

Rezeption und Anerkennung

Die ökumenische Hermeneutik von Paul Ricœur
im Spiegel aktueller Dialogprozesse in Frankreich

V&R Academic

Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie

Herausgegeben von
Christine Axt-Piscalar und Christiane Tietz

Band 151

Beate Bengard

Rezeption und Anerkennung

Die ökumenische Hermeneutik von Paul Ricoeur im
Spiegel aktueller Dialogprozesse in Frankreich

Vandenhoeck & Ruprecht

Die vorliegende Studie ist die überarbeitete Fassung einer Dissertation, die im Februar 2014 von den Evangelisch-Theologischen Fakultäten der Unversitäten Leipzig und Strasbourg als Promotionsschrift angenommen wurde. Der Druck erfolgte mit Unterstützung des Förderungs- und Beihilfefonds Wissenschaft der VG Wort.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISSN 0429-162X

ISBN 978-3-647-56449-4

Weitere Ausgaben und Online-Angebote sind erhältlich unter: www.v-r.de

© 2015, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Theaterstraße 13, 37073 Göttingen/
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.

www.v-r.de

Alle Rechte vorbehalten. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: Konrad Triltsch GmbH, Ochsenfurt

Inhalt

Vorwort	9
1. Einleitung	11
2. Ökumenische Rezeption – Begriff und Erforschung	21
2.1 Plan	21
2.2 Etappen der Begriffsdiskussion	22
2.2.1 Impulse aus dem innerkatholischen Gebrauch des Rezeptionsbegriffs	23
2.2.2 Neue Arbeitsfelder: Hermeneutik, Kontextualität und Spiritualität	26
2.2.3 <i>klassische</i> und <i>un-klassische</i> Rezeption	29
2.2.4 Zwischenbilanz	32
2.3 Rezeptionsforschung	38
2.3.1 Vorüberlegung	38
2.3.2 Methodisches Spektrum	38
2.3.3 Der kirchenrechtliche Ansatz	40
2.3.4 Kontextuelle Studien	45
2.3.5 Rezeptionsästhetische Studien	47
2.3.5.1 Theorien der Rezeptionsästhetik	49
2.3.5.2 Ökumenische Untersuchungen mit rezeptionsästhetischem Ansatz	53
2.3.5.3 Die Rezeptionsästhetik in der ökumenischen Diskussion	57
2.4 Zusammenfassung und Ausblick	64
3 Aspekte der ökumenischen Rezeption im Werk von Paul Ricœur	69
3.1 Vorbemerkung	69
3.2 Paul Ricœur und die Theologie	69

3.3 Zur Hermeneutik Ricœurs	73
3.3.1 Forschungsstand	73
3.3.1.1 Wahrnehmung seitens der ökumenischen Theologie .	73
3.3.1.2 Anton Houtepen: Ökumenische Hermeneutik (1990).	74
3.3.1.3 Zur Auseinandersetzung mit dem (Post-) Strukturalismus	78
3.3.1.4 Zusammenfassung	80
3.3.2 Textrezeption und Identität	82
3.3.2.1 Vorbemerkung	82
3.3.2.2 Der Text	84
3.3.2.3 Narrative Identität	90
3.3.2.4 Die Identität einer Glaubensgemeinschaft	100
3.4 Der ökumenische Dialog	107
3.4.1 Vorbemerkung	107
3.4.2 Resümee	108
3.4.3 Das Paradigma der Übersetzung	112
3.4.3.1 Die Analogie von Religion und Sprache	112
3.4.3.2 Die Übersetzung als linguistisches Paradigma	113
3.4.3.3 Die Übersetzung als ökumenisches Paradigma	116
3.4.3.4 Übersetzung, Andersheit und Identität	118
3.4.4 Das Paradigma der Vergebung	124
3.4.4.1 Der Geist der Vergebung und sein Inkognito	124
3.4.4.2 Der Geist der Vergebung im ökumenischen Dialog . .	130
3.4.4.3 Der Andere als Quelle der Offenbarung	138
3.4.5 Eine Poetik des ökumenischen Diskurses	145
3.4.6 Der Status ökumenischer Texte	153
3.4.7 Anerkennung	162
3.5 Zusammenfassung	174
3.5.1 Rezeptionsbegriff	174
3.5.2 Alterität und Identitätswandel	175
3.5.3 Ökumenische Texte	178
3.5.4 Ökumene der Glaubenden – Ökumene der Institutionen . .	181
3.5.5 Zur Einordnung von Ricœurs ökumenischer Theorie	183
4 Beispiele aus der Praxis der ökumenischen Rezeption	191
4.1 Untersuchungskriterien und Beispiele	191
4.2 Die Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa und ihre Rezeption in Frankreich	194
4.2.1 Vorstellung	194
4.2.2 Rezeptionsverlauf	197
4.2.3 Identitätsverständnis	217

4.2.4 Textgebrauch	236
4.3 Die Groupe des Dombes	242
4.3.1 Vorstellung	242
4.3.2 Rezeptionsverlauf	246
4.3.3 Identitätsverständnis	252
4.3.4 Textgebrauch	259
4.4 Die Communauté de Taizé	267
4.4.1 Vorstellung	267
4.4.2 Rezeptionsverlauf	277
4.4.3 Identitätsverständnis	289
4.4.4 Textgebrauch	295
4.5 Zusammenfassung	302
4.5.1 Rezeptionsverlauf	303
4.5.2 Identitätsverständnis	307
4.5.3 Textgebrauch	311
 5 Zusammenfassung und Ausblick	 315
 Anhang	 329
Der ökumenische Dialog, Übersetzung und Vergebung	329
[= Vom Trienter Konzil zum Kolloquium von Trient] von Paul Riccœur	329
 Literaturverzeichnis	 337
Quellen	337
Forschungsliteratur	339

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im Februar 2014 an den Evangelisch-Theologischen Fakultäten der Universitäten von Strasbourg und Leipzig als Promotionschrift angenommen. Sie ist das Resultat einer *Co-tutelle de thèse*, eines deutsch-französischen Promotionsverfahrens, für das sich die beiden Fakultäten in Leipzig und Strasbourg zu gleichen Teilen engagiert haben.

