

Konsens nach der Konsensökumene

Hermeneutische Erwägungen anhand der *Charta Oecumenica*¹

Henning Theißen, Am Rubenowplatz 2–3, 17487 Greifswald

Im Dialog zwischen evangelischer und katholischer Kirche im 20. Jahrhundert ragt ein hermeneutisches Modell hervor, das als *Konsensökumene* bezeichnet wird. Es hat seinen Namen daher, dass es die Gemeinschaft der Kirchen durch Konsens in der Lehre fördert. Solcher Konsens liegt vor, wo die Lehrverurteilungen, die die römisch-reformatorische Kirchenspaltung manifestieren, als unzutreffend und nicht (mehr) kirchentrennend nachgewiesen werden können. Dieser Nachweis ist möglich mit Hilfe der konsensökumenischen Unterscheidung zwischen sogenannten fundamentalen Wahrheiten und konfessionellen Wahrheiten.² Nur die erstgenannten liegen oberhalb der Schwelle kirchentrennender Bedeutung und verlangen demnach für die Einheit der Kirche einen förmlichen Konsens. Wohl am wirkungsvollsten ist ein solcher Konsens im 20. Jahrhundert kurz vor der Wende zum neuen Jahrtausend in der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* festgestellt worden. Etwa mit dieser Zeit ist aber auch in der Wahrnehmung der Konsensökumene eine Wende eingetreten. Im Zusammenhang des (katholischen) XX. Weltjugendtages sprach der EKD-Ratsvorsitzende Wolfgang Huber im August 2005 erstmals von einer *Ökumene der Profile* und gab damit dem ökumenischen Klimaumschwung, der seit Längerem empfunden worden war, einen Namen. Inzwischen liegen zwei kurze Referate von Huber bzw. vom damaligen Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz Karl Kardinal Lehmann vor, mit denen diese bei einem von der Evangelischen Kirche im Rheinland im Mai 2006 veranstalteten Symposium ihre Sicht dessen erläutern, was Ökumene der Profile heißen könnte.³ Hieran soll zum Einstieg in die folgenden Überlegungen das Sach-

¹ Zugrunde liegt ein Vortrag vom 10.10.2007 in Wuppertal bei der Jahresversammlung des Evangelischen Bundes Rheinland.

² Diese »Hierarchie der Wahrheiten« (UR 11 = DH 4192) prägte z.B. in den 1980er Jahren das Projekt *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* des Ökumenischen Arbeitskreises, aber auch (und hier sogar schon im Aufbau) die *Leuenberger Konkordie* (1973) sowie die (*Gemeinsame Offizielle Feststellung* der) *Gemeinsame(n) Erklärung zur Rechtfertigungslehre* von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund (1999).

³ Wolfgang HUBER, Was bedeutet Ökumene der Profile?, in: Johannes BROSEDER/Markus WRIEDT (Hg.), »Kein Anlass zur Verwerfung«. Studien zur Hermeneutik des ökumenischen Gesprächs (FS Otto Hermann PESCH), Frankfurt am Main 2007, 399–410; Karl LEHMANN, Was bedeutet »Ökumene der Profile«?, in: Johannes BROSEDER/Markus WRIEDT (Hg.), »Kein Anlass zur Verwerfung«. Studien zur Hermeneutik des ökumenischen Gesprächs (FS Otto Hermann PESCH), Frankfurt am Main 2007, 411–421.

problem der Konsensökumene veranschaulicht werden (I). Danach soll die für die Wende zur Ökumene der Profile einschlägige, zu Ostern 2001 verabschiedete *Charta Oecumenica* in fünf Thesen analysiert werden (II). Die Ergebnisse werden abschließend auf die gegenwärtige Diskussion zurückbezogen (III).

I. Konsens als Problem der ökumenischen Hermeneutik

Vergleicht man die beiden Referate von Huber und Lehmann, so lassen sich etliche Übereinstimmungen beobachten. Beide Autoren betonen, dass das den Kirchen Gemeinsame gegenüber dem sie Trennenden überwiege.⁴ Weiterhin sagt Huber: »Mit dem Abarbeiten von Bildern, die nicht oder nicht mehr zutreffen, ist es heute nicht mehr getan; wir müssen uns vielmehr mit den Unterschieden beschäftigen, die offenkundig bestehen.«⁵ Man müsse sich »auf eine Zeit der Ökumene der Profile einstellen«⁶, doch »die Vorstellung, es gehe heute darum, eine Konsensökumene durch eine Differenzökumene abzulösen«, sei »wenig hilfreich.«⁷ In dieser Aufgabenbestimmung befindet er sich im Einklang mit Lehmann, der freilich einräumt: »Wie man das echt Gemeinsame bewahrt *und* zugleich das unverwechselbar Eigene hervorheben und gar steigern kann, ist doch recht schwierig.«⁸ Wie Huber glaubt er nicht, dass der »Wandel der Grundstimmung«⁹ eine wirkliche Alternative zur etablierten Konsensökumene bedeute. »So dürfen wir meines Erachtens die Suche nach einem ›differenzierten Konsens‹ nicht preisgeben.«¹⁰

Die Äußerungen der beiden Bischöfe zusammenfassend, wirft das Schlagwort »Ökumene der Profile« einiges Licht auf das Problem der Konsensökumene:

1. Die Konsensökumene befindet sich in einer kritischen Phase, an deren Ende sie von einer Ökumene der Profile abgelöst oder doch zumindest in diese transformiert wird.
2. Gegenstand einer Ökumene der Profile sind nicht die – im ökumenischen Dialog überwiegenden! – Gemeinsamkeiten, sondern die Unterschiede zwischen den Kirchen.
3. Gleichwohl stellt diese Ökumene der Profile keine Alternative zur Konsensökumene dar.

⁴ HUBER (s.o., Anm. 3), 400; LEHMANN (s.o., Anm. 3), 412.

⁵ HUBER (s.o., Anm. 3), 400.

⁶ AaO., 405.

⁷ AaO., 403.

⁸ LEHMANN (s.o., Anm. 3), 417.

⁹ AaO., 416.

¹⁰ AaO., 417.

