

in der Tat etwas von der Gegenwart des Heiligen Geistes zu spüren. Auf dem Wege des von Nissiotis umschriebenen Selbstverständnisses kann die neue Kommission denn wohl auch trotz ihrer vielen Unzulänglichkeiten die Zuversicht finden, ihr neues, schweres Thema in Angriff zu nehmen: die Klärung der Bedingungen für die Einheit im Glauben.

## Die Frage nach den Wesensbestimmungen von Katholizismus und Protestantismus als ökumenisches Problem

VON REINHARD LEUZE

Die Bemühungen um eine Wesensbestimmung von Katholizismus oder Protestantismus haben sich in den letzten Jahrzehnten keiner sonderlichen Beliebtheit erfreut. Das liegt zum Teil sicher daran, daß sie das allgemeine Schicksal aller Wesensfragen teilen, die immer mehr in den Bereich des Obsoleten verwiesen werden. Zudem galten im Bereich der evangelischen Theologie Wesensfragen als bevorzugtes Thema der Theologie des 19. Jahrhunderts, die man in unserer Zeit überwunden zu haben glaubte. Diese Fragen richteten sich auf Begriffe wie Religion oder Christentum, welche die dialektische Theologie mit dem Verdikt theologischer Verwerflichkeit belegte. Doch können wir, wie schon angedeutet, die Zurückhaltung gegenüber Wesensbestimmungen nicht nur mit dieser spezifisch theologischen Situation erklären. Wesensbestimmungen scheinen überhaupt einem Stadium der Geistesgeschichte zuzugehören, das wir in der Gegenwart für überholt halten. Ludwig Wittgenstein hat dieses gegenwärtige Bewußtsein prägnant formuliert, wenn er schreibt: „Wenn die Philosophen ein Wort gebrauchen . . . und das Wesen des Dings zu erfassen trachten, muß man sich immer fragen: Wird denn dieses Wort in der Sprache, in der es seine Heimat hat, je tatsächlich so gebraucht? – Wir führen die Wörter von ihrer metaphysischen wieder auf ihre alltägliche Verwendung zurück.“<sup>1</sup> Wesensfragen haben also in der Gegenwart das Odium des Metaphysischen an sich und werden deshalb tunlichst gemieden. Man muß aber bezweifeln, ob der strikte Gegensatz von metaphysischer und alltäglicher Verwendung, den Wittgensteins Maximen voraussetzen, mit Konsequenz behauptet werden kann. Begriffe wie Christentum oder Bezeichnungen wie Katholizismus bzw. Protestantismus haben ja keineswegs einen so esoterischen Charakter, daß ihre Verwendung in der Alltagssprache ausgeschlossen wäre. Andererseits eignet ihnen ein so hoher Grad von Abstraktion, daß Versuche der Wesensbestimmung gar nicht in der Lage sind, eine weitere Steigerung zu bewirken.

Um das zu verstehen, müssen wir genauer erläutern, womit wir es bei der Frage nach dem Wesen einer Erscheinung zu tun haben. Ernst Troeltsch hat in seiner Abhandlung „Was heißt Wesen des Christentums?“ versucht, auf diese Frage eine Antwort zu geben: Das Wesen eines solchen Komplexes ist für ihn „der abstrakte Begriff, die der *Historie eigentümliche Abstraktion*, vermöge dessen der ganze bekannte und im Detail erforschte Umkreis der zusammenhängenden Bildungen aus den treibenden und sich entwickelnden Grundgedanken verstanden wird. Das ‚Wesen‘ kann nur gefunden werden *aus dem Überblick über die Gesamtheit aller mit diesem Gedanken zusammenhängenden Erscheinungen*, und seine Auffindung erfordert die Übung historischer Abstraktion, die *Kunst der das Ganze zusammenschauenden Divination, zugleich die Exaktheit und Fülle des methodisch bearbeiteten Einzelmaterials*“.<sup>2</sup> Diese Darlegungen Troeltschs scheinen mir zwei Erkenntnisse zu enthalten, denen jeder Versuch einer Wesensbestimmung gerecht werden sollte:

1. Das Wesen eines großen zusammenhängenden Komplexes geschichtlichen Geschehens wird nur dann in der richtigen Weise erfaßt, wenn alle Erscheinungsformen dieses Komplexes aus diesem Wesen erklärt werden können. 2. Eine mit dieser Absicht vollzogene Wesensbestimmung ist nur auf dem Wege einer umfassenden Abstraktion möglich.

Die Notwendigkeit dieser beiden Momente erweist sich aber nicht erst, wenn die Frage nach dem Wesen explizit gestellt wird; sie wird immer deutlich, wenn wir uns bemühen, das mit den Begriffen Christentum oder Katholizismus bzw. Protestantismus Gemeinde – wir haben hier natürlich nur Beispiele herausgegriffen, die beliebig vermehrt werden könnten! – zu umschreiben. Schon diese Begriffe als solche erheben den Anspruch, alle unter sie subsumierbaren geschichtlichen Erscheinungsformen zu bezeichnen, und dieser Anspruch kann nur auf Grund einer umfassenden Abstraktion realisiert werden, welche diesen Begriffen als solchen innewohnen muß. So gesehen fügt die Frage nach dem Wesen dieser Begriffe gar nichts Neues hinzu; sie ist identisch mit der Frage, was diese Begriffe eigentlich besagen. Wenn aber nun andererseits Termini wie Christentum oder Katholizismus bzw. Protestantismus Bestandteile des alltäglichen Sprachgebrauchs sind, muß man darin ein Indiz für die m. E. evidenten metaphysischen Implikationen der Alltagssprache sehen. Dann erscheint es als recht fraglich, ob die von Wittgenstein nahegelegte scharfe Trennung von metaphysischer und alltäglicher Verwendung von Wörtern durchgehalten werden kann; die Frage nach dem Wesen eines Begriffs muß nicht für so abwegig gehalten werden, wie man zunächst vielleicht vermuten könnte.

