

formungsprozeß sind viele, auch außerfamiliale Werte mit impliziert. Die Kernfrage ist: Wie soll eine heutige Familie verfaßt sein? Was muß aufgegeben werden? Die Familie, wie man sie uns vermitteln wollte, Mann und Frau, jeweils individuell unabhängig und frei zu tun, was ein jeder will, dieses Modell hat keine Zukunft.

HK: Gelegentlich kann man, vor allem unter Afrikanern selbst, hören, die Kirche tue zuwenig für die soziale Bewußtseinsbildung, vernachlässige die Sozial- und Wirtschaftsmoral und sei wenig erfolgreich in der Schärfung des sozialen Gewissens. Dies ist angesichts des Übergangs des traditionellen afrikanischen Lebensmilieus in eine städtische industrielle und pluralistische Gesellschaft sicher ein wichtiges Problem und dürfte auch für die Zukunft des Christentums, seine moralische Glaubwürdigkeit ausschlaggebend sein. Wie sehen Sie es?

Yago: Man darf diese Frage nicht zu sehr verallgemeinern. Natürlich genügt es nicht, den Glauben nur persönlich zu leben und die christliche Caritas zu pflegen. Es gilt auch, für die Umwandlung der Gesellschaft zu arbeiten. Wir versuchen schon, die Leute dafür empfänglich zu machen, nur geschieht das in anderen Formen als anderswo. Jedenfalls tun wir auf dem Lande viel, meist ohne großes Aufsehen. Sie müssen aber *ein* Problem besonders sehen: In fast ganz Afrika sind die Regierungen sehr mächtig. Es gibt praktisch keine Pressefreiheit. Wenn Sie aber in der Presse nicht vorkommen, redet niemand von Ihnen. Wenn Sie sich zu laut äußern, werden Sie zum Schweigen gebracht, und niemand hat etwas davon. Also muß man klug sein. Europäer fragen oft, warum macht ihr keine Erklärungen? Bei Ihnen in Deutschland geht das. Es wird sie niemand verhaften oder sonst belästigen oder ihrer Familie zusetzen. In Afrika wird die Freiheit nicht genügend geachtet. Ich gebe aber zu: Wir müssen mehr tun. Aber wir müssen auch darauf achten, das Wenige, das da ist, nicht zu zerstören.

„Wenn ehrgeizige Leute an die Regierung kommen, ist ihnen jedes Mittel recht“

HK: Eine letzte Frage, Eminenz, Sie leben in einem Land mit einer großen muslimischen Minderheit. Es sieht so aus, als ob der Islam auch hier zunähme. Sie haben sich einmal, wenn ich mich recht erinnere, gegen libysche Einflüsse gewandt ...

Yago: Sie meinen meine Antwort auf Angriffe Gaddafis ...

HK: Ja. Wie sehen Sie gegenwärtig das Verhältnis Islam-Schwarzafrika bzw. Islam-Christentum in Ihrem Land?

Yago: Der Islam ist bei uns stärker vertreten als das Christentum. Bisher bedeutete er aber für uns praktisch keine Gefahr. Man lebte zusammen, ohne daß es zu größeren Auseinandersetzungen gekommen wäre. Aber seitdem die arabischen Länder als Wirtschafts- und politischer Faktor wichtiger geworden sind, hat sich die Situation verändert. Man unterscheidet nicht mehr sehr zwischen Politischem und Religiösem. Diese Mentalität bestimmt mehr und mehr das Bewußtsein der Afrikaner, vor allem der Eliten. Die einfache muslimische Bevölkerung lebt frei zusammen mit den Christen. Aber ich fürchte, daß die Elite zu politischen Mitteln greift, die das traditionell gute Zusammenleben zwischen den beiden Gruppen stören könnten.

HK: Sie meinen, es gehe mehr um Arabisierung als Islamisierung?

Yago: Ja, ich denke, daß man uns tatsächlich ein wenig arabisieren möchte. Wenn ehrgeizige Leute an die Regierung kommen wollen, ist ihnen jedes Mittel recht. Ich vermute, daß man sich morgen zum Regieren des Islam bedienen möchte. Dies macht uns vorsichtig. Wir müssen damit rechnen, daß das, was heute im Sudan oder anderswo geschieht, morgen überall passieren kann, wo die Muslime stärker sind.

Die Grenze der Ökumene als ihre Chance

Zur Frage nach der katholisch-reformatorischen Grunddifferenz

Seit einiger Zeit ist im theologischen Gespräch zwischen den Kirchen wieder die Frage virulent, ob es so etwas wie eine Grunddifferenz zwischen katholischem und reformatorischem Christentum gibt, die auf den bisherigen Wegen des ökumenischen Dialogs nicht zu überwinden ist. Ausgehend von der aktuellen Diskussion, geht der Beitrag von Gerhard Müller der Entwicklung der Fragestellung seit der Reformation nach. Seine These: Es gibt keinen kontradiktatorischen Widerspruch zwischen den beiden Konfessionen, wohl aber eine unterschiedliche Zuordnung von Vermittlung und Unmittelbarkeit im Verhältnis des Menschen zu Gott.

