

## Die ökumenische Einheit im christlichen Glauben - ein »differenzierter Konsens«?

*Von Giovanni B. Sala SJ, München*

### *1. Einleitung: Zum Stand der Ökumene*

Der dritte apostolische Besuch von Papst Johannes Paul II. in Deutschland ist Anlaß zu Stellungnahmen und Schriften zur Ökumene geworden. Der allgemeine Grund dafür war offensichtlich die Tatsache, daß diese Reise das Oberhaupt der Kirche in das Land geführt hat, in dem vor fast fünfhundert Jahren eine bis auf den heutigen Tag anhaltende Spaltung in der Kirche ihren Anfang genommen hat. Es gab aber auch einen besonderen Grund: Der erste Teil dieser Pastoralreise stand im Zeichen der Begegnung des Papstes mit Vertretern anderer christlicher Kirchen, vor allem mit denen, die aus der Reformation hervorgegangen sind.

Folgende Überlegungen haben als Gegenstand einen der Artikel, die die Wochenzeitung »Rheinischer Merkur« vom 21. Juni 1996 in einer Beilage zum Thema »Einheit der Kirche« veröffentlicht hat. Verfasser des Artikels mit der Überschrift »Differenzierter Konsens« ist Heinz-Albert Raem, Mitglied des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, der den gekürzten Text einer Gastvorlesung an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz wiedergegeben hat.

Der Artikel geht vor allem auf die in den letzten zwei Jahrzehnten geführten Gespräche zwischen katholischen und evangelisch-lutherischen Theologen zum Kontroversthemata Rechtfertigung ein, deren Ertrag nun im Entwurf für eine »Gemeinsame Erklärung des Lutherischen Weltbundes und der römisch-katholischen Kirche zur Rechtfertigungslehre« enthalten ist. Das Dokument liegt seit 1995 bei dem Generalsekretär des Lutherischen Weltbundes und dem Präsidenten des Einheitsrates, Kardinal Cassidy, zur formellen Rezeption vor.

### *2. Der Weg zur Ökumene - ein »differenzierter Konsens«?*

Was ich hier erörtern möchte, ist nicht direkt der genannte Entwurf, sondern der Begriff »differenzierter Konsens«, der, so Raem, sowohl in den Gesprächen als auch im abschließenden Dokument eine Schlüsselrolle einnimmt. Dazu stellt der Verfasser des Artikels zwei Fragen: »Was ist unter einem »differenzierten Konsens« zu verstehen? Was leistet dieser Terminus in der heutigen ökumenischen Debatte?«

Zur Antwort auf die erste Frage zitiert Raem folgendes aus einem Vortrag des evangelischen Ökumenikers Harding Meyer: »Der Dialog zielt nicht auf Uniformität, nicht auf einen monolithischen Konsens ab, sondern auf einen Konsens, der in sich selbst differenziert ist, d.h., der fähig ist, zu differenzieren und Unterschiede zuzulassen. Dabei handelt es sich nicht um eine mangelhafte Form von Übereinstimmung, sondern um einen wahrhaft ökumenischen Konsens, der dem Wesen der Einheit der Kirche entspricht, wie sie im Verständnis von Kirche als koinonia zum Ausdruck kommt. Bei jeder einzelnen Glaubensaussage muß insofern unterschieden werden zwischen dem, was grundlegend ist, und demjenigen, was nicht zum Bereich des Grundlegenden gehört. Im Grundlegenden – im Glaubensgut selbst – muß es Übereinstimmung geben. Darüber hinaus kann es in der Darstellung des Glaubensgutes in verschiedenen Sprachgestalten und Denkformen eine legitime Verschiedenheit geben.«<sup>1</sup>

Der angestrebte Konsens (*cum-sentire*: im selben übereinkommen) soll also kein mono-lithischer Konsens, keine Uniformität sein. Um die Einheit im christlichen Glauben zu bestimmen – darum geht es ja – beginnen die Autoren mit der Behauptung, das Ziel der Ökumene lasse sich nicht mit einem Terminus bezeichnen, der einfach den Begriff »eins«, »Einheit« wiedergibt. Zumindest auf den ersten Blick steht diese Aussage im Gegensatz zur magna charta der Ökumene, deren Verfasser Jesus Christus selbst ist, nämlich zu seinem hohenpriesterlichen Gebet, in dem wiederholte Male und ohne Einschränkung und Verdächtigung das Wort und der Begriff »eins« steht. Ja, nicht nur steht das Wort da; dieses Wort wird präzisiert, indem es vom Bereich der kreatürlichen Erkenntnis ins Geheimnis der Einheit im innergöttlichen Leben »aufgehoben« wird: »Sie sollen eins sein, wie wir eins sind, ich in ihnen und du in mir. So sollen sie vollendet sein in der Einheit« (Joh 17, 22 f). Freilich sind Meyer und mit ihm Raem der Meinung, sich nicht im Gegensatz zum Willen Christi zu befinden, weil sie den Konsens in »einem«, die »Einheit«-in-der-Form mit Termini bezeichnet haben wollen, die in unserer Kultur, insbesondere im gängigen Jargon mancher Ökumeniker, negativ besetzt sind. Damit aber ist die Sache selbst, um die in der Ökumene gerungen wird, eben die Einheit im Glauben, nicht geklärt, ausgenommen daß die Autoren sich selbst, mittels eines nicht-theologischen Begriffes, einen vermeintlichen Vorsprung vor den Christen verschafft haben, die die Einheit eben als »Übereinstimmung in einem« verstehen.

Der *pars destruens* folgt die *pars construens*: Die Einheit der Kirche, für die der Herr gebetet hat, sei ein Konsens, »der in sich selbst differenziert ist, d.h. der fähig ist, zu differenzieren und Unterschiede zuzulassen«. Mit dem angezielten Konsens geht es also darum, daß das, was zu glauben ist, differenziert werden soll mit dem Resultat, daß Unterschiede zugelassen werden, d.h., so würde ich die Aussage zunächst verstehen, die in der einen Kirche vereinten Christen seien berechtigt, aus

<sup>1</sup> Aus dem Artikel geht nicht klar hervor, inwieweit Raem den Vorschlag Meyers zu einer so verstandenen Einheit im Glauben übernimmt und darlegt und inwieweit er ihn aus eigenem entwickelt. Deswegen werde ich in folgendem einfach von den »Autoren« des hier zu untersuchenden theologischen Entwurfes sprechen.

den im Inhalt des Glaubens gemachten Unterschieden, den einen Bestandteil sich zu eigen zu machen, den anderen aber abzulehnen (?), oder vielleicht einfach beiseite zu lassen und zu ignorieren. Den etwaigen besorgten Gläubigen, die meinen, der Inhalt des Glaubens sei ohne Auswahl zu bejahen<sup>2</sup>, kommen die Autoren beruhigend mit der Versicherung zuvor, eine solche differenzierte Annahme des Inhalts des Glaubens sei keine mangelhafte Form von Übereinstimmung; im Gegenteil, sie entspreche »dem Wesen der Einheit der Kirche, wie sie im Verständnis von Kirche als koinonia zum Ausdruck kommt«.

