

# Ökumenische Hermeneutik

Auf der Suche nach Kriterien der Kohärenz im Christentum

VON ANTON HOUTEPEN

„Wir können die Kohärenz nicht auf Kosten der Lebendigkeit und Mannigfaltigkeit verabsolutieren. Aber wir sollten auch die Inkohärenz nicht verabsolutieren in einer Art theologischem Anarchismus oder uns mit dem bequemen Pluralismus eines milden Liberalismus begnügen“ (Miguez Bonino).<sup>1</sup>

Das Zeitalter des Mißtrauens zwischen Ost und West, das am 9. November 1989 mit der Öffnung der Berliner Mauer definitiv zu Ende gegangen ist – so hoffen und beten wir –, ist in der Kirche Christi leider immer noch nicht überwunden. Wenn sie auch allmählich dünner geworden sind, so stehen zwischen Wittenberg, Rom, Canterbury und Byzanz immer noch Trennwände, die den innerchristlichen Reiseverkehr behindern und somit den Weg Jesu Christi für unsere Zeitgenossen zumauern. Während wir uns weltweit in Seoul entschlossen haben, den konziliaren Weg des Verstehens und des gemeinsamen Handelns im Blick auf Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung zu gehen, zögern die kirchlichen Führungsgremien, die Ergebnisse von 30 Jahren intensiven Dialogs über Schrift und Tradition, Glaube und Bekenntnis, Nachfolge und Charisma, Sakramente und Amt zu rezipieren und einander die Hand der Koinonia zu reichen. Ihr Zögern wird von einer theologischen Ideologie unterstützt, die immer wieder neue Grunddifferenzen und Grundsatzunterschiede aufzudecken weiß, die es uns, so heißt es, vorläufig noch unmöglich machen, unsere Verschiedenheit am Tisch des Herrn zu versöhnen und das Evangelium vom Reich Gottes gemeinsam zu verkünden bis an die Grenzen der Erde: oikoumene (Mt 28,14).

Ich möchte in diesem Beitrag zeigen, daß das Stocken des Rezeptionsprozesses der Dialogergebnisse<sup>2</sup> und das Fortbestehen konfessioneller Trennungen von 1054 und 1517 auf einer fehlerhaften und irreführenden, vielleicht sogar fehlenden ökumenischen Hermeneutik beruhen, die einer gründlichen theologisch-wissenschaftlichen Neubearbeitung bedarf. Sie sollte auf gemeinsame Kriterien der Identität und der Kohärenz im Christentum zielen und die derzeit waltende Hermeneutik des Konsenses und der Konvergenz in einen weiteren Rahmen bringen. Das heißt selbstverständlich nicht, daß dieses Ringen um Konvergenz und Konsens nutzlos gewesen wäre oder daß wir damit aufhören müßten, im Gegenteil. Es heißt

aber wohl, gerade weil wir auf fast allen Gebieten des Dialogs einen solchen Fortschritt gemacht haben, daß jetzt vielleicht neue, wagemutige Schritte gefragt sind, damit die ökumenische Bewegung ihren *kairos* nicht verpaßt. Einige Entwicklungen in der philosophischen Hermeneutik könnten dabei vielleicht auch der ökumenischen Theologie dienlich sein.

Nach einem kurzen Rückblick in die Geschichte der theologischen Hermeneutik (§ 1–4) werde ich versuchen, die hermeneutische Lage in der Gegenwartsphilosophie zu skizzieren (§ 5–6), um daraus zum Schluß einige Kriterien der Kohärenz (§ 7) abzuleiten, die, so hoffe ich, zu einer Revitalisierung der ökumenischen Theologie, der ökumenischen Bewegung und des ökumenischen Gesprächs führen könnten.

### *1. Die vielschichtige Hermeneutik des Heils*

Die alte Lehre vom vierfachen Schriftsinn (*sensus scripturae*), die das christliche Verständnis des Heilsgeschehens in Israel und im Leben Jesu begleitete, hat der Christenheit des ersten Millenniums eine Kohärenz verbürgt, die heute verlorengegangen ist. Im berühmten Lehrgedicht von Augustin von Dänemark lautete sie:

„Littera gesta docet, quid credas allegoria, / moralis quid agas, quo tendas anagogia.“<sup>3</sup> (Der Buchstabe lehrt, was geschah, die Allegoria, was du glauben sollst. Was du tun sollst, lehrt der Moralsinn, wo man hinstrebt, die Anagogie.)

Bezeichnung, Bedeutung, Bewirkung und Bestimmung des einen Wortes der Schrift wurden zusammengehalten als das eine Wort Gottes, das Wort des Lebens in Geschichte und Gegenwart des Glaubens ist, Wort des Handelns und Wort in die Zukunft des Ewigen Lebens hinein. Das Woher und Woraufhin dieses Wortes umrahmte das Weshalb und Wozu von Glauben und Praxis. Die Lesbarkeit der Welt<sup>4</sup> wurde vom Lesen der Schrift hergeleitet, gerade durch diese vierfache hermeneutische Bewegung. Die Wirklichkeit der Schrift mußte man noch nicht mit einem *Sola Scriptura* gegen die Wirklichkeit der Kirche oder der Welt verteidigen. Die Welt der Völker, der Bund Gottes mit Israel und der Kirche und das Zeugnis der Schrift standen alle unter dem gemeinsamen „Logos tou theou“, von der Schöpfung bis an das Ende der Welt, und zwar vermittelt durch die kirchliche Überlieferung in der erwähnten vierfachen Hermeneutik der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft. So wurde das Heil Gottes vielschichtig gelesen: in der Urkunde der Schrift, im Glauben der Kirche, in der Feier der sakramentalen Zeichen, in gelebter Nachfolge und in eschatologischer Hoffnung.

## 2. Die Konzentration auf „*littera et res gesta*“ seit der Aufklärung

Die Säkularisierung im europäischen Kulturbereich hat diese wunderbare Kohärenz des altkirchlichen und auch noch mittelalterlichen Glaubenssystems zersplittert in getrennte Bereiche von Glauben und Wissen einerseits und von Natur- und Geisteswissenschaften andererseits. Sie mußte auf die Dauer entweder das Wissen einschränken, um den Glauben noch zu behalten, oder dem Glauben abschwören, um dem Wissen seine vollen Chancen zu geben. Aber nicht nur das. Sie hat dem Wissen ein bestimmtes Gebiet, das Gebiet von Tatsachen und Texten, von empirischem Beweis und begrifflicher Definition zugewiesen, indem sie alles andere, also das Unwissenschaftliche und Irrationale, der Kunst und Dichtung, der Religion und Phantasie überließ. So wurden die Geisteswissenschaften allmählich auf die erste der vier hermeneutischen Schichten des Textes beschränkt, auf *littera* und *res gesta*, auf Philologie und Geschichte. Die Theologie hat sich eifrig bemüht, sich diesen neuen Verhältnissen anzupassen. Sie hat zur Arbeitsteilung zwischen Glauben und Wissen, Dichtung und Wahrheit, Mythos und Logos kräftig beigetragen. So folgte auf die Entzauberung der Welt auch eine Entzauberung der Religion.

Diese Arbeitsteilung zwischen Glauben und Wissen hat fürs erste viele Vorteile gebracht, wie die Freiheit des Wissens und des Gewissens, Kommunikation und Toleranz, Autonomie und Demokratie.

