

Die Pluralität der Theologie und die Einheit des Glaubens

VON ULRICH KÜHN

Edmund Schlink zum 70. Geburtstag

In einem gewichtigen Beitrag zum Thema „Einheit und Mannigfaltigkeit der Kirche“ hat E. Schlink im ökumenischen Gespräch nach Uppsala zur Frage der Pluralität in Kirche und Theologie Stellung genommen¹. Durch sorgfältige Herausarbeitung der im Neuen Testament erkennbaren Grundstrukturen der Kirche werden Kriterien sichtbar, mit deren Hilfe bei den verschiedenen Kirchen und Konfessionen legitime Vielfalt konstatiert und notwendige Einheit postuliert werden können. Schlink lehrt, die trotz der Spaltungen tatsächlich vorhandene strukturelle Einheit der Kirchen zu erkennen, und er entnimmt dieser Erkenntnis „die Verpflichtung zur sichtbaren Darstellung dieser Einheit in der Mannigfaltigkeit“².

Was sich ekklesiologisch im ökumenischen Kontext im ganzen als hoffnungsvoll ausnimmt, provoziert Bedrückung und weitgehende Ratlosigkeit dort, wo sich der Blick auf die innerkirchliche theologische Situation richtet. Die Frage „Einheit und Mannigfaltigkeit“ stellt sich hier weniger als Frage nach Strukturen der Kirche, sondern — gewissermaßen radikaler — als die Frage nach der Einheit des Glaubens, der Einheit des Evangeliums in allen Strukturen, und zwar angesichts der extremen Gegensätze unter denen, die diesen Glauben in Verkündigung und Theologie zur Sprache zu bringen haben. Gewiß ist der Grundsatz einer Mannigfaltigkeit nicht nur der Kirchenordnungen und Liturgien, sondern auch der Theologien allen Kirchen seit jeher gemeinsam³, ja er ist bereits durch die im Neuen Testament vorliegende theologische Pluriformität eingeführt und legitimiert. Jedoch übersteigt das, was an Gegensätzen in der Auslegung des Evangeliums heute in den Kirchen (wenigstens in denen des Westens) anzutreffen ist, bei weitem das Maß dessen, was die Tradition des Neuen Testaments und der Kirche seither als Vielfalt kannte. Die Differenzen etwa in der Gottesfrage oder in der Christologie haben das Thema „Einheit und Vielfalt“ als innerkirchliches dringend gemacht und vor allem den Ruf nach Kriterien der Einheit und Identität der Kirche laut werden lassen. Aber es sind nicht nur Divergenzen in einzelnen, wenn auch zentralen theologischen Loci, die in diesem Zusammenhang in Rechnung zu stellen sind. K. Rahner spricht von einem „qualitativ neuen Pluralismus“, der sein Kennzeichen u. a.

darin hat, „daß man die Theologien und ihre Thesen gar nicht zu einer ... einfachen Alternative zusammenbringen kann, daß sie disparat und gegenseitig inkommensurabel nebeneinanderliegen⁴“. Alles dies hat offenbar auch der Entwurf der „Leuenberger Konkordie“ im Blick — ein Text, der Aussicht hat, kirchenamtlichen Charakter zu erhalten —, wenn er betont, daß die gegenwärtigen innerkirchlichen Polarisierungen weitergreifen „als die Lehrdifferenzen, die einmal den lutherisch-reformierten Gegensatz begründet haben⁵“.

Welche Gesichtspunkte und welche Kriterien gibt es, um zu erkennen, ob es sich bei Divergenzen in Theologie und Verkündigung um eine legitime Pluralität handelt, die die Einheit des einen Glaubens nicht aufhebt, oder ob wir es mit Phänomenen zu tun haben, die sich nur noch als Pluralismus beliebig unterschiedlicher Auffassungen ohne artikulierbare und einsehbare Bindung an die gemeinsam verpflichtende Wahrheit des einen Evangeliums verstehen lassen⁶?

Im folgenden sollen zunächst Gesichtspunkte zusammengestellt werden, die die Pluralität der Rede vom Glauben, speziell der theologischen Rede, angemessen und sogar notwendig erscheinen lassen. Es soll sodann und vor allem die Frage nach Kriterien für die Einheit des Glaubens inmitten aller Vielfalt menschlich-kirchlichen Redens erörtert werden. Und es soll von daher schließlich ein Blick auf die gegenwärtige ökumenische Situation geworfen werden.

I.

Die neuere Diskussion zu unserem Problem hat die Pluralität der Theologie unter mehreren Hinsichten als legitim, ja notwendig ansehen gelehrt, die als Gesichtspunkte hier lediglich zusammengestellt zu werden brauchen.

Unter dem Gesichtspunkt der *Transzendenz des Evangeliums als der Sache und des Wortes Gottes* erhält das menschliche Wort in Verkündigung und Theologie immer auch den Charakter der Verweisung in das Geheimnis Gottes⁷. Der analoge oder symbolische Charakter aller menschlichen Rede von Gott, der die Theologie schon früherer Jahrhunderte beschäftigt hat, statuiert eine Differenz zwischen dieser Rede und der von ihr gemeinten und angesagten Sache, und diese Differenz bringt es mit sich, daß die Sache immer neue, andere Weisen menschlichen Redens, menschlichen Verweisens auf das im letzten Unbegreifbare hervorbringt. Auch Jesus hat von der einen Herrschaft Gottes in immer neuen Gleichnissen gesprochen, und kein einziges kann gegenüber den anderen Ausschließlichkeit beanspruchen.

Unter dem Gesichtspunkt einer erst *für die Zukunft erhofften Fülle der Offenbarung und des Heils* erscheint gegenwärtige Rede von diesem Heil und dieser Offenbarung als ein notwendig partikulares Unterfangen, das andere

partikulare Redeweisen von derselben Sache neben sich hat. Daraus ergibt sich „eine Pluralität von konkreten Gestalten, in denen die katholische Fülle zur Erscheinung kommt“⁸. Bei diesem Gesichtspunkt ist der transzendente Charakter der Sache gegenüber der menschlichen Rede nach dem Modell einer Transzendenz der Zukunft gegenüber der Gegenwart gedacht.

