

Weder ‚Kirche zweiter Klasse‘ noch ‚kanonisierter Subjektivismus‘. Für einen selbstbewußten Protestantismus im ökumenischen Diskurs

Jörg Dierken

I. Innerprotestantische Unklarheiten angesichts der Ökumene

Weniger als ein Jahr nach dem größten Erfolg der Konsensökumene, der feierlichen Bestätigung der „Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ des Lutherischen Weltbundes und der Römisch-katholischen Kirche, folgte mit der Erklärung „Dominus Iesus“ der Kongregation für die Glaubenslehre die herbe Enttäuschung.¹ Wie im gemeinen Leben schlug Euphorie flugs in Katerstimmung um – vor allem im Lager der evangelischen Ökumeniker.² Gingen sie dort noch davon aus, mit der katholischen Kirche einen Dialog als „gleichberechtigte Partner („par cum pari“)" geführt zu haben,³ so sehen sich die Evangelischen hier von Rom zu „kirchlichen Gemeinschaften“ herabgestuft, während die „einzige Kirche Christi ... in der katholischen Kirche subsistiert und vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird“.⁴ Wähte man sich dort auf dem – freilich noch mit vielen heiklen Klärungserfordernissen gepflasterten – Weg hin zu „voller Kirchengemeinschaft, zu einer Einheit in Verschiedenheit ..., in der verbleibende Unterschiede einander ‚versöhnt‘ würden und keine trennende Kraft

1 Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre. Gemeinsame offizielle Feststellung. Anhang (Annex) zur Gemeinsamen offiziellen Feststellung, hg. von Lutherischem Weltbund und Päpstlichem Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Frankfurt/Paderborn 2000 (zitiert als GER/GOF); Kongregation für die Glaubenslehre, Erklärung Dominus Iesus. Über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche. 6. August 2000 (VApS Nr. 148), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2000 (zitiert als DI).

2 Wenig begeistert zeigten sich freilich auch führende Mitglieder des ökumenisch gesonnenen Episkopats, so die Bischöfe und nachmaligen Kardinäle Kasper und Lehmann, aber auch das Zentralkomitee der deutschen Katholiken.

3 GOF, Annex, 4 (unter Aufnahme des Ökumenismus-Dekrets des 2. Vatikanums).

4 DI, 16; 17.

mehr hätten“⁵, so wird man hier belehrt, daß die „kirchlichen Gemeinschaften ..., die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, ... nicht Kirchen im eigentlichen Sinn“ sind; lediglich die in ihnen Getauften seien „[in] Christus eingegliedert“ und stünden in einer „gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der Kirche“.⁶ Die EKD reagierte prompt. Die ekklesiologischen Aussagen seien „für die Kirchen der Reformation ... nicht akzeptabel“, so der Ratsvorsitzende M. Kock.⁷ Denn die Reformationskirchen stünden „für die Erklärung gewissermaßen auf der untersten Stufe der kirchlichen Rangordnung“.⁸ In dieser ‚Rangordnung‘ sieht man sich grollend „auf die hinteren Plätze verwiesen“.⁹

Eigentümlicherweise suchen in dieser Lage manche Teile des Protestantismus ihre Position in der ‚kirchlichen Rangordnung‘ dadurch aufzuwerten, daß sie geflissentlich die Erfüllung der von Rom genannten Kriterien anstreben. So betont der Catholica-Beauftragte der VELKD, der bayerische Landesbischof J. Friedrich, die Evangelischen spielten in der ‚ersten kirchlichen Klasse‘, da sie dem von Rom geforderten Profil entsprächen. Die Lutheraner seien „keineswegs ... Kirche zweiter Klasse“, denn: „Inhaltlich erfüllen wir die Kriterien.“¹⁰ Damit sind ausdrücklich die von Rom vorgegebenen Kriterien des „kirchliche[n] Amt[es]“ und der „gültige[n] Eucharistie“ gemeint. Nur über die „formalen Bestimmungen“ sei man sich noch uneinig; doch die unmittelbar zuvor publizierten „Lehrgespräche“ „Communio sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen“¹¹ hätten den weiteren Dialog „neu eröffnet“.

5 GOF, 3.

6 DI, 17.

7 M. Kock, Stellungnahme zu der von der Kongregation für die Glaubenslehre der römisch-katholischen Kirche veröffentlichten Erklärung „Dominus Iesus“ (5. 9. 2000), in: epd-Dokumentation 39/00, 17.

8 Ebd.

9 St. Cezanne, Sand im ökumenischen Getriebe – EKD über Vatikan-Dokument empört (epd), in: epd-Dokumentation 39/00, 19.

10 J. Friedrich, Identifizierung von Christus und Kirche können wir nicht mitvollziehen (6.9.2000), in: epd-Dokumentation 40/00, 14. Die folgenden Zitate stammen aus diesem Text.

11 Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, hg. von der Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Paderborn 2000 (zitiert als CS).

Tatsächlich finden sich in diesem der Hermeneutik des „differenzierten Konsenses“¹² verpflichteten Dokument weitreichende Überlegungen, die an die ‚communio-Ekklesiologie‘ des 2. Vaticanums anknüpfen¹³ und in Überlegungen gipfeln, die auf ein sakramentsähnliches „heilsinstrumentale[s]“ Kirchenverständnis, einen auch von evangelisch-lutherischer Seite akzeptierten „gesamtkirchlichen ‚Petrusdienst‘“ und „evangelische Zugänge“ zur katholischen Heiligen- und Marienfrömmigkeit hinauslaufen.¹⁴

Dieser Vorgang dokumentiert in besonders krasser Weise, daß der konsensökumenisch gesonnene Flügel der evangelischen Kirchen sich bis hin zur Selbstpreisgabe willig die von Rom genannten Kriterien für den Zugang zur ersten kirchlichen ‚Rangklasse‘ zu eigen macht – obwohl Rom den Evangelischen zugleich abspricht, diesen Kriterien je voll genügen zu können, solange sie eben ‚Evangelische‘ bleiben.¹⁵ Neben der eigentümlichen psychologischen oder machtökonomischen Seite dieses

12 CS 12; vgl. 41: „Als gangbarer Weg im Umgang mit den Unterschieden erscheint die Entschärfung der Gegensätze, so daß sie nicht mehr kirchentrennend sind.“

13 Vgl. CS 14ff.; 24ff.; 87; 92; 97ff. Seite 99 ist gar von einer „communio von Schwesterkirchen“ die Rede – vermutlich unter Mißachtung der „Note“ der römischen Glaubenskongregation über den einschränkenden Gebrauch des Terminus „Schwesterkirchen“ auf die Kirchen des Ostens (Glaubenskongregation, Eine „Note“ zum Begriff „Schwesterkirchen“, in: epd-Dokumentation 43/00, 39f.).

14 CS 51; 97; 128.

15 Dies erhellt nicht nur aus dem Ökumenismusdekret des 2. Vaticanums, sondern wird deutlich unterstrichen durch die „Note“ der Glaubenskongregation zum Begriff „Schwesterkirchen“ (s. Anm. 13). Danach bezieht sich dieser Ausdruck nur auf „Teilkirchen“; ihnen gegenüber bleibe „die universale ... heilige, katholische und apostolische Kirche nicht Schwester, sondern Mutter aller Teilkirchen“. Freilich ist hier nicht von der römischen Kirche die Rede. Die „Teilkirche von Rom“ könne gar „Schwester aller Teilkirchen“ genannt werden. Dennoch ist die „Einzigkeit der Kirche Jesu Christi“ nach römisch-katholischem Verständnis niemals eine rein transzendente Größe, der auf Erden immer nur eine Pluralität von ‚geschwisterlichen Teilkirchen‘ korrespondiert. Der Ausdruck ‚Schwesterkirchen‘ sei ohnehin „ausschließlich auf jene kirchlichen Gemeinschaften“ anzuwenden, „die den gültigen Episkopat und die gültige Eucharistie bewahrt haben“. Namentlich nach dem letzteren Kriterium können die Evangelischen als Evangelische niemals zu den ‚Schwesterkirchen‘ rechnen. – Bezüglich des ekklesialen Charakters der Evangelischen votiert auch der neue Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, Kardinal Kasper, nicht anders. Trotz der „Verletzungen“, die die „Formulierungen wie die, die evangelischen Kirchen seien nicht Kirchen im eigentlichen Sinn“, „auch bei mir“ hervorgerufen haben – so Kardinal Kasper –, spricht auch er von den „Kirchen-Gemeinschaften, die aus der Reformation hervorgegangen sind“ (Da müßte ein Wunder geschehen. Interview mit Kardinal Kasper, in: Der Spiegel 13 vom 26. 3. 2001, 64ff; hier: 68). Konsequenter betont Kasper denn auch, daß Römische Katholiken und Protestanten „nicht dasselbe Kirchenverständnis“ haben (ebd).

Vorgangs liegt in ihm die Herausforderung beschlossen, über die eigene Position des Protestantismus im ökumenischen Diskurs erneut nachzudenken. Sofern der Protestantismus beansprucht, nicht in die zweite ‚Rangklasse‘ zu gehören, muß er dies durch seine *eigenen* religiösen Kerngehalte und -kompetenzen erweisen können. Anderenfalls gehörte er in überhaupt keine religiöse Liga – oder sollte eben konsequent nach Rom zurückkehren. Die eigenen religiösen Kerngehalte des Protestantismus können mithin nicht in der Übernahme der römischen ekklesiologischen Kriterien bestehen. Die innerprotestantische Unklarheit angesichts der Ökumene läßt es freilich geboten erscheinen, die eigenen religiösen Gehalte deutlich zu vergegenwärtigen. Nur so kann der ökumenische Diskurs ‚auf gleicher Augenhöhe‘ geführt werden. Anderenfalls würde nicht die „Denkweise der getrennten Brüder besser erkannt“, wie es das Ökumenismusdekret auch verlangt, sondern es würde nur ohne „falsche[n] Irenismus“ „ihnen unser Glaube in geeigneter Weise auseinandergesetzt“. ¹⁶

Dann wäre es freilich konsequenter, den ökumenischen Diskurs dezidiert als Angleichung an römisch-katholische Positionen zu inszenieren und den Weg zur Kircheneinheit mit Rom explizit auf den von Rom markierten Pfaden zu gehen: Sie sehen eine ‚ökumenische‘ Eingliederung in den von der römisch-katholischen Kirche kraft göttlicher Gnade von Anfang an gebildeten einen Leib Christi mit Petrus und seinem Nachfolger an der Spitze vor, auf den ohnehin alle bedeutenden religiösen Güter außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche hingeordnet sind. Diese Position ist in meisterhafter Subtilität im Ökumenismusdekret des 2. Vaticanums formuliert, und die römischen Institutionen haben sie bis zu „Dominus Iesus“ kirchenpolitisch geradlinig verfolgt. ¹⁷ Neben einer wenigstens latenten Attraktivität der in sich konsequenten

16 2. Vatikanisches Konzil, Dekret „Unitatis redintegratio“ (dt.: Dekret über den Ökumenismus), 9; 11 (zitiert nach: Konzilsdekrete 2. Das Verhältnis der katholischen Kirche zu den Nichtkatholiken. Erste Übersetzung im Auftrag der deutschen Bischöfe, Recklinghausen 21966 [im folgenden zitiert als UR]).