Wenn wir nicht bereit sind, der Wesensfrage im allgemeinen Sinnlosigkeit zu attestieren, so bedeutet das freilich noch nicht, daß wir die Bemühungen um We-

sensbestimmungen des Katholizismus oder des Protestantismus mit Sympathie betrachten müssen. Handelt es sich bei diesen Bemühungen nicht um den Versuch, den konfessionellen Unterschied in einer Weise zu zementieren, die ökumenische Bestrebungen als illusionär erscheinen läßt? Freilich könnte man einwenden, daß diese Bemühungen und dieser Versuch nicht unbedingt miteinander verbunden sein müssen. Könnte man sich nicht eine Wesensbestimmung der beiden Konfessionen vorstellen, welche die getrennt verlaufene geschichtliche Entwicklung auf den Begriff bringt, ohne zugleich Möglichkeiten einer eventuellen gemeinsamen Zukunft negativ zu präjudizieren? Wenn wir diese Vorstellung uns nicht ohne weiteres zu eigen machen, so liegt das daran, daß eine Wesensbestimmung, wie Troeltsch richtig gesehen hat, „nichts rein Historisches ist“, sondern als eine „Synthese von Geschichte und Zukunft“<sup>3</sup> verstanden werden muß. Deshalb ist es kein Zufall, daß Wesensbestimmungen der Konfessionen oft dem Zweck dienen, eine Übereinstimmung innerhalb der jeweiligen Konfession zu festigen oder zu erreichen, während sie nach außen eine abgrenzende Wirkung entfalten. Eine ökumenisch orientierte Betrachtungsweise vermag sich bezeichnenderweise sehr viel leichter in der Frage nach dem Wesen des Christentums zu artikulieren, während Wesensbestimmungen einzelner Konfessionen sich mit ihr nur schwer verbinden lassen.<sup>4</sup>

Die einschlägige Literatur, die sich um solche Wesensbestimmungen bemüht, ist dazu geeignet, dieses Urteil zu bestätigen. Dabei ist die Problematik katholischer und evangelischer Bestimmungen nicht ganz dieselbe. Was den katholischen Bereich anbelangt, so muß der Zweifel am Sinn von Wesensbestimmungen noch in einer anderen Weise artikuliert werden, die wir in unseren bisherigen Ausführungen nicht berührt haben. In seinem Aufsatz: „Welchen Sinn hat es, nach einem Wesen des Christentums zu suchen?“ meint Rolf Schäfer,<sup>5</sup> daß für den römischen Katholizismus die Wesensfrage sich erübrige, weil der Gesamtbestand von Lehrsatz, kanonischem Recht und Organisation ebenso zum Wesen gehöre wie die persönliche Verwirklichung des Glaubens.<sup>6</sup> Dieses Urteil scheint mir der neueren Entwicklung des Katholizismus, so wie sie sich vor allem seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil dokumentieren läßt, nicht gerecht zu werden. Die Lehre von der Hierarchie der Wahrheiten beweist, daß schon bei den Glaubenssätzen als solchen eine Unterscheidung zwischen Zentralem und Peripherem möglich ist.<sup>7</sup> Einen sinnfälligen Beleg für diese Tatsache kann man in Rahners Bemühungen um eine Kurzformel des Glaubens sehen, die mit dieser Lehre von der Hierarchie der Wahrheiten zusammenhängen und eine lebhafte Diskussion in der katholischen Theologie ausgelöst haben.<sup>8</sup> Ebenso wenig kann die Rede davon sein, daß im Bereich des Kirchenrechts und der Organisation alles zum Wesen gerechnet werde. So kann es, um nur wenige Beispiele zu nennen, nach der Meinung katholischer

Theologen keineswegs als eine de iure feststehende und damit unabänderliche Tatsache gelten, daß die Leitung der Gesamtkirche in der Form eines monarchischen Episkopats ausgeübt wird. Prinzipiell wäre ebenso gut ein presbyterales Kollegium denkbar, das die Funktion einer obersten „päpstlichen“ Kirchenleitung wahrnimmt.<sup>9</sup> Auch die Verbindung, welche die Leitung der Gesamtkirche und das Amt des Bischofs von Rom miteinander eingegangen sind, kann keineswegs als ein de iure bestehendes und damit auch nicht als ein zum Wesen der Kirche gehörendes Faktum angesehen werden.<sup>10</sup> Diese Erwägungen machen es nicht nur möglich, sondern sogar notwendig, im Bereich des römischen Katholizismus die Frage nach dem Wesen des Christentums oder nach dem Wesen des Katholizismus zu stellen, wobei die Erörterung dieser Thematik auch in einer anderen Terminologie, etwa als Überlegung zur Problematik einer Kurzformel des Glaubens, sich vollziehen kann.

Wenn es sich auch von diesen Überlegungen aus als notwendig erweist, die Wesensfrage im Bereich der katholischen Theologie zu stellen, so ergibt sich doch für dieselbe bei der Frage nach dem Wesen des Katholizismus eine spezifische Schwierigkeit: Diese Frage zielt ja zunächst auf eine Bestimmung, die den römischen Katholizismus als eine Konfession neben anderen versteht. Setzt sie sich nicht schon damit in einen Gegensatz zum Selbstverständnis katholischen Denkens, das sich nicht in seiner Partikularität, als eine Konfession neben anderen, akzeptieren kann? Die Schwierigkeit, die sich hier ergibt, kann man schon am Problem der Terminologie ablesen: Der Terminus „katholisch“ dient im allgemeinen Sprachgebrauch dazu, eine bestimmte Konfession zu bezeichnen; andererseits aber handelt es sich dabei um ein Attribut der Kirche als ganzer, das dieselbe hinsichtlich ihrer allgemeinen und umfassenden Bedeutung charakterisieren soll. Diese Schwierigkeit läßt sich natürlich dadurch lösen, daß man die allgemeine, katholische Kirche des Apostolicums mit der sichtbaren Gestalt der römisch-katholischen Kirche ohne jede Einschränkung identifiziert. Dann ist es völlig gleichgültig, ob man nach dem Wesen des Katholizismus, dem Wesen des Christentums oder dem Wesen der Kirche fragt, die Antworten sind in jedem Fall dieselben. Die Frage nach dem Wesen des Katholizismus als einer besonderen Konfession kann so nicht mehr gestellt werden.

