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: Das römische Lehramt in protestantischer Erfahrung

Autor: Geisser, Hans

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761325

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: 16.07.2025

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

Hans Geisser

Das römische Lehramt in protestantischer Erfahrung

Vorbemerkungen [1]

Die Frage des Gesamtthemas «Wer spricht für euch?» kann selbstverständlich auch bloß rhetorisch-rituell gestellt werden. Dann ist es keine Kunst, für den andern zu antworten bzw. ihm die Antwort aus dem Mund zu nehmen. Bisher war es ja dem Protestanten klar, daß für die römisch-katholische Kirche ein oberstes Lehramt eindeutig und verbindlich spreche, daß der Glaube seiner Kirche mit jenem Anspruch und – mindestens z. T. – mit dessen Aussprüchen im Widerspruch stehe, daß aber dieser protestantische Widerspruch wie auch die positive evangelische Glaubensaussage nicht durch ein vergleichbares amtlich-bevollmächtigtes Sprechen der eigenen Kirche darzustellen sei. Umgekehrt konnte der

[1] Ebenso wie dem voranstehenden Aufsatz von H. Häring liegt dem folgenden ein Vortrag zugrunde, der anläßlich des «9. Ökumenischen Wochenendes für Akademiker» in der Abtei Einsiedeln am 25. September 1976 gehalten wurde. Das Gesamtthema hieß: «Wer spricht für euch? – Recht und Auftrag, Kirche zu vertreten»; die Referate folgten dort in umgekehrter Reihenfolge aufeinander. Die Form des mündlichen Vortrags wurde im wesentlichen belassen, Ausgelassenes aber wieder hinzugefügt. Außerdem wurden – nach Absprache mit dem Herausgeber – in die letzten Abschnitte (II 3, c und e) Überlegungen eingearbeitet, die in der abschließenden Diskussion vorgebracht worden waren und sich auf das Referat von H. Häring sowie auf die Aussprache bezogen hatten. – Inzwischen ist im Jahrgang 12 (1976) der Zeitschrift «Concilium» das Heft 8/9 erschienen, das sich unter dem Gesamttitel «Glauben auf Befehl?» in einer Reihe von Einzelbeiträgen mit Fragen der Lehrautorität z. B. unter kirchenrechtlichen, ökumenischen, theologischen, historischen und sozialpsychologischen Aspekten befaßt.

katholische Partner sich im voraus sagen, was er auf seine Frage «Wer spricht für euch?» von protestantischer Seite zu hören bekommen würde (nämlich nur Widerspruch und Widersprüchliches).

Nun verstehen sich diese einfachen Antworten bekanntlich nicht mehr von selbst. Wir könnten uns jetzt wirklich etwas davon versprechen, wenn wir solche Fragen stellen und uns daran machen, einer für den andern zu sprechen. Wir müßten also z. B. die Frage «Wer spricht für euch?» stellvertretend für die andere Seite zu beantworten suchen – und zwar so, daß nicht nur der Partner sich verstanden erfährt, sondern auch die jeweils vorweggenommene Antwort des andern von beiden Partnern als Rückfrage an die eigene Adresse angenommen werden kann. Womöglich gelingt es immer besser, in einem nicht-amtlichen Bereich füreinander so zu sprechen, daß mit der Zeit ein amtliches Sprechen in Übung kommt, welches jeweils für die eigene Kirche gilt und doch auch gegenüber der andern Kirche verantwortbar, in der andern Kirche vernehmbar und beantwortbar ist.

So wie ich das mir gestellte Thema im Rahmen der genannten Fragestellung verstanden habe, wird sich mein Beitrag jedoch noch im Vorfeld einer solchen Möglichkeit zu bewegen haben. Es geht vermutlich darum, daß die katholischen Teilnehmer aus dem Echo eines protestantischen Erfahrungsberichtes etwas über das bisherige lehramtliche Sprechen ihrer eigenen Kirche erfahren können (darunter natürlich Altbekanntes), und daß sie zugleich in diesem Widerhall etwas über den Wider-Sprechenden, nämlich über das evangelische Verständnis von Lehrautorität erfahren.

Doch ist das nicht zu anspruchsvoll? Gibt es überhaupt so etwas wie «das römische Lehramt in protestantischer Erfahrung»? Wird von dort nicht unvermeidlich der alte Widerspruch und Mißton zu vernehmen sein?

Es ist in der Tat zuerst von negativen Erfahrungen zu reden.

I. NEGATIVE ERFAHRUNGEN

1. Negativ sind unsere protestantischen Erfahrungen mit dem römischen Lehramt zunächst schlicht insofern, als *direkte* Erfahrungen fast gar nicht vorhanden sind. Das machen wir uns selber oft nicht genügend klar.

a) Die überwiegend indirekten Erfahrungen finden sich im protestantischen Erfahrungswissen und selbst im Bewußtsein der Theologen zudem meist als isolierte Impressionen, die nicht in direktem Zusammenhang mit andern Erfahrungen, etwa dem Eindruck des liturgischen oder des monastischen Lebens in der römisch-katholischen Kirche registriert werden.

Somit meint der Protestant aus der Erfahrung des Hörensagens zu wissen, wer letzten Endes für die römisch-katholische Kirche spricht, nämlich daß dies der Papst als Inhaber des unfehlbaren Lehramtes sei. Er denkt dabei wohl auch an die Mariendogmen oder die eine oder andere Enzyklika. Man muß ihn eigens belehren: In der feierlichen Form einer dogmatisch absolut verbindlichen ex cathedra-Entscheidung nehme der römische Bischof ja nur das ihm als Haupt der Gesamtkirche verliehene außerordentliche oberste Lehramt wahr; er habe dies zudem im Falle der Mariendogmen von 1854 und 1950 erst zweimal getan, und voraussichtlich seien dies auch schon die beiden letzten Male gewesen; Enzykliken fielen nur in die Kompetenz seines ordentlichen obersten Lehramtes und enthielten nach mehrheitlicher Meinung der Theologen nicht im eigentlichen Sinne unfehlbare Lehre. Vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt der mit dem römischen Bischof als ihrem Haupt in Gemeinschaft stehenden Bischöfe des Erdkreises gewinnt der Protestant höchstens eine Anschauung, wenn sich dieses allgemeine Lehramt – wie beim II. Vatikanum – in konziliarer Versammlung als außerordentliches darstellt; als feierlicher Entscheid des außerordentlichen und allgemeinen Lehramtes ist ihm eben wieder das Papstdogma des I. Vatikanums geläufig (das Tridentinum mit seinen antireformatorischen Verdammungsurteilen liegt schon außerhalb des normalen Gesichtskreises). Was schließlich so gut wie vollständig fehlt, ist eine bewußte Kenntnis des ordentlichen Lehramtes, also der bischöflichen Wahrnehmung der Verantwortung für den Glauben in der Ortskirche. (Evangelische Teilnehmer an der Synode 72 stellen in dieser Hinsicht eine eher seltene Ausnahme dar.)

Aber nicht nur innerhalb des Gesamtgefüges der lehrenden Kirche zieht das päpstliche Lehramt in besonderer Weise die protestantische Aufmerksamkeit auf sich. Eben auf diese Lehrgewalt mit ihrem Unfehlbarkeitsanspruch und dessen außerordentlichen Kundgaben ist protestantisches Bewußtsein auch im Blick auf die sonstigen Prärogativen des Papstamtes eigentümlich fixiert. Die Tatsache z. B., daß das I. Vatikanum neben (und sogar vor) dem Infallibilitätsdogma die Lehre vom

Universalepiskopat und Jurisdiktionsprimat des römischen Bischofs definierte, wird häufig auch von Fachtheologen nicht realisiert. Dabei haben doch diese beiden Spitzensätze des Dogmas von 1870 sowohl innerkatholisch wie gesamtökumenisch eher noch folgenschwereres Gewicht gehabt, wie katholische Kommentatoren gelegentlich mit Recht bemerken und orthodoxe, anglikanische oder christkatholische sehr wohl wissen.

Aus diesen Gründen treten neue Erfahrungen, die insgesamt mit der Wahrnehmung des Papstamtes oder Petrusamtes als des obersten Hirtenamtes des römischen Bischofs sowie mit der Ausübung des ordentlichen Lehramtes durch den Gesamtepiskopat gemacht werden können, viel weniger deutlich ins protestantische Blickfeld. Am meisten Raum nimmt darin nach wie vor die Erfahrungstatsache ein, daß nun eben einmal die lehramtliche Unfehlbarkeit des Papstes verkündigt wurde, daß dieser Anspruch evangelisches Wahrheitsbewußtsein negiert und von evangelischem Wahrheitsbewußtsein aus zu negieren ist. Der Satz des Dogmas von 1870, demzufolge der römische Bischof, wenn er ex cathedra spricht, d. h. für die gesamte Kirche verbindliche Definitionen in Sachen des Glaubens und der Sitte vornimmt, über die der Kirche verliehene Unfehlbarkeit verfüge und daß solche Sätze «ex sese, non autem ex consensu ecclesiae» unabänderlich seien [2], ist für protestantisches Bewußtsein unverändert der Stein des Anstoßes und der Fels des Ärgernisses geblieben.

b) Neben solchen Erfahrungs- und Stimmungsgehalten gibt es insbesondere beim protestantischen Theologen historische Reminiszenzen bezüglich einstiger Erfahrungen mit dem römischen Lehramt. Es handelt sich also auch hier um Erfahrungen indirekter Art. Doch das Wissen, wer mit dem Anspruch der Unfehlbarkeit für die römisch-katholische Kirche spricht, wird hier weiter durch eine Vorstellung vom Wie dieses Sprechens ergänzt, und zwar durch eine negativ gefärbte Vorstellung. Ich nenne nur ein paar solcher Illustrierungsmöglichkeiten, zunächst aus der älteren Epoche der Autoritätskrise in der Christenheit des Abendlandes.

Martin Luther hat einst, als er während einer Zwischenphase seines römischen Lehrprozesses im Herbst 1518 in Augsburg von dem römischen Kardinallegaten Cajetan verhört wurde, versucht, «a papa non

[2] D 1839/3074. – Die beiden Nummern bei D beziehen sich jeweils auf die älteren bzw. die neueren Auflagen des «Enchiridion Symbolorum» (Denzinger-Schönmetzer = DS ab 32. A. 1963).

bene informato ad (papam) melius informandum» zu appellieren. Doch einen starken Monat danach appellierte er bereits vom Papst an ein allgemeines Konzil. Im Sommer 1519 ließ er sich auf der Leipziger Disputation von seinem Kontrahenten Eck zu der Aussage provozieren, die er sich dann konsequent zu eigen machte, daß nämlich auch Konzile irren könnten und schon geirrt hätten.