Für die theologische Hermeneutik hatte diese Konzentration auf *littera* und *res gesta*, auf den Littersinn der Schrift, die Blütezeit der historisch-kritischen Forschung zur Folge, die Entmythologisierung alles Abergläubischen und aller falschen Ideologie in der Christentumsgeschichte sowie die Aufdeckung historischer Fehldeutungen in den Vorstellungen der Kirchen voneinander. Konfessions- und Kirchenkunde des 19. und 20. Jahrhunderts und die moderne ökumenische Bewegung wären ohne diese Entwicklung nie zustande gekommen. So hat auch das ökumenische Gespräch dieser historisch-kritischen Forschung sehr viel zu verdanken. Der Rückgang zu den historischen Quellen, zur Ebene der Entstehung der biblischen Schriften oder der historischen Trennungen hat schon öfters anfängliche Verwandtschaft späterer Divergenzen und somit Konvergenz aufgedeckt.

Das ökumenische Gespräch hat sich in den bi- und multilateralen Dialogen bis jetzt vornehmlich dieser retrospektiven Hermeneutik bedient. Man fragte nach den ursprünglichen Intentionen der Texte aus Schrift und Tradition, auf die sich die streitenden Parteien beriefen, und auch nach dem eigentlichen Anliegen der Proteste und Glaubenskämpfe, die zu Trennung

und Schisma geführt hatten. Die Ergebnisse der Dialoge zeigen tatsächlich, daß eine wachsende Gemeinschaft zwischen den kirchlichen Traditionen schon auf der Anerkennung vieler früherer Fehldeutungen basieren kann. Manche Kirchen haben inzwischen ihre damaligen Verwerfungen zurückgenommen, das Anathema aufgehoben, eine Konkordie unterzeichnet. Karl Rahner und Heinrich Fries meinten 1983 sogar, die Einigung der Kirchen, auch der Kirchen von Wittenberg und Rom, sei unter Bezugnahme auf diese Ergebnisse und unter der Bedingung einer Wiederentdeckung der hermeneutischen Kriterien des ersten Millenniums schon heute eine reale Möglichkeit.

Trotzdem stockt das Gespräch. Die Ergebnisse werden nicht rezipiert, die Schritte auf dem Weg zur Einheit bleiben leise Tritte. Die Aufdeckung historischer Fehldeutungen führte zwar zum Ende der Exkommunikationen, aber paradoxerweise nicht zur Wiederherstellung der *Communio*, der *koinonia*. Die einen sagen: Der Konsens im Glauben ist noch längst nicht gesichert. Eine neue Textgläubigkeit macht sich sowohl in Form eines biblizistischen Fundamentalismus wie auch in Form eines wiederkehrenden Konfessionalismus breit. Ein universaler Katechismus wird als wünschenswert betrachtet. Andere Stimmen dagegen fürchten Uniformität. Die Vielfalt wird verherrlicht, die Angst vor Zentralismus scheint berechtigt zu sein. Die kontextuelle Vielfalt der Theologie und der polyzentrische Charakter der Kirche Jesu Christi, die wir nach einer langen Periode des Eurozentrismus endlich entdeckt haben, liefern ihrerseits neue Argumente, um gerade die kulturelle Verschiedenheit der Traditionen als kostbares Gut zu hegen und zu pflegen. Warum dann noch Einheit, *koinonia*?

Vielleicht sind hier erneut nichttheologische, kulturelle Faktoren im Spiel, welche die wahre Identität und Kohärenz des Christentums bedrohen. Alain Finkielkraut spricht in diesem Rahmen von einer ganz gefährlichen kulturphilosophischen Situation, die zum Untergang des Denkens führen könnte.<sup>5</sup> Wahrheit wird domestiziert, privatisiert zum Wahrheitsspiel; das menschliche Subjekt wird eine Illusion; der Markt der Möglichkeiten auf kulturellem, ökonomischem und religiösem Gebiet gibt Raum für gemischte Baupakete privater Art, die – als Post-Modernismus verkauft – faktisch eine liberale Anarchie verkörpern, die nur den Starken nützt, sie schützt und als Reaktion wieder fundamentalistische Strömungen und rechtsradikale Gruppen ins Leben ruft.

Was fehlt, ist eine *hermeneutische Gemeinschaft*, die in der kontextuellen Vielfalt trotzdem Sinn und Richtung sucht und die in der Geschichte ihrer Variationen (Bossuet) dennoch Treue und Identität verspürt: Das läßt uns

festhalten, was immer und überall und von allen geglaubt wurde (Vinzenz von Lerinum).<sup>5a</sup>

In dieser Situation scheint die Frage nach einer vitalen und kohärenten Theologie der ökumenischen Bewegung mehr als angebracht. Wie können wir wieder so zueinanderfinden, daß unsere Kohärenz als hermeneutische Gemeinschaft die vielen anstehenden Fragen des kommenden Jahrhunderts mit Hoffnung angehen kann?

Diese Frage zu beantworten setzt aber m. E. gerade die Aufarbeitung der hermeneutischen Frage im ökumenischen Gespräch voraus. Ich möchte die Geschichte dieser Frage in den vergangenen drei Jahrzehnten kurz darstellen, damit wir sehen, was schon getan wurde und was noch zu tun geblieben ist.

### 3. Die hermeneutische Frage im ökumenischen Gespräch

Für die Geschichte der ökumenischen Bewegung im 20. Jahrhundert bedeutet 1961 in mehrfacher Hinsicht einen Wendepunkt. In demselben Jahr, als in Berlin die Mauer errichtet wurde, öffnete sich die Christenheit für die Welt aller Völker. In Neu-Delhi traten die großen Orthodoxen Kirchen des Ostens dem ÖRK bei. Die Christenheit insgesamt wandte sich den Kirchen der Dritten Welt zu und erkannte sie als gleichrangige Glieder des Leibes Christi an. In Rom hatte Papst Johannes XXIII. die Türen und Fenster der römisch-katholischen Kirche weit geöffnet.

Das Zweite Vatikanische Konzil und die 4. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal 1963 hatten versucht, eine neue hermeneutische Basis für das ökumenische Gespräch in einem erweiterten und vertieften Begriff der Überlieferung zu finden. So sagte Montreal:

„Wir gehen davon aus, daß wir alle in einer Tradition leben, die auf unsern Herrn selbst zurückgeht und ihre Wurzeln im Alten Testament hat, und daß wir alle dieser Tradition insofern verpflichtet sind, als wir die offenbarte Wahrheit, das Evangelium, empfangen haben, wie es von Generation zu Generation weitergegeben wurde. So können wir sagen, daß wir als Christen durch die Tradition des Evangeliums (die *Paradosis* des *Kerygmas*) existieren, wie sie *in der Schrift bezeugt und in und durch die Kirche kraft des Heiligen Geistes* übermittelt worden ist. Tradition in diesem Sinne wird gegenwärtig in der Predigt des Wortes, in der Verwaltung der Sakramente und im Gottesdienst, in christlicher Unterweisung und in der Theologie, in der Mission und in dem Zeugnis, das die Glieder der Gemeinde durch ihr Leben für Christus ablegen.“<sup>6</sup>