17 So lehnen sich bekanntlich die eingangs angeführten Formeln aus DI an UR sowie an die dogmatische Konstitution des 2. Vaticanums über die Kirche „Lumen gentium“ (dt.: Dogmatische Konstitution über die Kirche; zitiert nach: Konzilsdekrete 1. Fragen des Glaubens, der kirchlichen Ordnung und des Gottesdienstes. Erste Übersetzung im Auftrag der deutschen Bischöfe, Recklinghausen 21966 [im folgenden zitiert als LG]) an – von der ja die umstrittene Formel

katholischen Position dürfte das Bestreben nach institutioneller Stärkung der Kirche in der zunehmend säkularisierten Gesellschaft zu den stärksten praktischen Antrieben zur Ökumene auf seiten der Evangelischen zählen – wie auch immer dies den evangelischen Konfessionskirchen zutrage kommen mag. „Die Zukunft der Kirche wird eine ökumenische sein“ – so Präses Kock –; dies entspreche nicht nur „der Verheißung Jesu Christi“, sondern auch „in Deutschland ebenso wie an anderen Orten ... den praktischen Notwendigkeiten von Zeugnis und Dienst“.¹⁸ Gegenüber den Bedrängnissen, denen sich das Christentum in der säkularisierten Moderne ausgesetzt sieht, scheint jede institutionelle Stärkung durch Bündelung der Kräfte verlockend.¹⁹

Will der Protestantismus indes nicht einer solchen, in beiden Hinsichten für ihn selbst freilich mehr als prekären Angleichung an den römischen

„subsistit“ übernommen ist. Aus dieser, das alte „est“ der Gleichung von *corpus Christi mysticum* und *ecclesia Romana catholica* ermäßigenden Formel, wie auch aus der Rede von den außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche existenten Elementen der Wahrheit sowie der Vorstellung von „kirchlichen Gemeinschaften“ und „Kirchenwirklichkeit“ außerhalb dieses Gefüges erhellt aber auch die Öffnung, die die römisch-katholische Kirche mit dem Konzil fraglos vollzogen hat. Dogmatisch fußt sie auf der Interpretation der Ekklesiologie im Lichte der Christologie und einer Einstellung der juristischen Konzeption der katholischen Kirche als Leib Christi in ein sakramentales Verständnis, das durch organologisch-romantische Vorstellungen von der Kirche als „*communio*“ angereichert ist. (vgl. hierzu J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 231 ff.). Ob hiermit aber das Modell der vormaligen „Rückkehrökumene“ aufgegeben ist, wie W. Kasper betont (Situation und Zukunft der Ökumene, in: FAZ vom 24.1.2001, 13), bleibt jedoch fraglich. Denn UR läßt keinen Zweifel daran, daß katholischerseits darauf hinzuwirken sei, daß „alle Christen zur selben Eucharistiefeier, zur Einheit der einen und einzigen Kirche versammelt werden, ... eine Einheit, die nach unserem Glauben unverlierbar in der katholischen Kirche besteht“ – mithin alle, „die ... auf irgendeine Weise zum Volke Gottes gehören“, dem „Leib Christi auf Erden ... völlig eingegliedert werden müssen“. Und dieser sei konstituiert durch die Güter des Neuen Bundes, die vom Herrn „dem Apostelkollegium, an dessen Spitze Petrus steht“ anvertraut seien (UR, 3; 4). Und die Nachfolge Petri ist nach römisch-katholischem Verständnis eben im römischen Papst, dem nach wie vor ein Primat in der Jurisdiktion und mithin auch über die Lehre zukommt, institutionalisiert. Dies wird von der Enzyklika „*Ut unum sint*“, die sich eng an UR und LG anlehnt, nachdrücklich bekräftigt. (Vgl. Enzyklika „*Ut unum sint*“ von Papst Johannes Paul II. über den Einsatz für die Ökumene. 25. Mai 1995 [VApS Nr. 121], hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995 [zitiert als Uus], 88–96; bes. 94).

18 M. Kock, Stellungnahme (s. Anm. 7).

19 Die praktische Bedeutung der Ökumene für den „Bereich der Sittlichkeit“ wird auch von katholischer Seite ausdrücklich betont (vgl. UR, 23 u.ö.). Daß die „Trennungen der Kirchen ... der Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft schwer geschadet“ hätten und die „Spaltung der Christenheit ... angesichts der Welt ein Skandal“ sei, hat jüngst W. Kasper wieder hervorgehoben (W. Kasper, Situation [s. Anm. 17]). Dies entspricht der in den römischen Ökumenismus-Dokumenten herrschenden Sichtweise. Vgl. Uus, 98f.

Katholizismus huldigen, so muß er seine eigene Position im *Gegenüber* zu der des ökumenischen Partners formulieren. Hierdurch kann er ‚auf gleicher Augenhöhe‘ dem römischen Ökumene-Modell begegnen, das auf eine Eingliederung in eine von römischer Seite in den wesentlichen Hinsichten vorgeprägte Einheit hinausläuft. Denn ein ‚tertium‘ der Synthese ist schon angesichts dieses Modells nicht zu erwarten – ob es protestantischerseits überhaupt wünschenswert sein könnte, sei überdies dahingestellt. Das auch in Teilen der evangelischen Kirchen favorisierte konsensökumenische Konzept einer Verschleifung der Gegensätze ist solange kaum eine gangbare Alternative, als es bei – teils strategisch beabsichtigter – Verminderung der Klarheit untermotiviert jenem katholischen Ökumene-Modell Vorschub leistet.²⁰ Deshalb kann die religiöse Position des Protestantismus am ehesten durch eine *Hermeneutik der Differenz* im ökumenischen Diskurs zur Geltung gebracht werden. Gehört zu ihr, daß das *Eigene* sich *im Lichte der Unterscheidung vom Anderen* trennschärfer konturiert und schon deshalb des Anderen bedarf, so ist eine solche Differenzhermeneutik keineswegs mit einem naiven Antikatholizismus zu verwechseln. Hatte er auch in der Geschichte des Protestantismus vielfach dessen Einstellung in Lehr- und Lebensfragen geprägt – insbesondere wenn dieser seine besondere Staatsnähe zu betonen suchte –, so ist die Zeit des Antikatholizismus schon aufgrund veränderter religionspolitischer Konstellationen, aber auch aufgrund eines neuen Bemühens des nachkonziliaren Katholizismus um ein Verständnis der ‚getrennten Brüder‘ endgültig abgelaufen. Systematisch unterscheidet die differenzhermeneutische Option sich von einem solchen Antikatholizismus gerade insofern, als in die protestantische Selbstartikulation der Bezug auf den ökumenischen Partner bewußt hineingenommen wird. Die Differenz zum anderen wird eben *im Eigenen selbst* mitthematisiert, und zwar unter Einschluß des Respektes vor dem Anderssein des Anderen. Geschieht dies in einer durchsichtigen, über die eigene Position auch den anderen aufklärenden Weise, so kann dieses differenzhermeneutische Verfahren auch nicht mit dem allzu bekannten gruppenpsychologischen Simplifizierungsgesetz verwechselt

20 Dies hat E. Herms konsequent herausgestellt, vgl. Ders., *Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung der römischen Kirche im Lichte der reformatorischen Theologie. Antwort auf den Rahner-Plan*, Göttingen 1984.

werden, wonach der Außenfeind die Binnenstabilität stärkt. Anstelle von Simplifizierung steigert das vorzuschlagende Verfahren *differenzhermeneutischer Kontroverstheologie* vielmehr die Komplexität schon des eigenen Binnenraums selbst – weiß man doch, bildlich überspitzt, um den ‚Gegner‘ eben in den eigenen Reihen. Und die höhere Komplexität im Außenverhältnis dürfte bei beiden Partnern auch eine größere religiöse Evidenz für den jeweiligen Umgang mit der Eigenart des anderen hervortreten lassen – jedenfalls gegenüber einer Annäherung auf der Basis eines durch Reduktion von Profil und Kontur gewonnenen größten gemeinsamen Nenners. Als solcher bleibt dieser Nenner im konsensökumenischen Verfahren ohnehin verborgen und wird allenfalls durch die von unterschiedlicher Warte beschriebenen, aber nicht in ein Verhältnis zueinander gesetzten Annäherungen äußerlich umschrieben.

Freilich basiert die religiöse Evidenz einer aus protestantischer Perspektive vorgeschlagenen differenzhermeneutischen ökumenischen Kontroverstheologie letztlich darauf, daß die protestantische Seite ein solches religiöses Profil zu artikulieren vermag, das die andere Seite nicht schon besitzt. Nur hierdurch bildet sie einen *eigenen Typ* der christlichen Religion aus, der sich mit guten Gründen im Gegenüber zum römisch-katholischen Typ zu bewegen weiß – mag dieser ihm auch an institutioneller Größe, Vielfalt ethnischer Kulturen und schillerndem Reichtum an Frömmigkeitstraditionen ‚überlegen‘ scheinen. Anderenfalls aber erschöpfte sich die protestantische Position eben darin, was ihr das wohlwollende katholische Gegenüber inzwischen zugesteht: nämlich einige gravierende Mißstände in der spätmittelalterlichen Kirche aufgezeigt und in der Folge davon einige ‚Teilwahrheiten‘ gepflegt zu haben. Mit der Beseitigung jener Mißstände wird freilich die Existenzberechtigung des religiösen Protests strukturell hinfällig, und die ‚Teilwahrheiten‘ kommen ohnehin nur im Licht der katholischen Kirche voll zum Leuchten. Definiert sich der Protestantismus in dieser Weise, so ist seine Sonder- und Eigenexistenz von prinzipieller Falschheit – er fußte dann nur auf einer geistlich im Letzten illegitimen ‚Spaltung‘ der einen Kirche.²¹

21 Gerade der nachkonziliare Katholizismus pflegt durchgängig die Semantik der ‚Spaltung‘ der an sich einen Christenheit, wenn er auf innerchristliche, zur Kirchentrennung führende Konflikte hinweist. Diese ‚Spaltung‘ ist das Gegenteil von Differenzierung, und sie wird zumindest unterschwellig mit der Wertung beklagenswerter geistlicher Illegitimität verbunden.

Gegenüber dieser Sichtweise muß das protestantische Selbstbewußtsein die Plausibilität vom *legitimen religiösen Eigensinn* des reformatorischen Christentums dartun – und zwar einschließlich des nicht nur unglücklichen Charakters der kirchlichen Trennung –,²² ohne hierbei einen inakzeptablen, borniert-konfessionalistischen Antikatholizismus aufzubieten. Dies gelingt dann am ehesten, wenn sich das differenzhermeneutische Gespräch mit dem ökumenischen Partner an den für diesen, aber auch die eigene religiöse Identität zentralen Themen entlang bewegt. Das sei im folgenden exemplarisch versucht (II.). Dabei beziehe ich mich vor allem auf die strategisch vorzüglich platzierten Darlegungen von Kardinal Ratzinger, in denen er die Position des römischen Lehramtes öffentlichkeitswirksam und in eindrucklicher gedanklicher Konsequenz erläutert. Abschließend sollen einige Konturen eines protestantischen, auf seiner religiösen ‚Kernkompetenz‘ fußenden Ökumene-Konzepts skizziert werden (III.).

II. Die Kirchenidee als ökumenisches Schibboleth – oder über Differenzen im Verständnis von Wahrheit und Wirklichkeit, Vernunft und Freiheit

Der Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal Ratzinger, hat im Umfeld der Debatte um die Erklärung „Dominus Iesus“ sich in mehreren großen Zeitungsbeiträgen an die breitere Öffentlichkeit gewandt und darin den Fehdehandschuh mit dem Protestantismus erneut aufgenommen. Dabei haben Formulierungen protestantischerseits Entrüstung hervorgerufen, in denen der Kardinal in souveräner Polemik den „in historischen Zufälligkeiten gewachsenen Bildungen“ der deutschen Landeskirchentümer aus römischer Perspektive abspricht, „im gleichen Sinn Kirche [zu sein], wie die katholische Kirche glaubt Kirche zu sein“.²³ Man solle sich nicht vormachen, so der Kardinal, „der Begriff Kirche sei im

22 Vgl. zu dieser Formulierung klassisch G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts (Theorie-Werkausgabe Bd. 7), Frankfurt a. M. 1969–71, § 270, Anmerkung.