Als Luther für das endlich auf 1537 nach Mantua einberufene Konzil (das dann erst kurz vor seinem Tod in Trient 1545 tatsächlich begann) im Auftrag seines Kurfürsten die konsensfähigen und die kontroversen Lehren in den später so genannten «Schmalkaldischen Artikeln» zusammenstellte, sah er das Hauptproblem in bezug auf den römischen Bischof in dessen Anspruch, iure divino und nicht aufgrund kirchlichen Konsenses seine Leitungs- und Lehrbefugnisse über die Gesamtkirche auszuüben. Seine Erfahrungen mit dem Lehramt des römischen Papstes faßte er schließlich exkursartig dahingehend zusammen, daß der Papst ja gar nicht durch «äußerliches Wort» informiert sein wolle, weil er das Wissen um die Wahrheit des Glaubens und das Recht in der Kirche schon kraft amtlicher Bevollmächtigung in sich zu tragen wähne – daß das Papsttum also die institutionalisierte Schwärmerei sei [3].

Weiter gibt es natürlich eine Reihe direkter negativer Äußerungen des römischen Lehramtes oder römischer Behörden über Lehrmeinungen und andere Erscheinungsformen des evangelischen Christentums aus nachreformatorischer und auch aus neuerer Zeit. Ich erwähne solche überlieferten Erfahrungen hier nicht. Ich erwähne nur, daß ich ihre Erörterung heute für unergiebig halte (obwohl Aussprüche von Erzbischof

[3] Schm. A. II 4 zur Frage des göttlichen Rechts des Papsttums und zur Möglichkeit der Anerkennung eines Amtes der Einheit iure humano (Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche 427,6–14; 429,8 – 430,13), III 8 zum «enthusiastischen» Charakter des Papsttums (BSLK 454,7–15; 455,27 – 456,5): «...denn das Bapsttum auch eitel Enthusiasmus ist, darin der Bapst rühmet, 'alle Rechte sind im Schrein seines Herzen' (Corp. iur. can., l. VI, I, 2, c. 1) und, was er mit seiner Kirchen urteilt und heißt, das soll Geist und Recht sein, wenn's gleich über und wider die Schrift oder mündlich Wort ist. Das ist alles der alte Teufel und alte Schlange, der Adam und Eva auch zu Enthusiasten machte, vom äußerlichen Wort Gotts auf Geisterei und eigen Dünkel führet ..... Summa: der Enthusiasmus sticket in Adam und seinen Kindern von Anfang bis zu Ende der Welt, von dem alten Trachen in sie gestiftet und gegiftet, und ist aller Ketzerei, auch des Bapsttums und Mahomets Ursprung, Kraft und Macht. Darumb sollen und müssen wir darauf beharren, daß Gott nicht will mit uns Menschen handlen denn durch sein äußerlich Wort und Sakrament. Alles aber, was ohn solch Wort und Sakrament vom Geist gerühmet wird, das ist der Teufel ...».

Lefebvre beispielsweise eine ziemlich ungebrochene Tradition des Syllabus Pius' IX. von 1864 verraten) [4]. Ich erwähne ferner, daß ich sie einigermaßen kenne, und daß ich auch die negativen Reaktionen bei katholischen Theologen kenne, die regelmäßig eintreten, wenn man solche Kenntnisse auch nur verrät (selbst wenn man nicht daran denkt, sie auszuwerten). Insofern gehört diese Erwähnung auch zu unserm Thema; ich komme noch darauf zurück.

2. Ausdrücklich zu erwähnen ist aber ein Feld möglicher Erfahrungen mit dem römischen Lehramt, auf welchem dieses nicht nur als eine Instanz begegnet, die (womöglich mit Unfehlbarkeit) für die katholische Kirche und unter anderm auch über Phänomene evangelischen Christentums zu reden vermag – sei es positiv oder negativ. Vielmehr beansprucht hier das römische Lehramt, verbindlich auch für evangelische Christen und zu evangelischen Christen zu sprechen. Freilich ist dieses Sprechen auch dem durchschnittlich informierten protestantischen Theologen kaum geläufig. Wenn er aber davon Kenntnis erhält und ihm bewußt wird, daß auch er direkt angesprochen ist, wird der evangelische Christ die Begegnung mit diesem Anspruch in der Regel negativ erleben.

a) Das römische Lehramt erhebt nicht nur den Anspruch, die Glaubenswahrheit aufgrund der göttlichen Offenbarung verbindlich für die katholischen Gläubigen (und nicht nur für diese, sondern – wie wir gleich hören werden – für alle Getauften) auszusprechen. Es betrachtet sich auch als göttlich autorisierte Instanz für die – womöglich unfehlbare – Auslegung der natürlichen Ordnung der Vernunfterkenntnis und des natürlichen Sittengesetzes [5]. Diese naturrechtlichen Satzungen gelten als Ausdruck der ewigen göttlichen Weisheit und des ewigen göttlichen Willens, ihre Prinzipien als jedem Menschen ins Herz geschrieben und der Vernunft bzw. dem sittlichen Streben zur Verwirklichung aufgegeben.

[4] D 1701–1718a/2901–2918' (dort wird neben Pantheismus, Naturalismus, Sozialismus, Kommunismus, Bibelgesellschaften, Geheimbünden und liberalen Klerikervereinigungen samt andern «pestes» auch der Indifferentismus mit seinem allzu weitherzigen Urteil über den Protestantismus verurteilt).

[5] *I. Vatikanum*, Const. dogm. de fide catholica 1870 (D 1798/3018); *Leo XIII.*, Enz. «Rerum novarum» 1891 (ASS 23, 1890/91, 647); *Pius XI.*, Enz. «Divini illius Magistri» 1929 (AAS 22, 1930, 54 f.), Enz. «Quadragesimo anno» 1931 (D 2253/3725), Enz. «Mit brennender Sorge» 1937 (AAS 29, 1937, 159); *Pius XII.*, Alloc. 2.11.1954 (HerKorr 9, 1954, 123 ff.); *Johannes XXIII.*, Enz. «Mater et Magistra» 1961 (DS 3938), Enz. «Pacem in terris» 1963 (DS 3997).

Wer ihre Explikation und Applikation durch das kirchliche Lehramt wirklich vernimmt, ist kraft göttlichen Rechtes verpflichtet, dieser zu folgen. Andernfalls verstößt er wider besseres Wissen und Gewissen gegen Gottes Willen. Er hat kein Recht, sich auf die Freiheit des irrenden Gewissens zu berufen. Wo also päpstliche Enzykliken philosophische und ethische Fragen behandeln, ist jeder vernünftige und gutwillige Mensch – also auch der Nichtchrist – nicht nur mit moralischer, sondern mit rechtlicher Verbindlichkeit angesprochen. Die römisch-katholische Kirche ist «mater et magistra aller Völker»! Gerade die neueren Enzykliken wenden sich ausdrücklich auch «an alle Menschen guten Willens»[6].

b) Als evangelische Christen stehen wir mit den Gliedern der römisch-katholischen Kirche nicht in der Gemeinschaft des vollen katholischen Glaubens. Wir negieren einige der vom römischen Lehramt zu glauben vorgelegten Sätze. Schon aus diesem Grunde – abgesehen von der fehlenden sakramentalen Gemeinschaft – sind wir nicht im Vollsinn Glieder der katholischen Kirche. Aber unsere Taufe konstituiert uns rechtlich gesehen als «persona in ecclesia»[7]. Auch wenn die damit verbundenen Rechte wegen der mangelnden Glaubensgemeinschaft ruhen, besteht doch die Verpflichtung zu eben jener Glaubensgemeinschaft. Jeder Getaufte hat nämlich um seines ewigen Heils willen alles das gläubig zu bejahen, was das römische Lehramt ausdrücklich oder implizit als geoffenbarte Glaubenswahrheit vorlegt. Wer dieser Pflicht nicht nachkommt, ist ein Ketzer. Genauer: er ist in der Regel nur «materieller Häretiker». Er glaubt nicht bestimmte verbindliche Glaubensinhalte. Das ist aber solange nicht schuldhaft, als er keine Gelegenheit gefunden hat, im einzelnen diese Glaubenslehren mitsamt ihrer Begründung und der Begründung der sie verbürgenden Lehrautorität kennenzulernen. Er ist sich der Glaubwürdigkeit des kirchlichen Lehramts wie auch seiner

[6] *Johannes XXIII.*, «Pacem in terris» 1963; *Paul VI.*, «Ecclesiam suam» 1964, «Populorum progressio» 1968, «Humanae vitae» (über die rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens) 1968.

[7] Codex Iuris Canonici (CIC 1918), can. 87: dies schließt Rechte und Pflichten ein. – Viel Aufsehen erregte seinerzeit im preußischen Kulturkampf der Passus eines Schreibens Papst Pius' IX. an Kaiser Wilhelm I. vom 7.8.1873: «... ich rede, um eine meiner Pflichten zu erfüllen, welche darin besteht, allen die Wahrheit zu sagen, auch denen, die nicht Katholiken sind. Denn jeder, welcher die Taufe empfangen hat, gehört in irgend einer Beziehung oder auf irgend eine Weise, welche hier näher darzulegen nicht der Ort ist, gehört, sage ich, dem Papste an» (C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus 5.A. 1934, Nr. 611 S. 470). Vgl. D 895/1671; CIC c. 12.

eigenen Glaubenspflicht nicht bewußt; «ignorantia invincibilis» entschuldigt ihn [8]. Er muß freilich die Gelegenheit zu besserer Information suchen. Dann werden die Begründungen seiner Vernunft einleuchten und ihn zur Zustimmung bewegen, sofern er nicht die begründete Einsicht willentlich unterdrückt. Tut er das, wird einer also trotz günstiger Gelegenheit nicht katholisch, so ist er nicht nur materieller, sondern auch formeller Häretiker. Er befindet sich schuldhaft in seelengefährlichem Irrtum. Die Verdammungsurteile des Lehramts treffen auf ihn persönlich zu. So sagt die bisher theoretisch immer noch gültige offizielle Doktrin. Demnach wären zumindest wir theologisch und ökumenisch bewanderten evangelischen Christen, sofern wir bei unserer Kirche bleiben, formelle Häretiker.

Aber hat nicht das römische Lehramt in jüngster Zeit, im Zweiten Vatikanischen Konzil, ganz anders über die und zu den nichtkatholischen Christen gesprochen? Hat es sie nicht als (wenn auch getrennte) Brüder angesprochen, als Träger des gemeinsamen Christennamens [9]? Hat es bei ihnen nicht «Kirchen und kirchliche Gemeinschaften» ausdrücklich anerkannt? Hat es nicht bei den aus der Reformation hervorgegangenen «kirchlichen Gemeinschaften» zwar kein volles Kirchesein, wohl aber positive Verwirklichungen des Christseins, sogenannte «Werte», und überdies genuine «Elemente» des Kircheseins festgestellt [10]? Hat es nicht schließlich in der Konzilserklärung über die Religionsfreiheit von 1965 die Frage von Wahrheit und Irrtum eingeklammert und vor dieser Klammer die Freiheit von jedem äußeren Zwang sowohl für das Gewissen wie für die öffentliche Religionsausübung proklamiert [11]?

[8] D 1677/2866. Zur Glaubenspflicht gegenüber der römisch-katholischen Lehre bzw. dem päpstlichen Lehramt vgl. CIC c. 1325, § 2; D —/2568–2570, —/2836, 1715/2915, 1789/3008, 1793f/3012–3014, 1812/3033.