Man kann leicht Belege der traditionellen katholischen Theologie anführen, die diese Analyse bestätigen: Wenn wir Karl Adams Ausführungen über das Wesen des Katholizismus mit den Darlegungen von Michael Schmaus über das Wesen des Christentums vergleichen, so können wir nur die Gleichheit der beiden Bestimmungen konstatieren.<sup>11</sup> Das Wesen des Katholizismus ist identisch mit dem Wesen der katholischen Kirche, deren Grundidee die Idee von der Inkarnation Christi in den Gläubigen ist. Folglich fällt es nicht schwer, diese Kirche mit dem

Reich Gottes und dem Leib Christi gleichzusetzen.<sup>12</sup> Immerhin muß man Adam insofern Konsequenz bescheinigen, als er schon am Beginn seines Werkes feststellt, diese Wesensforschung vermöge nur „der lebendig gläubige Katholik zu geben, er allein“, und diese methodische Vorbemerkung mit dem erbaulichen Hinweis versieht: „Eine Wesensschau gelingt nur soweit, als das Herz dabei ist.“<sup>13</sup> Freilich führt das dazu, daß solche Wesensbestimmungen jeglicher Objektivität entbehren und als Grundlage für eine ökumenische Diskussion unbrauchbar sind.

Als Ergebnis dieser Überlegungen können wir folgendes festhalten: Wenn eine Wesensbestimmung von Katholizismus und Protestantismus überhaupt sinnvoll sein soll, dann kann sie sich nur so vollziehen, daß die Differenz zur Wesensbestimmung des Christentums in ihr immer mitgedacht wird. Wesensbestimmungen verschiedener Konfessionen – für die Orthodoxie gilt natürlich genau dasselbe – müssen immer den Unterschied deutlich machen, der zwischen der jeweiligen Konfession im besonderen und dem Christentum im allgemeinen besteht.

Wenn sie dieser Forderung genügen, so ist das für den Kirchenbegriff der einzelnen Konfessionen von unmittelbarer Relevanz: Eine ohne jede Einschränkung vollzogene Gleichsetzung der eigenen Konfessionskirche mit der allgemeinen Kirche des Glaubensbekenntnisses ist dann nicht mehr möglich. Man muß fragen, ob nicht die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils diese in der traditionellen katholischen Theologie übliche absolute Gleichsetzung aufgegeben haben, ob also nicht von da aus im Bereich der katholischen Theologie die Möglichkeit eröffnet wird, eine Wesensbestimmung zu geben, die der Partikularität der eigenen Konfession Rechnung trägt. Mit der bekannten Formulierung des Konzils, daß die eine Kirche Christi in der katholischen Kirche, wie es im lateinischen Text heißt, „subsistit“,<sup>14</sup> wird in jedem Fall die absolute Gleichsetzung beider Größen vermieden, unabhängig davon, wie man sich im einzelnen das Verhältnis dieser beiden Momente zu denken hat. Darüber hinaus muß man sich klarmachen, daß das Konzil sich nicht darauf beschränkt, die Tatsache, daß es nicht-katholische Christen gibt, anzuerkennen und theologisch zu würdigen, sondern daß es den Vereinigungen dieser Christen einen ekklesialen Status zubilligt.<sup>15</sup> Auch dieser Gedanke kann nur vollzogen werden, wenn eine Differenz zwischen der einen Kirche Jesu Christi und der eigenen Konfessionskirche vorausgesetzt wird. Eine, wenn ich recht sehe, bis jetzt noch nicht verwirklichte nachkonziliare Wesensbestimmung des Katholizismus<sup>16</sup> müßte diese Differenz zur Grundlage ihrer Überlegungen machen und könnte damit, wenigstens ansatzweise, die Partikularität der eigenen Konfession als Teil dieser Bestimmung zum Ausdruck bringen.

Die evangelischen Bemühungen, das Wesen des Protestantismus zu definieren, haben sich nicht mit denselben Schwierigkeiten auseinandersetzen. Für das protestantische Selbstverständnis war nämlich nie jene Exklusivität maßgebend,

welche die eigene kirchliche Gemeinschaft mit der einen Kirche Jesu Christi identifiziert. Dennoch kann ein Blick in die einschlägige Literatur uns darüber belehren, daß die von uns geforderte Wesensbestimmung der eigenen Konfession, welche die Differenz zur Wesensbestimmung des Christentums als ein Moment ihrer selbst integriert, auch in evangelischen Darstellungen nicht verwirklicht wird. Eine solche Wesensbestimmung setzt ja voraus, daß die andere Konfession in gleicher Weise als legitime Verwirklichung des Christlichen anerkannt wird wie die eigene, ja sie erkennt in der anderen Konfession Momente christlicher Wahrheit, die sie selbst nicht oder nicht genügend zum Ausdruck bringt. Die evangelischen Ausführungen zu unserem Thema gehen aber öfter von einer unreflektierten Gleichsetzung des Willens Jesu, der reformatorischen Position und ihrer eigenen Auslegung von beiden aus und kommen so zu einer reichlich polemischen Qualifikation des Katholizismus, dem zahlreiche Symptome der Verkehrung christlicher Wahrheit bescheinigt werden. Ein Musterbeispiel für diese polemische Einschätzung scheint mir das Buch „Das Wesen des reformatorischen Christentums“ von Emanuel Hirsch<sup>17</sup> zu sein. Da er das „päpstliche Kirchentum“ durch eine „Mischung von Gnadenreligion und Gesetzesreligion“<sup>18</sup> charakterisiert sieht, da er die „Glauben und Werk vermengende Frömmigkeit der Papstkirche“<sup>19</sup> anprangert, mag es ihm als selbstverständlich erscheinen, daß die „Spaltung zwischen den evangelischen Kirchentümern und der Papstkirche“ sich nur „durch völlige Preisgabe des reformatorischen Christentums“ überwinden lasse.<sup>20</sup> Die in seinem Werk bewundernswerte Sicherheit des Urteils wird dadurch begründet, daß er nicht einmal nach der Möglichkeit eines geschichtlichen Wandels im Bereich des Katholizismus fragt und keine einzige repräsentative Stimme der gegenwärtigen katholischen Theologie zur Kenntnis nimmt.<sup>21</sup> Damit erweisen sich seine Behauptungen nicht nur als Absage an den Geist ökumenischer Verständigung – das allein könnte ja noch nicht als ausreichender Grund ihrer Widerlegung gelten! – sie setzen sich vielmehr in einen Gegensatz zu dem für jede Wissenschaft fundamentalen Streben nach Erkenntnis und verfallen so der Einseitigkeit eines bloßen Subjektivismus.

