



Der Weg nach draußen

Ökumene vor den
Herausforderungen ihrer
eigenen Konsequenzen

VON GREGOR MARIA HOFF¹

Wo steht die Ökumene heute? Auf welche theoretischen Impulse muss sie sich einlassen? Welche besondere Herausforderungen und Inspirationen können davon für die Ökumene ausgehen? Erlauben Sie mir angesichts dieser Fragen zunächst eine kurze Standortbestimmung. Als katholischer Fundamentaltheologe bin ich erst auf einem professionellen Umweg in die ökumenischen Diskurse verwickelt worden – ganz einfach weil die Ökumene in Salzburg der Fundamentaltheologie zugeschlagen ist. Ich bin also ein zugelernter und vor allem noch anzulernender Ökumeniker, der erst nach einiger Zeit verstanden hat, warum die Salzburger Fächerverbindung durchaus Sinn macht.

Das wiederum hat mit meiner Auffassung von Fundamentaltheologie zu tun. Als Fach mit der Aufgabe, die Grundlagen der Theologie zu bestimmen, richtet sich mein Interesse auf theologische Wissensformen. Wie entsteht theologisches Wissen? Wie wird es ausgewiesen? Wie verändert es sich? An dieser Stelle kommt das *Außen* ins Spiel, das der Titel dieses Beitrags anspricht: das Außen der Kirche, der Theologie, mithin der Ökumene. Sie werden in erheblichem Maße durch fremde Wissensformen bestimmt; an ihnen entzündet sich ihre *evangelische* Produktivkraft. Dieses *Außen* zieht sich im Folgenden unter dem Kennwort der *Differenz* durch meinen

¹ Univ.-Prof. Dr. Gregor Maria Hoff ist Professor für Fundamentaltheologie und Ökumenische Theologie, Leiter des Zentrums Theologie Interkulturell und Studium der Religionen, Fachbereichsleiter Systematische Theologie an der Universität Salzburg.

Vortrag – und ich möchte damit die entsprechenden theoretischen Außenimpulse markieren, die Sie von mir im Blick auf die Ökumene erwarten.² Dies werde ich in folgenden Schritten tun:

1. Ein katholischer Blick zurück: Konziliare Differenzen
2. Ein Blick in die Gegenwart: Der ökumenisch signifikante Raum der Differenzen
3. Die Bedeutung der Differenzen: eine fundamental-hermeneutische Umstellung
4. Der ökumenische Ernstfall der Differenzen: die Regel der Ausnahme
5. Konsequente Konsequenzlosigkeit? Ein Fazit

Zunächst also ein perspektivischer Schwenk:

1. Ein katholischer Blick zurück: Konziliare Differenzen

Bei diesem *Blick zurück* handelt es sich nicht um die Neuauflage jener Rückkehrökumene, der katholischerseits der eine oder die andere gelegentlich nachträumt und die noch auf dem 2. Vaticanum eine prominente Rolle aus dem theologischen Halbdunkel der Konzilsaula heraus spielte. Das Problem, an dem sich die Konzilsväter damals abarbeiteten, entzündete sich u. a. an der Bestimmung der katholischen Kirche angesichts der anderen christlichen Kirchen. Die ekklesiologische Identitätsfrage war dabei nur im Modus verschiedener Differenzen zu beantworten. Man musste auf die Herausforderungen des Atheismus, anderer Religionen und christlicher Konfessionen reagieren, weil sich an ihnen die Kommunikationsfähigkeit des Evangeliums in den Zeichen der Zeit entschied.

Dabei erscheint aufschlussreich, wie die ökumenische Frage in die konziliare Debatte eingeführt wurde. Zwar stand sie nach dem Willen Johannes XXIII. oben auf der Konzilsagenda. Aber was bedeutete das? Für Kardinal Cicognani war die ökumenische Perspektive etwas Altes, Angestammtes, längst Bekanntes. Schließlich habe nahezu jedes Konzil auf die Einheit der Kirche abgezielt. Demgegenüber griff Erzbischof Martin in der Sache auf die Rede Pauls VI. vom 29. September 1963 zur Eröffnung der 2. Sitzungsperiode zurück. Der neue Papst hatte unmissverständlich klar gemacht, dass das Konzil auch mit ausdrücklichem Blick auf das Problem der Kir-

