

Luther und die Einheit der Kirchen

Fragen an Joseph Kardinal Ratzinger

Frage: Wo steht die katholische Lutherforschung heute? Gibt es über den historischen Ansatz hinaus eine Erforschung der Theologie Luthers?

Kardinal Ratzinger: Diese Frage läßt sich nicht in wenigen Sätzen beantworten; sie würde außerdem sehr viel Spezialkenntnis verlangen, über die ich nicht verfüge. Aber vielleicht kann ein kurzer Hinweis auf einige Namen dienlich sein, die verschiedene Etappen und Trends katholischer Lutherforschung repräsentieren. Am Anfang des Jahrhunderts steht das ausgesprochen polemische Werk des Dominikaners H. Denifle, dem aber doch das Verdienst zukommt, Luther in den Kontext der scholastischen Tradition gestellt zu haben, die Denifle wie kein anderer auch von den nur handschriftlich überlieferten Materialien her kannte. Darauf folgte weit versöhnlicher der Jesuit Grisar, der sich freilich durch die psychologischen Schemata, mit denen er das Problem Luther zu erklären versuchte, vielfache Kritik zuzog. Der Vater der neueren katholischen Lutherforschung wurde der aus Luxemburg stammende J. Lortz, der nach wie vor als die Wendemarke im Ringen um ein historisch getreues und theologisch angemessenes Lutherbild betrachtet wird. Lortz konnte auf dem Hintergrund der theologischen Bewegung zwischen den Weltkriegen neue Fragestellungen entwickeln, die auch zu einem neuen Gesamtbild führten. Die liturgische, die biblische und die ökumenische Bewegung hatten auf beiden Seiten mittlerweile vieles verändert. Auf protestantischer Seite gab es ein neues Suchen nach Sakrament und Kirche, nach dem »katholischen Luther« (K. A. Meisinger); die Katholiken mühten sich um eine neue Direktheit zur Schrift und im Zusammenhang damit um eine Frömmigkeit, die sich am Maß der klassischen Liturgie bildete. So gab es viel Kritik an manchen religiösen Formen, die sich im 2. Jahrtausend, besonders aber im 19. Jahrhundert entwickelt hatten. Solche Kritik fand manche Verwandtschaft mit Luther; sie versuchte das »Evangelische« im Katholischen herauszustellen. In diesem Klima hat Lortz die großen religiösen Impulse beschreiben können, die den Reformator trieben und seiner Kritik auf dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Krise von Kirche und Theologie auch theologisches Verständnis entgegengebracht. Für die Zeit des großen Umbruchs im Denken des Reformators hat von solcher Orientierung her Lortz die berühmt gewordene These aufgestellt: »Luther rang in sich selbst einen Katholizismus nieder, der nicht katholisch war.«¹ Er hätte sich paradoxerweise dafür auf Denifle stützen können, der den Nachweis geführt hatte, daß Luthers revolutionäre Auslegung

1 J. Lortz, Die Reformation in Deutschland I (1949), S. 176.

von Römer 1,17, in der dieser selbst später die eigentliche reformatorische Wende sehen wollte, in Wirklichkeit der Hauptlinie der mittelalterlichen Auslegungstradition entsprach. Selbst für die Zeit um 1525, in der sich nach Luthers Exkommunikation und nach seiner auf das Zentrum der katholischen Lehre zielenden Polemik schon die Konturen der neuen evangelischen Kirchenordnung abzeichneten, glaubte Lortz sagen zu können, Luther habe noch nicht gewußt, »daß er außerhalb der Kirche stand.«² Obgleich Lortz selbst den tiefen Riß nicht verkannte, der sich in Wirklichkeit in der reformatorischen Auseinandersetzung vollzog, lag es nahe, im Anschluß an sein Werk und in Vergrößerung seiner Aussagen die These zu entwickeln, daß die Kirchentrennung eigentlich ein Mißverständnis gewesen sei und sich bei wachsam denkenden Hirten hätte vermeiden lassen.