Es hat sich für mich als überaus inspirierend erwiesen, das Thema der »ökumenischen Rezeption« in einer deutsch-französischen Perspektive zu bearbeiten. Dabei hat das Glück, als ›Grenzgängerin‹ in Deutschland und Frankreich forschen zu dürfen und dabei Synergien und Übergänge im Bereich von ökumenischer Theologie, Hermeneutik und Literaturtheorie aufzuspüren, den bürokratischen Mehraufwand dieses Unternehmens mehr als aufgewogen. Im Juni 2015 wurde die Arbeit mit dem Dissertationspreis der *Société des Amis des Universités de l'Académie de Strasbourg* und der *Fondation Entente franco-allemande* ausgezeichnet.

Mein Dank gilt all denjenigen, die mich bei diesem Projekt unterstützt haben, an erster Stelle meinen beiden Forschungsdirektoren Prof. Élisabeth Parmentier aus Strasbourg und Prof. Matthias Petzoldt aus Leipzig. Ihre Art, mich zu begleiten und sich für mich einzusetzen, hat mich ermutigt, motiviert und gestärkt. Eine bessere Betreuung hätte ich mir nicht wünschen können.

Des Weiteren möchte ich den Kollegen vom *Institut für Ökumenische Forschung des Lutherischen Weltbundes* in Strasbourg herzlich danken, insbesondere Prof. Theodor Dieter und Prof. André Birmelé, die mir Gastfreundschaft in ihrem Institut gewährten, mich an ihrer ökumenischen Erfahrung Anteil nehmen ließen und mir viele wichtige Impulse für die Entwicklung meiner Forschungsfragen gaben.

Ermöglicht wurden meine Forschungen auch durch die finanzielle Beihilfe verschiedener Institutionen. Dem *Gustav-Adolf-Werk e.V.*, dem *Deutschen Akademischen Austauschdienst*, dem *Ministère délégué à l'enseignement supérieur et à la recherche*, dem *Collège doctoral européen de Strasbourg* und der

Deutsch-Französischen Hochschule danke ich in diesem Zusammenhang für ihre großzügige Unterstützung.

Die vorliegende Arbeit wurde verfasst, um die Hermeneutik von Paul Ricœur als Inspirationsquelle für die ökumenische Theologie greifbar zu machen. Der geneigte Leser wird darin als wiederkehrendes Motiv die Freude am dialogischen Denken entdecken. Dabei handelt es sich nicht nur um eine inhaltliche Komponente. Auch die Entstehung dieser Arbeit beruhte zu wesentlichen Teilen auf dem fruchtbaren Austausch mit Betreuern, Kollegen und Freunden, deren Wege sich in den vergangenen Jahren mit den meinen gekreuzt haben. Ihnen allen sei an dieser Stelle Dank gesagt für ihre fachliche und menschliche Beratung und Ermutigung. Besonders nennen möchte ich Markus Franz und Ronny Valdorf, meine langjährigen Kollegen am Institut für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät in Leipzig, die für mich Kollegen, Mitstreiter und Freunde waren. Danken möchte ich zudem Dieter Brandes und Martin Hünenburg für ihre Hilfe bei der Realisierung des Co-tutelle-Projekts, Catherine Goldenstein vom Fonds Ricœur in Paris für ihre Verlässlichkeit und ihre Intuition bei der Suche nach Manuskripten sowie Prof. Karsten Lehmkuhler, der mir den Weg zu Vandenhoeck & Ruprecht wies. Den Leipziger Professoren Klaus Fitschen und Jens Herzer danke ich für ihren Sinn für die interdisziplinäre theologische Arbeit, Frère Richard aus Taizé für sein Vertrauen sowie Jane Stranz und Stephen Brown für ihre Freundschaft.

Paris im Juli 2015

Beate Bengard

1. Einleitung

In dieser Untersuchung beschäftigen wir uns mit dem französischen Philosophen Paul Ricoeur (1913–2005). Dabei interessiert uns ein Aspekt seines Gesamtwerks, der bisher noch nicht im Einzelnen untersucht worden ist. Während die bisher aus theologischer Perspektive über Ricoeur publizierten Studien sich zumeist mit seiner Metaphertheorie, seiner Narratologie oder der Arbeit zum Symbolbegriff befassen, ist die ökumenische Dimension in seinen Schriften weitgehend unbeachtet geblieben. Mit der vorliegenden Untersuchung möchten wir dazu beitragen, diese Lücke zu schließen und Ricoeurs Beitrag zur ökumenischen Theologie anschaulich zu machen.

Der Bereich, in dem der Philosoph Paul Ricoeur für die ökumenische Theologie primär interessant wird, ist der der ökumenischen Rezeption. Als ökumenische Rezeption wird in der Regel die Aneignung von ökumenischen Dokumenten verstanden. Die Texte, um die es dabei geht, sind das Resultat interkonfessioneller Dialoge. Sie dokumentieren deren Ergebnisse und erklären im günstigsten Fall einen theologischen Konsens. Wird ein solcher Konsens von den Kirchenleitungen verbindlich bestätigt, kann dadurch ein neues Verhältnis der am Dialog beteiligten Kirchen eingeleitet werden.

Seit es Forschungen zum ökumenischen Rezeptionsprozess gibt, gibt es auch die Einsicht, dass dieses Geschehen komplexer ist, als der Vorgang einer juristischen Ratifikation es vermuten lässt. Einen Grund für kritische Anfragen stellt vor allem der Rezeptionsverlauf dar. Durch das geschilderte Modell könnte nämlich der Eindruck entstehen, die Rezeption sei nur auf den Kontakt von Dialogkommissionen und Kirchenleitungen beschränkt, welche ein theologisches Spezialwissen austauschen, das keine Relevanz für die Mitglieder der Kirchen besitzt. Aus Gründen der Kirchenverfassung spricht aber einiges dagegen, dass die Aufgabe der breiten kirchlichen Basis nur darin bestehen würde, sich in Glaubensfragen die Meinung der Kirchenleitungen anzueignen und deren Beschlüsse zu befolgen, ohne dieselben gewissenmäßig mitzutragen. Dabei bedarf es keines kommunikationstheoretischen Spezialwissens, um sich auszurechnen, dass ein Dialogergebnis in

einer Glaubensfrage, um als rezipiert zu gelten, gelebt werden muss und nicht einfach nur befolgt werden kann.

Wie aber ereignet sich eine solche ökumenische Rezeption im Leben der Glaubenden?

