leibhaftigen Welt, eine Antwort des w a n d e r n d e n Gottesvolkes; und deshalb ist der christliche Gottesdienst immer auch E r w a r t u n g. Diese Erwartung ist nicht etwa ein Teilstück innerhalb eines reichhaltigeren Zusammenhangs, sie zieht sich vielmehr als Grundstimmung durch das gesamte Gottesdienstleben der Christenheit. Hätte ich die unermessliche Gabe nicht g e s c h e n k t bekommen, so wäre ich ohne jede Erwartung; würde sich diese Gabe innerhalb der Gegebenheiten menschlichen Seins vollenden, so wäre mir gleichfalls keine Erwartung möglich.

Das letzte Wort des Neuen Testaments ist eine dramatische Verdichtung dieses „Noch nicht — und doch schon gegenwärtig.“ Die Apokalypse des Johannes schließt mit den Worten: „Amen, ja komm, Herr Jesu!“ Das „Amen“ neigt sich rückwärts, hin auf die mächtigen Heilstaten Gottes, und bekräftigt, daß Gott die Kirche, den Leib Christi, gegen die Mächte der Hölle in seiner Hand hält. Das „Komm, Herr Jesu“ neigt sich vorwärts, hin auf die Vollendung der „Fülle des, der alles in allen erfüllt“.

Das Christenleben ist straff eingespannt zwischen dem „Amen“ und dem „Komm!“ Dieses Eingespanntsein bringt sein eigenes Leiden und sein eigenes Warten mit sich, aber auch seinen besonderen Dienst für die Welt. Und soweit der christliche Gottesdienst im Lauf der Geschichte die seltsame Begleitmusik zu so vielen dieser eingespannten und dennoch fröhlichen Menschenleben gewesen ist, kann eine tiefgreifende Untersuchung des Gottesdienstes ein ständiger Hinweis auf das Wesen der von uns erstrebten Einheit sein.

BESTEHT HOFFNUNG AUF ÜBERWINDUNG DER GLAUBENSSPALTUNG?

Zum Gespräch zwischen Rom und der ökumenischen Bewegung

VON THOMAS SARTORY O.S.B.

Es kann wohl nicht in Abrede gestellt werden, daß durch die ökumenische Bewegung das Verhältnis zwischen den Konfessionen ein anderes geworden ist. Dies gilt sicherlich auch für das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und den ökumenischen Christen. Allein schon die Tatsache, daß wir heute von ökumenischen Christen sprechen können, beweist, daß sich den getrennten Christen neue Möglichkeiten einer Begegnung eröffnet haben. Man hört heute vielfach von ökumenischer Seite den Einwand, die katholische Kirche verschließe sich dieser

Begegnung, weil sie eine Vorstellung von der Einheit der Kirche habe, die von den von ihr getrennten Konfessionen nicht geteilt werden kann. Daß die katholische Kirche nicht offiziell im Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRdK) vertreten ist, wird ihr oft zum Vorwurf gemacht und als ein Zeichen ihrer unökumenischen Haltung gewertet. Nun kann allerdings auch auf ökumenischer Seite nicht übersehen werden, daß der ÖRdK in einer Krise steckt, weil man nicht weiß, wohin die Entwicklung führen wird. Ob es gut oder nicht gut war, daß die katholische Kirche dem ÖRdK nicht beitrug, das wird man wohl erst nach einer langen Zeit beurteilen können. Im Augenblick scheint es so zu sein, daß die katholische Kirche der ökumenischen Bewegung einen besseren Dienst erweist durch ihre Distanz, denn dadurch bleibt auch für den ÖRdK die unumgängliche Frage nach der Wahrheit lebendig. Peter Brunner hat einmal geschrieben, man müsse sich fragen, ob eine Kirche, die sich als Kirche ernst nehme, überhaupt anders urteilen könne, denn jede andere Haltung schließe ein relativistisches Moment der Unsicherheit ein. Wo es aber um die Antwort auf die Frage nach dem Heil gehe, da dürfe es für die Kirche nichts anderes als felsenfeste Gewißheit im Blick auf die Heilsbotschaft, die Heilserkenntnis und Heilungsvermittlung geben.

„Man wird der römisch-katholischen Kirche dankbar sein müssen, daß sie durch ihre Haltung alle, die in der ökumenischen Arbeit stehen, nötigt, sich dem kritischen Ernst dieser Frage auszusetzen. Man wird insonderheit dafür dankbar sein, daß nicht zuletzt durch das Fernstehen der römisch-katholischen Kirche die Frage nach der Beurteilung der Häresie innerhalb der Ökumene nicht verstummen kann.“¹⁾

Nun bedeutet allerdings dieses offizielle Fernbleiben in keiner Weise ein mangelndes Interesse an der ökumenischen Bewegung. Die *Instructio* des Hl. Offiziums vom 20. Dezember 1949 schreibt:

„Die katholische Kirche nimmt zwar an den ‚ökumenischen‘ Kongressen und anderen derartigen Tagungen nicht teil; aber sie hat, wie sich aus mehreren päpstlichen Kundgebungen ergibt, nie aufgehört und wird auch in Zukunft nie aufhören, alle Bemühungen mit lebhaftem Interesse zu verfolgen und durch ihr unablässiges Gebet zu fördern, die jenes Ziel zu erreichen suchen, das Christus dem Herrn so sehr am Herzen lag: daß alle, die an Ihn glauben, ‚zu vollkommener Einheit verbunden seien‘ (Joh. 17, 23). In mehreren Ländern ist bei vielen, die außerhalb der katholischen Kirche stehen, nach und nach infolge mannigfacher äußerer Ereignisse und einer seelischen Umstellung, aber hauptsächlich als Frucht gemeinsamen Betens der Gläubigen unter dem gnadenvollen Wehen des Hl. Geistes ein von Tag zu Tag wachsendes Verlangen entstanden, unter allen, die an Christus den Herrn glauben, die Einheit wieder herzustellen. Wahrhaftig, für die Kinder der wahren Kirche ein Grund heiliger Freude im Herzen und zugleich ein Ansporn, allen, die aufrichtig die Wahrheit suchen, behilflich zu sein und ihnen im eifrigen Gebet von Gott Licht und Kraft zu erwirken!“

¹⁾ „Die römisch-katholische Kirche und die ökumenische Arbeit“ in: *Die Ordnung Gottes und die Unordnung der Welt*, S. 30 f.

Hinsichtlich der gemeinsamen ökumenischen Arbeit und hinsichtlich der interkonfessionellen Aussprachen und Zusammenkünfte bemerkt die gleiche Instructio, daß diese Veranstaltungen zu dem Zweck abgehalten werden,

„daß der katholische und der nicht-katholische Teil als Gleichgestellte in Rede und Gegenrede über Fragen der Glaubens- und der Sittenlehre sprechen, wobei jeder die Lehre seines Glaubens als seine eigene Anschauung darlegt. Derartige gemischte Zusammenkünfte sind also nicht schlechthin untersagt, dürfen aber nur mit vorhergehender Erlaubnis der kirchlichen Obrigkeit veranstaltet werden“.

Dieser letzte Satz zeigt, daß die katholische Kirche durchaus nicht eine ökumenische Zusammenarbeit oder die Una-Sancta-Bewegung verbietet, sie will vielmehr, daß dies alles nicht in einer Art Wildwuchs oder von sogenannten Außen-seitern getan wird. Ich glaube, daß diese Intention sich deckt mit dem Wunsch unserer getrennten Brüder, daß in der Begegnung der Kirchen die Kirchen selbst engagiert sind.

Über die Vielfalt solcher ökumenischer Arbeit wäre viel zu berichten. Seit vielen Jahren stehen in Deutschland evangelische und katholische Theologieprofessoren in offiziellem Auftrag miteinander im Gespräch. Zur Ökumene hin arbeitet ein internationaler Kreis katholischer Theologen, der die in der Ökumene akuten Probleme und Fragestellungen von katholischer Seite her behandelt und dem Ökumenischen Rat der Kirchen sagt, wie die katholische Lehre hinsichtlich der akuten Fragestellungen lautet. Daß durch diese Zusammenarbeit die katholische Theologie selbst bereichert wird, weiß jeder Kundige, und wir sind um unserer selbst willen dankbar für dieses ökumenische Gespräch.