Die Generation nach Lortz hat unterschiedliche Akzente gesetzt: Namen wie E. Iserloh, P. Manns, R. Bäumer zeigen, wie der Ausgangspunkt bei dem Altmeister in recht unterschiedlichen Richtungen weiterentwickelt werden kann. Jüngere Theologen wie O. H. Pesch oder J. Bosseder aus der Schule von H. Fries sind im wesentlichen auf der Linie von J. Lortz verblieben. Zwei Außenseiter der Forschung möchte ich nennen, die abseits des theologischen Lehrbetriebs stehend von ihrem persönlichen Fragen her an das Phänomen Luther herangegangen sind: zunächst den Indologen Paul Hacker, Konvertit, der in seinem Lutherbuch »Das Ich im Glauben«³ wohl auch ein Dokument seines eigenen geistlichen Weges vorgelegt hat. Ihm ging es darum, die Struktur des Glaubensaktes bei Luther zu untersuchen. Er fand die eigentliche reformatorische Wende in der Veränderung der Grundgestalt des Glaubensaktes und hat sich von da aus leidenschaftlich der Theorie des Mißverständnisses wie allen Konvergenz- und Komplementaritätsideen entgegengestellt. – Der ehemalige Leipziger Pfarrer Theobald Beer hat sich in zäher Ausdauer ein Leben lang der Lektüre Luthers sowie der ihm vorausliegenden spätmittelalterlichen Theologie gewidmet. Er hat die Veränderung des theologischen Denkens in der Differenz zwischen Luther und der Scholastik, aber auch zwischen Luther und Augustin studiert und dabei wichtige Verschiebungen in der Anlage der Christologie konstatiert, die unter dem Grundgedanken des »heiligen Tauschs« ganz mit Anthropologie und Gnadenlehre verbunden wird: Dieses neue Gefüge bzw. die veränderte Grundfigur des heiligen Tauschs (die Beer in großer Konstanz vom frühen bis zum späten Luther durchgehalten findet) drückt für den Autor das ganz Andere und Neue in der Glaubenshaltung des Reformators aus, das seiner Auffassung nach keine Harmonisierungen zuläßt.⁴

2 Ebd., S. 435.

3 Graz 1966.

4 Th. Beer, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*. 1. Aufl. Leipzig 1974; 2. stark veränderte Auflage Einsiedeln 1980.

Damit sollte deutlich sein, daß es keine Erforschung Luthers ohne Erforschung seiner Theologie geben kann und daß es ganz offensichtlich nicht möglich ist, ihm nur in der Distanz des Historischen zu begegnen: Seine Theologie muß zwar historisch analysiert und interpretiert werden, aber sie tritt für den Historiker, der Christ ist, zwangsläufig aus dem Vergangenen heraus und betrifft ihn im Präsens. Was deren Richtungen angeht, so meine ich, daß man auch heute zwei Grundentscheide beobachten kann, in denen schon Harnack die grundlegende Alternative gesehen hat: Luther hat mit seinen Katechismen, seinen Liedern, seinen liturgischen Agenden eine Tradition kirchlichen Lebens begründet, von der her man ihn als den »Vater« solch kirchlichen Lebens lesen und im Sinn einer evangelischen Kirchlichkeit auslegen kann. Luther hat aber auch ein theologisches und polemisches Werk von revolutionärer Radikalität geschaffen, die er bei seiner politischen Verbindung mit den Fürsten und bei seiner Wendung gegen die reformatorische Linke keineswegs zurückgenommen hat. So kann man ihn umgekehrt von diesem seinem revolutionären Ausbruch aus der Tradition her verstehen und wird dann zu einer sehr anderen Gesamtsicht kommen. Anzustreben wäre eine Lektüre, die auch bei den kirchlichen Schriften den revolutionären Hintergrund und in den polemischen Werken den frommen Luther vor Augen behält.

Frage: Ist die Vorstellung realistisch, daß die katholische Kirche die Exkommunikation Luthers auf Grund neuerer Forschungsergebnisse aufhebt?

Kardinal Ratzinger: Um dieser Frage gerecht zu werden, muß man die Exkommunikation als eine Ordnungsmaßnahme der Rechtsgemeinschaft Kirche gegenüber einer bestimmten Person unterscheiden von den sachlichen Inhalten, die den Anlaß zu einem solchen Vorgehen bilden. Da die Rechtsgewalt der Kirche sich selbstverständlich nur auf Lebende bezieht, endet die Exkommunikation mit dem Tod des Betroffenen. Insofern ist die Frage einer Aufhebung der Exkommunikation gegenüber der Person Luthers müßig: Sie ist mit seinem Tod erloschen, weil das Gericht nach dem Tode einzig Gottes ist. Man braucht die Exkommunikation gegen die Person Luther nicht aufzuheben; sie besteht längst nicht mehr.