Derartigen Fragen zum ökumenischen Rezeptionsgeschehen soll sich unsere nun folgende Studie widmen. Wir werden Begriffsdefinitionen und methodische Ansätze zur Erforschung der ökumenischen Rezeption untersuchen und uns der Praxis ökumenischer Prozesse zuwenden. Unsere ganze Untersuchung wird sich dabei an Impulsen aus dem Werk von Paul Ricœur orientieren. Eine ausführliche Darstellung von Ricœurs Werk aus ökumenisch-theologischer Perspektive werden wir in Kapitel 3 geben. Sie stellt sozusagen das Herzstück unserer Untersuchung dar.

Die Verbindung Ricœurs zur ökumenischen Theologie ist nicht ohne Weiteres evident. In Deutschland gilt Paul Ricœur vor allem als ein wichtiger Vertreter der Hermeneutik, der zunächst durch seine sprachphilosophischen Beiträge bekannt wurde. Sein philosophischer Ansatz ist freilich breiter angelegt. Obwohl Ricœur als einer der bedeutendsten französischen Philosophen des 20. Jahrhunderts angesehen wird, gilt er für das geistige Umfeld, aus dem er stammte – die französische Philosophie von den späten 1940er Jahren bis zur Jahrtausendwende – nicht als repräsentativ. Das liegt daran, dass Ricœur sich vorrangig mit Phänomenologie und Hermeneutik befasste. Er beschäftigte sich mit Karl Jaspers und Edmund Husserl, dem deutschen Idealismus, der Psychologie Freuds und schon seit den 1970er Jahren mit anglophoner Sprachphilosophie. Ricœur bevorzugte also bewusst eine Pluralität von Zugängen und setzte sich infolge dessen mit der in Frankreich dominierenden Richtung des Strukturalismus durchaus kritisch auseinander.

Eine besondere Bedeutung im Werk von Ricœur nehmen anthropologische und politisch-ethische Fragen ein. Er entwickelte seinen eigenen Ansatz einer Hermeneutik des Selbst.¹ Darin räumte er dessen innere Gebrochenheit («le Cogito brisé»)² ein, die dieses einer direkten Beschreibung entzieht und ging, der rationalistischen Position entsagend, zu einer Inventarisierung jener poetischen Formen über, die das Selbst auf dem Weg der Interpretation überhaupt erst zugänglich machen. In diesem Sinn wandte er sich der Metapher,³ der Erzählung⁴ und in seinen letzten Werken auch der Geschichtsschreibung⁵ zu. Die Konsequenz dieser vermittelten Herangehensweise an die menschliche Wirk-

1 Ricœur, Selbst.

2 Ebd.

3 Ders., Metapher.

4 Ders., Zeit und Erzählung.

5 Ricœur, Gedächtnis.

lichkeit ist in Ricœurs Theorie ein Konflikt der Interpretationen,⁶ der sich aber als sinnstiftend erweist, weil darin neue Denkmöglichkeiten erprobt werden, wie er selbst in seinen philosophischen Schriften, die oft als Relektüren anderer Autoren verfasst sind, eindrucksvoll vorführte. Angesichts seines Interesses für den Konflikt nimmt es nicht wunder, dass sich Ricœur in seinem Spätwerk damit beschäftigte, was Identität, Gerechtigkeit, Dialog und Anerkennung⁷ von jener Hermeneutik des Selbst ausgehend bedeuten. Bei unserem Unterfangen, die ökumenische Rezeption und mithin den ökumenischen Dialog vor dem Hintergrund seines Werks zu untersuchen, werden wir auf eben diese hermeneutischen Kategorien zurückgreifen.

Obwohl Ricœur sich Zeit seines Lebens dagegen wehrte, dass Kritiker seine Philosophie als Kryptotheologie⁸ hinstellten, ist die Nähe vieler Beiträge zum theologischen Denken nicht zu übersehen. Ricœur, der in seinen Schriften »niemals ein Bekenntnis ablegte«⁹ und eine Dialogizität von philosophischer und theologischer Hermeneutik anstrebte, wobei er auch auf die Unvereinbarkeit der ihnen zu Grunde liegenden Logiken verwies, verwahrte sich gegen derartige Vorwürfe mit dem Argument, dass seine anthropologischen Grundannahmen philosophisch begründet seien und dass darüber hinaus der christliche Glaube ebenso wenig ein Hindernis für die philosophische Argumentation darstelle wie ein (z. B. von dem populärsten französischen Nachkriegsphilosophen Jean-Paul Sartre zu Schau gestellter) dezidierter Atheismus.¹⁰

Ricœur war Mitglied der reformierten Gemeinden von Palaiseau und Robinson südlich von Paris und darüber hinaus in verschiedenen protestantischen Verbänden aktiv. Seit seiner Jugend publizierte er in kirchlichen Zeitschriften und bereits in den 1970er Jahren fand seine Philosophie auch Eingang in die theologischen Fakultäten.¹¹ Zunächst geschah dies vor allem in Deutschland und der französischen Schweiz, wobei sich seine hermeneutischen Beiträge (*Le conflit des interprétations*, 1969 und *La métaphore vive*, 1975) als Anknüpfungspunkte erwiesen. Doch auch seine Auseinandersetzungen mit Gerhard Ebeling¹² und – insbesondere – dem Programm der Entmythologisierung von Rudolf Bultmann¹³ ließen Ricœurs Arbeit als eine Schnittstelle von Theologie und Philosophie erkennbar werden. Heute ist Paul Ricœurs hermeneutischer Ansatz an den meisten theologischen Fakultäten im frankophonen Raum fest

6 Ders., Konflikt.

7 Ders., Anerkennung.

8 Ders., Selbst, 36.

9 Ders., Autobiographie, 36.

10 Henriques, *Le préjugé*, 187.

11 Dosse, Ricœur.

12 Ricœur, Ebeling.

13 Vgl. Ricœurs Vorwort in Bultmann, *Jésus*, 9ff.

etabliert.¹⁴ Die Originalität seines Ansatzes beruht auf der Dialektik von Selbstheit und Andersheit, die den Dialog mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen ebenso ermöglicht wie die Reflexion unterschiedlicher kultureller und gesellschaftlicher Erkenntnismöglichkeiten anhand ihrer symbolischen Formen.

Wenn im Folgenden versucht wird, den Rezeptionsbegriff aus ökumenisch-theologischer Perspektive zu erläutern, so interessiert dabei die Verhältnisbestimmung von Textrezeption und interkonfessioneller Anerkennung. Ricœurs Hermeneutik wird dabei nützlich sein, denn auch bei ihm lassen sich Verknüpfungen von Texttheorie und Handlungstheorie ausmachen.