Wenn ich nun in dieser Zeitschrift einige Gedanken vorbringen soll zu der Frage, ob Hoffnung auf Überwindung der Glaubensspaltung besteht, so kann dies nur fragmentarisch geschehen. Die „Ökumene“ ist ein sehr komplexes Gebilde, und die katholische Kirche kann in ihrer derzeitigen Verfassung noch keinen echten Gesprächspartner erblicken. Die im ÖRdK zusammengeschlossenen Konfessionen und Denominationen können hinsichtlich ihrer Lehre und Verfassung nicht auf einen Nenner gebracht werden. Das Verhältnis der katholischen Kirche zu den orthodoxen Christen ist ein anderes als zu den Anglikanern, Lutheranern, Reformierten oder den freikirchlichen Bewegungen. Bei aller Hochschätzung des Ökumenischen Rates der Kirchen als Ganzem bleibt für uns doch in erster Linie die Aufgabe eines Lehrgespräches mit den einzelnen Konfessionen. Augsburgerische Konfession, Heidelberger Katechismus und die 39 Artikel der Anglikaner sagen nicht dasselbe. Dennoch kann aus diesen verschiedenen Bekenntnissen so etwas wie ein roter Faden herausgearbeitet werden, der es ermöglicht, von „evangelisch“ im Gegensatz zu „katholisch“ deutlich zu sprechen. Dazu kommt, daß das Verhältnis der Konfessionen zueinander bestimmt ist von einer ungeheuren Vielschichtigkeit. Es gibt die dogmatische Lehre, es gibt die sogenannten nicht-theologischen

Faktoren, welche die Spaltung zwischen den Christen ganz wesentlich beeinflussen, es gibt den Aspekt einer möglichen kulturellen und sozialen Zusammenarbeit der getrennten Christen.

Lassen Sie mich zunächst einige Anmerkungen zur theologischen Situation machen, und zwar aus den Erfahrungen einer Kontroverstheologie, wie sie in Deutschland seit vielen Jahren betrieben wird. Wenn ich die theologische Fragestellung an die Spitze stelle, so bedeutet das nicht, daß ich die theologische Begegnung im Blick auf die Überwindung der Glaubensspaltung für die wichtigste halte. Denn Christus war kein vom Himmel herabgefallenes Lehrsystem, und die Kirche Jesu Christi hängt nicht an der Tüchtigkeit von Theologieprofessoren, mögen sie auch noch so unentbehrlich für die Kirche sein. Aber auf der theologischen Ebene fallen nun einmal heute die entscheidenden Schlachten, denn größer als die Einheit ist die Wahrheit.

Theologische Arbeit umfaßt nun im weitesten Sinne Exegese, Dogmatik, Kirchengeschichte, Moralthologie, Kirchenrecht und Pastoraltheologie. Lassen Sie mich zu einigen dieser Disziplinen einige Anmerkungen machen.

1. DIE EXEGESE

Die Exegese ist für die Theologie die fundamentale Disziplin. An der Auslegung der Hl. Schrift entscheidet sich, ob wir vereint oder getrennt im Glauben sind. Es kann nun nicht übersehen werden, daß sich in der Exegese in den letzten Jahrzehnten einiges ereignet hat, das uns in der Frage, ob Hoffnung auf Überwindung der Glaubensspaltung besteht, weiterhilft. Die religionsgeschichtliche Forschung hat dazu beigetragen, den Sinn für religiöse Phänomene, etwa Kult und Sakrament, zu wecken. Die Form- und Gattungsgeschichte hat den „Sitz im Leben“ der neutestamentlichen Aussagen wieder entdeckt, und die begriffsgeschichtliche Forschung, wie sie ihren Niederschlag gefunden hat im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament, hat die protestantische Exegese vor einer unkontrollierten Handhabung der historischen Methode bewahrt. Die Arbeit an der Hl. Schrift ist zu einer theologischen Arbeit geworden und hat die evangelische Exegese zur Aufnahme (ob direkt oder indirekt, sei dahingestellt) des Gespräches mit der katholischen Exegese geführt. Damit trat der katholische Partner in das wissenschaftliche theologische Gespräch ein. Auch er wurde zu diesem Gespräch bereit, indem er sich in der Methode der evangelischen Exegese anpaßte. Seit dem Aufkommen der formgeschichtlichen Methode gehört die Erforschung der biblischen Literaturgattungen, der sogenannten „genera litteraria“ zu den wichtigsten Aufgaben auch eines katholischen Exegeten. Papst Pius XII. hat diese Forderung ausdrücklich für den katholischen Exegeten in der Enzyklika „Divino

afflante Spiritu“ vom 30. September 1943 erhoben. Ebenfalls wurde die hermeneutische Bedeutung der Religionsgeschichte erkannt. Wichtiger aber noch als dieses Zusammengehen in der Methode ist die intensive Beschäftigung der Exegese mit dem materialen Inhalt des Neuen Testaments. Es ist nicht zu übersehen, daß sich das Schwergewicht evangelischer Exegese auf das Problem der Kirche und alles, was damit zusammenhängt, konzentriert hat. Wenn hier auch keine direkte Kontroverse mit der katholischen Exegese erfolgte, so ist doch für das Kontroversgespräch von größter Bedeutung, daß man auf evangelischer Seite vom liberalen Standpunkt abgerückt ist, der die Kirche lediglich als Schule, Konventikel oder Verein verstand. Durch die Arbeiten von Linton, Käsemann, Dahl, K. L. Schmidt und Oepke hat sich eine grundsätzliche Basis für das Kontroversgespräch mit der katholischen Exegese ergeben. Das neue Verständnis des Wortes und des Sakramentes, die Erkenntnis des kultischen Charakters des Urchristentums durch die evangelische Exegese ermöglichen prinzipiell ein neues Gespräch zwischen der katholischen Kirche und den evangelischen Christen. Durch die Arbeiten von Cullmann, von Campenhausen, Conzelmann, Bultmann und Lohse über das Amt und die Ordination haben sich Möglichkeiten der kontroverstheologischen Auseinandersetzung ergeben, die im Zeitalter Harnacks und Sohms einfach nicht gegeben waren. Wenn auch diese Arbeiten hauptsächlich historisch ausgerichtet sind, so bedeuten sie doch implizit eine Auseinandersetzung mit der katholischen Position. Sind wir nicht einen Schritt weiter, wenn evangelische Exegese heute zu der Erkenntnis gelangt ist, daß das Amt keinen Widerspruch zum Charisma bedeutet; daß der Geist nicht im Widerspruch zum Recht und der Rechtsordnung der Kirche steht („Paulus identifiziert kirchliche und geistliche Vollmacht. Der begründende Faktor ist der Geist. Dieser schafft kirchliche Ordnung, begründet Recht“)²⁾; daß hinter den Aposteln die Macht und Würde des Herrn selbst erscheint; daß Petrus aus den Aposteln hervorragt; daß sich Ansätze zur hierarchischen Gliederung der Gemeindeordnung in den Pastoralbriefen zeigen?

„Bald wird mit der Tradition der institutionell verstandene Sukzessionsgedanke kombiniert (noch nicht in den Pastoralbriefen, aber im ersten Klemensbrief). Die Ordination gewinnt den Charakter der Übertragung des Amts-Charismus (Lukas, Pastoralbriefe zeigen die Ansätze). An die Stelle der pneumatischen Kirchengzucht tritt die ‚amtliche‘ Disziplin. Damit gelangt das Amt aus einer ‚regulativen‘ in eine konstitutive Rolle (Bultmann).“³⁾

Was also bisher als „Abfall der Kirche von ihrem Ursprung“ verstanden wurde, liegt bereits innerhalb des neutestamentlichen Kanons. Das Problem des Frühkatholizismus liegt bereits im Neuen Testament (auch bei Matthäus und Paulus). Der Kanon der neutestamentlichen Schriften enthält frühkatholische Elemente. Vorsichtig gesagt: wenigstens einer der Evangelisten ist „katholisch“.

²⁾ H. Conzelmann, Artikel „Amt“ in R.G.G. 3. A.

³⁾ Conzelmann, a. a. O.

Das Neue im interkonfessionellen Gespräch ist also, daß vom neutestamentlichen Kanon her das reformatorische Formalprinzip in Frage gestellt wird. Wenn, nach den Worten Käsemanns, der Kanon nicht der römischen Lehre entgegengestellt werden kann, dann ist eine Neubesinnung auf die Mitte der Schrift erforderlich.

Diese wenigen Anmerkungen mögen genügen, um die neue Situation, hervorgerufen durch neue exegetische Erkenntnisse, deutlich zu machen.

2. DIE DOGMATIK

Es hat hier wenig Sinn, auf dogmatische Einzelfragen einzugehen. Die entscheidende Auseinandersetzung findet in der Prinzipienlehre statt. Welches sind die Quellen unseres Glaubens? Wie man auf evangelischer Seite ein neues Verhältnis zur Tradition fand, so gelangte man auf katholischer Seite zu einem neuen (nämlich dem alten und klassischen!) Verständnis des Verhältnisses von Schrift und Tradition.