Der Hinweis auf die koinonia ist an dieser Stelle allzu kurz, als daß man genau ermitteln könnte, was die Autoren damit meinen, wenn sie in der Kirche als *communio* das Fundament des von ihnen vertretenen »differenzierten Konsenses« sehen. Die Argumentation scheint jedenfalls, die eine, universale Kirche als eine Art Summe oder Föderation von Teil- oder Ortskirchen aufzufassen, deren jede nicht nur ihre eigene legitim gewachsene geistliche, liturgische und disziplinarische Tradition hat, sondern auch ihr eigenes Credo. Ein solcher Begriff von koinonia aber entspricht nicht der katholischen Lehre von der Kirche, dergemäß, wie neuerdings auch das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre »Über einige Aspekte der Kirche als *Communio*« gesagt hat, die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche nicht das Ergebnis von der Gemeinschaft der Teilkirchen, sondern vielmehr »eine jeder einzelnen Teilkirche ontologisch und zeitlich vorausliegende Wirklichkeit ist« (Nr. 9). Da nun die Zugehörigkeit zur Kirche wesentlich von der Taufe und vom Bekenntnis des Glaubens abhängt, gilt für den Glauben dasselbe wie für die Zugehörigkeit zur Kirche: Der Glaube der einen Kirche liegt dem Glaubensbekenntnis der Ortskirchen als Vorgabe und Norm voraus. In jeder Teilkirche ist die Gesamtkirche mit ihrem Glauben anwesend; denn »die Zugehörigkeit zur *Communio* als Kirchenzugehörigkeit ist niemals nur partikular, sondern ihrem Wesen nach immer universal« (Ebd. 10); infolgedessen ist auch das Glaubensbekenntnis immer und zuerst das Bekenntnis des Glaubens der einen und mit der einen Universalkirche. Anders gesagt: Die Teil- oder Ortskirche ist ganz Kirche; deswegen ist der Glaube der Gesamtkirche inneres Moment des Glaubens der Teilkirche<sup>3</sup>.

### 3. *Priesterweihe und Ordination im Lichte des »differenzierten Konsenses«*

Der eine Glaube, der bisher als Ziel der ökumenischen Bewegung skizziert worden ist, wird im weiteren Verlauf des Artikels verdeutlicht, indem die Autoren auf

<sup>2</sup> Eine solche »einfache« Bejahung steht nicht im Gegensatz zur »Hierarchie der Wahrheiten innerhalb der katholischen Kirche« (*Unitatis redintegratio*, 11), wenn diese im Sinne einer Rangordnung im organischen Gefüge der die menschliche Vernunft übersteigenden Heilswahrheit verstanden wird, wohl aber wenn sie als Prinzip der Subtraktion, also als Sanktionierung des sog. »Auswahlglaubens« mißverstanden wird. Dieselbe uneingeschränkte Bejahung schließt nicht aus, daß die einzelnen Glaubenswahrheiten mit einer je verschiedenen existentiellen Relevanz im Subjekt angenommen werden.

<sup>3</sup> Vgl. J. Ratzinger, »Pluralismus als Frage an Kirche und Theologie«, in: *FkTh* 2 (1986) 89.

die zweite Frage eingehen und zeigen, wie der differenzierte Konsens hinsichtlich einer konkreten Glaubenslehre, der Lehre vom »Ordo« aussehen wird. Die Amtsfrage gehört bekanntlich zu den Glaubenslehren, die eine unübersehbare Trennlinie zwischen der Katholischen Kirche und den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen markieren. Trotz aller bisher begangenen Wege zur Klärung dessen, was in den verschiedenen protestantischen Kirchen unter Ordination gemeint ist, und trotz mancher Versuche, die diesbezügliche Lehre der katholischen Kirche, wie sie vor allem im Konzil von Trient formuliert worden ist, umzuinterpretieren, konnte die wesentliche Differenz in keiner Weise überbrückt werden. Was in der Folge des Artikels gesagt wird, legt die Überzeugung der Autoren nahe, daß das, was weder die historische Untersuchung noch die dogmatische Auslegung leisten konnten, jetzt mit dem neuen Begriff von einer differenzierten Einheit im Glauben durchaus möglich ist. Ja derselbe Begriff vermag mit einem Schlag auch alle anderen Differenzen zu überwinden.

Das offene Geheimnis dieser für die Ökumene erfreulichen Vorankündigung liegt darin – um hier das Resultat meiner Analyse vorwegzunehmen – daß die Befürworter des »differenzierten Konsenses« in der Tat auf die Einheit im Glauben verzichtet haben und damit auch auf die Einheit der Kirche. Die Trennung darf weiterhin bestehen; sie soll aber künftighin nicht mehr als Trennung gelten, weil das Kriterium, demgemäß sie bisher als Trennung beurteilt wurde, aufgegeben wird<sup>4</sup>. Bildlich gesprochen: Eine Krankheit wird dadurch geheilt, daß sie nicht mehr als Krankheit eingestuft wird. Diese »Lösung« soll anhand des Artikels besprochen werden.

Wie ist es nun möglich, die katholische Lehre, die dogmatisch-verbindlich sagt, daß die Weihe ein Sakrament ist, und die lutherische Lehre, die sagt, daß dies nicht der Fall ist, in die Einheit des einen Glaubens der einen Kirche zu überführen? Der Schlüssel des Unternehmens liegt in der Idee des »differenzierten Konsenses«. Denn, so fahren die Autoren fort, »die Dialoge fragen: Welches Sachanliegen verbirgt sich hinter einer bestimmten theologischen Formulierung? Welches Glaubensgut soll mit einer bestimmten Formel geschützt werden?« Dann wird nacheinander das Glaubensgut ermittelt, das die Katholische Kirche bzw. die Evangelisch-Lutherische Kirche mit ihrer je eigenen »theologischen Formulierung« von Weihe bzw. Ordination schützen wollen.

»Wenn Katholiken sagen, daß Weihe ein Sakrament ist, verfolgen sie das Anliegen festzuhalten, daß diese Handlung nicht einfach eine Frage der Einsetzung einer bestimmten Person in eine bestimmte kirchliche Funktion ist, sondern ein liturgischer Akt, in welchem dem Ordinierten durch Handauflegung und Gebet (Epiklese)

<sup>4</sup> Nichts anderes scheint in der Wirklichkeit gemeint zu sein, wenn manche Ökumeniker die Einheit im Glauben als eine »versöhnte Vielfalt« umschreiben. Eine »Versöhnung« unter den christlichen Konfessionen im Sinne von gegenseitiger Achtung und Liebe gemäß dem »neuen« Gebot des Herrn ist jedenfalls anzustreben. Mehr noch eine solche Versöhnung wirkt als Voraussetzung, um die Lehre der anderen Kirche in ihrem objektiven Inhalt erfassen zu können. Eine ganz andere Sache aber ist es, um der Versöhnung willen bestehende, objektiv kirchentrennende Lehren nicht wahrhaben zu wollen; d.h. auf die Wahrheit zugunsten der Versöhnung zu verzichten. Dies kann nicht das Ziel einer ökumenischen Bewegung sein, die sich der Wahrheit des Evangeliums verpflichtet weiß.

die Gabe des Hl. Geistes zur Ausübung seiner Sendung zugesprochen und zuteil wird.« Für die Lutheraner gilt, daß sie, wenn sie sagen, »daß Ordination kein Sakrament ist, das Anliegen verfolgen, damit zu betonen, daß Ordination keine Rechtfertigungsgnade vermittelt, wie Taufe und Eucharistie das tun, und den Amtsträger nicht über die Gemeinde erhebt«.