Wenn man von der *hermeneutischen Differenz zwischen Botschaft und Situation* ausgeht, erscheint die Pluralität von Auslegungen der einen Botschaft bedingt durch die unendliche Vielfalt der in der Geschichte ständig wechselnden Situationen und Personen. Die Botschaft vom Heil bedurfte und bedarf ständig neuer „Vermittlungsgestalten“, um sie selbst zu bleiben. Gerade wenn man die Botschaft in bloßer Wiederholung ihres ursprünglichen Wortlauts bestehen ließe, bliebe sie *nicht* dieselbe, weil dieser Wortlaut von anderen Generationen oder in anderem geistig-kulturellem Kontext anders verstanden würde. „Es gibt — und *muß* geben — in *einer* Zeit so viele und unterschiedliche Vermittlungsgestalten der christlichen Wahrheit . . ., wie es Kulturen, Gesellschaften und Gruppen gibt. Der Pluralismus der Menschheit (in Geschichte und Gegenwart) als des Empfängers der Vermittlung verlangt nach einem entsprechenden Pluralismus der Vermittlungs-Gestalten der christlichen Sache“⁹. Sonntag für Sonntag muß der *eine* Predigttext in jeder Gemeinde *anders* gepredigt werden, damit wirklich die *eine* Sache zur Sprache kommt. Dies ist ein allgemeines Gesetz geschichtlicher Vermittlung, trifft also für die Vermittlung der christlichen Botschaft in besonderem Maße, aber doch keineswegs nur für sie zu¹⁰.

Ein weiterer Grund für eine legitime Pluralität christlicher Rede von Gott und vom Evangelium liegt in der *Verschiedenartigkeit der Redeweisen*. Es ist ein Unterschied, ob ich das Evangelium in Form eines Bekenntnisses, eines Gebetes, einer Predigt oder theologischer Lehre zur Sprache bringe. Und innerhalb der genannten Strukturkategorien gibt es nochmals große Unterschiede, die von der Denk- und Ausdruckseigentümlichkeit der einzelnen Denkenden und Redenden herrühren. So kann etwa theologische Lehre ganz verschieden aussehen, je nachdem, ob thetisch behauptend, ob argumentierend oder ob im Stile von Fragen und Antworten vorgegangen wird. Auf die ökumenische Bedeutung dieses Gesichtspunktes hat wiederum E. Schlink aufmerksam gemacht¹¹. Es gilt, ihn auch in dem von uns behandelten Kontext im Bewußtsein zu haben.

Man kann schließlich auch einfach davon ausgehen, daß wir *Menschen als soziale Wesen* gerade auch in Fragen der Erkenntnis *aufeinander angewiesen* sind, daß es also wie überall so auch im Bereich der Erkenntnis und Rede vom christlichen Glauben Ergänzung und Stellvertretung, Dialog und Vertrauen, Fragen und Infragegestelltwerden gibt¹². Bei aller Problematik liegt das Recht

der alten Lehre von der „fides implicita“ doch jedenfalls darin, daß die Glaubenserkenntnis der Gesamtheit der Christen reicher und umfassender ist, als es die Erkenntnis des einzelnen sein kann, und daß also der einzelne in seiner Erkenntnis immer bezogen sein muß auf die Erkenntnis der anderen, so wie die Gesamtheit der Erkennenden je heute notwendig hineingebunden ist in die Erkenntnis der Väter und die zukünftige Erkenntnis der Söhne. Auch in diesem Sinne muß Pluralität als Zeichen der Endlichkeit und Geschichtlichkeit des Menschen angesehen werden, während nur Gott das Ganze weiß und hat¹³.

Zeigt sich in den fünf Gesichtspunkten, die genannt worden sind, nicht etwas Gleichbleibendes, gewissermaßen eine Art Grunddifferenz? Wenn es so wäre, dann könnte diese Differenz etwa darin liegen, daß der Gegenstand des Glaubens niemals adäquat und ein für allemal vom Glauben eingeholt werden kann, daß die Botschaft immer noch anders, reicher ist, als wir sie zu erfassen vermögen, daß Gottes Liebe — so sehr sie dieselbe bleibt — jeden Morgen neu und überraschend ist. Das widerspricht nicht der Verheißung, daß wir als Glaubende jetzt bereits des vollen Heils teilhaftig werden. Denn dieses Teilhaftigwerden selbst ist ein Erfülltwerden von dem, der größer ist als unser Glaube, ein Vorwegnehmen dessen, was erst als Vollkommenes erwartet wird, ein Sich-Ausstrecken nach der Zukunft von Gottes Liebe, ein Sich-Rühmen der Hoffnung, die wir haben (Röm 5, 1 ff.). Glauben ist ein ständiges Unterwegssein mit Gott hin zu seinen Verheißungen, hin zur Fülle seiner selbst. Diese Grunddifferenz, die dem Glauben als solchem eignet, erhält einen sehr sinnfälligen Ausdruck dort, wo Theologie am Werke ist: Theologie, die selbst Werk des Glaubens ist, aber eben diesen Glauben seinem Inhalt und seinem Akt nach methodisch exakt zum Gegenstand von Reflexion und begründend-argumentierender Rede macht. Aufgrund ihres diskursiven Charakters manifestiert sich in der Theologie jene im Glauben als solchem waltende Differenz in besonderem Maße und bedingt notwendig eine Vielzahl verschiedener Aussagen, Denkvorgänge, Entwürfe. Auch eine sehr breit gefächerte Pluralität der Theologie braucht daher als solche noch kein Grund zu Furcht und Resignation, kein Anzeichen einer Krise zu sein. In ihr dokumentiert sich die Endlichkeit und Geschichtlichkeit unseres Daseins, aus der heraustreten zu wollen Ungehorsam wäre. Nicht nur die Vielfalt der Theologien und sonstigen Artikulationen des Glaubens im Neuen Testament, sondern auch die Mehrzahl der christlichen Konfessionen erhält von daher zunächst einmal ein tiefes Recht und kann viel mehr als Fülle und Reichtum denn als Not und Verlegenheit begriffen werden.

Eines freilich fällt beim Betrachten der gegenwärtigen Diskussion zum Problem der Pluralität auf: der Gesichtspunkt, daß Vielfalt theologischer Aussagen und Konzeptionen ihren Grund auch in *irrtümlicher Erkenntnis* haben kann, tritt bemerkenswert zurück. Nun ist dieser Gesichtspunkt in der Vergangenheit