Etwas völlig anderes ist die Frage, ob die von Luther vorgetragenen Lehren auch heute noch kirchentrennend sind und damit die Kommuniongemeinschaft ausschließen. Um diese Frage kreist das ökumenische Gespräch; die im Anschluß an den Papstbesuch eingesetzte gemischte Kommission will gerade das Problem der Ausschließungen des 16. Jahrhunderts und ihrer sachlichen Weitergeltung bzw. ihrer Überwindbarkeit studieren. Denn man muß beachten, daß es nicht nur katholische Anatheme gegen die Lehre Luthers gibt, sondern ganz nachdrückliche Verwerfungen des Katholischen von seiten des Reformators und seiner Anhänger, gipfelnd in Luthers Wort, wir seien auf ewig getrennt. Man muß nicht gerade die in kochendem Zorn geschriebenen Worte Luthers zum Trienter Konzil nehmen, um die Entschiedenheit seiner Ableh-

nung des Katholischen zu beweisen: ». . . man soll den Papst, die Kardinäle und alles Gesindel seiner Abgötterei und päpstlichen Heiligkeit nehmen und ihnen, als Gotteslästerern, die Zungen hinten am Hals herausreißen und der Reihe nach an den Galgen annageln . . . Danach ließe man sie ein Concilium oder wie sie wollen, halten am Galgen, oder in der Höllen unter den Teufeln.«⁵ Luther hat nach dem endgültigen Bruch nicht nur das Papsttum kategorisch abgelehnt, sondern in der katholischen Lehre vom Meßopfer Götzendienst gesehen, weil er in der Messe den Rückfall ins Gesetz und damit die Verleugnung des Evangeliums sah. Alle diese Gegensätze schlicht auf Mißverständnisse zurückzuführen, ist in meinen Augen eine aufklärerische Anmaßung, mit der man dem leidenschaftlichen Ringen jener Menschen wie dem Gewicht der in Rede stehenden Realitäten nicht gerecht werden kann. Die wirkliche Frage kann also nur sein, wie weit es uns heute möglich ist, die Positionen von damals zu überschreiten und zu Erkenntnis gelangen, die das Damalige überwindet. Anders gesagt: Einheit verlangt neue Schritte; sie ist nicht durch interpretatorische Kunstgriffe zu bewerkstelligen. Wenn damals die Trennung durch entgegengesetzte religiöse Erfahrungen zustande kam, die im Lebensraum der überlieferten kirchlichen Lehre keinen Platz finden konnten, so ist auch jetzt nicht durch Lehre und Diskussion allein Einheit zu schaffen, sondern nur durch religiöse Kraft. Die Gleichgültigkeit ist nur scheinbar ein Bindemittel.

Frage: Kann man sagen, daß der heute vorhandene Pluralismus der Theologien in der katholischen Kirche wie in den reformatorischen Kirchen ein Aufeinanderzugehen der Kirchen erleichtert oder nur ein Aufeinanderzugehen der katholischen und reformatorischen Theologen?

Kardinal Ratzinger: Hier wäre vorab eine Klärung des Begriffs Pluralismus vonnöten; ebenso ist die Frage nach dem Verhältnis von Theologie und Kirche zu stellen. Es ist ein unbestreitbares Phänomen, daß vor allem katholische und evangelische Exegeten sich von den Vorgaben der historisch-kritischen Methode bzw. neuerer literaturwissenschaftlicher Methoden her einander soweit angenähert haben, daß die kirchliche Zugehörigkeit des einzelnen Auslegers für seine Ergebnisse meist kaum noch eine Rolle spielt. Mitunter überqueren sich sogar die Optionen: Unter Umständen denkt ein evangelischer Exeget »katholischer« und traditionsbewußter als ein Katholik. So schreiben in neuen biblischen Nachschlagewerken evangelische und katholische Exegeten je nach ihrer Spezialisierung; was sie unterscheidet, scheint eigentlich nur noch das jeweilige Arbeitsgebiet zu sein. Auch der seit einigen Jahren erscheinende Evangelisch-Katholische Kommentar zeigt dieselbe Entwicklung an. Dabei ist

⁵ Wider das Papsttum in Rom, vom Teufel gestiftet; zitiert nach A. Läßle, Martin Luther. Leben. Bilder. Dokumente. München/Zürich 1982, S. 252f.

interessant, daß evangelische Exegeten stärker auf ihre »Väter« (Luther, Calvin) zurückgreifen und sie als aktuelle Gesprächspartner in das Ringen um ein Verstehen der Schrift einbeziehen als etwa katholische Exegeten dies tun, die wohl weitgehend der Meinung zu sein scheinen, daß Augustinus, Chrysostomus, Bonaventura, Thomas zur Exegese heute nichts beitragen können.