Mit der zitierten Umschreibung wollen die Autoren zeigen, wie der »differenzierte Konsens« imstande ist, die zwei zumindest als sathafte Aussagen einander widersprechenden Lehren doch in den Glauben der einen ökumenischen-geeinten Kirche aufzuheben. Es wundert deshalb, daß der zunächst eindeutig formulierte Widerspruch (ist – ist nicht) in einer Weise ausformuliert wird, für die genau genommen der vorher unumwunden zugegebene Widerspruch nicht mehr gilt. Denn die lutherische Lehre von der Ordination wird mit zwei negativen Aussagen festgelegt, die eigentlich nicht in Widerspruch zur Lehre der Katholischen Kirche stehen, sondern eher ein »transeo ad aliud« darstellen. Denn zum Beweis, daß die Ordination kein Sakrament ist, wird behauptet:

a) Die Ordination vermittele keine Rechtfertigungsgnade. Nun aber ist es nicht Lehre der katholischen Kirche, daß das Sakrament der Weihe die »gratia sanctificans« vermittelt. Durch die (Priester)Weihe wird eine »sacra potestas« verliehen, kraft deren ein Getaufte »in persona Christi das eucharistische Opfer vollzieht« (Lumen gentium, 10). Genauer gesagt, die verliehene »heilige Gewalt« ist eine besondere Teilhabe an dem einen Priestertum Christi, durch die der Geweihte zusammen mit dem Amt der Heiligung (vor allem durch die Verwaltung der Sakramente der Eucharistie und der Buße) auch die Ämter des Lehrens und des Leitens in Unterordnung unter dem Bischof übertragen bekommt. Diese »heilige Gewalt«, die das Amtspriestertum kennzeichnet, und die entsprechende Standesgnade zur angemessenen Ausübung dieses spezifischen Dienstes, sind nicht dasselbe wie die Rechtfertigungsgnade. Die Gnade des Weihesakramentes besteht direkt und wesentlich in der Geistesgabe zum apostolischen Dienst, durch den Christus selber seine Kirche unablässig aufbaut. Demnach hängt die Gültigkeit der Weihe sowie die Gültigkeit der vom Priester gespendeten Sakramente nicht davon ab, ob der Priester im Stand der Gnade ist.

b) Die Weihe »erhebe« den Amtsträger nicht über die Gemeinde. In dem hier zur Debatte stehenden Text beabsichtigen die Autoren gewiß nicht, eine ausführliche Lehre von diesem Sakrament auszuarbeiten; sie wollen nur klar machen, daß beide Kirchen trotz ihres Gegensatzes in der Lehre von der Sakramentalität der Weihe/Ordination im diesbezüglichen »Glaubensgut« einig sind. Was bedeutet aber, daß die Ordination den Amtsträger nicht über die Gemeinde »erhebt«? Die Kontroverse Luthers betraf die Frage, ob das »allgemeine Priestertum«, das Priestertum, wonach das NT von einer »königlichen Priesterschaft« (1 Pt 2,9) aller Getauften spricht und das es durchgehend mit dem Terminus »hieruus« bezeichnet (vgl. vor allem den Hebräerbrief und die Geheime Offenbarung), und das »Amtspriestertum«, das das NT gemeinhin mit dem Terminus »presbyteros« bezeichnet und das durch Handauflegung gespendet wird, wesentlich verschieden sind, so daß dadurch ein wesentlicher Unterschied zwischen Priestern und Laien entsteht wegen der verschiedenen Art der Teilnahme an den Heilsfunktionen Christi. Die Frage nach der (mit einem sowieso

bereits negativ besetzten Wort bezeichneten) »Überlegenheit« ist gerade nicht geeignet, das kirchentrennende Problem zu klären. Das Amtspriestertum ist nach katholischem Verständnis ein »unverdientes Geschenk« (Katechismus der Katholischen Kirche, 1578), das der Geweihte empfängt, nicht (direkt) zu seiner eigenen Heiligung, sondern zu der seiner Mitchristen. Die ihm übertragene »Vollmacht« ist in der Tat Dienst und Gabe. Nun gibt es in der Kirche unterschiedliche Dienste mit entsprechender Befähigung oder Vollmacht. Genau dies will die Lehre von der »hierarchischen« Struktur der Kirche sagen.

In Frage steht also, ob das »grundlegende«, das »gemeinsame« Glaubensgut, in dem nach Meyer und Raem Katholiken und Lutheraner übereinstimmen müssen, um überhaupt zur Kirche Christi zu gehören, sowohl durch das Bekenntnis ausgedrückt werden kann, daß es in der Kirche nur das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen gibt, als auch durch das Bekenntnis, daß es über dieses Priestertum hinaus ein wesentlich verschiedenes sakramentales Priestertum gibt, dem allein der gültige Vollzug der Eucharistie, die sakramentale Sündenvergebung und die Leitung der aus der Eucharistie hervorgehenden Ortskirche anvertraut sind. Ich muß gestehen, daß ich nicht einzusehen vermag, wie die zwei »unterschiedlichen theologischen Formulierungen«<sup>5</sup> als Bekenntnis des einen und selben Glaubens (des »grundlegenden Glaubensguts«) fungieren können.

#### *4. Die Einheit im Glauben: grundlegende Übereinstimmung und verbleibende Differenzen*

Damit kommen wir zum eigentlichen Punkt, von dem das Stehen oder Fallen der ganzen Theorie vom »differenzierten Konsens« abhängt. Ich meine die Frage: Was für eine Einheit im Glauben wird durch den »differenzierten Konsens« anvisiert?

Der Artikel geht auf das Problem wie folgt ein: »Der differenzierte Konsens ... beläßt ihre [beider Kirchen] bislang tradierte Sprechweise und zugleich überbietet er sie. Er beläßt die bislang gewohnte Sprechweise, weil Katholiken ... auch weiterhin lehren werden, daß Weihe ein Sakrament ist, während Lutheraner weiterhin Ordination nicht als Sakrament bezeichnen werden. Er überbietet und verändert damit die bisherige Sprechweise, weil beide Seiten sich darauf verpflichten, jeweils das Anliegen der anderen Seite zu integrieren.«

Dies bedeutet auf protestantischer Seite, daß »in der lutherischen Lehre künftig stärker auch der Aspekt zum Tragen kommen müßte, daß Ordination ein Handeln

<sup>5</sup> So nennen sie beide Autoren. In der Tat handelt es sich nicht bloß um die Sprache der Theologie im eigentlichen Sinne, sondern um die Sprache des Glaubens. Denn der übernatürliche, christliche Glaube als Akt des mit Verstand begabten Menschen kommt hier auf Erden nicht ohne Sprache aus. Die ganze Theorie des »differenzierten Konsenses« ist de facto der Versuch, den einen Glauben, auf dem allein die eine Kirche gründen kann, ohne Sprache zu statuieren. Nur wenn das »intellectus et voluntatis obsequium«, das wir dem sich offenbarenden Gott zu leisten haben (DS 3008), jenseits der Sprache angesiedelt ist, können die Christen eins im Glauben sein trotz unterschiedlicher, ja einander widersprechender theologischer (!) Aussagen.

des Hl. Geistes am Ordinierten ist«. Genügt dies, um damit sagen zu können, daß dadurch die Ordination sachlich dasselbe wie die Priesterweihe ist, so daß de facto beide Kirchen im Glauben einig sind? Auch hier muß ich gestehen, daß ich diese reale Einheit unter den zwei einander widersprechenden Aussagen nicht einzusehen vermag. Denn, zuerst, auch mit der genannten theologischen Erklärung wird die apostolische Sukzession nicht wiederhergestellt, die nach katholischem Verständnis unerläßlich ist, um überhaupt das Sakrament der Weihe weitergeben zu können. Es steht nun historisch fest, daß in den Kirchen der Reformation mit der Ablehnung des sakramentalen Priestertums zugunsten des Priestertums aller Getauften die Sukzession unterbrochen worden ist. Daraus folgt, daß das Sakrament der Priesterweihe in der Evangelisch-Lutherischen Kirche nicht mehr verliehen worden ist, was immer auch theologisch zum Inhalt der Ordination künftighin protestantischerseits gesagt werden soll<sup>6</sup>.