Hier werden die vier klassischen Schriftsinne mit dem Prozeß der Überlieferung verknüpft und auf das ganze Leben der Christen und der Kirchen angewandt. Das gleiche geschah zwei Jahre später auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil in der dogmatischen Konstitution „*Dei Verbum*“:

„Was Gott zum Heil aller Völker offenbart hat, das sollte – so hat er in Güte verfügt – für alle Zeiten unversehrt erhalten bleiben und allen Geschlechtern weitergegeben werden. Darum hat Christus der Herr, in dem die ganze Offenbarung des höchsten Gottes sich vollendet (vgl. 2Kor 1,20; 3,16–4,6), den Aposteln geboten, das Evangelium, das er als die Erfüllung der früher ergangenen prophetischen Verheißung selbst gebracht und persönlich öffentlich verkündet hat, allen zu predigen als die Quelle jeglicher Heilswahrheit und Sittenlehre und ihnen so göttliche Gaben mitzuteilen. Das ist treu ausgeführt worden, und zwar sowohl durch die Apostel, die durch mündliche Predigt, durch Beispiel und Einrichtungen weitergaben, was sie aus Christi Mund, im Umgang mit ihm und durch seine Werke empfangen oder was sie unter der Eingebung des Heiligen Geistes gelernt hatten, als auch durch jene Apostel und apostolischen Männer, die unter der Inspiration des gleichen Heiligen Geistes die Botschaft vom Heil niederschrieben“ (DV § 7).

Auch hier geht es in der Überlieferung nicht nur um Texte, sondern um das Evangelium des Heils, das in der Gestalt von Worten und Zeichen, Sitten und Lehren, Einrichtungen und Verhaltensmustern die christliche Lebenspraxis, die Gestalt der Kirche und das Ziel der Geschichte bestimmt.

Es mag wahr sein, daß die Gesamtperspektive der Konzilskonstitution sich damals darin von dem Montrealbericht unterschied, daß sie die Offenbarungsgeschichte dem Offenbarungswort deutlicher voranstellte und die Rolle der Offenbarungsträger – der Propheten, Jesu Christi, der apostolischen Prediger und Schriftsteller, der Kirchenväter, Bischöfe und des Kirchenvolks – stärker betonte.<sup>7</sup> Es mag auch zutreffen, daß der Ansatz bei einer tieferen und dynamischeren Idee der Tradition als „Paradosis des christlichen Lebens“ im Endergebnis von Montreal doch zu wenig nachgewirkt hat.<sup>8</sup> Dennoch könnte man sagen, daß seit Montreal die Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung und zum Teil auch die bilateralen Dialoge von vier hermeneutischen Prinzipien geprägt worden sind:

- Schrift und Tradition sind schon beim Entstehen und in der Auslegungsgeschichte der Schriften selbst wechselseitig inhärent (wie es auch von der Form- und Redaktionsgeschichte bestätigt worden war und von den neueren Judaica-Forschungen auch für das Verhältnis von Thora und Halacha/Haggada erläutert wurde);
- Tradition, Überlieferung war und ist immer zuerst mündliche Überlieferung, ist Erzählung aufgrund von Erfahrung;
- Die Schrift, obwohl Niederschrift der vorangehenden Tradition, ist normatives Kriterium der Glaubenslehre und kirchlichen Praxis, insoweit keine Lehre oder Praxis schriftwidrig sein darf und insoweit jede historische Lehre oder Praxis dem eschatologischen Urteil Gottes unterstellt bleibt, wie es gerade von der Schrift bezeugt wird. Dabei bleibt aber eine Interpretationsbreite, die vom verbindlichen Lehramt der Kirche über-

wacht wird, wie dies auch immer in verschiedenen Formen von *episkopé* gestaltet sein mag.

- Tradition, Überlieferung umfaßt mehr als nur Lehre oder Texte; sie bezieht sich auch auf Sakramente, liturgische Feste und Bräuche, Disziplin und christliches Verhalten, Spiritualität und kirchliche Organisationsformen.

Obwohl diese „ökumenische Hermeneutik“ in ihrer Dialektik zwischen Text und Kontext, Kontinuität und Erneuerung, Geist und Buchstabe, Glaube und Praxis in vielen Studien zum hermeneutischen Problem in den 60er und 70er Jahren sowohl im Gesamtbereich der Theologie wie auch von Glauben und Kirchenverfassung und einigen bilateralen Dialog-Gruppen diskutiert worden ist<sup>9</sup>, wurde sie von den Kirchen selbst kaum ernstgenommen. Aus den Reaktionen der Kirchen zu dem Lima-Text über Taufe, Eucharistie und Amt geht klar hervor, daß man diese erweiterte und vertiefte Hermeneutik, wie sie im Text exemplarisch angewandt wurde, nicht oder noch nicht rezipiert hat. Ein Beispiel aus dem Amtsteil von Lima mag dies erläutern.

In § 34 des Amtstextes wird eine Beschreibung der Idee der „apostolischen Tradition“ gegeben, innerhalb derer das Zeichen einer „bischöflichen Sukzession“ neu interpretiert wird, und zwar als Zeichen, nicht als Garantie der Einheit. Ich zitiere:

„Im Glaubensbekenntnis bekennt die Kirche, daß sie apostolisch ist. Die Kirche lebt in Kontinuität mit den Aposteln und ihrer Verkündigung. Derselbe Herr, der die Apostel aussandte, ist weiterhin in der Kirche gegenwärtig. Der Geist hält die Kirche in der apostolischen Tradition bis zur Vollendung der Geschichte im Reich Gottes. Apostolische Tradition in der Kirche bedeutet Kontinuität in den bleibenden Merkmalen der Kirche der Apostel: Bezeugung des apostolischen Glaubens, Verkündigung und neue Interpretationen des Evangeliums, Feier der Taufe und der Eucharistie, Weitergabe der Amtsverantwortung, Gemeinschaft in Gebet, Liebe, Freude und Leiden, Dienst an den Kranken und Bedürftigen, Einheit unter den Ortskirchen und gemeinsame Teilhabe an den Gaben, die der Herr jeder geschenkt hat.“

Die Sendung der Apostel (*res gesta*), Glaubenserzählung (Gegenwart Jesu Christi, Beistand des Hl. Geistes, also *allegoria*), Glaubenspraxis (Bekenntnis, Sakramentsfeier, Ordination zum Amt, Diakonie, Solidarität und Einheit der Ortskirchen untereinander, also *sensus moralis*) und Glaubensbestimmung (Vollendung der Geschichte im Reich Gottes, also *anagogia*) sind hier im Begriff der apostolischen Tradition zusammengenommen.

Obwohl diese Beschreibung der apostolischen Tradition von den meisten Kirchen positiv aufgenommen wurde, werden daraus keine Konsequenzen

gezogen. Die Wiederherstellung des dreifachen Amtes um der Einheit willen, die Erneuerung der konziliaren Struktur der Kirche als einer Gemeinschaft von Kirchen oder die Ordination von Frauen werden – natürlich nicht von denselben Kirchen – mit Traditionsargumenten nach dem alten einseitig retrospektiven Muster weiterhin abgelehnt: die Schrift kannte solche Dinge nicht; die Kirche hat es immer so und so praktiziert; sie ist nicht in der Lage, solche Änderungen durchzuführen. So siegt der Litteralsinn über eine Hermeneutik der Kohärenz und wird die eigene Rolle der ökumenischen Bewegung als hermeneutische Gemeinschaft verkannt.

