Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 24 (1977)

Heft: 1-2

Artikel: Für die Kirche verantwortlich reden

Autor: Häring, Hermann

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761324

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 08.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Hermann Häring

Für die Kirche verantwortlich reden

Befugnis und Maßstab

Die ökumenische Bewegung hat in den letzten zwanzig Jahren entscheidende und tiefgreifende Fortschritte erzielt, gerade deshalb ist sie in ein kritisches Stadium getreten. Die Zeit des bloßen Sichkennenlernens und der überraschenden Durchbrüche ist längst überschritten. Wir haben uns verstehen gelernt und in vielem geeinigt. Nur die Frage nach dem kirchlichen Amt, insbesondere nach seiner Lehrautorität, nach einer legitimen Sprecherfunktion in den Kirchen, weckt nach wie vor streitbare Gemüter. Zunehmend greifen Kirchenleitungen warnend in die Diskussion ein, während die Zahl der Konsenspapiere und der Aufforderungen zu konkreten und weiterführenden Entscheidungen wächst [1].

Deshalb wird die *Frage: «Wer spricht für euch?»*, um die es hier gehen soll, nicht mehr naiv gestellt. Wir wissen schon, wieviel sie in der Regel dem Katholiken, wieviel weniger sie dem evangelischen Christen bedeutet. Wir stellen sie gerne mit Augenzwinkern, als Test dafür, was die anderen inzwischen hinzugelernt oder aufgegeben haben. Der Katholik hofft meist, das Ergebnis der gegenseitigen Befragung für sich verbuchen zu können.

Doch wird er bescheidener fragen als früher. Denn auch die katholische Amtstheorie ist in Fluß geraten, das Argument wird wichtiger

[1] G. Gassmann u. a. (Hrg.), Um Amt und Herrenmahl. Dokumente zum evangelisch/römisch-katholischen Gespräch. Ökumenische Dokumentation 1 (Frankfurt 1974); H. Häring, Diskussion um «Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter». Eine Zwischenbilanz, in: ThQ 154 (1974) 311–327.

als die Überzeugung, die umfassende Frage katholischer Glaubens- und Wahrheitsbegründung gerät damit in Diskussion. Das Problem eines Sprecheramtes in der Kirche verweist uns zurück auf «umfassende Verstehensganzheiten» (G. Ebeling), die zwischen den Konfessionen zu koordinieren sind.

Denn «wo man auch stehen mag», wird der evangelische Christ zu bedenken geben, «man sollte sich der Tatsache nicht verschließen, daß die Frage, was es um den christlichen Glauben ist, in der Kirchengeschichte nie so zentral und entscheidungsschwer gestellt worden ist wie durch die Reformation» [2]. Man sollte aber auch, mag der katholische Christ entgegenhalten, der Tatsache eingedenk bleiben, daß die Sorge um die wahre Katholizität in Raum und Zeit, um die sichtbare Einheit der Kirche und um die Eindeutigkeit ihres öffentlichen Zeugnisses nirgendwo eine so zentrale Rolle gespielt hat wie in der katholischen Kirche.

Zwei Anliegen also, die – einmal auseinandergebrochen – je ihre eigene Dynamik und gestaltende Kraft entfalteten. Dem Katholiken ist das kirchliche Amt ein ungebrochener, theologisch und rechtlich beheimateter Begriff. Der Protestant untersucht ihn nach dem Recht des Glaubens. Der katholischen Bejahung einer *Befugnis* steht die evangelische Frage nach deren *Maßstab* gegenüber.

Ökumene zwischen katholischer und evangelischen Kirchen hieße deshalb die beiden Anliegen *zusammendenken*. Der christliche Glaube muß das Maß jeder Amtsbefugnis bleiben. Die Amtsbefugnis aber muß sich aus dem Maß des Glaubens entfalten können. Prinzip und Substanz (P. Tillich) müssen zusammenkommen.

Wie aber diesen Balanceakt verwirklichen, der seit der Reformation keiner christlichen Gemeinschaft gelungen ist? Wie eine Geschichte wieder zur Einheit bringen, die sich seit der Reformation in zwei nahezu spiegelbildliche Hälften auseinanderentwickelt, und die der Angst vor dem Appell an die Schrift die Befangenheit gegenüber dem Amt der Gemeinde- und Kirchenleitung entgegengestellt hat? Als erschließe die gegenwärtige Gestalt der Kirche schon das Maß ihres Ursprungs, als beantworte der Rückgriff auf ihn schon die Frage nach deren gegenwärtiger Gestalt.

Zwar hat diese dialektisch gegenläufige Typisierung nur ein relatives Recht. Weder Reformation noch Gegenreform lebten nur aus

[2] G. Ebeling, Wort und Glaube III (Tübingen 1975) 481 f.

dem Gegensatz zur anderen Partei. Wir Katholiken behielten den faktischen Vorsprung der *Kontinuität*, die Kirchen der Reformation den prinzipiellen Vorsprung der kritischen *Konzentration* auf das Maß allen Glaubens. Aber das Gesetz der Verweigerung ließen sich beide Parteien aufdrängen, die gestellten Fragen pflegten wir nicht zu beantworten.