[9] *Johannes XXIII.*, Enz. «Ad Petri cathedram» 1959; Konzilsdekret über den Ökumenismus 1964, Nr. 3,1. – In dem Apostolischen Schreiben Pauls VI. «Evangelii nuntiandi» vom 8.12.1975 rechnet der Papst die nichtkatholischen Christen sogar unter die «Gläubigen», denen «Glaubenshilfe» zuteil werden soll; speziell ihnen gegenüber würde die katholische Kirche «in schwerwiegender Weise ihre Pflicht vernachlässigen..., gäbe sie nicht bei ihnen Zeugnis von der Fülle der Offenbarung, deren Glaubensschatz sie hütet» (Nr. 54, dt. Übersetzung HerKorr 30, 1976, 133–152).

[10] «Ecclesiae et communitates ecclesiales»: II. Vatikanum, Dekret über den Ökumenismus «Unitatis redintegratio» 1964, Nr. 3, 1.4; 19; 22,3; Dogmatische Konstitution über die Kirche «Lumen gentium» 1964, Nr. 15. «Elementa seu bona»: Ökumenismusdekret 3,2–4; 4,8; 21–23. – Entsprechend ist menschliche Schuld auf beiden Seiten an der Trennung beteiligt gewesen, vgl. ebd. 3,1.5; 4,6; 7.

[11] A. a. O. Nr. 2 (das im Wesen der Person begründete Recht auf religiöse

Doch auch was jene spezielle Frage des irrenden Gewissens und der formellen Häresie angeht, so müssen sich die Ausführungen von vorhin den Einwand gefallen lassen: Was soll das denn? So ist es doch gar nicht gemeint!

In der Tat, um zu verstehen, wie das alles gemeint ist und was die einzelnen Glaubenslehren wirklich besagen, wie sie und wie die Glaubwürdigkeit der lehrenden Kirche bzw. unsere Glaubenspflicht genau begründet sind, brauchen wir die Erklärung der Theologen. Die katholischen Theologen können uns auch erklären, inwiefern wir trotz den Erklärungen, die sie uns geben, guten Glaubens in der Ablehnung verharren können und also doch keine formellen Häretiker sind. Denn zur wirklichen Erfahrung des Glaubensinhaltes und der Glaubenspflicht, kurz: des «lebendigen Lehramts», der «viva vox Evangelii in Ecclesia» [12], gehört eben mehr als nur Lehrbuch- oder gar nur Denzinger-Wissen. Es gehört das Leben mit der Kirche dazu – «sentire Ecclesiam». Isolierte Informationen über das römische Lehramt oder auch durch das römische Lehramt genügen eben nicht, um Erfahrungen mit dem Lehramt gemacht zu haben und darüber reden zu können.

3. Zu Anfang dieses ersten Teils war gesagt worden, negative Erfahrungen seien beim protestantischen Partner schon aus dem einfachen Grund vorauszusetzen, weil es sich meist um indirekte oder unvollständige Erfahrungen handle. Trotzdem wurden diese defizienten und isolierten Erfahrungen mit dem römischen Lehramt auch im qualitativen Sinn negativ genannt: so, daß damit ein Urteil über den Gegenstand der Erfahrung gemeint war. Für dieses Urteil hat ein evangelischer Christ Gründe, die nunmehr anzugeben sind.

a) Was zum Widerspruch provoziert, ist zunächst die ständige Verquickung von äußerer Autorität und innerer Evidenz, die den lehramtlichen Anspruch kennzeichnet. Was als objektiv verbindlich in rechtlicher Form und lehrhafter Formulierung vorgelegt wird, das wird eo ipso als zugleich subjektiv überzeugend für das innerste Gewissen vorausgesetzt. Es erscheint ganz unvorstellbar, daß auch das Gegenteil der Fall

Freiheit geht der Pflicht voran, die Wahrheit zu suchen und an der erkannten Wahrheit festzuhalten).

[12] II. Vatikanum, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung «Dei Verbum» 1965, Nr. 8,3; 10,2.

sein könnte. Gerade die entgegenkommendsten theologischen Interpreten postulieren diese Identität. Wenn die innere Evidenz beim Andersgläubigen bisher nicht zustandegekommen ist, so muß es für diesen Entschuldigungsgründe geben. Denn falls alle Bedingungen erfüllt gewesen wären, hätte die persönliche Zustimmung ja unmöglich ausbleiben können. Und vollends kann das Lehramt selber positive Elemente des Christlichen und Kirchlichen außerhalb der römisch-katholischen Kirche nur insofern und eben insofern anerkennen, als diese auf das römische Zentrum hingeordnet sind, dem sie «von Rechts wegen» zugehören, und als sie auf die Einheit und Fülle des Katholischen unter dem römischen Bischof «hindrängen» [13].

Angesichts dieser Logik erfährt sich evangelischer Glaube vom römischen Lehramt aufs innerste zurückgestoßen und aufs äußerste herausgefordert. Als Glied der Kirche Jesu Christi sieht sich der evangelische Christ einbezogen in das Kalkül der Selbstbestätigung einer fremden kirchlichen Instanz. Und eben der Logik dieses Kalküls entzieht sich das evangelisch unterrichtete Gewissen absolut. Es kann der äußeren Autorität, deren Sprüche «ex sese, non autem ex consensu ecclesiae irreformabiles» sein sollen, keine innere Glaubwürdigkeit zuerkennen. Nicht weil es keinerlei äußere Autorität, keinerlei öffentlich lehrende Funktion in der Kirche anerkennen dürfte! Aber es erkennt in jenem lehramtlichen Sprechen, das sich allein auf eine innere Stimme (auf den «Glaubenssinn», die «lebendige Tradition» oder ein «persönliches Charisma») zu berufen braucht, nicht diejenige äußere Autorität wieder, die sich allein dadurch legitimieren kann, daß sie zu einem nachvollziehbaren Konsens bei der öffentlichen Auslegung der heiligen Schrift verpflichtet und sich selber einem solchen Konsens verpflichtet weiß. Und weiter nimmt das evangelische Gewissen in den vielen Inhalten, für deren Wahrheit jene äußere Autorität des römischen Lehramts zu bürgen sich anheischig macht, nicht die innere Evidenz wahr, die dem Wort des schriftlich bezeugten und öffentlich ausgelegten Evangeliums von Jesus Christus nach evangelischer Erfahrung eigen ist, wenn es, die Gewissen bindend und lösend, zum Konsens bewegt. Denn dort, in den Sätzen des römischen Lehramts, wird das Gewissen um der Erlösung und des ewigen Heils des Menschen willen noch an vieles andere mehr gebunden als an das, was ihm etwa in der Situation der Taufe, des Mahls des Herrn, der

[13] Vgl. Ökumenismusdekret Nr. 3,2 («iure pertinent»); 3,4.5; 4,1; 17,1.2; Kirchenkonstitution Nr. 8,2 («impellunt»); 15.

beglückenden Bindung an einen Ehepartner oder der tödlichen Lösung aus diesem irdischen Leben im Namen Jesu Christi zugesprochen wird und was allerdings unverbrüchlich gilt.

b) Was protestantisches Fassungsvermögen zum Widerspruch provoziert, ist ferner der Anspruch, durch das römische Lehramt werde jederzeit übereinstimmende Wahrheit gelehrt und kirchliche Übereinkunft verbürgt. Und zwar sind für unsre Skepsis nicht bloß die eben genannten äußeren und inneren Konsensmängel maßgebend. Vielmehr verbindet sich dabei ein historisches und ein – so möchte ich sagen – ästhetisches Urteil.

Historisch scheint es erweisbar, daß das oberste Lehramt der römischen Kirche keineswegs stets dasselbe gelehrt und mit seiner Lehre keineswegs stets die Einheit der Kirche gefördert hat.

Ästhetisch sozusagen ist es wenig einleuchtend, daß das eindeutige und verbindliche, die Diskussion beendende Lehre sein soll, was offensichtlich derartig vielfältige und relativierende theologische Interpretationen fordert und in Gang setzt [14]. In Umrissen haben wir dieses Problem am Beispiel der Glaubenspflicht der getauften Nichtkatholiken und der formellen Häresie kennengelernt. Es ließe sich anhand der theologischen Gewißheitsgrade bzw. Zensuren weiter veranschaulichen [15]. Von katholischen Theologen – Karl Rahner, Walter Kasper und Hans Küng können hierfür, unbeschadet aller ihrer Differenzen gerade auch in dieser Sache, als Beispiele in einem Atemzug genannt werden – ist dem Sinne nach zu hören: Was wirklich Dogma ist, läßt sich noch gar nicht so genau sagen. Also auch was in den amtlich und unfehlbar definierten Dogmen letzten Endes positiv gelehrt wurde, hoffen wir erst noch zu erfahren [16]. Die Dogmeninterpretation im einzelnen, wie sie seit geraumer Zeit in der katholischen Kirche praktiziert wird, macht vollends jene Vorspie-

[14] K. G. Steck (bis vor kurzem Ordinarius in Münster) pflegt im Blick auf derartige Beobachtungen vom Problem des «Umgangs mit der christlichen Wahrheit» zu sprechen. Vgl. etwa «Der 'moderne Katholizismus' und seine Kritiker» (Theol. Existenz heute, NF 68) 1958, 21–29, 32 ff.

[15] Dort geht es darum, mit welcher Art von Glauben und mit welchem Maß von Verbindlichkeit eine Lehre anzunehmen bzw. in welchem Grade ihr eine volle Zustimmung erlaubterweise auch zu versagen ist: ob es sich um einen Satz «de fide» (und dann um fides divina et catholica oder nur um fides ecclesiastica), fidei proxima, ad fidem pertinens, um eine sententia communis oder nur probabilis handelt, u. ä. m.

[16] Vgl. – nur als Beispiel – W. Kasper, Dogma unter dem Wort Gottes 1965, 110–138; Geschichtlichkeit der Dogmen? StdZ 179, 1967, 401–416: 409 f.

gelung lehrmäßiger Geschlossenheit gegenstandslos, die den Protestanten angesichts der lehramtlichen römischen Ansprüche sowie infolge seiner eigenen Fixierung auf diese Ansprüche geblendet hatte.

So ginge also der protestantische Protest heute ins Leere, und das oberste römische Lehramt wäre gar nicht so schlimm? Oder könnte sich hier nicht sogar ein Weg zu andern, zu positiven Erfahrungen mit dem römischen Lehramt zeigen?

Ich hatte bisher über negative protestantische Erfahrungen mit dem Lehramt zu berichten. Negativ waren diese, so läßt sich jetzt zusammenfassen, in zweifacher Hinsicht:

Zum ersten, insofern in der religiösen und kirchlichen Erfahrung des Durchschnittsprotestanten auf weite Strecken die Begegnung mit einer lehramtlichen Autorität überhaupt nicht vorkommt. Vom Lehramt der römischen Kirche hat er meist nur indirekte (und dann häufig inkorrekte) Vorstellungen und Kenntnisse. Von einem Lehramt der eigenen Kirche hat er oft gar keine Ahnung.