Wenn Lehmann die mit dieser Ökumene der Profile gestellte Aufgabe als »doch recht schwierig« bezeichnet, dann wird diese Schwierigkeit erst vor dem Hintergrund der konsensökumenischen Hermeneutik so recht deutlich. Das Hauptproblem wird durch folgende Überlegung klar. Ist die Konsensökumene, wie dies der obige Satz 1 nahe legt, wirklich zu Ende (und das heißt auch: zu Ende gedacht), dann kann die an ihre Stelle tretende Ökumene der Profile nach obigem Satz 2 nur solche Unterschiede zwischen den Kirchen zum Gegenstand haben, die konfessionelle und keine (potentiell kirchentrennenden) fundamentalen Wahrheiten betreffen. Bestünden die Unterschiede nämlich in fundamentalen Wahrheiten, dann wäre der von der Konsensökumene beanspruchte Konsens in (den) Grundwahrheiten doch noch nicht erreicht und die Konsensökumene eben noch nicht zu Ende.

Wenn diese Überlegung zutrifft, dann befasst sich die Ökumene der Profile, in der Hermeneutik der Konsensökumene gesagt, mit konfessionellen Wahrheiten, die gar keine kirchentrennende Bedeutung haben *können*. Das wird insbesondere bei Lehmann deutlich, der eine »Gefahr« sieht, »dass immer weitere Unterschiede beigebracht werden, welche vielleicht keinen entscheidenden Rang haben, aber eben als beinahe unüberwindbar angesehen werden.«¹¹ Tatsächlich liegt nun aber in dieser augenscheinlichen Entschärfung der ökumenischen Thematik die eigentliche Schwierigkeit. Denn die Konsensökumene hat sich als ein Modell erwiesen, das seine Stärke im Abbau von Lehrverurteilungen hat; in der positiven Formulierung der Lehre jenseits der Anathemata ist es nicht genauso leistungsfähig – ein Problem, das man auch an der Entstehungsgeschichte der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* beobachten kann.

Wenn die Ökumene der Profile nach obigem Satz 3 gleichwohl das konsensökumenische Modell nicht verlässt, dann deshalb, weil die Feststellung, dass in bestimmten Punkten – mögen diese auch nicht kirchentrennend sein – kein Konsens erzielt werden kann, als solche selbst wieder ein Konsens ist, eben der Konsens über das Ende der Konsensökumene. So ein gewissermaßen negativer Konsens lässt freilich fragen, was Konsens nach der Konsensökumene heißen kann. Das ist die Frage, die ich im Folgenden beantworten will.

II. Fünf Thesen zur Charta Oecumenica

Profilökumenische Rhetorik erweckt leicht den Eindruck, hier würden bevorzugt in möglichst kontroverser Weise die zwischen den Kirchen strittigen, ökumenisch wirklich heißen Eisen wie Amt und Eucharistie angepackt. Die bisherigen Überlegungen zeigten aber, dass profilökumenische Themen typischerweise gar keine kirchentrennende Bedeutung haben. Huber zum

¹¹ LEHMANN (s.o., Anm. 3), 412.

Beispiel spricht nicht jene beiden Themen, sondern »die Wertung menschlicher Sexualität, die Mittel der Empfängnisverhütung, die gesetzlich vorgesehene Beratung im Fall von Schwangerschaftskonflikten« als »sensible Bereiche«¹² an – offensichtlich wegen der gesellschaftlichen Verantwortung, die die Kirchen mit ihrer Lehre zu diesen Themen wahrnehmen. Ökumene der Profile profiliert die Kirchen also weniger voreinander als vor der Gesellschaft. Darum kann Lehmann sogar von einem »gemeinsame[n] Profil«¹³ der Kirchen sprechen.

Damit rückt ein ökumenisches Dokument in den Fokus des Interesses, das sich durch eine klare Konzeption gerade in Fragen der gesellschaftlichen Verantwortung hervorhebt. Die *Charta Oecumenica*¹⁴, die vom Rat der Europäischen Bischofskonferenzen auf römisch-katholischer Seite und von der Konferenz Europäischer Kirchen seitens der übrigen Kirchen zu Ostern 2001 in Straßburg verabschiedet wurde, trägt den Untertitel »Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa«. Die Verantwortung der Kirche in Europa kann sich, wie die Diskussion um die gescheiterte EU-Verfassung 2005 zeigte, nicht in einem ideellen *Fundament* erschöpfen, das in einem Gottesbezug in der Präambel einer solchen Verfassung oder in Rudimenten einer Idee von christlichem Abendland Ausdruck findet. Dass dies nicht ausreicht, um als Kirche das europäische Haus mitzubauen, zeigt das Schicksal jener Verfassung selbst, denn sie scheiterte nicht in den Fundamenten, sondern sozusagen im *Bauplan* jenes Hauses, nämlich an zwei ablehnenden Referenden, also an einem konkreten Verfahrensproblem. Entsprechend muss die Kirche in Europa nicht nur die ideellen Grundlagen gesellschaftlichen Lebens, sondern auch dessen institutionelle Formen im Blick haben. Dieses hoch aktuelle Problem soll hier anhand der *Charta Oecumenica* betrachtet werden.¹⁵

These 1: Neu an der *Charta Oecumenica* ist die Selbstverpflichtung der Kirchen, in allen Dingen des kirchlichen Lebens gemeinsam zu handeln.

Die *Charta Oecumenica* benennt zwölf Leitlinien für die wachsende Zusammenarbeit unter den Kirchen in Europa und gliedert diese in drei Bereiche: Der ekklesiologischen Grundlegung ist eine, dem »Weg zur sichtbaren Gemeinschaft der Kirchen in Europa« sind fünf und der »gemein-

¹² HUBER (s.o., Anm. 3), 405.

¹³ LEHMANN (s.o., Anm. 3), 416.

¹⁴ Text online unter <http://www.cec-kek.org/Deutsch/ChartafinG.htm> (09.09.2008) und in ÖR 50 (2001) 506–514. Ich zitiere hiernach mit dem Kürzel CO samt Nummer der Leitlinie und, durch Komma getrennt, Zählung der Sätze. Aus der Sekundärliteratur sei lediglich hervorgehoben: Charting Churches in a Changing Europe. *Charta Oecumenica and the Process of Ecumenical Encounter*, hg. v. Tim NOBLE/Ivana NOBLE/Marten E. BRINKMAN/Bernd J. HILBERATH (Currents of Encounter 28), Amsterdam/New York 2006.