Man muß freilich fragen, welche Gemeinschaft solches Einverständnis der Ausleger schaffen kann. Während Harnack der Meinung war, daß es eine solidere Basis als die Gemeinschaftlichkeit der historischen Methode gar nicht geben könne, hat Karl Barth *diesen* Versuch, Einheit zu gründen, als völlig illusorisch ironisiert. Tatsächlich ermöglicht die Einheit der Methode Gemeinsamkeit, aber sie kann auch immer wieder neue Gegensätzlichkeiten schaffen. Vor allem bezeichnet die Übereinstimmung in wissenschaftlichen Resultaten, die Schuleinheit (wie wir sagen könnten), eine andere Ebene von Einheit als jene Einheit letzter Überzeugungen und Entscheidungen, um die es bei der Kircheneinheit geht. Die Einheit wissenschaftlicher Resultate ist ihrem Wesen nach jederzeit revidierbar; der Glaube ist das Beständige. Die Geschichte der reformatorischen Christenheit zeigt die Grenze exegetischer Einheit sehr deutlich: Luther hatte die Grenzlinie zwischen kirchlicher Lehre und theologischer Wissenschaft weitgehend aufgehoben. Kirchliche Lehre, die exegetischer Evidenz entgegensteht, ist für ihn keine kirchliche Lehre. Deshalb war sein theologisches Doktorat zeitlebens für ihn eine entscheidende Legitimationsinstanz in seinem Widerspruch zur Lehre Roms. Die Evidenz des Auslegers löst die Vollmacht des Lehramtes ab; das Lehramt liegt beim Doctor, bei niemand sonst. Daß kirchliche Lehre in dieser Weise an Auslegungsevidenz gebunden wurde, ist seit Beginn der reformatorischen Bewegung zur ständigen Infragestellung kirchlicher Einheit in ihr selbst geworden. Denn diese grundsätzlich revidierbare Evidenz wurde notwendig zu einem Sprengsatz gegen inhaltlich gefaßte Einheit; aber Einheit ohne Inhalt bleibt leer und verfällt. Demgemäß ist die Einheitswirkung des theologischen Pluralismus nur temporär und sektoral; es liegt im Wesen des Pluralismus, daß er nicht die letzte Grundlage von Einheit sein kann.

Desunbeschadet ist wahr, daß das Einverständnis der Exegeten verkrustete alte Gegensätze überwinden und ihren zweitrangigen Charakter aufdecken kann. Es kann neue Gesprächslagen für alle großen Themen des innerchristlichen Streits schaffen: Schrift und Überlieferung, Amt in der Kirche, Petrusdienst, Eucharistie usw. In diesem Sinn liegt durchaus Hoffnung auch für die Kirche in der eben beschriebenen Bewegung. Nur – die eigentlichen Lösungen, die auf eine tiefere Gewißheit und Gemeinsamkeit als auf diejenige der wissenschaftlichen Hypothese abzielen, können von dort allein nicht kommen. Im Gegenteil, wo sich eine völlige Dissoziation von Kirche und Exegese ausgebildet, geraten beide in Gefahr: Exegese wird zur reinen Literaturwissenschaft, und Kirche verliert ihre geistigen Fundamente. Deswegen ist der

Zusammenhang von Kirche und Theologie der eigentliche Kern: Wo diese grundlegende Einheit aufhört, ist auch jede andere Einheit wurzellos.

Frage: Gibt es zwischen der katholischen Kirche und den reformatorischen Kirchen noch trennende Unterschiede, und wenn ja, welche?

Kardinal Ratzinger: Daß es trennende Unterschiede nach wie vor gibt, zeigen gerade die Konsenspapiere, die in den letzten Jahren in großer Zahl produziert worden sind. Am deutlichsten wird dies wohl in den am meisten fortgeschrittenen Dialogen: im anglikanisch-katholischen und im orthodox-katholischen Dialog. Die 1981 veröffentlichten Dokumente des anglikanisch-katholischen Dialogs beanspruchen zwar, ein Grundmuster gefunden zu haben, von dem her die kontroversen Fragen lösbar werden, aber sie behaupten keineswegs, diese Lösungen auch schon durchweg vorlegen zu können. Nicht nur die offizielle Antwort der Glaubenskongregation, sondern auch sonstige Veröffentlichungen haben darüber hinaus auf gravierende Probleme innerhalb dieses Dokuments hingewiesen. Ähnlich verschweigt zum Beispiel das katholisch-lutherische Dokument über das Herrenmahl bei vielen wichtigen Konvergenzen in alten Streitfragen nicht, daß auch ungelöste Gegensätze verbleiben.⁶ Ein Par-force-Ritt zur Einheit, wie ihn neulich H. Fries und K. Rahner mit ihren Thesen angeboten haben, ist eine Kunstfigur theologischer Akrobatik, die leider der Realität nicht standhält.⁷ Man kann die Konfessionen nicht wie auf einem Kasernenhof zueinander dirigieren und sagen: Hauptsache, sie marschieren miteinander; was sie dabei denken, ist im einzelnen nicht so wichtig. Kircheneinheit lebt von der Einheit der Grundentscheide und der Grundüberzeugungen; die operative Einheit der Christen in der Welt ist etwas anderes – die gibt es gottlob zum Teil schon und sie könnte auch ohne Lösung der eigentlichen Einheitsfragen sehr viel stärker und umfassender sein.

