



Mit oder ohne Konsens

Methodische Erwägungen zu einer hermeneutischen Grundoption

VON ANNEMARIE C. MAYER*

Wenn ökumenische Hermeneutik darauf zielt, durch gegenseitige Interpretation und wechselseitiges Verstehen die Einheit der Kirche(n) zu fördern, stellt sich eine grundlegende Frage: Ist dieses Ziel besser zu verwirklichen, wenn die betreffenden Kirchen nach einem Konsens suchen oder wenn sie diese Suche gerade vermeiden? Trotz einer stetig wachsenden Zahl von Konsensdokumenten scheint die Entwicklung der sogenannten Konsensökumene nämlich zu stagnieren. Woran liegt das? Handelt es sich um eine Krise, die in der Sache oder in der angewandten Methode begründet liegt? Ein Blick auf verschiedene, derzeit in der Ökumene diskutierte Wege interkonfessioneller Verständigung soll diese Fragen beantworten helfen und den Spielraum zum gegenseitigen Verständnis ausloten.

1. Der differenzierte Konsens

Die derzeit gängigste Methode ökumenischer Hermeneutik besteht im sogenannten „differenzierten Konsens“. Diese Bezeichnung stammt zwar von einem Theologen, dem lutherischen Ökumeniker Harding Meyer, doch die Idee des differenzierten Konsenses wurde nicht am Reißbrett der *Konsens*theorie entworfen, sondern hat sich im Verlauf jahrelanger zwischenkirchlicher Dialoge nach und nach in der *Praxis* entwickelt.

Jeder differenzierte Konsens besteht aus zwei Konsensaussagen. Er hält fest, dass „I. im Dialog volle Übereinstimmung erzielt worden ist in dem, was zum Grundlegenden einer bestimmten Glaubensaussage gehört, und

* Annemarie C. Mayer ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Ökumenische Forschung der Eberhard-Karls-Universität Tübingen.

2. auch Übereinstimmung erzielt worden ist, dass die verbleibenden Differenzen in Bezug auf die betreffende Glaubensaussage nicht nur legitim, sondern auch bedeutungsvoll sind und die volle Übereinstimmung im Grundlegenden nicht mehr in Frage stellen.¹ Die zweite Aussagereihe trägt den konfessionsspezifischen Differenzierungen Rechnung, die deshalb zulässig sind, weil sie den Konsens im Grundlegenden nicht prinzipiell in Frage stellen. Voraussetzung dafür ist, dass sich die Unterschiede in dieser zweiten Aussagereihe aufeinander beziehen lassen. Typische Beispiele finden sich etwa in der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* oder in *Communio Sanctorum*.² Entscheidend ist, genau zu wissen, was alle am differenzierten Konsens beteiligten Seiten bei den jeweiligen Punkten anders sehen; und vor allem muss jede Kirche sicher sein können, dass die andere nicht etwas glaubt und lehrt, was sie selbst verwirft.

Die Verständigung über die Differenzen braucht nicht mehr so weit vertieft zu werden, bis alle Unterschiede aufgehoben sind, denn dem Konzept des differenzierten Konsenses gilt legitime Verschiedenheit als Spiegel der Glaubensfülle. Der differenzierte Konsens ermöglicht Einheit in Verschiedenheit.

Doch gerade aus diesem Grund besitzt er auch Grenzen und ist gegen Kritik nicht gefeit. Er greift nach Meinung mancher Kritiker zu kurz, weil er durch eine Auflistung der Unterschiede die Verschiedenheit sanktioniere. Ihm mangle es an innerer Dynamik „auf eine ‚größere Einheit‘ hin“³, welche die Einheit des einen Gottes effektiver bezeuge als ein „differenzierter Konsens“. Dadurch trage er den Charakter der Vorläufigkeit und – was noch schlimmer ist – der Halbherzigkeit, denn er lasse den Eindruck entstehen, die erreichte Einheit wäre noch optimierbar. Dieser Kritikpunkt basiert im Grunde auf der Hypothese, dass Einheit und Wahrheit konvergieren: Wahrheit gibt es nur in einer – der wahren – Form und wahre Aussagen können eben deshalb keine uneinheitliche Ausdrucksweise finden.

Andererseits wird scharf kritisiert, dass die aufgelisteten Differenzen nur allzu oft wieder dazu verleiten, das ganze Problem von vorne aufzurollen und den gesamten, bisher erreichten Konsens in Frage zu stellen. Außerdem sind nie alle Differenzpunkte erfasst und der Konsens ist somit nie unanfechtbar. Das birgt die Gefahr der „Aushöhlung“ durch Kritik aus den eigenen Reihen. Denn immer wieder melden sich diejenigen zu Wort, welche die für die eigene Konfession entscheidenden theologischen Aussagen

im Text nicht ausreichend wiedergegeben finden. Hinter ihrer Überzeugung steht, nur identisches Verstehen sei richtiges Verstehen und werde der eigenen Identität gerecht. Der entsprechende Vorwurf lautet, es handle sich lediglich um einen „faulen Kompromiss“, der den eigentlich noch bestehenden grundlegenden Dissens mehr schlecht als recht übertünche.

Noch vernichtender ist, wenn einem differenzierten Konsens vorgeworfen werden kann, dass eine Seite den Text infolge der Kapitulation der anderen dominiere.⁴ Das ist gleichbedeutend mit der Aussage, im Text herrschten die Perspektiven und Anliegen der „siegreichen“ Partei auf Kosten der „unterlegenen“ vor. Um diesem Vorwurf zu entgehen, versuchen manche Konsenstexte alle Positionen gleichermaßen zu repräsentieren. Dadurch springt der Text „unausgeglichen von einem Ansatz zum anderen, von einem Akzent zum anderen, damit nur ja jedem Partner jederzeit nachgewiesen werden kann, auch sein Anliegen komme paritätisch zu Wort“.⁵ Hinter diesem Lavieren steht letztlich die Angst vor Vereinnahmung und Gesichtsverlust.

All diese Kritikpunkte und Ängste bewirken mit der Zeit Konsensmüdigkeit. So wird gerade der differenzierte Konsens zu einem zweiseitigen Schwert: Ebenso gut, wie er ökumenische Einigungsprozesse ermöglicht, kann er sie auch lähmen.