#### 4. *Versöhnte Verschiedenheit?*

Wenn nun die Sache so steht, warum wird dann nicht der Weg der Anerkennung verschiedener hermeneutischer Verfahren und somit verschiedener Traditionen begangen? Warum sich überhaupt auf Konvergenz- oder Konsentexte einlassen? Bringt es unsere heutige Einsicht in die Pluralität der Wahrheit und der Methoden der Wahrheitsfindung nicht mit sich, daß wir auf eine gemeinsame christliche Wahrheit verzichten müssen?

Schon 1963 in Montreal hatte Ernst Käsemann in seinem berühmten Vortrag: „Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?“ auf diesen m. E. verführerischen Irrweg hingewiesen:

„Der nt.liche Kanon begründet als solcher nicht die Einheit der Kirche. Er begründet als solcher, d. h. *in seiner dem Historiker zugänglichen Vorfindlichkeit*, dagegen die Vielzahl der Konfessionen. Die Variabilität des Kerygmas im NT ist Ausdruck des Tatbestandes, daß bereits in der Urchristenheit eine Fülle verschiedener Konfessionen nebeneinander vorhanden war, aufeinander folgte, sich miteinander verband und gegeneinander abgrenzte. Daß die gegenwärtigen Konfessionen sich sämtlich auf den nt.lichen Kanon berufen, ist *von da aus* durchaus begreiflich. Der Exeget kann ihnen grundsätzlich weder das methodische noch das sachlich fundierte Recht dazu bestreiten. Er muß es ihnen im Gegenteil grundsätzlich bestätigen. Ist der Kanon als solcher und im ganzen verbindlich, mögen die verschiedenen Konfessionen größere oder kleinere Parteien, bekanntere oder unbekanntere Autoren des NT mit mehr oder weniger *historischem Recht* für sich in Anspruch nehmen. Ihr Rechtsanspruch ist grundsätzlich unbestreitbar und im einzelnen beweisbar, die Einheit der Kirche umgekehrt *von solchem Ausgangspunkt her* grundsätzlich unbeweisbar und jeder konfessionelle Absolutheitsanspruch bestreitbar“<sup>10</sup> (meine Hervorhebungen: sie zeigen die Reduktion auf den Litteralsinn der Schrift und zeugen von Historismus im Sinne von Gadamer).

Wie Raymond Brown in Montreal und später James Dunn in seiner eingehenden Studie „Unity and Diversity in the New Testament“<sup>11</sup>, wie auch Ferdinand Hahn, Karl Kertelge, Rudolf Schnackenburg<sup>12</sup> und neuerdings

Franz Georg Untergaßmair<sup>13</sup> und Ulrich Luz<sup>14</sup> gezeigt haben, ist im Neuen Testament zwar selten von Einheit (*henotès*) der Kirche die Rede (nur Eph 4,1–16) und sicher nicht von Uniformität oder Zentralismus; aber um so häufiger tauchen Methaphern auf, die auf Partizipation, Gemeinschaft, Solidarität, Kommunikation, Sammlung, Kohärenz und Liebe hinweisen.

Auf dem Boden historischer Vielfalt hat sich eine hermeneutische Gemeinschaft des Erzählens, des gemeinsamen Handelns und der gemeinsamen Suche nach dem Reiche Gottes gebildet. Das Bekenntnis des einen Gottes und Vaters Israels und Jesu Christi (1Kor 8,6; Röm 3,29; Eph 4,6; Joh 17,11.21.22.23), der definitiven und einmaligen Bedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu Christi und des einen, alle Völker bis ans Ende der Geschichte sammelnden Pneumas Gottes bildet das Fundament einer gegebenen Einheit, die zwar immer bedroht ist, aber dennoch immer wieder manifestiert werden soll. So gibt es nur ein Evangelium (Gal 1,6), eine Taufe (1Kor 12,13; Gal 3,28), eine Eucharistie (1Kor 10,16–17; 1Kor 11,17–34), eine apostolische Nachfolge, Sendung und *episkopè* (Apg 20,28–31) zum Aufbau des Leibes Christi (Eph 4,11–12), die in dem Kollegium der Zwölf, in ihrer Tischgemeinschaft mit dem Herrn ebenso vorgezeichnet ist wie in einer ursprünglichen ökumenischen Bewegung innerhalb Israels und für das erweiterte Israel der Völker.<sup>15</sup> „Daß Einheit der Kirche sichtbar gelebt werden muß, gehört zum Zentrum des christlichen Glaubens.“<sup>16</sup> Und: „Wie das Ringen um Einheit der Kirche zum christlichen Glauben selbst gehört, so gehört auch die Vielfalt und die Verschiedenheit dieser Versuche zum christlichen Glauben.“<sup>17</sup>

So ruht die Einheit der Kirche als versöhnte Vielfalt in einer hermeneutischen Erzählgemeinschaft auf der Suche nach dem Reich Gottes in der apostolischen Nachfolge und im Auftrag Jesu Christi. Der Kanon der Schriften, die altkirchlichen Symbole, die Zeichen des Neuen Bundes in Taufe und Eucharistie, die Nachfolge Christi und die apostolische Episkopè der Hirten im Namen Christi bilden die bleibenden Strukturen dieser hermeneutischen Gemeinschaft. Wo diese Strukturen leben, da kann auch die Einheit der Kirchen manifest werden, in vielerlei Formen.

Hier wird nun deutlich, daß versöhnte Verschiedenheit nur dann nicht als Alibi wirklicher Einheit verstanden wird, wenn sie Früchte der Solidarität trägt – was sollen wir tun? (*quid agas*) – und wenn sie zu neuen Sinnzusammenhängen führt – was dürfen wir hoffen? (*quo tendas*) – und vor allem: wenn sie die Bildung einer wirklichen hermeneutischen Gemeinschaft, die für die Kirche Christi charakteristisch ist, nicht verhindert.

Die moderne ökumenische Bewegung ist diesen Weg der gemeinsamen Praxis und der gemeinsamen Hoffnung auf vielen Gebieten des kirchlichen Lebens gegangen. Die Erfahrungen, die dabei gemacht worden sind, sind aber zum Teil noch nicht auf die Ebene des Bekenntnisses gebracht worden. Uns fehlt ein soziales Credo, uns fehlt eine gemeinsame Vision des Reiches Gottes. Es gibt darüber bis jetzt kaum bilaterale Dialoge und auch in dem multilateralen Dialog von Glauben und Kirchenverfassung wurde der Ansatz von Bangalore – „Gemeinsame Rechenschaft unserer Hoffnung“ – nicht weiter verfolgt. Hier wirkt sich das Erbe der rückwärtsgewandten Hermeneutik, die sich auf *littera* und *res gesta* konzentriert, wie vielleicht auch das mißverständliche Erbe der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre verheerend aus. Aber wie könnte es je zur wirklichen Kohärenz und Identität in demselben christlichen Glauben kommen ohne Solidarität und Hoffnung aller Leidenden in der Welt? Ohne die Perspektive der Leidenden bleibt jede ökumenische Hermeneutik der Konvergenz und der Verständigung toter Buchstabe und dürre Grammatologie.