Den entscheidenden Durchbruch im ökumenischen Gespräch brachte die Wiederentdeckung des trinitarischen und christologischen Bekenntnisses als der Basis des christlichen Glaubens. Das Gemeinsame ist nicht nur größer als das Trennende, es ist vor allem identisch mit dem einen Zentrum und Fundament, auf dem alle christlichen Kirchen stehen. Mehrfach konnten darum Bischöfe und Theologen feststellen, „daß die Trennung unserer Kirchen nicht bis in die Wurzel gegangen ist“ (Nachweise bei H. Schütte, Ziel: Kirchengemeinschaft, Paderborn 1985, 61, 67, 69). Diese Einsicht einer Einheit im Prinzip und

Fundament mit allen, die das Glaubensbekenntnis von Nicäa und Konstantinopel mitsprechen, hat schon das Trienter Konzil formuliert (vgl. DS 1500). Diese entspricht durchaus der reformatorischen Vorstellung, wenn den Lutherischen Bekenntnisschriften die drei altkirchlichen Symbole vorangestellt werden und wenn aus der *Confessio Augustana* wie auch den *Schmalkaldischen Artikeln* hervorgeht, daß in den hohen Artikeln der göttlichen Majestät kein Zank und Streit ist, „weil wir zu beiden Seiten dieselbigen bekennen“ (Vorrede).

Wachsende Übereinstimmung

Verbreitert hat sich diese Erkenntnis in der neuen Sicht der *Confessio Augustana*. Im Ansatz will sie nicht die Stiftungsurkunde einer neuen Kirche sein. Sie soll im Gegenteil die Übereinstimmung der evangelischen Bewegung mit der recht verstandenen katholischen Tradition erweisen. Sie ist wenigstens ihrer Intention nach als Versuch einer Darstellung des katholischen Glaubens anzuerkennen. Aufgrund des neuen ökumenischen Geschichtsbildes ist zudem Ernst zu machen mit der Tatsache, daß Luther sich nicht als zweiter Gründer des Christentums begriff, sondern die Gestalt der seit Christus immer bestehenden Kirche vom Evangelium her, ihrer Lebensquelle und kritischen Norm, erneuern wollte im Einklang mit den Glaubensentscheidungen der alten Kirche. Im tiefsten standen sich somit nicht zwei verschiedene Kirchen gegenüber. In dem Haus der *einen* Kirche wurde nur der Streit darüber geführt, ob bestimmte geschichtlich gewachsene Formen der Frömmigkeit und ihrer theologischen Begründung in ihrer Substanz legitime Entfaltungen aus der Mitte heraus sind oder ob es sich um äußere Zusätze handelt, die die zentralen Inhalte verdecken und verderben.

Methodisch kann das ökumenische Gespräch aus diesen Gründen nur bei dem einen Zentrum des christlichen Glaubens ansetzen, um die verbliebenen Kontroversen so aufzuarbeiten, daß ihnen ihre kirchentrennende Schärfe entzogen wird. Theologiegeschichtlicher Betrachtung wird es immer deutlicher, wo die Reformatoren und ihre Gegner in Mißverständnissen ihrer Anliegen befangen waren, wo Polemik überspitzte Entgegensetzungen hervorrief, wo der Zwang zu Abgrenzung unterschiedliche Prägungen schuf, die oft eigene Ansätze nicht zur Entwicklung kommen ließen (etwa eine evangelische Verehrung der Heiligen oder eine katholische Einbeziehung des gemeinsamen Priestertums der Gläubigen in das Verständnis von Kirche). Die notwendige Relativierung vieler Unterscheidungslehren ermöglicht auch eine Revision wechselseitiger Verwerfungen, z. B. des Meßopfers als „schrecklichem Greuel“ (Schm. Art. II, Art. 2) oder des „eitlichen Vertrauensglaubens der Protestanten, womit sie sich der Vergebung ihrer Sünden brüsten“ (Konzil v. Trient: DS 1533). Denn diese Urteile beruhen auf falschen Voraussetzungen und treffen wenigstens den heutigen Partner nicht mehr. Unter diesen Vorgaben konnten die zahlreichen bilateralen und multilateralen Dialoge eine außerordentliche Nähe und Konvergenz erreichen.

In unlösbar scheinenden Gegensätzen (Rechtfertigung, Messe als Opfer, ekklesiale Verfaßtheit christlicher Existenz, die in göttlicher Stiftung begründete Notwendigkeit eines Amtes als Dienst an Wort und Sakramenten, Bischofsamt und Petrusdienst, u. a.) konnte ein Konsens oder wenigstens eine mögliche Konvergenz festgestellt werden. Diesem fortgeschrittenen Stand entsprechen die konkreten Entwürfe und Modelle einer Kircheneinigung (vgl. bes. H. Meyer, *Dokumente wachs. Übereinstimmung*, Paderborn, 1983, 246–357; „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“, ebd. 1984; „Einheit vor uns“, ebd. 1985).