weithin zu einseitig bei der Beurteilung der uns beschäftigenden Phänomene in Anschlag gebracht worden, und vor allem im kirchenamtlich-institutionellen Bereich hat er — etwa was Feststellung und Behandlung von Häresien betrifft — jene sattsam bekannte unselige Rolle gespielt. Dennoch wird man hier wohl nicht einfach ganz abblenden dürfen. K. Rahner weist immerhin auf unsere, wie er sie nennt, „gnoseologisch-konkupiszente Situation“ hin, die im Bewußtwerden der Pluralität der Theologie gewissermaßen zu sich selbst kommt. Diese Situation hat nach Rahner zur Folge, daß die Pluralität der Theologie zwar gewiß niemals aufgehoben werden kann und darf, daß sie aber doch nicht einfach hingenommen werden kann, sondern immer auch eine ständig zu überwindende ist¹⁴. Es werden bei Rahner an diese Aussage jedoch keine weiteren Überlegungen und Folgerungen angeschlossen. Auch W. Pannenberg spricht von Irrtum: er ist dort anzutreffen, wo partielle Erkenntnisse vereinseitigt und verabsolutiert werden¹⁵. Und für H. Fries ist dort von Irrtum zu sprechen, wo die Frage nach verbindlicher Wahrheit überhaupt suspendiert ist¹⁶. Aber sind diese — in sich natürlich richtigen und wichtigen — Hinweise ausreichend? Muß nicht nach wie vor auch damit gerechnet werden, daß es konkret falsche Auslegung des Evangeliums, daß es unrichtige Interpretation im einzelnen gibt, daß also Irrtum sich durchaus auch als ein sehr handfestes materiales Phänomen einstellt? Jedenfalls ist dies im Laufe der Geschichte des christlichen Glaubens immer wieder so gewesen. Ob und inwieweit das jeweils kirchenamtlich feststellbar ist und mit Sanktionen belegt werden kann, ist eine ganz andere Frage. Wenn Wahrheitsfindung ein ständiger, un abgeschlossener Prozeß ist, wird man kirchlichen Institutionen hier eher Zurückhaltung nahelegen haben und sich im Blick auf das von Gott verheißene Bleiben der Kirche in der Wahrheit in der Tat besser an das halten, was A. von Harnack über die wissenschaftliche Wahrheitsfindung gesagt hat: nämlich daß die Wissenschaft ein Strom sei, der sich selbst reinigt¹⁷. Dennoch gibt es Irrtum in Kirche und Theologie, und zwar Irrtum, der konkret von Wahrheit unterschieden ist und der auch nicht nur dadurch zustande kommt, daß jede mögliche Aussage mißdeutbar ist und *dadurch* unrichtig werden kann¹⁸. Die Realität echten Irrtums, die sich tatsächlich aus unserer „gnoseologisch-konkupiszenten Situation“ (vgl. den Konkupiszenz-Begriff von Conf. Augustana 2) schließen läßt, ist der eigentliche Grund für die Notwendigkeit eines der Wahrheit verpflichteten theologischen Meinungsstreits. Und sie stellt der Theologie zunächst einmal die Aufgabe, Kriterien dafür zu suchen, was eigentlich eine Rede zu einer legitim christlichen macht und wie man des Irrtums des Nichtmehr-Christlichen — anders gesagt: der Grenzüberschreitung von legitimer zu illegitimer Pluralität — ansichtig werden kann. Diese Kriterien wären dann aber zugleich die Zeichen, an denen die Einheit des Glaubens in aller Pluralität erkennbar wird.

II.

Das eigentliche Problem angesichts der Pluralität der Theologie besteht heute demnach weniger in der Frage, worin Pluralität ihre sie legitimierenden Ursachen hat, als vielmehr darin: Wie kann bei unterschiedlichen, ja gegensätzlichen theologischen Positionen deutlich werden, daß sie auf dem Boden des einen Glaubens an das eine Evangelium stehen, daß sie legitimer Ausdruck eben dieses Glaubens sind? Gibt es artikulierbare Merkmale und Kriterien dieser Einheit, die dann zugleich Markierungen der Grenze wären, jenseits deren der Boden des Glaubens und des Evangeliums verlassen wäre? Eine Beantwortung dieser Frage bereitet naturgemäß größere Schwierigkeiten als das bisher Erörterte.

Darf man sich z. B. mit W. Jetter damit begnügen, lediglich darauf hinzuweisen, daß die Einheit der Kirche *sub contrario* verborgen ist — nämlich unter dem Pluralismus, den sie mit der Welt, als Teil der pluralistischen Gesellschaft, gemeinsam hat¹⁹? Natürlich ist es richtig, daß der eigentliche Grund der Einheit verborgen ist, weil dieser Grund kein anderer als Christus und sein Evangelium ist. Aber ist damit die Frage nach Zeichen und Manifestationen solcher Einheit schon erledigt? Die lutherische Tradition kann hier gewiß mit dem Stichwort von den „*notae ecclesiae*“ erinnernd hilfreich sein.

Unzureichend wäre aber etwa auch der bloße Hinweis auf den verpflichtenden Bezug zur Hl. Schrift oder zur apostolischen Lehre. Wichtig wäre ein solcher Hinweis immerhin insofern, als die Hl. Schrift oder die apostolische Botschaft dann als mehr angesehen wird als lediglich eine interessante alte Quelle neben anderen, wie sie auch für Nichtchristen zunehmend attraktiv zu werden scheint. Solcher Hinweis bleibt dennoch zu sehr im Formalen stecken, weil ja gerade strittig ist, *was sich mit Recht* als schriftgemäß und also als apostolisch ausgibt. Dasselbe ist übrigens der Fall, wenn etwa Jesus und seine Botschaft als das Signal der Einheit des Glaubens inmitten aller Pluralität angesehen wird, ohne daß gesagt wird, *was* Jesus und seine Botschaft sind.

Auch der Versuch W. Pannenberg's, nicht einfach das apostolische Zeugnis der Vergangenheit, sondern die „endgültige Wahrheit und comprehensive Universalität der Geschichte und Person Jesu“, also ein eschatologisches Datum als Kriterium apostolischer Lehre und also der Einheit des Glaubens in aller Vielfalt anzusehen, steht unverkennbar in der Gefahr, konturenlos zu sein und alles und jedes, was in der Kirche gesagt wird, als auf diese Universalität hingeordnet zu werten — vorausgesetzt lediglich, daß sich eine solche Einzelmeinung nicht gegenüber den anderen absolut setzt²⁰. Kommt ein solcher Versuch, das Einheitsproblem zu lösen, nicht im letzten einer Flucht nach vorn gleich?

Diesen und ähnlichen Versuchen gegenüber wird wohl dem Ansatz von E. Schlink der Vorzug zu geben sein, der darauf hinzielt, das Neue Testament nach inhaltlichen Kriterien für die Einheit in aller Mannigfaltigkeit zu befragen — Kriterien, die dann auch für die Auslegung und Verwendung des Neuen Testamentes selbst maßgebend sind. Freilich muß dieser Ansatz für unseren Zweck radikalisiert werden. Denn bei Schlink als feste Größen eingeführte konstante Strukturelemente der Kirche wie „Heilstat Christi²¹“ und „Evangeli-um²²“ werden ja heute so unterschiedlich verstanden, daß sich gerade an ihnen die Einheitsfrage noch einmal, und zwar auf einer neuen, sozusagen elementarerer Ebene entzündet. Auf dieser Ebene würde dann wohl auch das Kriterium dafür liegen, ob man auch dann, wenn man etwa von heilsgeschichtlichen Strukturen oder vom Gottesdienst als der Mitte des Lebens der Kirche nicht so sprechen kann, wie Schlink es vom Neuen Testament her tut, noch auf dem Boden des Glaubens steht oder nicht.