2. Alternative Wege

Angesichts dieser Unzulänglichkeiten stellt sich die Frage nach erwägenswerten Alternativen. Ein *unifikatorischer Konsens*, bei dem die ökumenische Gleichung sozusagen ohne Überhang und Rest aufgeht, ist illusorisch. Vor allem wer von einem Grunddissens zwischen den Kirchen ausgeht, wird ohnehin jeden Konsens nur als Verschleierung dieses fundamentalen Dissenses verstehen können. So bleibt noch die Möglichkeit, sich von der fruchtlosen Konsenssuche zu verabschieden. In den letzten Jahren wurden mehrere Ansätze entwickelt,⁶ die *ohne Konsens* auskommen bzw. bewusst auf einen Konsens verzichten.

2.1 Dialog über Differenzen

Der evangelische Systematiker Eilert Herms sucht nach Möglichkeiten der Einheit jenseits eines Lehrkonsenses. Er befürchtet, das derzeitige Nichtanerkennen des in Wirklichkeit noch Trennenden bringe die bereits

bestehende Einheit in Gefahr. Deshalb optiert er für klare Abgrenzung und reduziert die Einigungsbestrebungen in der Lehre auf ein Minimum: Er wertet bereits das Gespräch über die bestehenden Differenzen, welches diese explizit anerkennt, als einen Einigungserfolg.

Zur Begründung seiner These differenziert Herms zwischen dem Grund der Einheit und ihren Ausdrucksformen, zwischen dem Gegenstandsbezug des Glaubens und der Lehre: Gott konstituiere den Gegenstandsbezug des Glaubens, während die Lehre Werk der glaubenden Gemeinschaft sei. Konsens in der Lehre kann demnach nur ein Instrument sein, das die Einheit ausdrückt, niemals aber deren Fundament.⁷ Die Einheit hat ihren Ursprung vielmehr in Gott selbst, ist durch ihn vorgegeben und dadurch unverfügbar: „Weil Gott einer ist, weil sein Evangelium eines ist, deshalb ist auch das durch Gott und sein Evangelium selbst geschaffene Verständnis des Evangeliums für alle, denen es überhaupt geschenkt wird, eines: eben das ihnen allen ‚gemeinsame‘.“⁸ Diese verborgene Einheit⁹ solle durch die Kirchen zur sichtbaren Einheit werden. Die Umsetzung dieses Zieles schließe notwendig Pluralität des kirchlichen Lebens mit ein, da diese die Einheit Gottes als Einheit seines freien Lebens und Wirkens bezeuge. Die ökumenische Verwirrung rühre daher, dass die Einheit, die allein Gottes Werk sei, mit der Bezeugung dieser Einheit durch eine ihr entsprechende Verfasstheit der Kirche verwechselt werde.¹⁰ Diese sichtbare und erfahrbare Einheit sei jedoch nur *Ausdruck* der von Gott vorgegebenen Einheit und nicht mit dieser identisch. Dadurch werde Vielfalt innerhalb der Einheit der Kirchen ermöglicht. „Alle Lehrdifferenzen sind erträglich, die sich aus der Tatsache ergeben, dass alle eigenen Versuche des Menschen, das Evangelium zu begreifen und seinen Gehalt in Lehre zu formulieren erst möglich sind aufgrund desjenigen Verständnisses des Evangeliums, das dem Menschen ohne sein Zutun erschlossen worden ist.“¹¹ Das „gemeinsame Verständnis des Evangeliums“ eröffnet „einen unübersehbar weiten Spielraum von Unterschieden in der kirchlichen Lehre. Diese Lehrunterschiede machen die Gemeinschaft der Kirchen nicht per se unmöglich, sondern sind in ihr erträglich.“¹²

Ob die ekklesiale Ausdrucksform der Einheit gelungen ist und die kirchliche Ordnung der göttlichen Einheit entspricht,¹³ lässt sich am jeweiligen Selbstverständnis ablesen: Die eigene Ordnungsgestalt darf nur als *Bezeugung* der gottgewirkten Einheit verstanden, jedoch nicht mit ihr identifiziert werden. „Wo diese Selbstunterscheidung der Ordnung einer Kirche von ihrem Grund nicht klar vollzogen wird, da stößt die wechselseitige

Anerkennung unterschiedlicher kirchlicher Ordnungen auf ihre immanente Grenze: Da tritt *eine* kirchliche Ordnung mit dem Anspruch auf, selbst die eine und einzige von Gott selbst gewirkte Ordnung des Ganzen zu sein.¹⁴ Die Grenzen sind von Herms bewusst weit gesteckt, aber eindeutig überprüfbar.

Dieses klare Ökumeneprogramm werde bereits in der Leuenberger Kirchengemeinschaft erfolgreich praktiziert. Unterschiede in der Lehre und Ordnung dieser Kirchen seien sogar erwünscht, da so die ekklesiale Vielfalt erst zum Tragen komme. „Sie sind Anlass für Gespräche über das Differenten, die dazu dienen, dass allen Partnern die Wahrheitsmomente in der Position des andern verständlich werden, dass sie diese Wahrheitsmomente respektieren und ggf. sogar zum Anlass einer Verbesserung ihrer eigenen Lehre nehmen können.“¹⁵ Die zwischen diesen Kirchen geführten Lehrgespräche dienten nicht dazu, die Unterschiede zu beseitigen oder eine Versöhnung der Verschiedenheiten zu bewirken,¹⁶ sondern seien erforderlich, „um die schon gegebene Versöhnung in ihrer ganzen Tiefe zu verstehen“.¹⁷

Doch was bewirkt dann noch die nötige Motivation, die eigene Lehre angesichts der Wahrheitsmomente in anderen Konfessionen zu reformieren, wenn alle Verschiedenheiten bereits im Ursprung versöhnt sind? Lauert hier nicht die Gefahr, Ökumene lediglich unter dem Gesichtspunkt der Toleranz zu verstehen? Führt dies nicht zu Indifferentismus?