Zum andern, insofern sich der Protestant unter Umständen doch mit dem Lehramt der römischen Kirche konfrontiert sieht. Dann läuft diese Begegnung in der Regel auf gegenseitige Verneinung hinaus. Der evangelische Christ muß den Widerspruch oder doch die Zweideutigkeit der Urteile dieses Lehramts in bezug auf seine christliche und kirchliche Existenz zur Kenntnis nehmen, und er findet sich im Widerspruch oder doch in unüberwindbarem Zweifel gegenüber diesem Lehramt vor.

Doch ist das alles, und muß es dabei bleiben?

II. POSITIVE ERFAHRUNGEN

1. Die katholischen Theologen als Interpreten des Lehramts ihrer Kirche sind uns schon begegnet, und zwar noch unter der Rubrik «negative Erfahrungen». Gerade auch diejenigen unter ihnen, die uns Evangelischen die Aussagen des römischen Lehramts in für uns positiver Auslegung zeigen wollten, konfrontieren uns mit unannehmbaren Zumutungen.

Doch etwas ist positiv an dieser vermittelten Erfahrung, und das soll hier als erstes bewußt gemacht werden; es wird leicht übersehen. Dank katholischer Theologie ist für protestantische Möglichkeiten überhaupt nur eine Erfahrung des römischen Lehramts wirklich. Ohne sie hätte nicht einmal über die negativen Erfahrungen berichtet werden können. Es war davon die Rede, daß diese Erfahrungen zumeist indi-

rekter Art seien. Jetzt ist hinzuzufügen: sie bleibt durchweg abstrakter Art, auch wo Aussagen des obersten Lehramts evangelische Christen direkt und aktuell betreffen. «Das Lehramt» als solches gibt es für einen Protestanten nicht in concreto. Es ist für ihn – wie bereits erwähnt – nicht unmittelbar gegeben in der Gestalt der Bischöfe, aber auch nicht in den Bildern eines Konzils, auch nicht in der Erscheinung des römischen Pontifex, etwa im Erleben einer Papstaudienz, schon gar nicht in päpstlichen Definitionen und Enzykliken. Sofern von einer Fixierung auf das päpstliche Lehramt zu reden ist, ist diese Fixierung einer Fiktion aufgesessen. Ich kann nicht sagen, wie es sich damit bei Katholiken verhält. Aber auch für sie könnte faktisch der Papst nicht oberster Lehrer der Kirche sein, ohne daß er einmal irgendeine Theologie gelernt hätte und von theologischen Beratern umgeben wäre. Entsprechendes dürfte für die Bischöfe sowohl als Vertreter des ordentlichen wie auch bei der konziliaren Wahrnehmung des außerordentlichen Lehramts gelten.

Jedenfalls für uns Protestanten treten die Päpste, aber auch die Konzile und die Bischöfe in ihrer lehramtlichen Funktion aus einer eigentümlich doketischen Subsistenzweise nur hervor, soweit sie sich in theologischen Sprechern, in Gesichtern, Gestalten, Stimmen und Büchern von katholischen Theologen inkarnieren. Diese, die ja von Rechts wegen nicht zur lehrenden, sondern zur lernenden Kirche gehören, leihen der merkwürdig gespenstischen Größe «Lehramt» menschliche Züge, Mund und Stimme.

Leihen auch die Inhaber des Lehramts den Theologen das Ohr? Dürfen die Theologen ihnen etwas sagen? Und wenn ja: was sagen sie ihnen?

2. Die durch katholische Theologen vermittelte faktische Erfahrung mit dem römischen Lehramt ist für evangelische Christen ambivalenter Art. Zu dieser Ambivalenz gehört, daß sich darunter positiv bewertete Elemente befinden. Zur Ambivalenz gehört auch, daß die positiven Elemente sich nur schwer eindeutig bestimmen lassen. Das liegt an ihrem Zustandekommen.

a) Den Ausgangspunkt bildet die Tatsache, daß katholische Theologie auftragsgemäß eigentlich Apologetik des Lehramts sein sollte. Soweit sie nichts anderes als das war oder ist, wird das protestantische Urteil nicht gerade positiv ausfallen können.

Lehrreich ist katholische Theologie immerhin auch in dieser Funktion. Das päpstliche Lehramt vermag, seinem Selbstverständnis zufolge,

dank göttlicher Rechtssetzung und Assistenz des Heiligen Geistes (nicht aber kraft gesamtkirchlichen Konsenses) unfehlbare und unabänderliche, den Konsens voraussetzende bzw. vorwegnehmende Lehre zu verkündigen. Und dennoch bedarf es in dieser zur Schau getragenen Selbstgewißheit (nach reformatorischem Urteil ist sie enthusiastischer Art!) offenkundig ständig der Selbstbestätigung mit Hilfe der Theologie. Wohl verfügen katholische Theologen nicht über lehramtliche Autorität; sie können folglich nicht verbindlich für die Kirche sprechen. Aber faktisch könnte das Lehramt nicht als die für die Kirche sprechende Instanz substituiert werden ohne die Hingabe der Theologen. Aufschlußreich ist deshalb auch, wie diese Selbstbestätigung in der Neuzeit vor sich ging und geht. Drei kennzeichnende Züge lassen sich dabei hervorheben.

Einmal: Das Lehramt kann definitionsgemäß keine neuen Offenbarungen verkündigen, sondern nur die im depositum fidei immer schon enthaltenen geoffenbarten Wahrheiten interpretieren und definieren. Deshalb haben die Theologen diese Definitionen vorzubereiten und vor allem hinterher nachzuweisen, daß sie schon längst vorbereitet waren. Die Theologen (d. h. in erster Linie die Dogmatiker und erst in zweiter die Exegeten) haben spekulativ, dann auch historisch und exegetisch darzulegen, inwiefern eine neu dogmatisierte Lehre in den Offenbarungsquellen der heiligen Schrift und der Tradition – und sei es «keimhaft»-implizit – enthalten ist. Daß sie enthalten ist, steht mit der Tatsache der lehramtlichen Vorlage fest. Man nennt dieses nach rückwärts schließende Verfahren (nach der um die Mitte des letzten Jahrhunderts in der sogenannten «Römischen Schule» entwickelten Argumentationsweise) die «regressive Methode». Diese Methode ist im Grunde heute veraltet, auch wenn sie schulmäßig noch geübt wird. Daß wir als Protestanten ihr nichts Positives abzugewinnen vermögen, wird uns niemand übelnehmen. Doch muß man sich gegenwärtig halten, daß ja nicht irgendein Papst aus schierer Bosheit oder Anmaßung dieses Verfahren aus dem Nichts geschaffen hat. Vielmehr waren es auch da Theologen, die den Lehramtsinhabern solche Möglichkeiten suggeriert haben. Vor der Definition sowohl der Unbefleckten Empfängnis (1854) wie auch der Dogmen von 1870 ist in Rom (und anderwärts) viel Fleiß darauf gewendet worden.

Zweitens: Speziell für die neueren Dogmen war ein Nachweis aus Schrift und (alter, dokumentierter) Tradition schwer oder gar nicht zu führen. Deshalb wurde – ebenfalls schon seit der ersten Hälfte des letzten Jahrhunderts – ein anderer «Fundort» (locus theologicus) namhaft

gemacht. Es ist dies das Glaubensbewußtsein der Kirche, der gläubige Sinn oder Instinkt (sensus fidei, fidelium) des christlichen Volkes, d. h. der Hirten und der Herde, der Herde unter der wachsamen Obhut der Hirten. Man kann sich dabei die Kirche als eine Art kollektiver Person vorstellen, die durch die Jahrhunderte ihrer Geschichte mit sich identisch bleibt. Von dieser Person wird angenommen, daß sie – in Gestalt der Apostel – bei der ursprünglichen Offenbarung als Augen- und Ohrenzeuge zugegen war. Ähnlich einem Individuum habe sie von diesem überwältigenden Erleben zunächst vieles nur instinktartig und unbewußt aufnehmen können. Erst in einem langen Reifeprozeß der Erfahrung und der Reflexion komme das einst Erlebte zu deutlicherem Bewußtsein. In der durch die Apostelnachfolger und den Nachfolger Petri als ihr Haupt geleiteten Gemeinschaft finde dieses Glaubensbewußtsein zu legitimen Ausdrucksformen und nach und nach auch zu klar artikulierten Sätzen. Das Glaubensbewußtsein wäre demnach eine Erscheinungsweise der «lebendigen Tradition». Im «lebendigen Lehramt» der jeweiligen Gegenwart würde sich diese lebendige Tradition aktuell äußern. Und von Fall zu Fall käme das Glaubensbewußtsein in Definitionen des außerordentlichen Lehramts mit unüberbietbarer, für alle Gläubigen und alle Zeiten verbindlichen Klarheit zu sich selbst.

Solche Anschauungen, in denen das Erkenntnisprinzip des Glaubenssinns mit der Idee der Dogmenentwicklung kombiniert ist, sind im letzten Jahrhundert durch Theologen wie J. A. Möhler und J. H. Newman ausgestaltet worden. Sie haben weite Verbreitung gefunden, nachdem schon 1854 bei der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis von der «singularis catholicorum Antistitum et fidelium conspiratio» die Rede gewesen war [17]. Aber die Phase der «Konspiration», der gesamtkirchlichen Traditionsbesinnung und Konsensbildung, kann von dem sich artikulierenden Selbstverständnis des Inhabers der obersten Lehrgewalt auch völlig verdrängt werden. Das zeigt die Antwort Pius' IX. auf die verzweifelten Bitten der Minderheitssprecher im I. Vatikanum, er möge doch die Angewiesenheit des Papstes auf die Tradition und den Konsens der Kirche ausdrücklich und bindend in den Wortlaut der Unfehlbarkeitsdefinition aufnehmen. Wahrscheinlich hat der Papst des I. Vatika-

[17] Die Wendung tauchte erneut in der Definitionsbulle des Assumpta-Dogmas von 1950 auf und wurde auch in die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanums aufgenommen (Nr. 10,1). Die Kirchenkonstitution (12,1) spricht vom «supernaturalis sensus fidei» im Gottesvolk (vgl. 35).

nums damals tatsächlich erwidert: «La tradizione sono Io» [18]. Klassisch hat Karl Rahner im Zuge der Aufarbeitung des Mariendogmas von 1950 demgegenüber formuliert, wie die Vorgeschichte eines solchen Manifestwerdens von Glaubensbewußtsein und Tradition zu denken sei:

«Mindestens also in vielen Fällen tritt das Glaubensbewußtsein der Kirche hinsichtlich einer geoffenbarten Wahrheit als solcher ein im voraus zu einem Akt des außerordentlichen Lehramtes, also (im Zusammenhang mit dem ordentlichen Lehramt) im Zuge eines fast unmerklichen Wachsens, Reifens und Zu-sich-Kommens dieses qualifizierten Glaubensbewußtseins. Die Kirche als ganze bedenkt einen Gedanken, der ihr aus dem Ganzen ihres Glaubensinhalts erwächst, er reift, er verwächst immer mehr mit diesem Ganzen, sie lebt und vollzieht ihn, und so findet sich die Kirche eines Tages (wenn wir so sagen dürfen) als die Glaubende in dieser qualifizierten Weise einfach vor. Das ist nicht verwunderlich.» Und: «Der Papst ist der Punkt, an dem das Gesamtbewußtsein der ganzen Kirche in autoritativer Weise für den einzelnen in der Kirche wirksam zu sich kommt» [19].