Allerdings würde man die protestantische Literatur zu diesem Thema ungerne beurteilen, wenn man Hirsch als ihren einzigen Vertreter gelten ließe.<sup>22</sup> Die Chance, sich nicht einem Verständnis von Exklusivität verpflichtet fühlen zu müssen, das die Würdigung der anderen Konfession als ebenso legitimer Verwirklichung des Christentums erschwert, wurde im Bereich der evangelischen Theologie durchaus wahrgenommen. Ich denke hier vor allem an einen Versuch, der nicht nur im Sinne unserer Forderung die Wesensbestimmung des Christentums und die Wesensbestimmung der eigenen Konfession voneinander unterscheidet, sondern darüber hinaus die bleibende Bedeutung der anderen Konfession für die

eigene, d. h. in diesem Fall des Katholizismus für den Protestantismus, begründen will – ich meine die Überlegungen Paul Tillichs.<sup>23</sup> Tillich zufolge braucht der Protestantismus „das ständige Korrektiv des Katholizismus und den immerwährenden Zustrom seiner sakramentalen Elemente, um am Leben zu bleiben“.<sup>24</sup> Sicher hängt diese Notwendigkeit des Katholizismus mit der spezifischen Definition des Protestantismus zusammen, die von Tillich näher ausgeführt wird. Bekanntlich sieht er den Protestantismus zunächst als kritisches Prinzip, das gegen jede Form religiöser Vergegenständlichung den prophetischen Protest laut werden läßt.<sup>25</sup> Insofern könnte man die wechselseitige Bezogenheit beider Konfessionen so verstehen, daß der Katholizismus immer wieder neu jene Objektivierungen zuwege bringt, ohne die das christliche Leben nicht denkbar ist, während dem Protestantismus die ebenso notwendige Funktion zukäme, diese Objektivierungen zu kritisieren und so davor zu bewahren, sich in einer der Religion unangemessenen Form zu verfestigen oder absolut zu setzen. Jedoch handelt es sich bei dieser Interpretation nicht um eine korrekte Wiedergabe der Auffassung Tillichs. Tillich ist sich darüber im klaren, daß der Protestantismus selbst nicht ohne Vergegenständlichung auskommen kann, daß das Leben seiner Kirchen, das Leben jedes protestantischen Menschen das Faktum dieser Objektivierung demonstriert.<sup>26</sup> Deshalb muß es bei seiner Bestimmung darum gehen, das an sich Unvereinbare, die Gestaltung der Form und den Protest gegen die Form, zusammenzudenken. Er wird nicht nur als kritisches, sondern auch als gestaltendes Prinzip verstanden.<sup>27</sup> Freilich muß man bei dieser Betrachtungsweise bezweifeln, ob der Katholizismus die essentielle Bedeutung für ihn besitzt, welche Tillich ihm zuschreibt. Werden im Protestantismus nicht beide Momente, die Gestaltung und die Kritik derselben, miteinander vereint, so daß er einer Konfession außerhalb seiner selbst nicht bedarf? Ja, man könnte sogar noch weitergehen und behaupten, der Protestantismus sei in der Lage, den Katholizismus als einen Teil seiner selbst zu integrieren, da er beide Momente umfasse, während im katholischen Bereich nur das Moment der Gestaltung zu seinem Recht komme. Doch entsprechen wir mit dieser Folgerung wieder nicht der Meinung Tillichs, der dieses Moment als solches in den beiden Konfessionen in unterschiedlicher Weise verwirklicht sieht. Um diesen Unterschied zu bezeichnen, führt er an einer Stelle aus, der Protestantismus kenne „keine faßbare Gestalt der Gnade wie der Katholizismus“.<sup>28</sup> Wie sollen wir uns aber eine Gestaltung der Gnade denken, welche Formen hervorbringt, die nichts Faßbares an sich haben? Darüber schweigt Tillich; er macht letzten Endes nicht deutlich, wie man den Unterschied der beiden Konfessionen systematisch begreifen kann.