23 J. Ratzinger, Es scheint mir absurd, was unsere lutherischen Freunde jetzt wollen. Interview von Ch. Geyer, in: FAZ vom 22.9.2000 = epd-Dokumentation 43/00, 41–49. Die folgenden Zitate entstammen diesem Text.

gleichen Sinn angewandt, wenn wir von Nordelbischer Kirche und von katholischer Kirche sprechen“. Und es sei „absurd“, wolle man wie „unserer lutherischen Freunde allem Anschein nach im Augenblick“, die „zufälligen historischen Bildungen“ wie etwa die „Kirche von Hessen-Waldeck oder von Schaumburg-Lippe“ „im gleichen Sinn als Kirche ansehen, wie wir glauben, daß die auf der Nachfolge der Apostel im Bischofsamt beruhende katholische Kirche Kirche ist“.

Diese Formulierungen lassen nichts an Klarheit zu wünschen übrig. Aus protestantischer Sicht ist an ihnen aber nicht die Bestreitung des gleichen ekklesialen Charakters von evangelischen Landeskirchentümern und römischem Katholizismus bemerkenswert. Denn dies entspricht nur der bekannten römischen Position. Bemerkenswert dürfte an ihnen der Umstand sein, daß der Kardinal selbst mehrfach hervorhebt, diese Differenz im ekklesialen Charakter ergebe sich in einer *bestimmten Perspektive* – nämlich derjenigen „wie wir glauben“. Damit ist, wenn gleich beiläufig, die standortspezifische Perspektivität der katholischen Position selbst angedeutet: Die universale katholische Position werde in der – immer partikularen – Perspektive wahrgenommen, für die jenes ‚wir‘ steht. Denn Partikularität ist mit einer jeden, freilich nichts als ehrlichen, Angabe von Perspektivität notwendig verbunden. Die vom Kardinal gemeinte Perspektive ist natürlich eine solche, die zugleich wieder eingeschränkt wird auf den Glauben der auf der Apostelnachfolge im Bischofsamt fußenden universalen Kirche Christi hin. Sie kommt zwar nicht umstandslos mit der römischen zur Deckungsgleichheit, aber sie ‚subsistiert‘ eben nur hierin als solche – werde ohne solch empirisch-konkrete ‚Subsistenz‘ doch die institutionelle Seite der Kirche wider die Grundintention des Kirchenbegriffs selbst vergleichgültigt. Doch immerhin: Ein leises Zugeständnis von Perspektivität läßt sich nicht übersehen.²⁴

24 Es verstärkt Ansätze, die sich bereits in UR finden, vgl. nur 4. Der nachmalige Kardinal hat in seinen früheren Arbeiten sogar davon gesprochen, daß die Spezifizierung der katholischen Kirche zur römischen selbst „einen Plural außerhalb ihrer herausgefordert“ habe, womit korrespondiere, daß sie ihrerseits ein „Defizit hinsichtlich eines Plurals“ aufweise, „den es in ihr geben“ müsse. Dennoch sei der von Ratzinger hervorgehobene Gedanke eines Plurals von Kirchen legitim „nur innerhalb der Klammer des Singulars“, und dieser Singular der Einen Kirche könne wiederum nicht ohne konkrete institutionelle Gestalt sein (J. Ratzinger, *Das neue Volk Gottes* [s. Anm. 17], 228f.; 236).

Deshalb muß es die evangelische Perspektive keineswegs als Zumutung empfinden, wenn der Kardinal eine Agenda für einen in der Sache „richtige[n] Streit“ mit ihr benennt. Er schlägt nämlich vor, die Debatte auf die jeweils spezifischen Merkmale des differenten Kirchenverständnisses zu konzentrieren. In diesem Sinne hebt er den stärker „ereignishaften“, „pneumatologisch[en]“ Charakter des evangelischen Kirchenverständnisses im Umfeld der kirchlichen Zentralfunktionen der Wortverkündigung und Sakramentsspendung hervor und betont, daß für ein evangelisches Kirchenverständnis die Kirche „nicht so sehr in den Institutionen, auch nicht in der apostolische Nachfolge“ konzentriert sei. Daher sei es keine Beleidigung, „wenn wir sagen, daß die faktischen evangelischen Kirchentümer nicht im gleichen Sinn Kirche sind, wie die katholische es selbst sein will; *sie selber wollen das doch gar nicht*“.²⁵

Diesem Urteil kann man auf protestantischer Seite kaum die Zustimmung verweigern. ‚In gleicher Weise‘ wie die römisch-katholische *können* die protestantischen Kirchen nicht ‚Kirche sein *wollen*‘. Dazu sind sie in ihren ‚ereignishaften‘ ekklesiologischen Grundbegriffen, vor allem in der Ausrichtung des Kirchenverständnisses hin auf die ‚Gemeinde‘ und den ‚Glauben‘ sowie in der Verortung der institutionellen ekklesiologischen Aspekte im Horizont der kategorialen Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche viel zu sehr auf die Kommunikation jener Perspektivität bezogen, von der der Kardinal beiläufig spricht. Allerdings wird sie in der protestantischen Ekklesiologie nicht wie in der katholischen alsbald wieder zurückgenommen, sondern sie kommt gerade in ihrer Eigenlogik religiös zur Sprache. Denn die evangelischen ekklesiologischen Denkfiguren vermögen durch ihre zentralen Unterscheidungen solche Perspektivität grundsätzlich aufzunehmen und in verschiedenen Hinsichten ihres religiösen Vorkommens durchsichtig werden zu lassen. Während der Kardinal die mit dem Perspektivitätseingeständnis verbundene Pluralität von Kirchen sogleich wieder einschränkt, kann sie im Lichte des protestantischen Kirchenverständnisses gerade betont werden. Indem es die Einheit der Kirche an das ‚consentire‘ über Funktionen der Evangeliumspredigt und Sakramentsverwaltung bindet und hiervon

25 Hervorhebung von mir, JD. Nur im Ton, nicht aber in der Sache unterscheiden sich an diesem Punkt die Kardinäle Kasper und Ratzinger, vgl. das angeführte Spiegel-Interview mit Kardinal Kasper (Da müßte ein Wunder geschehen [s. Anm. 15]).

die kirchlichen Institutionen in ihrer Vielheit abhebt, kennt es grundsätzlich eine Mehrheit von institutionellen Kirchen. Und indem es auf die zur ‚Gemeinde‘ versammelten Gläubigen abhebt, kennt es mit dem nach evangelischem Verständnis nur je individuell und subjektiv vollziehbaren Glauben eine prinzipielle Vielheit je eigener Perspektiven – mögen diese auch in der evangelischen Tradition immer wieder unter einer uniformen Einheitsnorm begriffen worden sein.

Für den Kardinal hingegen ist letztlich jede Mehrzahl von ‚Kirchen‘ nur ein manifester Widerspruch. Gäbe es tatsächlich statt der einen Kirche nur „Kirchenfragmente“, so sei „der Subjektivismus kanonisiert“: Ein jeder müßte sich sein Christentum selber zusammensetzen, „und am Ende entschiede der eigene Geschmack“.²⁶ Eben gegen einen solchen ‚kanonisierten Subjektivismus‘ stehe nicht nur die ältere Ekklesiologie, für die das *corpus Christi mysticum* die *ecclesia Romana catholica* ist, sondern auch noch die graduell abgeschwächte Identifikation des Heilsmysteriums der von Christus gegründeten Kirche und des römischen Katholizismus, wie sie seit dem 2. Vaticanum durch deren ‚*Subsistieren*‘ in diesem ausgedrückt sei. Gebe es freilich auf dem Weg der irdischen Pilgerschaft des Gottesvolkes zur Vollendung noch überwindungsbedürftige Unvollkommenheiten, so sei doch die im römischen Katholizismus ‚subsistierende‘ Kirche das „allumfassende Heilssakrament“, das gar, wendet man hierauf das jüngst bekräftigte Sakramentsverständnis an, „ex opere operato“ müsse wirken können.²⁷ Es ist daher konsequent, andere ‚kirchliche Gemeinschaften‘ hiervon zu unterscheiden und in ihnen wie in anderen Religionen das, was „wahr und heilig“ ist, als „Elemente der Heiligung und Wahrheit“ allein im Lichte der Optik der einen katholischen Kirche anzuerkennen.²⁸ Weniger konsequent ist es freilich, den ebenfalls aus ‚historischen Zufälligkeiten‘ gewachsenen, also ge-

26 AaO, 43.

27 DI, 20; 21.

28 DI, 2; vgl. J. Ratzinger, Es scheint mir absurd (s. Anm. 23). Ob dies die von Ratzinger selbst betonte „theologische Achtung der anderen Kirchen als Kirchen“ einschließt, sei dahingestellt. Eine theologische Achtung dürfte in dieser Vorstellung fraglos enthalten sein, eine Achtung als Kirchen freilich nur in dem Maße, als der Plural ‚Kirchen‘ im Singular der Einen Kirche gehalten ist, die wiederum in der römischen ‚subsistiert‘. Ein anderes Bild ergäbe sich, wenn dieses ‚Subsistieren‘ mit einem grundsätzlichen Partikularitätseingeständnis der römischen Kirche einherginge.

schichtlich-kontingenten Charakter auch der ‚Bildung‘ der römischen Kirche auszublenden.²⁹ Und weniger konsequent ist es ebenfalls, der in institutioneller Objektivität ‚subsistierenden‘ einen und einzigen Kirche Christi nur einen ‚kanonisierten Subjektivismus‘ willkürlicher Beliebigkeit entgegenzustellen. Beides basiert allein darauf, daß von der tatsächlich beanspruchten Perspektivität abstrahiert wird.

Dies ist in den Grundunterscheidungen evangelisch-lutherischer Ekklesiologie so nicht der Fall. Denn diese setzt an die Stelle einer sich institutionell kontinuierlichen sakramentalen Substanz die *funktionale Zuordnung* von Handlungs- und Kommunikationsvollzügen, deren Eigenart durch die Unterscheidung göttlicher und menschlicher Faktoren bestimmt werden kann. Nach CA VII „ist“ die Kirche bekanntlich die „Versammlung aller Gläubigen, bei welchen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakrament lauts des Evangelii gereicht werden“.³⁰ Das ‚Sein‘ der Kirche *als* Kirche besteht danach in der gemeindlichen ‚Versammlung‘ der Gläubigen; ihr Zentrum ist nicht eine wie auch immer geartete Teilhabe an einem sakramental vermittelten Gnadenschatz, sondern der *Glaube* als menschliche Aneignung der göttlichen Gnadenzusage. Sosehr der Glaube ein menschlicher Vollzug ist, so wenig ist er indes nach gemeinprotestantischem Verständnis ein bloßes Produkt menschlicher Handlungen. Er kommt immer nur zustande kraft der menschlich kontingenten Gegenwart Gottes als Geist. Damit ist er als elementarer menschlicher Vollzug menschlicherseits nicht operationalisierbar. Eben dies kommt darin zum Ausdruck, daß die gemeindliche Versammlung der Gläubigen zur geistlichen Kommunikation ein menschlicher ‚äußerer‘ Geschehenszusammenhang ist, der seine Pointe in der Bildung von ‚innerlichem‘ ‚Herz‘ und ‚Gewissen‘ hat, also in Größen, die diesem Zusammenhang entzogen und ihm transzendent sind.

