob, Nr. 244 (Übertragung Maria Luise Thurmair und Markus Jenny).