Wir sehen, daß Tillich die beiden Konfessionen in einer Weise zu bestimmen versuchte, die ihrer faktischen Partikularität gerecht wird. Das Wesen des Chri-

stentums wird nicht mit dem Wesen einer Konfession gleichgesetzt, weder ausdrücklich noch in der Form, daß nur einer einzigen dieser Konfessionen das richtige Verständnis der christlichen Wahrheit zugebilligt wird. Insofern kann es keine Frage sein, daß Tillichs Ausführungen dazu geeignet sind, als Grundlegung einer ökumenischen Theologie zu dienen. Dennoch meine ich, daß sie nicht in jeder Beziehung als Wegbereiter der Ökumenizität angesehen werden können. Wird nicht die Notwendigkeit wechselseitiger Beziehung in einer Weise gefaßt, die jeden Impuls einer Vereinigung der Kirchen als überflüssig erscheinen läßt? Diese fehlende Begründung ökumenischen Handelns hängt m.E. mit der Formalität zusammen, die Tillichs Bestimmung des Protestantismus charakterisiert. Eine Kritik, die nicht aus der Konkretion irgendwelcher Mißbildungen resultiert, sondern sich als Prinzip begreift, hat die besten Aussichten, keine Änderung der Verhältnisse zu bewirken, gegen die sie sich richtet.<sup>29</sup> Das gilt um so mehr, wenn diese Mißbildungen nur von der Perspektive der Kritik aus als solche erscheinen, während sie von sich aus als notwendige Phasen der Entwicklung betrachtet werden müssen. Nun könnte man einwenden, Tillich verstehe den Protestantismus nicht nur als kritisches, sondern auch als gestaltendes Prinzip. Aber diese Gestalt stellt sich nicht als die symbolische Form dar, welche die christliche Wahrheit veranschaulicht und auf diese Weise im Bewußtsein lebendig hält; sie verdankt ihre Legitimität einzig und allein der Tatsache, daß die Kritik eines Objektes bedarf, auf das sie sich richtet. „Dem Satz entsprechend, daß das Negative nur am Positiven erscheinen kann, wie die Lüge nur durch das in ihr enthaltene Element der Wahrheit leben kann, ist es notwendig zu sagen, daß Protest nur an einer Gestalt erscheinen kann, zu der er gehört.“<sup>30</sup> Damit fehlt dem Protestantismus in der Sicht Tillichs jede inhaltliche Bestimmung, die imstande wäre, die als Prinzip verstandene Kritik ihrerseits einer Korrektur zu unterwerfen. Das protestantische Prinzip kann mit einer Kritik gleichgesetzt werden, die selbst keine Rechenschaft schuldig ist.

Die Formalität, welche Tillichs Bestimmung des Protestantismus charakterisiert, spiegelt sich wider in der Formalität seiner Ausführungen über das protestantische Prinzip. Dabei war dem Begriff „Prinzip des Protestantismus“ an sich die Funktion zugeordnet, inhaltliche Kriterien zu bezeichnen, denen ein protestantisches Verständnis der christlichen Wahrheit genügen mußte. Auch die Vermittlungstheologie, die diesem Begriff ihre besondere Aufmerksamkeit geschenkt hat, hat das protestantische Prinzip nicht als ein Doppeltes zu begreifen versucht: Sie unterschied das Formalprinzip, nämlich die Anerkennung der Schrift als objektiver Norm, vom Materialprinzip, der Rechtfertigung durch den Glauben als der subjektiven erfahrungsmäßigen Grundlage des protestantischen Christentumstypus.<sup>31</sup> Allerdings wurde schon im 19. Jahrhundert der Weg jener Formalisier-

rung beschritten, den dann Tillich im zwanzigsten unbeirrt fortsetzen sollte. Dabei müssen wir vor allem auf de Wette verweisen, für den sich die Kritik als ein Hauptaspekt des Protestantismus darstellte; doch können wir diesem Zusammenhang im Rahmen unseres Artikels nicht näher nachgehen.<sup>32</sup>

Die bisherigen Ausführungen enthalten, wie ich meine, gute Gründe für die These, daß der Gefahr der Exklusivität, die sich leicht mit einer katholisch geprägten Wesensbestimmung des Katholizismus verbindet, auf protestantischer Seite eine Gefahr der Formalisierung entspricht. Diese Formalisierung zerstört gerade die Gemeinsamkeit und die Möglichkeiten der Kommunikation, die auch durch einen inhaltlichen Dissensus gewährleistet sind. Sie ermöglicht es, die Spaltung der Konfessionen als legitim, als in der Sache begründet, darzustellen. Das wird besonders deutlich, wenn wir die Auffassung Tillichs in eine vulgäre Form übersetzen, die Tillich nicht mehr entspricht, aber eine immer wieder anzutreffende, auch in der evangelischen Theologie verbreitete Sicht des protestantischen Bewußtseins wiedergibt. Ihr zufolge kann der Katholizismus als das Negativum beschrieben werden, das die protestantische Anschauung, die Prinzipien der Kritik und der religiösen Autonomie, erst ermöglicht. Die Bedeutung des Katholizismus wird also nicht aus diesem selbst, der ihm eigenen Verwirklichung christlicher Wahrheit, entfaltet, sondern im Hinblick auf den Protestantismus bestimmt. Man kann sagen, daß ein Protestantismus, der in dieser Weise die Konfessionen versteht, der Exklusivität der traditionellen katholischen Theologie in nichts nachsteht.

Wenn wir dieser Tendenz zur Formalisierung eine Absage erteilen, wenn wir die Notwendigkeit inhaltlicher Bestimmungen betonen, stellt sich freilich für die Aufgabe der Wesensbestimmung ein gewichtiges Problem: Wir hatten Troeltschs These zugestimmt, daß eine solche Wesensbestimmung nur aufgrund einer umfassenden Abstraktion möglich sei. Ist, so müssen wir fragen, die Formalisierung nicht das notwendige Resultat dieser Abstraktion? Offensichtlich hat Troeltsch gesehen, daß eine Wesensbestimmung, die ausschließlich in dieser Weise verfährt, der Gefahr der Formalisierung erliegen muß. Deshalb führt er andere, für eine solche Bestimmung grundlegende Momente an, die in der Lage sind, einer solchen Gefahr entgegenzuwirken. Dabei ergibt sich für ihn, „daß das Wesen nicht einfach aus dem Gesamtverlauf und der Totalität der Erscheinungen abstrahiert werden kann, sondern daß innerhalb dieser zwischen solchen Erscheinungen zu unterscheiden ist, die das Wesen aussprechen, und solchen, die es verwischen oder gar verkehren, oder die es lediglich individuell nuancieren“.<sup>33</sup> D.h. das Wesen ist für ihn „nicht bloß Abstraktion aus den Erscheinungen, sondern zugleich Kritik an den Erscheinungen“,<sup>34</sup> eine Kritik, die das dem Wesen Entsprechende und das Wesenswidrige voneinander scheidet. Doch liegt es nicht nur an Troeltschs