29 Einen solchen Charakter müßte der Kardinal im Letzten bestreiten. Doch auch für Joseph Ratzinger ist Geschichte einerseits nur Entwicklung und Aneignung des qua Offenbarung ursprünglich Angelegten; andererseits ist sie der Ort, an dem das Ursprüngliche verdeckt und durch menschliche Zweideutigkeit überlagert wird. Eine mit grundlegenden Veränderungen verbundene Geschichte dieses ‚Ursprünglichen‘ selbst kann es danach nicht geben. Dementsprechend gestaltet sich die Aufgabe theologischer Geschichtsschreibung einmal als Nachvollzug von ‚Entwicklung‘ und zum anderen als Kritik von ‚Verdeckung‘ des Ursprünglichen der Offenbarung. Vgl. J. Ratzinger, Das Problem der Dogmengeschichte in der Sicht der katholischen Theologie, Köln u. Opladen 1966.

30 CA VII, BSLK 61, 4–7.

Als Kirche im Sinne des dritten Artikels des Glaubensbekenntnisses wird diese gemeindliche Versammlung der Gläubigen wesentlich dadurch qualifiziert, daß in ihr die Vollzüge der Evangeliumspredigt und der evangeliumsgemäßen Sakramentsreichung getätigt werden. Auch sie sind menschliche Akte, allerdings solche, die nur dann adäquat ausgeübt werden, wenn in ihnen das nichtmenschliche, göttliche ‚Evangelium‘ als Grund und Gegenstand kommuniziert wird. Als Norm dieser Akte fungiert bekanntlich das Zeugnis der ‚Schrift‘. Aber schon darin ist das als identische Größe namhafte ‚Evangelium‘ nur in einer Pluralität von Zeugnissen gegeben – und mithin niemals ohne menschliche Auslegung in ihrer fortschreitenden Vielspältigkeit zu haben.³¹ Es ist der Kirche also wesentlich, mit dem manifesten Vollzug ihrer mehr als nur menschlichen wesensqualifizierenden Zeichen der Predigt und Sakramentsreichung zugleich die Vielspältigkeit von Auslegungsweisen der Schrift mitzuthematisieren. Hiermit korrespondiert die unreduzierbare Vielheit der Aneignung des Evangeliums im Glauben. Denn der Glaube, das nicht-operationalisierbare Ziel der geistlichen Kommunikation, ‚ereignet‘ sich

31 Dies läßt sich freilich in solcher Zuspitzung erst unter den Bedingungen der modernen Historisierung der Bibelauslegung sagen. Mit ihr ist die altprotestantische Vorstellung einer Eindeutigkeit der sich selbst interpretierenden, im Literalsinn gelesenen Schrift hinfällig geworden. Doch wurde das Thema des ‚Kanons im Kanon‘ bekanntlich schon in der Reformationszeit durch dogmatisch-theologische Entscheidungen angegangen. Der Zusammenhang, in dem die Vorstellung von der Eindeutigkeit der Schrift für eine besondere religiöse Funktion der Schrift einstand, ist vor allem der Konflikt mit Rom. In ihm ging es um eigene religiöse Grundoptionen in der Auseinandersetzung mit der lehramtlich verwalteten und von Rom verkörperten Tradition. Aus diesem Grund muß man aber auch als Protestant der römisch-katholischen These zustimmen, daß Schriftauslegung und Schriftbezug sich niemals in einer gleichsam traditionsfreien Unmittelbarkeit vollziehen (vgl. J. Ratzinger, Es scheint mir absurd [s. Anm. 23]). Keine Schriftauslegung kann sich in der Unmittelbarkeitsprätention einer interpretationsfreien Schriftexplikation ergehen, und auch die protestantische Schriftauslegung ist nicht ohne religiöses ‚Traditionsgut‘ – stamme es auch aus der jeweils jüngsten Vergangenheit der Ausformulierung einer eigenen Position unter Konfliktbedingungen wie im 16. Jahrhundert. Nicht das ‚Daß‘ des Traditionsbezugs ist also ein kontroverstheologisches Thema, sondern das ‚Wie‘. Hierin geht es einmal um die Frage nach der religiösen Legitimität eines direkten, vom ‚Gewissen‘ des Auslegers und nicht durch das kirchliche Lehramt vermittelten Zugangs zur Schrift sowie um die Frage der religiösen Legitimität verändernder Aneignung von ‚Schriftgehalten‘ im Lichte von geschichtlich bzw. sozio-kulturell veränderten Einsichten und Gegenwartslagen. Dies schließt das Erfordernis ein, auf dem Boden geschichtlichen Denkens die Identität bzw. das Wesen des Christentums auszuformulieren – einschließlich der damit praktisch verbundenen geschichtlichen Umformung christlicher Gehalte. Der kontroverstheologische Springpunkt dürfte in der Legitimität der Freiheit, die hierin beansprucht wird, liegen.

aufgrund der von ihm untrennbaren Beteiligungsperspektive des glaubenden, Ich' immer nur je individuell, und er besitzt nur in je ,meinigen' Akten fiduzialen Vertrauens auf Gott den Charakter des Heilsgutes.³²

Gleichwohl kann sich auch der individuelle Glaube nicht auf exkludierende subjektive Selbstverhältnisse als *bloße* ,Herzensgewißheiten' reduzieren. Dies ist schon aufgrund seiner im Gottesbezug thematischen Allgemeinheit nicht möglich. Die Sozialdimension des Glaubens als Vielheit humaner Glaubensakte kommt im Kirchenbegriff dadurch zum Ausdruck, daß im empirischen Geschehen der ,Kirche' als geistlicher Kommunikation eine überempirische, universale und ideelle Dimension namhaft gemacht wird: Von der raum-zeitlich institutionalisierten geistlichen Kommunikation, der sichtbaren Kirche, wird die Räume und Zeiten übergreifende unsichtbare Kirche unterschieden, welche das Wechselverhältnis von Individualität und Sozialität des Glaubens idealtypisch symbolisiert. Doch ist diese nicht einfach ins Jenseits der empirischen Kirche als ,societas platonica' verschoben. Vielmehr ist sie in ihr verborgen präsent – oder cum grano salis: Sie ,subsistiert' in der institutionalisierten geistlichen Kommunikation gleichsam als reale regulative Idee des Glaubens in der Wechselseitigkeit seiner individuellen und sozialen Aspekte. Durch immanente Kritik ein implizites Sollensmoment in der empirischen geistlichen Kommunikation transportierend, entspricht die Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche anderen Unterscheidungen im Symbolgefüge und in der Institutionenlehre des Protestantismus. Hierzu zählen zentral die Differenzierungen zwischen Kirche und Reich Gottes und zwischen Kirche und staatlicher Rechtsgemeinschaft. Diese Unterscheidungen präzisieren den spezifischen Charakter und den eigentümlichen Ort der Kirche: Er umfaßt keineswegs die Totalität des Lebens, sondern liegt in der *Relativität* des geschichtlich-gesellschaftlichen Diesseits – aber so, daß die perspektivisch individuierte Subjektivität des Glaubens gerade in solcher Relativität eine unübersteigliche *Letztgültigkeit* besitzt. Ebendies artikuliert die geistliche Kommunikation durch das von ihr beanspruchte Unterscheidungsgeflecht menschlicher und göttlicher Funktionen. Es wahrt den

32 Nur in seiner inneren Bestimmtheit als ,fiducia' eignet dem Glauben die Qualität des Heilsgutes, nicht schon in den im Gefälle hierauf begriffenen Charakteren der ,notitia' und des ,assensus'.

Glauben in seiner unüberholbaren Letztgültigkeit zugleich davor, zu einer statischen, in sich verschlossenen Größe zu gerinnen. Dies erhellt schon aus den Bildungserfordernissen, die die Komplexität der Glaubenssubjektivität in ihrer Dialektik von Individuellem und Allgemeinem evoziert. Ohne Bezug auf das unverrechenbare ‚Ich‘ des Glaubens wird die kirchliche Kommunikation hohl, und ohne Bildung am kirchlich kommunizierten ‚Wir‘ wird der individuelle Glaube leer. Ohne sie – in welcher Form auch immer – kommt er empirisch gesehen überhaupt nicht zustande, sosehr der jeweils individuelle Glaube in seinem *eigenen*, für ihn wie für die Kirche in Gott wurzelnden Entstehen auf keinen äußerlichen Bildungseinfluß verrechnet werden kann. Die Komplexität religiöser Bildungsprozesse wird exemplarisch daran sichtbar, daß der Glaube als Rechtfertigungsglaube von menschlichen Subjekten vollzogen wird, die – als Gerechtfertigte ‚zugleich‘ Sünder seiend – ihr letztgültiges, in der Kraft des Jenseits realisiertes Leben gerade in der ambivalent bleibenden Endlichkeit des Diesseits führen.

Diese freilich sehr knappe Skizze dürfte deutlich gemacht haben, daß die auf den Glauben abgestellten ekklesiologischen Grundbestimmungen es erfordern, vom Kirchenbegriff her eine *perspektivisch gegliederte Pluralität* zu denken. Dies wird noch dadurch unterstrichen, daß die „Confessio Augustana“ einen pragmatischen Umgang mit den menschlichen Traditionen, Riten und Zeremonien nahelegt, um so dem Mißverständnis zu begegnen, sie seien heilsnotwendig.³³ Heilsnotwendig ist vielmehr um der Heilsfunktion der Glaubensgewißheit willen das Wissen darum, daß sie es *nicht* sind. Gegen die Radikalität dieser Unterscheidung dürfte nun von katholischer Seite der Einwand stehen, der auf die Subjektivität des Glaubens abgestellte und pluralitätsoffene Kirchenbegriff ‚kanonisiere‘ einen willkürlichen ‚Subjektivismus‘. Dies ist jedenfalls die von Kardinal Ratzinger beschworene Negativfolie, von der sich ein katholisches Kirchenverständnis eindeutig abzusetzen habe. Deshalb insistiert der Kardinal mit der Tradition des Lehramtes darauf, daß das Kirchenthema nur als „große Gottesidee“ zu verstehen sei.³⁴ Dies be-

³³ Vgl. CA VII; XV; XXVI.

³⁴ J. Ratzinger, Die große Gottesidee „Kirche“ ist keine Schwärmerei. Nicht nur eine Frage der Kompetenzverteilung: Das Verhältnis von Universalkirche und Ortskirche, in: FAZ vom 22.12.2000, 46. Die folgenden Zitate beziehen sich auf diesen Text.

deute, nicht das „empirische Gebilde der Kirchen in ihrem Mit- und Gegeneinander“ ins Zentrum zu rücken, sondern von der Kirche „theologisch“ zu reden. „Die Rede von der Kirche ist Rede von Gott, und nur so ist sie recht.“ Den Mißstand der Zeit sieht der Kardinal denn auch in einer „fortschreitende[n] Horizontalisierung“ des Communio-Verständnisses, in dessen Zeichen die nachkonziliare Ekklesiologie formuliert ist. Dagegen gelte es, die Kirche von ihrem sakramentalen Charakter her zu begreifen. Und hierzu sei es notwendig, „die ontologische Vorgängigkeit der Gesamtkirche“ zu betonen, Kirche also als eine immer schon Räume und Zeiten umspannende Einheit zu verstehen. Und diese sei, das ist für den Kardinal entscheidend, eben keine „theologische Schwärmerie“ oder bloße Idee, sondern sie sei bereits *wirklich*. Anderenfalls gerate die Endgültigkeit der Heilsoffenbarung ins Wanken. Diese ontologische Vorgängigkeit der Gesamtkirche wirke nun im einheitsstiftenden Verhältnis zu den Ortskirchen durch das Petrusamt, und auch in den einzelnen Sakramenten, insbesondere der Eucharistie, komme der ontologische Wirkungsprimat durch ein „extra nos“ zum Ausdruck. Es repräsentiere das „extra nos“ Christi, dessen Externcharakter sich wiederum im Bischofs- und Priesteramt zeige. Dementsprechend sei die durch solche Vor- und Nachgängigkeiten strukturierte institutionelle Gestalt der Kirche keinesfalls arbiträr, sondern hierin sei eben ihre leibhafte Wirklichkeit enthalten. Die „Institution ... gehört in ihrem wesentlichen Kern zur Konkretheit der Inkarnation“ – so der Kardinal.