Herms scheint diese Auffassung nicht zu teilen. Er verneint die Vereinbarkeit seines Konzeptes mit dem römisch-katholischen. „Demzufolge könnte sichtbare Einheit nur heißen: Eingliederung in die allein in der römisch-katholischen Kirche subsistierende Einheit der christlichen Kirche.“¹⁸ Er unterstellt der römisch-katholischen Seite damit den Anspruch auf Gleichsetzung mit der *Una Sancta*.¹⁹ Gegenüber einer so verstandenen römisch-katholischen Position muss er einen „Gegensatz in der ökumenischen Zielvision“²⁰ konstatieren.

Herms verkehrt bewusst die übliche Zugangsweise, indem er mit den Differenzen *a fortiori* argumentiert. „Der Einstieg in den Dialog über das Differenten ist der elementare Akt einer gegenseitigen Anerkennung, die angstfrei mit der Andersartigkeit des Andern in ihrem ganzen möglichen Ausmaß ernst macht.“²¹ So positiv das klingen mag, es gibt auch eine Vereinnahmung des Anderen, die ihm Andersartigkeit und trennende Differenzen suggeriert.

Herms plädiert für eine Praxis gegenseitiger Anerkennung in der Differenz. Ein Akzeptieren der ökumenischen Programmatik der jeweils ande-

ren Seite scheint er nicht zu erwarten, da die Verschiedenheit eine versöhnte ist. Es besteht keine Notwendigkeit mehr, diese Programmatik für sich zu übernehmen. Herms sieht darin einen gangbaren Weg, die unterschiedlichen Konfessionen nicht aufzulösen, aber ihre Trennung dennoch zu überwinden.

2.2 Doppelkodierung statt Konsens

Müssen wir, um uns zu verstehen, wirklich dasselbe meinen, wenn wir dasselbe sagen, fragt der evangelische Systematiker und Hermeneutiker Ingolf U. Dalferth. Er verneint und schlägt – mit Nietzsche – einen „Spielraum zum Missverständnis“²² bei jeder Interpretation vor. Ebenfalls in Anlehnung an Nietzsche plädiert Dalferth für die „Freiheit eigenen Verstehens“.²³ Dalferth betont, Verstehen wirke individualisierend, da es den Sinn von etwas *für mich* erfasse. Verstehen besitze eine „Jemeinigkeitsstruktur“,²⁴ die selbst einen Konsens nicht auf identischem Verstehen basieren lasse. Er definiert daher: „Ein Konsens zwischen Individuen ist deshalb weder ein gemeinsames Verständnis auf der Basis identischen Verstehens, noch ein identisches Verstehen eines gemeinsamen Verständnisses, sondern der Zusammenklang zweier je eigenen Verständnisse im Blick auf ‚etwas‘, von dem beide Seiten unterstellen, die jeweils andere würde es in hinreichender – nämlich für das gemeinsame Leben und Handeln hier und jetzt hinreichender – Weise ähnlich sehen.“²⁵

Seine philosophisch-hermeneutischen Vorüberlegungen wendet Dalferth nun unter dem Stichwort „Doppelkodierung“ auf die Ökumene an. Wie soll es zwischen zwei Kirchen zu einer Einigung im Dialog kommen? Es genügt keineswegs schon, dass eine Seite in einem Dialogpapier all das findet, was sie sucht, und von der anderen Seite erwartet, dass sie dasselbe in ihm findet. Ein ökumenisch wertvoller Dialogtext muss auch in der Perspektive der anderen Konfession sinnvoll deutbar sein. Das heißt: „Der-selbe Text muss sich in zwei verschiedenen Verstehensreihen intern kohärent und extern konsistent mit den Sinnvorgaben der jeweiligen Verstehensreihe verstehen lassen – erst dann leistet er, was er leisten müsste [...] Die Selbigkeit kann sich immer nur auf den Text beziehen, nicht auf das Verständnis des Textes.“²⁶ Diese Forderung trägt der hermeneutischen Einsicht Rechnung, dass es nie absolut identisches Verstehen geben kann, sie bedeutet aber eine keineswegs triviale Aufgabe, die nur im Austausch

zwischen den Konfessionen über die je kohärenten Verständnismöglichkeiten und die faktischen Verstehensweisen bewältigt werden könnte.

Doch wäre damit überhaupt etwas gewonnen? Ist so ein gelingender Dialog möglich? Die Bemühungen ökumenischer Hermeneutik sollen ja nicht auf die Einheit des Verständnisses, sondern ganz im Gegenteil auf die Verschiedenheit der Verstehbarkeit zielen. Dalferth betont: „Ökumenische Hermeneutik darf keine Hermeneutik einheitlichen Sinns, sondern muss eine Hermeneutik pluralen Verstehens (von Dialogtexten) sein.“²⁷ Wenn sich aber die Selbigkeit nur noch auf den Text und nicht mehr auf dessen Verständnis bezieht, lässt sich unter diesen Bedingungen überhaupt noch von *Konsens* sprechen? Sind damit nicht lediglich zwei verschiedene Verständnisse desselben Textes schieflich-friedlich nebeneinandergestellt? Nach Dalferths Entwurf gibt es keinen Steg, keine direkte Verbindung als Brücke des Verstehens zwischen den beiden Code-Strängen eines bilateralen Textes. Dies ist auch gar nicht angezielt oder notwendig. Analoges Verstehen scheint ihm aufgrund philosophischer Voroptionen nicht wünschenswert oder möglich.

Dennoch will Dalferth an der Bezeichnung *Konsens* festhalten, denn Verstehen sei unverfügbar; es lasse sich nicht verordnen oder bewirken. Man könne es höchstens befördern durch eine „Hermeneutik des Umwegs“,²⁸ die sich der Erläuterung bedient. Die Verständigungskriterien seien bei jeder Kirche in Form von „Hintergrundgemeinsamkeiten“ schon vorhanden und müssten nicht eigens ausformuliert werden.²⁹ Sie sollten es auch gar nicht, denn „jeder explizite *Konsens* bietet Anlass zu offenem *Dissens*“.³⁰ Um dem zu entgehen, will Dalferth auf einen *Konsens* – und sei es ein noch so differenzierter – verzichten.