Folgerungen für die evangelischen Kirchen sind hier nicht zu ziehen. Wir Katholiken aber sollten lernen, denjenigen eine angemessene Antwort zu geben, die nach dem Maß des Glaubens fragen. Und wir sollten G. Ebelings schon 1967 geäußerte kritische Bemerkung zur Kenntnis nehmen, derzufolge die katholische Theologie «eine große Gewandtheit im Interpretieren dogmatischer Texte erworben und den Gesichtspunkt der Geschichtlichkeit... in den Dienst einer erstaunlichen Flexibilität gestellt» hat, die deshalb fähig ist, die «angeblich einseitigen protestantischen Teilwahrheiten» in die «umgreifende Weite katholischer Wahrheit» einzubringen [3].

Auf diese domestizierende Weise können wir in der Tat die Frage der Reformation nicht aus der Welt schaffen. Und wenn die katholische Frage nach dem Sprecheramt in der Kirche wirksam zum Zuge kommen soll, muß die Gegenfrage nach dessen Maßstab mit zum Zuge gebracht werden. Sonst dürfen wir von evangelischer Seite kein Gehör erwarten. Unsere unterschiedliche Herkunft ist deshalb ernstzunehmen.

I. DIE UNTERSCHIEDLICHE HERKUNFT

«Wer also spricht für euch?» Versuchen wir, die Frage so zu präzisieren und aufzugliedern, daß der evangelische Partner sie ernstnehmen kann. Versuchen wir, den sprachlichen Transfer von der einen in die andere Tradition zu leisten, die unterschiedlichen Kontexte, Interessen und Stellenwerte zu berücksichtigen, die mit der Frage gegeben sind.

Drei Gesichtspunkte sollen dabei erörtert werden, die unsere Differenzen auf dem Gebiet des Kirchen- und Amtsverständnisses beleuchten: das Verhältnis von Schrift und Kirche, von Gemeinde- und Zentralverfassung, von Lehre und Lehramt.

[3] A. a. O., 481.

1. Schrift und Kirche

Auf Bekanntes und Unbestrittenes ist nur hinzuweisen: Die reformatorische *Neuentdeckung der Schrift* hatte keine Abschaffung, aber eine entschiedene Relativierung der kirchlichen Ämter zur Folge. Unter Berufung auf die Schrift erschütterte Luther nicht nur das Gebäude sakramentaler Amtsbegründung (1520). Er bestritt schon 1519 die Irrtumslosigkeit der Konzilien, Stück um Stück dann die kirchendisziplinären Vorrechte Roms, dies immer unter Berufung auf die Schrift. Die Gesetzespolemik des Paulus wurde ihm zum archimedischen Punkt seines Kraftaktes. Je weniger aber die Amtsträger der Kirche sich dem Maßstab der Schrift zu beugen bereit waren, desto entschiedener mußte er gegen sie betont werden. Die Alternative von Schrift und Kirche also wurde von denen provoziert, denen am wenigsten an ihr liegen konnte.

Dieser mit der Neuentdeckung der Schrift verbundenen Relativierung kirchlicher Ämter steht auf katholischer Seite eine Steigerung des kirchlichen Amtsverständnisses gegenüber, die in der wachsend einseitigen *Akzentuierung der* sakramental-sichtbaren *Kirche* begründet ist. Die mittelalterliche Sakramentenlehre wird von Trient übernommen, die Sakramentalität der Priesterweihe und des Bischofsamtes bekräftigt, die Einzigartigkeit der katholischen Kirche in der Kontroverstheologie der folgenden Jahrhunderte scharf herausgearbeitet. Die Definition des Jurisdiktionsprimates und der Unfehlbarkeit des Papstes 1870, in anderer Weise auch die Enzyklika «Mystici Corporis» 1943, können als Höhepunkt dieser Entwicklung gelten.

Sosehr sich nun seit dem 2. Vatikanischen Konzil die Denkrichtung geändert hat, diese *Alternative* von Schrift und amtlich lehrender Kirche ist nicht überwunden. Nicht die Schrift, die Kirche gilt bis heute im unüberwindlichen Konfliktfall (und man sollte seine Möglichkeit nicht theoretisch wegdisputieren) als der entscheidende Schlüssel zur Wahrheit, obwohl prinzipiell die Schrift als norma normans anerkannt ist.

Noch 1976 machen sich Kritiker von Hans Küng folgendes Wort J. A. Möhlers aus dem Jahre 1835 zu eigen: «Man wird sagen: wohin kann dies führen, als dahin, daß es ohne die katholische Kirche und außer ihr keine objektive Wahrheit vom Christentum und seiner ganzen Heilslehre gäbe? In der Tat so ist es, und das eben will ich dartun.

Ich höre die Verachtung aussprechenden Worte: Nichts als Kirche, Kirche, Kirche; und ich antwortete: es ist nicht anders, und kann nicht anders sein; denn ohne Kirche haben wir keinen Christus und keine heilige Schrift. Nehmet die katholische Kirche auch nur in Gedanken aus der Geschichte des Christentums hinweg, und fraget euch, was ihr alsdann noch vom Christentum wisset?»[4] Noch 1976 also ist die katholische Theologie vom faktischen Vorsprung der historischen Kontinuität ihrer Kirche so beeindruckt, daß die Frage nach dem Maß und den Gefahren dieser Kontinuität nicht zum Tragen kommt. Die Wahrheit der kirchlichen Lehre, die vom Lehramt garantiert wird, und die legitime Sprecherbefugnis ihrer Amtsträger, wie es die traditionelle Auffassung will, ist vielen eine allzu problemlose Selbstverständlichkeit.