¹⁵ Nach Abschluss dieses Manuskripts erschien: Friedrich SCHWEITZER/Christoph SCHWÖBEL (Hg.), *Theology's Contribution to Europe* (VWGTh 32), Gütersloh 2008.

same[n] Verantwortung in Europa« sind sechs Leitlinien gewidmet. Schon das zeigt, dass der Schwerpunkt der Charta auf der gesellschaftlichen Verantwortung der Kirchen liegt. Alle Leitlinien bestehen neben grundlegenden Sacherörterungen aus ausdrücklichen Selbstverpflichtungen, die die beteiligten Kirchen mit der Verabschiedung der Charta eingehen. In der Tat bildet die Verpflichtung zum gemeinsamen Handeln als Regel-, nicht Ausnahmefall nach dem übereinstimmenden Urteil der Kommentatoren gewissermaßen das Alleinstellungsmerkmal der Charta: »Wir verpflichten uns, [...] auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens gemeinsam zu handeln, wo die Voraussetzungen dafür gegeben sind und nicht Gründe des Glaubens oder größere Zweckmäßigkeit dem entgegenstehen« (CO 4,7). Hintergrund hierfür war eine Auseinandersetzung um Mission und Proselytismus in den Ländern des ehemaligen Ostblocks, wo es zu erheblichen Unstimmigkeiten zwischen den dortigen Mehrheits- (zumeist National-) und den Minderheitskirchen gekommen war. Dieser Anlass der Charta wird im Schlussdokument der *Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung* von Graz 1997, das als Gründungsauftrag zur *Charta Oecumenica* gelten kann, ausdrücklich benannt.¹⁶ Der Entwurf zur Charta¹⁷, der 2000 den beteiligten Kirchen zur Begutachtung vorgelegt und besonders nach Einsprüchen der Moskauer russisch-orthodoxen Metropole noch erheblich verändert wurde¹⁸, ließ den Zusammenhang noch deutlicher erkennen. Im Hintergrund der Charta steht also zunächst ein kirchliches und kein gesellschaftliches Thema. Es gehört nun aber zu den auffallendsten Merkmalen des Textes, dass er gerade kirchliche Themen aus der ökumenischen Bewegung völlig zwanglos und scheinbar unbekümmert in einer Terminologie formuliert, die direkt dem gesellschaftspolitischen Diskurs entnommen sein könnte. Die erwähnte Proselytismusproblematik firmiert unter den Begrif-

¹⁶ ZWEITE EUROPÄISCHE ÖKUMENISCHE VERSAMMLUNG, Schlussdokument 3, Nr. 1.2 (deutscher Text online unter <http://www.cec-kek.org/Deutsch/graz3-print.htm> [29.09.2008]): »Wir empfehlen den Kirchen, ein gemeinsames Dokument zu erarbeiten, das grundlegende ökumenische Pflichten und Rechte enthält und daraus eine Reihe von ökumenischen Richtlinien, Regeln und Kriterien ableitet, die den Kirchen, ihren Verantwortlichen und allen Gliedern helfen, zwischen Proselytismus und christlichem Zeugnis sowie zwischen Fundamentalismus und echter Treue zum Glauben zu unterscheiden und schließlich die Beziehungen zwischen Mehrheits- und Minderheitskirchen in ökumenischem Geist zu gestalten.« (Hier zitiert nach Gerhard VOSS, Kommentierende Anmerkungen zur Charta Oecumenica der Kirchen in Europa, in: US 56 [2001] 186–207, 187.)

¹⁷ Text in: ÖR 49 (2000), 218–223. Ich zitiere hieraus mit dem Kürzel E (= Entwurf) analog zur Charta.

¹⁸ Insbesondere wurden die ekklesiologische Grundlegung (CO 1) und die Aussagen zum gemeinsamen Gebet (CO 5) abgeschwächt; die Neugliederung der Punkte zum Verhältnis der Kirchen zu nichtchristlichen Religionen hängt nicht direkt mit den orthodoxen Einwänden zusammen; vgl. Reinhard FRIELING, Charta Oecumenica. Eine Einführung in ihre Intentionen und die Hintergründe ihrer Entstehung, in: MdKI 52 (2001), 54–56.

fen des Minderheitenschutzes und der Gewissensfreiheit.¹⁹ Das von der erwähnten Grazer Versammlung und deren Gründungsaufwurf zur *Charta Oecumenica* vorgegebene Thema Versöhnung wird unter der Überschrift »Völker und Kulturen versöhnen« in Gestalt von Selbstverpflichtungen zum – gewaltfreien – Kampf gegen Nationalismus und für die Gleichberechtigung der Frauen behandelt.²⁰ Unter der fraglos theologisch formulierten Überschrift »Die Schöpfung bewahren« werden aus den Themen des Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, in dessen Epoche die Entstehung der Charta fällt, Selbstverpflichtungen zur Nachhaltigkeit der Lebensbedingungen und zum Umweltschutz abgeleitet²¹, also zu Interessen des ökonomischen bzw. ökologischen Diskurses. Bemerkenswert ist auch, dass die drei abschließenden Leitlinien zum Verhältnis des Christentums zu anderen Religionen und Weltanschauungen, die in der Charta, anders als im Entwurf, nach dem Vorbild des II. Vatikanischen Konzils konzentrisch in der Reihenfolge absteigender religiöser Nachbarschaft angeordnet sind²², eben im dritten Teil der Charta beim Thema der gesellschaftlichen Verantwortung der Kirchen und nicht bei der eigentlichen Ökumene im zweiten Teil angesiedelt sind. All diese Gemengelagen zwischen theologisch-kirchlichen und gesellschaftlich-politischen Aspekten haben insbesondere bei den lutherischen Kirchen Nordeuropas die Kritik hervorgerufen, dass in der Charta Religion und Politik, Kirche und Gesellschaft miteinander vermischt würden.²³ Tatsächlich ist in Vorwegnahme derartiger Einwände eine im Entwurf noch vorgesehene Überschrift im dritten Teil der Charta, nämlich das vom ehemaligen EU-Kommissionspräsidenten Jacques Delors geprägte Wort »Europa eine Seele geben« (E 7), gestrichen worden. Grundsätzlich aber muss man fragen, ob die Kritik der nordeuropäischen Lutheraner, die offensichtlich auf einem bestimmten Verständnis von Zwei-Reiche-Lehre fußt, der *Charta Oecumenica* gerecht wird. Dass in ihr nämlich Kirche und Gesellschaft von vornherein in einem bestimmten Zusammenhang stehen und gar nicht getrennt sein sollen, zeigt sich schon an ihrer Entstehungsgeschichte, die insbesondere mit dem Stichwort der Versöhnung verbunden ist, denn so lautete das Thema der erwähnten Grazer Versammlung 1997. Ich wende mich daher jetzt dem Verständnis von Versöhnung zu, in dessen Tradition die *Charta Oecumenica* zu sehen

¹⁹ Vgl. die Selbstverpflichtungen dazu, »die Rechte von Minderheiten zu verteidigen und zu helfen, Missverständnisse [...] zwischen Mehrheits- und Minderheitskirchen in unseren Ländern abzubauen« (CO 4,8) bzw. dazu, »anzuerkennen, dass jeder Mensch seine religiöse und kirchliche Bindung in freier Gewissensentscheidung wählen kann« (CO 2,6).