Die Arbeiten des Tübinger katholischen Professors Geiselman haben neue Tore für ein echtes Gespräch aufgeschlossen. In seinem bedeutsamen Aufsatz „Das Mißverständnis von Schrift und Tradition und seine Überwindung in der katholischen Theologie“⁴⁾ kommt Geiselman zu dem Schluß seiner historischen Untersuchungen:

„Nach der Überwindung der nachtridentinischen Kontroverstheologie ist es uns möglich gemacht, den katholischen Ausgangspunkt für ein Gespräch zwischen den Konfessionen über Schrift und Tradition zu bestimmen.

1. Das Wort Gottes ist seinem Wesen nach Ansprache an den Menschen, Gott spricht uns aber an in der lebendigen kirchlichen Verkündigung.
2. In der lebendigen kirchlichen Verkündigung wird uns das ausgelegte, dem Verständnis der Hörer nahegebrachte apostolische Kerygma vergegenwärtigt.
3. Die Hl. Schrift ist das geistgewirkte Zeugnis vom ursprünglichen, lebendigen apostolischen Kerygma und deckt sich mit diesem seinem wesentlichen Inhalt nach. Von einer inhaltlichen Unvollständigkeit der Hl. Schrift kann daher keine Rede sein, wohl aber von einer Notwendigkeit, sie zu interpretieren.
4. Diese Interpretation ist, was Glaube und Sitte betrifft, um der Glaubengemeinschaft willen der Kirche anvertraut. Ihre Interpretation ist eine autoritative und daher die Gemeinschaft der Gläubigen bindende.“

Mit dieser Rede von der inhaltlichen Vollständigkeit der Hl. Schrift öffnen sich neue Tore für eine Begegnung der getrennten Christen.

⁴⁾ Una Sancta, 11. Jahrgang (1956), S. 131—150.

Hier wird man von evangelischer Seite einwenden: Wie ist mit dieser Lehre der katholischen Kirche ein Dogma wie das von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, das doch in der Hl. Schrift nicht bezeugt ist, vereinbar?

Die grundsätzliche Frage, die hier an die Prinzipienlehre zu stellen ist, lautet: Gibt es grundsätzlich eine Entfaltung der Glaubenslehre? Man spricht heute vom apostolischen Kerygma oder von den sogenannten kerygmatischen Formeln. Der Vorstoß zum apostolischen Kerygma und zu diesen kerygmatischen Formeln bedeutet einen Vorstoß vor das Dogma. Der gemeinsame Inhalt der kerygmatischen Formeln ist die Bezeugung von Jesu Tod und Jesu Auferstehung. Vom apostolischen Kerygma kann die Summa Evangelii bestimmt werden. Der evangelische Christ erblickt diese Mitte und Summe des Evangeliums in der Rechtfertigungslehre, die er darum zum Formalprinzip der Hl. Schrift erhob. Hat nun aber in dieser Frage Robert Grosche nicht mehr recht, wenn er als die Summa Evangelii, als das apostolische Kerygma herausgearbeitet hat: Jesus ist der Kyrios?⁵⁾ Von Bedeutung ist nun aber die Feststellung, daß dieses urapostolische Kerygma auf Überlieferung zurückgeht (vgl. 1. Kor. 15,1 f; Phil. 2,5): „Auf Grund des hymnischen Charakters dieser Verse ist von Lohmeyer u. a. wahrscheinlich gemacht worden, daß das Original dieser Verse aramäisch war, also auch hier sehr alte Überlieferung vorliegt.“ Uralte kirchliche Überlieferung findet also ihren Niederschlag im Neuen Testament. „Mit dieser Urformel, daß Christus der Herr ist, hat die Urkirche das Verständnis der Offenbarung normiert. Es ist also nicht Paulus, sondern die Kirche, die so den Inhalt der Offenbarung zusammenfaßt — und die damit über deren Sinn entscheidet“ (Grosche, a. a. O. S. 130). Dieses apostolische Kerygma weist aber bereits inhaltliche Unterschiede auf. Es wird entweder erweitert oder verkürzt. Oder aber es erhält interpretierende Zusätze. Das apostolische Kerygma wird also entfaltet, die kerygmatischen Formeln sind die Ansätze für die Evangelienbildung und darüber hinaus für die Entwicklung des Dogmas überhaupt. Das apostolische Kerygma „Jesus, der Christus genannt wird“, wird entfaltet in den christologischen Dogmen. Die lebendige Überlieferung ist bereits Entfaltung des Ur-Wortes „Jesus Christus“. Bei dieser Entfaltung ist der Persönlichkeit des Apostels freier Raum gelassen. Man muß immer das Ganze im Auge haben, denn die Gottesknechts-Christologie der Gemeinde von Jerusalem wird ergänzt durch die Kyrios-Christologie der paulinischen Verkündigung.

Die entscheidende Frage hinsichtlich der Mariologie wäre also: Gehört Maria zum apostolischen Kerygma? Das glauben wir auf Grund von Matth. 1, 16 bejahen zu müssen. Jesus, der Christus, wurde geboren aus Maria. Der ganze Alte Bund gipfelt auf in der Frau, welche die Mutter Christi wird. Mit Recht schreibt

⁵⁾ Catholica, 11. Jahrgang (1957), S. 125—138.

E. Stauffer: „Dieses Volk ist von Gott geschaffen und durch die Zeiten geführt, um Maria hervorzubringen.“⁶⁾ Wenn Maria in dieser Weise zum apostolischen Kerygma gehört, dann bedeuten die marianischen Dogmen nichts anderes — in einer Analogie zu den christologischen Dogmen — als eine Entfaltung dieses apostolischen Kerygmas. Diese Entfaltung finden wir bereits bei den ersten Vätern der Kirche. Irenäus, der keine Tradition kennt, die inhaltlich über die Schrift hinausgeht, ergänzt die bei Paulus aufgeführte Linie Adam—Christus durch die Parallele Eva—Maria. In 1. Kor. 15, 22 und 23 sagt nun Paulus, daß ein jeder von den Toten auferweckt wird, wann die Reihe an ihm ist. Die entscheidende Frage lautet also: Wann ist dieses „idion tagma“ für Maria anzusetzen? Bevor man diese Frage beantwortet, ist zu untersuchen, welche Stellung Maria in der Heilsgeschichte einnimmt. Das apostolische Kerygma nach Matth. 1, 16 verkündet sie in engstem Zusammenhang mit ihrem Sohn. Daraus darf man schließen, daß Maria, die zum Leib-Geheimnis Christi gehört wie sonst kein Mensch, in der Heilsoökonomie Gottes eine solche Stellung einnimmt, daß sie auf keinen Fall mit den übrigen Christo-Angehörigen gleichgestellt werden darf. Steht Maria auf der Seite derer, welche die Erweckung zum Leben erst bei der Wiederkunft Christi zu erwarten haben oder auf der Seite Christi, der von Gott schon in diesem Äon zum Leben erweckt worden ist? Auf dieselbe Linie wie Christus dürfen wir Maria nie und nimmer stellen. Aber die vom Neuen Testament bezeugte heilsgeschichtliche Ordnung nennt den Sohn nicht ohne Zusammenhang mit der, die Ihn gebar. Wenn Paulus die Auferweckung von den Toten in einer Reihenfolge sieht, dann wird diese von der jeweiligen heilsgeschichtlichen Stellung des einzelnen bestimmt. Maria steht in der Mitte zwischen Christus und denen, die ihre Erweckung zum Leben erst im kommenden Äon zu erwarten haben. Das biblische Fundament für die leibliche Aufnahme Mariens könnte also in einer Zusammenschau von Matth. 1, 16 und 1. Kor. 15, 22 f. gesucht werden. Mit gutem Grunde kann darum die katholische Kirche hinsichtlich der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel von einer mittelbar nahegelegten Offenbarungswahrheit sprechen. Es liegt ja in ihrer Hand, das apostolische Kerygma zu vergegenwärtigen und autoritativ zu interpretieren. — Wohlgermerkt, es soll hier nicht der Versuch unternommen werden, ein einzelnes Mariendogma zu begründen, es geht vielmehr um die Prinzipienfrage, und auf diese wirft die heute üblich gewordene Unterscheidung von Kerygma und Dogma, von urapostolischer Verkündigung und Hl. Schrift ein neues Licht.