² Vgl. ausführlicher: *Gregor Maria Hoff*, Ökumenische Passagen – zwischen Identität und Differenz. Fundamentaltheologische Überlegungen zum Stand des Gesprächs zwischen römisch-katholischer und evangelisch-lutherischer Kirche (STS 25), Innsbruck 2005.

chenspaltungen einberufen wurde. Was das Konzil zu dieser Herausforderung sagen würde, stand dabei offen. Damit nahm der Papst freilich bereits eine andere Haltung ein, als es noch die vorbereiteten Schemata taten. Mit den Entwürfen vom Dezember 1961 erschien die Ökumene zwar als ein Aspekt von Katholizität – allerdings auf der Basis einer unbefragten Selbstgewissheit. Der neue Textansatz stellte von daher im Sinne von Erzbischof Martin nichts Anderes als einen Paradigmenwechsel dar:

„Das Problem des Ökumenismus ist völlig neu. Niemals hat ein früheres Konzil darüber gehandelt, und auch in der Theologie wird es erst in neuerer Zeit erwähnt. Seine Dringlichkeit entspringt einer Situation, die sich erst in jüngster Zeit herausgebildet hat.“³

Martin macht hier einen echten Schritt in der fundamentaltheologischen Bestimmung der Kirche – und genau deshalb erscheint er mir im gegebenen Zusammenhang so aufschlussreich. Die Kirche muss sich auf ein Problem einlassen, das sich ihr – an diesem Punkt hat Cicognani Recht – eigentlich konstitutiv stellt, das aber unter veränderten Bedingungen als *etwas völlig Neues* erscheint. Die Kirche muss etwas zur Sprache bringen, was sie bisher verdrängt hat: dass die verlorene Einheit der Kirchen für sie selbst ein Problem ist. Sie muss eine neue Theologie und eine neue Selbstauffassung angesichts dieses Problems entwickeln. Das heißt fundamentaltheologisch grundsätzlicher: In den Zeichen der Zeit verändern sich die theologischen Wissensformen im Allgemeinen und die ekklesiologischen im Besonderen. So kann die Kirche nicht mehr als *societas perfecta* von sich sprechen. Im Gegenteil ist sie auf das evangelische Zeugnis der anderen christlichen Bekenntnisse verwiesen.

Die Umstellung einer solchen Wissensform fordert ihren Preis. Martin argumentiert so, dass die Anforderungen einer bestimmten Zeit auf die Gottrede selbst zurückschlagen. Man hat anders von Gott und der Kirche zu sprechen, wenn man den ökumenischen Zeichen der Zeit gewachsen sein will. Dafür muss man sogar in Kauf nehmen, dass sich theologisch wie kirchlich etwas *völlig Neues* ergibt. Das Dekret über den Ökumenismus nimmt dies insofern auf, als es am Anfang nicht die ewigen Glaubenswahrheiten repetitiv voranstellt, sondern das Problem als solches benennt: die Einheit der Christen wiederherzustellen und gleichsam die Teilung Christi selbst zu überwinden (UR 1). Der Grund:

³ Zitiert nach der Einführung von W. Becker zu *Unitatis Redintegratio*, in: LThK² Bd. 13, 11–39; hier: 26.

„Eine solche Spaltung widerspricht... ganz offenbar dem Willen Christi, sie ist ein Ärgernis für die Welt und ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen.“ (UR 1)

Hier verbinden sich dogmatische und pastorale Motive. Die missionarische Situation wird syntaktisch auf derselben Ebene wie der Wille Christi erwähnt. Sie hat mit dem Textanfang offensichtlich eine vorrangige Bedeutung. Das heißt aber dann: Sie muss die übrigen Aussagereihen justieren. Die Konsequenz ist vielleicht nicht nur für das katholische Selbstverständnis der unmittelbaren Konzilszeit Aufsehen erregend: die Kirche wird in ihrer dogmatischen Selbstauffassung vom realen pastoralen Problemdruck relativiert.