### 5. Die Hermeneutik aufs Spiel gesetzt

Nicht nur durch einen unzeitgemäßen Historismus im Verständnis der christlichen Überlieferung stockt das ökumenische Gespräch.

Die hermeneutische Methode und das hermeneutische Bewußtsein selbst sind in die Krise geraten. Die Zufriedenheit mit kirchlicher Vielfalt und Zersplitterung – zur Zeit gibt es nach David Barretts *World Christian Encyclopedia* etwa 21000 christliche Denominationen und kommen jährlich etwa 300 neue hinzu – ist auch ein Echo der zunehmenden Resignation gegenüber der Vielfalt von Wahrheiten, Idealen und Werten und der Zersplitterung der Sinnsysteme als solcher. In einem Teil der modernen, vor allem der französischen Philosophie (Foucault, Derrida, Lyotard, Baudrillard) herrscht zur Zeit eine Absage an jegliche Hermeneutik des Sinnes. Es gibt nur Texte, Kontexte und Prätexte, nur Zeichen, die miteinander verknüpft, aber nie sinnhaft kohärent sein können. Jeder Schein des Verstehens ist eine Illusion, jede Lesart nur Spiel oder Betrug. Es gilt, bei jedem Sinn-Zeichen zuerst den angeblichen Sinn zu dekonstruieren und den Leser als Subjekt der Sinn-Stiftung zu demolieren. Wie in einem archäologischen Labyrinth von ehemaligen Deutungen sind wir in einem undurchschaubaren Prozeß der Intertextualität gefangen. Noch weiß keiner den Weg oder irgendeinen Ausgang aus dieser Wirrsal von Bezeichnung und Bedeutung, Bewirkung und Bestimmung. Eine semiotische Analyse von Texten ist zwar

möglich: ihre Aktanten und Kodierungen, ihre Transformationen und Verschiebungen, ihre Phoneme und Lexeme können beschrieben werden. Wer dazu Lust hat, kann solche Analysen bei seinem eigenen Wahrheitsspiel benutzen, aber eine hermeneutische Gemeinschaft, die mehr als Spiel mit den Texten sein möchte, gibt es überhaupt nicht.<sup>18</sup> Jede Interpretation ist ein willkürlicher Eingriff in einen Prozeß der Zerstreuung (dissémination) von Sinn. Es kann keine Wahrheit-in-Einheit mehr geben. Es gibt nur Diaspora.

So hat sich wieder einmal die Konzentration auf den Litteralsinn, die nach Gadamer schon bei Dilthey begonnen hat<sup>19</sup>, als eine Anti-Hermeneutik ausgewirkt, wenn sie auch als Abwehr gegen romantische Willkür und skeptische Subjektivität gedacht war.<sup>20</sup> Gadamers eigener Ansatz einer praktischen und methodischen Hermeneutik der Horizontverschmelzung zwischen Leser und Text, die sich nur für den persönlichen Gebrauch der Leser und Hörer des Wortes eignet und die von jedem Wahrheitsanspruch gerade im Namen des unvermeidlichen Vorurteils absieht, hat dies vielleicht schon mitvorbereitet. Viele Kommentare deuten Derridas Grammatologie als die konsequenteste Ausführung des Gadamerschen Programms.<sup>21</sup>

Sein Plädoyer für das gute Recht der Tradition, die wir teilen und vor deren Gewalt wir uns beugen müssen, zeugt von derselben rückwärts-gewandten Intention wie der Historismus von Dilthey. Sie macht Tradition zwar zur Fundgrube und Urkunde, vergißt aber den aktuellen Transmissionsprozeß und die Bestimmung der Texte. Eine Teleologie kann es nicht geben. Das Buch der Geschichte der Interpretationen bleibt immer nur Fragment, wird niemals fertiggeschrieben. Es gibt niemals ein besseres, immer nur ein anderes Verstehen.<sup>22</sup> Eine hermeneutisch gezielte Bewegung, eine hermeneutische Gemeinschaft, die Verständigung durch Neu-Interpretation zum Ziele hat, kann es überhaupt nicht geben. Anders gesagt: es gibt nur Inszenierungen der Wahrheit und die wissenschaftliche Analyse solcher Inszenierungen. Es gibt nur die Differenz zwischen dem Alten und dem Neuen, keine Geschichte, keine Hoffnung. Das ist das unvermeidliche Gesetz der Kontingenz und der Textualität. Wir sind „Auswanderer, die nie heimkehren“<sup>23</sup>.

Auch die christliche Tradition, selbst wenn sie eine hermeneutische Gemeinschaft sein wollte, ist diesem Gesetz der Textualität unterworfen. Die Suche nach irgendeiner, nicht nur innertextuellen oder intertextuellen, sondern zukunfts-trächtigen Kohärenz, geschweige denn nach einer Konvergenz oder einem Konsens ist von vornherein unmöglich. Das einzig mögliche sind die kontinuierliche Verständigung, eine ständige Kommunikationsbereitschaft und eine Kunst des Gespräches.

Obwohl diese Einsichten im ökumenischen Gespräch sicher fruchtbar gemacht werden können<sup>24</sup>, reichen sie für die Kirche als Zielgemeinschaft des Reiches Gottes nicht aus. Sie bringen zwar Einsicht in unsere Relativität und Begrenzung als Kirchen, nicht aber in die Beziehung zu der *Una Sancta*. Ihnen fehlt der anagogische Sinn.

## 6. *Ein Haus des Sinnes, worin wir wohnen*

Natürlich ist dies eine Abbeviatur des strukturalistischen und methodenabhängigen Ansatzes in der Philosophie. Sie hilft aber zu verstehen, was andere Philosophen wie Jürgen Habermas in Deutschland oder Emmanuel Levinas und Paul Ricoeur in Frankreich dagegen einzuwenden haben. Ich beschränke mich hier auf die Arbeit Paul Ricoeurs.

Für ihn meint Hermeneutik nicht Zerstreung von Interpretationen, sondern Sammlung des Sinns (*réceullier, récollection*).<sup>25</sup> Es gibt im Konflikt der Interpretationen auch eine Entlarvung, eine Mäeutik des Sinns, und zwar durch Kritik. Aber diese Kritik dient dem positiven Ziel des Sammelns von Sinn.