In diesem Kontext aber will ich von dieser Vorbedingung für die Sakramentalität der Weihe absehen. Genügt die Lehre, daß die Ordination ein »Handeln des Hl. Geistes« ist, um damit behaupten zu können, die Ordination in der Evangelisch-Lutherischen Kirche werde in ihrem Kern genauso verstanden wie das Sakrament der Weihe in der katholischen Kirche – wobei dann die Verwendung oder Nicht-Verwendung des Terminus »Sakrament« nichts an der Sache ändern würde? Daß das Leben eines Christen als ganzes unter dem Handeln des Hl. Geistes steht, daran ist nicht zu zweifeln. Dieses Handeln ist so vielfältig, wie das Leben im Geist vielfältig ist. Daß die Beauftragung eines Getauften zu einer Aufgabe im Dienst der Gemeinde der Gläubigen kein rein juridischer Akt ist, sondern unter dem Wirken der Gnade Gottes steht, ist ebenfalls unbezweifelbar. Genügt dies, damit wir sagen können, hier werde der Sache nach das anerkannt, was die katholische Kirche Weihesakrament nennt? Die Antwort hängt davon ab, wie diese Handlung des Hl. Geistes näherhin aufgefaßt wird; und dies bedeutet, es hängt davon ab, was die jeweilige Kirche über das lehrt,

---

<sup>6</sup> Von den kirchlichen Gemeinschaften aus der Reformation schreibt das Dekret über den Ökumenismus, *Unitatis redintegratio*, 22: »quamvis credamus, illas praesertim propter sacramenti ordinis defectum, genuinam atque integram substantiam mysterii eucharistici non servasse ...« Papst Johannes Paul II. zitiert in seiner Enzyklika »*Ut unum sint*« vom 25. V. 1995, Nr. 67, wo er auf die Unterschiede der Katholischen Kirche zu den »nachreformatorischen Gemeinschaften« hinweist, diese Stelle des Ökumenismus-Dekrets des Konzils. Erschwerend kommt hinzu, daß die Einführung der Ordination von Frauen in der Evangelischen Kirche schon allein ausschließt, daß in einer solchen Ordination das Äquivalent der Priesterweihe gesehen werden kann, auch unabhängig von der Sukzessionsfrage. Nach katholischer Lehre steht ja »endgültig« fest, daß die Kirche keine Vollmacht vom Herrn erhalten hat, dieses Sakrament Frauen zu spenden. Was kann dann das »Abendmahl« bedeuten, das in der Evangelischen Kirche gefeiert wird und an dem gewiß Christen teilnehmen, die an das Wort des Herrn bei seinem letzten Abendmahl zutiefst glauben – jenseits jeglichen Disputs über Theologie und Bekenntnisformeln? Diese Frage überschreitet die unmittelbare Zielsetzung des vorliegenden Beitrags. Ich begnüge mich, eine der Anmerkungen von J. Ratzinger zur Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre »*Mysterium Ecclesiae*« von 1973 wiederzugeben. Zum letzten Abschnitt der Erklärung, wo einige Bestandteile der katholischen Lehre über das Priestertum in Erinnerung gerufen werden, vor allem daß das Priestertum an die apostolische Nachfolge geknüpft ist, schreibt Ratzinger: »Daß die evangelischen Christen, die an die Gegenwart des Herrn glauben, seiner Gegenwart auch teilhaftig werden, ist mit der hier wieder ins Gedächtnis gerufenen katholischen Lehre ganz und gar nicht verneint.« Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, 249.

was diese Handlung am betreffenden Christen bewirkt. Die katholische Lehre besagt, daß sie eine Vollmacht verleiht, kraft deren der Geweihte allein das Opfer Christi am Kreuz sakramental vergegenwärtigen kann, so daß das konsekrierte Brot und der konsekrierte Wein »vere, realiter et substantialiter« (DS 1651) in den Leib und das Blut Christi verwandelt werden. Ebenfalls katholische Lehre ist, daß der Geweihte allein die Vollmacht erhält, den beichtenden Christen die Sünde zu vergeben. Wenn aber dies gesagt wird, so hat man damit gesagt, daß das Amtspriestertum nicht dasselbe ist wie das allgemeine Priestertum.

In der übernatürlichen Ordnung bewirkt das Weihesakrament im Geweihten eine eigene Realität, die in einer besonderen Teilhabe am Priestertum Christi besteht. Von dieser Handlung des Hl. Geistes schreibt das Dekret des II. Vatikanischen Konzils »Presbyterorum Ordinis«, 2: »Dieses [Sakrament] zeichnet die Priester durch die Salbung des Hl. Geistes mit einem besonderen Prägemaß und macht sie auf diese Weise dem Priester Christus gleichförmig, so daß sie in der Person des Hauptes Christus handeln können.« Genau wegen dieser ihm verliehenen ontologischen Dimension kann der Priester nicht wieder Laie im eigentlichen Sinne werden (vgl. DS 1774). Daß das Priestertum des Neuen Bundes ein Sakrament ist, bedeutet, daß es nicht ausschließlich in der Ausübung einer bestimmten Tätigkeit besteht, so daß der Ordinierte, wenn er sie nicht mehr ausübt, kein Priester mehr ist. Dem Sakrament mit seinem unauslöschlichen geistigen »Charakter« steht eine rein funktionale Sicht des kirchlichen Amtes entgegen<sup>7</sup>.

Nun ist es genau dies, was Luther in aller Deutlichkeit bestritten hat. Unter Berufung auf 1 Pt 2,9 drückte Luther in der Schrift »An den christlichen Adel deutscher Nation« seine Verwerfung des katholischen Amtspriestertums folgendermaßen aus: »Wir allesamt werden durch die Taufe zu Priestern geweiht ... Was aus der Taufe gekrochen ist, das mag sich rühmen, daß es schon Priester, Bischof und Papst geweiht sei«<sup>8</sup>. Das von Luther anerkannte »geistliche« Amt hat nur den Sinn und den Zweck einer geordneten Ausübung der öffentlichen Verkündigung des Wortes und wird deshalb auf die Gemeinde zurückgeführt und nicht auf eine besondere Handlung des Hl. Geistes über jene im Sakrament der Taufe hinaus, durch die alle Christen der Funktion der Wortverkündigung und der Sakramentsverwaltung bereits fähig geworden sind.

Infolgedessen ist auch die Lehre von einem »Handeln des Hl. Geistes« in dieser geordneten Beauftragung nicht dasselbe wie die katholische Lehre von dem Handeln

<sup>7</sup> Vgl. J. Ratzinger, »Die Kernfrage im katholisch-reformatorischen Disput: Überlieferung und Successio apostolica«, ebd., 260.

<sup>8</sup> Luther, Weimarer Ausgabe 6, 407 f. Freilich wird an dieser Stelle die Frage unvermeidlich, inwieweit die Theologie Luthers die eigentliche und bleibende Basis der von ihm initiierten Reformation bildet. Andererseits aber gilt es auch zu fragen, inwieweit die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen mit ihren unterschiedlichen Bekenntnisschriften verbindliche Lehraussagen vorweisen können, nachdem sie sich auf das Prinzip »Sola scriptura« verpflichtet haben unter Ausschluß einer normativen kirchlichen Tradition. Das bedenkliche Unternehmen einer Einheit im Glauben auf der Grundlage des »differenzierten Konsenses« wird noch schwieriger, je mehr man von den einzelnen Glaubensinhalten zu den kirchlich-theologischen Voraussetzungen zurückgeht, die zumindest geschichtlich als Träger dieser Inhalte fungieren.



des Hl. Geistes, das zur Konstitution des Sakramentes gehört. Es ist deshalb nur folgerichtig, wenn die eine Kirche lehrt, die Weihe sei ein Sakrament, und die andere lehrt, die Ordination sei kein Sakrament. Und es ist ebenfalls folgerichtig, wenn die Autoren des Artikels dafür plädieren, daß jede Kirche ihre Sprechweise weiterhin beibehalten darf. Nur eines ist nicht folgerichtig, daß diese einander widersprechenden Formeln, die zwei wesentlich verschiedene Glaubensinhalte zum Bekenntnis ausdrücken, als die Verwirklichung der Einheit im Glauben angesehen werden sollen.