Unter den veränderten hermeneutischen, theologischen und geschichtlichen Umständen haben sich manche alten Kontroversen entweder aufgelöst oder bedürfen einer so sehr differenzierten Artikulation, daß die überlieferten Kategorien des konfessionellen Selbstverständnisses und der Beurteilung der Unterscheidungslehren nicht mehr greifen. Auch die frühen Versuche, eine Leitlinie mit den *Allein-Prinzipien* (Schrift, Glaube, Gnade, Christus) zu formulieren, dem das katholische *Und* (Tradition, Werke, Mitwirkung, Kirche) entgegenstand, entsprechen nicht mehr der Komplexität des Diskussionsstandes.

Eine gegenläufige Tendenz

Der Optimismus wurde gedämpft durch den schwerwiegenden Einwand, hier werde nur an Symptomen herumkuriert, während die bislang nicht beachtete *formale Grunddifferenz in der Konzeption von Christentum überhaupt* zuletzt doch jeden Konsens in den Einzelfragen wieder auflösen werde (vgl. den Überblick bei H. Meyer: KNA-ÖKI 4 u. 5, 1984, 5–9 u. 5–11; P. Neuner: StZ 202, 1984, 591–604).

Schon 1973 hat *Joseph Ratzinger* gegenüber dem „Ämtermemorandum“ der deutschen ökumenischen Universitätsinstitute einen unterschiedlichen Grundentscheid zur Geltung gebracht, der sich in einer anderen Zuordnung von Kirche und Glaube ausdrücke und besonders bei der Frage der apostolischen Sukzession der Bischöfe ein gegensätzliches Kirchenverständnis zum Vorschein bringe. Von evangelischer Seite hat *Hans Martin Müller* den Grundunterschied am 7. Art. der *Confessio Augustana* festmachen wollen. Zur Einheit der Kirche sei die Übereinstimmung in Wort und Sakrament genug. Die Verfassung der Kirche gehöre zu den bloß menschlichen Traditionen und sei somit kein die Einheit theologisch konstituierendes Element. *Reinhard Frieling* erblickt den Unterschied in einer divergenten Akzentuierung von Inkarnation, Kreuz und Auferstehung. Zudem schaffe die katholische Kirche durch die exklusive Bindung der Heilsmittlung an das Amt zusätzliche Bedingungen zum Heil. *Gerhard Ebeling* macht auf das worthaft-personale Verständnis der Gnade entgegen der sakramentaldinglichen katholischen Auffassung aufmerksam. Die neuere Beschreibung der Kirche als Grundsakrament des Heils mache die Kirche doch zu einem „Christus prolongatus“, die mit Christus zu einem heilwirkenden Subjekt

verschmelze, weshalb „eine Kirchengemeinschaft mit der römischen Kirche nicht möglich ist“ (Dogmatik des christl. Glaubens III, Tübingen 1979, S. 315).

Eilert Herms (Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen, Göttingen 1984) hat in seiner Kritik an *Heinrich Fries* u. *Karl Rahner* (Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit, Freiburg 1983) einen inhaltlich gleichen Glauben von Katholiken und Protestanten festgestellt. Aber im formalen Gegenstandsbezug auf die Offenbarung zeige sich ein unüberbrückbarer Unterschied. Für die Reformation sei es maßgebend, daß die Offenbarung und ihr Inhalt sich nicht in den menschlichen Akten der Weitergabe und der Auslegung des Evangeliums „unterbringen“ lasse (S. 124). Beim Hören des Wortes, das der Verkündiger lediglich „bis ans Ohr“ des Menschen herabbringt, bewirke Gott aber nun selbst von innen her die Evidenz seines Wahrseins. Falsche Lehre erweise sich bei einer sich nicht einstellenden Evidenz. Eine heilsrelevante Bindung an die Überlieferungstätigkeit der Hierarchie hebe die Unmittelbarkeit zu Gott im Wahrheitsgewissen und der Gnadengemeinschaft auf, wenn der Christ nur indirekt auf dem Umweg über die kirchliche Vermittlung mit Gott zu tun bekomme. Dies binde Gott auch an menschliches Tun und beschränke seine Freiheit. Gerade bei Herms tritt nun aber auch hervor, wieviel Psychologie in der Grunddifferenz-Debatte mitschwingt. Im „Rahner-Plan“ vermutet er eine raffinierte Neuauflage der Gegenreformation. Es fallen die von Befürchtungen eingegebenen Vokabeln Kapitulation, Rückkehr, Absorption, gegen die das Erbe der Väter zu verteidigen sei. Der Abflachung der Gegensätze sei um der Wahrheit willen entgegenzutreten. Dennoch hält er eine Kirchengemeinschaft allerdings in getrennten Kirchen möglich, auch wenn diese sich durch ein kontradiktorisches Offenbarungsverständnis voneinander abheben.