Ohne es ausdrücklich thematisiert zu haben, ohne es metatheoretisch aufzuleisten, hat das Konzil damit einer fundamentaltheologisch einschneidenden Veränderung zugearbeitet. Sie hat ökumenisch erhebliche Konsequenzen. Der ökumenische Aufbruch wird vom Konzil nämlich als „Einwirkung der Gnade des Heiligen Geistes“ (UR 1) gesehen. Wohin der Geist treibt, erscheint mit der eigenen Dynamik dieses Prozesses nicht bereits vorab definierbar. Was er fordert, lässt sich allerdings theologisch als Bedingungsgefüge beschreiben:

„Aus dem Neuwerden des Geistes, aus der Selbstverleugnung und aus dem freien Strömen der Liebe erwächst und reift das Verlangen nach der Einheit.“ (UR 7)

Dieser neue Geist kann zu unabsehbaren Folgen führen – bis zu der, die klassische Rückkehr-Ökumene aufzugeben; bis zur Einsicht, dass die katholische Kirche nicht schlechthin die Kirche Jesu Christ *ist*, sondern dass diese in ihr *subsistiert* (LG 8). Was sicher feststand, kann im Licht neuer Herausforderungen das kirchlich Unvorstellbare als pastorale und damit zugleich dogmatische Notwendigkeit erscheinen lassen.

2. Ein Blick in die Gegenwart: Der ökumenisch signifikante Raum der Differenzen

Was ist damit theologisch erreicht – und zwar gerade angesichts der Auseinandersetzung mit verschiedenen theoretischen Herausforderungen und im Blick auf die ökumenische Hermeneutik? Das Vaticanum II legt die Kirche auf eine Identität fest, die sich im Kontakt mit jenem kirchlichen Außen generiert, der sich der katholische Antimodernismus um den Preis einer wachsenden kirchlichen Bedeutungslosigkeit lange Zeit verweigerte.

Dieses Außen hat dabei erkenntniskonstitutive Funktion: die Tradition der Loci-Theologie im Anschluss an Melchior Cano weist den *loci alieni*, also den fremden Orten, eine besondere Bedeutung zu. Theologisch sprachfähig wird man, wenn man die Autorität dieser Orte ernst nimmt und sich auf sie einlässt. Diese Theorie entstand wiederum aus einer einschlägigen Differenz – sie ist in den Auseinandersetzungen der Reformationszeit entstanden. Cano bekämpfte den drohenden kirchlichen Pluralismus und machte das auf eine Weise, die imstande war, das kirchliche Innen durch ein kirchliches Außen zu stärken. Kirchliche Identität, das ist dann die unbedachte, aber formal gegebene Konsequenz dieses Theorieprogramms, muss differenzfähig sein. Das hat nicht zuletzt einen pastoralen Grund: Sie muss das Evangelium an allen Orten kommunizieren.

Diese Kommunikationsfähigkeit trieb auch das Konzil um. Es benannte die kirchlichen Differenzen so, dass sie nicht länger – zumindest vorrangig – die Bedeutung eines Ausschlusses hatten, sondern ihrerseits heilvoll in den Blick kommen konnten. Bezogen auf die anderen Religionen heißt das, dass *Gott Heil schafft auf Wegen, die nur er kennt* (AG 7); hinsichtlich der anderen christlichen Konfessionen verlangt es die Wertschätzung jener *Elemente der Heiligung und der Wahrheit*, die sich gerade in der Situation der Kirchentrennung *kirchlichen* Raum schaffen.

Das 2. Vatikanische Konzil hat seine besondere Autorität gewonnen, weil es einschneidende Veränderungen in den kirchlichen Wissensformen vornahm. Es ist diese Autorität des Konzils, die als Ausgangspunkt für eine ökumenische Diskurspolitik der Anerkennung und produktiven Aufnahme von Differenzen dienen kann. Inhaltlich steht man hier vor einer Identität im Plural. Die Kirche entwirft sich mit *Lumen Gentium* und *Gaudium et Spes* in der Dualität von Innen- und Außenperspektive – und nur so findet sie ihre missionarische und auch ökumenische Identität.⁴ Zwei Anläufe sind notwendig, heiß umkämpft, um für die Gegenwart sagen zu können, was die Kirche ist. Darin liegt eine Relativierung der Kirche in ihren Selbstbeschreibungen, die freilich keinen Relativismus einschließt. Es ist gerade die eigene Tradition, die auf die theologischen Außenstellen – etwa im

⁴ Vgl. H.-J. Sander, Die pastorale Grammatik der Lehre – ein Wille zur Macht von Gottes Heil im Zeichen der Zeit, in: G. Wassilowsky (Hg.), Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (QD 207), Freiburg u.a. 2004, 185–206; besonders 201–204.

Sinne der *loci alieni* des Melchior Cano – verweist.⁵ Es gibt damit eine Vielzahl von Bezugspunkten und lokalen Optionen in der eigenen Gottrede. Dementsprechend ist die Differenz der Gottesreden kein Unfall – auch ökumenisch nicht. Der Raum der ökumenischen Differenzen erhält damit eine besondere Signifikanz.