Die genannte Grundlehre der Reformation soll, gemäß dem Begriff eines »differenzierten Konsenses«, weiterhin als die »ökumenische« Glaubenslehre der evangelischen Kirche bleiben; denn unsere Autoren fahren mit der Forderung an die Adresse der katholischen Kirche fort, sie soll künftig nicht mehr sagen, der Priester sei »über die Laien erhoben«. Ich habe bereits bemerkt, daß der umgangssprachliche Terminus »erheben« hier fehl am Platz ist. Zur Debatte steht nicht eine Erhebung, und womöglich eine diskriminierende Überlegenheit unter Christen, sondern ob mit der Weihe ein von Christus eingesetztes wirksames Zeichen der Gnade vorliegt, das eine besondere Vollmacht zum Aufbau des mystischen Leibes Christi verleiht, die durch das Sakrament der Taufe nicht verliehen wird.

Die kirchentrennende dogmatische Position hinsichtlich des »Ordo«, ob er nämlich eines der von Christus gestifteten Sakramente ist oder nicht, betrifft die göttliche Verfassung der Kirche. Dies muß von der Frage getrennt werden, ob in der bürgerlichen Gesellschaft die geweihten Christen einen eigenen »Stand« bilden. Letztere Frage hat verschiedene, geistesgeschichtlich bedingte Antworten erhalten. Hinsichtlich dieser Frage hat das Problem einer »Höherstellung« der Priester vor den Laien einen eigenen Sinn. Es ist aber eine Äquivokation, wenn man die zwei Fragen verwechselt, so daß die Lehre vom sakramental-hierarchischen Priestertum zur Lehre eines Priesterstandes »über« dem Laienstand wird. Kurzum die Kontroverse betrifft die Struktur des mystischen Leibes Christi, der die Kirche ist, und nicht eine wie auch immer aufgefaßte menschliche »Stände«-Gesellschaft.

Wenn dem so ist, dann ist nach katholischem Verständnis ein innerer und beständiger Unterschied zwischen Priestern und Laien gegeben, egal wie man diesen ontologischen Unterschied nennen will. Beides zugleich zu behaupten: 1) Es liege in der Ordination sachlich das vor, was die katholische Kirche Priesterweihe nennt, 2) es liege kein innerer, ontologischer Unterschied vor zwischen dem geweihten Christen und dem nicht geweihten Christen, ist logisch ein Ding der Unmöglichkeit, solange im Bereich des christlichen Glaubens die Vernunft zwar überstiegen, aber nicht außer Kraft gesetzt wird.

Und noch eines. Sollte es doch zutreffen, daß mit der im Artikel angesprochenen »Überbietung« die Einheit im Glauben, und zwar, wie kurz danach gesagt wird, die »volle Übereinstimmung im Bereich des Grundlegenden« hergestellt wird, stellt sich die Frage, warum diese Übereinstimmung nicht ihren entsprechenden Ausdruck im Bekenntnis des Glaubens finden kann, also auch auf der Ebene der Sprache? Wenn schon das Schwierigste und Wichtigste erreicht ist, sieht man keinen Grund, warum das wohl viel Leichtere nicht folgen soll. Am allerwenigsten leuchtet mir ein, warum

die Autoren die angebliche sachliche Übereinstimmung mit zwei derart unterschiedlichen Lehren zur Sprache gebracht wissen wollen, wie die zwei einander widersprechenden Aussagen (ist – ist nicht) nun einmal sind. In jedem anderen Bereich würde ein vernünftiger Mensch sagen, hier liege gar keine Übereinstimmung vor! Daß über das »gemeinsame Glaubensgut« Differenzen verbleiben – die eben das Grundlegende nicht tangieren! – stellt kein Hindernis dar gegen eine gemeinsame Sprache des Glaubens, die Sprache nämlich dessen, was für den christlichen Glauben grundlegend ist und in dem ex supposito beide Kirchen »volle Übereinstimmung« erzielt haben.

### *5. Der Pluralismus in der Theologie als Modell für den »differenzierten Konsens«?*

Die hier erörterte Theorie von einem »differenzierten Konsens« als Grundlage für die angestrebte Einheit der Kirche scheint sich auf den ersten Blick auf ein ähnliches Phänomen in der katholischen Kirche berufen zu können. Ich meine das unter vielfacher Form immer dagewesene Phänomen der verschiedenen »theologischen Schulen« und allgemein der verschiedenen Theorien bei den einzelnen Theologen. Solche Differenzen hat die Katholische Kirche nie als gegen das »gemeinsame Glaubensgut« gerichtet empfunden, auf dem ihre Einheit beruht; sie hat nie verlangt, daß die traditionellen theologischen Schulen ihre unterschiedlichen »theologischen Formulierungen« zugunsten der Einheit im Glauben aufgeben<sup>9</sup>. Der Vorschlag unserer Autoren scheint in diese Richtung zu gehen.

In der Tat ist es nicht so. Denn die angesprochenen Differenzen sind eindeutig Differenzen in der Theologie, d.h. im Verständnis des Glaubensinhaltes (intellectus fidei), auf deren Suche der Glaubende als Theologe ist. Was aufgrund der Offenbarung Gottes und der authentischen Lehre der Kirche ein katholischer Christ annimmt, wird für denselben als Theologen zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Reflexion – je nach Kultur und Epoche, in der das Wort Gottes angenommen wird. Der Unterschied zwischen Glaubensakt und theologischer Aussage besteht nun in der wesentlich verschiedenen Ebene der Erkenntnisstruktur, auf der sie jeweils angesiedelt sind.

Der Glaubensakt ist ein Urteil, ein »est«, »ja«, mit dem der Gläubige unter dem Antrieb der Gnade die Heilsbotschaft entgegennimmt – ein Akt also der »secundamentis operatio«, in der, nach Thomas von Aquin, »proprie loquendo veritas inest«<sup>10</sup>. Freilich setzt dieses Urteil ein Verständnis dessen voraus, was bejaht wird; sonst wäre das »ja« des Glaubenden ein leeres, sinnloses Wort. Aber dieses für den

<sup>9</sup> Zur hier angeschnittenen Problematik in der gegenwärtigen Situation der katholischen Kirche vgl. die Thesen, die zu Beginn der 70er Jahre die Internationale Theologen-Kommission formuliert hat, und die Kommentare dazu von seiten einiger Mitglieder derselben Kommission: Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus, Einsiedeln 1973.

<sup>10</sup> Summa theol. I, q. 16, a. 2.

Glauben konstitutive Verständnis ist, normalerweise, ein Common-Sense-Verständnis, das Verständnis der christlichen Botschaft, das dem Individuum in seiner jeweiligen Kultur möglich ist<sup>11</sup>.

Die theologische Aussage ihrerseits ist auf der Ebene des Verstehens, also der »prima mentis operatio« angesiedelt, welche in der Suche nach einer Einsicht besteht, die im Begriff ihren Ausdruck findet. Nun aber ist ein Verstehensakt von sich aus weder wahr noch falsch; er erfährt vielmehr eine Intelligibilität in den Daten. Ob nun diese Intelligibilität den gegebenen Daten tatsächlich gerecht wird oder nicht – darüber zu befinden, ist Aufgabe des darauffolgenden, rationalen, kritischen Moments, das zur absoluten Setzung der zuerst gedachten Erklärung der Daten führt<sup>12</sup>. Im Falle des theologischen Verständnisses fällt die Aufgabe, darüber zu befinden, ob dieses Verständnis mit der geoffenbarten Wahrheit im Einklang steht, dem kirchlichen Lehramt zu, von dem es in der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung heißt: »Munus autem authentice interpretandi verbum Dei scriptum vel traditum soli vivo ecclesiae magisterio concreditum est«<sup>13</sup>.