Auf weite Strecken steht kirchenspaltend zwischen den Konfessionen die unterschiedliche Glaubensaussage in Bekenntnis und Dogma. Eine neue Situation im Verhältnis zwischen katholischer Kirche und evangelischem Christentum ist aber allein dadurch schon entstanden, daß man auf evangelischer Seite ein neues Ver-

⁶⁾ Christus und die Cäsaren, S. 24.

hältnis zum Dogma überhaupt gefunden hat. Vertreter eines „dogmenfreien Christentums“ können von uns nicht mehr als repräsentativ für die evangelische Kirche verstanden werden. Es ist schon viel gewonnen, wenn Kirchen gemeinsam lehren,

- daß 1. das Dogma seine Wurzel im Christusbekenntnis hat;
- daß 2. das Dogma Bekenntnis der Kirche ist, d. h. nicht durch Formulierungen eines Einzelnen oder Theologen-Gremiums zustande kommt;
- daß 3. das Dogma in geschichtlicher Front gegen Irrlehren steht;
- daß 4. am Dogma sich die Rettung am Jüngsten Tag entscheidet, daß also das Bekenntnis ein Moment eschatologischer Gültigkeit hat; und
- daß 5. das Dogma eine verpflichtende Autorität für alle Glaubenden hat.

Wichtig ist auch eine sorgfältige Unterscheidung zwischen Dogma und Theologie. In diesem Zusammenhang scheint mir von größter Wichtigkeit der Aufsatz von Edmund Schlink „Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem“.⁷⁾ Es ist völlig in der Intention der katholischen Kirche gesprochen, wenn Schlink eine „Einigung in Fragen des gemeinsamen ethischen Einsatzes der Christenheit herzustellen und dabei die dogmatischen Fragen zu eliminieren oder gar grundsätzlich die Einheit der dogmatischen Aussagen als überflüssig für die Einheit in Christo zu erklären“ als einen fundamentalen Irrtum ablehnt. Man kann aber auch auf katholischer Seite zustimmen, wenn Schlink die postulierte Einheit der dogmatischen Aussage nicht als Uniformität in einer Einheit derselben Formulierung versteht. Es ist eine eminente ökumenische Aufgabe, festzustellen, in welchen verschiedenen dogmatischen Aussagen die Einheit des Dogmas erkannt und anerkannt werden kann. Der Hinweis Schlinks auf die philologische und historische Analyse kann von uns nur bejaht werden, denn „die Einheit der dogmatischen Aussagen kann unter verschiedenen Worten verborgen sein“, ja sie kann sogar „unter scheinbar entgegengesetzten Aussagen verborgen sein“. Ebenso wichtig ist der Hinweis auf die anthropologischen Voraussetzungen und auf den Ort, „den die verschiedenen dogmatischen Aussagen ihrer Struktur nach inmitten der Grundformen der theologischen Aussagen einnehmen“.

„So findet sich z. B. die Aussage *simul peccator iustus* als Aussage existentiellen Bekenntnisses der Sünde und des Glaubens faktisch in der ganzen Christenheit, auch innerhalb der Römischen Kirche; dieselbe Aussage aber muß dem als Leugnung der neuschaffenden Gnade, insonderheit der Wiedergeburt in der Taufe, erscheinen, der sie als ontologisch-metaphysische Bestimmung des christlichen Seins mißversteht.“

⁷⁾ Kerygma und Dogma, 3. Jahrgang (1957), S. 251—306.

Wie sehr, um bei diesem letzten Satz zu bleiben, Mißverständnisse möglich sind und ausgeräumt werden können, zeigt das Buch von Hans Küng „Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung“⁸⁾. Karl Barth hat im Geleitbrief zu diesem Buch geschrieben:

„Wenn das, was Sie in Ihrem zweiten Teil als Lehre der römisch-katholischen Kirche entfalten, ihre Lehre tatsächlich ist, dann muß ich gewiß zugeben, daß meine Rechtfertigungslehre mit der Ihrigen übereinstimmt.“

Wenn wir sagen, die Einheit der dogmatischen Aussage bedeutet nicht Uniformität der Formulierung, so wird das vielleicht manchen Katholiken überraschen, der sich noch nicht beschäftigt hat mit den altchristlichen Symbola, die auch keineswegs in einer Einheit der Formel bestanden. Durch die verschiedenen Formulierungen hindurch muß Ausschau gehalten werden nach der gemeinten Sache. Einen evangelischen Christen wird es vielleicht überraschen, wenn ein katholischer Theologe schreibt, daß

„alle menschlichen Sätze — auch diejenigen, in denen der Glaube die göttliche Heilswahrheit ausspricht — endliche Sätze sind. Das will sagen: sie sagen von einer Wirklichkeit nie a l l e s aus . . . Unsere Sätze, die wir, gestützt auf das Wort Gottes, das selbst in menschlichen Worten ‚Fleisch‘ wurde, von ihnen aussagen, können sie nie ganz und auf einmal adäquat aussagen. Sie sind deswegen nicht falsch. Sie sind ‚adäquat wahr‘, insofern sie gar nichts Falsches sagen. Wer sie ‚halb falsch‘ nennen wollte, weil sie nicht alles und jedes von der gemeinten Sache aussagen, würde den absoluten Unterschied zwischen Wahrheit und Irrtum letzten Endes aufheben. Wer aber solche Glaubenssätze, weil sie ganz wahr sind, darum der gemeinsamen Sache als in sich adäquat, d. h. als diese erschöpfend aussagend betrachten wollte, der würde die menschliche Wahrheit hinauflügen zu Gottes einfachem und erschöpfendem Wissen um sich selbst und alles, was von ihm seinen Ursprung nimmt. Wenn und weil solche Glaubenssätze wahr sind, trennt sie trotz ihrer Endlichkeit ein unendlicher qualitativer Abstand von falschen Sätzen, so schwer es im e i n z e l n e n Fall einmal (oder oft) sein mag, konkret genau zu bestimmen, wo die Grenze zwischen einem inadäquanten und einem falschen Satz verläuft. Aber weil unsere Sätze über die göttlichen, unendlichen Wirklichkeiten endlich und darum in diesem Sinn inadäquat sind, d. h. die Sache wirklich treffen, sie aber nicht einfach ganz decken, darum kann grundsätzlich jede Formel, in der der Glaube sich ausdrückt, obwohl sie wahr bleibt, überholt werden, d. h. grundsätzlich wenigstens durch eine andere ersetzt werden, die dasselbe sagt und mehr dazu, dasselbe sagt, aber nuancierter, weitere Ausblicke nicht nur nicht verwehrt, sondern solche auch positiv öffnet, Ausblicke auf Tatsachen, Wirklichkeiten, Wahrheiten, die in der vorigen Formel nicht ausdrücklich gesehen wurden, die dieselbe Wirklichkeit unter einem anderen Gesichtspunkt, einer Perspektive sehen lassen, unter der man die Sache bisher nicht betrachtet hatte.“⁹⁾

Konkret bedeutet das z. B. hinsichtlich des Dogmas von der Eucharistie, daß die aristotelischen Kategorien von Substanz und Akzidenz nicht zum Glauben an den

⁸⁾ Einsiedeln 1957.

⁹⁾ Karl Rahner, Schriften zur Theologie I, Benziger 1954, S. 54.

eucharistisch gegenwärtigen Herrn gehören.¹⁰⁾ Dies Geheimnis wird nur „aptissime“ und nicht „unice“ als Transsubstantiatio bezeichnet. Allerdings kann bei dieser Methode auch deutlich werden, daß bei gleicher Begrifflichkeit in der dogmatischen Aussage verschiedener Konfessionen verschiedene Sachverhalte gemeint sind. Von Bedeutung ist auch Schlinks Hinweis auf die morphologische Untersuchung der dogmatischen Aussage, d. h. die Untersuchung ihres Zusammenhangs mit dem gesamten Kosmos der Glaubensaussagen dieser Kirchen. So haben die marianischen Dogmen der katholischen Kirche alle einen tiefen christologischen Bezug. Im Hintergrund der Glaubensaussagen über Maria steht die Frage nach dem Sein der Kreatur, nach ihrer Eigenwirklichkeit. Man hat gesagt, typisch katholisch sei das „und“ (Christus und die Kirche, Christus und Maria, Christus und die Heiligen, Glaube und Werke, usw.), während man das Spezifikum der Reformation in dem „allein“ (Christus allein, die Hl. Schrift allein, der Glaube allein usw.) erblickte. Diese Gegenüberstellung trifft nicht den Tatbestand, denn das „und“ ist eine Grundform theologischer Problematik überhaupt. Das „und“ bedeutet in keiner Weise eine Addition von Gleichartigem, sondern einen bestimmten Zusammenhang von Verschiedenartigem. Das „und“ sowohl wie das „allein“ sind theologisch qualifiziert. Darauf haben mit Recht Bischof Stählin und Hermann Volk aufmerksam gemacht. Liegt es nicht auf der Hand, daß man auf einem neuen Fundament steht, wenn man auf beiden Seiten dies alles beachtet? Die Bekenntnisse und Dogmen haben wie jede These einen Hintergrund; sie spiegeln ein ganz bestimmtes Anliegen wider, das zu erhellen eine ökumenische Aufgabe ist.