Über Ihre Hauptfrage, was denn nun eigentlich die trennenden Unterschiede seien, sind ganze Bibliotheken geschrieben worden; sie bündig und doch sachgerecht zu beantworten, ist sehr schwer. Man kann natürlich ohne weiteres ein Bündel von Fragen angeben, in denen Gegensätze bestehen: Schrift und Überlieferung bzw. Schrift und Lehrvollmacht der Kirche; verbunden damit die Frage des geistlichen Amtes überhaupt, der apostolischen Nachfolge als sakramentaler Form der Überlieferung und ihre Zusammenfassung im Petrusamt; Opfercharakter der Eucharistie und die Frage der Verwandlung der Gaben wie der bleibenden Anwesenheit des Herrn in den Gaben und damit der eucharistischen Anbetung außerhalb der Messe (während über die reale

6 Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, Das Herrenmahl. Paderborn/Frankfurt 1979.

7 H. Fries/K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. Freiburg 1983. Erste kritische Anmerkungen dazu findet man z. B. in der Rezension, die H.-J. Lauter im »Pastoralblatt« Heft 9, 1983, S. 286f. veröffentlicht hat.

Gegenwart Christi in der heiligen Handlung grundsätzliche Einheit besteht); das Bußsakrament; unterschiedliche Schweisen im Bereich der christlichen Moral, bei denen natürlich wieder das Problem des Lehramts eine große Rolle spielt usw. Eine solche Aufzählung kontroverser Lehrstücke löst aber doch die Frage nach dem Grundentscheid aus: Beruht dies alles auf einer Grunddifferenz, und wenn, läßt sie sich benennen? Als bei der Feier des Augustana-Jubiläums (1980) Kardinal Willebrands feststellte, in den Trennungen des 16. Jahrhunderts sei die Wurzel eins geblieben, hat Kardinal Volk hernach humorvoll und ernst zugleich die Frage gestellt: Nun möchte ich aber wissen, war das Gebilde, von dem hier gesprochen wird, eine Kartoffel oder (z. B.) ein Apfelbaum? Anders gesagt: Ist alles außer der Wurzel eigentlich nur Kraut oder ist doch gerade der aus der Wurzel gewachsene Baum wichtig? Wie tief geht die Differenz wirklich?

Luther selbst war der Überzeugung, daß die Trennung von Lehre und Brauch der Papstkirche, zu der er sich verpflichtet fühlte, durchaus die Grundform des Glaubenaktes selbst betraf. Der Glaubensakt, wie ihn die katholische Tradition beschreibt, war für ihn rückversetzt und eingehaust in das Gesetz, während er doch Ausdruck des angenommenen Evangelium sein sollte. Er war also seiner Meinung nach in das Gegenteil seiner selbst verkehrt, denn Glaube ist für ihn die Befreiung von Gesetz, erschien ihm aber in seiner katholischen Form als Unterjochung unter dieses. So glaubte er, den Kampf, den Paulus im Galaterbrief gegen die sogenannten Judaisten ausficht, nun seinerseits gegen Rom und gegen die katholische Tradition überhaupt austragen zu müssen. Die Identifikation der Frontstellungen seiner Gegenwart mit den Kampfpositionen des hl. Paulus (und darin eine gewisse Identifikation seiner selbst und seiner Sendung mit Paulus) gehört zu den Grundelementen seines Weges. Es ist heute gängig geworden zu sagen, ein Gegensatz in der Rechtfertigungslehre bestehe nicht mehr. Tatsächlich ist die Form von Luthers Fragestellung heute kaum noch nachvollziehbar: Das Sündenbewußtsein und die Höllenangst Luthers bestehen genauso wenig wie die Erschütterung durch die Majestät Gottes und der Schrei nach Gnade. Auch seine Vorstellung vom unfreien Willen, die schon den entschiedenen Widerspruch des Erasmus von Rotterdam herausforderte, erscheint heute nur noch schwer verständlich. Umgekehrt hat bereits das Trienter Rechtfertigungsdekret so entschieden den Vorrang der Gnade betont, daß Harnack meinte, wenn dieser Text zu Beginn der reformatorischen Bewegung vorgelegen hätte, hätte sie anders verlaufen müssen. Aber nachdem Luther mit solchem Nachdruck ein Leben lang den zentralen Unterschied in der Rechtfertigungslehre fixiert hat, scheint mir die Vermutung nach wie vor berechtigt, daß sich von dieser Stelle her der eigentliche Grundunterschied am ehesten auffinden läßt. Ich kann dies alles nicht im Rahmen eines Interviews darstellen. So versuche ich eine Andeutung, die notwendig einseitig und fragmentarisch sein wird, aber vielleicht doch