Bevor wir aber in die Untersuchung einsteigen, wollen wir klären, auf welcher Grundlage wir Ricœur berechtigterweise als einen Akteur des ökumenischen Dialogs ansehen können. Dazu begeben wir uns gedanklich in die späten 1960er Jahre, als das Interesse Ricœurs an der interkonfessionellen Situation zum ersten Mal weithin sichtbar wurde.

Damals, inmitten der Pariser Mai-Unruhen von 1968, wurde Ricœur, zu jener Zeit Philosophieprofessor an der Universität von Paris-Nanterre, zum Mitinitiator einer ungewöhnlichen ökumenischen Aktion. Einundsechzig katholische und evangelische Christen – Frauen, Männer, Priester, Pfarrer, Angestellte, Arbeiter und Studierende – feierten einmalig miteinander eine »ökumenische Eucharistie«.¹⁵ Es war Pfingsten und man nahm den Anspruch, miteinander zu kommunizieren sehr ernst. Nicht nur, dass die Einsetzungsworte zum Abendmahl von der ganzen Gemeinde zusammen gesprochen wurden. Man unterrichtete auch umgehend die kirchlichen Autoritäten und die Presse von dem Vorgang und es erschien in der Zeitschrift *Christianisme Social* ein umfangreiches Dossier zum Thema, welches Auskunft über die Situation und die Motive der zelebrierenden Gemeinde und ihrer Kritiker gab.¹⁶ Von der katholischen Kirchenleitung wurde die Aktion im Nachhinein verurteilt. Auf protestantischer Seite gab man sich gelassener und lobte mancherorts sogar den sichtbaren ökumenischen Fortschritt.¹⁷

Ricœurs damalige ökumenische Motive lassen sich anhand der publizierten Texte nachvollziehen. Aus ihnen geht hervor, dass das gemeinsame Abendmahl zwischen Katholiken und Protestanten zu diesem Zeitpunkt in Frankreich schon vielerorts praktiziert wurde, zwar nicht offiziell, aber doch mit dem Wissen der kirchlichen Autoritäten. Ricœur und seine Mitstreiter machten kein Hehl daraus, dass die gemeinsame Kommunion über die Grenzen der Konfessionskir-

14 Leiner, *Theologie*, 779.

15 o. A., *Avant propos*, 393.

16 *Christianisme social*, 6 (1968) H. 7 – 10.

17 Richard-Molard, *Ökumene*.

chen hinweg einem tiefen Bedürfnis der Menschen entsprach und dass man sich nun auch offiziell eine Anerkennung dieser Praxis wünschte.

Die Frage der Eucharistie unter den Christen ist dringend und schwierig zugleich. Sie wirft eine Menge Fragen auf, die wir nun, aus Anlass der willentlichen Überschreitung der geltenden konfessionellen und ökumenischen Regeln [...], in Angriff nehmen wollen. Die Kirchen können durch diese Konfrontation nur gewinnen. Es wäre ein Skandal, in dieser Stunde zu schweigen, in der an die Gewissen appelliert wird und in der tausende von Christen auf der ganzen Welt miteinander die Eucharistie feiern, obwohl sie Mitglieder von noch getrennten Kirchen sind; in der die Theologen und Kirchenleiter von den Jugendlichen bedrängt werden, endlich zu neuen Worten und zu kreativen Gesten zu finden.¹⁸

Abgesehen davon, dass die Interkommunion von Katholiken und Protestanten also auch damals schon kein Novum mehr darstellte, war manches dennoch neu an der Situation zu Pfingsten 1968. Von Paul Ricœur, der während der gemeinsamen Abendmahlsfeier eine kurze Meditation hielt, wurde ausdrücklich der Zusammenhang zwischen der Abendmahlsgemeinschaft und der erlebten politischen Solidarität während der zurückliegenden sozialen Unruhen betont. Er wies darauf hin, dass die gemeinsame Eucharistie zwar institutionelle Grenzen überschritt, aber nicht in erster Linie deswegen gefeiert worden war. Vielmehr hatte es sich so verhalten, dass aus dem gemeinsamen Erleben und in der Anspannung der gesellschaftlichen Situation das Abendmahl als eine Gelegenheit zur Orientierung wahrgenommen und gleichsam als Wegzehrung gemeinsam begangen wurde. Ricœurs Äußerung macht deutlich, dass es sich zwar um eine basisökumenische Aktion, aber keinesfalls um ein unreflektiertes Streben nach Einheit oder um eine absichtliche Verwischung aller Unterschiede handelte. Im Gegenteil. Offensichtlich war man sich der Besonderheit der Umstände durchaus bewusst und begegnete einander mit Wertschätzung:

Ich denke, dass wir heute, indem wir diesen Pfingstmorgen miteinander teilen, den überraschenden Sinn dieser Feier des Wortes wiederentdeckt haben. [...] Wir sind hier versammelt als Katholiken und Protestanten, mit den Traditionen unserer Kirchen, aber auch mit der Tradition derjenigen, die nicht da sind – vor allem den Orthodoxen – mit unseren Kulturen, unseren Milieus und unseren Engagements. All das wird sich nicht verflüchtigen zugunsten einer Einheit ohne Grenzen und ohne Geschmack. Das Wort, das zwischen uns zirkuliert, bringt uns in eine echte Beziehung zueinander. Es erlaubt uns, gemeinsam seinen Sinn zu entschlüsseln, inmitten von all dem, was wir in den letzten Wochen zusammen erlebt haben.¹⁹

18 Beaumont, Casalis, Lochard, Ricœur, *Au lecteur*, 385 ff. [Alle französisch- und italienischsprachigen Quellen erscheinen im Folgenden in deutscher Übersetzung. Sämtliche Übersetzungen wurden von der Verfasserin angefertigt. In Zitaten aus deutschsprachigen Quellen wurde die Rechtschreibung stillschweigend korrigiert.]

19 o. A., *L'Événement*, 401.