Unüberwindliches Hindernis?

Sollte sich die genannte These als berechtigt herausstellen, dann wäre allerdings die Hoffnung auf eine Wiedervereinigung im Glauben und in einer Kirche als Illusion erwiesen. Entweder wäre die eine Auffassung in jeder Hinsicht grundfalsch, oder es müßte im klaren Widerspruch zur Schrift (vgl. 1 Kor 1, 13: Ist denn Christus geteilt?) legitim verschiedene Kirchentümer geben und somit auch wohl verschiedene Offenbarungen. Ökumene lebt aber von der im Glauben begründeten Überzeugung, daß es wohl ernste Differenzen gibt, aber keine Differenz im Grund, weil dieser offensichtlich allen großen Kirchen gemeinsam ist: Gottes Einheit und Dreifaltigkeit, Schöpfung, Erlösung, Gottes Gegenwart in Jesu Menschheit, seinem Kreuz und seiner Auferstehung, Geist und Gnade, Taufe, Vergebung, ewiges Leben, Glaube und Liebe, Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden und Ort des Heils.

Die Frage nach der Grunddifferenz hat jedoch ein Recht, wenn sie jenseits des gemeinsamen Fundaments ansetzt, um zu sehen, wo und warum die Wege streckenweise aus-

einandergehen. Ein schönes Beispiel dieser Methode des Ansetzens beim gemeinsamen Glaubensbekenntnis, um von der Rechtfertigungslehre her die divergenten Wegestrecken zu erklären (Mönchtum, Gebet für die Toten, Sakramentalität von Ehe und Priestertum, Meßopfer) gibt *Martin Luther* selbst in seinem persönlichen Glaubensbekenntnis, das er seiner Schrift „Vom Abendmahl“, 1528 (WA 26, 499–509) beigegeben hat. So könnte die Grenze, an der die Ökumene mit der Entdeckung des Grunddissenses angekommen sein soll, auch zu einer Chance werden, die kirchentrennenden Einzellehren in einer „produktiven Interpretation der beiderseitigen Lehrüberlieferung ohne Bruch mit deren positiven Intentionen“ (W. Pannenberg, Ethik und Ekklesiologie, Göttingen 1977, 250) auf der Basis des Konsenses in der Rechtfertigungsbotschaft neu zu lesen. In diesem Sinne heißt es im Dokument der Luth.-kath. Kommission, „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament“, daß „der ganze Themenkreis von Grunddifferenz und Grundkonsens dringend der Aufarbeitung bedarf“ (Nr. 80) Dies betreffe besonders „das Verhältnis zwischen der Verborgenheit der wahren Kirche in der Geschichte nach reformatorischer Überzeugung und ihrer Sichtbarkeit in der Geschichte, die katholische wie lutherische Theologie lehren“.

Es wird aber auch davor gewarnt, den Differenzpunkt zu abstrahieren, weil das Formale und das Inhaltliche des Glaubens unlösbar ineinanderliegen. Zu vergleichen sind nicht konstruierte Systeme, sondern lebendige Glaubensgestalten, die je das Ganze des Christlichen in Leben und Lehre repräsentieren wollen. Ihre Dominanten und Grundimpulse lassen sich nicht starr fixieren, sondern drücken sich in der Dynamik der kirchlichen Lebensgestalten beweglich aus.

Geschichtlich wirksame Deutungen

Ein Blick auf die Anfänge lehrt, daß Luther nicht von einem abstrakten Prinzip her die Inhalte des Bekenntnisses umgruppiert hat. Es war seine religiöse Schlüsselerfahrung der Gerechtigkeit Gottes, die dem Sünder ohne alles Zutun rein aus Gnade geschenkt wird und aus der er im Glauben lebt. Dies brachte ihn allerdings in einen Gegensatz zu einigen herkömmlichen Glaubens- und Frömmigkeitsformen, so wie er sie auffaßte, und führte ihn zu einer alternativen Konzeption in der Ethik und im sakramentalen Gefüge der Kirche, zu einer Verinnerlichung des Kirchenbegriffs mit einer scharfen Reduktion des religiösen Brauchtums und einer Konzentration in den kirchlichen Grundakten, sowie zu einer Situierung christlicher Existenz in der Korrelation „Wort-Glaube“, worin der Vorrang des Glaubens als persönliches Heil vor seiner lehrhaften Formulierung zur Geltung kommt.