3. Die Bedeutung der Differenzen: eine fundamental-hermeneutische Umstellung

Wo stehen wir? Aus fundamentaltheologischer Sicht habe ich versucht, den Wechsel tragender ekklesiologischer Wissensformen ökumenisch zu kennzeichnen. Katholisch wurde er durch eine neue Aufmerksamkeit für die produktive Bedeutung von Differenzen möglich. Sie werden in der Form eines Einschlusses gekennzeichnet, die sich von den eingeübten konfessionellen Ausschlussmustern abheben.

Dieser differenztheoretische Paradigmenwechsel hat in der Folge zu jener Methode des differenzierten Konsenses beitragen können, die wesentlich protestantisch entwickelt wurde (Leuenberger Konkordie). Die Konsens-Ökumene führte bekanntlich zu wichtigen Ergebnissen bis hin zur GER, die freilich *praktisch* kaum Konsequenzen hatte. Ohne dies nun im Einzelnen an dieser Stelle nachweisen zu können, war dieses Konzept von der hermeneutischen Diskussion der 1960er Jahre und nicht zuletzt vom Einfluss Hans-Georg Gadamers auf die theologische Hermeneutik bestimmt. Damit wurde eine ihrerseits zwar differenzoffene, letztlich aber *identitätslogische Hermeneutik* eingesetzt, die ihren Fluchtpunkt in einer „Horizontverschmelzung“ besitzt. Auch wenn diese Skizze hier nur sehr verkürzt als Problemanzeige und Forschungsdesiderat einer zu projektierenden genealogischen *Diskursgeschichte der Ökumene* stehen bleiben muss, so weist sie doch auf eine Diskursumstellung hin, die sich aus einer veränderten theoretischen Konstellierung der hermeneutischen Debatten ergibt. Seit den genannten 1970er Jahren adressieren verschiedene Ansätze einer Differenzphilosophie neue hermeneutische Herausforderungen. In ihrem Licht treten auch die dogmatischen Probleme der Ökumene anders auf und lassen nach den Grenzen möglicher ökumenischer Konsense fragen –

⁵ Zur erkenntnistheologischen Einordnung der *loci theologici* vgl. P. Hünemann, Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen, Münster 2003, 207–251.

nicht zuletzt im Blick auf ihre lange selbstverständliche Zielbestimmung hin.

Zugleich markieren die angesprochenen *Differenztheorien* einen mehrfachen Bruch in der hergebrachten Ordnung der erkenntnistheologischen Dinge:

– Zunächst einmal ist alles Denken – im Sinne des *linguistic turn* – wesentlich semiologisch fundiert. Im Anschluss an Einsichten des linguistischen Strukturalismus Ferdinand de Saussures ist unser zeichengebundenes Denken dabei von einem grundlegenden Vorgang der Differenzierung betroffen. Was bedeutet das? Jedes Zeichen erhält seinen Sinn allein aus der Differenz, die zum Bezeichneten besteht und zugleich zu anderen Zeichen eingelegt wird. Nur im Unterschied ist, was ist, und es ist nie für sich, statisch, sondern wird, indem es vergeht, sich verschiebt. Jedes Zeichen wird von anderen Zeichen aufgenommen, im semantischen Abstand produziert und wieder dekonstruiert. Dieser Prozess ist der einer *différance*.⁶ Darin wartet ein Abgrund unausschöpfbarer Bedeutungen, eben weil sie nie feststehen, sondern in eine Unendlichkeit von Zeichen ragen, mit denen jedes Zeichen aufgegriffen und „begriffen“ wird. Es gibt kein Identisches, keinen semantischen Stillstand, sondern nur die unendliche Aufpfropfung der Zeichen und also ihre letzte Unerreichbarkeit. Dies entspricht der Verweigerung des Namens Gottes in seiner Namensgabe. Die *différance* ist Passah, Transitus, Vorübergang des Herrn in seinem Namen. Dabei ist die Differenz in der Konstitution des Zeichens und der Fortsetzung der Zeichen äußerste Negativität, *creatio ex nihilo*, denn die Differenz ist selbst ungegenständlich, unbenennbar – es sei denn als bloße Form. In dieser *Denkform* ereignet sich, was auch *Negative Theologie* betreibt. Sie gibt dem Unverrechenbaren die Ehre, dem Namen, dem Einzigartigen und also dem Anderen. Sie sperrt bloßes Einverständnis und alle Ideologie in der Erhaltung der Verhältnisse. Sie ist der kritische Moment im Denken. Die Erinnerung an das Bilderverbot, an die Singularität des Namens und seine Würde, an die Unaussagbarkeit in allem unseren Sprechen, an das notwendige Zerbrechen unserer Konzepte – das sind Momente, die auch den theologischen Diskurs unterwandern und damit an eine Alterität mahnen, die uns immer schon durchzieht, durchschreitet, die einen Exodus in unserem Denken je schon in Gang gesetzt hat und das Ich seiner