Neu war im Vergleich zu anderen Gelegenheiten auch, dass man die geschehene Interkommunion sogleich öffentlich machte. Damit setzte man sich zwar einiger Kritik aus. Vor allem aber tat man die Hoffnung kund, es könnte sich auf diese Weise etwas an der Situation der Kirchentrennung verändern:

Die Teilnehmer wollten nicht, dass ihre Zusammenkunft geheim bleibt. Indem sie die verantwortlichen Autoritäten informierten, haben sie eine Situation geschaffen, die gesünder ist als viele der anderen Interkommunionsfeiern in Europa und Amerika. Diese fanden im Verborgenen statt, was vernünftiger war, aber auch eine Anpassung an die kirchlichen Autoritäten darstellte. Diesmal sind die Autoritäten informiert worden und die Frage wurde offen gestellt. Nun kann man hoffen, dass sich in dem Ringen um das Für und Wider eine Antwort Bahn bricht, die von allen getragen werden kann.²⁰

Was man also anstrebte und durch die öffentliche Interkommunion zu erreichen suchte, war eine möglichst breite Debatte in den Kirchen. Böswillig könnte vermutet werden, dass dahinter nur der Wunsch nach medialem Interesse stand, damit man umso effektiver Druck auf die kirchlichen Entscheidungsträger ausüben konnte. Das scheint aber durchaus nicht der Fall gewesen zu sein. Vielmehr entspricht dieses Vorgehen, d. h. der Versuch, Institutionen auf dem Weg der Diskussion zu verändern, ganz dem Ansatz von Paul Ricœur. In einem Vortrag, den er im selben Jahr im *Centre Protestant de Recherche et de Rencontre du Nord* (Protestantisches Forschungs- und Begegnungszentrum von Nordfrankreich) in Lille hielt, stellte er einige ekklesiologische Überlegungen an, die diese Vermutung bestätigen. Ricœurs Überlegungen zielen ab auf die Dialektik von Institution und Ereignis bzw. von Institution und Prophetie.

Die Kirchen haben Ricœur zufolge einen besonderen Grund, sich auf diese Art der inneren Erneuerung einzulassen. Denn sie müssen nicht nur ihre Wortbotschaft in immer neuen Kontexten aktualisieren und übersetzen. Auch in ihren Strukturen sollte dieser geistliche Prozess sichtbar werden. Ricœur zufolge kann in diesem Prozess der Erneuerung auf keinen der beiden Pole verzichtet werden. Am Ende einer erfolgreichen prophetischen Handlung steht stets die erneute Institutionalisierung bzw. institutionelle Neujustierung ihres Resultats. In diesem wechselseitigen Verhältnis von Institution und Prophetie sind die Rollen klar verteilt. Während die Prophetie einen Bruch mit dem Bisherigen bewirkt, sichert die Institution die Dauerhaftigkeit der durch sie geregelten menschlichen Beziehungen.²¹

Es gibt nicht auf der einen Seite die enorme Macht der Institution und auf der anderen Seite die machtlosen Propheten. Es gibt zwei Kräfte, die gegeneinander arbeiten und miteinander vorankommen, wenn sie nicht aus dem Gleichgewicht gebracht werden. [...] Es gibt einen Dialog, der geführt wird und voranschreitet. Genau so ist es auch in

20 Ricœur, *L'un des participants*, 424.

21 Ders., *Sens et fonction*, 72.

der Kirche, allerdings unter der Bedingung, dass die Macht nicht zur Unterdrückung wird. [...] Das Schlimmste, was einer Gemeinschaft passieren kann, ist, dass die Macht der Organisation über die Kraft der Prophetie siegt. Das ist sehr schlimm. Denn der Prophetie fehlt es nicht an Macht, aber es kann einem an Prophetie fehlen.²²

Auch in der ökumenischen Entwicklung ist Ricœur zufolge dieser Prozess der Erneuerung und Aktualisierung von Strukturen am Wirken. Dies geschieht aber nicht aus Eigennutz oder aus willkürlicher Grenzüberschreitung, sondern weil die Bewegung zu einer Versöhnung unter den Menschen das tiefste Anliegen des Glaubens darstellt. Wenn Institutionen diese Bewegung hin zur Gemeinschaft verhindern, dann ist Ricœur zufolge auch ein Bruch mit deren Strukturen legitim:

Wir finden den Kern des Glaubens, die tiefe Absicht des Glaubens, wenn wir entdecken, dass da nichts anderes ist, in dem, was wir Offenbarung nennen, als der Ursprung einer Bewegung, die mich zum Anderen trägt und die mich dazu bringen wird, stets die Gesetzlichkeit von Institutionen zu überschreiten, die dieses Ereignis überleben wollen und deren Strukturen verhärten, um zu einem ›Geschäft‹ zu werden, das nur sich selbst nährt.²³

Die Initiative bei ökumenischen Veränderungen sieht Ricœur aber eindeutig nicht auf der Seite der Institution. Es bedarf einer anderen, einer prophetischen Kraft, welche die Differenz zwischen dem *status quo* der getrennten Kirchen und der Vision einer umfassenderen Einheit durch konkretes Handeln überwindet.

In der Frage des gemeinsamen Abendmahls räumt Ricœur dabei selbst einen Konflikt der Interpretationen ein. Was von den einen als prophetische Geste und als notwendiger Bruch interpretiert wird, halten andere schlicht für Anarchie. Die Lösung besteht für die ›Propheten der Ökumene‹ darin, sich nicht einschüchtern zu lassen und den sachlichen Dialog mit den Autoritäten zu suchen. Allerdings lässt das folgende Zitat Ricœurs keinen Zweifel darüber, welche Kraft innerhalb der Kirche bei der Entscheidungsfindung seiner Meinung nach die Orientierung vorgeben müsste:

Ein sehr konkretes Beispiel des Ungehorsams, das bald Probleme machen wird, sind die vielen Verstöße gegen die Kirchenordnung durch die Interkommunion in Holland, Deutschland und Amerika, wo Protestanten und Katholiken entgegen den Regeln ihrer Kirchen gemeinsam zum Abendmahl gegangen sind. In diesen Fällen ist man nicht in der Lage, zu entscheiden, ob es sich nicht im ganz wörtlichen Sinn um ein revolutionäres Phänomen handelt, d. h. eines, bei dem das Gesetz verletzt wird, jedoch mit einer prophetischen Bedeutung. Sie nennen das Ökumene? Das hängt von den Reaktionen der Spitze ab. Handelt es sich um das Versprechen der großen Kirche? Oder ist es ein Fall von Anarchie? Ich denke, dass die Dinge sich durch Brüche entwickeln und durch

22 Ebd., 74.

23 Ebd., 55.

Menschen, die durch ihr Handeln eine Neuordnung der Regeln erzwingen. Es gibt genügend Juristen, die dazu da sind, das Gesetz im Sinne der tatsächlichen Handlungen der Menschen neu zu definieren.²⁴

Zweifellos herrschte Ende der 1960er Jahre, ein besonders günstiges politisches Klima, in dem mit Vehemenz die Frage aufgeworfen werden konnte, bei wem in der Kirche eigentlich die Initiative für Veränderungen liegt, sei es von institutionellen Strukturen, ökumenischen Beziehungen oder dem Bekenntnisstand. Die Antwort darauf fällt in diesem letzten Zitat Ricœurs überraschend eindeutig aus.