Doch nicht um die Destruktion dieser Überzeugungen geht es, sondern um die Bereitschaft, Überzeugungen an der reformatorischen Gegenfrage zu messen und so das uns Selbstverständliche den evangelischen Christen nach Möglichkeit und in selbstkritischer Weise verständlich zu machen. Dann aber könnte *die gemeinsame Frage* lauten: Wie kann einem öffentlichen kirchlichen Amt eine verbindliche Sprecherbefugnis so eingeräumt werden, daß es für die Kirche zu sprechen befugt und wirksam am *Maßstab* der Schrift meßbar ist? Wie nämlich kann sich Kirche an der Schrift als christliche Kirche ausweisen?

2. *Gemeinde- und Zentralverfassung*

Für die Verfassungsgestalt der evangelischen Kirchen waren die reformatorische Neuentdeckung der *Taufe* und des *Gemeindeprinzips* von entscheidender theologischer Bedeutung. Durch die Taufe wird der Mensch in die Gemeinschaft der Glaubenden aufgenommen, erfährt er die Vergebung der Sünden, wird er mit allem ausgestattet, was den Christen zum Christen macht. Jeder Getaufte also erhält Anteil am Priestertum Christi [5].

Das Amt der Wortverkündigung und der Sakramentenspendung bedürfen deshalb keiner neuen sakramentalen Bevollmächtigung, es genügt die rechte Berufung ins Amt des Gemeindeleiters. So bedarf es

[4] J. A. Möhler, Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen Katholiken und Protestanten (Mainz–Wien ²1835) 482, zit. nach H. U. v. Balthasar u. a., Diskussion über Hans Küngs «Christ sein» (Mainz 1976) 33.

[5] WA 6, 407 f.

aber für die Weitergabe des Heils keiner überregionalen episkopalen Strukturen. Die Gemeinde, nicht die Hierarchie ist der Ort, an dem die Kirche volle Wirklichkeit wird. Die anfängliche theologische Unsicherheit bezüglich des Amtes aber und die kirchenpolitische Entwicklung, schließlich das Scheitern der Versöhnung zwischen den streitenden Parteien ließen zudem keine starken überregionalen oder gar universalen Leitungsstrukturen mehr gedeihen, die den Sinn für eine kirchliche Zentralverfassung hätten wachhalten können [6].

Doch waren die evangelischen Kirchen in der Folgezeit umso weniger zur Ausbildung eigenständiger überörtlicher Strukturen herausgefordert, als sie die *wachsende Zentralisierung* der katholischen Kirchenverfassung und ein vertieftes hierarchisches Amtsdenken beobachten konnten. Örtliche und sogar diözesane Strukturen wurden allmählich ausgehöhlt und führten schließlich zur isolierenden Aufgipfelung der päpstlichen Machtbefugnisse, wie sie dann 1917 im Codex Iuris Canonici festgeschrieben wurden.

Ein eklatantes *Mißverhältnis* also, in dem der Protestantismus bald als höchst unchristlich verabscheute, was den Katholizismus mit höchstem Stolz erfüllte. Der Freude an der Befugnis eines starken Amtes, als Zeichen der sieghaften Gegenwart Christi, stand die Abwehr aller katholischen Tendenzen gegenüber, die unter dem Stichwort des «Frühkatholizismus» in immer früheren Epochen der Kirchengeschichte kritisch diagnostiziert wurden und zur Formulierung scharfer Anfragen an die katholische Verfassungswirklichkeit verhalfen [7].

In der Tat hätte diese antikatholische Polemik entschärft werden können, hätten wir früher deutlich gemacht, daß die Gemeinde primärer Ort von Gottes Wort und Christi sakramentaler Gegenwart ist, daß jeder Getaufte der von Gott berufene und ermächtigte Bekenner des wahren Glaubens ist. Neben der reformatorischen Neubesinnung auf Taufe und Gemeinde hätten dann überregionale und universale Verfassungsstrukturen in ihrer notwendigen *Komplementärfunktion* erkannt

[6] H. Schütte, Amt, Ordination und Sukzession im Verständnis evangelischer Exegeten und Dogmatiker der Gegenwart sowie in Dokumenten ökumenischer Gespräche (Düsseldorf 1974), bes. 155–202 (Lit.); E. Benz, Bischofsamt und apostolische Sukzession im deutschen Protestantismus (Stuttgart 1953).

[7] H. Wagner, An den Ursprüngen des frühkatholischen Problems. Die Ortsbestimmung des Katholizismus im ältesten Luthertum (Frankfurt 1973); H.-J. Schmitz, Frühkatholizismus bei A. v. Harnack. R. Sohm und E. Käsemann (Diss. Tübingen 1976).

werden können. Eine sinnvolle Abgrenzung und Zuordnung kirchlicher Sprecherkompetenzen auf allen Ebenen hätte sich eingependelt.