⁶ Zur Begründung dieses Konzepts vgl. J. Derrida, Die *différance*, in: *ders.*, Randgänge der Philosophie, Wien 1988, 29–52.

Sicherheit beraubt. Es ist seiner und der Dinge um ihn herum nicht länger *mächtig*. Theologisch muss demnach die „Atopik Gottes“⁷ ins Kalkül gezogen werden, und sie zerbricht jedes Gottes-Kalkül. Sie setzt sich (und also uns) aus. *Theologisches Verstehen geschieht also auf der Basis unausweichlich differenter Zeichensetzungen und im Bewusstsein theologischer Differenzen, die das Sprechen von Gott unter dem Vorbehalt wissen, dass Gott auch in seiner Offenbarung der Verborgene bleibt, sprich: dass Gott auch im eigenen kirchlichen Sprechen und Handeln aussteht.*

- Auf der Basis der genealogischen Analysen Michel Foucaults wird deutlich, dass die Dispositive auch unseres theologischen *Wissens machtgesteuert* sind – und dass also die theologisch-kirchliche Verfügungsmacht des Wissens eigene Identitäten reserviert sowie Identitätspolitik forciert. Man denke exemplarisch an die ekklesiologischen Einlassungen von „*Dominus Iesus*“, und zwar besonders an den sprachlichen Gestus der Erklärung – sowie an die Gegenreaktionen, erneut in der sprachlichen Performanz einer machtvollen Sicherung der je eigenen konfessionellen Identität(en). Aus katholischer Sicht ist dies kontextuell zu präzisieren: „*Dominus Iesus*“ ist bereits durch den äußeren Umstand sensibel bestimmt, dass das Dokument an einer Zeitenwende steht. Das Jahr 2000 wurde von der katholischen Kirche symbolisch stark aufgeladen. In diesem Zusammenhang bezieht sich dieser Text auf ein anderes lehramtliches Schreiben dieses Heiligen Jahres: auf das Schuldbekennnis des Papstes vom 12. März. Hier wird dem Präfekten der Glaubenskongregation ein *Bekennnis der Schuld im Dienst der Wahrheit* zugemutet. DI erscheint demgegenüber als eine machtvolle Erinnerung daran, dass es im Sinne derselben Vergebungsbitte eine unerlässliche Wahrheitsansage weiterhin geben müsse. Diese Wahrheitsmacht bestätigt sich nicht nur nach innen, nämlich in einem Zugriff, den DI kaum verbergen kann: in der lehramtlichen Beanstandung von Jacques Dupuis, sondern auch nach außen hin in jenen theologisch-kirchlichen Dokumenten, die sich im Gegenzug auf dieselbe *kirchliche* Identitätsgrammatik festlegen – exemplarisch sei hier auf das Votum der EKD „Kirchengemeinschaft nach evangelischem Verständnis“ aus dem Jahr 2001 hingewiesen. Der ausdrückliche Bezug auf DI scheint hier in einen Identitätsdiskurs zu zwingen, der in deutlicher Abgrenzung Linien der Selbst- und der Fremdbestimmung zieht.

⁷ J. Derrida, *Wie nicht sprechen. Verneinungen*, Wien 1989, 49.