2.3 Klare Grenzen statt *Konsens*

Von römisch-katholischer Seite kritisiert Otto Hermann Pesch die Vielzahl und Disparatheit ökumenischer Hermeneutikmodelle, die in eine immer enger werdende Theoretisierungsspirale mündeten, während sich die Grundhaltung lähmenden Misstrauens in der *Konsensökumene* nicht ändere. „Man fürchtet beiderseits, ‚über den Tisch gezogen zu werden‘, und um das zu verhindern, werden die Kriterien eines wirklichen *Konsens* immer subtiler ausgearbeitet – bis sie am Ende niemand mehr erfüllen kann;“³¹ doch Kircheneinheit sei nicht wie eine Koalitionsvereinbarung dadurch zu erreichen, dass „alle zugunsten des größeren Zieles ein wenig

zurückstecken. Denn es geht auf beiden Seiten um Gewissensüberzeugungen⁴³² – und dies nicht nur auf hochtheoretisch-theologischer Ebene. Auf dem Spiel steht auch die konfessionelle Beheimatung des Einzelnen. „Die Frage, welche Maßstäbe denn ein evangelischer oder katholischer Christenmensch aus dieser Debatte für sein Verhältnis zu seiner eigenen und der Schwesterkirche gewinnen soll, konkret: warum er also gut und gern evangelisch oder katholisch sein, bleiben oder vielleicht auch werden soll, diese viel zu schlichte Frage haben die Karussellfahrer in der neuen Runde der ‚Hermeneutik der Einheit‘ lange hinter sich gelassen.“⁴³³ Mit der fehlenden Praxisrelevanz geht ein prinzipielles Ungenügen der bislang erarbeiteten Dokumente einher. Deshalb muss die Fragerichtung von vornherein so ansetzen, dass in einer spannungsvollen Vielfalt von Denk- und Ausdrucksweisen durch positive Integration der Pluralität „Kircheneinheit möglich ist in einer Gestalt, die diese Gegensätze aushält“.⁴³⁴

Dies ist nicht durch weitere Konsentexte gewährleistet. Erforderlich ist vielmehr eine Einigung über *die Grenzen der Einheit*. „Die Sache mit der ‚Hermeneutik der Einheit‘ ist nämlich im Grunde ganz einfach: Die Bedingungen der Einheit, d. h. neuer Gemeinschaft *zwischen* den Kirchen dürfen vergleichsweise nicht höher geschraubt sein als die Bedingungen für die Einheit, d. h. die Gliedschaft *innerhalb* der je eigenen Kirche.“⁴³⁵ Mit diesem Anliegen steht Pesch nicht allein.⁴³⁶ Sein formales Kriterium zur Bewertung von Konsensbemühungen garantiert ökumenische Fairness und ermöglicht es ihm, sein Ökumeneprogramm in insgesamt fünf Thesen zu formulieren. Die Kriterien für Einheit *ad extra* sollen denen *ad intra* entsprechen und sie nicht übersteigen; so die bereits zitierte erste These.⁴³⁷ Es sei zwischen dem Grundbestand des christlichen Bekenntnisses und sekundären Ausgestaltungen zu unterscheiden, wobei letztere nicht zum Hindernis der Einheit stilisiert werden dürften (2).⁴³⁸ Vielmehr genüge es, wenn eine Kirche ihr jeweiliges konfessionsspezifisches Verständnis *ex negativo* darlege und offiziell verbindlich erkläre, dass kein Anlass mehr zur Verurteilung der anderen bestehe. Eine positive gemeinsame Konsensformulierung sei nicht erforderlich (3).⁴³⁹ Auf konfessionelle Identität zu pochen (4)⁴⁴⁰ und kirchenpolitische Rücksichten zu theologischen Argumenten zu verkehren (5),⁴⁴¹ solle unterbleiben.

Die Grenze zieht Pesch ausdrücklich erst bei einem erwiesenen „kontradiktorischen Widerspruch“.⁴⁴² Dieser schließe natürlich Kirchengemeinschaft aus, müsse aber erst nachgewiesen werden, denn generell gelte als Motto: „Nicht die Gemeinschaft bedarf der Rechtfertigung, sondern die

Trennung.“⁴³ Damit optiert Pesch für erkenntnistheoretische Toleranz, die den anderen Konfessionen einen Vertrauensvorschuss entgegenbringt.

Das Stichwort „Identität“ der Kirchen sollte aus dem kontroverstheologischen Sprachgebrauch gestrichen werden“.⁴⁴ Es verleite dazu, dass Kirchen die offizielle Legitimation ihres Bestehens mit der Abgrenzung gegen andere Kirchen begründen. Doch „kirchenpolitische Rücksichten dürfen nicht zu theologischen Argumenten werden“.⁴⁵ Ob diesem Problem damit beizukommen ist, dass man das Wort „Identität“ verbietet, bleibt fraglich. Denn die Gründe für die ökumenische Identitätsangst sind meist keine sprachlichen, sondern oft nur allzu menschliche und müssen auf dieser Ebene gelöst werden. Davon abgesehen stellt sich Pesch jedoch ausdrücklich dem Problem des Misstrauens und Identitätsverlusts, indem er versucht, die Eigendynamik der Entwicklung immer detaillierterer Forderungskataloge zu durchbrechen.

3. Grundlegende Probleme

Bereits angesichts der Problematik des differenzierten Konsenses hat sich gezeigt, dass der Dialog bislang immer noch auf der Ebene der grundlegenden Voraussetzungen scheitert. Dieser Grundtenor hält sich auch bei den Lösungsvorschlägen „ohne Konsens“ durch, doch es zeichnen sich nun die im Hintergrund stehenden prinzipiellen Probleme deutlicher ab: (1) die Angst vor Vereinnahmung, (2) der Horror vor Identitätsverlust und (3) der (vermeintliche) Gegensatz von Wahrheit und Pluralität. Was verbirgt sich hinter diesen Punkten?

3.1 Die Angst vor Vereinnahmung

Bereits Nietzsche hat sich mit dem großen Stolperstein der Hermeneutik, der Vereinnahmung des anderen durch den Prozess aneignenden Verstehens, auseinandergesetzt. Er wertet jedoch nicht Vereinnahmung, Bewältigung oder Unterdrückung als Ergebnis des Verstehensvorgangs,⁴⁶ sondern *Gleichheit*. Diese stellt sich ein durch die Gegenseitigkeit des Verstehens. Was verstanden werden kann, steht auf gleicher Stufe. Dadurch ist es möglich, den anderen zu verstehen und selbst verstanden zu werden. Für Nietzsche ergänzt das Verstandenwerden das Verstehen:

„Es ist *schwer* verstanden zu werden.