Verständnis des Wesens als Kritik, daß eine Abstraktion aus der Totalität der Erscheinungen, die jeder einzelnen derselben das gleiche Gewicht zukommen läßt, für ihn nicht in Frage kommt. Für ihn ist es ebenso klar, daß die Wesensbestimmung sich vor allem an die Urzeit zu halten habe und sie als die klassische Zeit betrachten müsse.<sup>35</sup> Schließlich versteht er das Wesen als einen Idealbegriff, der in der für ihn charakteristischen Einheit des Gewesenen und des Zukünftigen ohne eine subjektive Prägung nicht gedacht werden kann.<sup>36</sup> Man muß Troeltsch zugeben, daß es ihm gelingt, mit der Aufzählung dieser verschiedenen für den Wesensbegriff konstitutiven Momente die Faktizität des historischen Verlaufs zu beschreiben. Wandlungen innerhalb eines geschichtlichen Komplexes vollziehen sich oft in der Weise, daß das Wesen dieses zusammenhängenden Komplexes als Kritik bzw. als Ideal zur Geltung gebracht wird, daß aus dieser Kritik eine neue geschichtliche Erscheinungsform entsteht, die dann ihrerseits wieder zum gleichberechtigten Teil einer als Abstraktion verstandenen Wesensbestimmung werden muß. Während also das Ineinander von Abstraktion und Kritik den faktischen geschichtlichen Verlauf zutreffend wiedergibt, ergeben sich hinsichtlich der als Theorie entfalteten Methodik der Wesensbestimmungen erhebliche Schwierigkeiten: Hier stellen sich das im Sinne der Abstraktion verstandene Wesen und das im Sinne der Kritik bzw. des Ideals verstandene Wesen als Widerspruch dar, dessen Vermittlung eine Aufgabe des Denkens bildet. Diese Vermittlung kann bei der Wesensbestimmung einer Konfession sich nur so vollziehen, daß der Gegensatz zu den anderen Konfessionen, welcher dieselbe in ihrer Partikularität konstituiert, in ihre Tätigkeit einbezogen wird. Es genügt also nicht, nur innerhalb einer einzigen Konfession den Ausgleich von Abstraktion und Kritik herzustellen; das Moment, welches diese Vermittlung zu leisten imstande ist, muß so viel Allgemeinheit besitzen, daß Katholizismus und Protestantismus als untergeordnete Begriffe erscheinen. Andererseits muß es die Konkretion herstellen, durch die eine Kritik dieser untergeordneten Größen überhaupt ermöglicht wird.

Es legt sich nahe, im Begriff des Christentums dieses Moment zu erblicken. Einerseits können der Katholizismus wie der Protestantismus ohne weiteres diesem Begriff subsumiert werden; andererseits bildet die Besinnung auf das Wesen des Christlichen die kritische Instanz, vor der beide Konfessionen ihre Legitimität verantworten müssen. Nur wenn sie sich vor dieser Instanz als christlich begründen können, lassen sie sich in der geschichtlichen Bedingtheit ihrer konfessionellen Ausprägung rechtfertigen; auf der anderen Seite muß, wie wir schon hervorgehoben haben, diese konfessionelle Partikularität zum Eingeständnis führen, daß in der jeweiligen Konfession nicht alle Momente christlicher Wahrheit verwirklicht sind. Insofern ist es konsequent, wenn Theologen des 19. Jahrhunderts die Verwirklichung aller Momente dieser Wahrheit einem zukünftigen Typus des

Christentums, das sie meist als johanneisches Christentum bezeichneten, vorbehalten haben, eine Betrachtungsweise, deren Bedeutsamkeit für den ökumenischen Gedanken nicht unterschätzt werden sollte.<sup>37</sup>

Dennoch meine ich, daß der Begriff des Christentums nicht ausreicht, um die von uns für notwendig erachtete Funktion der Vermittlung zu erfüllen. Das hängt mit der für ihn charakteristischen Abstraktion von der institutionellen Gestalt der Konfessionen zusammen, einer Abstraktion, die im Dienste einer der Aufklärung verpflichteten Intention dieses Begriffes steht. Die Reflexion auf das Christentum als solche kann der Gefahr nicht entgehen, daß die von uns geforderte Vermittlung, welche die Wesensbestimmungen von Katholizismus und Protestantismus sowohl in sich selbst wie untereinander vollziehen müssen, sich nur im Bewußtsein des einzelnen vollzieht, während die institutionellen Ausprägungen beider Konfessionen als Petrefakte versunkener Zeiten unberührt bleiben. Auch noch aus einem anderen Grunde scheint es mir notwendig zu sein, die Reflexion auf den Begriff des Christentums durch die Reflexion auf den Begriff der Kirche zu ergänzen. Gerade die Abstraktion von der institutionellen Gestalt der Konfessionen, die den spezifischen Gehalt jenes Begriffes ausmacht, führt vor Augen, wie sehr er im protestantischen Denken der Neuzeit, das bis zur Aufklärungstheologie zurückgeführt werden kann, beheimatet ist. Dieser historische Ort läßt es als schwierig erscheinen, diesen Begriff in seiner spezifischen Funktion in das Selbstverständnis katholischen Denkens zu integrieren, welches das Christentum nie in dieser Weise als kritische Instanz der Kirche verstand. So gesehen ist der Kirchenbegriff besser geeignet, die von uns geforderte Vermittlung zu leisten, da jede Theologie, sei sie nun katholisch oder protestantisch bestimmt, sich in ihrer ekklesiologischen Dimension darstellen muß.