Man muß allerdings auf eine Differenz achten zwischen einer Theorie, einer Erklärung der Daten im natürlichen Erkenntnisprozeß und einer Theorie, einer Erklärung des Glaubensinhaltes in der Theologie. Im natürlichen Erkenntnisprozeß findet die Phase, die eine Intelligibilität sucht, vor der Phase des Urteils, der Wahrheit und dadurch der Erkenntnis der Wirklichkeit statt. In seiner Untersuchung dagegen geht der Theologe von der Wahrheit (und nicht bloß von Daten) aus und sucht – um hier den bekannten Ausdruck zu zitieren, den das I. Vatikanische Konzil im Anschluß an eine lange Tradition geprägt hat – »aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam (!) eamque fructuosissimam« (DS 3016). Die Wahrheit dessen, was die göttliche Offenbarung und das authentische Lehramt der Kirche sagt, steht also schon fest, und durch diese Wahrheit befaßt sich der Theologe bereits mit der Heilswirklichkeit. Sein Bemühen zielt nicht darauf ab, zur Erkenntnis zu gelangen, daß das Wort Gottes und die Lehre der Kirche wahr sind. Deshalb sind seine Argumentationen (insbesondere die sog. »rationes convenientiae«) keine Beweise; sie stellen vielmehr den Versuch dar, zu einem systematischen, dem kulturellen Horizont seiner Zeit zugänglichen Verstehen dessen zu gelangen, was er bereits als wahr kennt. Theologie ist wesentlich Auslegung der im Glauben angenommenen Wahrheit<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> Dies schließt nicht aus, daß eine Kultur und die in ihr zur Verfügung stehenden begrifflichen und sprachlichen Mittel im Einzelfall gereinigt werden sollen, um eine unversehrte Annahme der Wahrheit Gottes zu ermöglichen.

<sup>12</sup> Vgl. B. Lonergan SJ, *De Deo Trino*, Bd II, 19 f, Rom 1964.

<sup>13</sup> DV 10 mit Verweis auf die Enzyklika *Humani generis*, DS 3886. Die Aussage, daß es dem Lehramt zusteht, das Glaubensdepositum »rein zu bewahren und getreulich auszulegen«, kommt mehrmals in den lehramtlichen Dokumenten vor: im Ersten Vaticanum, DS 3070, 3020, 3043; im Zweiten Vaticanum, *Lumen gentium* 25 c und d; in der Erklärung »Mysterium Ecclesiae« 3.

<sup>14</sup> Das »crede ut intelligas« drückt die fundamentale Richtung der Theologie seit Augustinus aus: »Nos id quod credimus, nosse et intelligere cupimus ... Nisi enim aliud esset credere, et aliud intelligere, et primo credendum esset, quod magnum et divinum intelligere cuperemus, frustra propheta dixisset [Is 7, 9]: Nisi credideritis, non intelligetis« (*De libero arbitrio*, II, 2: ML 32, 1243). Zum immer wieder angeführten Text aus Jesaja vgl. auch *Sermo* 43, ML 38, 254–258.

Wenn dem so ist, dann ist klar, daß genau genommen eine theologische Aussage die Wahrheit des Glaubens nicht tangiert. Ebenfalls klar ist, daß es hinsichtlich einer und derselben Glaubenswahrheit unterschiedliche Erklärungen geben kann, je nachdem von welcher natürlichen Erkenntnis der Theologe ausgeht, um ein analogisches Verständnis dessen, was unsere Intelligenz übersteigt, zu erreichen, oder je nach dem Kontext der geoffenbarten Geheimnisse, auf den er eine bestimmte Glaubenswahrheit bezieht, um sie einigermaßen zu verstehen (vgl. DS 3016).

Eine solche Aufgabe der Theologie macht aber auch klar, daß, obwohl im *intellectus fidei* die Wahrheit des christlichen Glaubens nicht in Frage steht, doch der Spekulation des Theologen indirekt Grenzen gesetzt sind. Denn nicht alle Theologoumena erweisen sich als gleichermaßen erfolgreich in ihrem Ziel, ein Verständnis dessen zu erschließen, was wir im Glauben bekennen; nicht alle Theorien sind in gleichem Maße geeignet, die Offenbarung Gottes in die verschiedenen, sich ändernden Kulturen zu vermitteln. Vor allen Dingen aber kann die Tragweite und die Logik einer Denkform, eines kulturellen Horizontes, einer philosophischen Lehrmeinung es unmöglich machen, sie als Grundlage für eine Auslegung des Glaubens zu nehmen, insofern diese Denkform, dieser Horizont, diese Lehrmeinung logischerweise zu Konklusionen führt, die im Gegensatz zur geoffenbarten Wahrheit stehen. Wann dies der Fall ist, kann freilich nicht a priori festgelegt werden; mehr noch, darüber können die Meinungen auch glaubenstreuer Theologen im konkreten Fall auseinandergehen. In solchen Fällen gilt es, die Freiheit und die Verantwortung der einzelnen Theologen zu wahren.

Das Gesagte macht es notwendig, zwischen der Sprache des Glaubens und der Sprache der Theologie zu unterscheiden<sup>15</sup>. Diese Unterscheidung darf gewiß nicht als Disparatheit gedeutet werden; aber sie ermöglicht die Einheit im Bekenntnis desselben Glaubens unter Wahrung der Verschiedenheit im theologischen Verständnis und Sprachgebrauch.

Eine solche Unterscheidung aber – und hier liegt der entscheidende Punkt, der den Verweis auf den theologischen Pluralismus in der Katholischen Kirche als Beweis für die Zulässigkeit des »differenzierten Konsenses« als nicht stichhaltig erweist – bedeutet keineswegs, daß die für die Einheit der Kirche unabdingbare Einheit im Glauben mittels von einander verschiedener, ja sogar einander widersprechender Glaubensformulierungen gewahrt werden kann. In der Tat gründet der Weg zur Einheit im Glauben mittels des von Raem und Meyer vorgeschlagenen »differenzierten Konsenses« nicht im Pluralismus der Theologie, sondern in einer Hermeneutik, die

<sup>15</sup> Dem steht nicht entgegen, daß das Lehramt der Kirche gelegentlich eine bestimmte theologische Formulierung oder Begrifflichkeit verwendet, um eine Glaubenswahrheit auszudrücken und so diese Sprache für die Glaubensgemeinschaft verpflichtend macht (vgl. die Instruktion der Kongregation der Glaubenslehre Über die kirchliche Berufung des Theologen von 1990, Nr. 34). Das in der Liturgie heute noch verwendete *nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis* stellt einen solchen Fall normativer Glaubenssprache dar, die aus einem bestimmten geistesgeschichtlichen Kontext stammt, in dem die Theologen und durch sie die Kirche unter dem Beistand des Hl. Geistes um eine Explizierung ihres Glaubens gerungen haben. Damit kann zwar eine theologische Richtung sich als mit dem Glaubensinhalt besonders konform herausstellen, ohne aber daß das theologische System in seinen spezifischen wissenschaftlichen Lehrsätzen als Glaubensgut sanktioniert wird.

keine Wahrheit und deshalb auch nicht jene Intentionalität kennt, die so sehr mit uns als intelligenten und rationalen Subjekten identisch ist, daß wir unter ihren Forderungen auch dann bleiben, wenn wir uns ihr versagen.

Es ist überflüssig eigens darauf einzugehen, daß außerhalb der Zunft der Theologen, die mit einer alle inhaltliche Bestimmtheit auflösenden »gehobenen« Eigensprache arbeiten, der von unseren Autoren skizzierte »Konsens« für den gesunden Menschenverstand der allermeisten Christen – um deren Einheit im Glauben es ja geht – als schierer Dissens vorkommen wird. Und dies mit Recht.