Wenn sich die Frage so stellt, dann ist noch einmal deutlich, wie wenig der formale Hinweis auf den Kanon des Neuen Testamentes im Sinne einer seit der alten Kirche verbindlichen Zusammenstellung ur- und altchristlicher Schriften ausreicht. Vielmehr geht es um die Maßgeblichkeit der durch den Kanon bezeugten Sache, es geht um die eine sachliche Mitte der neutestamentlichen Schriften. Diese Mitte ist bereits von Luther angesprochen worden, als er danach fragte, „was Christum treibt“, und sie ist von der gegenwärtigen Theologie als Problem des „Kanon im Kanon“ wiederholt verhandelt worden²³.

Kann aber die Mitte, um die es hier geht, so formuliert werden, daß darin durch den Wechsel der Situationen und Zeiten hindurch die Einheit des Glaubens gewissermaßen verbal manifest ist? K. Haendler resümiert, was hier zu sagen ist, mit Recht dahingehend, daß wir die Sache, um die es in der Schrift geht, nur in vielfältigen und durchaus situations- und zeitgebundenen Aussagen vor uns haben, die — als Vermittlungsgestalten der Sache — immer neu überholt werden müssen durch andere, der neuen Situation entsprechende Vermittlungsgestalten²⁴. Das Festhalten an der Sache kann tatsächlich nicht durch einfache Repetition des damals Gesagten geleistet werden²⁵. Bedeutet das aber, daß hier nun doch die materialinhaltliche Pluriformität das letzte Wort sein muß? Diese Konsequenz ist tatsächlich gezogen, wenn Haendler — offensichtlich in der Nachfolge von W. Marxsen — die eine und selbe Sache „Jesus“ nennt, die Identität dieser Sache aber allein im aktuellen Glaubensvollzug gegeben sieht, während jede artikuliertete Glaubensäußerung bereits geschichtlich bedingt und bestimmt ist und damit nicht mehr verbale Manifestation des einen Glaubens in der Vielfalt der Theologien sein kann. Die Folge ist, daß „verbale Heterodoxie und Häresie als solche noch nicht Indiz realer Heterodoxie und Häresie“ ist, „wie auch verbale Orthodoxie nicht Indiz realer Ortho-

doxie ist²⁶. In der Tat: Hier steht „das Reale und das Verbale . . . in Disjunktion²⁷“, und man fragt sich, nach welchem Maßstab bei solcher Äquivokation auch nur von *verbaler* Orthodoxie gesprochen werden kann. Angesichts solcher Konsequenzen wird die Rückfrage dringend, ob man tatsächlich den als einheitlich vorausgesetzten Glaubensvollzug so, wie Haendler es tut, von den Glaubensäußerungen absetzen darf oder ob nicht gerade auch die verbalen — und sogar die theologischen — Glaubensäußerungen *selbst* Weisen des Glaubensvollzugs sind. Dann aber liegt es nahe, auch im verbalen Bereich Manifestationen der Einheit des Glaubensvollzugs zu erwarten. Faktisch zeigt ja auch die Geschichte von Kirche, Verkündigung und Theologie, daß der Wechsel der Situationen und der Wechsel der Denk- und Vorstellungsmodelle doch niemals eine radikale verbale Diskontinuität bewirkt hat, was eindrucksvoll belegt wird durch die Unmittelbarkeit, mit der Aussagen des Neuen Testaments, der altkirchlichen Bekenntnisse oder der Reformationszeit auch unmittelbare Sprache heutigen Glaubens sein können. Letztlich liegt der Grund hierfür in der Geschichtlichkeit des Heils, das sich als geschichtliches an die Bezeugung durch menschliche Rede gebunden hat, aber in eben dieser Rede das Eine und Unverwechselbare bleiben will. Man versteht jedenfalls den Protest von O. Rodenberg — trotz bleibender Vorbehalte gegenüber seinen sonstigen Ausführungen —: „Nach Kriterien für die ‚Sache‘ sucht man bei Haendler vergebens . . . Von einem *magnus consensus ecclesiae* zu reden, kann unter diesen Umständen nur noch als glaubens- und wahrheitswidrig angesehen werden . . .²⁸“.

Von diesen Überlegungen aus fällt auch ein Licht auf die am Schluß des Haendlerschen Aufsatzes unter Bezugnahme auf K. Rahner erwähnte soziale Dimension des theologischen Pluralismus und die damit verbundene, als solche natürlich zu bejahende „ethische“ Verpflichtung, den Glauben verstehbar zur Sprache zu bringen²⁹. Bereits K. Rahner hatte von der Notwendigkeit „kommunitärer terminologischer Sprachregelungen“ gesprochen, aber sofort hinzugefügt, daß damit nicht primär und unmittelbar eine Sach- und Wahrheitsfrage selbst entschieden werde³⁰. Rahner möchte damit der Theologie mehr echten Spielraum den Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes gegenüber sichern, und insoweit ist ihm unumwunden zuzustimmen. Dennoch ist natürlich das Problem verstehbarer Rede gerade in der Theologie und in der Verkündigung präsent, und hier ist doch über Haendler und Rahner hinaus zu fragen, ob nicht die „soziale Verpflichtung der Verständlichkeit³¹“ ein primäres Merkmal der Sache des Evangeliums selbst ist, in dem Gott sich in Jesus den Menschen unverwechselbar und eindeutig verstehbar macht, und zwar so, daß sich gerade darin die eigentliche Sacheinheit des Evangeliums zeigen und durch die Geschichte durchhalten will. Das steht gewiß in Spannung zu dem, was oben über die Transzendenz Gottes und des Evangeliums gesagt wurde; die Aufgabe besteht aber darin, beides zusam-

menzudenken. Das ist letztlich eine Frage an den sachgemäßen christlichen Gottesbegriff, in dem Transzendenz und Einbindung in die Geschichte paradox zusammengehören. Es ist nicht ausgeschlossen, daß sowohl bei Haendler wie auch bei Rahner im letzten eine idealistische Komponente im Spiele ist, die die „Sache“ selbst, nämlich daß sich Gott uns zum Heil in die Hände gegeben hat, unserem kategorialen Zugriff entziehen möchte.