Für Ricoeur beschränkt sich die Hermeneutik nicht auf Texte. Sie bezieht sich auch und primär auf Symbole. Wie im Traum, im Gebet, im Gedicht sind Sprache und Leben, *Bios* und *Logos* miteinander verknüpft. Sprache und Texte können diese symbolische Tätigkeit nur durch Formalisierung verlieren; denn normalerweise wirkt alle Sprache symbolisch, d. h. in der Doppelheit von Verbergen und Offenbaren (*montrer en cachant*): „Interpretation . . . ist die Arbeit des Denkens, die aus dem Aufdecken des verborgenen Sinns im sichtbaren Sinn besteht, aus dem Entfalten der Sinnebenen, die im Wortsinn eingeschlossen sind.“<sup>26</sup>

So vollzieht sich in der Interpretation von Symbolen und Texten „ein Erfassen des Realen“<sup>27</sup>, „eine Verknüpfung zu einer zusammenhängenden Folge“<sup>28</sup>, aber dieses Stiften des Zusammenhangs ist nur möglich durch den Lebensvollzug.<sup>29</sup> Die Bedeutung und der Sinn, obwohl von uns gesehen, gelesen, gesammelt, wird uns zugleich geschenkt und gegeben. „Le symbole *donne* à penser.“<sup>30</sup>

Das Prinzip dieser Sinn-Deutung ist einerseits das Gedächtnis, die erinnerte, erzählte Erfahrung, eine Archäologie des Subjekts; andererseits aber auch die Bestimmung und die Hoffnung, also die Teleologie des Subjekts, die ihrerseits aber noch von einem größeren Rahmen umfaßt wird, nämlich dem der Eschatologie des Subjekts *und* der Geschichte, wie sie in der Religion gedacht wird.<sup>31</sup> Für Ricoeur steht fest, daß die Wahrheit nie auf der

Ebene der Aussage des Wortes oder des Satzes gefunden werden kann, sondern nur in der Erzählung, durch die die Geschichte vermittelt wird. Am Ende wird sich herausstellen, daß diese Geschichte eine Geschichte Gottes ist, an der wir gerade durch unsere „Enarrationes“ dieser Geschichte teilhaben. Das ist das Haus des Sinnes, worin wir wohnen dürfen, dadurch daß wir alles Wohnliche sammeln und kohärent machen.

Ricoeur meint, daß das Christentum, nachdem es von den Meistern des Mißtrauens (Marx, Nietzsche und Freud) als unterdrückende Machtlegitimation und als infantil-regressive Verbotsinstitution entlarvt worden ist<sup>32</sup>, eine zweite Naivität in einem postkritischen Glauben erreichen kann. Darin werden Herrschsucht, Habgier und Ehrgeiz, die den Menschen schon nach Aristoteles zu Politik, Wirtschaft und Kunst anstiften, durch eine kritische Selbstanalyse des Subjektes in einer neuen hermeneutischen Gemeinschaft zu Einsatzbereitschaft im Dienst, zu Solidarität und Frieden umgewandelt. Die Anerkennung der Schuld (l'aveu, confession) wird so zum Grund des neuen Bekenntnisses zur Humanität gegenüber Gott.<sup>33</sup>

Hier zeigt sich nun eine tragfähige Brücke zu unserer Zeitgeschichte und ihren Wahrheitsspielen. Die Kirche Christi in ihrem ökumenischen Auftrag hat sich zu bewähren als im Namen Gottes erfolgende Sammlung all derer, die und all dessen, was in der Diaspora zerstreut ist. Sie tut dies durch ihre Symbole und Geschichten, durch eine Struktur der „Enarratio“, die Gott zugleich verbirgt und offenbart als den Vater aller Völker, als den Diener aller Leidenden, als den Richter aller Herrschenden und als den Geist des Lebens in der Fülle des Reiches Gottes.

Diese Schriften und Symbole sind nicht deshalb normativ, weil sie litterae et res gesta der göttlichen Offenbarung wie versteinerte Gesetze weitergeben, sondern weil sie die uns geschenkten göttlichen Sinnzusammenhänge durch Symbole und Erzählungen entdecken lassen.

So ist die Kirche inmitten aller offensichtlichen Grammatologie unserer Kultur, die nur Reiseführer für die Landschaft ihrer eigenen Textmonumente liefern, aber keine Heimkehr oder irgendeinen Ausweg aus dem selbstgebauten Labyrinth ermöglichen kann, eine kritische Kontrastgemeinschaft. Ihre ökumenische Aufgabe im 20./21. Jahrhundert ist nicht länger eine zentrifugale Expansion bis an die Grenzen der Erde – das Bild, das die Oikoumene des 19. Jahrhunderts hervorgebracht hat –, sondern eine zentripetale Kohäsion und Kohärenz all dessen, was sie in ihren vielen Zentren an Zeichen und Symbolen des gemeinsamen Reiseziels findet.

Sie muß hören und sammeln, was der Geist allen Kirchen über den Baum des Lebens im Garten Gottes zu sagen hat (Offb 2,7), damit wir aus einem Munde den Gott loben, der in unserer Zerstreung bei uns wohnt.

Die Konvergenzbemühungen der ökumenischen Bewegung müssen in den weiteren Rahmen des Suchens von Kohärenz gestellt werden, um der Solidarität aller zu dienen, die Gott suchen. Die Ökumene muß verbinden, was noch unverbunden ist, und heilen, was zersplittert wurde. Welches wären die wichtigsten Merkmale einer solchen Hermeneutik der Kohärenz?

### 7. Kriterien einer ökumenischen Hermeneutik der Kohärenz

a) Das erste Kriterium einer ökumenischen Hermeneutik der Kohärenz wäre ein patristisches und scholastisches *Adagium*, wie es Thomas von Aquin zusammenfaßt in dem Satz „Der Glaube bezieht sich nicht auf etwas, das mit Worten ausgedrückt werden kann, sondern auf die Sache.“<sup>34</sup> Der nordafrikanische Bischof und Kirchenvater Vigilius von Thapsos, dessen Autorität man als der des hl. Augustinus gleichrangig oder im Westen bis zur spätmittelalterlichen Scholastik sogar für höher erachtete, prägte schon um 480 eine Goldene Regel für die Auslegung von Glaubensformulierungen: „Wo der Sinn unversehrt bewahrt bleibt, soll man über Worte nicht im voraus entscheiden.“<sup>35</sup> Es kann der Sinn der Glaubensgeschichte also sehr gut auch mit anderen Worten weitergegeben werden.

Nach der Reformation aber, als die Interpretation der Schrift und der dogmatischen Formeln einer eigentümlichen litteralistischen und juristischen Hermeneutik unterworfen wurde, stellte Bellarmin – im Einklang mit Calvin – dieses Diktum von Vigilius auf den Kopf, als er behauptete: „Der Glaube steckt nicht in den Worten, sondern im Sinn! Wir haben also nicht dasselbe Symbol, wenn wir bezüglich der Auslegung uneinig sind.“<sup>36</sup> Das hat zu einer positivistischen Theologie geführt, die eine juristische Hermeneutik der Glaubensformel zum Gesetz erhoben und ihre Funktion als *enarratio*, als Geschichte und Erzählung, vernachlässigt und verdunkelt hat. Schließlich waren es die Glaubensformeln als Glaubenssätze (*propositiones*), die man zu glauben und zu unterschreiben hatte.

Es geht im Glauben und auch beim ökumenischen Gespräch nicht um Texte, sondern um die Sache, das Reich Gottes. Die Geschichte des Heiles als die von Gott gewirkte Geschichte des Suchens des Reiches Gottes wird zwar durch die Überlieferung von Erzählungen vermittelt, geht aber selbst weiter in der Gegenwart Christi und des Geistes Gottes. Sie ist praxis- und zielgerichtet. Ihre Wahrheit ist „*ex auditu*“, aber sie soll dann auch getan, nicht nur ausgesagt oder angenommen werden.

b) Die Kirche Christi ist eine hermeneutische Erzählgemeinschaft in vielen Kontexten. Es geht in dieser Gemeinschaft mehr um die Subjekte, die Träger der Überlieferung, als um die Instrumente der Überlieferung.