Schon für den guten Willen zu einiger Feinheit der Interpretation soll man von Herzen dankbar sein: an guten Tagen verlangt man gar nicht mehr Interpretation. Man soll seinen Freunden einen reichlichen *Spielraum zum Missverständnis* zugestehen.

Es dünkt mich besser *missverstanden* als *unverstanden* zu werden: es ist etwas *Beleidigendes* darin, verstanden zu werden. Verstanden zu werden? Ihr wisst doch, was das heißt? – *Comprendre c'est égalier*.

Es schmeichelt mehr, *missverstanden* zu sein als *unverstanden*: gegen das Unverständliche bleibt man kalt, und *Kälte beleidigt*.⁴⁷

Verstehen ist nicht prinzipiell unmöglich; doch gibt es Grenzen des Verstehens, die sich danach richten, inwiefern der andere seine Ungleichheit und damit die Interpretationshoheit seines Ich dem Verstehenden gegenüber wahren oder aufgeben möchte; und es gibt eine Grenze des Missverständnisses, an der dieses aus Interesselosigkeit am anderen zum absichtlichen Unverständnis wird. Dadurch, dass Nietzsche überhaupt die Möglichkeit zum Missverständnis einräumt, stellt er dem Interpretierten wie dem Interpretierenden jeweils die Beurteilung anheim, ob diese Grenzen bereits überschritten sind oder nicht. Er macht beide zum Maßstab der Interpretation. Die Kriterien sieht er auf der modalen Ebene und benennt sie lediglich ex negativo: Auf Seiten des Interpreteten *keine „Kälte“*; die Interpretation verlangt ihm Interesse ab. Auf Seiten des Interpretierten *keine „Gleichheit“*; sein Autoritätsvorsprung und seine Interpretationshoheit bleiben gewahrt. Verstehen ist mithin sowohl eine Machtfrage wie eine Motivationsfrage. Verstehen muss gewollt sein und zugelassen werden.

3.2 Der Horror vor Identitätsverlust

Die Fähigkeit zur identischen, unverfälschten Wiedergabe gruppenspezifischer Inhalte gilt als Garantie der kollektiven Identität einer Gruppe. Deshalb scheint auch die Annahme, nur identisches Verstehen sei wirkliches Verstehen, plausibel und hält sich hartnäckig. Doch bei genauerem Hinsehen erweist sie sich als genauso irrig wie die schon von Heraklit bekämpfte Position, man könne zweimal im selben Fluss baden. „Eine solche Identität mit dem ursprünglichen Sinn kann [...] allenfalls als regulative Idee, als nie erreichte Zielvorstellung, das Verstehen bestimmen. Aus prin-

zipiellen hermeneutischen Gründen ist eine identische Wiederholung vergangenen Sinns unmöglich.⁴⁸

Auf welchen *hermeneutischen Voraussetzungen* basiert dann die Einheit der Kirchen? Offenbar fußt sie nicht darauf, dass nur eine identische Wiederholung richtiges Verstehen garantiert. Identisches Verstehen stellt schon für die eigene konfessionelle Identität nur eine *vermeintliche* Sicherheit dar. Umso mehr gilt: Zwei Kirchen haben sich nicht erst dann verstanden, wenn die Position der einen das genaue Echo der anderen bildet. Gemeinsame Identität wächst nicht im bloßen Wiederholen von Formulierungen. Unveränderte Wiederholung und identische Anpassung sind im ökumenischen Kontext weder möglich noch sinnvoll.

Auch die hermetische Abgrenzung von anderen sichert die konfessionelle Identität nicht nachhaltig,⁴⁹ ganz im Gegenteil. Die eigene Identität wächst vielmehr gerade im Austausch. Denn gegenseitiges Verstehen gelingt nur als gemeinsamer Prozess, in dem jeder bemüht ist, sich selbst und die eigenen Verständnisbemühungen mit den Augen des anderen zu sehen. Damit der stete Dialog zur „Bewährung“ der Einheit wird, ist – mit Gadamer gesprochen – Einverständnis in der Sache notwendig, doch gilt ebenso die Einschränkung Gadamers: „Wer verstehen will, braucht das, was er versteht, nicht zu bejahren.“⁵⁰ Es genügt zunächst, eine Sache gemeinsam aus verschiedenen Perspektiven in den Blick zu nehmen.

Da richtiges Verstehen nicht durch identisches Verstehen gesichert werden kann, rückt verstärkt die Kriterienfrage in den Mittelpunkt: Welche Kriterien gibt es für gelungenes Verstehen? Nach ihnen zu suchen ist erst aus der Retrospektive einer zum Teil leidvollen ökumenischen Geschichte möglich, und selbst dann noch können die Kriterien in ihrer Relevanz unterschiedlich gewichtet werden. Die Kriterienfrage wird gerade dadurch prinzipiell unabschließbar, dass der Überstieg auf einen Standpunkt jenseits der eigenen Subjektivität nicht gelingen kann. Die philosophische Hermeneutik kennt aus diesem Grund keine Kriterien außerhalb ihrer selbst. Für die ökumenische Hermeneutik muss jedoch zumindest ein externes Kriterium postuliert werden: Die überlieferten Glaubensaussagen der Kirchen müssen sich an ihrer inhaltlichen Übereinstimmung mit der Selbstoffenbarung Gottes messen lassen, da diese die eine, kontinuierlich verbürgende Glaubenserfahrung darstellt. Es wird nach der Angemessenheit, der Sachgerechtigkeit und der Mittelbarkeit der überlieferten Glaubensaussagen gefragt.⁵¹ Mit der Anwendung dieser Kriterien geht im praktischen Glaubensvollzug der Kirchen eine Selbstrelativierung durch die

Selbstunterscheidung vom Grund des Glaubens einher. Die Angst vor Veränderung als schleichendem Identitätsverlust erweist sich dann als unbegründet, wenn sich das ökumenische Handeln an einer wechselseitigen Interpretation ausrichtet, die sich diesen Kriterien verpflichtet weiß.