Die Frage nach der Manifestation der Einheit des Glaubens wird heute auch vielfach durch den Hinweis auf die christliche *Praxis* beantwortet. Daß damit wiederum die Häresieproblematik im Spiele ist, läßt die berühmte Äußerung W. A. Visser 't Hoofts in Uppsala erkennen, derzufolge „die Kirchenglieder, die in der Praxis ihre Verantwortung für die Bedürftigen irgendwo in der Welt leugnen, ebenso der Häresie schuldig sind wie die, welche die eine oder andere Glaubenswahrheit verwerfen“³². Kennzeichen des Christlichen und also Manifestation des einen Glaubens wäre demnach vor allem auch die wahrgenommene Verantwortung für die Bedürftigen in der Welt. Nach K. Rahner ist „konkretes Tun (im weitesten Sinn) . . . als gemeinsames nicht nur die Konsequenz einer im voraus schon ergriffenen gemeinsamen Überzeugung, sondern die Weise, in der eine solche gemeinsame Überzeugung sich vollzieht und zu sich selbst und ihrer Gewißheit kommt“. Gemeinsamkeit und Einheit liegen für ihn „nicht einfach bloß in der Dimension des begrifflichen Wortes als solchen . . .“; neben dem *Sagen* des einen Bekenntnisses müssen wir „gemeinsam den Tod des Herrn feiern, Sakramente in ihrer Leibhaftigkeit vollziehen, gemeinsam in der Tat der Welt dienen“³³.

Es ist bekannt, welche Bedeutung dieser Gesichtspunkt in der ökumenischen Praxis hat. Und es wäre angesichts der Herausforderungen der gegenwärtigen Welt und angesichts der geistlichen Wirklichkeit der Kirchen verhängnisvoll, würde die christliche Praxis in ihrer Bedeutung als tathafte Manifestation christlicher Einheit unterschätzt. Verbale Orthodoxie kann in der Tat durch ethisch-soziale Verantwortungslosigkeit entscheidend desavouiert werden. *Insofern* können die zitierten und auch andere entsprechende Stimmen nur unsere Zustimmung finden. Aber auch das Umgekehrte wäre unsachgemäß: wenn man die Einheit im Tun gegen eine verbale Manifestation der Einheit des Glaubens ins Feld führen wollte; denn der Glaube wird auch heute durch das Wort gewirkt, und die Praxis wird durch das Wort als christlich ausgewiesen. Da in den sakramentalen und in den anderen gottesdienstlichen Handlungen Tat und Wort besonders dicht beieinander sind, sind diese Vollzüge mit Recht immer in besonderem Maße als Zeichen der Einheit des Glaubens und der Kirche gewertet worden.

Was sich über die prinzipiellen Überlegungen zum Problem der Einheit des Glaubens in der Vielfalt der Theologien und zur verbalen Manifestation dieser Einheit hinaus konkret-inhaltlich über Kriterien für diese Einheit sagen läßt, ist gegenwärtig wohl nur als Ergebnis angestrebter theologischer Arbeit zu erhoffen. Wichtig ist zunächst vor allem, daß die Notwendigkeit dieser Aufgabe überhaupt gesehen wird. Sofern es jedoch das Recht des einzelnen ist, seine Meinung in einer solchen noch ungeklärten Frage auszusprechen, soll hier wenigstens angedeutet werden, in welcher Richtung eine materiale Klärung erfolgen könnte.

Es scheint mir eine bemerkenswerte Konvergenz in der neutestamentlichen Forschung sichtbar zu sein, die für unsere Frage auch von unmittelbarer dogmatischer Bedeutung ist. Die Frage, welche Kriterien bei *Paulus* für den Unterschied zwischen Häresie und Nicht-Häresie maßgebend sind, behandelt eine sehr umsichtige Studie von Chr. Dietzfelbinger. In Auseinandersetzung vor allem mit W. Künneth kommt sie zu dem Ergebnis: Für Paulus ist die eine Kirche, der eine Glaube dort anzutreffen, wo „das Evangelium als die Botschaft von dem die Menschen suchenden, begnadenden und vollendenden Gott — in welcher Gestalt auch immer — verkündigt wird“. Demgegenüber ist Irrlehre dort zu konstatieren und also die Einheit des Glaubens nicht mehr gegeben, wo aus dem Evangelium „die Botschaft von dem sich selbst rechtfertigenden, sich selbst suchenden und findenden, sich selbst verkündigenden Menschen wird“³⁴.

Ein anderes hier zu nennendes Datum sind die Bemühungen, die gemeinsame Aussagemitte der neutestamentlichen Zeugen und der Verkündigung Jesu zu ermitteln. Hinsichtlich der sachlichen Übereinstimmung der Verkündigung Jesu einerseits, der paulinischen Rechtfertigungslehre andererseits kommt E. Jüngel zu einem Ergebnis, aus dem die folgenden Sätze herausgegriffen sind: „Paulus und Jesus sprechen mit ihrer eschatologischen Botschaft den Menschen extra se an; denn sowohl die Gottesgerechtigkeit als auch die Gottesherrschaft sind als ein sich extra nos ereignendes Geschehen zu verstehen, das das Sein des Menschen als nos extra nos esse erhellt. Indem Paulus und Jesus den Menschen mit ihrer Botschaft extra se ansprechen, sprechen sie ihm nämlich ein neues Sein extra se zu. In der Verkündigung der eschatologischen Gottesgerechtigkeit bei Paulus gewährt Gottes eschatologisches Ja dem Menschen ein neues Sein. In der Ansage der eschatologischen Gottesherrschaft bei Jesus gewährt Gottes eschatologisches Ja dem Menschen ein neues Sein. Bei Paulus und bei Jesus ist das eschatologische Ja Gottes ein Wort der Liebe. Sowohl bei Paulus als auch bei Jesus impliziert dieses Ja ein Nein . . .“³⁵. Diese Gemeinsamkeit

wird auch durch erhebliche Divergenzen, besonders was die Person Jesu vor und nach Ostern betrifft, nicht gesprengt. H. Braun — ein im Blick auf vorzeitige Harmonisierungsversuche besonders unverdächtiger Zeuge — formuliert die von ihm wahrgenommene Gemeinsamkeit der drei großen Blöcke im Neuen Testament: Jesus, Paulus, Johannes, so: „Der radikal geforderte und in Frage gestellte als der im Jesusgeschehen radikal gehaltene Mensch, und zwar nicht im Sinne einer Idee oder Lehre, sondern als Ereignis, *das* ist das neutestamentliche Grundphänomen, der Kanon im Kanon, von dem her rechte Kanonizität zu messen und zu beurteilen ist³⁶.“

Diese und ähnliche Aussagen, besonders von Exegeten, gaben der Kommission für das Lehrgespräch in der DDR die Möglichkeit, begründet an der Botschaft von der *Rechtfertigung* als „notwendigem Bezugspunkt“, „kritischer Komponente“ und „Prüfungsmaßstab“ aller in der Kirche legitimen theologischen Aussagen festzuhalten. „Die theologischen Unterschiede z. B. zwischen den Evangelien und den paulinischen Briefen schließen nicht aus, sondern fordern gerade — auch bibelwissenschaftlich —, nach Sachkriterien dafür zu fragen, wo inmitten ihrer Verschiedenheit das Gemeinsame liegt und wo dieses aufhören würde. Hier hat das paulinische Rechtfertigungszeugnis den Stellenwert, zugleich legitime Konsequenz der Verkündigung Jesu und Höhepunkt der Interpretation des Handelns Gottes in Christus zu sein³⁷.“ Sachlich-dogmatisch ist nach Auffassung derselben Kommission damit die Zuwendung des Heils im Sinne seiner „Begründung in Jesus Christus“ sowie im Sinne eines den Menschen definierenden exklusiven Handelns Gottes gemeint³⁸.