Hier wird das Konsensgeschehen faktisch in sein Recht gesetzt, das das I. Vatikanum als unmißverständlich zu nennende (und nicht nur stillschweigend vorauszusetzende) Bedingung eines Definitionsaktes nicht hatte wahrhaben wollen. Doch bleibt die Berufung auf das allgemeine Glaubensbewußtsein und sein geheimnisvolles Innenleben im Munde des Lehramts wie der Theologen ambivalent. Das Glaubensbewußtsein kann manipuliert werden – genau so wie das Unterbewußtsein und die öffentliche Meinung, die häufig gebrauchten Vergleichsgrößen. Sicher ist jedenfalls, daß es nicht ohne die maieutische Hilfe der Theologen das Licht der Welt erblicken, sprechen lernen und dem Lehramt zu Ohren kommen kann. Sicher ist auch, daß es bis in jüngste Zeit überwiegend zur Selbstbestätigung und Mystifikation des unfehlbaren päpstlichen Lehramts aufgeboten und zur Produktion eines Überangebots an Lehre ausgebeutet wurde. Die progressive Methode, nach der das Glaubensbewußtsein traktiert wurde, verfuhr rücksichtslos gegenüber aller Kontrolle am öffentlich und äußerlich zugänglichen Wort des Ursprungs und der frühen Überlieferung. Einst hatte Luther gemeint,

[18] Vgl. HARDING MEYER, Das Wort Pius' IX.: «Die Tradition bin ich». Päpstliche Unfehlbarkeit und apostolische Tradition in den Debatten und Dekreten des Vatikanum I (Theol. Existenz heute, NF 122) 1965.

[19] Überlegungen zur Dogmenentwicklung, Schriften zur Theologie IV (1960), 11–50: 46, 48 f.

der Papst habe sich als Enthusiast erwiesen. Nun rief ein Kapuzinertheologe angesichts des Mariendogmas von 1950 aus: «Der Papst ist Modernist geworden» [20].

Doch – das ist drittens zu vermerken – eine solche rücksichtslose Progression des Lehramts zu neuen Definitionen ist zur Zeit nicht mehr zu erwarten. Gruppen, die – wiederum unter Mithilfe von Theologen – dies im letzten Konzil versuchten, sind nicht durchgedrungen. Johannes XXIII. selbst hatte nicht die Definition neuer Lehren, sondern die verständliche und seelsorgerliche Darlegung der alten Wahrheit für unsere Zeit dem Konzil als Ziel gesetzt. Daß das Lehramt – unbeschadet seiner Befugnis zu autoritativer Auslegung – nicht über dem in Schrift und Tradition vorgegebenen Wort Gottes stehe, sondern ihm diene, daß hierbei für das Volk Gottes die Arbeit der Theologen, besonders der Exegeten unerläßlich sei, dies wurde in der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung «Dei verbum» (1965) – im Unterschied zum I. Vatikanum und anders auch als in den hierin schon relativ positiven Bibelenzykliken der Jahrzehnte vorher – ausdrücklich betont [21]. Freilich ist es unüberhörbar die Meinung des gegenwärtigen Inhabers des obersten Lehramts, daß er kraft seines Amtes das Wort der geoffenbarten Wahrheit und somit die Antwort auf die Fragen der Menschen von heute schon in sich trage. Nur um dies hörbar und wirksam den Menschen der Gegenwart sagen zu können, bedarf nach Papst Paul VI. das Lehramt der Hilfe der Fachleute, unter anderm also auch der Theologen. Diese müssen ihm die hierfür unerläßlichen Informationen aus Urkunden der Überlieferung und Ergebnissen der Erfahrungswissenschaften liefern. Der unverkennbare Informationshunger Pauls VI. – praktiziert etwa bei der Vorbereitung von «Humanae vitae» – darf indes nicht darüber hinwegtäuschen, daß der Papst hinsichtlich des Inhalts seines eigentlichen lehramtlichen Sprechens für die Kirche und die Menschheit nichts Neues

[20] Zitiert bei FRIEDRICH HEILER, Katholischer Neomodernismus. Zu den Versuchen einer Verteidigung des neuen Mariendogmas, Ökumenische Einheit 2, 1951, 229–238: 233, vgl. 233 f.

[21] Vgl. Nr. 10,2; 23. In der Kirchenkonstitution findet sich eine verklausulierte Formulierung, mit der die opponierende Minderheit des I. Vatikanums vielleicht zufriedengestellt gewesen wäre. Dort wird zuerst das ominöse «ex sese» nebst dem Postulat des unfehlbar sich einstellenden Assensus der Kirche in Wendungen wiederholt, die gegenüber 1870 sogar eine Verstärkung bedeuten. Dann wird aber nicht nur hinzugefügt, daß eine päpstliche oder konziliare Definition gemäß der Offenbarung erfolge, sondern auch, daß sich *alle* nach dieser (durch Schrift und Tradition in der Kirche weitergegebenen) Offenbarung *zu richten* hätten (25,3.4).

zu erfahren erwartet [22]. Im Unterschied zur «regressiven» und «progressiven» Methode wäre die hier postulierte Erkenntnisvermittlung und die den Theologen dabei zukommende Funktion «katalysatorisch» zu nennen.

b) Die Ambivalenz in der von Theologen zu besorgenden Vermittlung und Auslegung des lehramtlichen Sprechens ist m. E. nicht zu bestreiten. Doch eben, sie hat ihre Kehrseite. Diese läßt sich anhand der eben unter a) aufgeführten drei Verfahrensweisen zeigen.

Einmal, die regressive Methode kann eine ganz andere Pointe erhalten. Nicht wenige katholische Theologen nehmen sich die Freiheit, dem Lehramt nachträglich zu beweisen, was es eigentlich gemeint habe und einzig gemeint haben könne, als es unter pauschaler Berufung auf Schrift und Tradition, aber ohne die öffentlich vollzogene Anstrengung der eigenen Nachfrage und des eigenen Nachweises, autoritativ für die Kirche dies und jenes verkündigte. Insbesondere die biblische Exegese kann dazu dienen, um das Lehramt über seine wahren, recht zu verstehenden Intentionen zu belehren. Faktisch geschieht dies durch einen großen Chor von Stimmen. Bekannte und unbekanntere Namen (also nicht bloß Hans Küng) wären hierfür zu nennen. Das letzte Konzil dürfte epochemachend auch deshalb gewesen sein, weil es in einer so bisher seit langem nicht mehr erlebten Dichte und Deutlichkeit das Eindringen der theologischen Diskussion (in Gestalt der bischöflichen periti) in die lehramtliche Bewußtseinsbildung und Urteilsfindung demonstrierte – einschließlich der Folgen vorübergehender Bewußtseinstrübung oder gar -spaltung und nachfolgender Verdrängungen oder Regressionen auf einen früheren Bewußtseinsstand.

Es sind also Gegenkräfte am Werk. Im Direktgang läßt sich das oberste Lehramt schwerlich eines Besseren belehren. Deshalb legt sich der langwierige Weg über das Glaubensbewußtsein des gesamten Gottes-

[22] Vgl. vom Verf.: Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft nach der Deutung Papst Pauls VI., in: P. Neuenzeit (Hrg.), Die Funktion der Theologie in Kirche und Gesellschaft 1969, 110–128. – In der Erklärung der römischen Kongregation für die Glaubenslehre «Mysterium Ecclesiae» vom 24.6./5.7.1973 wird die Unfehlbarkeit der ganzen Kirche erneut so akzentuiert, daß das Lehramt grundsätzlich vom gesamtkirchlichen Konsens unabhängig bleibt. Kuriale Kardinäle und Theologen betonen gerne das «persönliche Charisma des Petrus», das dem Papst vermöge spezieller Erleuchtung durch den Hl. Geist unmittelbar als «norma proxima des Glaubens und des Lebens» zu beliebigem Gebrauch, auch gegenüber den Bischöfen, zur Verfügung stehe – so Luigi Ciappi im «Osservatore Romano» Nr. 165 vom 19.7.1969. Vgl. Kardinal P. Felici, OR 151 v. 3.7.69; Kardinal J. Daniélou, OR 158 v. 11.7.69; Kardinal Ch. Journet, OR 171 v. 26.7.69.

volkes nahe. Hier wäre – zum zweiten – von einer Umkehrung der progressiven Methode zu reden. Statt das Glaubensbewußtsein zur Ausscheidung immer neuer Glaubensinhalte zu stimulieren, besteht die Aufgabe der Theologen nun darin, es an die einfache Wahrheit der Christusbotschaft mit ihrer gewissensbindenden und -befreienden Macht zurückzuverweisen.

Zum dritten schließlich kann die Information des Lehramts durch Theologen und andere Fachleute nach diesem Durchgang durch das Glaubensbewußtsein eine andere Eindringlichkeit erhalten. Sie hätte dann für das oberste Lehramt nicht mehr bloß eine katalysatorische, auslösende, sondern eine kathartische, reinigende und erlösende Bedeutung. Wenn sich das Lehramt mittels Berufung auf das Glaubensbewußtsein zur Verantwortung vor dem Wort der Christusoffenbarung zurückrufen ließe, so könnte es frei werden von der peinigenden Rücksicht auf seinen stets zu bestätigenden Ruf, unfehlbar zu sein. Anders gesagt: Die Selbstentfremdung des Glaubens und der theologischen Reflexion an eine unhaltbare Autorität würde schwinden.

Wie dem auch sei – ich habe den Eindruck, daß in unsern Breiten viele Pfarrer, Seelsorger und Katecheten, die eine gute Theologie gelernt haben, selbstlos und hingebend, manchmal auch ungeduldig, an einer besseren Information des Glaubensbewußtseins und so auch des Lehramts arbeiten. Karl Rahner, der vorhin für die «progressive» Tendenz zitiert wurde – sein Herz schlägt aber auf der Gegenseite – hat im Zusammenhang der theologischen Kontroversen um die Frage Schrift und Tradition auf dem Konzil von der Kunst des Wartenkönnens gesprochen, die von solchen Voraussetzungen aus gegebenenfalls jahrhundertelang am Platze sei:

«Bitten Sie den Heiligen Geist Gottes, er möge der Kirche helfen, daß sie in echter Selbstbescheidung ... diese Frage ruhig offenlasse. Mehr braucht es ja nicht, dann sind wir Theologen, die das wünschen, durchaus zufrieden. Wir können gerade von unserem Standpunkt aus gar nicht erwarten oder erwarten wollen, daß die Kirche über diesen gegenwärtigen Stand der Klärung ihres Glaubensbewußtseins hinausgehe und nun für uns Partei nehme ... Dann können wir Theologen und das künftige christliche Glaubensbewußtsein in den nächsten Jahrzehnten oder Jahrhunderten überlegen, wie aus dem letzten Glaubensverständnis heraus das genauere Verhältnis dieser beiden Größen [erg.: Schrift und Tradition] zu bestimmen sei. Hoffen wir, daß es so geht» [23].