Nun ist auch nach protestantischem Verständnis die Kirche nicht in willkürlichem Subjektivismus „von Menschen ausgedacht und gemacht“. Doch das evangelische Kirchenverständnis operiert anstelle von ontologischen Vor- und Nachgängigkeiten mit Leitunterscheidungen von menschlichen und göttlichen Funktionen, um hierdurch *in* den ekklesiologischen Grundthemen darzutun, daß die Kirche kein Produkt subjektiver Beliebigkeit ist. Diese Leitunterscheidungen selbst sind aber nur in der Perspektive menschlicher Vollzüge kommunizierbar. Sie sind damit immer auf solch grundsätzliche Perspektivität bezogen. Diese Perspektivität wird nun in der katholischen These von der ‚ontologischen Vorgängigkeit‘ und ihren Derivaten systematisch ausgeblendet: Die epistemische Instanz, für die diese ‚ontologische Vorgängigkeit‘ besteht, bleibt unangebbbar. Letztlich ist es die menschlicherseits unzugängliche eines rein transzendenten Gottes; faßbar wird er nur in der gott-mensch-

lichen Gestalt der Inkarnation, die in gewisser Weise von ihren kirchlichen Repräsentanten fortgeführt wird. Will man gemäß protestantischem Denken die Perspektivität nicht ausblenden, sie aber andererseits nicht auf ‚subjektive Beliebigkeit‘ reduzieren, so muß in dem protestantischen Modell die menschlicherseits kommunizierte Unterscheidung von menschlichen und göttlichen Funktionen ihrerseits dartun, nicht nur auf menschliche ‚Beliebigkeit‘ zurückzugehen, sondern *gleichsam göttliche Geltung* zu besitzen. Doch diese ist nicht unmittelbar in einer ontologischen Ursprünglichkeit und den an ihr teilhabenden abgestuften Repräsentanzen zu identifizieren. Auch solche Geltung ist nur prozessual zu kommunizieren – genauer: durch weitere Unterscheidungen, die seitens der kirchlichen Kommunikationsfunktionen gesetzt werden. In ihnen manifestiert sich auf der *menschlichen Seite* der Unterscheidung von Göttlichem und Menschlichem gerade deren *göttliche Geltung* dadurch, daß in aufeinander bezogenen Unterscheidungen jeweils eine ‚andere Seite‘ frei gelassen und dadurch *anschlußfähig* für eine *andere* Unterscheidung wird. So bringt die menschliche Verkündigung das göttliche ‚Wort‘ in menschlicher Auslegung zur Sprache, aber so, daß dessen Ziel, der menschliche Glaube, für die Verkündigung als nur von Gott erweckbarer Glaube erscheint. Für die Verkündigung bleibt der Glaube, ihr Ziel, damit eine durch diese Verkündigung prinzipiell ‚unherstellbare‘ Größe. Er ist eben kein ‚Produkt‘ ihrer subjektiven Willkür. Und doch eignet dem Glauben eben und nur in solch nichtdeterminierter Freiheit der Charakter des ‚Heils‘ als unbedingter subjektiver Gewißheit und Sinnstiftung. Dies manifestiert sich wiederum darin, daß im kirchlichen Kommunikationszusammenhang die ihrerseits nicht gleich-gültige Unterscheidung von den gleichgültigen ‚Adiaphora‘ vorgenommen wird; im Lichte der ‚Absolutheit‘ des Glaubens läßt sich um die Relativität der ‚Adiaphora‘ so wissen, daß diese zugleich pragmatisch in Gebrauch genommen und für die kirchliche Kommunikation des Glaubens gestaltet werden können. Hier findet die auf die Innerlichkeit der Glaubenssubjektivität abstellende geistliche Kommunikation überdies einen Ansatz zur Ausbildung und Beurteilung institutioneller äußerer Formen – zunächst innerhalb der religiösen Kult- und Kultursphäre, sodann aber auch außerhalb dieser in den Kulturen des nicht-religiösen gesellschaftlichen Lebens. Ihr Kriterium ist, inwieweit sie eine prinzipielle Offenheit dafür besitzen, was in der religiösen Sprache

die personale Subjektivität des Glaubens heißt und sich in die nicht-religiöse Sprache als unbedingte Geltung der Würde des stets perspektivisch individuierten Humanum übersetzen läßt.

Zu solcher Kultur gehört auch die Haltung des Denkens. Kardinal Ratzinger hat auf eindrucksvolle Weise betont, daß der christliche Glaube mit der vernünftig erkennbaren Evidenz seines Wahrheitsgehaltes steht und fällt. Demgegenüber beruhten alle „Krisen im Inneren des Christentums, die wir gegenwärtig beobachten, ... nur ganz sekundär auf institutionellen Problemen“.³⁵ Dieser Wahrheitsgehalt liege darin, daß das Christentum eine „Verbindung des Glaubens mit der Vernunft“ eingegangen sei. Im Christentum sei philosophische „Aufklärung Religion geworden“, und der christliche Glaube beruhe nicht auf „Poesie und Politik, diesen beiden großen Quellen der Religion“, sondern auf entmythologisierender „Erkenntnis“. Denn für den Glauben an den anfänglichen göttlichen Logos sei alles, was ist, „geronnener Gedanke“ und „seinem Ursprung nach vernünftig, weil aus der schöpferischen Vernunft kommend“.³⁶ Diese mit dem christlichen Glauben geeinte Vernunft ermögliche eine grundsätzliche Distanzierung des Menschen von der Natur; mit der Unterscheidung Gottes von der Natur sei auch der Mensch nicht naturalistisch auf einen Teil des sinnleeren Waltens der Naturkräfte reduziert, vielmehr seien diese *sub specie Dei* auf den Menschen hingeordnet. Dies ermögliche es überdies, daß der Mensch sich als Gegenstand der göttlich-universalen Liebe verstehe und zu einer Lebensführung im Zeichen der *caritas* geleitet werde. Vernünftigkeit und Liebesgebot seien im christlichen Glauben zu einer Lebensform synthetisiert; eben hierdurch habe das Christentum zur Weltreligion werden können.

Wie auch immer die historischen Einzelurteile gewertet werden mögen: schwerlich wird sich auch ein protestantisches Christentumsverständnis diesem Anspruch des Glaubens auf Wahrheit und erkennbare Vernünftigkeit ent schlagen wollen. Daran kann in der Ökumene der katholische Partner den evangelischen erinnern – auch gegen die

35 J. Ratzinger, Der angezweifelte Wahrheitsanspruch. Die Krise des Christentums am Beginn des dritten Jahrtausends, in: FAZ vom 8.1.2000, Beilage ‚Bilder und Zeiten‘, If. Die folgenden Zitate beziehen sich auf diesen Text.

36 J. Ratzinger, Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt, Einsiedeln/Freiburg 21992, 76.

bekannten innerprotestantischen Invektiven gegen die Vernunft im Feld des Gottesglaubens. Für den Protestantismus ergibt sich hieraus aber das Erfordernis, Wahrheit und Vernünftigkeit nicht jenseits der Subjektivität des Glaubens anzusiedeln, sondern gerade *in* ihr selbst. Eben in der strukturellen Verfaßtheit von Subjektivität und ihren epistemischen, kommunikativen und kulturellen Vollzügen sind für den Protestantismus die Wahrheit und Vernünftigkeit des Glaubens zu thematisieren. Dies schließt notwendig Skepsis, Kritik und dialektische Negativität ein. Nur so lassen sich auch die Denkerfahrungen der Moderne im Lichte des Glaubens produktiv aufnehmen und beurteilen. Die ‚Vernunft des Christentums‘, auf die der Kardinal abhebt – und die in der Enzyklika „Fides et Ratio“ breit elaboriert ist – leidet jedoch an einschneidenden Verkürzungen. Sie krankt daran, die spezifisch modernen Denkerfahrungen im Zeichen von Stichworten wie ‚Relativismus‘, ‚Skeptizismus‘ und ‚Nihilismus‘ nicht produktiv aufnehmen und – etwa in modifizierender Umformung – rezipieren zu können. Stattdessen werden sie pauschal und polemisch distanziert.³⁷ Werden aber nur die zeitgleichen Gegenbe-

37 Die Enzyklika „Fides et Ratio“ von Papst Johannes Paul II. an die Bischöfe der katholischen Kirche über das Verhältnis von Glaube und Vernunft. 14. Sept. 1998 (VAPs Nr. 135), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1998 unterstreicht zwar konsequent die Notwendigkeit des philosophischen Denkens und des freien Vernunftgebrauchs – aber nur solange beides mit der kirchlich formulierten Offenbarungswahrheit zusammenstimmt. Sie übersteigt zwar als Wahrheit immer den Menschen und seine Erkenntnis (vgl. 5), als Offenbarung sei diese Wahrheit aber von der Kirche und ihrem Lehramt authentisch und ohne jede Veränderung in der Sache niedergelegt; allenfalls sei sie erweitert oder vertieft formuliert worden (vgl. 94-96). Deshalb wird das zentrale Merkmal neuzeitlicher Vernunft, die Bereitschaft zu permanenter Kritik, von vornherein in seinem Geltungsbereich eingeschränkt: Eserstreckt sich nicht auf das kirchliche Lehramt und seine Wahrheitsartikulation, sondern nur auf Positionen, die dem entgegenstehen. Aufgrund ihrer grundsätzlichen Wahrheitsorientierung seien aber Vernunft und Philosophie zuhöchst zu schätzen – wenn sie nur der Wahrheit in ihrer schlechterdings immer offenbarungskonformen und lehramtlich gehüteten „universale[n] Autorität“ nachgingen, in der die Wahrheit überdies die Übereinstimmung mit dem göttlich bestimmten Sein sei (92; vgl. 79; 82). Die Enzyklika führt breit aus, daß philosophisch-rationales Denken mit der Humanität des Menschen verbunden und zum vorbereitenden Verstehen sowie zur vertiefenden Explikation der Offenbarung erforderlich sei. Ein Konflikt zwischen Offenbarung und Vernunft könne wegen der Einzigkeit und Einheitlichkeit der Wahrheit nicht auftreten; vielmehr sei die rationale Suche nach dieser Wahrheit von ihr selbst gefordert und werde letztlich auch durch die Offenbarung belohnt. Doch zugleich macht die Enzyklika auch die strikten Grenzen der zunächst anerkannten Freiheit des philosophisch-rationalen Denkens deutlich. Denn falls eine Nichtübereinstimmung von ‚ratio‘ und ‚fides‘ behauptet werden sollte, gehe dieser offensichtliche Irrtum allein zu Lasten des fehlgreifenden Vernunftgebrauchs. Klare Orientierung böten hier die Kirche und das Lehramt, die – ohne freilich direkt über die philosophische Schule befinden zu wollen – die identische Wahrheit unverkürzt und in innerer

wegungen gegen die Erfahrungen des spezifisch modernen Denkens und der modernen Aufklärung akzeptiert, dann wird jedoch das vom Kardinal herausgestrichene ‚Bündnis von Religion und Aufklärung‘ als ein