wenigstens eine Perspektive in den Blick rücken kann. Mir scheint, der entscheidende Ursprung des Bruches könne nicht in den veränderten geistesgeschichtlichen Konstellationen und in den damit zusammenhängenden Verschiebungen der theologischen Theorie allein gefunden werden, so wichtig diese Elemente sind. Denn es bleibt doch wahr, daß Religion immer nur durch Religion hervorgebracht werden kann und daß auch eine neue religiöse Bewegung nur durch eine neue religiöse Erfahrung entsteht, die vielleicht von der Gesamtsituation einer Epoche begünstigt wird und sich ihrer Mittel bedient, aber nicht darin aufgeht. Das Grundlegende (so will mir scheinen) ist der Gottesschrecken, von dem Luther in der Spannung zwischen göttlichem Anspruch und Sündenbewußtsein bis auf den Grund seines Seins hinunter getroffen wurde – so sehr, daß Gott ihm »sub contrario«, als Gegenteil seiner selbst, als Teufel erscheint, der den Menschen vernichten will. Die Befreiung aus dieser Gottesangst wird zum eigentlichen Erlösungsproblem. Sie ist gefunden in den Augenblick, in dem der Glaube als die Rettung vor dem Anspruch eigener Gerechtigkeit, als persönliche Heilsgewißheit erscheint. In Luthers kleinem Katechismus wird diese neue Achse des Glaubensbegriffs ganz deutlich: »Ich glaube, daß Gott *mich* geschaffen hat . . . Ich glaube, daß Jesus Christus . . . sei *mein* Herr, der *mich* . . . erlöset hat . . . auf daß *ich* sein eigen sei . . . und ihm diene in ewiger Gerechtigkeit, Unschuld und Seligkeit . . .« Der Glaube gibt nun vor allem die Gewißheit des eigenen Heils. Die persönliche Heilsgewißheit wird seine entscheidende Mitte – ohne sie wäre nicht Erlösung. Damit ist die Zuordnung der sogenannten drei göttlichen Tugenden Glaube, Hoffnung und Liebe, in deren Miteinander man so etwas wie die christliche Existenzformel sehen darf, wesentlich verändert: Hoffnungsgewißheit und Glaubensgewißheit, bisher ihrem Wesen nach verschieden, werden identisch. Für den Katholiken bezieht sich die Glaubensgewißheit auf das, was Gott getan hat und was uns die Kirche bezeugt; die Hoffnungsgewißheit bezieht sich auf das Heil der einzelnen Personen und darunter des eigenen Ich. Für Luther ist hingegen gerade dies letztere der eigentlich springende Punkt, ohne den alles andere nicht zählt. Deshalb wird die Liebe, die für den Katholiken die innere Form des Glaubens bildet, ganz aus dem Glaubensbegriff ausgeschieden bis hin zu der polemischen Formulierung des großen Galaterkommentars: *Maledicta sit caritas*. Das »Allein durch Glauben«, auf dem Luther so insistierte, meinte genau und exakt diese Ausschließung der Liebe aus der Heilsfrage. Liebe gehört dem Bereich der »Werke« zu und wird insoweit »profan«.

Wenn man will, kann man dies eine radikale Personalisierung des Glaubensaktes nennen, der in einem erregenden und in gewisser Hinsicht exklusiven Augenblick zwischen Gott und Mensch besteht. Dabei muß der Mensch sich immer wieder gegen den »sub contrario« (als »Teufel«) erscheinenden fordernden und richtenden Gott bzw. Christus an den vergebenden Gott halten; dieser