3. DIE KIRCHENGESCHICHTE

Eng mit dem Vorhergehenden zusammen hängt eine objektive Wertung der geschichtlichen Ereignisse, die zur Kirchenspaltung geführt haben. Die katholische Beurteilung der Reformatoren, vor allem Luthers, hat sich in den letzten Jahrzehnten gewandelt durch die kirchengeschichtlichen Studien von Lortz, Herte, Schreiber, Jedin und Zeeden. Man hat den ganzen Wust einer polemischen Luther-Deutung beiseite geräumt und ist darum heute in der Lage, die Anliegen des Reformators besser zu verstehen. Interessant ist hier ein Vergleich der Grundanliegen Luthers mit den Grundanliegen der großen katholischen Reformbewegungen des Mittelalters.

Das dogmatische Problem von Gesetz und Evangelium erscheint in einem neuen Licht, wenn man z. B. die Reform eines Hl. Bernhard von Clairvaux, die den Gott der flammenden Liebe gegen den erstarrten Buchstaben des Gesetzes verkündigte, mit den Anliegen Luthers vergleicht, da er sich gegen die Vergesetz-

¹⁰⁾ Vgl. F. Selvaggi, *Il concetto di sostanza nel Dogma Eucaristico in relazione alla fisica moderna*, Gregorianum 30 (1949), S. 7—45.

lichung des Christentums leidenschaftlich wendet. Auch die Ausführungen des Hl. Thomas von Aquin in der Summa theologica ¹¹⁾ über Gesetz und Evangelium kommen dem Anliegen Luthers sehr nahe.

Die Frage nach dem Verhältnis von Gesetz und Evangelium ist die Frage nach dem Verhältnis von Altem und Neuem Bund. Thomas von Aquin spricht ohne Bedenken vom „Gesetz des Evangeliums, das auch das Neue Gesetz genannt wird“, denn, daß Christus sowohl Gebote als auch Räte verkündigt hat, steht außer Frage. Bricht diese Gesetzgebung Christi nun die Gesetzgebung durch Moses, oder besteht zwischen der evangelischen Gesetzesschöpfung und dem Alten Bund eine gewisse Kontinuität? Thomas von Aquin legt Wert auf die Betonung der Einheit von Altem und Neuem Bund, ohne aber den Unterschied zwischen den beiden Gesetzen zu verkennen. Beide Arten von Gesetz unterscheiden sich nach dem Hl. Thomas nicht in der Gattung, weil sie auf eine gleiche Zielsetzung hingeordnet sind. Altes und Neues Testament bilden eine Einheit, wenn man sie in sich betrachtet. Jedes Gesetz hat ja das Ziel, die Menschen gerecht und tugendhaft zu machen oder, wie Thomas im Hinblick auf das Alte und Neue Gesetz sagt, „die Menschen Gott zu unterwerfen“. Vielleicht betont der heutige katholische Theologe, auch wenn er die Einheit zwischen Altem und Neuem Testament wahrte, doch stärker den Unterschied, wie denn auch der Kommentar der deutschen Thomas-Ausgabe besagt: „In der Furcht, den Gegensatz zwischen den beiden Testamenten zu scharf zu formulieren, hält sich Thomas an einen Gradunterschied, während wir ein stärkeres Empfinden für die von Moses bis Jesus eingetretene Geisteswandlung haben.“ Aber auch Thomas sieht den Unterschied. Was die Kraft des Gesetzes im Neuen Bund ausmacht — so schreibt er —, ist die Gnade des Hl. Geistes, die durch den Glauben an Christus verliehen wird. Das Neue Gesetz ist hauptsächlich des Hl. Geistes Gnade selbst.

Warum spricht dann aber Thomas noch von „Gesetz“? Er folgt dem hl. Paulus, der in Röm. 3, 27 vom „Gesetz des Glaubens“ spricht. Thomas sagt weiter, daß das Neue Gesetz aber auch einiges habe, was auf die Gnade des Hl. Geistes vorbereite, und einiges, was zur Auswirkung dieser Gnade gehöre. „Das sind gleichsam zweitrangige Dinge im Neuen Gesetz.“ Hier fragt Thomas nach dem Wert des Geschriebenen. Rechtfertigt das Neue Gesetz als ein geschriebenes Gesetz? Er gibt die Antwort:

„Zum Gesetz des Evangeliums gehört zweierlei, und zwar eines hauptsächlich: Die innerlich gegebene Gnade des Hl. Geistes. In Bezug hierauf macht das Neue Gesetz gerecht. Daher sagt Augustinus: ‚Dort‘, nämlich im Alten Bund, ‚wurde äußerlich das Gesetz aufgestellt, das die Ungerechten schrecken sollte. Hier‘, nämlich im Neuen Bund, ‚wurde ein solches im Innern gegeben, das selbst gerecht machen sollte‘. — Etwas anderes gehört zum Gesetz des Evangeliums in zweiter Linie: Die Glaubensurkunden und

¹¹⁾ I/II Frage 106 ff.

die Gebote, die das menschliche Streben und Tun ordnen. In bezug hierauf macht das Neue Gesetz nicht gerecht. Daher sagt der Apostel 2. Kor. 3, 6: ‚Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig‘, und Augustinus erklärt, unter ‚Buchstabe‘ sei jede außerhalb des Menschen bestehende Schrift zu verstehen, auch die im Evangelium enthaltenen sittlichen Vorschriften. Daher würde auch der Buchstabe des Evangeliums töten, wenn nicht innerlich die heilende Glaubensgnade zugegen wäre.“

Nach katholischer Lehre bewirken also keineswegs äußerlich gegebene Vorschriften, Zeremonien und Riten aus sich die Gnade. Dennoch verlangt das Evangelium vom Christen mehr, als das Gesetz des Moses vom Juden; denn es verlegt das Schwergewicht von den äußeren Handlungen auf die innere Gesinnung. Jesus schält den eigentlichen Sinn der Gebote heraus, indem er z. B. die inneren Regungen bei Mord und Ehebruch verbietet (vgl. Matth. 5, 21–26; 27–30).

Die Kontroversfrage lautet nun: Hat nicht die Kirche die Verpflichtungen des Neuen Testaments vermehrt und damit den Christen in eine ähnliche Lage wie den Juden gebracht? Die Kontroverse geht um den „dritten Gebrauch“, um die Bedeutung des äußeren Gesetzes für das Gotteskind. Warum verpflichtet die katholische Kirche die Gläubigen in einem solchen Maße durch äußere Gesetzesvorschrift?

Das äußere formulierte Gesetz ist nach katholischer Lehre in erster Linie **A u s d r u c k** des inneren Gesetzes der Freiheit und Liebe. Es ist außerdem eine Anleitung, die innere Führung durch die Gnade des Hl. Geistes recht zu verstehen. Die Kirche will also dem Gläubigen zu einem rechten Verständnis des fordernden Liebeswillens Gottes helfen und ihn anleiten, die innere Gnade recht zu gebrauchen. Weil der Christ verpflichtet ist, sich der Gnade zu öffnen und ihr zu folgen, darum gibt es Gebote und Anordnungen. Die Kirche, von Christus gegründet und mit Leitungsgewalt ausgestattet, hat ein bestimmtes Recht, das christliche Leben zu leiten und zu führen. So ist der „dritte Gebrauch“ des Gesetzes wohl als „seelsorgerlicher Gebrauch“ zu bezeichnen: Aus Sorge um das Heil der Seelen gebietet oder verbietet die Mutter Kirche.