Nicht *determinatio fidei* ist das Ziel der Verkündigung oder des Lehramtes, sondern *communicatio fidei!* „Die Kirche sollte ungerne definieren.“<sup>37</sup> In der heutigen weltweiten Diaspora und Verlorenheit soll die Kirche Haus des Sinnes und Asyl für alle Pilger sein, die Gott suchen.

c) Nicht *sola scriptura* oder *sola traditio*, sondern *solum Regnum Dei* soll die zusammenbindende Glaubensregel sein. Die Kirche muß einer missionarischen, zukunftsgerichteten Hermeneutik den Vorrang geben.

Dazu brauchen wir ein neues „ökumenisches Viereck“, das dem vierfachen Schriftsinn entspricht und sich vielleicht so formulieren läßt:

1. Das Gedächtnis der Geschichte Gottes mit Israel und der Geschichte Jesu, wie es von den Schriften des Alten und des Neuen Testaments vermittelt worden ist (*res gesta*);
2. Die Gegenwart der Glaubensgemeinschaft als einer hermeneutischen Erzählgemeinschaft um Wort und Sakrament, Zeichen der Gegenwart Christi und des Heiligen Geistes (*allegoria*);
3. Die konkrete Praxis der Nachfolge in Sendung und Dienst in vielfachem Kontext (*sensus moralis*);
4. Die Berufung und Bestimmung des Menschen im Blick auf das Reich Gottes in konkreter prophetischer Ansage der Hoffnung und Absage an all das, was dem Reich Gottes widerspricht (*anagogia*).

Das kirchliche Amt hat die Aufgabe der besonderen Aufmerksamkeit und Wachsamkeit (*episkopè*) über dieses Viereck, fügt aber nichts wesentlich Neues zu. Man darf die Aufgabe des Amtes mit Recht als eine sakramentale, von Christus gewollte und vom Geist geleitete Aufgabe betrachten, aber sie darf nicht als eine Sonderseite dieses ökumenischen Vierecks behandelt werden, als ob die Kirchengemeinschaft als hermeneutische Gemeinschaft erst durch diesen Dienst des Amtes möglich wäre. Das ganze Volk Gottes aller Zeiten und aller Orte ist Träger der Überlieferung, dabei von seinen Hirten begleitet, die mit ihm auf demselben von Gott in Christo vorgezeichneten hermeneutischen Weg sind.

Ich bin der Überzeugung, daß dieses Viereck den Intentionen der Kirchengemeinschaft Jesu Christi besser gerecht wird als das jetzt vorherrschende von Lambeth 1886/88 und 1920, das einer dürftigen Ekklesiologie mit juridischem und historistisch-legitimierendem Vorzeichen entstammt und den Ergebnissen der Exegese der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts in bezug auf Einheit und Kirchengemeinschaft nicht gerecht wird. Das Walten

dieses Lambeth-Vierecks in den bi- und multilateralen Dialogen verhindert die wahrhaftige Rezeption ihrer Ergebnisse: es führt auf „final agreement“ hin, weil inzwischen die Erfahrung der Gemeinschaft des Vertrauens und der Liebe, des gemeinsamen Handelns und Hoffens nicht honoriert und manchmal sogar als Ungeduld oder Ungehorsam diskreditiert wird.

d) In einer missionarischen und zukunftsbezogenen Hermeneutik dürfen die früheren Geschichten und Erzählungen nicht nur wiederholt und die alten Formeln nicht nur rezitiert werden, so wenig man sie vergessen darf. Wir brauchen auch neue Ausdrucksformen und Symbole. Die neueren Glaubenskenntnisse sind „Loci theologici“, die im ökumenischen Gespräch beachtet werden müssen.

Wie es Ellen Flesseman vor acht Jahren in Odessa gesagt hat:

„Es reicht nicht, das Credo für Christen heute neu zu formulieren. Wir müssen das selbe tun, was das Credo zu seiner Zeit tat, nämlich versuchen, den gemeinsamen christlichen Glauben im Blick auf die Ketzereien und Probleme, die unseren Glauben heute bedrängen, zum Ausdruck zu bringen, und zwar in einer Sprache, die unserem Denken entspricht und die unserer erfahrenen Gemeinschaft mit Gott in Jesus Christus durch den heiligen Geist gerecht wird . . .

Deshalb sollte die gemeinsame Bekenntnisgrundlage der Kirchen nicht eine moderne Neuformulierung des Credos (von Nizäa AH) sein, vielmehr sollte ein Versuch unternommen werden, den apostolischen Glauben in heutigen Denkformen im Blick auf moderne ‚Ketzereien‘ zu bekennen. Die wichtigsten Kriterien für das Gelingen eines derartigen Versuches wären, ob er dem soteriologischen Skopus der Schrift und den soteriologischen Bedürfnissen und Erwartungen heutiger Glaubender entspricht.“<sup>38</sup>

Es geht tatsächlich um „homologeia eis soterian“ (Röm 10,10). Vergleichbares sagte Hans-Martin Barth auf einer Tagung der Societas Oecumenica in Rom 1984: „Nicht gemeinsam zu akzeptierendes Formelgut aus Bekenntnissen von gestern, sondern die Dynamik der miteinander in Kontakt kommenden Bekenntnisgeschichten wird die Christenheit zur Wahrnehmung und Verantwortung ihrer gemeinsamen Bekenntnisgeschichte inspirieren.“<sup>39</sup>

e) Eine solche Hermeneutik der Kohärenz ist nur möglich bei Intensivierung des ökumenischen Dialogs der polyzentrischen Bekenntnisstraditionen in Ost und West, Nord und Süd, vor allem der jüngeren Kirchen in Asien, Afrika und Lateinamerika. Sie sollten gleichberechtigte Teilnehmer innerhalb der christlichen hermeneutischen Gemeinschaft werden.

Ein wirklicher Austausch dieser Bekenntnisstraditionen im Rahmen des ÖRK hat noch nicht stattgefunden. Der Dialog mit anderen Religionen und die Inkulturations- und Befreiungsproblematik machen einen solchen Aus-

tausch dringend notwendig. Eine Zusammenarbeit der Kommission für Mission und Evangelisation, der Unterabteilung für den Dialog mit den anderen Religionen und der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung wäre notwendig, um eine solche Hermeneutik der Kohärenz für das nächste Jahrhundert der Kirche vorzubereiten und die hermeneutische Gemeinschaft weltweit auszubauen. Die Ökumenische Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen (EATWOT) sollte als Expertengruppe für eine solche Zusammenarbeit herangezogen werden.

#### ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Miguez Bonino, *The Ecumenical Review* 41 (1989) S. 164.
- <sup>2</sup> Dazu z. B.: P. Lengersfeld/H. G. Stobbe (Hrsg.), *Theologischer Konsens und Kirchenspaltung*, Stuttgart 1981.
- <sup>3</sup> Augustinus von Dänemark (gest. um 1285), H. de Lubac, *Les quatres sens de l'Écriture I/a*, Paris 1959, 129–219.
- <sup>4</sup> Vgl. H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Frankfurt a. M. 1981. Das Bild der Welt als ein lesbares Buch geht schon zurück auf Augustin und Plotin, findet sich aber im Ansatz auch schon bei Plato im „Timaios“ (29b), wo die Entstehung des Kosmos mit Funktion und Form des Wortes verglichen wird und wo die „Redlichkeit“ des Alls als wurzelnd im redlichen Schöpfergott ausgemalt wird (vgl. auch 37b, 39e, 47b, 48d). Die Zusammenstellung des Kosmos ist wie eine gut aufgebaute Geschichte, wie eine annehmliche Erzählung. Wie es Heidegger später sagen würde: der Logos der Sprache entspricht dem Logos des Seins.
- <sup>5</sup> Alain Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, Paris 1987.
- <sup>6</sup> *Id teneamus, quod semper et ubique et ab omnibus creditum est.*
- <sup>7</sup> Montreal 1963. Bericht der vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Genf 1963, S. 43f.
- <sup>8</sup> Vgl. M. Ledwith, *The Theology of Tradition in the World Council of Churches*, *The Irish Theological Quarterly* 43 (1976), S. 104–123.
- <sup>9</sup> Vgl. den Bericht der europäischen Sektion über Tradition und Traditionen, in: *Tradition und Traditionen*. Arbeitshefte Montreal, o.c. Teil II, S. 39–75, vor allem S. 67–75 (von J.-L. Leuba).
- <sup>10</sup> Einige Beispiele: G. Ebeling, *Wort Gottes und Tradition*. Studien zur Hermeneutik der Konfessionen, Göttingen, 2. Aufl. 1966; M. Michel u. a., *Écriture, Parole et Communauté*, Paris 1977; H. G. Stobbe, *Hermeneutik: ein ökumenisches Problem*. Eine Kritik der katholischen Gadamer-Rezeption, Zürich 1981; P. Lengersfeld/H. G. Stobbe (Hrsg.), *Theologischer Konsens und Kirchenspaltung*, Stuttgart 1981; H. Fries/K. Rahner, *Einigung der Kirchen – Reale Möglichkeit (Quaestiones Disputatae 100)*, Freiburg/Basel/Wien 1983; E. Jünger, *Die Kirche als Sakrament*, *ZThK* 80 (1983) 432–457; P. Knauer, *Der Glauben kommt vom Hören*. Ökumenische Fundamentaltheologie, Bamberg, 3. Aufl. 1983; E. Herms, *Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen*, Göttingen 1984; *Societas Oecumenica*, *Bekennnisbildung: Kontinuität und Erneuerung*. Berichte der Tagung in Rom 1984, *Una Sancta* 40 (1985) S. 21–81; B. W. Anderson, *Tradition and Scripture in the Community of Faith*, *Journal of Biblical Literature* 100 (1981) S. 5–21; J. A. Sanders, *From Sacred Story to Sacred Text*, Philadelphia 1987; E. Geldbach, *Bekennnishermeutik und*

- Ökumenische Bewegung, Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim 38 (1987), S. 102–105. Innerhalb von Glauben und Kirchenverfassung soll auf die Studie über das Verbindliche Lehren (Odessa 1977) und über die Autorität der Schrift hingewiesen werden. Vgl. A. Houtepen, Verbindliches Lehren der Kirche heute (Beiheft z. ÖR Nr. 33), Frankfurt 1978, S. 120–207.
- <sup>10</sup> E. Käsemann (Hrsg.), Das Neue Testament als Kanon, Göttingen 1970, 124–133 (Zit. S. 131).
- <sup>11</sup> J. Dunn, Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity, London 4 1986.
- <sup>12</sup> F. Hahn/K. Kertelge/R. Schnackenburg, Einheit der Kirche. Grundlegung im Neuen Testament (Quaestiones Disputatae 84), Freiburg/Basel/Wien 1979.
- <sup>13</sup> F. Untergaßmair, Die Einheit der Kirche im Neuen Testament, in: H. J. Urban und H. Wagner (Hrsg.), Handbuch der Ökumenik, Bd I, Paderborn 1985, S. 51–87.
- <sup>14</sup> U. Luz, Unterwegs zur Einheit: Gemeinschaft der Kirche im Neuen Testament, in: Chr. Link/U. Luz/L. Vischer, Sie aber hielten fest an der Gemeinschaft, Zürich 1988, S. 43–186.
- <sup>15</sup> U. Luz, S. 53.
- <sup>16</sup> Ebd. S. 44.
- <sup>17</sup> Ebd. S. 46.
- <sup>18</sup> Vgl. J. Derrida, L'Écriture et la différence, Paris 1967, S. 24; La dissémination, Paris 1972, S 72 und 102.
- <sup>19</sup> H. G. Gadamer, Wahrheit und Methode, S. 226.
- <sup>20</sup> W. Dilthey, Gesammelte Schriften, Göttingen 1977, Bd. V, S. 317–331.
- <sup>21</sup> z. B. Th. C. W. Oudemans, in: Th. de Boer e. a., Hermeneutiek, Meppel/Amsterdam 1988; J. Greisamer, Herméneutique et Grammatologie, Paris 1977.
- <sup>22</sup> H. Gadamer, WM, S. 280.
- <sup>23</sup> Gadamer, WM, S. 424.
- <sup>24</sup> Vgl. H. G. Stobbe, Ökumenische Hermeneutik.
- <sup>25</sup> Vgl. O. Pöggeler, Hermeneutische Philosophie, München 1972, S. 259.
- <sup>26</sup> „L'interprétation . . . est le travail de pensée qui consiste à déchiffrer le sens caché dans le sens apparent, à déployer les niveaux de signification impliqués dans la signification littéraire“ (P. Ricoeur, Le conflit des interprétations, Paris 1969, S. 16).
- <sup>27</sup> Ebd. S. 8.
- <sup>28</sup> Ebd. S. 9.
- <sup>29</sup> Ebd. S. 13.
- <sup>30</sup> Ebd. S. 32.
- <sup>31</sup> Ebd. S. 26–27. Vgl. P. Ricoeur, Temps et Récit I, Paris 1983, S. 23.
- <sup>32</sup> Le conflit des Interprétations, S. 148ff.
- <sup>33</sup> Ebd. S. 22. Vgl. Finitude et Culpabilité I. L'Homme faillible, Paris 1966.
- <sup>34</sup> Summa Theologie II,II, q.1a.2. ad 2: „Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem: non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia, ita et in fide.“
- <sup>35</sup> „Non praejudicantur verba, ubi sensus incolumis permanet“. Contra Eutycheten IV, 1, J. P. Migne, Patrologia Latina 62, 119B.
- <sup>36</sup> „Non in verbis, sed in sensu est fides; non ergo habemus idem symbolum, si in explicatione dissidemus.“ Über diesen Prozeß der allmählichen Fixierung der Glaubensaussagen auf uniforme Formulierung und Auslegung: H. J. Sieben, Die Konzilsidee der Alten Kirche, Paderborn 1979, S. 283ff.
- <sup>37</sup> J. H. Newman, The Arians of the Fourth Century, 1832, ed. 1876, S. 133.
- <sup>38</sup> E. Flesseman, zitiert von G. Voss, Una Sancta 40 (1985), 9–10, übersetzt aus „Towards visible Unity“ (Lima 1982), S. 132–154 (141).
- <sup>39</sup> H. M. Barth, Bekenntnisse von gestern – Bekenner von heute, Una Sancta 40 (1985), S. 60.