Dialektik des Gottesbildes entspricht eine Dialektik der Existenz, die Luther selbst einmal so formuliert hat: »Das Christentum ist nichts anderes als beständige Übung in diesem Lehrpunkt, nämlich zu fühlen, daß du keine Sünde hast, obwohl du gesündigt hast; daß deine Sünden vielmehr an Christus hangen.«⁸ Dieser »Personalismus« und diese »Dialektik« haben mit der Anthropologie in geringerem oder größerem Maß auch das übrige Lehrgefüge verändert. Denn dieser Grundansatz bedeutet, daß Glaube in Luthers Sicht nicht mehr wie für den Katholiken seinem Wesen nach Mitglauben mit der ganzen Kirche ist; jedenfalls kann die Kirche nach ihm weder die Gewißheitsbürgschaft für das persönliche Heil übernehmen noch über die Inhalte des Glaubens in einer definitiv verbindlichen Weise entscheiden. Für den Katholiken ist die Kirche hingegen im innersten Ansatz des Glaubensaktes selbst enthalten: Nur durch das Mitglauben mit ihr habe ich teil an jener Gewißheit, auf die ich mein Leben stellen kann. Dem entspricht es, daß in katholischer Sicht Schrift und Kirche untrennbar sind, während bei Luther die Schrift zu einem selbständigen Maß von Kirche und Überlieferung wird. Das wieder zieht die Frage nach dem Kanon und nach der Einheit der Schrift nach sich. In gewisser Hinsicht ist dies sogar der Ausgangspunkt der ganzen Bewegung, denn gerade die Einheit der Schrift – Altes und Neues Testament, Evangelien, Paulusbriefe und katholische Briefe – war es, durch die Luther sich mit einem Teufel-Gott konfrontiert fühlte, dem er sich widersetzen mußte und wider setzte mit Hilfe des bei Paulus gefundenen göttlichen Gottes. Die Einheit der Schrift, bisher als Einheit heilsgeschichtlicher Stufen, als Einheit der Analogie gelesen, wird nun abgelöst durch die Dialektik von Gesetz und Evangelium. Diese Dialektik erhält dadurch ihre ganze Schärfe, daß von den zwei komplementären Evangeliums begriffen des Neuen Testaments – demjenigen der »Evangelien« und demjenigen der paulinischen Briefe – nur der letztere aufgenommen und auch dieser im Sinn des vorhin beschriebenen »Allein aus Glauben« radikalisiert wird. Ich würde sagen, daß diese Dialektik von Gesetz und Evangelium am strengsten Luthers neue Erfahrung ausdrückt und am bündigsten auch den Gegensatz zur katholischen Konzeption von Glaube, Heilsgeschichte, Schrift und Kirche erklärt.

Um zusammenzufassen: Luther wußte schon, was er meinte, als er die Rechtfertigungslehre, die für ihn mit »Evangelium« gegen »Gesetz« identisch war, als den eigentlichen Trennungspunkt beschrieb. Nur muß man Rechtfertigung so radikal und so tief nehmen, wie er es getan hat, als Rückführung der ganzen Anthropologie und damit auch aller anderen Lehrstücke auf die Dialektik von Gesetz und Evangelium. In allen Einzelaussagen hat sich seither vieles geöffnet, so daß man hoffen möchte, wir seien an dem Punkt, an dem sich der Grundentscheid neu bedenken und in eine größere Vision integrieren läßt.

Aber geschehen ist dies bisher – leider – noch nicht. Die Wahrheitsfrage, die sich hier in einer klaren Alternative stellt, durch ein paar kirchenpolitische Operationen zu überspringen, wie dies im Grunde Fries und Rahner vorzuschlagen scheinen, wäre ein ganz und gar unverantwortliches Verhalten. Um so mehr möchte man hoffen, daß die im Anschluß an den Papstbesuch gegründete Kommission, die sich genau mit dieser Mitte und den sie begleitenden gegenseitigen Ausschließungen befaßt, näher ans Ziel heranführt, auch wenn sie es selbst vermutlich noch nicht erreichen kann.

Frage: Könnte man, was das Verhältnis der katholischen Kirche zu den reformatorischen Kirchen heute betrifft, die paulinische Formel gebrauchen: »Die Kirche von Korinth«, »Die Kirche von Rom« und »Die Kirche von Wittenberg«?