Zu einer systematischen Konstruktion des reformatorischen und des katholischen Prinzips ist es über Ansätze hinaus aber bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts nicht gekommen. *Luther* selbst hat einmal in seiner Auseinandersetzung mit *Erasmus* über den freien Willen auf den

springenden Punkt hingewiesen, als er die Alleinwirksamkeit Gottes der völligen Unfähigkeit des Menschen in eigener Aktivität etwas für sein Heil zu tun, entgegenstellte: „Du allein von allen hast die Sache selbst, das Kernstück der Frage angefaßt und langweilst mich nicht mit Papsttum, Fegefeuer und ähnlichem Zeug ...“ (WA 18, 786). Dies führt weiter zu Verwerfung der Heilswirkung des Sakramente „ex opere operato“ und der Messe als Opfer. Er begreift sie als menschliches Werk, durch das Gott versöhnt werden soll. So ziehe sie den ganzen „Drachenschwanz“ der anderen Übel (Fegefeuer, Seelenmessen, Ablass, Wallfahrten, Heiligenanrufen, usw.) nach sich. Sie ist die Stütze des Papsttums, das darum der Antichrist ist, weil es gegen den Hauptartikel von der „Rechtfertigung aus Glauben allein“ streitet (Schm. Art II, Art 2). Das Trienter Konzil antwortete auf die Herausforderung in den einzelnen umstrittenen Inhalten, ohne daß es das reformatorische System in seinem archimedischen Punkt aus den Angeln heben wollte. Nur knapp stellt es dem Verständnis der Suffizienz der Schrift, ihrer Selbstinterpretation und der Evidenz ihres Sinnes entgegen, daß die Schrift nur in dem von der Kirche festgehaltenen Sinne ausgelegt werden könne und daß es nur ihre Aufgabe sei, über ihre wahre Interpretation zu urteilen (vgl. DS 1507).

Zur systematischen Auffassung der Konfessionen von ihrem Grundprinzip her kam es erst nach dem Ende der klassischen Kontroverstheologie und nach der Überwindung des aufklärerischen Relativismus. Bei der Vorstellung einer gemeinreligiösen und gemeinchristlichen Menschennatur erschienen die Unterscheidungslehren als zufällige geschichtliche Modifikationen. In seinem maßgeblichen Versuch geht *Johann Adam Möbler* über die vergleichende Konfessionskunde hinaus. Im Geiste der Romantik begreift er die Konfessionen als organische Ganzheiten, deren Leben von einer Zentralidee getragen wird, von der sich alle Äußerungen in Lehre und Frömmigkeit in ihrer Geschichte notwendig und folgerichtig zu einer lebendigen Gestalt entwickelt haben.

Die Wurzel der abendländischen Spaltung findet er in der Anthropologie, d. h. der Verhältnisbestimmung von Göttlichem und Menschlichem (Symbolik, Einl.). Die Reformatoren hätten mit einer so steilen Transzendenz Gottes angesetzt, daß sich vor Gottes Alleinwirksamkeit alles echt kreatürliche Wirken verflüchtige. Gerade wo die Rechtfertigungsauffassung auf die Kirche angewendet werde, komme es zu entscheidenden Konsequenzen. Wohl kenne die Reformation auch eine sichtbare Gemeinschaft der Gläubigen um Wort und Sakrament. Sie verlege jedoch das *Wesen* der Kirche in ihre unsichtbar-geistliche Dimension, wo Gott allein wirkt, wogegen die empirische Kirche nur deren bloße Erscheinung ist. Nach katholischem Begriff sei aber das *Wesen* der Kirche weder in die geistliche noch in die soziologische Dimension zu setzen, sondern gerade in die *Einheit* von beiden. Es gibt kein reines Gotteswirken. Es ist in Christus, dem Gott-Menschen, immer inkarnatorisch vermittelt und stellt sich nicht ohne seine menschlich-kreatürliche Gestalt dar.

Diese wird so zum „Organ des Göttlichen“. Kirche hat mit der Selbstvergegenwärtigung Gottes in der Welt zu tun, weil das „Göttliche ohne das Menschliche gar nicht für uns existiert“ (Symbolik, § 36).

Eine ganz andere Wendung nahm die Debatte im sog. *Neuprotestantismus* und der liberalen Theologie. Hier traten der religiöse Impetus, der theologische Gehalt und die radikale Theozentrik der Anfänge zurück. Die Vorstellung, in einer „zweiten Reformation“ gelte es die steckengebliebene Befreiung von Kirche und Dogma zu vollenden, führte zum Verständnis der historischen Reformation als einer geistes- und kulturgeschichtlichen Etappe in der Heraufkunft der modernen Welt und des neuzeitlichen Menschen. So galt es, ein formales „Prinzip des Protestantismus“ herauszuarbeiten, mit dem die katholischen Reste eliminiert werden konnten. In den verschiedenen Varianten wurde nach einem Titel von Kurt Leese die „Religion des protestantischen Menschen“ (München 1948) herausgearbeitet als Prinzip der persönlichen Verantwortung und des Gewissens, des Geistes und der Wahrheit, der Innerlichkeit und Freiheit, der Mündigkeit und Freiheit, die (unter Verzicht auf alle inhaltlichen Bestimmungen des Glaubens) sich mit der Freiheit der Wissenschaft und ihrer gegenständlichen Welterklärung sowie der Säkularität der Welt in einem profanen Leben bestens verbinde. Davon wurde das „katholische Prinzip“ abgehoben. Es begründe eine Religion der Institution, des Rechtes und Dogmenzwangs, der Werkfrömmigkeit, der Priesterherrschaft mit dem Monopol der Gnadenmittel, der Auffassung der Gnade als physischer Kraft, der heteronomen Verfremdung der Welt durch ihre Sakralisierung (vgl. hierzu die Arbeiten zum „Wesen“ des Christentums bzw. des evangelischen und reformatorischen Christentums von A. v. Harnack, K. Heim und E. Hirsch). Religionsgeschichtlich erschien der Katholizismus als „complexio oppositorum“ (F. Heiler, *Der Katholizismus*, München 1923), d. h. als Mischform biblischer, jüdisch-gesetzlicher, griechisch-philosophischer und römisch-imperialer Elemente, demgegenüber *Paul Althaus* (*Die christliche Wahrheit*, Gütersloh 1972, 232 f.) das *Wesen* des evangelischen Christentums allein vom reinen Evangelium her erhob. Solchen Formalisierungen, die einen ökumenischen Dialog im heutigen Sinn als sinnlos erscheinen lassen, setzte die katholische Seite provokant entgegen, daß die Reformation die Wurzel aller Übel der Neuzeit sei. Ihr Abfall von der Kirche schließe den Abfall von Christus ein und führe schließlich zum Atheismus und zur Entchristlichung der modernen Welt.