Deshalb müßte spätestens nach dem 2. Vatikanischen Konzil von katholischer Seite die uns *gemeinsame Frage* lauten: Wie kann die Kompetenz, verbindlich zu reden, so institutionalisiert werden, daß weder Getaufte und Gemeinde von der *Befugnis* ausgeschlossen noch ein überregionales oder universales Sprecheramt verunmöglicht wird? Wie nämlich kann sich ein überregionales Sprecheramt glaubwürdig als Repräsentant der Gemeinschaft aller Getauften ausweisen?

3. Lehre und Lehramt

Nach welchem Maßstab aber, wiederholen wir die Frage, hat sich die Kompetenz zu verbindlicher Rede auszurichten? Auch den Kirchen der Reformation war kein naiver Rückgriff auf die Schrift möglich. Von einer bestimmten kerygmatischen Mitte her, nennen wir sie die Rechtfertigung des Sünders, und allein auf Jesus Christus hin wurde das biblische Zeugnis verstanden [8]. Öffentlich-rechtlich konstituiert man sich später als Kirche, indem man seine Glaubenslehre zur «*kirchlichen Lehre*» zusammenfaßt und bekennt [9].

Diese Tatsache kann in ihrem Gewicht kaum überschätzt werden. Denn statt eines hierarchischen Amtes nimmt jetzt diese christliche Lehre eine unmittelbar kirchenbegründende Stelle ein. Das in verbindlichen Schriften niedergelegte «*Bekenntnis*» wird zum einenden und verbindlichen Interpreten der Schrift. Späteren bekenntnisfreien Kirchen wird deshalb die Frage ihrer in der Schrift allein begründeten Einheit zum verschärften Problem.

Die katholische Kirche dagegen reagiert auf diese amtsfreie Konzeption, indem sie die Gewichte von der früheren Trias Sakrament – Lehre – Amt immer mehr zugunsten des *Amtes* verschiebt, wie sich schon an der Konzeption Robert Bellarmins (1542–1621) zeigen läßt. Hüter der kirchlichen Lehre und Einheit sind die Nachfolger der Apostel, das Bischofskollegium also und der Papst.

[8] B. Lohse (Hrg.), Der Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis bei Luther (Darmstadt 1968); G. Ebeling, Luther. Einführung in sein Denken (Tübingen 1964).

[9] G. Ebeling, Wort Gottes und kirchliche Lehre, in: Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen (Göttingen ²1966) 155–174.

Damit haben Amt und Lehre im Vergleich der Kirchen einen *unterschiedlichen Stellenwert* erhalten. Dem evangelischen Christen ist im Konfliktfall letztentscheidend, was gesagt wird, gleich von wem, dem katholischen Christen hingegen immer mehr, wer es sagt. Auch nach dem 2. Vatikanischen Konzil wird er sich auf die vom Lehramt gegebene, auf die von der Kirche amtlich rezipierte Interpretation zurückziehen. Der Konzentration auf ein inhaltliches Maß steht also die Konzentration auf ein amtliches Recht gegnüber. Daß beide Seiten auf diesem Wege dem ursprünglichen Zeugnis der Schrift gerecht werden wollen, bleibt dabei unbestritten.

Wieder sollten wir versuchen, beide Stoßrichtungen zusammenzudenken. Alles, so ein katholisches und sicher legitimes Anliegen, liegt daran, daß wir die Sache des Glaubens heute neu und gemeinsam sagen lernen. Und alles muß uns daran liegen, daß die ursprüngliche Botschaft es ist, die – vielleicht im 16. Jahrhundert zeitverantwortet und verbindlich neuformuliert – heute eine wiederum neue und angemessen verbindliche Gestalt bekommt. Unsere *gemeinsame Frage* könnte von katholischer Seite also lauten: Wie kann das Bekenntnis der Kirche so in die Gegenwart übersetzt werden, daß ein neues, vom ursprünglichen Text her legitimiertes, in sich aber *als verbindlich ausgewiesenes Zeugnis* möglich wird?

II. DIE KATHOLISCHE ANFRAGE

Wer also spricht für euch? Einen dreifachen Fragehorizont haben wir abgesteckt, der von katholischer und evangelischer Seite annehmbar ist. Doch zur kritischen Befragung der evangelischen Kirchenrealität sollten wir nicht ohne das Wissen übergehen, daß die katholische Kirche die Erfahrungen des Protestantismus heute braucht. Denn noch nie wurden im innerkatholischen Raum «protestantische» Anfragen so nachdrücklich gestellt wie heute. Wir kennen eine Krise des Lehramts, wir spüren die Ambivalenz kirchlicher Tradition, man appelliert an die Schrift. Ein theologischer Pluralismus und manche Formen eines religiösen Individualismus sind dabei, sich auch im katholischen Raum zu etablieren.

Auf welche Hilfen und Kriterien können wir in dieser Situation auf evangelischer Seite zurückgreifen? Welche Modelle evangelischer Konfliktlösung und Konsensfindung wären unseren Amtsträgern zu

empfehlen? Nicht auf Lücken hin soll also gefragt werden, sondern aus der Erkenntnis heraus, daß die Lücken unserer Lebenswirklichkeit *Anlaß zu hilfreicher Umschau* bieten. Wenden wir uns wieder den drei Gesichtspunkten von Schrift und Kirche, Gemeinde und Zentralverfassung, Lehre und Lehramt zu.