Daß dabei hinsichtlich der gesetzgeberischen Gewalt der Kirche, vor allem hinsichtlich des verpflichtenden Charakters von geschichtlichen und darum relativ bedingten Kirchengesetzen eine gewisse Problematik und Gefahr besteht, weiß auch der Aquinate, schreibt er doch: „Hierin ist aber nach den Worten Augustins Maß zu halten, damit der Wandel der Gläubigen nicht zu sehr belastet werde.“ Nicht mit einem Entweder — Oder ist also das Verhältnis von Gesetz und Evangelium sowie von Altem und Neuem Bund zu bestimmen, sondern es geht auch in diesem Falle um ein theologisches qualifiziertes „und“, das nämlich sehr genau bestimmt werden muß. Diese Genauigkeit hängt davon ab, immer den Vorrang der Gnade zu betonen, das neue Sein der Gotteskindenschaft und die diesem neuen Leben entsprechenden Werke ernst zu nehmen. Ich betrachte es darum als eine

legitime Frage der evangelischen Christen an uns Katholiken, ob dieser Vorrang der Gnade und damit die Prävalenz des „Evangeliums“ in der kirchlichen Gesetzgebung und Verkündigung immer zum Ausdruck kommt. Umgekehrt aber ist zu fragen, ob nicht auf evangelischer Seite durch eine einseitige Setzung des Akzentes auf den soteriologischen Aspekt die gesetzgeberische Tätigkeit Christi und damit auch der Kirche zu wenig zum Ausdruck kommt.

Die Reform des Hl. Franz von Assisi hat als Grundanliegen die Verkündigung des Deus Paupertas Crux, des Gottes der Armut und des Kreuzes. Das ist auch das Grundanliegen der lutherischen Reform, wie sie ihren Ausdruck in der Forderung nach einer Theologia Crucis gefunden hat. Zu dieser Theologia Crucis gehört notwendig der angefochtene Glaube. Angefochtenes Gewissen, angefochtener Glaube sind Herzwoorte der Reformatoren. Der Katholik kann genau so davon sprechen in bezug auf sein persönliches Glaubensleben wie auch mit einer gewissen Differenzierung in bezug auf die Kirche. Ist der Vorwurf von evangelischer Seite, der Papst verkörpere eine Kirche, die nicht mehr irren und darum auch nicht mehr umkehren könne, berechtigt, wenn man Martin Luther hört, den ich, um der Wichtigkeit der Sache willen, hier ausführlich zitieren möchte:

„Es muß das wahr sein: daß die christliche Kirche heilig sei, und nicht irren möge im Glauben, weil sie mit Christo Ein Leib und Ein Geist ist . . . Darum müssen wir anders von der Sache reden und wissen, die christliche Kirche sei heilig; nicht in sich selbst, sonderlich in diesem Leben, sondern in Christo; und es ist eine Gnadenheiligkeit, hie anfangen und in jener Welt vollbracht.“¹²⁾ Oder:

„Die Kirche soll und kann nicht lügen noch Irrthum lehren, auch nicht in einigem Stück. Lehret sie eine Lüge, so ist ganz falsch, wie Christus spricht Lucä 11, 35 . . . Eitel Gottes Wort oder Wahrheit und kein Irrthum noch Lügen muß die Kirche lehren. Und wie könnte es auch anders sein? weil Gottes Mund der Kirche Mund ist. Und wiederum: Gott kann ja nicht lügen, also die Kirche auch nicht. Wohl ist wahr, nach dem Leben¹³⁾ zu reden, ist die heilige Kirche nicht ohne Sünde, wie sie im Vaterunser bekennet: ‚Vergib uns unsere Schuld‘; und 1. Joh. 1, 8: ‚So wir sagen, daß wir nicht Sünde haben, lügen wir und machen Gott zum Lügner‘. Aber die Lehre¹³⁾ muß nicht Sünde, noch sträflisch sein, und gehöret nicht ins Vaterunser, da wir sagen: ‚Vergib uns unsere Schuld‘; denn sie nicht unsers Thuns, sondern Gottes selbst eigen Wort ist, der nicht sündigen noch unrecht thun kann. Denn ein Prediger muß nicht das Vaterunser beten, noch Vergebung der Sünden suchen¹³⁾, wenn er gepredigt hat, sondern muß mit Jeremia sagen und rühmen (Jer. 17, 16): ‚Herr, Du weissest, daß, was aus meinem Munde gangen ist, das ist recht und Dir gefällig‘; ja mit St. Paulo, allen Aposteln und Propheten trotziglich sagen: Haec dixit Dominus, das hat Gott selbst gesagt. Et iterum: Ich bin ein Apostel und Prophet Jesu Christi gewesen in dieser Predigt. Hier ist nicht noth, ja nicht gut, Vergebung der Sünde zu bitten, als wäre es unrecht gelehret; denn es ist Gottes, und nicht mein Wort, das mir Gott nicht vergeben soll

¹²⁾ „2. Vorrede zu Alexius Grossners Predigten“, Walch XIV, 289—292.

¹³⁾ Von uns gesperrt.

noch kann, sondern bestätigen, loben, krönen und sagen: du hast recht gelehret, denn Ich habe durch dich geredet und das Wort ist Mein. Wer solches nicht rühmen kann von seiner Predigt, der lasse das Predigen anstehen, denn er leugnet gewißlich und lästert Gott. Wenn das Wort sollt Sünde oder unrecht sein, wonach wollte oder könnte sich das Leben richten? Da würde gewißlich ein Blinder den anderen leiten, und beide in die Grube fallen (Matth. 15, 14). Wenn die Bleischnur oder Winkeleisen falsch oder krumm sollt sein, was wollte oder könnte der Meister darnach arbeiten? Da würde eine Krümme die andere machen, ohne End und Maße. Also auch hier kann das Leben¹³⁾ wohl Sünde und unrecht sein, ja ist leider allzu unrecht, aber die Lehre¹³⁾ muß schnurrecht und gewiß ohn alle Sünde sein . . . Recht und wohl muß man daher sagen: die Kirche kann nicht irren, denn Gottes Wort, welches sie lehret, kann nicht irren . . . Dies ist geredt von der Lehre, welche muß rein und lauter sein, nämlich das liebe, selige, heilige und einige Wort Gottes ohn allen Zusatz. Aber das Leben, so sich täglich nach der Lehre richten, reinigen und heiligen soll, ist noch nicht ganz rein oder heilig, dieweil dieser Madensack, Fleisch und Blut, lebet.“¹⁴⁾

Mit dieser Unterscheidung von Lehre und Leben macht Luther die gleiche Unterscheidung, die den katholischen Aussagen über die Irrtumslosigkeit der Kirche und des Papstes zugrunde liegt. Ja, Luther scheint uns noch weiter zu gehen: während bei ihm jeder Prediger, sofern er Gottes Wort verkündet, irrtumslos und unfehlbar ist, schränkt die katholische Kirche diese Unfehlbarkeit auf den Papst ein, wenn er unter ganz bestimmten Umständen (ex cathedra) die Lehre verkündigt. Luther kennt zwei Seiten der Kirche: eine göttliche und eine menschliche Seite. Und das kennt auch die katholische Kirche. Was die Seite des „Lebens“ angeht, so weiß auch die katholische Kirche sehr wohl, daß sie Buße tun muß. Die ganze Liturgie ist durchzogen von diesem Bußbekenntnis der Kirche. Soweit es aber darauf ankommt, was Gottes Sache in ihr ist, kann und darf sie nicht Buße tun. Bischof Dietzfelbinger beklagt die Stelle aus der Enzyklika „Mystici Corporis“ Papst Pius' XII.: „Ohne Fehl erstrahlet unsere verehrungswürdige Mutter . . .“¹⁵⁾ Worin aber erstrahlt die Mutter Kirche ohne Fehl? Nicht in ihrem Leben, sondern, wie der Papst sagt, in ihren Sakramenten, im Glauben, in ihren heiligen Gesetzen, in den Evangelischen Räten, in den himmlischen Gaben und Charismen. Ohne Fehl erstrahlt sie also nicht in dem, was sie aus sich selbst ist, sondern in dem, was Gott ihr gegeben hat und täglich neu gibt.

Ein Ärgernis für die getrennten Christen ist vielfach die Demonstration der katholischen Kirche in der Öffentlichkeit durch machtvolle und prunkvolle Manifestationen. Aber man übersehe hier nicht, daß solch eine „Glorie“ nicht unbedingt den Herzschlag der katholischen Kirche wiedergeben muß. Das Herz der katholischen Kirche schlägt in der Feier ihrer Mysterien, es schlägt in manchem verborgenen Kloster oder bei den Arbeiterpriestern oder den kleinen Brüdern

¹⁴⁾ „Wider Hans Worst“, 1541, Walch XVII, 1682—1685.