– Mit der machtanalytischen Perspektive auf die Fundierung theologisch-kirchlicher Wissensformen verbindet sich eine zweite Einsicht: *Wissen* ist *praktisch* grundiert, getragen und bestimmt von Lebensformen und Handlungsmustern, die im Rahmen von Lebens-, Traditions- und Interpretationsgemeinschaften mit eigenen Kulturen zu unterschiedlichen theoretischen Einstellungen führen – was ökumenisch zu einer Umstellung der *theoretisch* organisierten Diskurserwartungen anregt. Die religionswissenschaftlichen Analysen zur *Ritualdynamik* belegen nicht nur die Kontextgebundenheit und Wandelbarkeit z. B. von Initiationsriten, sondern auch ihre Bedeutung für die Konzeptualisierung der entsprechenden Zeichenhandlungen. Umstellungen der religiösen Theorie sind in der Regel durch Veränderungen der Lebenswirklichkeit bedingt. Das lässt sich z.B. liturgiegeschichtlich *synchron* mit den Einflüssen der Medienreligiosität belegen und theologiegeschichtlich *diachron* exemplarisch mit dem Einfluss der religionspolitischen Konflikte im England des ausgehenden 11. Jahrhunderts auf die Satisfaktionstheorie eines Anselm von Canterbury – und natürlich immer wieder und weit darüber hinaus. Ökumenisch lässt das danach fragen, welche Bedeutung die zunehmende Marginalisierung des großkirchlichen Christentums in den westlich-europäischen Gesellschaften, der Zerfall konfessioneller Milieus, eine Zunahme kognitiv diffuser Religiosität und in diesem Zusammenhang die faktische Begrenzung der Ökumene auf eine elitäre Wissensform religiöser Virtuosen haben. Welche Konsequenzen hat der Verlust der theologischen Grammatik für die dogmatische Semantik, und wie weit dürfen sie reichen?

In diesem Zusammenhang wird theologisch – zu Recht! – an den Primat der Wahrheit erinnert; nur ist die Frage, wie die Semiose der Wahrheitszeichen heute funktioniert. Unterschiedliche Konsequenzen bieten sich an – mit dem unscharfen Rand des konfessionellen Wanderers (analog zu Christoph Bochingers „spirituellem Wanderer“) auf der einen und dem konturscharfen Profil des definitionsbewussten kirchlichen Solitärs auf der anderen Seite. Für ihn sprechen nicht zuletzt religionssoziologische Fakten. Rodney Starks Untersuchung religiöser Gemeinschaften in den USA hat ergeben, dass ein hohes Eigenprofil mit einem starken Anforderungssetting besonderen Zuspruch erfährt – freilich mit limitierten Wachstumsraten.

Damit aber befinden wir uns bereits im Raum jener Problemstellungen, für die das z. T. polemogene Programm einer „Ökumene der Profile“ – mit

oder ohne Frage- und Ausrufezeichen – einen besonders brisanten Titel leiht. Und genau hier setzt eine spezifisch *fundamentaltheologische* Perspektivenbildung der Ökumene ein, die an der Bestimmung der tragenden Wissensformen interessiert ist und die Organisation der ökumenischen Diskurse recherchiert.

4. Der ökumenische Ernstfall der Differenzen: die Regel der Ausnahme

Eine besondere Semiose religiöser Wahrheitszeichen begegnet nun gerade auf der Seite eines lehramtlich offiziell vorgelegten Wahrheitsanspruchs, der, exemplarisch, auf eine – systemtheoretisch rekonstruierbare – klare Unterscheidung zwischen *Kirche* und *kirchlichen Gemeinschaften* festlegt und daran die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit von Abendmahlsgemeinschaft knüpft. Zwischen explikativem Sprechakt und performativem Zeichengebrauch ergibt sich dabei immer wieder ein ekklesiologisch-erkenntnistheoretischer *double bind*, der eigene kirchliche Zeichen generiert. Gemeint sind Gesten der beiden letzten Päpste, in denen sie entweder evangelischen Mitchristen die Eucharistie reichen oder auch in öffentlichen Auftritten mit Blick auf die evangelischen Glaubensgeschwister von Kirchen sprechen (so Benedikt XVI. bei seinem letzten Deutschland-Besuch). Lange Zeit wusste man nur inoffiziell aus halbprivaten Begegnungen von solchen Zeichen. Inzwischen liegen sie *öffentlich* vor: Man denke an den bewegenden Augenblick, als der Kardinalsdekan Joseph Ratzinger während des letzten Papst-Requiems Frère Roger Schutz die Kommunion reichte.