[23] Heilige Schrift und Tradition, Schr. z. Theol. VI (1965), 121–138: 138.

3. Ich möchte diese Hoffnung teilen. Ich möchte aus dem geteilten Eindruck, den die durch die neuere katholische Theologie vermittelte Erfahrung des römischen Lehramts bei uns Protestanten wohl unvermeidlich hinterläßt, im ganzen ein positives Fazit ziehen. Es ist ja nicht so, daß man die Zensuren «negativ» oder «positiv» eindeutig auf verschiedene Personen und Richtungen verteilen könnte. Was zuletzt als Kehrseite gekennzeichnet wurde, existiert nur im Prozeß der Umkehrung einer gegenläufigen Tendenz – oft bei ein und demselben Theologen; Karl Rahner scheint dafür ein Beispiel zu sein. Diese Ambivalenz ist noch einmal ausdrücklich festzuhalten.

a) An katholischer Dogmen- und Lehramtsinterpretation können wir evangelischen Theologen uns nicht unmittelbar beteiligen [24]. Wir haben nicht dieses oberste Lehramt, das uns dazu bewegen könnte. Zumal die Methode, dem Lehramt den wahren, schriftgemäßen und menschengerechten Sinn seiner Lehre vermittelst selbstverleugnender Einwirkung auf das kirchliche Glaubensbewußtsein zu suggerieren, muß uns abenteuerlich vorkommen. Die katholischen Theologen, die Dolmetscher und Souffleure des obersten Lehramts zugleich sein wollen, scheinen uns ein gewagtes Spiel zu spielen. Der Amerikaner George A. Lindbeck, der als Vertreter des Lutherischen Weltbundes das Konzilsgeschehen beobachtete und ein gutwilliger und unverdächtiger Zeuge war, hatte schon vor Konzilsbeginn einmal an dem «juristischen Umgang mit dem Dogma» Anstoß genommen. Die Suche nach «Schlupflöchern im dogmatischen System» im Stil von «Anwaltstechniken» müsse dem Protestanten «als unehrlich» erscheinen. «Und gerade die Theologen, für die wir sonst die meiste Sympathie haben, scheinen uns in dieser Hinsicht am stärksten zu sündigen ... wir beklagen einen gewissen Mangel an Lauterkeit» [25]. Nun, seither ist der Stil unzweideutiger geworden. Aber da kommt wieder die eingefleischte Gewohnheit zum Vorschein, die katholische Kirche und ihre Lehre bei genügend eingehender Interpretation letztlich für unwiderstehlich zu halten. Wehe, wenn wir evangelischen Theologen da

[24] Ich bin diesbezüglich anderer Meinung als HEINRICH OTT in Basel, der einer «konvergierenden Interpretation», ja einer «Einigung durch Interpretation» das Wort redete: Glaube und Bekennen. Ein Beitrag zum ökumenischen Dialog (Begegnung 2) 1963, 14 f.; Die Lehre des I. Vatikanischen Konzils. Ein evangelischer Kommentar (Begegnung 4) 1963, 13 ff.

[25] Die evangelischen Möglichkeiten der römisch-katholischen Theologie, Lutherische Rundschau 10, 1960/61, 197–209: 199 ff.

nicht applaudieren oder uns gar erfrechen, anderslautende eigene Meinungen bzw. lehramtliche Äußerungen aus Vergangenheit und Gegenwart vorzubringen. Dann bekommen wir von unsern Kollegen – z. B. von Hans Küng – penetrant lehramtliche Zurechtweisungen wegen unökumenischen Verhaltens zu hören.

Oder sind wir die unverbesserlichen Schulmeister und Rechthaber, wenn wir auf Fakten und Texte hinweisen, die junge katholische Theologen heute schon gar nicht mehr zur Kenntnis nehmen? Ist es falsch, wenn wir in einem derart subjektiven Auswahlverfahren etwas sehen, das schlecht zu dem Anspruch paßt, das Lehramt (hier in Gestalt des letzten Konzils) habe eindeutige Sachverhalte geschaffen und man könne jetzt füglich auch von evangelischer Seite ein verbindliches kirchliches Sprechen erwarten? Da vernehmen wir das Pochen auf eine der subjektiven Willkür entzogene lehramtlich-verbindliche Auslegung der Offenbarung und daneben die Erklärung, auch in Gestalt dieser kirchlichen Vollmacht sehe sich der Glaube mit dem Ärgernis und der Torheit des Kreuzes konfrontiert; einzig die Hoffnung und das Vertrauen in den Heiligen Geist könne ihm die Zuversicht verleihen, daß jene Machtfülle nicht trügerisch gehandhabt werde [26]. Ist dann die Frage ganz deplaziert, wieso überhaupt zuvor eine Irrtumsfreiheit in docendo mit derart maßlosem Aufwand statuiert werde, da doch die göttliche Verheißung untrüglich nur in credendo beim Wort zu nehmen sei? Ob's denn von da noch weit sei zu der vom Tridentinum verurteilten «inanis haereticorum fiducia» [27]? Was ich hierbei im Auge habe ist folgendes: Bei maßgebenden katholischen Theologen der Neuzeit läßt sich meines Erachtens in der vermeintlich vorbehaltlosen Unterwerfung unter die Autorität des Lehramts durchaus der Versuch erkennen, diesem Lehramt mittels Interpretation nicht nur Herz und Mund zu leihen, sondern auch inhaltliche Intentionen zu unterstellen, die ihm bisher fremd waren – nun stehen sie mit einem Mal als beständige und stimmige lehramtliche Aussagen da! Was als gehorsame Hinnahme objektiv vorgegebener Zuständigkeit erscheint (und dem Nichtkatholiken als mustergültiges Gegenbeispiel zu seinem Subjektivismus vorgehalten wird), das zeigt sich als eigenwilliger

[26] Vgl. J. Ratzinger, Primat, Episkopat und Succesio apostolica, Cath. 13, 1959, 260–273: 273; ders., LThK – Das Zweite Vatikanische Konzil I (1966), 228; II (1967), 525; K. Rahner-K. Lehmann, Mysterium Salutis I (1965), 685; K. Rahner, LThK – Das Zweite Vatikanische Konzil I, 228, 239; ders., Demokratie in der Kirche?, StdZ 182, 1968, 1–15: 3 f., 7.

[27] Decretum de iustificatione cap. 9 (1547), D 802/1533.

Zugriff eines höchst subjektiven Zurechtlegens der Dinge, auch der historischen Daten und der überlieferten Texte. (Mir ist das einmal bei J. A. Möhler und J. H. Newman aufgefallen [28]; bei manchen der modernen katholischen Theologen ließe sich wohl Ähnliches konstatieren.) Das ist es, was den evangelischen Theologen noch immer irritiert, und das bitte ich unsere katholischen Kollegen zu begreifen.

Aber es fasziniert auch. Und es darf in der Tat nicht gelten, katholische Theologen auf einstige oder auch neuerliche Äußerungen ihres Lehramts festzunageln. Es steht unsereinem nicht zu, dem andern das Messer auf die Brust zu setzen und ihm nur die Wahl zu lassen, entweder dem Papst abzusagen oder in unsern Augen als Heuchler dazustehen. So als ob wir schlechtweg recht hätten, etwa mit unserm Schriftprinzip oder unserer Rechtfertigungslehre; als ob ich das Recht hätte, einen fremden Knecht zu richten – er steht und fällt seinem eigenen Herrn (Röm 14,4). Und dieser Herr ist nicht der Papst. Eben, weil der andere Herr doch der eine ist, ist auch die schadenfrohe Feststellung schlecht am Platze, nun sei's mit der Eindeutigkeit und Verbindlichkeit der Lehre in der katholischen Kirche auch bald vollends aus. Und eben, weil wir mit dem einen Herrn zu tun haben, geht es darum, auf welcher Art von Verbindlichkeit wir uns gegenseitig behaften und behaften lassen dürfen, worauf wir uns ansprechen und ansprechen lassen dürfen.

b) Wenn ich mich nicht täusche, geht zur Zeit folgendes vor sich bei dem, was wir in der katholischen Kirche und Theologie mit geteilten Empfindungen erleben, woran wir vorderhand nicht direkt teilnehmen können, worüber wir aber doch die Hoffnung teilen möchten, «daß es so geht»:

Erstens, der Prozeß der Entmystifizierung, der Humanisierung und Sozialisierung des obersten Leitungs- und Lehramts der römisch-katholischen Kirche geht weiter. Die begonnene «Integration des päpstlichen wie des bischöflichen Lehramts in die gesamttheologische Forschung» und damit eine «modifizierte Lehramtsausübung», von der die Herderkorrespondenz 1967 im Rückblick auf das Konzil und in bezug auf die Faith and Order-Konferenz von Bristol sprach [29], läßt sich nicht mehr rückgängig machen.

[28] Glaubenseinheit und Lehrentwicklung bei Johann Adam Möhler 1971 (zu Newman: 262–275).

[29] HerKorr 22, 1967, 30.

Starke Kräfte, auch unter katholischen Theologen, wirken freilich dem entgegen. Denn so wenig das römische Lehramt und sein Sprechen je außerhalb theologischer, theologie- und kirchenpolitischer Auseinandersetzung in makelloser Erhabenheit existierte, so sehr bildete es doch in dem mythischen Glanz, mit dem gerade Theologen es umgaben, sozusagen die transzendentale Bedingung der Erfahrung von Eindeutigkeit und Einheit inmitten der faktischen Vielfalt und auch Widersprüchlichkeit der Glaubensweisen, Lehrinhalte und Lebensvollzüge. Und es bildet diesen symbolischen Bezugspunkt noch, gerade auch in dem längst noch nicht abgeschlossenen Prozeß seiner Entmystifizierung. Ja, sogar dort, wo manche katholische Theologen das römische Lehramt mittels demonstrativer Nicht-Beachtung scheinen kaltstellen und ausbluten lassen zu wollen, nötigt diese Instanz durch ihr Vorhandensein in Rechtssätzen und institutionellen Repräsentanten, in Loyalität und Pietät auf verbindliche Weise dazu, sich mit ihr auseinanderzusetzen. Noch in der Unterwerfung will sie – so scheint es – einer Umdeutung unterzogen sein. Selbst den Aufbegehrenden macht sie geneigt, ihr die Früchte seines Ringens und Forschens zu Füßen, wenn's sein kann ans Herz zu legen. Viel banaler soll es einmal ein katholischer Theologe so ausgedrückt haben: Wir brauchen den Papst und sein Lehramt, «damit die Leute einander nicht verketzern» [30].