¹⁵⁾ Una Sancta, 11. Jahrgang (1956), S. 115.

und Schwestern Jesu. Unsere getrennten Brüder mögen es nicht übersehen, daß es in Rom neben der Peterskirche auch den Mamertinischen Kerker und die Katakomben gibt. Umgekehrt dürfen wir unsere getrennten Brüder aber fragen, ob nicht bei ihnen eine „Theologie des Kreuzes“ ins Extrem getrieben wird, wenn sie die menschliche Unsicherheit zum Prinzip erheben, bei der dann der moderne Mensch völlig ratlos den Angriffen des Dämons ausgesetzt ist. Oder wenn sie — theologisch gesprochen — den Versuch machen, die Erhöhung Christi auf eine Erhöhung am Kreuz zu reduzieren unter Ausschluß seiner Auferstehung von den Toten.

Die dominikanische Reform hat zu ihrem Mittelpunkt den Deus Verbum, den Gott des Wortes und der Verkündigung gegenüber einer unverständenen toten Liturgie. Das „Wort“ ist in der Tat das Herz-Wort der Reformation. Wie alles am Wort hängen kann, das ist für den Katholiken hinsichtlich seines religiösen Lebensgefühls schwer verständlich, weil er stärker vom Sakrament her bestimmt wird. In der Rechtfertigungslehre kommt dies schon sprachlich zum Ausdruck, wenn der Protestant von der Gerech spre ch u n g, der Katholik lieber von der Rechtfertigung oder Rechtmachung spricht. Die katholisch-protestantische Kontroverse geht um die Bedeutung des griechischen Verbs dikaion. Dieses Wort bedeutet Gerech-Erklärung im Sinne eines Gerichtsurteils. Die Gerech-sprechung spielt sich vor dem Gerichtsforum Gottes ab. Darum bedeutet sie ein „forensisches“ Urteil Gottes. Die Reformatoren sind fasziniert vom Wort und betrachten darum diese forensische Gerechtsprechung als eine rein verbale Gerech-terklärung. Gott rechnet die Sünde nicht an. Dem könnte man von katholischer Seite völlig zustimmen, wenn man zugibt, daß die Gerechtsprechung Gottes für den Menschen eine innere Erneuerung bedeutet, wenn man das Wort also in seiner ganzen Wirkmächtigkeit versteht: Das Wort Gottes tut, was es sagt. Allerdings ist diese forensische Gerechtsprechung von Luther anders verstanden worden als von Melancthon. Luther sagt noch: Gott redet Taten.

„Gott des Wortes“ fand in neuerer Zeit in der katholischen Theologie seinen Niederschlag in dem Ansatz einer kerygmatischen Theologie. Das Anliegen der Verkündigung steht auch auf katholischer Seite heute im Vordergrund. Die Predigt im Gottesdienst ist ein Postulat. Hier treffen sich die getrennten Christen in einem gleichen Anliegen. Allerdings kann dieses kerygmatische Anliegen auch in ein einseitiges Extrem getrieben werden. Wenn es eine protestantische Schule gibt, die das Werk des Hl. Geistes nach der Erhöhung Christi reduziert auf eine rein kognitive Funktion, dann fordert sie den Widerspruch der katholischen Kirche (und wohl auch der Lutheraner) heraus. Nach der Erhöhung Christi kommt eben noch etwas mehr als das Evangelium, das lediglich Kunde gibt, wie es um den Menschen steht. Und ein Widerspruch wird sich auch da erheben, wo man die These vertritt, daß sich niemals eindeutig sagen lasse, was Kerygma ist, wie viel

und welche Sätze es umfasse. In einer solchen Theologie, die den Inhalt des Kerygmas als nicht aussagbar betrachtet, wird der Akt des Sprechens so sehr betont, daß der Inhalt, die objektive Lehre in ihrer Identität durch die Zeiten hindurch in Frage gestellt wird.

So sehr es auch in all diesen Fragen um grundsätzliche und darum kirchenspaltende Unterschiede geht, die jeweiligen Anliegen hinter den Thesen dürfen nicht übersehen werden. Es darf aber auch nicht übersehen werden, daß Glaubensgespräche über diese Fragen nicht in einer theoretischen Abstraktion geführt werden dürfen, sondern an dem Ort, wo sie ihren „Sitz im Leben“ haben. Und das ist bei den geistlichen Erfahrungen, katholisch gesprochen, bei der Askese. Vielleicht ist es fruchtbarer, die katholische Gnadenlehre bei der heiligen Therese von Lisieux zu untersuchen als an Hand allzu sehr schematisierender und abstrakt redender Schulbücher. Hier läge dann auch eine ganz andere Einstiegsmöglichkeit des Laien in das ökumenische Gespräch, auf den nicht verzichtet werden darf.

4. DIE MORALTHEOLOGIE

Ein Bereich sei hier gestreift, der sich mit der Frage nach dem Wirken des Hl. Geistes beschäftigt. Am Verständnis des Wirkens des Hl. Geistes haben sich die Reformatoren voneinander unterschieden. Die Motive der Gegensätze zwischen Zwingli, Schwenckfeldt, Luther und Calvin können an ihrer Lehre über den Hl. Geist erhellt werden. Wie wirkt Gottes Hl. Geist in der Geschichte und in der Materie? Luther beantwortet dieses Problem, indem er das Wirken des Hl. Geistes in engem Zusammenhang mit der Inkarnation sieht. Mit Recht sagt Erich Seeberg, daß im Geistverständnis Luthers Zusammenhänge mit der katholischen Kirche deutlich würden. Diese Frage hebt einen Graben aus: diesseits stehen die katholische Kirche und Luther, jenseits befinden sich die Positionen Calvins und Zwinglis. Seeberg meint nun, der Gegensatz zwischen Luther und der katholischen Kirche komme darin zum Ausdruck, daß die Inkarnation im Protestantismus persönlich-dynamisch, im Katholizismus sachlich-statisch verstanden werde. Mit anderen Worten: Die katholische Kirche sei — so kann man immer wieder hören — als eine statische Institution zwangsweise im Formalismus, in der äußeren Form erstarrt und juristisch verhärtet, weil sie das Kirchenrecht so stark betone. Durch den Sakramentalismus sei sie bis an die Grenze des Magischen fixiert, und das einseitige Herausstellen des Amtes und des besonderen Priestertums habe sie hierarchisiert. Aus diesen Gründen sei von einem freien Walten des Hl. Geistes in ihr nichts mehr festzustellen. Infolgedessen könne es in ihr keine rechte Lehre über das Wirken des Hl. Geistes geben. Wo bleibt in einer solchen Kirche Raum für das unaussprechlich Individuelle, für die vom Verstand nicht erfassbaren irrationalen Einwirkungen von Oben, für Charismen und außerordentliche Gnadenwege Gottes mit den Menschen?

Wird das Problem vom freien Walten des Hl. Geistes von der historischen Seite her beleuchtet, so zeigt sich, daß trotz des Grunddogmas von der Menschwerdung Christi innerhalb der katholischen Kirche immer wieder Bewegungen entstanden, die ausgesprochen oder unausgesprochen zum Spiritualismus neigten, einer Lehre also, die besagt, daß alles Körperliche lediglich eine Erscheinungsform des Geistigen ist. Gerade die Anhänger solcher spiritualistischen Strömungen glaubten, sich auf den Hl. Geist berufen zu können, um das Amt, das Sakrament, die festgefügte Ordnung zu sprengen. Hier sei nur erinnert an Joachim von Fiori, die Franziskanerspiritualen und die Fraticellen des 13. und 14. Jahrhunderts. Es bliebe die Aufgabe, in dieser Frage zu untersuchen, in welcher Weise spiritualistische Tendenzen bei den Reformatoren von diesem „katholischen“ Spiritualismus beeinflußt waren.

Heute ist diese ganze Fragestellung akut bei dem Problem der Situationsethik. Hier geht es nicht um das Sakrament oder das Amt, sondern um das Spannungsverhältnis Einzelner—Gemeinschaft. Das Hl. Offizium hat sich in einer Stellungnahme vom 2. Februar 1956 zur Situationsethik geäußert.¹⁶⁾ Es ist wohl so, daß die „Situationsethiker“ einige an sich wahre Gesichtspunkte übertreiben, z. B. die Freiheit des Gewissens, die Führung durch innere göttliche Erleuchtung und die persönliche Freiheit und Verantwortung des Menschen. Die Kirche verurteilt an der Situationsethik die Auffassung, daß eine sittliche Entscheidung, die gegen von Gott geoffenbarte Grundsätze verstößt, von der Situation her dennoch erlaubt oder befohlen sein könne. Diese Ethik widerspricht der Kirche, wenn sie vorhandene und allgemeingültige sittliche Richtlinien leugnet oder wenn sie meint, daß der Mensch auf Grund persönlicher Eingebung befugt sei, die Normen für seinen konkreten Fall unberücksichtigt zu lassen. Eine sittliche Lehre wird von der Kirche dann verworfen, wenn sie behauptet, nicht ein objektives Gesetz (und damit kein deduktives Urteil), sondern die intuitive Erkenntnis dessen, was zu tun ist, sei die entscheidende und höchste Richtschnur sittlichen Verhaltens.