## 6. Glaubensbekenntnis und Sprache

Die ganze Theorie vom »differenzierten Konsens« beruht, soweit ich sie verstanden habe, darauf, daß der gemeinsame Konsens im Glauben vom Bekenntnis des Glaubens in der Sprache getrennt wird. Es stellt sich deshalb die Frage, wie denn behauptet werden kann, der Konsens bestehe. Ein Konsens worin?

Wahrscheinlich wird man mir entgegenhalten, daß der genannte Konsens gar nicht von der Sprache getrennt wird. Denn die Autoren setzen voraus, daß Dialoge vorangegangen sind, daß Differenzen festgestellt wurden, daß diese Differenzen überwunden worden sind, insofern die eine Seite sich verpflichtet, die Elemente, die die andere Seite als zum »Grundlegenden einer bestimmten Glaubensaussage« gehörig betrachtet, in ihre eigene Lehre zu »integrieren« und umgekehrt. Dann aber stellt sich wieder die Frage, warum dieser durch Theologen verschiedener Konfessionen in der Sprache eingesehene und mittels der Sprache (Dialog) festgelegte gemeinsame verpflichtende Inhalt des Glaubens nicht in derselben Sprache den Gläubigen auch mitgeteilt werden kann und soll, und zwar so, daß diese Sprache zunächst der Theologie zur gemeinsamen Glaubenssprache der einen Kirche wird. Genau auf diesem Weg ist z.B. die theologische Sprache der christologisch-trinitarischen Kontroversen der ersten Jahrhunderte durch die Lehrentscheidungen der damaligen ökumenischen Konzilien zur grundlegenden und verpflichtenden Sprache des Glaubens bis auf den heutigen Tag geworden. Warum können und sollen die von unseren Autoren in Aussicht gestellten »theologischen Formulierungen« nicht die Sprache des Glaubens werden? Wenn, um das von den Autoren gebrachte Beispiel der Weihe/Ordination aufzugreifen, der Ansatzpunkt des Dialogs zwischen den getrennten Kirchen in den kontradiktorischen Lehren bestanden hat: Sakrament/Nicht-Sakrament, sehe ich nicht ein, warum, der Ausgangspunkt, der den Ansatzpunkt »überbietet und vereint«, in der gleichen unveränderten Sprache des Ansatzpunktes – also weiterhin in zwei einander kontradiktorischen Aussagen bestehen soll.

Das Resultat des Dialogs zwischen den getrennten Kirchen ist ja, nach der Vorstellung unserer Autoren, eine umfassendere, tiefere Einsicht, welche dazu geführt hat, das eigentliche Anliegen der jeweils anderen Kirche als zum Glaubensgut gehörig zu erfassen und deshalb als in das eigene Glaubensbekenntnis zu integrierende. Nur damit können beide Autoren sinnvoll von einer Sprechweise reden, die »die bisherige Sprechweise überbietet«. Nichtsdestotrotz behaupten dieselben Auto-

ren, daß der erzielte differenzierte Konsens »die bislang gewohnte Sprechweise beläßt«, weil ja, wie vorher klipp und klar gesagt worden ist, »Lutheraner nicht römisch-katholisch werden wollen, und Katholiken nicht evangelisch-lutherisch werden wollen«.

Die ganze Bemühung um einen Konsens in der Sache, der keinen gemeinsamen Ausdruck in der Sprache benötigt, ist nur dann sinnvoll, wenn doch der Inhalt des Glaubens von der Sprache getrennt ist. Man drehe und wende sich, wie man will, wir kehren immer wieder zum selben toten Punkt zurück. Zu diesem unaussagbaren Glauben gilt es, an das Diktum Luthers zu erinnern: »Tolle assertiones, et Christianismum tulisti«<sup>16</sup>.

Mit dem Gesagten möchte ich keineswegs der Sprache die Rolle zuerkennen, die ihr in manchen Strömungen der gegenwärtigen Philosophie zugeschrieben wird. Ich meine Sprachphilosophien empiristisch-sensualistischer Prägung, die die Sprache als völlig unabhängig von den mentalen Akten statuieren, die ja für jede Person privat und angeblich nicht überprüfbar sind. In der Tat steht vor und hinter der Sprache die intelligente, rationale (und moralische) Intentionalität des Menschen, die Dynamik nämlich des Geistes, die den Menschen vor den Daten in jenes Staunen versetzt, das nach Aristoteles den Anfang aller Wissenschaft und Philosophie bildet. Dieses Staunen offenbart sich zuerst in der Frage nach Einsicht: »Was ist das?«, die auf der Suche nach einem Sinngehalt im Gegebenen ist; dann in der Frage nach Reflexion: »Ist es so?«, die auf der Suche nach dem Wahren ist, um durch das Wahre das Sein zu erkennen; und schließlich in der Frage nach Entscheidung: »Was soll ich tun?«, in der die Suche nach dem Guten zum Tragen kommt.

Aber wenn auch die artikulierten Laute der Sprache ihren Sinngehalt von den bewußten Akten unserer Intentionalität erhalten – sie sind Mittel (*causa instrumentalis*) und zugleich Ausdruck jener inneren Worte der Intentionalität, die der Begriff und das Urteil sind –, so sind sie doch keine bloß beliebige Zugabe, die die inneren Worte begleiten oder auch nicht begleiten kann. Im Gegenteil, irgendein Ausdruck ist der Struktur unserer bewußten und intentionalen Akte innerlich. Wie die Untersuchung sinnliche Daten voraussetzt, wie die Einsicht in bezug auf eine schematische Vorstellung der Einbildungskraft stattfindet, wie der reflexive Verstehensakt, aus dem das Urteil hervorgeht, in bezug auf eine Summierung des relevanten Beweismaterials stattfindet, so erfordert umgekehrt die bereits vollzogene mentale Handlung der Begriffsbildung und des Urteilens jenes passende sinnliche Substrat, das wir Ausdruck nennen<sup>17</sup>.

Das innere Wort des Denkens und des Urteilens braucht also in uns Menschen, die wir »Geist in Welt« sind, ein äußeres Wort, und zwar nicht nur für die zwischenmenschliche Mitteilung, sondern auch schon für eine eigentliche und wirksame Erkenntnis von seiten des erkennenden Subjekts selbst. In der Sprachgestalt kommt die intelligente und rationale Bedeutung der Intentionalität zu sich selbst. Erst im »verbum oris« (wobei das gesprochene und geschriebene Wort zwar nicht

<sup>16</sup> M. Luther, *De servo arbitrio*, WA 18, 603.

<sup>17</sup> Vgl. B. Lonergan, *Methode in der Theologie*, Leipzig 1991, 96.

das einzige, wohl aber das angemessenste und geschmeidigste Werkzeug der Intentionalität ist) kommt die Erkenntnis zur Vollendung. Mit dem inneren Wort allein, dem »verbum linguae nullius«<sup>18</sup>, ist keine Entfaltung der menschlichen Erkenntnis möglich, weil das intelligent Erfasste und rational Bejahte noch keine adäquate Objektivierung gefunden hat. Nur die Worte als Konkretisierung einer schon erreichten Erkenntnis ermöglichen jene Kumulierung, in der der Erkenntnisbestand und der kognitive Fortschritt eines Individuums, einer Sprachgemeinschaft, einer Kultur besteht.

Was für die natürliche Erkenntnis gilt, gilt auch für die übernatürliche. Deswegen hat Gott das Geheimnis seines Heilswillens durch Worte (und Taten) seiner Gesandten kundgetan (vgl. »Dei verbum« 2). Er hat in der Sprache seinen Heilsplan dem Menschen als Wesen der Sprache zugänglich gemacht, damit dieser durch die äußere Herausforderung der Verkündigung und unter dem inneren Antrieb der Gnade sein Herz öffne (vgl. Apg 16, 14), das Wort des Heiles zu empfangen. Dies geschieht im Akt des Glaubens. Im Glaubensbekenntnis vollzieht und bekundet der Mensch seine Antwort auf das Wort Gottes.