Sodann, diese Erfahrungen und Verpflichtungen können wir als evangelische Christen oder Theologen unsern katholischen Partnern schwerlich ausreden wollen. Bei uns sind jedoch die spezifischen Bedingungen dieser Erfahrungsweise nicht gegeben. Deshalb können wir bei der Bearbeitung und Weiterführung der so gemachten Erfahrungen nicht gut unmittelbar dreinreden. Wir befinden uns indessen grundsätzlich nicht in einer andern, womöglich leichteren Lage oder auf einer höheren Stufe.

c) Es gibt nämlich in unsern evangelischen Kirchen, Konfessionen und theologischen Schulen nicht nur das «Lehrchaos» subjektiver Beliebigkeit, das katholische Christen – aber auch Glieder der eigenen Gemeinschaft – so nachhaltig zu befremden vermag. Es gibt auch hierin eine Bedingung der Erfahrung von Einmütigkeit und Verbindlichkeit. Diese Bedingung bestand und besteht noch in dem reformatorischen Schriftprinzip, das die Bibel zur einzigen Quelle und Norm wie auch zum

[30] Nach H. Ott, Deutsches Pfarrerblatt Nr. 22 vom 15.11.1966, S. 715.

obersten Richter in Sachen des Glaubens erklärt. Man hat deshalb dieses Buch wohl auch unsern papierenen Papst genannt und uns, seinen Auslegern, nachgesagt, es sei jeder sein eigener Papst. Jenes Prinzip und seine Anwendung wurden also ähnlicher Willkür geziehen, wie wir sie – nicht erst heute – sowohl von wie gegenüber dem anders gewandeten obersten Leiter, Lehrer und Richter der römischen Kirche praktiziert zu sehen meinen. In dem Schlagwort von der «Selbstdurchsetzungskraft der heiligen Schrift», das unter uns noch vor einem Jahrzehnt im Schwange sein konnte, steckt ja auch ein gerütteltes Maß an Mystifikation, von der einstigen Verbalinspirationslehre ganz zu schweigen. Es wird uns jetzt bewußt, wie sehr die auctoritas, die efficientia, sufficientia und perspicuitas der heiligen Schrift, die unsere Väter zu rühmen wußten und von der auch wir etwas erfahren haben, vermittelt war und ist durch überlieferte und institutionalisierte Glaubens- und Lebensformen, durch theologische Konventionen und Konsensprozesse. Auch ein kirchliches Glaubensbewußtsein (mit all seiner Zweideutigkeit!) ist nicht gering zu veranschlagen. (Übrigens war dies evangelischen Theologen in dem wegen seines «Neuprotestantismus» zu Unrecht und zum eigenen Schaden verschrieenen bzw. vergessenen 19. Jahrhundert eine durchaus bekannte und ernstzunehmende Größe!)

Nun hat man es sich freilich in der protestantischen Lehre zu keiner Zeit so vorgestellt, als ob die Autorität der heiligen Schrift und vollends die der viva vox Evangelii in der mündlichen Verkündigung (auf die es ja den Reformatoren entscheidend ankam) mirakulös senkrecht vom Himmel falle. Man hat bei der Berufung auf das Schriftzeugnis und der Formulierung von Bekenntnissen sehr wohl mit einer lehramtlichen Tradition gerechnet. Man hat diese keineswegs anonym verstanden, sondern in bestimmten Trägern repräsentiert gesehen. Zwar konnten es keine Amtsträger auf der Basis einer durch Weihe verliehenen Seinsqualität und mit einem monarchischen, Einheit und Unfehlbarkeit gewährleistenden irdischen Haupte sein. Es war ein funktionales, kollegiales und synodal-konziliares, «aristokratisches» (nicht demokratisches!) Lehramt, das die altprotestantische Orthodoxie mit ihrem Interesse an der rechten Lehre zu beschreiben und zu praktizieren suchte. Gemeint war ein Konsensprozeß, bei dem vier Instanzen zusammenzuwirken hatten: Die rechtmäßig berufenen Diener am göttlichen Worte (verbi divini ministri = VDM – dieser Dienst ist nach reformatorischer Auffassung das einzige Amt in der Kirche, das zu deren Wesen gehört und darum iure divino besteht) mit ihrer sonn- und werktäglichen Verkündigung, Unterwei-

sung und Seelsorge in der Ortsgemeinde; die zur übergemeindlichen Visitation und damit zu kirchenleitender sowie lehrverantwortlicher Tätigkeit Bestellten; die hauptamtlich mit der Prüfung und Weitergabe der Lehre Betrauten, also vor allem die Lehrer an theologischen Akademien und Fakultäten; die Vertreter der Einzelgemeinden. Die letzteren haben in der reformierten Tradition eine stärkere Rolle gespielt als im Luthertum, aber gerade im Calvinismus ist auch (von Calvins «Ordonnances ecclésiastiques» 1541 her) auf das Amt der docteurs, der doctores innerhalb der ecclesia repraesentativa, stets besonderes Gewicht gelegt worden.

Es ist also in der protestantischen Überlieferung durchaus so etwas wie ein ordentliches und allgemeines kirchliches Lehramt vorgesehen, und ebenso dessen außerordentliches Zusammentreten in überparochialen, regionalen, nationalen und auch gesamtkirchlichen Synoden [31]. In idealer Gestalt ist dieses lehramtliche Zusammenspiel freilich nie verwirklicht worden; immerhin hat es in verschiedenen partiellen und rudimentären Erscheinungsformen lange einigermaßen funktioniert. Heute ist in der Tat zu fragen, ob allein schon diejenigen Konflikte, die sich im Medium der Kommunikation über Lehre einst einstellten, nach den klassischen protestantischen Modellen adäquat angegangen werden konnten. Ferner muß es Gründe geben, weshalb Organe für ein verbindliches neues Sprechen und vor allem für eine überregionale und universale kirchliche Repräsentation und Kommunikation unter den Kirchen des Wortes so schlecht gedeihen. Hat man vielleicht doch «das Wort» zu wörtlich oder schriftlich, zu mythologisch und zu wenig «amtlich» genommen?

Allerdings, daß ausgerechnet ein «lebendiges Lehramt» nach römisch-katholischem Muster dem «toten Buchstaben» der Schrift auf die Füße zu helfen hätte, wie man es uns lange von drüben weismachen wollte, können wir jetzt eher noch weniger glauben. Sehen wir doch die Theologen dort im Begriff, dem gealterten Lehramt durch Darbringung ihres Herzblutes, ihres Scharfsinns, ihrer Rede- und Schreibgewalt, nicht zuletzt auch ihrer Schriftforschung unter die Arme zu greifen.

Ergäbe sich da am Ende ein Konvergenzpunkt, an dem sich doch noch so etwas wie eine «konvergierende Interpretation» orientieren

[31] Material zur altprotestantischen Lehre vom «Lehrstand» der ecclesia repraesentativa bei H. Schmid, Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt, §§ 57 und 59 (7. A. 1893: S. 441–454); H. Heppe-E. Bizer, Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche, dargestellt und aus den Quellen belegt, Locus XXVII (2. A. 1958: S. 529–533, dazu v. a. Anm. 38, S. 547 f.).

könnte? Aber was für ein Ende soll man sich überhaupt bei der beiderseits betriebenen Entmystifikation des jeweiligen transzendentalen Bezugspunkts von Einheits- und Verbindlichkeitserfahrung vorstellen? Wird es lediglich die gemeinsame Erfahrung des Endes der einst – auf unterschiedliche Weise und in unterschiedlichem Maße – möglichen Verpflichtungs- und Übereinstimmungserfahrungen geben?

d) Wenn der Eindruck nicht trügt, lassen sich in unsern katholischen und evangelischen Kirchen, Traditionen und theologischen Schulen heute folgende Erfahrungen machen:

Wir ertappen uns dabei, wie wir mit den einst mystifizierten Symbolen von Verbindlichkeit und Eindeutigkeit, von Geborgenheit und Heil reflektiert umzugehen begonnen haben oder beginnen. Wir können offensichtlich einst für unverrückbar gehaltene Lehrinhalte und Lehrinstanzen mehr und mehr kritisch, menschlich, öffentlich zum Zweck des Streits und der Verständigung in Gebrauch nehmen. Dabei wird allerdings auch bestehendes Einverständnis gefährdet, beharrendes Eingefügtsein gestört. Aber gerade dabei erfahren wir auch, daß die Übereinstimmung in der Anerkennung von genau umgrenzten Lehren oder Lehrautoritäten ohnehin eine Gemeinschaft heute nicht mehr wie einst zu verbinden vermag. Weder in lehrhaften Sprüchen noch in lehramtlichen Sprechern findet eine religiöse Gruppe oder Institution innerhalb der Gesellschaft noch wie einst in unserm Kulturkreis sich und ihre Sache authentisch vertreten. Dabei spielen soziologisch und sozialpsychologisch beschreibbare Entwicklungen und Zusammenhänge eine Rolle. (Man sagt etwa, der zum Funktionieren eines sozialen Systems unerläßliche Bestand allgemein akzeptierter kognitiver Sätze sei unter den heutigen Umweltbedingungen ungleich geringer als früher.) Von diesem veränderten Stellenwert lehrhaften Sprechens her würde auch vollends verständlich, weshalb sich der Stil untrüglicher Vergewisserung in credendo gewandelt hat und an die Stelle des Eindrucks der Argumente und Instanzen der Schritt zum personalen Vertrauen auf die göttliche Zusage getreten ist.

Damit ist aber auch schon angedeutet, inwiefern die besonnene Teilnahme an den unvermeidlichen Autoritätskrisen der Gegenwart die Möglichkeit einer neuen Glaubenserfahrung sowie die Notwendigkeit theologischer Reflexion und institutioneller Berücksichtigung dieser Erfahrung in sich schließt. Wir können darauf aufmerksam werden, daß an jenen Lehren und Autoritäten schon einst noch eine andere, eine mächtigere Verbindlichkeit und Verläßlichkeit als diejenige institutionell auf-

gerichteter und mythisch überhöhter Gesetze erfahren wurde, nämlich die Verbindlichkeit und Verläßlichkeit der befreienden Macht des Evangeliums von Jesus Christus. Denn wir können diese Verbindlichkeit und Verläßlichkeit heute erfahren inmitten, ja als Grundlage der Entdekkung, die uns zeigt, wie relativ, bedingt, vermittelt jene Lehren und Autoritäten einst schon waren und heute auf offenkundige Weise für uns geworden sind. Die in solcher Entdeckung mögliche Erfahrung dieses Grundes kann uns frei machen zu einem offenen, kritischen, sorgfältigen und dankbaren Umgang mit jenen Lehren und Instanzen, und auch zu einem gemeinsamen Umgang.

e) Daß die Rollen von Hören und Reden, von Lernen und Fragen auf der einen, Lehren und Antworten auf der andern Seite, von Widerspruch und Einverständnis austauschbar geworden sind, ist also eine Erfahrung, die wir jeweils in den verschiedenen Kirchen mit ihren Traditionen und theologischen Schulen heute unabweislich machen müssen und unverhohlen machen können. Es ist dies aber zugleich eine Erfahrung, die wir zwischen unsern verschiedenen Kirchen mit ihren Traditionen und theologischen Schulen machen können und sollen. Zu dieser gemeinsamen Erfahrung gehören wechselseitige Befragung, Beratung, Austausch und Aushilfe. Um es mit einem Begriff zu sagen, der im Umkreis der 5. Vollversammlung des Ökumenischen Rats in Nairobi 1975 Verbreitung gefunden hat: Wir können «Konziliarität» einüben und ausüben.