3.3 Der (vermeintliche) Gegensatz von Wahrheit und Pluralität

Die „fremde Wahrheit Gottes“⁵² gibt es für uns Menschen nur als *verstandene* Wahrheit, sonst bliebe sie für uns bedeutungslos. Das hermeneutische „als“ führt hier einen entscheidenden, aber oft übersehenen Unterschied vor Augen: Theologie und Philosophie streben nach der Wahrheit *an sich* und sie gelangen zur Wahrheit *als verstandene*. Das heißt nicht, dass die Wahrheit weniger wahr wäre. Es bedeutet auch nicht, dass die Wahrheit der Offenbarung davon abhängt, ob sie von Menschen verstanden wird oder nicht. Der menschliche Anteil an der Wahrheitsfindung darf jedoch nicht ausgeblendet werden.

Voraussetzung ist, dass zwischen der Wahrheit *an sich* und ihren kontingenten Ausdrucksformen unterschieden werden kann. Die Unzulänglichkeit des Menschen, die Wahrheit an sich zu erfassen, stellt nämlich nicht zur Debatte, ob das Wort Gottes wahr ist, sondern lässt fragen, ob es im Munde des Menschen bis zur Unkenntlichkeit entstellt ist oder nicht. Die Alternative lautet nicht mehr „wahr oder falsch“, sondern „richtig oder falsch“, und sie bezieht sich darauf, ob seine vielfältigen und verschiedenen kontingenten Ausdrucksformen das Wort Gottes angemessen repräsentieren. Die kontingente Ausdrucksweise braucht bzw. kann mit dem Wort Gottes nicht kongruent sein, muss es aber in erkennbarer Weise widerspiegeln. Wie unter etwas anderen Vorzeichen bereits von Herms betont, lautet die Devise *Repräsentation statt Identität*.⁵³ Die Kategorie der Repräsentation schließt Pluralität nicht aus, sondern ein: Die eine Wahrheit wird immer plural, auf vielfältige Weise verstanden. Ebenso wie man einen Gegenstand von allen Seiten beleuchten muss, damit jeder Schatten verschwindet, kann sich die Wahrheitsfindung nicht in *nur einer* Perspektive erschöpfen. Ergänzende Aussagen, die von anderen Perspektiven herühren, sind nötig. Das exklusive „entweder-wahr-oder-falsch“-Modell wird vom relationalen Wahrheitsparadigma abgelöst. Relationalität ist dabei nicht mit Relativismus zu verwechseln. Denn auch die redlichsten und akkuratesten Bemühungen, das Gesamte der Wahrheit zu erfassen, müssen von einem bestimmten Standpunkt aus operieren.

■ Weitet man diesen Gedanken auf eine ökumenische Perspektive hin aus, kann es nicht nur geduldet, sondern muss um der Wahrheit des Glaubens willen legitime Vielfalt geben. D.h. allerdings nicht, dass sich keine Konfession auf die Wahrheit berufen könnte – oder dass alle in jedem Punkt gleichermaßen recht hätten, vielmehr muss eruiert werden, ob die jeweiligen konfessionsspezifischen Verständnisweisen der Wahrheit Gottes angemessen und damit richtig und „wahr“ sind. Jedenfalls ist die Pluralität des Verstehens auch in ökumenischer Hinsicht unhintergebar. Eine „Rückkehrökumene“, welche die konfessionellen Unterschiede in eine Identität der Konfessionen aufzuheben sucht, ist überholt. Mehr noch: Eine Einheit, die sich plural ausdifferenziert, verweist zugleich auf die Gebrochenheit kirchlicher Existenz und auf die binnenkirchliche Beschränktheit jeder Konfession. Die „Katholizität“ der Kirche tritt erst in der *Symphonie* der Konfessionen voll zutage.⁵⁴ „Deshalb kann man keine dieser Kirchen allein von einzelnen Unterscheidungslehren her verstehen, man muss sie als eine Gesamtkonzeption des Christlichen begreifen und die einzelnen Differenzpunkte [...] als geschichtlich wirksam gewordenen Ausdruck einer unterschiedlichen Gesamtheit verstehen.“⁵⁵

Vor diesem Hintergrund wird plausibel, dass die differierenden Sichtweisen des Christlichen in den verschiedenen Konfessionen ihren Grund in der geschichtlich jeweils neuen, von vielen Faktoren beeinflussten *verstehenden* Aneignung der Wahrheit Gottes haben. In ihrer Vielfalt spiegelt sich die Fülle des Wortes Gottes selbst wider. Damit ist die Grundposition gefestigt, auf der aufgebaut werden kann.

4. Die veränderten Aufgaben – mit oder ohne Konsens?

Die ökumenischen Bemühungen stehen oder fallen letztlich damit, ob sich die Kirchen gegenseitig als legitime, authentische Ausprägungen der einen Kirche Jesu Christi anerkennen können – und das, obwohl sie ganz verschiedene Ausdrucksformen dieser einen Kirche sind. Jede Kirche hat daher sich und die anderen zu fragen, ob sie sachgerechte, adäquate Ausdrucksformen der göttlichen Wahrheit gefunden haben. Wenn dies auch im Sinne einer gegenseitigen Selbstrelativierung zu geschehen hat – immer unter dem Vorbehalt, dass auch die eigene konfessionelle Position nicht mit der Wahrheit *an sich* identisch ist – so muss dabei dennoch die Einheit der Wahrheit des Wortes Gottes oberstes Kriterium sein. Die Andersartigkeit der Konfessionen braucht nicht aufgehoben, sondern muss so vermittelt

werden, dass sie als bereichernd und ergänzend empfunden wird, ohne in differenzlose Ergänzenbarkeit oder aber in Konkurrenz abzugleiten. Der bestehende hermeneutische Spielraum darf nicht als Grauzone der Unverbindlichkeit missverstanden werden. Normierung und Verbindlichkeit auf der einen Seite führen zu Verlässlichkeit auf der anderen. Ein etwaiger Konsens müsste sich immer auch auf die Frage erstrecken, ob die jeweils andere Kirche eine sachgerechte Ausdrucksform der einen Kirche Jesu Christi darstellt.