Gerät aber dabei nicht die persönliche göttliche Führung des Menschen durch innere Erleuchtung mit einer objektiven Seinsordnung, die in ihren Grundsätzen feststeht, in Konflikt? Hier taucht die Frage auf: Beweist die Kirche nicht, wenn sie die Situationsethik verurteilt, daß sie nicht zugeben will, daß Gottes Heiliger Geist auch außerhalb des von der Kirche abgesteckten Rahmens im Menschen wirkt, in diesem Falle, indem er ihn konkret in Fragen des sittlichen Lebens erleuchtet? Hier geht es grundsätzlich um die Frage nach der Norm, die dem Menschen bestimmt, was er zu tun habe. Wird diese Norm gefunden durch Rekurs auf die sittlichen Gesetze (so die überlieferte Moraltheologie) oder durch innere Erleuchtung (so die Situationsethik)?

¹⁶⁾ Deutscher Text dieser Stellungnahme in: Herder-Korrespondenz, 10. Jahrgang (1955/56), S. 401.

Es wird von der Kirche nicht bezweifelt, daß eine echte Entscheidung mehr ist, als einem toten Gesetz zu gehorchen, daß sie sich vielmehr in der lebendigen Begegnung mit dem lebendigen Gott vollzieht. Genau so wenig wird geleugnet, daß es Entscheidungen gibt, die sich weder aus allgemeinen Grundsätzen ergeben noch ihnen völlig entsprechen. Der konkrete Wille Gottes ist für den Menschen nicht „in der Weise einer christlichen Rationalität“ adäquat zu erkennen. Katholische Theologen beziehen sich gern auf die Lehre des geistlichen Lebens, um zu einer ausgewogenen Lehre zu kommen. Karl Rahner hat dies versucht in einer Auslegung der „Exerzitien“ des hl. Ignatius von Loyola¹⁷⁾. Wenn Rahners Ausführungen hier teilweise wiedergegeben werden, so soll damit ein bestimmtes Beispiel aufzeigen, wie die katholische Kirche das Wirken des Hl. Geistes in bezug auf den Menschen versteht. Rahner schreibt:

„In den Exerzitien nimmt Ignatius unbefangen an, daß der Mensch mit der Möglichkeit als einer praktisch erfahrbaren zu rechnen hat, daß Gott ihm seinen Willen mitteilt, dessen Inhalt nicht einfach erkennbar ist durch rationale Überlegungen der gläubigen Vernunft aus den allgemeinen Maximen der Vernunft und des Glaubens einerseits und deren Anwendung auf eine bestimmte, ebenso rational diskursiv analysierte Situation andererseits“ (352). „Ignatius ist davon überzeugt, daß im Normalfall Gott in einer Art individuellen ‚Inspiration‘ seinen Willen kundtut, der zwar innerhalb des Bereiches der allgemeinen Offenbarung, der Kirche und der Vernunft zu stehen kommt, dennoch in seiner Konkretheit nur durch diese hinzukommende Bewegtheit durch Gott gewußt werden kann“ (359). „Der Heilige kennt also durchaus eine unmittelbare Kundgabe Gottes an das Individuum.“

Die theologische Bedeutung des Exerzitienbüchleins bestehe darin, daß hier versucht würde, zur Erkenntnis des Willens Gottes anzuleiten, der ganz auf das Eigentümlich-Persönliche gerichtet ist. Rahner spricht von einem „Transzendenz-erlebnis“, einem Erlebnis des Übernatürlichen, das weder vorweggenommene Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht ist, noch aus vom Verstand nicht erfäßbaren Impulsen besteht, die den Verdacht auf Schwärmertum oder Illuminatismus nahelegen könnten (357–59). Dieses Transzendenz-erlebnis könne aber nur durch das Gebet erreicht werden. — Die Herder-Korrespondenz kommentiert Rahner:

„Zwar haben wir gewußt, daß wir vor wichtigen Entscheidungen den Hl. Geist um Erleuchtung bitten sollen. Aber haben wir das nicht nur so aufgefaßt, als solle der Hl. Geist unsere Intelligenz und unseren guten Willen auf die Höhe ihrer Leistungsfähigkeit heben, damit wir tatsächlich richtig entscheiden, was wir an sich mit unserer Intelligenz durchaus entscheiden und mit unserem Willen vollbringen können?“¹⁸⁾

¹⁷⁾ „Prinzipien und Imperative“ in: Wort und Wahrheit, Mai 1957, S. 325 ff. — Vgl. auch Rahners Beitrag „Die Ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis“ in: F. Wulf, Ignatius von Loyola, Echter-Verlag Würzburg, 1956, S. 343–405.

¹⁸⁾ Herder-Korrespondenz, 11. Jahrgang (1956/57), S. 537.

Und weiter meint die Herder-Korrespondenz zu diesem Aufsatz:

„Rahner hat uns das Ohr aufgeschlossen für die Mahnung der Lehrer des geistlichen Lebens, daß wir auf die Stimme des Hl. Geistes achten müssen, die nur dem betenden Menschen vernehmlich wird. Denn warum käme der Stimme des Hl. Geistes eine so un-gemein große Wichtigkeit zu, wenn sie uns nichts anderes zu sagen hätte, als daß wir die Prinzipien beachten müssen, die wir ja von anderswoher, nämlich aus dem Naturgesetz, Gottesgesetz und Kirchengesetz, schon kennen? Erst und allein die Stimme des Hl. Geistes vermag, freilich nicht ohne unsere eigene Reflexion und Gutwilligkeit im Hören, kund-zutun, was nicht nur gut, sondern hic et nunc das Beste ist.“¹⁰⁾

Diese Darlegungen aus verschiedenen Disziplinen der Theologie zeigen, daß viele unserer althergebrachten Kontroversen auf Mißverständnissen beruhen. Ich bin keineswegs der Meinung, daß der Unterschied zwischen katholisch und evangelisch und damit die Kirchenspaltung zwischen der katholischen Kirche und dem evangelischen Christentum auf einem Mißverständnis beruht. Dann wäre das ganze Problem unserer Spaltung ja einfach zu lösen. Aber bedeutet es nicht schon einen Schritt weiter und ein Zeichen, daß unsere Hoffnung nicht hoffnungslos ist, wenn wir unsere Kontroverse einmal mehr in der Tiefe ansetzen und zum andern genauestens die Intention beachten, die eine Kirche zu ihrer spezifischen Lehre kommen läßt? Diese Intentionen aber sind im Bereich des geistlichen Lebens und der religiösen Erfahrung zu erheben. Ein dogmatisches Quellenbuch kirchlicher Verlautbarungen genügt nicht, die Lehre einer Kirche recht zu erfassen. Entscheidend wichtig ist zu sehen, in welcher Weise eine Lehre ihren „Sitz im Leben“ hat. An diesen „Sitz im Leben“ kommt man aber mehr meditando als disputando heran.

Und damit kommen wir zu dem Wichtigsten, auf dem sich unsere Hoffnung auf Überwindung der Glaubenspaltung gründet: Es ist das *G e b e t m i t e i n a n d e r u n d f ü r e i n a n d e r*. Die Überwindung der Glaubenspaltung ist eine Sache der Hoffnung. Hoffnung aber ist ein streng theologischer Begriff. Die christliche Hoffnung darf nicht verwechselt werden mit menschlicher Sicherheit, Gewißheit oder berechnender Erwartung. Die Hoffnung nach dem Neuen Testament ist verbunden mit dem Glauben, den sie voraussetzt und von dem sie nicht gelöst werden kann. Und ebenso ist Hoffnung nach dem Neuen Testament eng verwoben mit einer Haltung des Vertrauens. Und von hierher läßt sich eine ganz eindeutige Antwort auf die gestellte Frage geben: Wenn wir Gott vertrauen, d. h. wenn wir Seiner Allmacht vertrauen, daß Er die unselige Glaubenspaltung überwinden kann — und daran dürfte doch kein Christ zweifeln —, dann dürfen wir eine gute Zuversicht haben. Es kommt darauf an, ob wir an die Macht des Gebetes glauben. Haben wir doch für unser Beten um die Einheit einen mächtigen Fürsprecher, unseren Herrn Jesus Christus, der vor seinem Tode zum Vater betete: Vater, laß alle eins sein, wie du in mir und ich in dir.

¹⁰⁾ a. a. O. S. 537.