1. Schriftprinzip statt kirchlicher Einheit?

Die Reformation hat die Schrift zur entscheidenden *Appellationsinstanz* des christlichen Glaubens gemacht und so jeder juristischen Verengung einer amtlichen Lehrverwaltung einen Riegel vorgeschoben. Dieses Verdienst kann und muß heute auch von katholischer Seite anerkannt werden. Wenn die Schrift normierende Norm der Kirche sein soll, kann niemand sonst zur faktischen Letztnorm werden.

Daß dieser Rückgriff auf die Schrift hermeneutisch höchste *Behutsamkeit* verlangt, den Glauben und die Herausforderungen der Gegenwart im Spiele läßt und kein Patentrezept zur Lösung unserer Fragen anbietet, ist allgemein anerkannt und führt nicht notwendig zur traditionell katholischen Konsequenz. Daß überdies aus dem Rückgriff auf die Schrift mehr Konflikte entstehen, als uns lieb ist, und bisweilen vielfältigsten Interpretationen Vorschub leistet, bedeutet sachgemäß kein Argument für eine jurisdiktionell eindeutigere Lösung. Sie nämlich würde nur verdecken, daß und wie strittig die christliche Sache innerhalb der Kirchen und nach außen auch heute noch ist.

Die katholische Kirche hat starke und wirksame konfliktlösende Instanzen, ihre Kompetenzen sind eindeutig. Aber die katholische Weise der *Konfliktregelung* schließt zugleich einen Konflikt über die Kompetenz der höchsten Instanz aus, weil ihr die Kompetenz der Kompetenz zugesprochen ist. So aber ist die Stärke katholischer Konfliktlösung ihre entscheidende Schwäche. Denn der Konfliktfall zwischen Lehramt und Schrift wird dadurch gelöst, daß er für den Fall einer unfehlbaren Lehräußerung für unmöglich, also für nichtexistent erklärt wird. Er wird apriorisch abgeblendet [10]. Was aber tun, wenn einer glaubt nachweisen zu können, daß diese oder jene Aussage in einem

[10] H. J. Pottmeyer, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts (Mainz 1975), bes. 388–409. Dort werden die diesbezüglichen Anfragen von H. Küng nur zu deutlich bestätigt.

qualifiziert theologischen Sinne gegen die Schrift stehe, und – schlimmer noch – wenn er in der innerkirchlichen Öffentlichkeit Anhänger für diese Überzeugung gewinnt? Oder sollte schon die Grenzen katholischer Loyalität überschritten haben, wer eine solche Frage ausspricht?

Und dennoch ist es bis heute eine prekäre und risikoreiche Sache geblieben, die lehramtliche Letztkompetenz in der katholischen Kirche kritisch zu diskutieren. Warum? Nicht zuletzt deshalb, weil die evangelischen Kirchen *kein überzeugendes Gegenmodell* entwickelt haben. Nach Lage der evangelischen Dinge nämlich lautet die gängige katholische Meinung, diejenige Kirche verzichte auf Einheit und Eindeutigkeit, liefere sich der inneren Korrosion und einem heillosen Subjektivismus aus, welche die Schrift vorbehaltlos zum kirchenkritischen Instrument, zur strikt vorgeordneten Instanz mache.

Deshalb *fragen* wir die evangelischen Kirchen, warum denn die kritische Relativierung aller Institutionen und amtlichen Befugnisse zu einer *ungerechtfertigten Befangenheit* gegenüber Institutionen und Befugnissen geführt hat. Werden Konflikte im evangelischen Raum nicht untersteuert, die wir übersteuern? Umgeht man nicht die harte Mühe einer gemeinsamen Sprachfindung, die man bei uns über Abkürzungswege erreichen möchte? Warum hat man zugelassen, daß – gewiß mit Schuld der katholischen Kirche – das Schriftprinzip zu einer Alternative kirchlicher Einheit geworden ist?

2. Gemeindeprinzip statt universaler Öffentlichkeit?

Aber wieder ist die Frage nach der konkreten Verfassung kirchlicher Einheit gestellt. Und wieder sollen die Verdienste der Reformation ungeschmälert herausgestellt werden. Denn sie hat der *charismatischen Dimension* der Kirche wieder zu ihrem Recht verholfen und den Blick dafür geöffnet, daß jeder Getaufte den Geist und damit nach Paulus eine seinem Dienst an der Gemeinschaft entsprechende unmittelbare Autorität besitzt, die von den Kirchenleitungen nicht geschmälert oder verweigert werden kann [11]. Damit war aber auch die *lokale Struktur* der Kirche neu begründet. Dort, wo Gottes Wort verkündet, der Glaube bekannt und die Gegenwart des Herrn gefeiert wird, ist die Kirche voll und ungeschmälerte Wirklichkeit.

[11] E. Käsemann, Amt und Gemeinde im Neuen Testament, in: Exegetische Versuche und Besinnungen I (Göttingen ^{3}1964) 109–134.

Auch die katholische Kirche kann sich heute, wenn sie das paulinische Geistzeugnis nur ernstnimmt, dem Gedanken der charismatischen Dimension und der lokalen Grundstruktur der Kirche nicht mehr verschließen. Und alle pragmatischen Gesichtspunkte, die unvermeidbaren *Risiken* einer dezentralen Gesamtkirche, der Individualisierung und Pluralisierung der Verkündigung, der Theologie und des kirchlichen Lebens, können diese Grundeinsicht nicht entkräften [12].