Das grundlegende Dilemma eines Konsenses besteht allerdings darin, dass das Konsenskriterium kein zulässiges Kriterium für eine der Wahrheit verpflichtete Ökumene sein darf und kann, dass andererseits aber die Wahrheitsfindung im Konsens versucht werden muss. Wird zudem das Ziel ökumenischer Einigungsbestrebungen als „sichtbare Einheit“ bestimmt, stellt die gegenseitige Anerkennung der Kirchen eine Voraussetzung dar, die organisch in eine gemeinsame Konsenssuche mündet.

Ist für all diese Aufgaben das Paradigma des differenzierten Konsenses gänzlich unbrauchbar? Sieht es nicht vielmehr so aus, als führte trotz mancher Nachteile und berechtigter Kritik zumindest in der Praxis kein Weg mehr hinter den differenzierten Konsens zurück? Ist er nicht ein wesentlicher Schritt auf dem Weg zur gegenseitigen Anerkennung der Kirchen? Angesichts der Kritik am differenzierten Konsens bleibt die Aufgabe, dieses Paradigma methodisch so auszuweiten, dass es aus den Vorzügen der Alternativmodelle lernen kann, damit sich deren Vorteile mit denen des differenzierten Konsenses kombinieren lassen. Denn diese Modelle ergänzen sich gegenseitig und sprechen jeweils mindestens eines der grundlegenden Probleme explizit an, um es partiell zu lösen. Wäre hier nicht ein wesentlicher Fortschritt bereits dadurch erreicht, dass die verschiedenen grundsätzlichen Problemfelder auch im differenzierten Konsens bewusste Beachtung finden?

Unter dem Gesichtspunkt der Vereinbarkeit von Wahrheit und Pluralität darf sich der differenzierte Konsens als echtes Ringen um die Wahrheit des Glaubens in Lehr- und Bekenntnistexten verstehen, ohne diese mit der Wahrheit des Glaubens gleichsetzen zu müssen. Er kann damit eine der Wahrheit verpflichtete Relecture dieser Texte unter dem Aspekt der Einheit statt dem der Trennung erreichen. Wenn Gleichheit als Chance, nicht als Angstfaktor bewertet wird und gemeinsame Identität bereits im Austausch und Erarbeiten des Konsenses wächst, kann er auch seine Praktikabilität ganz neu unter Beweis stellen: Statt wie die anderen Modelle nur den

„kleinsten gemeinsamen Nenner“ festzuhalten, sucht der differenzierte Konsens nach dem „größten gemeinsamen Vielfachen“, indem er auf Einheit in Verschiedenheit hin orientiert, und darin liegt seine Relevanz.

ANMERKUNGEN

- ¹ L. Ullrich, Differenzierter Konsens und Komplementarität, in: H. Wagner (Hg.), Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens“ (QD 184), Freiburg i. Br./Basel/Wien 2000, 102-135; 112; cf. auch H. Meyer, Zur Gestalt ökumenischer Konsense, in: W. Beinert/K. Feiereis/H.-J. Röhrig (Hg.), Unterwegs zum einen Glauben (FS Lothar Ullrich = EthSt 74), Leipzig 1997, 621-630; 629.
- ² Cf. z.B. GE 23f: „Wenn Lutheraner betonen, dass Christi Gerechtigkeit unsere Gerechtigkeit ist, wollen sie vor allem festhalten, dass dem Sünder durch den Zuspruch der Vergebung die Gerechtigkeit vor Gott in Christus geschenkt wird. Wenn sie sagen, dass Gottes Gnade vergebende Liebe („Gunst Gottes“) ist, verneinen sie damit nicht die Erneuerung des Lebens des Christen [...] Wenn Katholiken betonen, dass dem Gläubigen die Erneuerung des inneren Menschen durch den Empfang der Gnade geschenkt wird, dann wollen sie festhalten, dass die vergebende Gnade Gottes immer mit dem Geschenk eines neuen Lebens verbunden ist, das sich im Heiligen Geist in tätiger Liebe auswirkt [...]“ bzw. weitere Beispiele in GE Nr. 18 und CS Nr. 86-89.
- ³ H. Wagner, Ekklesiologisch-theologische Strukturprinzipien als Grundlage des „differenzierten Konsenses“, in: Ders. (Hg.), Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens“ (QD 184), Freiburg i. Br./Basel/Wien 2000, 11-35; 28.
- ⁴ So die 150 evangelischen Theologieprofessoren gegen die Gemeinsame Erklärung, in: epd-Dok 7/1998, 1-5 oder die kritische Stellungnahme der Evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen zu Communio Sanctorum, in: epd-Dok 11/2002, 3-34.
- ⁵ O. H. Pesch, Die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts und die ökumenische Situation der Gegenwart. Das Studiendokument des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: Risiken und Chancen, in: H. Fries./O. H. Pesch, Streiten für die eine Kirche, München 1987, 85-134; 95.
- ⁶ Cf. dazu A. C. Mayer, Sprache der Einheit im Epheserbrief und in der Ökumene (WUNT II/150), Tübingen 2002, 252-269.
- ⁷ E. Herms, Lehrkonsens und Kirchengemeinschaft, in: J. Brosseder (Hg.), Von der Verwerfung zur Versöhnung. Zur aktuellen Diskussion um die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts, Neukirchen-Vluyn 1996, 81-110; 81-95.
- ⁸ E. Herms, Ökumenische Einheitsvorstellungen, in: B. J. Hilberath/J. Moltmann (Hg.), Ökumene – wohin? Bischöfe und Theologen entwickeln Perspektiven (Kontakte 9), Tübingen 2000, 45-64; 47.
- ⁹ Cf. ebd., 48: „Dieses Werk Gottes ist ‚verborgen‘: unverfügbar und nicht dingfest zu machen.“
- ¹⁰ Cf. ebd., 50: „Die Frage kann nicht lauten, in welcher von Christenmenschen zu verantwortenden Ordnung die Einheit der Kirche am konsequentesten verwirklicht wird, denn diese Einheit ist Gottes Werk, sie wird in keiner gesellschaftlich erfahrbaren Ordnungsgestalt verwirklicht, sondern von jeder nur bezeugt.“
- ¹¹ Ebd., 51.
- ¹² Ebd., 51.
- ¹³ Cf. ebd., 48; cf. auch „Die Kirche Jesu Christi“, Kap. 2.