Während also einerseits der Kirchenbegriff die nötige Allgemeinheit besitzt, die es ermöglicht, ihn zu den Wesensbestimmungen von Katholizismus und Protestantismus in Beziehung zu setzen, kommt ihm auf der anderen Seite die erforderliche Konkretion zu, die zu einer Kritik an diesen Bestimmungen befähigt. Diese Konkretion läßt sich m. E. am besten in der Lehre von den vier Attributen der Kirche entfalten, wobei die Beziehung dieser Attribute auf diese Wesensbestimmungen in unterschiedlicher Weise expliziert werden muß. Während die Attribute der Apostolizität und der Heiligkeit mit einer Betrachtungsweise in Verbindung gebracht werden müssen, welche die beiden Konfessionen zunächst isoliert, ist es bei den Attributen der Einheit und der Katholizität von vornherein offensichtlich, daß damit die wechselseitige Beziehung der Konfessionen angesprochen wird. Wenn der Katholizismus oder der Protestantismus sich fragen, inwiefern sie den Kriterien der Apostolizität oder der Heiligkeit gerecht werden, werden Abstraktion und Kritik miteinander vermittelt, insofern die auf dem Weg der

Abstraktion gewonnenen konfessionellen Wesensbestimmungen der Kritik dieser Attribute unterworfen werden. Dieselbe Vermittlung vollzieht sich, wenn die wechselseitige Beziehung der Konfessionen an den Kriterien der Einheit und der Katholizität gemessen wird. Diese Kriterien überführen die auf dem Weg der Abstraktion gewonnenen konfessionellen Wesensbestimmungen ihrer Partikularität, sie entlarven dieselbe als das, was nicht sein soll. Damit leiten sie unmittelbar über zu einer ökumenischen Handlungsanweisung, die sich von dem Bestreben leiten läßt, die institutionelle Spaltung der Kirchen zu beseitigen.

Formulieren wir das Fazit unserer Überlegungen: Die Frage nach den Wesensbestimmungen von Katholizismus und Protestantismus muß gestellt werden. Sie ist der geeignete Weg, um die Partikularität der Konfessionen deutlich zu machen. Im Lichte des Kirchenbegriffs erscheint diese Partikularität als ein Zustand, der überwunden werden muß. Insofern dienen die Überlegungen zu diesem Problem als Begründung einer ökumenischen Theologie.

#### ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Philosophische Untersuchungen, § 116.

<sup>2</sup> In: Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Gesammelte Schriften Bd. 2, Neudruck Aalen 1962, 386–451, hier 393.

<sup>3</sup> Ebd. 447.

<sup>4</sup> Wesensbestimmungen einzelner Konfessionen haben vor allem den Zweck, den Zusammenhang dieser Konfessionen zu festigen oder zu erreichen. Deshalb ist es kein Zufall, daß der für die Vermittlungstheologie des letzten Jahrhunderts charakteristische Begriff „Prinzip des Protestantismus“ mit der Absicht verbunden wurde, die Unionsbestrebungen zwischen Lutheranern und Reformierten zu motivieren (vgl. R. Holte, Die Vermittlungstheologie, Uppsala 1965, bes. 152).

<sup>5</sup> In: ZThK 1968, 329–347.

<sup>6</sup> Ebd. 329.

<sup>7</sup> Vgl. Das Dekret über den Ökumenismus, Kap. 2, Art. 11. Nicht nur der neuere Katholizismus, sondern der Katholizismus überhaupt scheint mir eine solche Unterscheidung zuzulassen. Deshalb gibt die Bemerkung in dem von J. Feiner erstellten Kommentar, das Bewußtsein einer Rangordnung der Wahrheiten sei ihrem Gehalt nach in der Kirche schon immer wirksam gewesen, m.E. den Sachverhalt zutreffend wieder (vgl. LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil II, Freiburg 1967, 89).

<sup>8</sup> Ich verweise hier nur auf die grundlegenden Aufsätze von Rahner selbst: Die Forderung nach einer „Kurzformel“ des christlichen Glaubens, in: Schriften zur Theologie Bd. VIII, Einsiedeln 1967, 153–164 und: Reflexionen zur Problematik einer Kurzformel des Glaubens, in: Schriften zur Theologie Bd. IX, Einsiedeln 1970, 242–256.

<sup>9</sup> Vgl. K. Rahner, Vorfragen zu einem ökumenischen Amtsverständnis, Freiburg 1974, 31.

<sup>10</sup> Vgl. ebd. 35.

<sup>11</sup> K. Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf<sup>4</sup> 1927; M. Schmaus, Vom Wesen des Christentums, Ettal 1954 (zu Schmaus vgl. vor allem 289 ff.).

<sup>12</sup> Vgl. Adam a.a.O. bes. 41.

<sup>13</sup> Ebd. 13 f.

<sup>14</sup> Vgl. Die Dogmatische Konstitution über die Kirche, Kap. 1, Art. 8.

<sup>15</sup> Vgl. Das Dekret über den Ökumenismus, bes. den Ausdruck „Ecclesiae et Communitates se iunctae“ (z. B. Kap. 1, Art. 3).

<sup>16</sup> Auch die Abhandlung von L. Scheffczyk: Katholische Glaubenswelt, Aschaffenburg<sup>2</sup> 1978, wird m.E. dieser Forderung nicht gerecht. Schon die Intention Scheffczyks, „bei der Konkretion des Katholischen“ (in der Kirche), sc. der römisch-katholischen Kirche anzusetzen, „um von daher das Wesen des Christentums“, nicht etwa nur das Wesen des Katholizismus, zu erschließen (ebd. 9), scheint mir eine solche nachkonziliare Wesensbestimmung unmöglich zu machen. Aus diesem, wie ich meine, nicht vertretbaren Ansatz ergeben sich dann recht problematische Folgerungen für den ökumenischen Dialog. Zwar ist sich Scheffczyk der Tatsache bewußt, „daß durch die bestehenden christlichen Kirchen und Konfessionen noch einmal Trennungslinien, Front- und Fraktionsbildungen verlaufen, die manchmal so geartet sind, daß gewisse Teile der getrennten Kirchen in manchen Glaubensfragen und Glaubensbelangen einander näherstehen als den Gliedern der eigenen Kirche“ (ebd. 32). Wenn er aber deshalb fordert, „die Einheit der eigenen Konfession und Kirche“ müsse „jeder Einigungsbemühung in bezug auf die andere Konfession und Kirche vorausgehen“ (ebd. 33), so kann ich das nur als eine Empfehlung verstehen, den Verlauf der geschichtlichen Entwicklung auf einen Stand zurückzubringen, der längst überwunden worden ist.