Das zweite Vatikanische Konzil versuchte ihr Rechnung zu tragen, konnte jedoch diese «neue» Sicht des Volkes Gottes mit der traditionellen hierarchischen Ekklesiologie nicht konsequent vermitteln. In entscheidenden Passagen steht die lehrende Kirche der hörenden noch äußerlich gegenüber [13]. Wie aber hätte man diese Position so schnell aufgeben können, nachdem *keine anderen Modelle* einer gesamtkirchlichen Öffentlichkeit gerade in den Kirchen vorliegen, die um den Rang der Gemeinde und die Autorität des Getauften schon immer wissen?

An der gesamtkirchlichen und kirchenrepräsentativen Öffentlichkeit aber muß uns heute in unserem Verkündigungsauftrag gegenüber der Welt mehr denn je liegen. Wo sprechen Christen heute außerhalb der katholischen Kirche mit einer Stimme? Wo überwinden sie Lokalkolorit und provinzielle Horizonte, die Sprache des Mittelalters, des sechzehnten oder achtzehnten Jahrhunderts?

Die *Frage* an die evangelischen Kirchen lautet deshalb: Haben die Neuentdeckung der Gemeinde und des «Laien» nicht zu einer *unsachgemäßen Vernachlässigung* der überregionalen und universalen Instanzen geführt und zu einem Verlust der gesamtkirchlichen Öffentlichkeit, durch die das Zeugnis des Glaubens sich in der Welt Gehör verschaffen könnte? Warum also hat es der Protestantismus zugelassen, daß das Gemeindeprinzip und die Entfaltung einer universalen Kirchenöffentlichkeit zu Alternativen geworden sind?

[12] H. Küng, Die Kirche (Freiburg 1967) 215–230.

[13] Man vergleiche die ersten beiden mit dem dritten Kapitel der Kirchenkonstitution «Lumen gentium» (s. dort bes. Art. 25). Hingewiesen sei ferner auf die unausgeglichene Tonlage des Dekrets über das Apostolat der Laien «Apostolicam actuositatem», dessen 5. Kapitel einen erstaunlich hierarchischen Ton anschlägt.

3. Reformatorische Lehre statt zeitgemäßer Eindeutigkeit?

Was aber hat die Kirche öffentlich zu sagen? Um einen neuen Zugang zur Schrift zu gewinnen, haben sich die Kirchen der Reformation sehr früh verbindlich auf ihre Bekenntnisschriften festgelegt. Mit ihrem *Bekenntnis* aber haben sie die christliche Botschaft nicht nur auf eine aktuelle und dem Fragestand der Epoche angemessene Weise zur Sprache gebracht. Indem sie ihrem Bekenntnis nicht den Charakter von irreformablen Dogmen gaben, haben sie den teils ungeschichtlichen, teils juridisch verengten Charakter des traditionellen Dogmenverständnisses überwunden und klargemacht, daß der christliche Glaube nur als gegenwärtiges, persönliches Bekennen Sinn haben kann. Deshalb sind die *Befürchtungen*, Evangelium und Glaube würden so einem subjektiven Belieben ausgeliefert, sicher unberechtigt. Nur durch das Nadelöhr persönlich-subjektiver Vermittlung hindurch nämlich kann die Botschaft zu ihrer echten Objektivität gelangen [14].

Aber ein unerwartetes Phänomen zeigt sich. Wo die definitorische Festgelegtheit von Glaubenssätzen, aber auch deren (vom Lehramt praktizierte) verbindliche Übersetzbarkeit anerkannt ist, zeigt sich eine *Formalisierung* des Glaubensgutes. Der Gedanke der «Hierarchie der Wahrheiten» [15] und des «aggiornamento» Johannes' XXIII. haben seit dem 2. Vatikanischen Konzil eine starke Schubkraft entwickelt. Man bleibt flexibel, interpretationsfreudig und kann – wie immer einzelnes zu beurteilen ist – aus alten Formeln neues Leben wecken.

Im evangelischen Raum dagegen bietet, wie uns scheint, die Freiheit zur Übersetzung oft mehr offizielle *Schwierigkeiten*. Das Bekenntnis hat keine sie verbindlich interpretierende Instanz erhalten. Wie aber sollte man zu neuen Bekenntnissen kommen; oder konnte es genügen, sich wie die reformierte Kirche der Schweiz in der Folgezeit zur bekenntnisfreien Kirche zu erklären?

Gewiß, die Dynamik der wissenschaftlich-theologischen Reflexion im evangelischen Raum war lange ungleich stärker, scheint heute noch

[14] H. Häring, Katholische Theologie, aber wie? in: ThQ 156 (1976), 299–301 (Testfall 2 und 3).