²⁰ CO 8, v.a. CO 8,9f.

²¹ CO 9, v.a. CO 9,6f.

²² CO 10: Judentum, CO 11: Islam, CO 12: andere Religionen und Weltanschauungen.

²³ Belege bei Kajsa AHLSTRAND, The Significance of the Charta Oecumenica Today. Critical Comments from a Protestant Perspective, in: Charting Churches (s.o. Anm. 14), 9–15, 11.

ist. Dabei wird insbesondere deutlich werden, dass die Charta als exemplarisch für den erwähnten ökumenischen Klimawandel gelten kann.

These 2: Die *Charta Oecumenica* steht mit ihrer neuartigen kirchlichen Selbstverpflichtung für den Paradigmenwechsel von der Konsensökumene zur Ökumene der Profile.

Versöhnung lautete das Oberthema der Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung in Graz 1997, die wie ihre Vorgängertagung acht Jahre früher in Basel unter dem Einfluss der 1983 bei der ÖRK-Vollversammlung in Vancouver ausgerufenen Dekade des Konziliaren Prozesses für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung stand. Dass das Jahrzehnt dieses Prozesses dann gerade in Europa in die Überwindung der politischen und gesellschaftlichen Spaltung in den Westen und den Ostblock mündete, lässt sich mit den Versammlungen von Basel und Graz zwar kaum auf der konzeptionellen Ebene verbinden, hat ihrem Anliegen aber fraglos zusätzlichen Auftrieb verliehen. Im gesamten Umfeld der Grazer Versammlung lässt sich unschwer beobachten, dass das Leitthema Versöhnung hier in besonderem Maße als Versöhnung zwischen den (europäischen) Völkern und Kulturen verstanden wurde, die durch die (jüngere) Geschichte voneinander getrennt oder gegeneinander ausgespielt wurden. Versöhnung bedeutet hier die Aufarbeitung einer Trennungsgeschichte, wobei – und das ist charakteristisch – nicht in erster Linie nach den geschichtlichen Ursachen der Trennung gefragt wird, sondern eben nach einer Versöhnung dieser Trennung. Versöhnung soll hier eine Möglichkeit eröffnen, dass Völker und Kulturen, die miteinander im Streit liegen, gerade angesichts ungeklärter Ursachenlage und Schuldfrage miteinander leben, so dass die Versöhnten in erster Linie *nicht miteinander, sondern mit ihrer Trennungsgeschichte versöhnt* sind. Auf schlagwortartige Begriffe gebracht: Versöhnung ist hier nur insoweit eine Frage der *Wahrheit*, als sie die Frage des Umgangs mit der *Wirklichkeit* ist. Dieser Verzicht auf die Schuldfrage – oder vorsichtiger formuliert: ihre Einklammerung – markiert einen Paradigmenwechsel zumindest für die deutschsprachige Theologie. Zwar schlug schon 1965 die sog. Ostdenkschrift der EKD zum Problem der Vertreibung nach dem Zweiten Weltkrieg bei aller Zurückhaltung vor, den Standpunkt des Rechts hinter dem Interesse der Versöhnung zurückzustellen.²⁴ Doch das war noch vor dem Hintergrund einer klar identifizierbaren Rechtsposition gedacht, die darum auch klarzustellen vermag, dass die fraglichen Vertreibungen Unrecht waren. Eine entscheidende Entwicklungsstufe weiter, ist an eben dieser Klärung aber nun so gut wie gar nichts mehr gelegen.

Dieser gegenwärtige Paradigmenwechsel hat freilich theologiegeschichtlich einen Vorläufer in Albrecht Ritschls Versöhnungslehre und deren Frontstellung gegen die Jahrhunderte lang beherrschende anselmische Tra-

²⁴ DEKD I/1, 109–123.

dition. Versöhnung durch Christus bedeutet für Ritschl das Versöhntsein mit den auch über das Kreuz Christi hinaus fortbestehenden Übeln, die aber nun nicht mehr als Strafe für Sünden angesehen werden und so der »Richtung des bisher sündigen Willens auf den allgemeinen Endzweck Gottes selbst« nicht mehr im Wege stehen.²⁵ Ritschl entwickelt dieses Konzept gegen Anselms Leitkategorie des Opfers unter dem zentralen Begriff der Liebe²⁶, der schon Abaelard in der Generation nach Anselm als soteriologischer Schlüssel gedient habe. Die Liebe überwindet die Sünde des Sünders nicht dadurch, dass sie die Person des Sünders und sein sündiges Werk gewaltsam auseinanderreißt, wie dies im Opfer der Fall ist. Vielmehr versetzt die Liebe sich gerade umgekehrt in den Sünder hinein und versucht, die Motive seines sündigen Tuns wenn schon nicht mitzuvollziehen, so doch zu verstehen. Gerade mit diesem Hineinversetzen stellt sich die Liebe buchstäblich zwischen den Sünder und seine Sünde und durchbricht so den unheilvollen Nexus von sündigem Tun und entsprechendem Ergehen, leistet also liebend das, was das Opfer gewaltsam bewerkstelligen will. Geradezu in Idealgestalt wird diese Form der Versöhnung spirituell verkörpert von der Kommunität von Taizé, deren Gründer Frère Roger Schutz sich inmitten der politischen Wende in Europa in einem Interview unter der Überschrift »Zeichen der Versöhnung« wie folgt äußerte:

»Wir werden nicht herauszufinden versuchen, wer recht und wer unrecht gehabt hat. Wir werden nur sagen: Versöhnen wir uns! [...] Nicht danach suchen, wer recht und wer unrecht gehabt hat, heißt Wege finden, den anderen zu verstehen und zu lieben. Lieben heißt dem anderen zuhören, sich in seine Lage zu versetzen, versuchen zu begreifen, wer er ist, warum er so redet, wie er redet, woher seine Aggressivität kommt.«²⁷

Das Profil dieses Versöhnungsgedankens dürfte mit den gegebenen Beispielen hinreichend deutlich geworden sein. Im Text selbst der *Charta Oecumenica* finden sich derartige Äußerungen freilich nicht in derselben Ausdrücklichkeit, sondern eher andeutungshaft und in Spuren. Zu beachten sind hier vor allem die Stellen der Charta, die – in überindividuellem Sinne – von der Umkehr der Kirchen sprechen.²⁸ Sie greifen damit, wie insbesondere Peter de Mey vermerkt,²⁹ direkt auf Gedanken der evangelisch-katholischen Groupe des Dombes zurück und waren im Entwurf der Charta noch deutli-

²⁵ Albrecht RITSCHL, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. III, Tübingen ³1883, 504f.