Denn anders als die Position, die wir weiter oben kurz skizzierten, ist Ricœur ganz offensichtlich nicht der Meinung, dass erst ein theologischer Konsens auf institutioneller Ebene herbeigeführt und formal rezipiert werden muss, bevor eine Veränderung in den Beziehungen der Glaubenden stattfinden kann. Ganz im Gegenteil. Für ihn erweisen sich die institutionellen Strukturen der Kirche und ihre Vertreter, die er schlicht als »Juristen« bezeichnet, als die eigentlichen Rezipienten jener Entscheidungen, welche die Mitglieder einer Gemeinschaft in prophetischer Absicht getroffen haben. Buchstäblich auf den Kopf gestellt wird auf diese Weise ein formal an der Textrezeption orientiertes Rezeptionsverständnis, welches den kirchenleitenden Beschluss der konkreten ökumenischen Aktion der Glaubenden vorordnen würde.

In der geschilderten Situation wird die Position Ricœurs für die Basisökumene sicherlich höchst ermutigend gewirkt haben. Aber folgt daraus auch etwas für heutiges Nachdenken über ökumenische Prozesse, im Besonderen für die Vorstellung von ökumenischer Rezeption?

Wir werden im Folgenden zeigen, dass diese Frage positiv beantwortet werden kann und dass es sich lohnt, von diesem ersten Befund in Ricœurs Schriften aus weiterzudenken. Uns wird es darum gehen, nachzuforschen, an welchen Stellen von Ricœurs Werk sein ökumenisches Engagement Spuren hinterlassen hat und auf welche Elemente seiner Philosophie er dabei Rekurs nimmt. Ein besonderes Augenmerk werden wir auf die Stellen legen, wo Ricœurs Hermeneutik dem aktuellen Diskurs über die ökumenische Rezeption kritisch begegnet und sich möglicherweise gerade deshalb als inspirierend und weiterführend erweisen könnte.

Zunächst aber gilt es, den Hintergrund der bis hierher gemachten Äußerungen zu erläutern. Dazu wollen wir uns in Kapitel 2 mit dem Rezeptionsbegriff beschäftigen. Unsere Frage wird sein, ob der hier von Ricœur vorgestellte Weg der Rezeption – von der Basisbewegung zur formalen Institutionalisierung – tatsächlich in Spannung zu anderen Rezeptionsverständnissen steht.

24 Ebd., 71.

Kapitel 3 wird sich dann ausführlich mit den ökumenischen Aspekten im Werk von Paul Ricœur befassen und dazu weitere Textzeugnisse analysieren. Ricœurs Verständnis der ökumenischen Rezeption soll in diesem Kapitel klar umrissen und anhand von Kriterien vergleichbar gemacht werden.

In Kapitel 4 werden wir drei ökumenische Rezeptionsprozesse aus Frankreich analysieren. Dabei soll festgestellt werden, ob es in der Praxis ökumenischer Begegnungen Anhaltspunkte für Ricœurs Vorstellung des Rezeptionsverlaufs gibt. Außerdem soll versucht werden, eine mögliche Kritik Ricœurs am Rezeptionsbegriff auch auf reale Rezeptionsprozesse anzuwenden, um deren häufige Schwierigkeiten ein Stück weit erklärbar zu machen. Kapitel 5 schließlich dient der Zusammenfassung unserer Ergebnisse und liefert einige Schlussbetrachtungen.

Als Anhang präsentieren wir eine deutsche Übersetzung des für unsere Studie wichtigsten Beitrags von Paul Ricœur zum ökumenischen Dialog.

2. Ökumenische Rezeption – Begriff und Erforschung

2.1 Plan

Der Begriff Rezeption gehört zu den am ausführlichsten beschriebenen Termini in der ökumenischen Theologie.¹ Seine lateinische Wurzel *recipere, recipio* bedeutet *annehmen* und weist all jene Bedeutungen auf, die das Wort auch im Deutschen entfaltet, wenn es auf die Beziehung zwischen Menschen oder Institutionen angewendet wird (annehmen, aufnehmen, übernehmen, empfangen, anerkennen). Die Rezeption kann sich in einem engeren Sinn auf konkrete Objekte oder Glaubensaussagen richten, die von einem (oder jedem) der ökumenischen Partner angenommen werden. Aber auch ein viel umfassenderer Aushandlungsprozess kann damit gemeint sein und zwar dann, wenn das Rezeptionsobjekt im Grunde mit der Identität einer anderen Gemeinschaft zusammenfällt, deren anderes Glaubensbekenntnis es in die eigene theologische Weltsicht zu integrieren gilt. An dieser Stelle trifft der Begriff der Rezeption auf den der Anerkennung.²

In diesem extensiven Verständnis, das die Rolle von Gemeinschaften und Texten gleichermaßen in den Blick nimmt, ist ökumenische Rezeption ebenso ein Fall für das Kirchenrecht wie für die Pneumatologie. Denn Rezeption wird hier als Relationsbegriff aufgefasst, der sich auf die Gegenseitigkeit von Partnern bezieht und anzeigt, dass deren Verhältnis zwar mehr oder weniger verbindlich geregelt wurde, es aber dennoch unabgeschlossen ist, weil jeder der Beteiligten rezeptiv – d. h. empfänglich – für die Impulse des Anderen bleibt. Eine fortgesetzte Interaktion ist für das Gelingen eines solchen Rezeptionsprozesses unverzichtbar.

Dessen nicht genug, tun sich auch noch konfessionelle Unterschiede beim Verständnis des Begriffes Rezeption auf. Diese Differenzen sind von den ver-

1 Die Sekundärliteratur zum Thema ökumenische Rezeption ist ausufernd. Übersichtliche Bibliographien finden sich in: Goertz, *Dialog*, 206ff; Unzueta, *Vaticanum II*, XXIVff.