Gleichheit zur Geltung brächten, dabei teils implizit, teils explizit auf Irrtümer und Unvereinbarkeiten hinweisend (vgl. 49–56). Indem so jede ernsthafte Differenz, wie sie von seiten des Vernunftgebrauchs gegenüber der Gleichung von Vernunft, Glauben und kirchlichem Lehramt artikuliert werden mag, von vornherein abgewiesen ist, wird aber tatsächlich der philosophische Vernunftgebrauch entscheidend vorbestimmt und einschränkend normiert. Die v.a. für den modernen philosophischen Vernunftgebrauch charakteristische ‚Vernünftigkeit‘ der Bereitschaft zu permanenter Kritik – einschließlich der Kritik der Vernunft selbst – kann von der Position der Enzyklika deshalb nicht produktiv aufgenommen werden. So bezieht sie denn auch deutlich Stellung gegen „das moderne philosophische Denken“ in seiner „allmählichen Abwendung von der christlichen Offenbarung“, die schließlich in „klaren Gegenpositionen“ gipfelte (46). Insbesondere die Vernachlässigung der „Frage nach dem Sein“ zugunsten der Konzentration „auf die Kenntnis vom Menschen“ habe dem „Agnostizismus und Relativismus“ vorgearbeitet, was zur Folge habe, daß „das philosophische Suchen [sich] im Fließsand eines allgemeinen Skeptizismus verlor“ (5). Dementsprechend werden eine „Philosophie von wahrhaft metaphysischer Tragweite“ und näherhin eine „Philosophie des Seins“ gefordert (83; 97). Sie sollen den „Übergang vom Phänomen zum Fundament“ erlauben (83) und den Übergang von der „Sprachanalyse“ zum „allgemeingültige[n]“ Ausdruck der „göttliche[n] und transzendente[n] Wirklichkeit“ leisten (84). Vor diesem Hintergrund sei vor den modernen „Irrtümer[n]“ des „Eklektizismus“, „Historizismus“, „Modernismus“, „Szientismus“, „Pragmatismus“, „Nihilismus“ und der „Post-Moderne“ zu warnen (86–91).

Es erstaunt nicht, daß das Lehramt zu zeigen beabsichtigt, „daß der hl. Thomas ein authentisches Vorbild für alle ist, die nach der Wahrheit suchen“. Denn in seinem Denken hätten „der Anspruch der Vernunft und die Kraft des Glaubens zur höchsten Zusammenschau gefunden, zu der das Denken je gelangt ist“ (78). Folglich wird der neuzeitliche Weg der Vernunft in der Semantik des „Drama[s] der Trennung zwischen Glaube und Vernunft“ beschrieben (45) – ein Drama, dem „die bleibende Neuheit des Denkens des hl. Thomas von Aquin“ mit der hierin formulierten „Harmonie ... zwischen Vernunft und Glaube“ gegenübergestellt wird (43). Diese Harmonie bestehe darin, daß die Vernunft in ihrer Sphäre vorausgesetzt, aber auch darauf beschränkt bleibe – um so vom Offenbarungsglauben über ihre von ihrer „Gebrechlichkeit“ und von ihren „aus dem Ungehorsam der Sünde herrührenden Grenzen“ „befreit“ und dadurch auch vollendet zu werden (43). Der Schluß der Inszenierung jenes ‚Dramas‘ der neuzeitlichen Vernunft durch die Enzyklika überrascht denn auch nicht weiter: Hervorzuheben seien die „thomistische und neuthomistische Erneuerung“, ferner die durch „zahlreiche katholische Philosophen“ vorgetragenen „Synthesen“ und schließlich deren erneuerte „erkenntnistheoretische“ Grundlegung der „Behandlung des Glaubens“ (59).

Gegen die in der Enzyklika vorgetragene Sicht richtet sich nicht deshalb die philosophische Kritik, weil sie in einer Apologetik ‚katholischer‘ Philosophie gipfelt. Daß die Enzyklika diese Position favorisiert – und in vielerlei Hinsicht mit einem sympathischen Werben für philosophisches Denken im Bereich des Christentums verbindet –, entspricht der klar und konsequent vertretenen ‚Position‘ ihres Autors. Nur sagt sie nicht, daß sie tut, was sie tut. Stattdessen suggeriert sie einen Begriff von Vernunft und Philosophie, der sowohl allgemein sein soll wie auch identisch mit einer empirisch-partikularen Verständnisweise, nämlich der des Lehramts. Hierdurch wird der beklagte ‚Relativismus‘ jedoch nur verstärkt. Ein Eingeständnis der Relativität seiner Position würde indes ein Schritt zu seiner Aufklärung sein: Denn ein Wissen um die Relativität einer solchen Position kann nicht im gleichen Sinne ‚relativ‘ sein wie diese selbst.

ausschließlich antikes musealisiert, und die These vom Bündnis von Vernunft und Glaube wird systematisch um ihre Gegenwartsgeltung gebracht. Doch für den Kardinal steht fest, daß die Aufklärung der Moderne das alte Band von Glaube und antiker Aufklärung zerrissen habe. Dies belegten nicht erst die modern-szientistischen Rückübersetzungen des Menschen in quantitative Naturverhältnisse einschließlich ihrer philosophischen Gewährsleute von Comte über Marx zu Nietzsche; dies zeige sich schon in der neuzeitlichen Abkehr von der mittelalterlich-thomistischen Synthese von Vernunft und Glaube durch die moderne Wendung zum Subjekt und zu den Vollzügen seiner Selbsterhaltung und Welterschließung. Der hier bereits hervortretende Relativismus und Subjektivismus sei schließlich zu einer Sprach- und Zeichenimmanenz gesteigert worden, die jeden vernünftigen Diskurs sprengte durch Kassierung eines diskurstanzendenten Wirklichen. Soll der Mensch nicht „im Spiegelkabinett der Interpretationen gefangen“ sein, müsse er „den Durchbruch zum Wirklichen suchen, das hinter den Wörtern steht und sich ihm ... durch sie zeigt.“³⁸

Es fragt sich nur, ob dies anders als durch ‚Wörter‘, freilich immer ‚andere‘ Wörter, möglich sein kann. Wenn der Kosmos nicht im Gegensatz zur Vernunft steht, sondern kraft des göttlichen ‚Logos‘ selbst ‚geronnener Gedanke‘ ist, dann dürfte der semiotische Prozeß von ‚Wörtern‘ und ‚anderen Wörtern‘ nicht aus der grundsätzlichen Zugänglichkeit der göttlichen ‚Logik‘ ausgeschlossen sein. Vielmehr müßte sie sich in ihm zur Geltung bringen können. Natürlich sieht dies auch der Kardinal, wenn er zur ‚Offenbarung‘ auch das „Ankommen und ... Vernommenwerden“ hinzurechnet, zumal es in sukzessiver Anreicherung in den Traditionsschatz der Kirche eingehe. Doch der Kardinal blendet ab, daß mit ihrem Vernommenwerden in die Offenbarung *selbst* eine *Differenz* einzieht – wie in die sich durch die ‚Wörter‘ zeigende ‚Wirklichkeit‘. Denn die vernommene Offenbarung ist etwas anderes als die in ihrer Ursprünglichkeit noch unvernommene, und die sprachlich manifeste ‚Wirklichkeit‘ etwas anderes als die stumme – wenn es denn Sinn machen soll, in beiden Hinsichten von ‚Offenbarung‘ und ‚Wirklichkeit‘ zu reden. Dieser Sinn kann nur funktional darin bestehen, ‚Offenbarung‘

38 Das Christentum wollte immer mehr sein als nur Tradition, Interview mit J. Kardinal Ratzinger von Ch. Geyer und P. Bahners, in: FAZ vom 8.3.2000, 52f.

und ‚Wirklichkeit‘ objektivistisch als Größen zu fassen, die ihrem subjektiven Vernommen- und Manifestwerden vermeintlich immer schon vorausgehen und in solcher Vorgängigkeit identisch bleiben – um hierdurch jeder ‚subjektiv-beliebigen‘ Konstitution von beidem entgegentreten zu können. Doch nur im ‚Ankommen‘ und, bildlich gesprochen, weiterem und anderem ‚Ankommen‘ ist die „Offenbarung ... immer größer als das, was in Menschenworte gefaßt werden kann“. Und nur durch ihre Manifestation in der Differenz von ‚Wörtern‘ anderen ‚Wörtern‘ gegenüber kann die ‚Wirklichkeit‘ mehr sein als eine für die ‚Wörter‘ und ‚Interpretationen‘ fiktive Größe.

Eben diese Differenz zu akzentuieren, ist ein Grundzug protestantischen Denkens. Für es wird die Offenbarung im Lichte ihrer *Aneignung* thematisch. Und diese Aneignung bleibt eingestellt in einen Vollzugszusammenhang, in dem einzelne Modi der Aneignung durch andere korrigiert werden. Das Konzept von Verkündigung und Glaube mag dies exemplarisch zeigen. Insofern es sich über *immer neu aufbauende Differenzen* reguliert, teilt es methodisch einen Zug des modernen Denkens, das ‚Wirklichkeit‘ nicht als leere und unfäßbare Größe an sich, aber auch nicht als immer schon gegebene Ursprünglichkeit kennt, sondern sie nur in der Differenz perspektivisch unterschiedener ‚Blicke‘ wahrnimmt und durch ‚Wörter‘ gegenüber ‚anderen Wörtern‘ interpretiert – und damit selbst gestaltet. Freilich steht in beiden Hinsichten neben den Differenzen, über die sich die jeweiligen Prozesse der Aneignung bzw. Interpretation aufbauen, noch ein weiteres Moment: die *subjektive Evidenz*. Ohne subjektive Evidenz kommt protestantisch verstanden kein Glaube zustande, da er niemals stellvertretend für jemanden vollzogen werden kann – und sei es auch durch die Kirche. Und ohne solche Evidenz bleibt alles Sich-Zeigen der ‚Wirklichkeit‘ durch die ‚Wörter‘ leer. Es liegt dabei auf der Hand, daß durch das Nadelöhr der Evidenz auch dasjenige hindurch geht, was dem Subjekt zuwider ist. Die ‚Anfechtung‘ als Kehrseite des Glaubens und das Bedrängende der Wirklichkeit in ihrem Verständnis zeigen exemplarisch, daß gerade auch ein auf Differenz und subjektive Evidenz abstellendes Konzept eines wahrheitsorientierten Denkens, das letzte Fragen nicht ausblendet, nicht mit der willkürlichen Beliebigkeit subjektiver Vorlieben zu verwechseln ist.