²⁶ Ritschls antimetaphysisches Theologieverständnis lässt ihn die Gotteslehre auf die »Liebe als Wesensbestimmung Gottes« bauen (RITSCHL (s.o. Anm. 25), VI [§ 34]).

²⁷ EK 22 (1989/6), 24–28, 26f.; im Interview ist diese Äußerung eine Paraphrase der Haltung, die hinter dem Aufruf von Johannes XXIII. zum Zweiten Vatikanischen Konzil stand.

²⁸ Die bemerkenswerte Äußerung: »Zugleich ist durch das Versagen der Christen in Europa und über dessen Grenzen hinaus viel Unheil angerichtet worden. Wir bekennen die Mitverantwortung an dieser Schuld und bitten Gott und die Menschen um Vergebung« (CO 7,2f.) redet womöglich absichtsvoll nicht von einem Versagen der Kirchen als ganzer.

²⁹ Peter DE MEY, An Assessment of the Charta Oecumenica from a Roman Catholic Perspective, in: Charting Churches (s.o. Anm. 14), 17–42, 26.

cher; sie wurden auf die überraschend zahlreichen Einwände hin relativiert, sind aber noch klar genug erkennbar:

»Im Bewusstsein unserer Schuld und zur Umkehr bereit müssen wir uns bemühen, die unter uns noch bestehenden Spaltungen zu überwinden, damit wir gemeinsam die Botschaft des Evangeliums unter den Völkern glaubwürdig verkündigen.« (CO Präambel, Satz 5)

»Ökumene beginnt deshalb für die Christinnen und Christen mit der Erneuerung der Herzen und der Bereitschaft zu Buße und Umkehr.« (CO 3,3)³⁰

Ein weiterer Gesichtspunkt des mit der *Charta Oecumenica* gegebenen Paradigmenwechsels lässt sich im Anschluss an das Versöhnungsthema leicht verständlich machen. Ausgangspunkt dieser Beobachtungen war ja die Feststellung, dass theologische Themen in der *Charta Oecumenica* oft in gesellschaftspolitischer Terminologie formuliert werden. Dies gilt nun in hervorgehobener Weise für den Titel des Dokuments selbst. Als Charta bezeichnet sich der Text in offensichtlicher Anlehnung an weltpolitische Dokumente wie die Charta der Vereinten Nationen, mit denen sie ein wesentliches verfahrenstheoretisches Strukturmoment teilt. Sie besitzt demnach ihre Verbindlichkeit dadurch, dass sie von den an ihrer Verabschiedung beteiligten Kirchen auch rezipiert, man könnte mit dem einschlägigen politischen Terminus sagen: ratifiziert wird. Das wird gleich in der Präambel festgehalten:

Die Charta »hat jedoch keinen lehramtlich-dogmatischen oder kirchenrechtlich-gesetzlichen Charakter. Ihre Verbindlichkeit besteht vielmehr in der Selbstverpflichtung der europäischen Kirchen und ökumenischen Organisationen. Diese können für ihren Bereich auf der Grundlage dieses Basistextes eigene Zusätze und gemeinsame Perspektiven formulieren, die sich konkret mit ihren besonderen Herausforderungen und den sich daraus ergebenden Verpflichtungen befassen.« (CO Präambel, Satz 11–13)

In Deutschland hat die Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen (ACK) daher das Instrument des sogenannten ökumenischen Partnerschaftsvertrags vorgeschlagen. Solche Verträge geben dem letzten zitierten Satz eine Ausführungsbestimmung, die die neuartige Selbstverpflichtung zum gemeinsamen Handeln in eine konkret umsetzbare und kontrollierbare Form gießt. Das gilt nicht zuletzt für das Auftreten der Kirchen gegenüber den »säkularen europäischen Institutionen« (CO 7,13). Die Charta bekommt so die lehrhafte Verbindlichkeit, die sie von Hause aus nicht besitzt. Genauer: Die Wahrheit der theologischen *Lehre* wird an die Wirklichkeit des kirchlichen *Lebens* zurückgebunden. Nicht von ungefähr schreibt Bernd Jochen

³⁰ Während der zweite Satz so fast wörtlich schon in E 2,1 steht, lautet der erste dort: »Wir sind uns bewusst, dass wir nur durch unsere eigene innere Umkehr zu der von Gott selbst gewirkten Einheit in der Verschiedenheit unserer Glaubensausprägungen gelangen können« (E Präambel, Satz 4); die Notwendigkeit der Umkehr wurde im endgültigen Text der Charta also zu einer Bereitschaft ermäßigt. Völlig gestrichen wurde schließlich die Selbstverpflichtung, »die Umkehr der Kirchen zu unterstützen« (E 4,6), mit der ein Buchtitelstichwort der Groupe des Dombes direkt zitiert worden wäre. Hingegen hat der in Anm. 28 zitierte Satz aus der Charta selbst keine Entsprechung im Entwurf.

Hilberath im Rückblick auf eine der Charta gewidmete Zweijahrestagung der Societas Oecumenica: »This Charta can above all be described as a document of the ecumenism of life.«³¹ Dieses Leben wird der Charta dann eingehaucht, wenn die Kirchen selbst für die Ökumene in die Pflicht genommen und an ihre Eigenverantwortung für das Gelingen der Kirchengemeinschaft erinnert werden. Verantwortung, genauer: Selbstverantwortung der Kirchen, ist das große Stichwort, das im verabschiedeten Text der Charta – konkret in der Überschrift zu deren drittem Teil – an die Stelle des spirituellen Begriffs der Umkehr getreten ist, der den Entwurf der Charta prägte.

These 3: Was in der Charta Oecumenica die *Selbstverpflichtung* auf dem Gebiet des *Lebens* ist, genau das ist in der Konsensökumene die *Lehre* als *Selbststeuerung* der Kirche.