<sup>17</sup> Berlin 1963.

<sup>18</sup> Ebd. 57.

<sup>19</sup> Ebd. 50.

<sup>20</sup> Ebd. 5.

<sup>21</sup> Diese pauschalen Urteile sind bei einem so exzellenten Kenner der evangelischen Theologiegeschichte natürlich überraschend. Offensichtlich meinte Hirsch, sich dennoch (oder gerade deshalb?) diese Ignoranz gegenüber der katholischen Theologie leisten zu können.

<sup>22</sup> Schon die Abhandlung Karl Heims: „Das Wesen des evangelischen Christentums“, Leipzig<sup>2</sup> 1926, hebt sich von Hirsch in vorteilhafter Weise ab. Zwar identifiziert Heim gelegentlich ohne weitere Reflexion die Meinung Jesu und die Auffassung der Reformation (vgl. ebd. 43 u. 47). Ebenso fällt es schwer, seine grundsätzliche theologische Bestimmung der konfessionellen Differenz (vgl. ebd. 53) zu übernehmen. Immerhin bleibt es verdienstvoll, daß er die Erscheinung des Katholizismus durch eine von ihm freilich nicht gebilligte theologische Auffassung begründet und nicht einfach als Perversion christlicher Wahrheit hinstellt.

<sup>23</sup> Vgl. Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung, Gesammelte Werke Bd. VII, Stuttgart 1962.

<sup>24</sup> Ebd. 126.

<sup>25</sup> Vgl. ebd. bes. 29 ff.

<sup>26</sup> Vgl. ebd. 54.

<sup>27</sup> Vgl. ebd. 36 ff. u. 54 ff.

<sup>28</sup> Ebd. 48.

<sup>29</sup> Insofern kann man bezweifeln, ob die Bezeichnung „prophetische Kritik“ berechtigt ist; denn die prophetische Kritik hat sich nie prinzipiell, sondern immer konkret verstanden.

<sup>30</sup> Ebd. 54.

<sup>31</sup> Vgl. Holte a.a.O. 150 ff.

<sup>32</sup> Vgl. ebd. bes. 162 f.

<sup>33</sup> A.a.O. 405.

<sup>34</sup> Ebd. 407.

<sup>35</sup> Ebd. 413.

<sup>36</sup> Vgl. ebd. 423 ff.

<sup>37</sup> Vgl. hierzu vor allem O. Pfeleiderer, Grundriß der christlichen Glaubens- und Sittenlehre, Berlin 1880, 39. (Nähere Ausführungen über den Begriff des johanneischen Christentums finden sich in meiner Habilitationsschrift: Theologie und Religionsgeschichte – Der Weg Otto Pfeleiderers, Manuskript München 1977, 383–387.)

Es wäre lohnend, einmal der Frage nachzugehen, inwiefern die evangelische Theologie des 19. Jahrhunderts ökumenische Fragestellungen der Gegenwart vorbereitet hat. Das Ergebnis dürfte keineswegs so negativ ausfallen, wie man vielleicht vermuten könnte! Schon F. Ch. Baur hat in seiner berühmten Auseinandersetzung mit J. A. Möhler einen wertvollen Beitrag für das interkonfessionelle Gespräch geleistet, der von Möhler m.E. nicht recht gewürdigt worden ist. Möhler hätte sonst in einer ganz anderen Weise auf die Meinung Baur's eingehen müssen, beide Teile, sc. Katholiken und Protestanten, könnten „nur auf der Grundlage eines geläuterten und vergeistigten Traditionsbegriffes einander näher kommen“ (Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe, Tübingen 1836, S. 613). Wenn er in dieser Annäherung des Katholizismus und des Protestantismus nur die Einigung „in einem Antikenkabinette“ wahrnehmen kann (Neue Untersuchung der Lehrgegensätze zwischen den Katholiken und Protestanten, Mainz<sup>2</sup> 1835, S. 541), so neigt man auf Grund dieser Beobachtungsgabe nicht gerade dazu, ihn als ökumenischen Theologen zu bezeichnen (vgl. die andere Beurteilung P. W. Scheeles in: Johann Adam Möhler, Graz u. a. 1969, Wegbereiter heutiger Theologie, hrsg. von H. Fries und J. Finsterhölzl, bes. S. 57. Die ökumenische Bedeutung Möhlers behandelt Scheele auf den Seiten 54–63).

## Die Weltmissionskonferenz in Jerusalem 1928

### Ein Rückblick

VON NIELS-PETER MORITZEN

Ein Rückblick nach fünfzig Jahren auf die Konferenz des Internationalen Missionsrates in Jerusalem führt zu sehr gegensätzlichen Reaktionen. Sieht man Photos der ehrwürdigen Väter, liest man Eindrücke von Konferenzbesuchern, so kann einen eine wehmütige Nostalgie ankommen: Wie fern liegt diese Zeit! Schaut man aber in die Berichte, Verhandlungen und Sachfragen hinein, so findet man auf Schritt und Tritt Abschnitte, die erst gestern formuliert zu sein scheinen, Einsichten, über die wir kaum hinausgekommen sind, Probleme, die mit uns gegangen sind.

Es ist wohl dieser zweite Eindruck, der einen Rückblick auf die Konferenz vor allem lohnend macht. Die meisten Darstellungen des Werdens der ökumenischen