2 Meyer, *Anerkennung*; Kelly, *Recognition*.

schiedenen kirchlichen Institutionen bedingt, in denen Rezeption geschieht und somit auch von den sie begründenden ekklesiologischen Grundkonzeptionen. Auf diese Weise avanciert der Begriff Rezeption schließlich vom ökumenischen Konzept zum kontroverstheologischen Thema. Aber der Reihe nach.

In diesem Kapitel wollen wir klären, an welcher Stelle die Äußerungen von Paul Ricoeur für die ökumenische Hermeneutik von Interesse sind. Wir werden deshalb im Folgenden die Diskussion um die ökumenische Rezeption in Grundzügen nachvollziehen. Dabei gehen wir in zwei Schritten vor. Zuerst gehen wir auf wichtige Beiträge ein, in denen der Begriff der ökumenischen Rezeption entfaltet wird. Dies soll uns helfen, seine verschiedenen Aspekte in den Blick zu nehmen. Anschließend werden wir zeigen, welche Methoden man verwendet und welche Kriterien man anlegt, wenn es gilt, den Erfolg oder Misserfolg eines ökumenischen Rezeptionsprozesses zu beurteilen. Dabei soll festgestellt werden, ob sich die in der Begriffsdiskussion andeutende Komplexität des Rezeptionsbegriffs bei der Beurteilung von ökumenischen Ereignissen in der Praxis wiederfindet.

2.2 Etappen der Begriffsdiskussion

Unsere heutige Kenntnis vom Vorgang der ökumenischen Rezeption ist das Resultat der theologischen Beschäftigung mit diesem Begriff in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Anlass dafür waren zwei Ereignisse. Einerseits die institutionalisierte ökumenische Konsenssuche – wie sie sich etwa im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK) vollzog und als deren Ergebnis sich schon bald eine große Zahl von Dokumenten zur Rezeption anbot – und andererseits die veränderte innerkirchliche Praxis der römisch-katholischen Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Sowohl von ökumenisch-protestantischer als auch von katholischer Seite erwies sich die Frage der Autorität und Verbindlichkeit im Prozess der Bekenntnisbildung als Motor für die Beschäftigung mit dem Vorgang der Rezeption.

Die Verschiedenartigkeit der theologischen Anschauungen trat in der ökumenischen Bewegung am deutlichsten zu Tage. Um die Vermittlung zwischen diesen verschiedenen Positionen auf theologischer Ebene bemühte man sich im Wesentlichen in der Sektion *Glaube und Kirchenverfassung (Faith and Order)* des ÖRK sowie in zahlreichen nationalen und internationalen Dialoggruppen, auf deren Treffen punktuelle ökumenische Übereinkünfte erzielt wurden.³ Bei

3 Viele der Dialogpapiere sind dokumentiert in: Kommission für Glauben und Kirchenver-

der Vermittlung dieser Ergebnisse, die in Form von Konsens- oder Konvergenzdokumenten niedergelegt wurden, ergab sich eine grundlegende Schwierigkeit: Aufgrund der institutionellen Trennung und mehr noch angesichts des protestantischen Lehramtsbegriffs, war eine einfache Durchsetzung der neu gewonnenen theologischen Aussagen selbstverständlich ausgeschlossen. Es galt vielmehr, die in komplexen Dialogverfahren gewonnenen ökumenischen Übereinstimmungen gegenüber den betroffenen Kirchen bzw. Kirchenmitgliedern so zu kommunizieren, dass sie durch eine breite Anerkennung theologisch und kirchenrechtlich gerechtfertigt wurden. Hier also kam der Rezeptionsvorgang in den Blick, der zwangsläufig mehr zu sein hatte als ein nachträglicher Gehorsam. Zu seinem Verständnis und seiner Ausgestaltung bedurfte es einer umfangreichen Auseinandersetzung mit der Praxis innerkirchlicher Vermittlungsprozesse.

Obwohl ihr im Grunde kein kirchengeschichtliches Interesse zu Grunde lag, fand diese Auseinandersetzung zuerst in historischer Perspektive statt. In den Jahren 1965 und 1968 erarbeitete der ÖRK Studien⁴ zur Konzilspraxis der Alten Kirche, die auf eine Wiedergewinnung des *Communio*-Gedankens als Einheitsmodell für die weltweite christliche Gemeinschaft zielten und auch erhebliche Impulse für die Beschäftigung mit dem Begriff der Rezeption ermöglichten.⁵ *Communio* beschreibt die partikulare Gemeinschaft eines jeden Gläubigen mit Christus als ununterscheidbar von der universalen Gemeinschaft der Christen untereinander. Der Begriff *Communio* bezeichnet die empfangende Gemeinschaft, zuerst als Sakramentsgemeinschaft, die Christus empfängt und daher zum Ort der gegenseitigen Annahme wird. Im Rahmen der *Communio*-Ekklesiologie lässt sich der ökumenische Rezeptionsprozess also als Schnittstelle von partikulärer und universaler *Communio* verorten. Im ökumenischen Geschehen zwischen Kirchen verschiedener Konfessionen ist Rezeption jener Vorgang, in dem die ursprüngliche Gemeinschaft jedes Gläubigen mit Christus in der gegenseitigen Öffnung bisher getrennter Gemeinschaften aktualisiert wird.⁶

2.2.1 Impulse aus dem innerkatholischen Gebrauch des Rezeptionsbegriffs

Einer der bis heute wichtigsten Beiträge zum Thema Rezeption stammt von dem katholischen Theologen Yves Congar, der ein bedeutender Vertreter der *Nouvelle théologie* in Frankreich und Teilnehmer des Zweiten Vatikanischen Konzils

fassung (Genf), Institut für Ökumenische Forschung (Straßburg), Johann-Adam-Möhler-Institut (Paderborn), Centro pro Unione (Rom), Dokumente wachsender Übereinstimmung.