Die Kontroverse Barth-Przywara

Diese Versuche, die Kirchenspaltung zu deuten, wurden gegenstandslos, als die Theologie mit ihrer Rede vom Christentum wieder zentral bei der Offenbarung ansetzte. Bei dem vollen Inhalt des christlichen Dogmas beginnend, entwickelten in einer äußerst scharfsichtigen Auseinandersetzung *Karl Barth* (*Der Begriff der Kirche: Die Theologie und die Kirche*, München 1928, 285–301)

und *Erich Przywara* (Das katholische Kirchenprinzip: Zwischen den Zeiten 7, 129, 277–302) den tiefen Grund der Differenz. *Barth* setzt sich ab von der Preisgabe der christlichen Substanz in der sog. zweiten Reformation, die Kirche auf einen Weltanschauungsverein herabdrücke. Er begreift die wesentlich eine heilige, katholische und apostolische Kirche als Haus *Gottes*. Im vollen Sinn des Wortes ist sie der *Christus praesens*. Nicht, daß die katholische Kirche ihre Vermittlungsfunktion behauptet, ist nach *Barth* von evangelischer Seite zu beanstanden, sondern daß sie sich nicht radikal genug in ihrem Vermittlungs- und Autoritätscharakter begreift. Gott muß aber absolut der Herr und das Subjekt von Kirche bleiben. Dabei sind ihr Wort und ihre Sakramente reine Instrumente seines Handelns, deren er sich frei bedient, um sich zum Glaubenden hin zu vermitteln. Eine Einschränkung wäre es jedoch, wollte sich die Kirche als Institution verselbständigen und aus eigenem Tun heraus die Menschen zu Gott vermitteln. Dies wäre ein Angriff auf Gottes Souveränität. Aber er geht nicht in menschliche Verfügungsgewalt über. Nicht die Kirche als eignes Subjekt vermittelt zu Gott, sondern Gott vermittelt sich, seine Vergebung und seine Autorität, durch die Kirche, deren einziges Subjekt er selbst ist, zum Menschen hin.

E. Przywara hebt zunächst hervor, daß von ihrer Auffassung von Erbsünde und Erlösung her in katholischer Sicht das Menschliche nicht ausschließlich „sub ratione peccati“ stehe. Die dem Menschen real einwohnende Gnade mache den Menschen fähig, nun im eigenen aktiven Tun in Gottes Dienst zu treten. Eben im Dienst Gottes handelt der Mensch als eigenes Subjekt, wenn auch ganz von Gott getragen und mit ihm zusammen. Das Menschliche dient nicht nur als reines Transparent Gottes. Die spezifischen Funktionen menschlicher Geistestätigkeit, des kreatürlichen Erkennens, Handelns und Entscheidens werden in Gottes Dienst genommen, so daß Kirche eine gott-menschliche Realität und Wirkeinheit ist. Dem subjektiven Glauben, der sich freilich als Hingabe allein auf Gott ausrichten kann, tritt Gottes heilschaffendes Wort objektiv entgegen in der Lehrverkündigung der Kirche, ihrem Gottesdienst und der sichtbaren Autorität der Apostel und ihrer Nachfolger als menschlich handelnder Personen, die Gottes Wirken und ihre Sendung nicht nur passiv darstellen, sondern aktiv vertreten. Die Souveränität Gottes, die auch hier gilt, steht aber nicht losgelöst vom Menschlichen über ihm. In der Einheit mit ihm bewahrt sie ihren Primat, weil sie inhaltlich dem geistlichen Dienst schon in Schrift und Bekenntnis vorgegeben ist. Das Amt ist ihm untergeordnet, weil es dem Wort Gottes nur dient.