Zu diesen Ausführungen über den Zusammenhang von Glaubensakt und Sprache, die direkt die Offenbarung betreffen als die in menschlichen Worten ergangene Mitteilung eines Sinn- und Wahrheitsgehalts, kommt der gemeinschaftliche Charakter derselben Offenbarung hinzu. Denn es hat Gott gefallen, die Menschen zu retten nicht in der Isolierung einer unvermittelten Beziehung des einzelnen zu ihm, sondern in einer Gemeinschaft: zuerst in der Gemeinschaft des auserwählten Volkes, endgültig und universal in der Gemeinschaft der Kirche. Für eine Gemeinschaft aber ist die Sprache konstitutiv; denn eine Gemeinschaft ist nicht bloß eine Anzahl von Menschen innerhalb bestimmter geographischer Grenzen, sondern das Ergebnis gemeinsamer Sinngehalte, gemeinsamer Wahrheiten, gemeinsamer Werte. Die Sinngehalte und Wahrheiten der göttlichen Offenbarung sind also für die Kirche konstitutiv. Weil sie aber keine Errungenschaft der Menschen sind, mußten sie einst von Gott selber mitgeteilt werden. Dies geschah in der Fülle der Zeit durch das menschengewordene Wort Gottes selbst, Jesus Christus, der mit seiner Verkündigung die erste Kirche um sich versammelt hat. Dieses sein endgültiges Wort des Heiles hat Jesus seinen Aposteln anvertraut, damit sie und ihre Nachfolger es bis ans Ende der Welt und der Zeiten weitergeben und so aus den vielen Menschen die eine Kirche entstehe. »Fides ex auditu« (Röm 10,17). Dieses Hören, aus dem der eine Glaube der einen Kirche kommt, kann aber nicht ein Hören dessen sein, was die Theologie sagt (bei aller Nützlichkeit, ja Unentbehrlichkeit der Theologie zur Vermittlung des Glaubens in einer Kultur), sondern muß ein Hören sein der authentischen (d.h. durch die Gesandten Christi stattfindenden) Glaubensverkündigung in menschlichen Worten. Das Hören des Wortes erfordert und erweckt die Antwort der zum »Glaubensgehorsam« (Röm 1,5) gekommenen Menschen. Wie nun eine Einheit im Glauben ohne die Einheit im verkündeten und angenommenen »Credo« der Kirche möglich ist, bleibt das Geheimnis der Autoren der neuen Theorie vom »differenzierten Konsens«.

<sup>18</sup> Augustinus, De Trinitate XV, xii, 22: ML 42, 1075.

Noch ein weiterer Aspekt des in Worten stattfindenden Glaubensbekenntnisses muß erwähnt werden. Warum nämlich fordert die Hl. Schrift uns immer wieder zum Glauben an das Wort Gottes auf? Weil das Wort Gottes, sowie das von Gott verbürgte Wort seiner Gesandten, wahr ist, und genau die Wahrheit uns die (Heils-)Wirklichkeit vermittelt. Diese Vermittlung geschieht im »ja« des Glaubensaktes – freilich ein »ja« zu einer Wahrheit, die den ganzen Menschen bis in die personale Entscheidung seiner Existenz angeht. Zwar ist das Urteil des Glaubens durch die Wahrhaftigkeit Gottes motiviert, während das Urteil, zu dem wir im natürlichen Vollzug unserer Intentionalität gelangen, seinen Grund im »virtuell Unbedingten« hat (d.h. in der durch eine Reflexion erfaßten Entsprechung zwischen den Daten und der Intelligibilität, die das in Aussicht gestellte Urteil bejahen soll). Aber in beiden Arten von Urteil wirkt dasselbe erkenntnistheoretische Prinzip: Das wahre Urteil und sonst nichts erschließt uns die Erkenntnis der Wirklichkeit: *ens per iudicium verum innotescit*<sup>19</sup>. Die Wirklichkeit wird uns durch einen Sinngehalt (meaning) unserer Intentionalität vermittelt; aber nicht durch jeglichen Sinngehalt, sondern durch einen wahren. Der in Worten mitgeteilte wahre Sinngehalt der göttlichen Offenbarung vermittelt demjenigen, der ihn annimmt, die Heilswirklichkeit. Nun aber kommt die Behauptung, daß die Wirklichkeit (die natürliche sowie die übernatürliche) sich uns erst im wahren Urteil erschließt, der Behauptung gleich, daß die Wahrheit für uns Menschen unabdingbar »propositional« ist: sie liegt in einem absolut bejahten Satz der Form: »X ist«. Die heute vielfach übliche Verschmähung der »Satzwahrheit« hat m.E. ihre Begründung darin, daß für die Vertreter dieser Position das menschliche Subjekt in seinem intelligenten und rationalen Vollzug *terra ignota* ist.

Wenn Paulus den Glauben an das Evangelium, durch das allein die Neuchristen von Korinth gerettet werden können, als ein »an dem Wortlaut festhalten« dessen, was er ihnen verkündet hat (1 Kor 15,2), auffaßt, denkt er offenkundig nicht an einen von der Sprache getrennten Glauben, sondern sagt genau das Gegenteil. Nun gilt für den Wortlaut seiner Verkündigung gewiß das Identitätsprinzip: Der Wortlaut ist ein bestimmter und nicht zugleich ein (jeglicher) anderer.

Für das NT ist die rettende Wahrheit Christus selbst (vgl. Joh 14, 6). Dies aber hindert keineswegs, daß das NT, vor allem in den Pastoralbriefen, mit zunehmendem Nachdruck auf der »Erkenntnis der Wahrheit« (Tit 1,1; 1 Tim 2,4; 4,3; 2 Tim 2, 25; 3, 7 f) besteht, wobei die Wahrheit als die gesunde, gute »Lehre« aufgefaßt wird (Tit 1,9; 2,1; 1 Tim 1, 10; 4,6; 2 Tim 4,3). Diese Lehre unter Ausschluß jeder anderen gilt als Bedingung dafür, der Heilsgemeinschaft anzugehören. Dementsprechend kennt das NT die apostolische Funktion des »anathema«, die sich aus dem Recht und der Pflicht der Christen ergibt, die wahre Lehre zu erkennen, weil der rechtfertigende Glaube im Bekenntnis dieser Lehre besteht (Gal 1,9; Röm 16,17; 2 Joh 10). Das Bewußtsein von dem »unergründlichen« Geheimnis Christi (Eph 3,4.8) hindert Paulus

<sup>19</sup> Zur hier angedeuteten Analyse des Urteils vgl. B. Lonergan SJ, *Die Einsicht. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, Cuxhaven, Junghans, 1995, Kap. IX und X. Auf diese Funktion des Glaubensaktes als wahren Urteils verweist Lonergan mehrmals in seinen theologischen Schriften unter dem Stichwort »realismus dogmaticus«. Vgl. *De Deo Trino*. I, Rom 1964, 105 ff, und den Aufsatz: »The Origins of Christian Realism«, in: B. Lonergan, *A Second Collection*, London 1974, 239–261.



nicht daran, seine Verkündigung als eine ganz bestimmte anzusehen, die keine andere, von ihr verschiedene, als neben ihr gleich wahre zuläßt.

Ein Glaubensbekenntnis in der Weise eines »differenzierten Konsenses«, so wie unsere beiden Autoren diesen Konsens verstehen, findet sein Fundament weder in einer philosophischen Reflexion, die dem Phänomen der Sprache gerecht wird, noch in der neutestamentlichen Auffassung vom Glauben. Aus diesem Konsens entsteht eher eine inhaltslose Einheit.