Der Kern der Differenz zwischen den in der Ökumene verbundenen Konfessionskulturen dürfte im Verständnis von *Freiheit* liegen. In ihm

schürzen sich auch die mit den Stichworten ‚Differenz‘ und ‚Evidenz‘ bezeichneten Momente. Denn beide stehen quer zu der Vorstellung einer ontologisch ursprünglichen, einheitlichen, nur graduell anreicherbaren Substanz göttlicher Seins-Wahrheit. Dieser Wahrheit im Glauben und Denken glatt zuzustimmen, ist jedoch für das katholische Verständnis der Inbegriff von Freiheit.³⁹ Demgegenüber wird protestantischerseits in den Stichworten ‚Differenz‘ und ‚Evidenz‘ auf die Freiheit des *Anders-seins und -werdens* abgehoben – und zwar nicht als bloße, von der Wahrheit gewährte Potentialität, sondern als tatsächliche Aktualität. Doch damit wird keineswegs der Gedanke der Unbedingtheit ausgeblendet, welche in der Vorstellung von der selbstbezüglichen Wahrheitssubstanz enthalten ist. Der Gedanke solcher Unbedingtheit – er ist für den Kardinal, aber nicht nur für ihn, „in seinem Kern ... der Gottesgedanke“ –⁴⁰ liegt für protestantisches Denken in derjenigen *Freiheit* beschlossen, die im *Bilden von Differenzen und im Erleben subjektiver Evidenz* beansprucht wird. Der Freiheitsgedanke ist kraft der in ihm enthaltenen *Un-Bedingtheit selbsteigener Spontaneität* der Ort, der die Unbedingtheitsdimension des ontotheologischen Ursprungsdenkens, das durch die Einsicht in die unhintergehbare Perspektivität seines Gedachtwerdens gebrochen ist, aufzunehmen und einer veränderten gedanklichen Plausibilität zuzuführen erlaubt. Damit sei nicht behauptet, daß die Freiheit ein bloßer Gedanke bar aller gelebten Realität sei. Die Freiheit ist, wenngleich sie fraglos gedacht zu werden verlangt, kein *bloßer* Gedanke. Der Gedanke der Freiheit besagt vielmehr, daß Freiheit nur ‚Freiheit‘ ist, sofern sie auch *real praktiziert* wird. Zugleich ist Freiheit mehr als bewußtlos-spontanes Agieren. Freiheit wird in ihrem Vollsinn nur von dem *seiner selbst bewußten Leben* in seiner kulturellen Weltgestaltung vollzogen und in seinem Gottesverhältnis symbolisiert. Deshalb ist sie der *innere* Ermöglichungsgrund derjenigen Prozesse humaner Subjektivität, durch die sie ihre Selbst- und Weltverhältnisse aufbaut. Insofern dies für sie durch Unterscheidungsakte geschieht und faßbar wird, ist die Freiheit eben auch der Schlüssel zu der darin präsenten ‚Göttlichkeit‘: Vollzögen sie sich nicht in der *Unbedingtheit* der Freiheit, wären sie schwerlich von subjektivistischer Willkür zu unterscheiden. Die Freiheit steht mithin für

39 Vgl. *Fides et Ratio* (s. Anm. 37), 13; 66 u. ö.

40 J. Ratzinger, *Wendezeit* (s. Anm. 36), 92.

die Letztgültigkeit jener Unterscheidungsakte ein, durch die schließlich die endliche, diesseitig-individuierte Eigenheit der damit inhaltlich gefüllten Subjektivität des Glaubens zur gerechtfertigten Geltung gebracht wird.

Aus diesem Grund führt der innerökumenische Diskurs in einen *Disput über die Freiheit* hinein.⁴¹ Wenn *mit* dem Kardinal betont werden soll, daß „der christliche Glaube ... seinem Wesen nach eine umfassende Philosophie der Freiheit ein[schließt]“,⁴² so ist protestantischerseits der Freiheitsbegriff aber *gegen* eine solche Reduktion zu verteidigen, wie sie etwa „Dominus Iesus“ – in Übereinstimmung mit der Konstitution „Dei Verbum“ und anderen Verlautbarungen – im Offenbarungsverständnis vornimmt. Der Offenbarung Gottes entspreche eine „freie Zustimmung“ des Menschen; in ihr überantworte sich der Mensch ganz Gott, der die Wahrheit selbst sei, „indem er sich dem offenbarenden Gott mit Verstand und Willen völlig unterwirft“.⁴³ Die Befähigung hierzu werde durch das Subjekt und den Gegenstand der Offenbarung verliehen, so daß der Glaube „ein Geschenk Gottes“ und „eine von ihm eingegossene übernatürliche Tugend“ sei.⁴⁴ Damit wird freilich die Freiheit in dem Maße zurückgenommen, in dem sie zugleich gewährt wird. Konsequenterweise wird denn auch der „theologale Glaube“ nur als hinnehmend zustimmende „Annahme“ der Wahrheit beschrieben. *Eigene* Festigkeit wird von ihm nur darin gefordert, von der „inneren Überzeugung in den anderen Religionen“ sich strikt zu unterscheiden, da er ansonsten mit „religiöser Erfahrung“ gleichgesetzt werde.⁴⁵ Auf diese Weise wird die Wahrheit doch wieder der Freiheit vorgeordnet, und die Freiheit bleibt der substantiellen Wahrheit äußerlich. Dies gilt um so mehr, je stärker der Freiheitsgedanke Eigentätigkeit *und* Anderssein beinhaltet.

Kann sich im ökumenischen Diskurs der Protestantismus von seinem römisch-katholischen Partner an die Vernünftigkeit der christlichen

41 Eben die Freiheit muß, um eine Formulierung des Kardinal aufzugreifen, als ‚große Gottesidee‘ gedacht werden.

42 J. Ratzinger, *Wendezeit* (s. Anm. 36), 79.

43 DI, 7; Konstitution „Dei Verbum“ (dt.: Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung), 5 (zitiert nach: Konzilsdekrete 1 [s. Anm. 17]).

44 DI, 7.

45 Ebd.

Religion erinnern lassen, so kann er aus seinem eigenen religiösen Grundimpuls heraus den Partner daran gemahnen, diese Vernünftigkeit gegenwärtig im Lichte des Freiheitsgedankens zu explizieren. Dabei kann er auf seine Weise katholische Grundanliegen durchaus aufnehmen und verstärken – so etwa die vom 2. Vaticanum in der Konstitution über die Religionsfreiheit vertretene religiöse Freiheitssicht: Auch der Protestantismus sieht wie die römische Konstitution die „religiöse Freiheit“ im „Wesen“ der „Person“ „selbst begründet“ – ein Gedanke, der im christlichen Symbolsystem dadurch eingeholt zu werden verlangt, daß „die Lehre von der Freiheit ... in der göttlichen Offenbarung“ „ihre Wurzeln“ hat. Und daß der Glaube ein „freier Akt“ ist, daß „die Gebote des göttlichen Gesetzes vom Menschen durch die Vermittlung seines Gewissens erkannt“ werden und der Mensch dem freien, nicht von außen zwingbaren Gewissen „in Treue folgen [müsse], damit er zu Gott ... gelange“, wird man protestantischerseits schwerlich in Abrede stellen wollen.⁴⁶

III. Überlegungen zu einem protestantischen Konzept von Ökumene

Der Blick auf die Äußerungen von Kardinal Ratzinger und einige Dokumente des römisch-katholischen Lehramtes hat exemplarisch gezeigt, daß die Debatte um den kontroverstheologisch fraglos zentralen Kirchenbegriff ausgreifen muß auf die Grundthemen, die jeweils für das Selbstverständnis der ökumenischen Partner maßgeblich sind. Vom Kirchenbegriff und der Frage der möglichen Perspektivität seiner Thematisierung aus spannt sich der Bogen zu den Fragen nach den Konzepten von Wahrheit und Wirklichkeit, Vernunft und Freiheit. Die eindrückliche Konsequenz des Denkens des Kardinals und des Lehramtes macht deutlich, daß der ökumenische Diskurs stets die Gottes- und Wahrheitsfrage einzubeziehen verlangt. Und sie führt sogleich auf Themen wie Erkenntnistheorie und Ontologie sowie Subjektivität und Individualität. Die Liste solcher Stichworte wäre leicht zu verlängern. Wie an den abgeschrittenen Fragekreisen dürfte sich an diesen Stichworten zeigen, daß römischer Katholizismus und Protestantismus *unterschiedliche*

46 Konstitution „Dignitatis humanae“ (dt.: Erklärung über die Religionsfreiheit), 3; 9; 10 (zitiert nach Konzilsdekrete 2 [s. Anm. 16]).

Typen von Christentumskonzepten darstellen. Sie sind nicht umstandslos aufeinander abbildbar, schon gar nicht aufeinander reduzierbar oder in einer neu herzustellenden Synthese zu vereinigen. Und sie beinhalten in sich selbst Spannungen und Konflikte. Auch der Protestantismus kennt Strömungen, die gegenüber dem hier skizzierten religiösen Freiheitsdenken etwa Varianten eines theistisch-hierarchischen Denkens vertreten. Diese inneren Unterschiede lassen sich keineswegs allein mit dem Hinweis auf unterschiedliche Epochen der Geschichte des Protestantismus erklären, sondern berühren die implizit immer mitverhandelten normativen Ideen. Auch der römische Katholizismus dürfte solche Spannungen aufweisen; auch hier sei nur auf die Freiheitssemantik in ihrer unterschiedlichen Verwendung hingewiesen. Doch dies zuzugestehen, dürfte bereits Spannungen gegenüber dem Verständnis von kirchlich autorisierter Lehre mit sich bringen. Ohnehin hat im ökumenischen Diskurs jede Seite über die ihr immanenten Spannungen und den Umgang hiermit *selbst* zu befinden.

Unbeschadet innerprotestantischer Differenzen läßt sich aus protestantischer Perspektive aber taxieren, wie sich sein Selbstverständnis durch den differenzhermeneutischen Bezug auf den ökumenischen Partner bereichert und in größerer Trennschärfe artikuliert. Der exemplarische Hinweis darauf, daß die ‚christliche Freiheit‘ als protestantisches Kernthema im Lichte des Gottesgedankens und seiner Vernunftgehalte expliziert zu werden verlangt, mag hier genügen. In diesem Sinne ließe sich in freier Abwandlung der bekannten Formel von Paul Tillich sagen, daß die protestantische Kritik der katholischen Substanz bedarf.⁴⁷ Allerdings liegt deren Erzeugung, Artikulation und Pflege nicht in der Verantwortung des Protestantismus. Wohl aber liegt es in der Verantwortung des Protestantismus, daß er in seiner kirchlich-institutionellen Gestalt, seiner geistlichen Kommunikation und seiner Theologie sein *eigenes religiöses Selbstbewußtsein* in einer *möglichst überzeugenden Weise* darstellt. Darin bezieht er sich in dem Maße auf den römischen Katholizismus als andere Seite des *gemeinsamen innerchristlichen Gegensatzes*, in dem er die eigene Position in seinen eigenen religiösen Vollzügen durchklärt und vertieft. Dies schließt, wiederum in Abwandlung einer Tillich-

47 Vgl. P. Tillich, Der Protestantismus als kritisches und gestaltendes Prinzip, in: Ders. (Hg.), Protestantismus als Kritik und Gestaltung, Darmstadt 1929, 3–37.

schen Formel, ein ‚*gestaltendes Prinzip*‘ auch auf seiten des Protestantismus ein. Allerdings kann die protestantische ‚Gestaltung‘ nicht in einer Angleichung an die katholische Entsprechungssequenz bestehen, die sich von der ursprünglichen Wahrheit über die ontologische Vorgängigkeit der Gesamtkirche mit Petrusdienst und Lehramt bis hin zu der institutionellen Kirchengestalt als Konkretion der Inkarnation überhaupt erstreckt. Vielmehr kann die protestantische ‚Gestaltung‘ sich nur darauf beziehen, daß alles kirchenorganisatorische, gottesdienstliche und theologische Handeln die grundlegende Perspektivität zum Ausdruck bringt und reflektiert, in der menschlicherseits das Göttliche allein zugänglich wird. Das katholische Zentralthema der inkarnierten ‚Wirklichkeit‘ von ‚Wahrheit‘ wird protestantischerseits auf die ‚Vernünftigkeit‘ von perspektivischen Freiheitsvollzügen umgestellt. Das Göttliche geht deshalb in eine Praxis des Unterscheidens zwischen Göttlichem und Menschlichem, zwischen Allgemeinem und Individuellem ein, die an ihrem Ort im Menschlich-Unterschiedenen um die Unbedingtheit des Unterscheidens selbst weiß. Diese kann sie freilich auch immer nur durch eine weitere Unterscheidung explizieren. Symbolisch wird sie klassisch als der Geist, der die kirchliche Praxis des Unterscheidens ermöglicht und gelingen läßt, namhaft.