[15] Dekret über den Ökumenismus «Unitatis redintegratio», Art. 11. Sämtliche amtlichen Konzilsdokumente sind wiedergegeben in den Ergänzungsbänden des LThK, 2. Aufl.

ungebundener zu sein. Kirchenoffiziell aber war allem Selbstverständnis zum Trotz eine *materiale Verfestigung* der Glaubensaussagen zu beobachten. Kirchenoffiziell bleibt auch heute noch die Sprache der Reformation, oder – man spaltet sich ab. Man wird zur Sekte, oder – man nimmt die Unschärfe einer Sprache in Kauf, die nicht mehr die Sprache des heutigen Menschen ist.

Können aber die Kirchen der Reformation, und das ist wohl die *entscheidende Frage* dieser Ausführungen überhaupt, auf der Perpetuierung ihrer damaligen Entscheidung beharren? Sind Luther und Calvin, so oft der katholische Eindruck, wirklich unüberholbar? Haben es die evangelischen Kirchen in der Regel nicht wie wir *versäumt*, ihr Bekenntnis neuen Epochen verbindlich oder wenigstens übereinstimmend *anzupassen* und zu einem Instrument zeitgemäßer Eindeutigkeit und kritischer Weltbezogenheit zu machen? Warum also haben sie es zugelassen, daß die epochale Rückfrage nach dem Maß des Glaubens und eine verbindliche Form wirklich gegenwärtiger Glaubensverkündigung zur Alternative geworden sind?

III. DIE GEMEINSAME ZUKUNFT

Ob diese Fragen, so zugespitzt gestellt, von den katholischen Gesprächspartnern als die ihren und von den evangelischen Freunden als echte Fragen empfunden werden, muß sich erst herausstellen. Sicher wären sie falsch verstanden, würde man damit das Spiel der alten Rechthaberei fortsetzen und nicht sehen, daß sie in eine gemeinsame Zukunft weisen wollen.

Denn beide Seiten waren dem Gesetz der Alternative verfallen, in dem *Befugnis und Maßstab* kirchlicher Rede auseinanderklafften, in dem Recht und Grenze des Sprecheramtes in der Kirche *polarisiert* wurden. Die Einheit fand sich nicht mehr mit der entschlossenen Konzentration, die universale Öffentlichkeit ergänzte nicht mehr das Prinzip der lokalen Verfassung, die zeitgemäße Eindeutigkeit schien sich mit der Frage nach der Mitte des Glaubens nicht mehr zu vertragen. Müßte es nicht möglich sein, sich der gemeinsamen Zukunft zuzuwenden, indem man die Lehren aus den Fehlern der Vergangenheit zieht? Versuchen wir es in kurzen Strichen.

1. *Offene Einheit nach Maßgabe des Ursprungs*

Es ist hinreichend bekannt, daß *Schrift und Kirche sich* nicht aus-, sondern *einschließen*. Deshalb können wir beider Verhältnis in der Zukunft weder traditionell katholisch (Kirche als maßgebliche Interpretin der Schrift) noch traditionell evangelisch (bestimmte Lehre als Mitte der Schrift) lösen. Der alten katholisch-evangelischen Alternative ist durch die Einsicht in die Entstehung der Schrift und ihrer Kanonizität der Boden entzogen. Sie kann auch nicht im Sinne einer höheren Katholizität gelöst werden, als stehe die Kirche deshalb über der Schrift, weil sie sich freiwillig ihr unterstellt habe [16].

Es gilt deshalb, nicht mehr doktrinal, sondern geschichtlich nach dem Ursprung zurückzufragen, der vor Schrift *und* Kirche liegt. Dort aber finden wir den *Jesus der Geschichte*, den die Jünger als den Messias an Ostern wiedererkennen, und den die Kirche als den Ort und endgültigen Bezugspunkt von Gottes Offenbarung glaubt.

In dieser Rückfrage nach einer Person statt einer Lehre oder Moral könnte eine *offene Einheit* und Gemeinschaft der Glaubenden entstehen. Denn in der Begegnung mit einer Person wird ein Verstehensprozeß eingeleitet, der prinzipiell unabschließbar ist, weil er zur Lehre immer den damaligen Kontext von Situation und Verhalten, zur Interpretation immer die heutigen Fragen und Herausforderungen hinzunehmen muß. Daß und warum dies nicht einen Rückfall in die liberale Theologie, sondern einen genuin kirchlichen Verstehensprozeß einleitet, kann hier nicht weiter ausgeführt werden [17]. Ich meine aber, daß auf diesem Weg ein genuin *evangelisches Anliegen* aufgegriffen und so radikalisiert ist, daß es auch von der katholischen Kirche ohne Identitätsbruch übernommen werden könnte.

2. *Innere Freiheit als Mut zu universaler Öffentlichkeit*

Die Einheit der Kirche kann dann offen genannt werden, wenn sie sich in einem freiheitlichen und brüderlichen Lebensraum in Einigkeit verwirklicht. Diese Einigkeit aber kann uns als Brüder und Schwestern

[16] H. U. v. BALTHASAR, a. a. O. 25. Auch diese Konzeption ist von einem Tübinger des vergangenen Jahrhunderts übernommen.

[17] H. HÄRING, a. a. O. 303 f.

ermutigen, öffentlich füreinander und gegebenenfalls mit einer Stimme zu sprechen. Glaube und Bekenntnis sind prinzipiell ein *öffentliches und* höchst *existentielles* Geschehen zugleich. Es scheint heute eine Lebensfrage der Kirchen zu sein, ob sie sich dieser Spannung ausliefern.