Der Paradigmenwechsel der *Charta Oecumenica* von der Wahrheit der Lehre zur Wirklichkeit des Lebens lässt nach dem Verhältnis zur Konsensökumene fragen, die ja ganz auf Übereinstimmungen in der Lehre setzt. Dazu las man im Entwurf der Charta mit direktem Zitat der bekannten konsensökumenischen Leitbegrifflichkeit:

»Denn nur in Übereinstimmung mit den fundamentalen Glaubenswahrheiten lässt sich die Kirchengemeinschaft theologisch begründen.« (E 5,4)

Die *Charta Oecumenica* war also fraglos als ein Dokument der Konsensökumene geplant. Nach dem erwähnten Einwand der Moskauer orthodoxen Metropole liest sich der fragliche Satz im verabschiedeten Text der Charta jedoch so:

»Ohne Einheit im Glauben gibt es keine volle Kirchengemeinschaft.« (CO 6,4)

Die Folgerung, dass mit dieser Rücknahme der konsensökumenischen Unterscheidung auch das ganze Konzept aufgegeben sei³², ist freilich nicht zwingend, wenn man bedenkt, dass die Verbindlichkeit der Charta durch ihre Ratifizierung im kirchlichen Leben entsteht. Ein ökumenischer Partnerschaftsvertrag z.B. ist nicht minder ein Konsens als eine theologische Konvergenzerklärung, und er hat dann nach der Präambel zur Charta auch dieselbe Verbindlichkeit. Die Konkretion der Charta im Leben der Kirchen ist also selbst eine Form von Konsensökumene. Logisch betrachtet liegt diese neue Form des Konsenses dem etablierten Modell der Konsensökumene sogar zugrunde. Denn die konsensökumenische Unterscheidung von fundamentalen und konfessionellen Wahrheiten hat einen unvermeidlichen blinden Fleck. Sie erlaubt zwar die Feststellung, dass in dieser bestimmten

³¹ Bernd J. HILBERATH, Epilogue, in: Charting Churches (s.o. Anm. 14), 201–204, 203.

³² DE MEY (s.o. Anm. 29), 41: »The final version of the Charta is, in my opinion, a missed opportunity to make the hermeneutics of the differentiated consensus acceptable for all churches in Europe.«

Lehre ein Konsens in fundamentalen Wahrheiten erreicht sei; sie erlaubt aber von sich aus noch nicht die Gewichtung dieses Konsenses, und genau hieran macht sich ja der ökumenische Klimawandel seit der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* fest. Deswegen verbindet z.B. die *Leuenberger Konkordie* die Feststellung voller Kirchengemeinschaft zwischen lutherischen, reformierten und unierten Kirchen gleichwohl mit der Absichtserklärung – oder dem ökumenischen Partnerschaftsvertrag –, über die weiterhin bestehenden Differenzen institutionalisierte Lehrgespräche zu führen. Der Lehrkonsens als solcher wird hier also eingebettet in einen als Diskursverfahren verstandenen, umfassenderen Konsens. Die konsensökumenische Unterscheidung von fundamentalen und konfessionellen Wahrheiten ist demnach kein Instrumentarium, das fertig bereitliegt wie das Skalpell am Seziertisch, sondern ist eine bleibende Aufgabe, die die Kirchen nur selbst in eigenverantwortlichem Handeln bewältigen können. Die theologische Lehre dient somit zur Selbststeuerung der Kirche.³³ Dem entspricht es, wenn die *Charta Oecumenica* sich durch ihre Selbstverpflichtung zum gemeinsamen Handeln der unterzeichnenden Kirchen hervorhebt. Was die *Selbststeuerung* der Kirche auf dem Gebiet der *Lehre* ist, das ist die *Selbstverpflichtung* auf dem Gebiet des kirchlichen *Lebens*. Das aber heißt, dass Lehre und Leben gar nicht sinnvoll gegeneinander in Stellung gebracht werden können. Die *Charta Oecumenica* vertritt also kein grundlegend anderes Modell als die Konsensökumene. Sie akzentuiert lediglich den Konsensbegriff anders und bezieht ihn stärker auf die eigene Handlungsverantwortung der Kirchen als auf die Lehre. Damit folgt sie einer gegenwärtigen Tendenz, die sich in der nächsten These niederschlägt.

These 4: Hauptinteresse der *Charta Oecumenica* ist die Eigenverantwortung der Kirchen für die Kirchenwirklichkeit. Die *Charta Oecumenica* gehört darum in den Zusammenhang kirchlicher Strukturplanungen und Leitbildprozesse.

Das Novum kirchlicher Selbstverpflichtung zum gemeinsamen Handeln hat in der *Charta Oecumenica* Methode; es verleiht der ökumenischen Bewegung Operationalisierbarkeit. Damit rückt sie in die Nähe der allfälligen kirchlichen Leitbildprozesse. Das Verfahren als solches ist vor allem aus der Wirtschaft bekannt und hat seine Besonderheit darin, Handlungsziele nicht aus einer abgehobenen Vision zu entwickeln, sondern aufgrund einer möglichst präzisen und ortsnahen Situationsanalyse. Genau dies geschieht gegenwärtig zumindest in den deutschen Kirchen landauf wie landab; das vom Rat der EKD verantwortete Diskussionspapier *Kir-*

³³ Das aus der Systemtheorie stammende Konzept der Dogmatik als »Selbststeuerung des Religionssystems« (Niklas LUHMANN, *Funktion der Religion*, Frankfurt am Main 1977, 126) rezipiert in der Theologie vor allem Eilert HERMS, *Erfahrbare Kirche. Beiträge zur Ekklesiologie*, Tübingen 1990, 89.124.159.

che der Freiheit ist wohl das prominenteste Beispiel. Nichts anderes tut die *Charta Oecumenica*, wenn sie in ökumenischen Partnerschaftsverträgen oder anderen operationalisierbaren Formen der Ratifizierung zur Geltung gebracht wird. Der vorderhand ökumenische Text ist also zugleich ein Dokument kirchlicher Strukturplanung. Macht man sich diesen Zusammenhang klar, dann erscheint eine der auffälligsten Beobachtungen, die man an der *Charta Oecumenica* machen kann, in neuem Licht, nämlich die unbekümmerte Gemengelage von theologisch-kirchlicher und gesellschaftlich-politischer Begrifflichkeit. Das Problem bündelt sich im Begriff Europa. Für die Charta ist Europa offensichtlich mehr als eine bloße Ortsangabe. Europa ist aber auch nicht als ein Weltteil zu bestimmen, der entweder in Übereinstimmung oder in Dissonanz mit der Kirche steht, weder als das untergegangene christliche Abendland noch als die politische Größe Europa. Europa ist vielmehr die Situation der Kirchenwirklichkeit, in der die Kirchen der *Charta Oecumenica* stehen und deren Analyse die erste und grundlegende Voraussetzung für die Setzung kirchlicher Handlungsziele ist. Die Präambel nennt die Charta aus diesem Grund einen »Basistext« in dem doppelten Sinne, dass sie als basales Fundament für das kirchliche Handeln nur dann verbindlich werden kann, wenn sie an der Basis der Kirchen, also in Analyse der jeweils konkreten Kirchenwirklichkeit umgesetzt wird in möglichst genau kontrollierbare Handlungsziele. Mit anderen Worten, die *Charta Oecumenica* will *Fundament* und *Bauplan* für eine gelingende Ökumene zugleich sein. Mit diesen Begriffen sind meine Überlegungen zur Charta wieder bei ihrem Ausgangspunkt angelangt, so dass es nun an der Zeit ist, eine kurze Würdigung anzuschließen.