Die Frage ist natürlich, wie das konkret zu geschehen habe. Darauf hat es in den Berichten und Empfehlungen von Nairobi (vor allem der Sektion II über «Die Einheit der Kirche – Voraussetzungen und Forderungen») und in andern ökumenischen Papieren [32] keine kurzerhand zu verwirklichenden Antworten gegeben. Ich kann hier nur versuchen zu verdeutlichen, worauf sich in unserm Zusammenhang die Frage zuspitzt.

Eine leidige Erfahrung ist es bekanntlich auch, daß interkonfessionell verbreitete oder erarbeitete theologische Erkenntnisse und Konfliktlösungen auf beiden Seiten nur sehr langsam oder überhaupt nicht von den kirchenleitenden Instanzen zur Kenntnis genommen, geschweige

[32] Vgl. zum Gedanken der «Konziliarität» bzw. der «konziliaren Gemeinschaft» v. a. den Bericht der Faith and Order-Arbeitstagung in Salamanca 1973 (in: Wandernde Horizonte auf dem Weg zur kirchlichen Einheit, hrg. von R. Groscurth, 164–170; s. dort auch R. Frieling 137–157) sowie die Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses («DÖSTA»-Studie) über «Konziliarität und Konzil» 1973 (in: Interkommunion – Konziliarität, hrg. von R. Boeckler, Ökumenische Rundschau Beih. 25, 1974, 128–165).

denn dem kirchlichen Handeln zugrundegelegt werden. Ein Grund dafür ist sicher der oben genannte veränderte Stellenwert lehrhaften Formulierens und Sprechens. (Das besagt ja auch: wenn schon Lehrunterschiede der Vergangenheit heute keine kirchentrennende Bedeutung mehr besitzen, so bringen uns Lehrvereinbarungen in der Gegenwart deswegen noch längst nicht institutionell wirksam zusammen.) Die Frage kann dann also nicht nur sein, wie man theologische Erkenntnisse beiderseits am besten an den Mann bzw. an die Institution der Kirchenleitung oder des Lehramts bringt. Immerhin sind uns in der praktischen Beantwortung dieser Frage katholische Theologen mit der von ihnen in guten Treuen geübten Indoktrination ihres Lehramts schon ein gutes Stück voraus. Wir protestantischen Theologen müssen sicher unsern kirchenleitenden Funktionären und Gremien aufdringlicher in den Ohren liegen, auch wenn diesen Ohren kein vergleichbarer lehramtlicher Mund gewachsen und aus dem ebenfalls vorhandenen Mund unserer Instanzen allzu bereitwillig die Auskunft zu hören ist, man könne doch nicht nach idealen theologischen Prinzipien, müsse vielmehr nach pragmatischen Gesichtspunkten vorgehen.

Doch eben, wie geht man beim Austausch geistlicher Erfahrung und theologischer Erkenntnis zwischen den Institutionen am besten pragmatisch vor? Wie kann das, was z. B. bei unserer informellen Zusammenkunft zwischen Gemeindegliedern, Pfarrern und Mitarbeitern, theologischen Lehrern und andern Sachverständigen, Männern und Frauen in kirchenleitender Stellung ausgetauscht wird und was gewiß ein Stück kirchlichen Zusammenkommens ist, an institutionelle Repräsentanten delegiert werden, die für ihre Institution und zugleich für dieses noch nicht institutionalisierte Zusammenkommen zu sprechen befugt und in der Lage sind? Auch Bischöfe der römisch-katholischen Kirche sind nicht schon kraft Amtes die geborenen Sprecher für das neue kirchliche Glaubensbewußtsein, das hier aus Erfahrung zur Artikulation drängt.

Aber was wäre denn von der folgenden Möglichkeit zu halten? Bischöfen der Ortskirchen und auch der Gesamtkirche, Synoden und Räten der Landeskirchen und Kirchenföderationen könnten nicht nur einzelne theologische Erkenntnisse einzelner Experten oder Kommissionen nahegebracht werden – das wäre schon viel! Vielmehr fänden diese Instanzen auch die Fähigkeit, sich einen neuen Stil, eine neue Qualität des Lehrens und Leitens, des Sprechens und Handelns für die Kirche Jesu Christi anzueignen – eines Sprechens und Handelns, wie es ohne offiziellen Auftrag schon da und dort, weit und breit geübt wird.

Falls sich dies zu sehr als frommer Wunsch anhören sollte, wäre auf ein paar dringende Erfordernisse hinzuweisen. Die kirchliche Wirklichkeit, so wie sie sich entwickelt, braucht Sprecher, die nicht nur für «die Kirche», sondern die noch mehr für eine entmystifizierte Kirche zu sprechen vermögen. Das heißt, benötigt werden Sprecher für eine Kirche, welche gerade nicht immer mit einer Stimme sprechen muß. Lebensnotwendig sind Ämter, die einen wahrhaft 'bischöflichen' Hirtendienst versehen, indem sie in der Kirche für jene sprechen, die selber gerade nicht (vielleicht noch nicht) als repräsentativ für «die Kirche» im Sinne der dogmatischen Theorie oder der communis opinio gelten können: für die Randgruppen, für die experimentierenden Voraustrupps. Fürsprache – das wäre dann mehr als bloß gütliches Zureden und halbherziges Entschuldigen (statt zur Rede stellen und verhören). Das hieße dazuhin: ermutigender Zuspruch zu beherztem Handeln, gerade da, wo ein solches Handeln der Amtskirche verwehrt ist. Es braucht einen solchen bischöflichen Dienst, denn es gibt diejenigen, die solche «Fürsprecher» brauchen. Und daß es so ist, daß es viele solcher Bedürftiger in der Kirche gibt, bedarf wiederum der amtlichen Fürsprache. Es muß von Amts wegen überall jemand da sein, der bei Amtsträgern und Gemeinden, bei Verbänden und Rebellen mindestens für wechselseitige Kenntnis, möglichst für Verständnis und Verständigung das Wort einlegt.

Der Bischof als Anwalt und Fürsprech nicht allein für die sogenannte schweigende Mehrheit, sondern auch für die vielleicht überlauten Minderheiten, für die mehr oder minder zahlreichen Abwesenden, der Bischof als Beschwichtiger also nicht nur, sondern eher als Wortführer und Sachwalter der so unendlich zwiespältigen Vielheit in der Kirche, und als Bittsteller für die Nicht-Aufkündigung der Gemeinschaft, der Bischof, der nicht länger (sofern er der höchste ist) die Diskussion für geschlossen erklären muß, der Bischof, der vielmehr «als öffentlich bestallter Bettler ... um die Wiederaufnahme der Diskussion» (wie der verstorbene ökumenische Theologe und Praktiker Ernst Lange einmal sich vorgestellt hat) bettelt[33]? Mit solchen 'lehramtlichen' Verrichtungen hätten geweihte Apostelnachfolger, hätten gewählte Kirchenräte und Kirchen(rats-, bunds-)

[33] «Wohlgemerkt, die Bischöfe sind auch für die Mehrheiten da, genauso wie für die Minderheiten. Aber das fällt ihnen ohnehin leichter. Bischöfe sind Übersetzer, Makler, Unterhändler. Sie sind Schiedsleute. Sie sind, was man in der englischen Geschäftsordnung 'Chairmen' nennt. Sie sind die Einberufer des Palavers, als das der Frieden heute wahrgenommen werden muß, die Gewährsleute des 'endlosen' Dialogs, von dem Kohnstam zu Recht sagt, er sei die Energie der Gemein-

präsidenten heute doch alle Hände voll zu tun, mehr als zu den Zeiten, da Lehrentscheide hoch im Kurs standen. (Der Bischofstitel übrigens ist für die Funktion nicht entscheidend, aber für eine vernünftige und funktionierende Sprachregelung wohl auch nicht ganz gleichgültig.) Und haben sie nicht ohnehin damit zu tun? Also mögen sie doch sprechen, wollen wir doch füreinander, miteinander sprechen, einander fragen, hören, beim Wort nehmen, zum Handeln ermutigen – für die Kirche.

Eine Schlußbemerkung: Daß bei derartigen Versuchen, Sprecher für die Kirche zu benennen, die katholische Kirche und Theologie direkten Zugang zur Erfahrung mit dem Wort der heiligen Schrift hat und daß wir Evangelischen bisher nur indirekten Zugang zur Erfahrung mit dem Lehramt der römisch-katholischen Kirche haben (vermittelt hauptsächlich durch katholische Theologen), das ist nichts als recht und billig. Dieser Unterschied liegt in der Natur der Sache; er braucht den im Gang sich befindenden Austausch nicht nachhaltig zu beeinträchtigen. Neue Erfahrungen mit dem römischen Lehramt werden dann im Ganzen eines reicheren Haushaltens mit dem Dienst am göttlichen Wort der Versöhnung (2 Kor 5, 19 f.), dem kirchlichen Amt des Bindens und Lösens, des Ermahnens, Unterweisens, Ratens und Tröstens sich gewiß einstellen.

schaft. Sie sind öffentlich bestallte Bettler: Bettler um die Wiederaufnahme der Diskussion.

Sie sind keine Reformer .... Sie sind keine Patriarchen und keine Rebellen. Sie sind Vermittler, die den Patriarchalismus als Selbstverteidigung verängstigter Väter unnötig machen, ebenso wie die inhaltslose Dauerrebellion der Jungen. Sie führen Regie bei der Inszenierung des Generationenkonflikts, der für die Verknüpfung von Ende und Anfang, von Erfahrung und Traum, von Tradition und Wandel schlechthin unentbehrlich ist.

Bischöfe ergreifen nicht Partei, es sei denn – auf Zeit – die Partei der Verlierer. Jedenfalls ist für sie Einheit nicht gleich Mehrheit, sondern die wechselseitige Irritation von Mehrheit in Hoffnung und Liebe» (sic, erg. «von Mehrheit und Minderheit»?).

«So stelle ich mir Bischöfe vor. Es gibt den einen oder den anderen Kirchenvater, auf den man sich dabei berufen könnte. Aber Kirchenväter haben, soweit sie vor 1483 geboren sind, unglücklicherweise keine Stimme in der Evangelischen Kirche. Darum beruft man sich besser darauf, daß Bischöfe tatsächlich so sein können. Mein Kronzeuge ist der vorige Bischof von Rom.»

Dieser Bischofsspiegel – Ernst Lange hält das Bischofsamt aus ökumenisch-pragmatischen Gründen für «unverzichtbar» – findet sich versteckt in einer «Eingabe an einen westdeutschen Kirchenführer», samt «Anlage: Mehr ökumenische Verbindlichkeit in Westdeutschland» posthum abgedruckt in der Zeitschrift «Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft» 63, 1974, 349–362 (Zitat: 353; vgl. 352).