Es kann keine glatte Diastase geben zwischen eschatologisch-transzendente Aspekt der Kirche als unsichtbarer Gemeinschaft des Heils und ihrer menschlichen Seite. Gerade als eschatologische Offenbarung erweist sie sich als endzeitlich in ihrer entschiedenen Bindung an Innerzeitliches und kreatürlich Tätiges, d. h. an menschliches Sprechen, Überzeugen, Begründen an eine Gemeinschaft von

Menschen und an Personen, die durch die Sendung Christi eigens in Gottes Heildienst genommen wurden. Die Distanz zwischen Gott und Mensch besteht hier nicht je vor dem Eingehen Gottes in die Welt. Sie ereignet sich mitten in der Einheit des Verschiedenen. Das Evangelium als die innere Form wird zum aufbauenden und kritischen Moment der untrennbar mit ihm verbundenen Gestalt der sichtbaren Kirche und aller, die ihm in ihr dienen. Vom katholischen Kirchenverständnis her liegt es bereit, daß sie auch im Horizont einer Theologie des Kreuzes erscheinen muß, weil sie zugleich „heilig und stets der Reinigung bedürftig“ ist (vgl. „Lumen gentium“ Art. 8).

Bleibende Spannung: Vermittlung und Unmittelbarkeit

Ein Blick in die Geschichte der Versuche, den *springenden Punkt* der Differenz exakt zu bezeichnen, zeigt, daß trotz aller Unterschiede die Antworten zuletzt doch konvergieren. Wo die Rechtfertigung des Menschen auf seine Beziehung zur Kirche angewandt wird, kommt es irgendwie immer zu einer gewissen Spannung zwischen der Unmittelbarkeit der Person zu Gott in der Gnade und ihrer kirchlich-amtlichen Vermittlung. Obwohl beide Seiten für jede Konzeption zusammengehören, kommt man bei einer näheren Verhältnisbestimmung doch leicht an einen fast unsichtbaren Stolperdraht, der die Alarmglocken auslöst. Aber auch in der Ekklesiologie muß ein Konsens möglich werden, wenn Luthers Rechtfertigungslehre ihrer Substanz und Intention nach als katholisch angenommen werden kann (vgl. W. Pannenberg, a. a. O. 259). Die katholische Theologie kann sich die Grundanliegen Luthers zu eigen machen. Sie erkennt sich sogar in ihren eigenen Absichten darin wieder: Wahrung der Souveränität Gottes und der Unverfügbarkeit seiner Gnade, seine Selbstzusage im wirksamen Wort und Sakrament als personale Begegnung mit ihm, woraus die evangelische Freiheit des Gewissens entspringt, die auch den Menschen von aller bloßen Menschensatzung und -herrschaft befreit. Insofern finden sich evangelisches und katholisches Christentum nicht nur auf dem Boden des trinitarischen und christologischen Zentralbekenntnisses wieder. Auch in der *Rechtfertigung aus Gnaden allein*, dem reformatorischen Hauptartikel, besteht eine *fundamentale Übereinstimmung*. Von einer *kontradiktorischen* Grunddifferenz kann im Ernst nicht die Rede sein.

Partielle Divergenzen treten aber immer noch bei der *Durchführung* dieses Ansatzes auf. Hier kommen philosophische und anthropologische Vorentscheidungen zur Auswirkung. Von ihrem analogen Seinsverständnis her begreift die katholische Theologie das universale Wirken Gottes und das partikulare und abhängige Wirken des Geschöpfes in derart prinzipieller Unvergleichlichkeit, daß die Rede von einer Mitwirkung nicht als Zusatz, Ergänzung oder Einschränkung der Wirksamkeit Gottes aufgefaßt werden kann. Entscheidender ist in diesem Zusammenhang vor allem die vorgängige *Ontologie der Person*. Ereignet sich ihre personale Unmittelbarkeit zu Gott nur

durch ihre Geistform, so daß die menschliche Vermittlung nur der akzidentell mit ihr verbundenen Leiblichkeit zuzuordnen ist, so daß Gott und Kirche sozusagen arbeitsteilig vorgehen und nur in einer prästabilierten Harmonie zusammenkommen? Oder gehört zum geistigen Selbstvollzug der Person wesentlich ihre Materialität als äußere und innere Bedingung hinzu, so sie sich immer erst im Kommunikationsprozeß von Sprache, Sinnlichkeit, Geschichte, Gesellschaft zu sich selbst als geistleibliches Ich vermitteln muß? Dabei ist sie jedoch mehr als die Summe und das Ensemble der vermittelnden Akte, weil die personale Form dem Menschen konstitutionell vorgegeben, wenn sie sich auch erst in der mitmenschlichen Kommunikation reflex und produktiv einholt als konkrete Freiheit und unbeschränkte Offenheit auf die Transzendenz, auf die sie sich intentional bezieht. Bei der Selbstmitteilung Gottes kann man nicht an ein immaterielles Fluidum denken, durch das Gott den menschlichen Geist von oben oder von innen anrührt. Auch in seinen subtilsten geistigen Funktionen ist der Mensch an das materielle Medium gebunden. Es gibt kein materiefreies, geistiges Reduit, in das Gott rein geistig eintritt ohne allen Bezug zur Welt. So begegnet Gott nur in kreatürlicher Vermittlung, weil der Mensch Ihn nur so aufnehmen kann. Wegen der substantiellen Einheit des geistigen und materiellen Prinzips, die das Wesen des Menschen ausmacht, lassen sich die personale Unmittelbarkeit zu Gott in Glauben und Liebe und die geschichtliche, menschliche, d.h. kirchliche Vermittlung mit der definitiven Selbstzusage Gottes an uns in Jesus Christus prinzipiell nicht trennen.