Zunächst handelt es sich um ökumenische Ausnahmen – aber genau von ihnen her muss der Normalfall betrachtet werden, denn es handelt sich weder um Zufälle noch um Missverständnisse, sondern letztlich um *konsequentes Verhalten*. Die Regel-Konstruktion bricht sich am Ausnahmezustand, weil er zeigt, was *möglich* ist, ohne bereits kirchenrechtlich *Kirchenstrafen* nach sich zu ziehen. Weil das eigentlich Nicht-Vorgesehene und prinzipientheoretisch *Undenkbare* nicht sanktioniert wird, eröffnet es einen Handlungsraum, der zunächst wie eine Parallelwelt erscheint, aber genau das nicht ist. Vielmehr muss er als der Ort verstanden werden, der das Ausgeschlossene als solches einschließen kann, weil er damit die *sakramentale ekklesiologische* Aporie des konfessionellen Ausschlusses markiert, und zwar im Modus einer einschließenden Handlung. Um eine Aporie handelt es sich aber, weil mit dem eucharistischen Zeichen einer

soteriologischen Einschließung eine Ausschließung sanktioniert wird. Ausgeschlossen sind Interkommunion und institutionalisierte eucharistische Gastfreundschaft. Eingeschlossen wird die Person. Im Raum öffentlicher *Kommunion* verliert sich jedoch das *individuelle* Zeichen und gewinnt eine *prinzipielle* Repräsentanz, die theologisch von Bedeutung ist. Ohne den Einschluss der Ausgeschlossenen markiert das eucharistische Zeichen ein sakramentales Widerspruchsproblem im kirchlichen Selbstvollzug der *Memoria paschalis*. *Dieses* Zeichen verdichtet sich in dem Moment, wo dem katholischen Repräsentanten die nicht-katholische Mitchristin zur Kommunion entgegentritt. Er zwingt in einen neuen Double-bind, der inzwischen offensichtlich eine eigene ökumenische Ritualdynamik entwickelt hat. Im *öffentlichen* Raum reicht auch der kommende Papst dem evangelischen Christen die Kommunion; von den Kameras verborgen aber finden sich die eucharistischen Stopp-Schilder vor den virtuellen Kommunionsschranken der Gläubigen, die anlässlich der Amtseinführung Benedikts nach Rom kommen. Damit aber zeichnet sich die verwickelte Performanz eines ökumenischen Einschlusses des Ausschlusses ab. Der Ausschluss wird nämlich im Augenblick jenes Einschlusses zum Zeichen, der als Ausnahmefall zugelassen wird und also das Unmögliche möglich macht.

Dieses Unmögliche ist aber offensichtlich das *theologisch* Unsagbare. Im Rahmen der gegebenen ekklesiologischen Ordnung der Dinge lässt sich *offiziell* lehramtlich nicht sagen, dass die *kirchlichen Gemeinschaften*, die aus der Reformation hervorgingen, material so in der apostolischen Sukzession stehen, dass wechselseitige eucharistische Gastfreundschaft möglich erscheint. Auf der praktischen Ebene konkreter Begegnungen lässt sich jedoch das Unsagbare in Zeichenhandlungen ausdrücken. Was sich nicht sagen lässt, wird dann aber nicht verschwiegen, sondern in den Ausnahmefall der Einschließung des Ausgeschlossenen überführt. Auf diesem Stand bleibt es bei einem Double-bind; aber er weist als solcher in die Richtung einer möglichen Auflösung. Denn die sukzessive Selbstverständlichkeit, mit der symbolisch repräsentative Handlungen wie das Reichen der Eucharistie an Frère Roger wahrgenommen werden, schaffen eine neue Zeichenwirklichkeit und ein eigenes Ritual der *notwendigen* Ausnahme. Es ist als der exemte Ort einer offiziellen Ökumene ein eigener *locus theologicus*. Hier entsteht eine theologische Erkenntnis, und zwar in der Umstellung einer kirchlichen Wissensform. Sie basiert auf einer kontrafaktischen Handlung, mit der sich die Forderung verbindet, die ökumenische Theorie