Es dürfte demnach die Vermutung zumindest nicht unbegründet sein, das gesuchte verbale Kriterium für die Einheit des Glaubens inmitten der Pluralität der Theologien läge in der Richtung, in der auch die Reformation den *articulus stantis et cadentis ecclesiae* gesucht, gesehen und verteidigt hat. Dabei ist, was die dogmatische Formulierung betrifft, freilich wiederum lediglich ein Postulat und eine Aufgabe bezeichnet. Nach dem Stand gegenwärtiger ökumenischer Theologie dürfte die Formulierung z. B. nicht eine bloße Wiederholung reformatorischer Formeln sein, da damit eine legitime katholische Artikulation desselben Grundsachverhalts vielleicht schon ausgeschlossen wäre³⁹. Rechtfertigung ist — um nur zwei Beispiele zu nennen — weder „bloße“ Sündenvergebung für den einzelnen noch ausschließlich als imputatives Geschehen auszusagen. Die oben zitierte Formulierung von Chr. Dietzfelbinger ist ein gutes Beispiel für eine weite und doch keineswegs nur formelhaft-formale Formulierung des gesuchten Kriteriums. Ob und inwiefern eine theologische Konzeption, die stärker den biblischen Schalom-Gedanken in den Mittelpunkt rückt und ihn zum Kriterium des Christlichen machen will, hierzu dann eine wirkliche Alternative

ist⁴⁰ oder eine mögliche theologische Konkretion im Rahmen des von uns anvisierten Kriteriums bilden könnte, bliebe genau zu prüfen.

Es wäre darüber hinaus aber ernsthaft zu fragen, ob überhaupt in einer einzigen Formulierung das durch die Zeiten und durch alle gegenwärtigen Situationen und Positionen sich Durchhaltende eingefangen werden kann oder ob vielleicht lediglich eine *Vergleichbarkeit* verschiedener theologischer und konfessioneller Konzeptionen nötig ist, bei der als Maßstab jene Mitte des Evangeliums gälte, die jeder Beteiligte jedoch nur mit den Mitteln einer partikulären Sprachtradition zum Ausdruck bringen kann. Erst recht wird sehr genau zu prüfen sein, ob gleich eine ganze Reihe von dogmatischen Sätzen als Kriterium angegeben werden kann, die als Maßstab an jede mögliche theologische Konzeption anzulegen wären⁴¹, oder ob jene Mitte nicht ein einziger grundlegender Sachverhalt ist⁴², der freilich dann andere Sätze und Wahrheiten (die aber als „abgeleitet“ gelten müßten und wesentlich stärker der Variation der Formulierung unterworfen wären) aus sich heraussetzt. Es ist jetzt aber erneut deutlich, daß sich die Sachverhalte kirchlich-institutionellem Zugriff im Grunde entziehen, daß Dogmen und Bekenntnisse niemals als Lehrgesetz gehandhabt werden können, sondern nur die Richtung legitimer christlicher Rede markieren, daß hier also keine Ketzergerichte neu etabliert werden können, sondern lediglich die wesentliche *Unbeliebigkeit* theologischen Redens unterstrichen werden soll.

IV.

Abschließend sei im Lichte unserer bisherigen Überlegungen in aller Kürze wenigstens auf drei Punkte der gegenwärtigen ökumenischen Gesprächssituation hingewiesen.

1. Das Abschlußdokument der katholisch-lutherischen Studienkommission „Das Evangelium und die Kirche“, das sog. Malta-Papier, erwähnt, daß sich „heute . . . in der Interpretation der Rechtfertigung ein weitreichender Konsensus abzeichnet“ (n. 26). Demgegenüber scheint die Frage nach der Kirche und besonders nach dem kirchlichen Amt gegenwärtig der eigentlich strittige Bereich zu sein, deretwegen auch in den katholischen Sondervoten zu n. 73 des Dokuments die dort ausgesprochene Empfehlung gelegentlicher Akte der Interkommunion wieder zurückgenommen wird. Dies hat insofern etwas Bedrückendes, als ja im Unterschied zur Situation im 16. Jahrhundert hier nicht mehr eigentlich das Evangelium, sondern lediglich noch kirchliche Strukturen trennend zwischen den Kirchen stehen. Wahrscheinlich ist die eigentliche hier zu verhandelnde Frage gar nicht diejenige nach den Amtsstrukturen als solche, sondern die Frage nach dem Stellenwert der Ämterfrage überhaupt im Gesamt der „Hierarchie der Wahrheiten“. Im Lichte der von uns im Voranstehenden an-

gestellten Überlegungen ist es auch auffällig, daß man zwar bereit ist, die Rechtfertigung als einen Gesamtausdruck des Heilsgeschehens zu verstehen (n. 27), sie jedoch offenbar nicht als Kriterium gelten lassen will. Dort, wo es um die Kriterien für legitime Verkündigung geht (n. 18—24), werden sowohl als sog. primäres Kriterium wie als sekundäre Kriterien Faktoren wie „Erweisung des Christusereignisses als Heilsgeschehen durch den Hl. Geist“ (primäres Kriterium), Bekenntnisse, Kirche, Amt, Charisma, lebendige Glaubenserfahrung der Christen etc. (sekundäre Kriterien) eingeführt, die gerade in der entscheidenden inhaltlichen Frage im Grunde ohne die nötigen Konturen und also formal bleiben. Es wäre gewiß verfehlt, aus dem allen zu schließen, daß die nötige Konvergenz in der Sache des Evangeliums zwischen katholischer und lutherischer Theologie nicht gegeben sei. Dennoch müßte im Gespräch immer neu darauf gedrungen werden, daß dieses auch von der Frage des Stellenwertes des Evangeliums her seinen adäquaten Ausdruck und die entsprechenden praktisch-kirchlichen Konsequenzen findet⁴³.