Kirchliche Strukturen müssen deshalb gefunden werden, die der Öffentlichkeit und persönlichen Individualität zugleich Rechnung tragen. Das Verhältnis von Einzelnem und Gemeinde, von Einzelgemeinde und Gesamtkirche kann deshalb weder zentralistisch (Rom als «Haupt» der Kirche) noch rein charismatisch (jeder Getaufte als authentischer Interpret des Glaubens) gelöst werden. Das kirchliche Sprecheramt darf weder durch die Ideologie einer exklusiven Apostolischen Nachfolge definiert werden, welche die Apostolizität der Gesamtkirche mißachtet. Noch aber geht es an, auf die Ideologie des Nicht-Amtes und der Nicht-Autorität auszuweichen, die nur wegdisputieren möchte, daß Lehrautorität, Gemeinde- und Kirchenleitung faktisch praktiziert werden. Wir werden die Sprecher- und Leitungsämter nach Maßgabe ihrer *Effektivität* und Einigkeit stiftenden Kraft *für die kirchliche Öffentlichkeit* zu umschreiben haben.

Diese Ämter haben, das geht den *Maßstab* ihrer Aufgabe an, dem Evangelium und der Antwort des Glaubens einen Ort zu verschaffen, an dem beide öffentlich, gegenüber Kirche und Nichtkirche, laut werden können. Sie haben zugleich, das betrifft die Definition ihrer *Befugnis*, glaubwürdige Repräsentanten und Stellvertreter ihrer Gemeinden, der Regionen und (in einem legitimen Petrusdienst) der Gesamtkirche zu sein, Garanten zugleich für ein brüderliches Leben.

Es muß doch möglich sein, daß zwei Erfordernisse zugleich angestrebt werden, auch wenn sie sich nie adäquat und spannungsfrei erfüllen lassen: daß die Sprecher der Kirche in qualifizierten Fragen die einige Meinung einer Kirche stellvertretend sagen und zugleich vor dem Maßstab des Ursprungs verantwortlich reden, also in der Kirche und in einer unaufhebbaren Dialektik zugleich ihr gegenüber stehen. In *Verantwortlichkeit* und stellvertretender *Repräsentanz* liegt die eigentliche Spannung des Sprecheramtes, das von der Kirche als ganzer nicht nur zu kontrollieren, sondern auch positiv mitzutragen und anzuerkennen ist. Es bedarf nicht nur einer inneren Freiheit dazu, sich dem Ursprung zu stellen. Einer inneren Freiheit bedarf es auch, einer gemeinsam verbindlichen Öffentlichkeit unbefangen ihre Chance zu geben.

Nicht ohne Grund hat in allen Konfessionen in den letzten Jahren eine Besinnung auf konziliare und *synodale Strukturen* eingesetzt. Sie

wären als Vermittlungsträger zwischen Gemeinden und Regionen so auszugestalten, daß aus ihnen heraus das Amt des Sprechers einer Region oder der Gesamtkirche so geformt werden könnte, daß dessen Beauftragung durch die Kirche und dessen wirksame Verpflichtung auf den Maßstab der ursprünglichen Botschaft gleichermaßen glaubwürdig erscheinen [18]. Dann aber könnte dieses genuin *katholische Anliegen* von den evangelischen Kirchen ohne Identitätsbruch übernommen werden.

3. Lebendigkeit des Zeugnisses durch die Herausforderung der Welt

Die Erfahrung lehrt, daß weder das katholische Amts- noch das evangelische Lehrsystem uns befähigt hat, die Fragen der Gegenwart zu bestehen. Der theoretisch oder mindestens faktisch hohe Stellenwert unserer jeweiligen Tradition und der ungeschichtliche Umgang mit ihr haben uns alle in die Gefahr des *Immobilismus* gebracht. Wir sind unfähig geworden, den Fragen der Gegenwart direkt und selbstverständlich zu antworten.

Wenn wir deshalb sinnvoll von Maß und Befugnis unserer Verkündigung und eines kirchlichen Sprecheramtes reden wollen, dann müssen wir den *Adressaten* kirchlichen Redens einbeziehen, den Menschen unserer Tage. Deshalb hat alles Reden über die Lebendigkeit und Verbindlichkeit unseres Zeugnisses nur dann einen Sinn, wenn wir die Angst, unsere konfessionelle Identität zu verlieren, überwinden durch die Hoffnung, unsere Solidarität mit den Menschen dieser Welt wiederzugewinnen. Die Suchenden und Fragenden, nicht die Wissenden sind unsere adäquaten Gesprächspartner. Den Geist der Wahrheit finden wir gegenüber den Menschen, die uns brauchen.

Machen wir damit aber ernst, dann verwandelt sich uns die Frage: «Wer spricht für euch?» zur Frage: «Wer spricht für die christliche Sache?»; die genuin konfessionellen Anliegen wären dann in die genuin *christliche Aufgabe* eingebracht. Dann wäre auch klar: Für uns spricht jeder, der für die christliche Sache spricht. Daß dies aber so erkennbar wird, dazu bedarf es einer kirchlichen Übereinkunft, die sich in einem gemeinsamen Amt ausweist.

[18] H. Küng, Strukturen der Kirche (Freiburg 1962) 36–74.