These 5: Entscheidend für den Erfolg der *Charta Oecumenica* wie auch aller anderen kirchlichen Leitbildprozesse und Strukturplanungen ist es, die Gestaltung der *Kirchenwirklichkeit* in den Rahmen einer Orientierung an der *verborgenen Kirche* zu stellen.

Unsere Überlegungen zur Konsensökumene anhand der *Charta Oecumenica* haben einige Verschiebungen mit sich gebracht. Der Begriff Konsensökumene wurde stärker vom eigenverantwortlichen Handeln der Kirche als von der Lehrübereinstimmung her gedacht. Die Charta selbst wurde nicht nur im Fachzusammenhang der Ökumene, sondern letztlich im Kontext kirchlicher Strukturplanung interpretiert. Damit konnten für die Analyse die klassischen Entgegensetzungen, wie sie sich in der von Teilen des nordeuropäischen Luthertums geäußerten Kritik an einer Vermischung von Kirche und Gesellschaft artikulierten, überwunden werden. Europa steht den Kirchen demnach nicht gegenüber wie die »Welt« im theologischen Sinne des Begriffs (etwa im Johannesevangelium), sondern bezeichnet die ureigene Situation der Kirchen selbst. Das bedeutet gegenüber jenen fragwürdigen Entgegensetzungen sicherlich einen Erkenntnisgewinn. Aber wie weit reicht der? Aus dogmatischer Sicht kann die Wahrnehmung, dass die

Welt nicht der Gegensatz der Kirche, sondern ihre Situation ist, nicht das letzte Wort haben. Das hat gegenüber beiden Auffassungen – der Welt als Gegensatz und als Situation der Kirche – vielmehr das von Karl Barth so genannte dritte Wort,³⁴ nämlich das Wort vom Kreuz, in dem die Kirche die Welt als versöhnt und damit zugleich als Grund und als Gegenüber der Kirche selbst erkennt. Was die Kirche im Reden dieses dritten Wortes von der Welt erkennt, ist freilich verborgen und eben nicht Teil der Kirchenwirklichkeit, die strukturplanerischer Analyse und operationalisierten Handlungszielen zugänglich ist. Es handelt sich um die verborgene Kirche, die das Geheimnis der Kirchenwirklichkeit ist.

III. Fünf Dimensionen des Konsensgedankens

Ich fasse das Bisherige zusammen: Was heißt Konsens nach der Konsensökumene? Zunächst ist (*erstens*) offensichtlich an den Lehrkonsens, die Aufhebung von lehrbedingter Kirchentrennung aufgrund einer Revision der Lehrtradition, gedacht. Die vorliegenden Überlegungen wollten freilich hauptsächlich dem Problem auf die Spur kommen, dass der Begriff Konsens (*zweitens*) nach dem Ende der von diesem Begriff beherrschten Konsensökumene anscheinend nur noch den negativen Sinn einer Verständigung darüber haben kann, worüber man sich nicht verständigen kann (I). Die Analysen zur *Charta Oecumenica* (II) zeigten jedoch, dass dieses Verständnis des Modells Konsensökumene zu kurz greift: Konsens heißt für dieses Modell nicht nur, in Fragen theologischer Lehre, die potentiell kirchentrennende Bedeutung haben, übereinzustimmen, während dies in Lehrfragen von konfessioneller Spezifik unterbleiben kann. Konsens heißt vielmehr und noch grundlegender auch, Übereinkunft darüber zu erzielen, welcher Lehrtopos auf welche Seite der Unterscheidung von Fundamental- und konfessionellen Wahrheiten gehört. Dieser Konsens bezeichnet ein aktives und eigenverantwortliches Handeln der Kirchen, und deshalb muss man (*drittens*) von einem handlungstheoretischen Konsensbegriff sprechen. Konsens nach der Konsensökumene und in ihrem Sinne ist letztlich ein handlungstheoretisches Konzept, und deswegen ist der Konsens auch nach dem Ende der Konsensökumene keineswegs nur ein negativer, sondern ein eminent positiver Begriff, weil er das positive Engagement der Kirchen, ihre eigenverantwortliche Beteiligung an Gestaltung und Gelingen der Ökumene beschreibt.

³⁴ Vgl. Karl BARTH, Die Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/3,2, Zürich 1959, 802–808. Eine Analyse der Lehre vom dritten Wort kann hier nicht geleistet werden, vgl. zu den dogmatischen Implikationen derselben aber Henning THEIßSEN, Das Erkennungszeichen der Kirche, in: EvTh 68 (2008) 332–347.

In gewisser Weise wird damit aber das Problem des bloß negativen Konsenses, von dem wir ausgingen, nicht ausgeräumt, sondern sogar noch verschärft. Denn die Konsensökumene ist nun gewissermaßen zum Erfolg verurteilt. Nicht nur in dem Sinne, dass selbst das Ausbleiben eines Lehrkonsenses als Verständigung über das Nichtverständigenkönnen noch ein (freilich negativer) Konsens sein kann. Sondern verurteilt ist die Konsensökumene auch in dem Sinne, dass sie ihr Schicksal selbst in die Hand nehmen kann und muss. Man kann sich das (*viertens*) am verfahrenstheoretischen Konsensbegriff klarmachen, der als eine Unterart des handlungstheoretischen gelten kann. Wenn Konsens in Verfahrensfragen heißt, Entscheidungen und Beschlüsse nach Möglichkeit einstimmig zu fassen, dann bedeutet das wie im altenglischen Geschworenenrecht oder in früheren Bestimmungen zum Konklave der Papstwahl, dass das Verfahren bis zur Erreichung dieses Konsenses fortgesetzt werden muss. Die evangelische Theologie spricht hier vom *magnus consensus* als Zielgröße, die die rheinische Landessynode 1996 sogar per Beschluss als eine Mehrheit von über zwei Dritteln definiert hat.³⁵ Aber kann der Konsens in diesem qualifizierten theologischen Sinne ein Zahlenverhältnis sein? Es deutet sich an, dass (*fünftens*) noch ein theologischer Konsensbegriff differenziert werden muss, der weder mit dem Lehrkonsens noch dem negativen Konsens noch dem handlungs- oder dem verfahrenstheoretischen Konsensbegriff zur Deckung zu bringen ist. Um das zu verdeutlichen, greife ich abschließend auf die zitierten Referate von Huber und Lehmann zurück.