im Zuge einer veränderten Erkenntnistheorie neu zu justieren. Es geht um die kirchlich einzuholende praktische Einsicht, dass sich die Macht theologischer Normierungen von der Gegenmacht religiöser Lebenswirklichkeiten relativieren lassen muss. Sie sind zwar im Licht der Theologie zu reflektieren, zugleich leiten sie aber auch theologische Theoriebildung an. Damit entsteht nun aber kein *ekkesiologischer Relativismus* – immerhin muss man sehen, dass der antirelativistische Impuls das inhaltliche Ticket war, mit dem jener Kardinal Ratzinger seine päpstliche Nachfolge löste, der Roger Schutz die Kommunion reichte. Vielmehr zeigt sich hier die Notwendigkeit, im Rahmen konkreter konfessioneller Begegnungen den eigenen Identitätsraum zu sprengen. Das ist schon deshalb unausweichlich, weil das konfessionelle *Außen* den eigenen Innenraum bereits besetzt hat – eben im Modus einer Ausschließung, die sich nicht mehr ungebrochen aufrecht erhalten lässt. Das verdeutlicht eben jenes neue *ökumenische Ritual*, das im Entstehen ist und noch vor dem Vaticanum II als unmöglich ausgeschlossen war. Es schafft eine neue Politik ökumenischer Einschließung, die theologisch einzuholen ist. Dazu bedarf es einer *handlungstheoretischen Umstellung der ökumenischen Erkenntnistheorie* sowie einer *Hermeneutik der Produktivität jener Zeichendifferenzen und Differenzen im Zeichengebrauch*, die sich am Ausnahmefall dieser besonderen ekklesiologischen *Semiose* ablesen lassen.

5. Konsequente Konsequenzlosigkeit? Ein Fazit

Wenigstens knapp möchte ich noch einmal den Gedankengang skizzieren. Mit dem Blick auf die fundamentaltheologische Umstellung der kirchlichen Erkenntnistheorie, wie sie katholisch das Vaticanum II aufpflichtet, ergibt sich eine neue Bedeutung des kirchlichen Außen für die eigene Identität (1). Diese Identität ist von konstitutiven Differenzen durchzogen, die sich aber aus der Sicht des Konzils nicht mehr schlechthin als etwas Auszuschließendes darstellen (2). Von hierher lassen sich differenztheoretische Anschlussstellen markieren (3). Sie versprechen wiederum jene praktische Dynamik, die sich mit den möglichen und zugleich als unmöglich ausgewiesenen Konsequenzen der Ökumene abzeichnen – und zwar im Fall einer besonderen Normierung des ökumenischen Wissens: durch den *Ausnahmefall* (4). Er lässt sich als differenzhermeneutischer Ernstfall und Probestück markieren. An ihm wird deutlich, welchen konkreten Herausforderungen

die Ökumene auf ihrem Weg nach draußen, in die Realität des noch nicht Sagbaren und doch Zu-Sagenden konfrontiert ist.

Nach einem Wort von Walter Kasper ist der Erfolg der Ökumene ihr Problem. Genauer muss man wohl sagen, dass es die identitätslogische *Angst* vor dem Erfolg ist. Noch einmal präzisiert: vor dem Identitätsverlust; vor der ekklesiologischen Selbstrelativierung⁸, die in der Anerkennung des konfessionellen Partners wartet. Die offene Flanke der Ökumene bleibt in der Konsequenz dieser Entwicklung ihre praktische Konsequenzlosigkeit. Man muss fürchten, dass die Lösungen der Ökumene lebensweltlich ohnehin zu spät kommen. Die Auflösung der Konfessionen vollzieht sich längst. Umso gehaltvoller wäre freilich das gemeinsame Zeugnis des Evangeliums im Augenblick jenes größeren Wandels einer Marginalisierung des Christentums, in der unsere Kirchen sich längst befinden. Das verlangt die Bereitschaft zur Umstellung der tragenden Wissensformen. Das 2. Vatikanische Konzil stellt aus dieser Sicht eine ähnliche Herausforderung wie jene theoretischen Impulse, die derzeit differenz-, handlungs- und systemtheoretisch eine veränderte ökumenische Hermeneutik generieren. Und insofern verstehe ich zunehmend besser, warum ich in Salzburg als Fundamentaltheologe Ökumene zu lehren habe.

⁸ Damit ist kein ekklesiologischer Relativismus gemeint, sondern die Einsicht, dass es im Bekenntnis und im Leben der anderen christlichen Gemeinschaften gilt, ihre ekklesiologische Bedeutung zu entdecken. Sie muss katholisch darin gesucht werden, dass außerhalb des Gefüges der katholischen Kirche „vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind“ (LG 8). Von der Kirche ist nicht verlangt und nicht zu erwarten, dass sie *alles* sagt. Was im Geist Jesu Christi gelebt wird, fordert dazu auf, die eigene Wahrheitsgestalt in anderem Licht zu sehen – im gemeinsam erfahrenen und gelebten Heiligen Geist liegt also jener Bezug, der mit Blick auf den je größeren Gott eine Relativierung einschließt, die letztlich eschatologisch begründet ist.