2. Im Ansatz sachgemäß ist demgegenüber wohl das Vorgehen bei den Überlegungen zu einer lutherisch-reformierten Kirchengemeinschaft. Sowohl in der „Leuener Konkordie“ wie auch etwa bei den bereits erwähnten lutherisch-unierten Lehrgesprächen in der DDR wird mit Recht die Frage nach einem gemeinsamen Grundverständnis des Evangeliums in den Mittelpunkt gerückt. Dabei haben die Teilnehmer des DDR-Lehrgesprächs besonders ausführlich begründet, daß und inwiefern gerade auch angesichts der gegenwärtigen theologisch-hermeneutischen Situation sich die Botschaft und Lehre von der Rechtfertigung als Maßstab und Kriterium der Einheit des Christlichen bestätigt⁴⁴. Man wird freilich im Blick auf die ökumenische Handhabbarkeit immer auch die Frage nach dem Maße des in derartigen Dokumenten theologisch zu Explizierenden stellen müssen. Legt sich etwa die „Leuener Konkordie“ begrifflich auf eine Linie fest, die von einem katholischen Theologen — bei Übereinstimmung im wesentlichen der Sache — nicht ohne weiteres mitvollzogen werden könnte? Auch an die Lehrgespräche in der DDR wäre die Frage nach dem Maß der theologischen Explikation zu richten, wenn ihre Absicht lediglich die Feststellung eines Konsensus darüber wäre, was Kriterium für legitime christliche Rede ist. Ein darüber hinausgehender Versuch theologischer Explikation ist natürlich in vielerlei Hinsicht nötig und begrüßenswert, muß aber dessen gewärtig sein, daß er in diesem materialen Umfang weithin nicht einfach als Konsensusformel akzeptiert werden kann. Denn mit dem Grade der theologischen Explikation wächst das Maß legitim möglicher Pluralität.

3. Von großer Bedeutung könnte schließlich die neue Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung über die „Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist“ sein⁴⁵. Hier wird entschlossen hinausgegangen über die

Verhandlung einzelner Lehrpunkte, besonders aus dem Bereich der Ekklesologie. Der Versuch, die Sache der Botschaft selbst anzusprechen, der von verschiedenen Gruppen verschiedenster Traditionen und Situationen zunächst im Parallelverfahren angegangen wird, könnte am Ende sichtbar werden lassen, wie eine Vielfalt christlicher Aussagen, ohne unzulässig harmonisiert zu werden, doch als Ausdruck des einen Glaubens einsichtig wird. Denn genau darin wird sich Ökumene und wird sich Verkündigung und Theologie einer Konfession und einer Situation zu bewähren haben: in ungeschmälerter Vielfalt, ohne einen armmachenden Konformismus doch zeugniskräftig zu bleiben für das Eine Notwendige, das Gott seiner Kirche aller Zeiten und aller Orte anvertraut hat.

ANMERKUNGEN

¹ E. Schlink, Einheit und Mannigfaltigkeit der Kirche. Ein Entwurf, in: R. Groscurth (Hrsg.), *Christliche Einheit. Forderungen und Folgerungen nach Uppsala* (Studien des Ökumenischen Rates Nr. 7), Genf 1969, S. 34—54.

² Ebd., S. 53.

³ Ebd., S. 34.

⁴ K. Rahner, *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche*, in: Concilium 5, 1969, S. 464.

⁵ Entwurf einer Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa, n. 40.

⁶ Unter „Pluralismus“ ist hier die These von einer geistigen und religiösen Vielfalt verstanden, in der die Frage nach einer für alle verbindlichen Wahrheit ausgeschaltet ist, die also einen faktischen Indifferentismus darstellt. Demgegenüber meint „Pluralität“ das Ergebnis einer wachsenden Differenzierung und Pluralisierung im geistigen, religiösen, theologischen Bereich, bei dem die Frage nach einer für alle Erscheinungen verpflichtenden Norm oder Wahrheit durchaus noch zu stellen ist. Genau um diese Frage geht es aber, wenn nach Pluralität im Gegenüber zur (verpflichtenden) Einheit des Glaubens gefragt wird. Insofern ist hier gerade nicht etwas gemeint, was auf einer Linie mit dem von marxistischen Philosophen und Ideologen bekämpften Pluralismus läge (vgl. G. Haney, *Der Pluralismus — Ideologie der Konterrevolution*, in: *Staat und Recht*, Jg. 17, 1968, S. 1680—1683; A. Winkler, *Zum Wesen der bürgerlichen Konzeption vom ‚politischen‘ Pluralismus*, ebd. 18, 1969, S. 1084—1099). Der Sprachgebrauch ist nicht ganz einheitlich. Häufig wird auch die von uns gemeinte Pluralität einfach als „Pluralismus“ bezeichnet, so etwa bei K. Rahner, a. a. O. Zum Sprachgebrauch vgl. etwa: A. Roessler, *Gesichtspunkte zum innerkirchlichen Pluralismus*, in: *Dt. Pfarrerbblatt* 72, 1972, S. 705—709. Dort auch weitere Literatur.

⁷ Vgl. K. Rahner, a. a. O., S. 470; *ders.*, *Schriften zur Theologie*, Bd. V, Einsiedeln 1962, S. 72 f. Ähnlich auch W. Pannenberg, der im Anschluß an E. Schlink vom doxologischen und daher uneigentlichen, ja äquivoken Charakter theologischer Aussagen spricht (*Grundfragen systemat. Theologie*, Göttingen 1967, S. 174 ff.).

⁸ W. Pannenberg, *Apostolizität und Katholizität der Kirche in der Perspektive der Eschatologie*, in: *ThLZ* 94, 1969, Sp. 109. Nach einem ähnlichen Denkmodell wurde seit Evanston 1954 das Zu- und Miteinander der verschiedenen Kirchen und Konfessionen

als gemeinsam auf den wiederkommenden Herrn ausgerichtet gedacht. Vgl. den Hauptvortrag von E. Schlink in Evanston: Christus — die Hoffnung der Welt, in: Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen, Göttingen 1961, S. 211—220. Für W. Pannenberg ist diese „proleptische“ Weise, an der Fülle der Wahrheit teilzuhaben, in dem proleptischen Ereignis der Auferweckung Jesu begründet, und sie begründet ihrerseits allererst das doxologische Moment (Grundfragen . . ., S. 176).

⁹ Kl. Haendler, Schriftprinzip und theologischer Pluralismus, in: EvTh 28, 1968, S. 425.

¹⁰ Ein Beispiel aus einem anderen kulturellen Sektor wäre etwa die Wiedergabe und also die Art und Weise der Rezeption der Musik Joh. Seb. Bachs, die sich bekanntlich schon in 200 Jahren mehrfach gewandelt hat — und dies, obwohl es bei Reproduktionen zunächst einmal auf Werktreue ankommt.