Der (jetzt scheidende) EKD-Ratsvorsitzende kommt zu dem Ergebnis, dass die Ökumene der Profile sich (mit einem Ausdruck des jetzigen Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Robert Zollitsch) als »arbeitsteilige Ökumene« darstelle.³⁶ Damit ist aber nicht das gemeint, was man vom gesellschaftlichen Teilsystem Wirtschaft her, dem der Begriff der Arbeitsteilung entstammt, assoziieren könnte, dass nämlich z.B. in einer Manufaktur beim übergeordneten Gesamtprozess der Güterproduktion der eine Beteiligte diesen und der andere jenen Herstellungsschritt tätigt, so dass keiner von beiden das Endprodukt im Ganzen vor Augen hat oder in Händen hält. Vielmehr denkt Huber den übergeordneten Begriff – nämlich den Begriff Kirche – als Besitz beider Seiten, wenn er tatsächlich ein Beispiel aus der Wirtschaft anführt: »Der Allgemeinbegriff Auto gehört keiner einzelnen Firma, sondern ist allen Autoherstellern zugänglich.«³⁷ Entsprechend verkörpert jede der beiden Kirchen – in genauem Gegensatz zum Manufakturbeispiel – das Kirchesein als Ganzes; es handelt sich um »faktisch

³⁵ Verhandlungen der 45. ordentlichen rheinischen Landessynode. Tagung vom 7. bis 11. Januar 1996 in Bad Neuenahr, hg.v. BÜRO DER LANDESSYNODE, Düsseldorf 1996, 96 (Beschluss 42).

³⁶ HUBER (s.o., Anm. 3), 410.

³⁷ HUBER (s.o., Anm. 3), 409. Das folgende Zitat: 410.

zwei unterschiedliche Gestalten des Kircheseins«. Ökumenehermeneutisch folgt Huber damit der These von der so genannten Grunddifferenz zwischen evangelischer und katholischer Kirche, die – jenseits der Lehrthematik – darauf abhebt, dass es verschiedene *Stile* von Kirche gibt.

Bei Lehmann stellt sich das Gesamtbild trotz der vielen Gemeinsamkeiten, die im ersten Abschnitt dieses Aufsatzes zu beobachten waren, anders dar. Wie schon angedeutet, wendet er sich besonders Themen zu, die nicht kirchentrennend sein können und darum sowohl die Gelegenheit zur Profilierung als auch zur Pflege der Gemeinsamkeiten bieten. Sprechend ist ein Satz aus dem Schlussabschnitt seines Referats: »Es gibt vieles, was wir sofort tun könnten und was nicht verboten ist.«³⁸ Konkret nennt Lehmann dann aber nicht wie zuvor gesellschaftliche Verantwortungen der Kirche, sondern spirituelle Anliegen, nämlich die interkonfessionelle Bibellektüre und das gemeinsame Gebet. Dem Gebet um ökumenische Einheit schreibt Lehmann dabei eine »Gewissheit« zu, die gerade »angesichts der tiefen Spaltungen« in der Christenheit unbezweifelbar besteht, »auch wenn wir ihre Wirkung nicht ermessen können.«³⁹ Es handelt sich also um eine Übereinstimmung, die ohne Ausweis an der Empirie und womöglich sogar im Gegensatz zu ihr, die also im Verborgenen besteht. Eine derartige Übereinstimmung ist kein Konsens im handlungstheoretischen Sinne, sondern bezeichnet eine bestimmte Vollzugsweise des christlichen Glaubens, nämlich die Zustimmung oder das Einstimmen in Gottes verborgene Wirksamkeit, durch das der Gläubige nicht nur Übereinstimmung in Bezug auf eine bestimmte Sache zum Ausdruck bringt, sondern sich selbst dieser Wirksamkeit Gottes anvertraut. Bezogen auf das Ökumenethema heißt das: Die Kirche, die durch einen solchen Konsens zur Einheit geführt wird, ist die verborgene Kirche. Diese Verborgenheit ist allerdings im Unterschied zu der Problembestimmung, von der wir ausgingen, kein negativer Begriff, freilich auch kein Positivum wie im Falle des handlungstheoretischen Konsensbegriffs, sondern ist, die Alternative von Positiv und Negativ durchkreuzend, von der Realitätsart des Kreuzes, dessen radikale Entzogenheit für den Glauben sich im Wort vom Kreuz als Präsenz erweist. Dieser fünfte und letzte hier zu erörternde Konsensbegriff befindet sich im Einklang mit unserer fünften These zur *Charta Oecumenica*, dass die Gestaltung der Kirchenwirklichkeit, wie sie in der Ökumene der Profile geschieht, im Rahmen eines solchen Einstimmens in Gottes verborgene Wirksamkeit angesiedelt sein muss – und damit in einem Konsens, der über das Ende der Konsensökumene hinausgeht.⁴⁰

³⁸ LEHMANN (s.o., Anm. 3), 421.

³⁹ Ebd.

⁴⁰ Zu dieser fünften – sachlich ersten – Dimension des Konsensbegriffs vgl. überblickshalber Gerhard SAUTER, Art. »Consensus«, in: TRE 8, Berlin/New York 1981, 182–189, v.a. 187.

ZUSAMMENFASSUNG

Der Ökumenediskurs des 20. Jh. ist wesentlich durch das Konzept der Konsensökumene geprägt worden; nach der Jahrtausendwende ist jedoch verstärkt von einer Ökumene der Profile die Rede. Der vorliegende Aufsatz fragt daher, was Konsens »nach« der Konsensökumene, d.h. sowohl in zeitlichem als auch inhaltlichem Anschluss an die Konsensökumene bedeutet (I). Zu diesem Zweck wird mit der *Charta Oecumenica* (2001) eines der kennzeichnendsten Dokumente der ökumenehermeneutischen Wende eingehend analysiert (II), woraus sich fünf unterschiedliche Bedeutungen des Begriffs Konsens ergeben (III).

SUMMARY

In the 20th century, ecumenical encounter has been dominated by the hermeneutics of consensus. However, after the turn of the millennium a change seems to have taken place in that the churches seem to prefer to stress their own unmistakable profile. What then does consensus mean after the hermeneutics of consensus (I)? In order to answer this question, the present essay analyses in detail the *Charta Oecumenica* (2001), which is one of the most characteristic examples of the above-mentioned change (II), and comes up with five different meanings of the term consensus (III).