Von hier aus ist Eilert Herms grundsätzlich zuzustimmen, wenn er in seiner Terminologie den Kern der protestantischen Position in der Ökumene darin beschreibt, daß in allem kirchlichen Handeln, insbesondere aber in der kirchlichen Lehre zum Ausdruck gebracht wird, daß dieses Handeln und diese Lehre *nicht* das offenbarende und Heilsgewißheit stiftende Handeln Gottes selbst sind.⁴⁸ Kritik evoziert aber die hierdurch implizit miteingeführte theistische Vorstellung eines *unmittelbar-gegebenen* göttlichen Handelns auf einer zweiten, gleichsam höheren Ebene.

48 Dies ist der Grundgedanke, durch den Eilert Herms die protestantische Position markiert und in dessen Zeichen er diese Position in den unterschiedlichen Zusammenhängen des ökumenischen Diskurses konsequent zur Geltung bringt. Vgl. Ders., *Einheit der Christen* (s. Anm. 20), passim (exemplarisch 114; 158); Ders., *Von der Glaubenseinheit zur Kirchengemeinschaft. Plädoyer für eine realistische Ökumene* (Marburger Theologische Studien 27), Marburg 1989, passim (exemplarisch das Vorwort, VII–XIX, hier: XII und der Beitrag „Ökumene im theologischen Grunddissens“, 188–211). Und von diesem Grundgedanken her beschreibt Herms auch die Möglichkeit einer ‚realistischen‘ Ökumene, die nicht durch menschliches Handeln, sondern durch Gott allein zustande kommen könne (vgl. *Die Wirklichkeit der Ökumene*, aaO, 257–266, hier: 265).

Der Gehalt dieser Vorstellung kann auch dann, wenn er als das für die funktionale Unterscheidung von menschlich-kirchlichem und göttlichem Handeln mitbeanspruchte und daher selbst nicht-funktionale, also substantiale Gegenmoment auftritt, nur in Rückbindung an perspektivische menschliche Erkenntnis thematisch werden.

Unbeschadet dieses Umstands sei mit Herms jedoch betont, daß nur eine Ökumene der „konstruktiven Spannung“ zwischen den Partnern angestrebt werden kann, nicht aber ein wie auch immer geartetes Einheitskonzept.⁴⁹ Diese Spannung impliziert die *Anerkennung des Verschiedenen* und das *Bewußtsein der Differenz*. Deshalb führt auch die ökumenische Modeformel von der ‚versöhnten Verschiedenheit‘ solange auf Abwege, als sie diese Momente abblendet.⁵⁰ An die Stelle von harmonistischen Versöhnungsträumen ist ein *realistisches Bewußtsein der Unterschiedenheit* zu rücken, das sich aus dem eigenen, im Lichte des katholischen Gegenübers profilierten religiösen Selbstbewußtsein speist. Es braucht nicht gekränkt zu reagieren, wenn es feststellen muß, daß der andere es doch anders gemeint habe als man selbst wähnte – etwa in Sachen ‚kirchlicher Rangordnung‘. Denn ein solches Bewußtsein der Unterschiedenheit ist sich darüber im Klaren, daß die konfessionelle Differenz eben *nicht* auf bloßen Mißverständnissen und subjektiven Fehlleistungen der Vergangenheit herrührt, sondern daß es sich hierbei um „verschiedene Gestalten christlicher Überzeugung“ handelt –⁵¹ letztlich um differente Christentumstypen.

Insofern deren Eigenart ihnen nicht arbiträr ist, kann der „ökumenische Dialog de facto [nur] zu einem Kampf um Leben und Tod“ werden, wollte man ihn auf das Ziel der „Beseitigung“ der wesentlichen „Lehrdifferenz[en]“ verpflichten.⁵² Wenn in den Lehrdifferenzen tatsächlich die Merkmale des je Eigenen niedergelegt sind, kann der ökumenische Dialog nur auf einen solchen Kampf hinauslaufen. Wenn sie nicht in den Lehrdifferenzen enthalten sind, ist er überflüssig. Sinnvoll ist er nur dann, wenn diese Alternative nicht vollständig ist. Das ist sie deshalb nicht, weil die Eigenart der ökumenischen Partner sich gerade auch im

49 E. Herms, *Einheit der Christen* (s. Anm. 20), 201.

50 Vgl. E. Herms, *Vorwort* (s. Anm. 48), XV, und Ders., *Wirklichkeit* (s. Anm. 48).

51 E. Herms, *Einheit der Christen* (s. Anm. 20), 200.

52 Ebd.

Lichte ihrer Differenz artikuliert. Eine solche Differenzhermeneutik des ökumenischen Dialogs ist überdies angezeigt, wenn die Bedeutung von Lehre und Lehrdifferenzen selbst zwischen den ökumenischen Partnern strittig ist und im Dialog mehr oder weniger ungeklärt bleibt. Für die protestantische Seite hat die ‚kirchliche Lehre‘ auch dann noch einen anderen Status im religiösen Leben als für die römisch-katholische Seite, wenn die Lehre semantisch-syntaktisch rein protestantische Gehalte formulieren sollte. Die Differenz im *pragmatischen* Status von ‚Lehre‘ bliebe auch dann bestehen, und sie könnte als solche gerade nicht durch das Mittel des *Lehr*konsenses überwunden werden. Schon aus diesem Grund ist die „Einheit“ nur „durch Verschiedenheit“ hindurch möglich. Diese protestantischerseits zustimmungsfähige Formel stammt von keinem Geringeren als Kardinal Ratzinger.⁵³ Wie schon bei der Perspektivitätseinräumung des Kardinals hinsichtlich der römisch-katholischen Sicht von den protestantischen Kirchen wäre freilich der Gehalt dieser Formel von protestantischer Seite konsequent auch dort zur Geltung zu bringen, wo er durch das Grundgepräge der römisch-katholischen Konzeption wieder zurückgenommen wird. Dies wäre eine zentrale Aufgabe protestantischer Kontroverstheologie – auch und gerade im ökumenischen Diskurs.

Dieser Diskurs müßte freilich verstärkt seiner eigenen *sozio- und religionskulturellen Bedingungen* eingedenk werden. Damit ist nicht gemeint, daß die christlichen Kräfte sich angesichts des fortschreitenden ‚Säkularismus‘ zu verbünden hätten, um so kirchlicher Auszehrung durch die Zeitumstände zu begegnen. Es ist auch nicht gemeint, daß die ‚Spaltung‘ der Kirche als Glaubwürdigkeitshindernis für die Zuwendung der Gläubigen hinwegzuräumen sei. Gemeint ist vielmehr, daß der ökumenische Diskurs, jedenfalls der zwischen Protestanten und Katholiken, *sich selbst* im Gefolge der politischen Fernwirkungen der *Differenzierung des Christentums im Reformationszeitalter* zu verorten lernt. Daß über Anathematisierungen, ihre Fortwirkung oder Rücknahme überhaupt in einer Atmosphäre des Diskurses gesprochen werden kann, verdankt sich nämlich der durch diese Differenzierung maßgeblich mitbeförderten *Differenzierung von Religion und Politik*. Anathematisierungen haben

53 Zitiert nach E. Herms, Vorwort (s. Anm. 48), XIV.

unter den Bedingungen des modernen Rechts und der Religionsfreiheit keine bürgerlichen Folgen für Leib und Leben mehr. Dieser Umstand dürfte für den ökumenischen Diskurs entscheidender sein als die Rhetorik von biblisch vertiefter Einsicht in den Willen Gottes. Sosehr die zutiefst blutigen Folgen im Gedächtnis zu wahren sind, die die Differenzierung des Christentums im 16. Jahrhundert in den frühneuzeitlichen Konfessionskriegen nach sich gezogen hat, so sehr ist auch in Erinnerung zu halten, daß der moderne Staat als Voraussetzung von Menschenrechten und Religionsfreiheit eben durch die mit der Kirchen‘spaltung‘ verbundene Beschränkung der politischen Macht der Religion hindurch entstanden ist. Aus diesem Grund sollte die im ökumenischen Diskurs gepflegte Rhetorik von der religiös illegitimen ‚Spaltung‘ der Kirche und ihren zutiefst bedauerlichen Folgen kritisch überprüft werden – jedenfalls aus protestantischer Perspektive.

Natürlich soll dies keinem bornierten Antikatholizismus Vorschub leisten oder eine auf Abscheidung bedachte protestantische ‚Bunker‘- oder ‚Ghetto‘-Mentalität befördern. Die moderne Kulturlage hat es vielmehr auch ermöglicht, daß Protestanten und Katholiken nebeneinander leben können, ohne etwa durch konfessionsspezifische Rituale an den entsprechenden Feiertagen des ‚Gegners‘ dessen unterschwellige Verachtung zum Ausdruck zu bringen. Auch die durch zunehmende Mobilität eingetretenen Öffnung vormals geschlossenener konfessioneller Milieus hat dazu beigetragen, daß zwischen Protestanten und Katholiken heute vielfach ein konstruktives Miteinander waltet. Deshalb ist das gute ökumenische Klima bei vielen kirchlichen Aktivitäten ‚vor Ort‘ nachdrücklich zu pflegen. Schon wegen der geschichtlich-kulturellen Voraussetzungen dieses guten ökumenischen Klimas muß eine solche Pflege aber dazu beitragen, daß die Ökumene nicht zum Einfallstor für verfallsgeschichtliche und kulturpessimistische Simplifizierungen wird. Neuzeitkritik kann nicht der Grundakkord sein, auf den die Ökumene gestimmt ist.⁵⁴ Dies deutlich zu machen, dürfte zu den wichtigen Aufgaben der protestantischen Seite im ökumenischen Diskurs gehören – auch gegen entsprechende Stimmen aus der kurialen bzw. episkopalen Hierarchie. Frei-

⁵⁴ Vgl. zu den diesbezüglichen, von R. Guardini inspirierten Implikationen des ‚Rahner-Plans‘: E. Herms, Einheit der Christen (s. Anm. 20), 92ff.

lich kann dies der protestantischen Seite nur in dem Maße gelingen, in dem sie selbst durch Aufklärung solchen einseitig-verfallsgeschichtlichen Sichtweisen entgegenarbeitet. Sie stehen einer zeitdiagnostisch wachen Wahrnehmung der Gegenwartskultur im Wege. Diese in ihrer unauflöslichen *Ambivalenz* zwischen rechtlicher, wirtschaftlicher und wissenschaftlich-technischer Beförderung personaler Freiheit und deren Einschränkung durch gegenläufige depersonalisierende Tendenzen in den gleichen Feldern zu verstehen, ist die Bedingung dafür, die christliche Religion auch in der Gegenwart plausibilisieren zu können.