¹¹ E. Schlink, Die Struktur der dogmatischen Aussage als ökumenisches Problem, in: KuD 3, 1957, S. 251 ff., wiederabgedr. in: Der kommende Christus . . ., S. 24—79. O. H. Pesch macht diesen Gesichtspunkt für seinen Vergleich von Thomas und Luther geltend, indem er bei Thomas von sapientialer, bei Luther von existentieller Theologie spricht (Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin, Mainz 1967, S. 935 ff.; ders., Existentielle und sapientiale Theologie, in: ThLZ 92, 1967, Sp. 731—742).

¹² Vgl. H. Fries, Der Pluralismus als Thema der Theologie, in: R. Schwarz (Hrsg.), Menschliche Existenz und moderne Welt, Berlin 1967, S. 180 f.

¹³ Ebd., S. 176.

¹⁴ A. a. O., S. 466.

¹⁵ ThLZ 94, 1969, Sp. 110.

¹⁶ A. a. O., S. 175.

¹⁷ Zit. bei H. Graß, Theologischer Pluralismus und Wahrheitsfrage, in: Kirche in der Zeit 20, 1965, S. 152.

¹⁸ In diese Richtung scheint die Auffassung von H. Küng, Unfehlbar?, Einsiedeln 1970², S. 131, zu gehen.

¹⁹ W. Jetter, Der Pluralismus in der Kirche — Reaktion oder Konzeption? in: Theol. Practica 1, 1966, S. 45 f.

²⁰ Diesen Versuch unternimmt W. Pannenberg in: ThLZ 94, 1969, vgl. bes. Sp. 104 und 106.

²¹ E. Schlink, Einheit und Mannigfaltigkeit, a. a. O., S. 41.

²² Ebd., S. 52.

²³ Auf diese Frage kann hier nicht im Detail eingegangen werden. Es sollte nur deutlich werden, daß eben sie im Problemkreis „Pluralität und Einheit“ entscheidend ansteht. Es ist immerhin deutlich, daß diese Frage durchaus zu Antworten führt, daß es also keineswegs eine frustrierende Fangfrage ist.

²⁴ Kl. Haendler, a. a. O., S. 418 ff.

²⁵ Ebd., S. 419.

²⁶ Ebd., S. 429.

²⁷ Ebd.

²⁸ O. Rodenberg, Zur theologischen Begründung des Pluralismus, in: EvTh 29, 1969, S. 160 f. — Auch Haendler kommt nicht darum herum, das, was er „die Sache Jesu“ nennt, wenigstens an versteckter Stelle doch einmal in Worte zu fassen: vgl. a. a. O., S. 411, Anm. 9: Die „Sache“ des Glaubens ist „Jesus von Nazareth in Person als der, in dem Gott zum Heil des Menschen an-west und der Gott zum Heil ereignet“. Prinzipielle Konsequenzen aus diesem Formulierungsversuch zieht H. jedoch nicht.

²⁹ A. a. O., S. 429.

³⁰ So schon in: Schriften zur Theologie, Bd. V, S. 68; der Sache nach im gleichen Sinne in: Concilium, a. a. O., S. 469.

³¹ Kl. Haendler, a. a. O.

³² Bericht aus Uppsala 1968, hrsg. v. N. Goodall und W. Müller-Römheld, Genf 1968, S. 337.

³³ Concilium 5, 1969, S. 471.

³⁴ Chr. Dietzfelbinger, Was ist Irrlehre? (Theol. Existenz heute, Nr. 143), München 1967, S. 56 f. 59.

³⁵ E. Jüngel, Paulus und Jesus, Tübingen 1964², S. 266.

³⁶ H. Braun, Ges. Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Tübingen 1967², S. 321.

³⁷ Werkstattbericht I der Kommission für das Lehrgespräch, in: Amtsblatt der Ev.-Luth. Landeskirche Sachsens Nr. 4/1972, S. B 15 f.

³⁸ Ebd., S. B 16.

³⁹ Das Verdikt K. Barths gegen die Rechtfertigungslehre als „articulus stantis et cadentis ecclesiae“ (Kirchl. Dogm. IV/1, S. 588) ist sicher berechtigt, sofern damit spezifische Formulierungen der Reformationszeit gemeint sind. Wenn aber statt dessen das „Bekenntnis zu Jesus Christus“ zum Kriterium erhoben wird und Barth dieses auch als die eigentliche Meinung Luthers vermutet, so hat er nur insofern Recht, als für Luther die Rechtfertigungslehre gerade die sachgerechte, aber eben auch nötige Erläuterung des Bekenntnisses zu Jesus Christus war, wie umgekehrt das Bekenntnis zu Jesus Christus für ihn gleichbedeutend mit dem Bekenntnis zum rechtfertigenden gnädigen Gott war. Man kann das eine gerade nicht gegen das andere ausspielen, wenn man nicht den Namen „Jesus Christus“ zu einer blassen, im letzten Grunde alles offen lassenden Chiffre machen will, was Barth ja gerade verabscheut.

⁴⁰ So der Werkstattbericht I, a. a. O., S. B 18, Anm. 17.

⁴¹ So nach dem Vorschlag von H. Graß, a. a. O., S. 153 ff.

⁴² Luther ist offenbar ähnlicher Auffassung gewesen, wenn H.-W. Gensichen: Damnamus Berlin 1955, Recht hat: „Wenn reine Lehre nichts anderes bedeutet als sachgemäße Ausrichtung der Evangeliumspredigt, so ist nicht mehr der Widerspruch gegen ein von der Kirche festgestelltes Dogma, sondern die Abweichung vom Sola gratia und Sola fide das Kriterium der Irrlehre“ (S. 63 f.).

⁴³ Die Kritik J. Lells, der sich u. a. auf G. Maron bezieht (in: Materialdienst des Konf. Instituts 23, 1972, Nr. 4, S. 72), an dieser Passage des Malta-Berichtes sieht also sicher etwas Richtiges, überspitzt aber vielleicht die Differenz durch die Unterstellung, daß die Kirche nach dem hier artikulierten katholischen Verständnis an die Stelle des Evangeliums getreten sei oder gar dem Evangelium vorgeordnet sei. Genau dies scheint mir nicht der Fall zu sein. Es wird m. E. lediglich der Dienstcharakter der Kirche am Evangelium, der prinzipiell auch katholischem Kirchenverständnis zugrunde liegt, nicht konsequent genug zu Ende gedacht.

⁴⁴ Vgl. den in Anm. 37 erwähnten Werkstattbericht I.

⁴⁵ Vgl. den Berichtsband: Löwen 1971, hrsg. von K. Raiser (Beiheft zur Ökumenischen Rundschau 18/19), Stuttgart 1971, S. 207 ff., 215 f., 239 f.