- ¹⁴ E. Herms, Ökumenische Einheitsvorstellungen (cf. Anm.), 50; Herms unterstellt eben diesen Anspruch „Unitatis redintegratio“.
- ¹⁵ Ebd., 51.
- ¹⁶ Herms stützt sich auf die Leuenberger Konkordie Nr. 39: „Es ist Aufgabe der Kirchen, an Lehrunterschieden, die in und zwischen den beteiligten Kirchen bestehen, ohne als kirchentrennend zu gelten, weiterzuarbeiten.“
- ¹⁷ E. Herms, Ökumenische Einheitsvorstellungen (cf. Anm.), 52.
- ¹⁸ Ebd., 54; Herms verweist auf UR3.
- ¹⁹ Cf. E. Herms, Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen, Göttingen 1984, 87f. Doch genau davon hatten sich nach römisch-katholischem Dafürhalten sowohl „Lumen gentium“ als auch „Unitatis redintegratio“ mit der Rede vom „subsistit in“ distanziert. Ihrem Selbstverständnis nach setzt sich die römisch-katholische Kirche gerade nicht mit der einzig wahren gottgegebenen Ordnungsgestalt von Kirche gleich, sondern repräsentiert diese lediglich.
- ²⁰ E. Herms, Ökumenische Einheitsvorstellungen (cf. Anm.), 56.
- ²¹ Ebd., 58.
- ²² F. Nietzsche, Nachgelassene Fragmente I [182]1885-1887, in: Sämtliche Werke Bd. 12 (Kritische Studienausgabe), hg. v. G. Colli u. M. Montinari, München/ Berlin/New York 1980, 50f.
- ²³ I. U. Dalferth, Spielraum zum Missverständnis. Hermeneutische Anmerkungen zum Projekt einer Ökumenischen Hermeneutik, in: MJTh XII: Ökumene (2000), 71-99; 71.
- ²⁴ Ebd., 76.
- ²⁵ Ebd., 74.
- ²⁶ Ebd., 78.
- ²⁷ Ebd., 80.
- ²⁸ Ebd., 76.
- ²⁹ Cf. ebd., 96.
- ³⁰ Ebd., 96.
- ³¹ O. H. Pesch, Heiße Eisen der Ökumene im Spiegel ökumenischer Probleme des Alltags, in: K. Raiser / D. Sattler (Hg.), Ökumene vor neuen Zeiten (FS Th. Schneider), Freiburg i. Br./ Basel/ Wien 2000, 441-473; 448.
- ³² O. H. Pesch, Ökumenismus der Bekehrung – in der Zerreißprobe der Logik. Ein Rückblick auf das Ökumenismuskonkordat des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: H. Fries/ O. H. Pesch, Streiten für die eine Kirche, München 1987, 135-176; 170.
- ³³ Cf. O. H. Pesch, Heiße Eisen der Ökumene (cf. Anm.), 449.
- ³⁴ O. H. Pesch, Die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts (cf. Anm.), 96.
- ³⁵ O. H. Pesch, Heiße Eisen der Ökumene (cf. Anm.), 449.
- ³⁶ Cf. W. Seibel, Grenzen der Konsensökumene, in: StZ 217 (1997), 73-74; 73f; ähnlich auch H. Meyer, Die Prägung einer Formel. Ursprung und Intention, in: H. Wagner (Hg.), Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom differenzierten Konsens (QD 184), Freiburg i. Br./Basel/Wien 2000, 36-58; 50.
- ³⁷ Cf. bereits O. H. Pesch, Ökumenismus der Bekehrung (cf. Anm.), 171: „(1) Für die Einheit der Kirche in der Gemeinschaft von Teilkirchen dürfen keine strengeren Bedingungen aufgestellt werden, als sie für die Einheit und das Beisammenbleiben innerhalb einer einzelnen Kirche gelten.“
- ³⁸ Ebd., 172.
- ³⁹ Ebd., 173.
- ⁴⁰ Ebd., 174.
- ⁴¹ Ebd., 174.
- ⁴² O. H. Pesch, Heiße Eisen der Ökumene (cf. Anm.), 449.

- ⁴³ Ebd., 449.
- ⁴⁴ O. H. Pesch, *Ökumenismus der Bekehrung* (cf. Anm.), 174.
- ⁴⁵ Ebd., 174.
- ⁴⁶ Wie dies bei Lévinas der Fall ist (cf. E. Lévinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übers. u. eingel. von W. N. Krewani, Freiburg 1983).
- ⁴⁷ F. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente I* [182]1885-1887 (cf. Anm.), 50f [Hervorhebungen A.M.].
- ⁴⁸ M. Leiner, „... des Anderen und der Zeit zu bedürfen“ (Fr. Rosenzweig): *Die Hermeneutik des anderen als Aufgabe der Konfessionskunde*, in: MdKI 48 (1997), 43-47; 44.
- ⁴⁹ Cf. oben (Anm.) die vierte These von Pesch.
- ⁵⁰ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1975, 530.
- ⁵¹ Cf. A.C. Mayer, *Sprache der Einheit* (Anm.), 241-245.
- ⁵² Cf. M. Leiner, „... des Anderen und der Zeit zu bedürfen“ (cf. Anm.), 45f.
- ⁵³ Cf. O. H. Pesch, *Das Wort Gottes als objektives Prinzip der theologischen Erkenntnis*, in: W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie* Bd. 4, Freiburg i.Br. u.a. 1988, 27-50; 41.
- ⁵⁴ Ging UR 3 noch davon aus, dass in den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften auch Elemente der Kirche vorhanden sind, so geht UUS 14 (cf. auch 16 und 78) wesentlich weiter, indem eingeräumt wird, dass in anderen Gemeinschaften „gewisse Aspekte des christlichen Geheimnisses bisweilen sogar wirkungsvoller zutage“ treten.
- ⁵⁵ W. Kasper, *Das Petrusamt in ökumenischer Perspektive*, in: K. Lehmann (Hg.), *In der Nachfolge Jesu Christi*, Freiburg i. Br. 1980, 93-122; 103.