Aber die kirchlich-sakramentale Vermittlung ist nicht ein Tun, das in einem von ihr getrennten Ergebnis schließlich die personale Begegnung mit Gott bewirkt. Hier gibt es kein bloßes Neben- und Nacheinander, sondern nur die von Gottes inkarnatorischer Gegenwart schon getragene Vermittlung in die Unmittelbarkeit. Der Christ ist zu-

gleich Glied der Kirche und darin Partner Gottes, d.h. aber auch in gut katholischem Sinn Subjekt der Heilsgemeinschaft und nicht abhängiges Objekt der heilsmittlerischen Transmissionstätigkeit der Bischöfe, wie *Eilert Herms* meint (a. a. O. S. 135), wenn auch der Glaubende verwiesen ist an die sichtbare *Communio* als der dem Menschen entsprechenden Weise einer *Communio* mit Gott, der nur in der Menschheit Christi Jesu für uns gegenwärtig ist (vgl. 1 Tim 2,5). Die geistliche Gemeinschaft konkretisiert sich in *nur der* Gemeinschaft, die auch geschichtlich von Jesus Christus herkommt. Sie vollzieht sich in den von ihm „gestifteten“ Grundakten der Verkündigung, der Taufe, des Herrenmahls, des gemeindlichen Lebens und der apostolischen Sendung derer, denen der Dienst der Versöhnung aufgetragen ist, die an Christi Statt stehen und durch die Gott uns mahnt, sich mit ihm versöhnen zu lassen (vgl. 2 Kor 5, 18 ff.). Das Amt ist so ein wesentliches Aufbaumoment der Kirche als soziologisch-geschichtlich faßbarer Gesellschaft. So ist es letztlich kein Zufall, daß nach Überwindung fast aller Kontroversen gerade die Frage nach der apostolischen Sukzession als einem kirchenbildenden Element in den Blickpunkt rückt. Hier spitzt sich das Problem des inneren Zusammenhangs von göttlich-inkarnatorischem Heilswirken und seiner *für uns* notwendigen Vergegenwärtigung in einer empirisch-soziologischen Realität noch einmal zu. Es wird zu einem Kriterium der Einheit der Vermittlung mit der Unmittelbarkeit.

Von einem kontradiktorischen Widerspruch kann freilich auch hier keine Rede sein. Es gilt aber, die Spannung in der Verhältnisbestimmung der beiden Momente, an denen evangelische und katholische Ekklesiologie gemeinsam festhalten, zu einem besseren Ausgleich zu bringen, wobei besonders gewisse Vorentscheidungen im Seinsverständnis und der Ontologie der geistleiblichen Person bewußt in den Dialog einbezogen werden müssen.

Gerhard L. Müller

Das „C“ in der Politik

Zu einer Tagung in Tutzing

Ob die Kirche denn wüßte, was sie an der freiheitlichen Demokratie habe, fragte der Münchner Theologe *Trutz Rendtorff* beim Eröffnungsabend der diesjährigen Herbsttagung des politischen Clubs der Evangelischen Akademie Tutzing, und er zögerte dabei nicht, die Verfassung der Bundesrepublik Deutschland als „ein echtes diakonisches Werk“ für die Kirchen zu bezeichnen. Voraussetzung für die darin grundlegende Koexistenz von Staat und Kirche sei die „Säkularität des Politischen“. Die Demokratie, die den Kirchen Autonomie und Mitwirkungsrechte garantiere, sei keine Demokratie „von Gnaden der Kirche“, so wenig, wie es eine Politik „von

Gnaden kirchlicher Aktionsgruppen“ geben dürfe, erklärte *Rendtorff*, der als Vorsitzender der Kammer für Öffentliche Verantwortung der EKD auch die vor kurzem erschienene Denkschrift der EKD zum Thema „Evangelische Kirche und freiheitliche Demokratie“ mit erarbeitet hat (vgl. ds. Heft, S. 547).

Gegen alle kurzschlüssigen Verbindungen

Damit war der Rahmen abgesteckt für diesen Politischen Club (den letzten übrigens unter der Leitung von SZ-Chefredakteur *Dieter Schröder*), der die Denkschrift zum