4 World Council of Churches and John Anastasiou, Councils.

5 Routhier, La réception dans le débat, 66.

6 Tillard, Reception, 311.

war. Auch er gelangte über die Beschäftigung mit den altkirchlichen Konzilien zu seinem Konzept von Rezeption.⁷ Allerdings formulierte er es im Blick auf die innerkatholische Lehrbildung, die von anderen Voraussetzungen ausgeht als der ökumenische Dialog:

Während man sich im ÖRK mit der Konziliarität der Alten Kirche befasste, war auch in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils die Reaktualisierung der *Communio*-Struktur als Aspekt der innerkirchlichen Erneuerung in Angriff genommen worden. Doch war dies nicht mit letzter Konsequenz geschehen. Die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* bestätigte hinsichtlich der Entscheidungshoheit in Lehrfragen die Unfehlbarkeit des Papstes und der päpstlichen Verlautbarungen und erklärte, dass Lehrentscheidungen um gültig zu sein der »Zustimmung der Kirche« ausdrücklich nicht bedürften.⁸ Congar focht diese Behauptung an und erklärte, dass »die Rezeption durch die Kirche [...] gewiß ihren eigenen Stellenwert«⁹ habe. Er zeigte, dass es in Theorie und Praxis der Rezeption zu einer Bedeutungsverschiebung gekommen war. Ursprünglich meinte Rezeption die Aneignung einer promulgierten Regel durch eine kirchliche Körperschaft, weil diese »ihrem Leben entspricht.«¹⁰ Dieser Prozess von Vorschlag, Prüfung und Zustimmung bezog sich auf die Rezeption der altkirchlichen Konzilien, die erst dadurch als »rezipiert« gelten konnten, dass ihnen die Zustimmung der Lokalkirchen nicht verweigert wurde. Fälle von Nichtrezeption zeugten davon, dass es konziliare Entscheidungen gab, die formal gültig waren, in den Kirchen aber keine Lebenskraft zu wecken vermochten. Congar wies darauf hin, dass es ursprünglich im Denken der Kirche eine Einheit von Entscheidung und Zustimmung gegeben habe. Diese aber sei inzwischen auseinanderdividiert und zu einer Doppelstruktur von Autorität und Gehorsam geworden, die sich von der alleinigen Entscheidungsgewalt des Papstes herleitete. Diese Auffassung, welche die Rezeption als einen kirchenrechtlichen Vorgang begriff und ihn nachprüfbar und einklagbar machte, stand Congar zufolge in einem Widerspruch zum internen Ringen der Kirche um die Glaubenswahrheit.¹¹

Wenn es eine Wahrheit gibt, die seit dem Altertum bis und mit dem Zweiten Vatikanum ganz allgemein bekräftigt wird, so ist es die, daß der Glaube und die Überlieferung von der gesamten Kirche getragen werden, daß die Gesamtkirche ihr einziges adäquates Subjekt ist unter der Souveränität des Geistes, der ihr verheißen worden ist und ihr innewohnt: »Ecclesia universalis non potest errare.« [...] Darum haben die Einmütig-

7 Congar, Rezeption.

8 o. A., Dogmatische Konstitution, 270.

9 Congar, Rezeption, 504.

10 Ebd., 501.

11 Ebd., 507. »Die Rezeptionsidee hat darunter gelitten, daß sie auf verfassungsrechtlicher Ebene, als Rechtstheorie aufgestellt und vorgelegt wurde.«

keit, das Einvernehmen, der Consensus möglichst aller Beteiligten stets als ein Zeichen für das Walten des Heiligen Geistes und somit auch als eine Gewähr für die Wahrheit gegolten.¹²

Der Begriff der Rezeption – aber nicht gänzlich deren Wirklichkeit, denn das Leben widersteht den Theorien – wurde, wo noch nicht ausdrücklich zurückgewiesen, so doch ausgemerzt, als man an die Stelle von all dem ein ganz pyramidal gestuftes Bild der Kirche stellte, als einer Masse, die völlig von ihrem Gipfel her bestimmt wird [...]. Dieser ekklesiologische Prozeß war mit einem weiteren Vorgang verbunden, der ganz mit ihm zusammenhängt: mit dem Übergang von einem Primat des Wahrheitsgehaltes, den zu bewahren jede Kirche die Gnade und Sendung hat, zum Primat einer Autorität. [...] Und doch ist in der Überlieferung der Kirche nicht alles Vorschrift und die dogmatischen Formulierungen selbst rufen nach einer Zustimmung, die nicht einzig und allein den Willen ins Spiel bringt, sondern auch die Intelligenz mit ihren Bedingtheiten, die durch die Kultur, die Kenntnis, die Sprache usw. gegeben sind. [...] So gewahren wir zwei Wege, um zur Einhelligkeit zu gelangen: Den Gehorsam und die Rezeption oder Zustimmung.¹³

Es besteht kein Zweifel darüber, dass Congar für die Rezeption als Zustimmung zu einer Glaubenswahrheit eintrat und von deren Bedeutung als »gesetzlichem Gehorsam« weitgehend absah. Zwar kann auch dieser Aspekt nicht vollkommen vernachlässigt werden. Aber er trifft Congar zufolge doch nicht den Kern des Rezeptionsgeschehens, weil dieses eine grundlegende Funktion der Kirche und äußerst komplex ist. Rezeption meint für ihn nicht nur die einmalige Zustimmung zu dieser oder jener Glaubensaussage. Rezeption bezieht sich als Re-Rezeption auf alle Glaubensaussagen der Tradition, die um ihrer Wirksamkeit willen und ungeachtet ihrer kirchenrechtlichen Geltung immer wieder aufs Neue geprüft und ausgelegt werden.¹⁴ Congar räumte sogar ein, dass sich die Rezeption einer Glaubenswahrheit auch vollkommen ohne Mitwirkung juristischer Instanzen vollziehen könne, die dann erst im Nachhinein deren Legitimität feststellen. Die Bildung des Schriftkanons stellte in seinen Augen einen solchen Prozess dar.¹⁵

Der Prüfstein für die Rechtmäßigkeit all dieser Vorgänge ist Congar zufolge ihr Zweck. Gesetzlicher Gehorsam dient nur der Festigung der Autorität an der Spitze einer pyramidalen Kirchenhierarchie. Ihr Nutzen für die eine Kirche ist

12 Ebd., 505.

13 Ebd., 508 f.

14 Ebd., 503. »Chalkedon steht zwar fest und wird nicht in Frage gestellt. Doch im Zusammenhang mit einer neuen christologischen Sicht und einem neuen ökumenischen Bestreben muß man zu einem Neuverständnis seiner Geschichte und seiner tiefen Intention schreiten und es so von neuem rezipieren.«

15 Ebd., 505. »Dieser offiziellen, normativen, ausdrücklichen Rezeption ist eine tatsächliche Rezeption in den Kirchen vorausgegangen, worüber uns die betreffenden Geschichtswerke ins Bild setzen.«