Kardinal Ratzinger: Die Antwort heißt ganz eindeutig: Nein. Das gilt zunächst schon rein kirchensoziologisch. Denn »die Kirche von Wittenberg« gibt es als solche überhaupt nicht. Luther hatte nicht im Sinn, eine lutherische Kirche zu gründen. Für ihn lag der Schwerpunkt des Kirchenbegriffs bei der Gemeinde; für die gemeinde-übergreifenden Bezüge hat man sich organisatorisch angesichts der Logik der damaligen Entwicklung an die politische Struktur, d. h., an die Fürsten angelehnt. So entstanden die Landeskirchen, in denen die politische Struktur auch die fehlende Eigenstruktur der Kirche ersetzte. Seit 1918 hat sich hier manches geändert, aber nach wie vor existiert die Kirche in Landeskirchen, die dann in Kirchenbünden zusammengeschlossen sind. Es liegt auf der Hand, daß bei der Anwendung des Begriffs Kirche auf solche zufällige historische Bildungen dieses Wort eine andere Bedeutung annimmt, als sie bei dem Ausdruck »katholische Kirche« beabsichtigt ist. Landeskirchen sind nicht »Kirche« im theologischen Sinn, sondern Organisationsformen der christlichen Gemeinden, die empirisch nützlich oder sogar nötig, aber bei anderen Konstellationen auch austauschbar sind. Luther konnte Kirchenstrukturen an die Fürstentümer nur deshalb übertragen, weil er in ihnen den Kirchenbegriff nicht angesiedelt sah. Für den Katholiken hingegen ist die katholische Kirche, d. h. die Gemeinschaft der Bischöfe untereinander und mit dem Papst als solche eine Gründung des Herrn, die unvertauschbar und unersetzlich ist. Hier liegt der Kirchenbegriff gerade in diesem sakramentalen Gebilde, das als sakramentales sichtbar ist und zugleich Sichtbares zum Zeichen von Größerem macht. Zu dieser Zeichenfunktion gehört die transtemporale Einheit ebenso wie das Übergriffensein der verschiedenen politischen und kulturellen Räume in der Kommunion des *Leibes* Christi, die sich als Kommunion seines Leibes in der Leibhaftigkeit der Gemeinschaft der Bischöfe aller Orten und Zeiten erweist. Demgemäß ist klar, daß der Plural der Ortskirchen, die zusammen die katholische Kirche sind, etwas anderes meint als der Plural der Konfessionskirchen, dem kein konkreter Singular zugrundeliegt und hinter dem sowohl unterschiedliche Institutionalisierungen des

Christlichen wie unterschiedliche theologische Vorstellungen von der geistlichen Realität Kirche stehen.

Frage: Ist die Ökumene der Basis ein Weg der Ökumene?

Kardinal Ratzinger: Meiner Meinung nach ist das Wort Basis in dieser Weise auf Kirche nicht anwendbar. Der Rede von der »Basis« liegt eine soziologische und philosophische Vorstellung zugrunde, nach der sich im Aufbau der Gesellschaft ein »Oben« und ein »Unten« antagonistisch entgegenstehen, wobei das »Oben« die etablierte und ausbeuterische Macht bezeichnet, während das »Unten«, die »Basis«, die wirklich tragenden Kräfte meint, deren Durchsetzung allein den Fortschritt herbeiführen kann. Wo von Basisökumene gesprochen wird, wirken wohl die Emotionen solcher Ideologien nach. Sachlich handelt es sich im allgemeinen aber meist eher um eine Abwandlung des Gemeindegedankens, der nur die Gemeinde als Kirche im eigentlichen Sinn ansieht; die Großkirchen erscheinen als organisatorisches Dach, das man so und anders gestalten kann. Nun sind natürlich die Ortsgemeinden die konkreten Zellen des gläubigen Lebens in der Kirche und damit auch Quellen der Inspiration für ihren Weg. Das zweite Vatikanische Konzil sagt über die Glaubensentwicklung der Kirche: »Es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen (vgl. Lk 2,19.51), durch ihre Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben.«⁹ Es werden also drei Hauptfaktoren des Fortschritts in der Kirche angegeben: Nachsinnen und Studium der heiligen Worte; Einsicht aus geistlicher Erfahrung; bischöfliche Lehrverkündigung. Insofern gibt es in der kirchlichen Tradition keineswegs jene Monopolisierung des Bischofsamtes in Sachen Lehre und Leben, die man so oft behauptet. Wenn von »Einsicht aus geistlicher Erfahrung« gesprochen wird, ist damit der ganze Beitrag des christlichen Lebens aufgenommen und so auch der besondere Beitrag der »Basis«, d. h. der gläubigen Gemeinden als »theologischer Ort« anerkannt. Andererseits ist klar, daß die drei Faktoren zusammengehören: Erfahrung ohne Reflexion bleibt blind; Studium ohne Erfahrung wird leer; bischöfliche Verkündigung ohne den Wurzelgrund von beiden ist wirkungslos. Alle drei zusammen bauen das Leben der Kirche, wobei in wechselnden Zeiten einmal das eine, einmal das andere Element stärker hervortreten kann, aber keines darf ganz fehlen. Im übrigen wäre es auch rein soziologisch betrachtet eine phantastische Vorstellung, daß die Autonomisierung der Gemeinden die vereinte Kirche hervorbringen könnte. Das Gegenteil ist der Fall. Solche Autonomisierung führt zur Atomisierung. Schon an dem betreffenden Ort bewirkt erfahrungsgemäß das Zusammengehen bisher

⁹ Offenbarungskonstitution II 8.

getrennter Gruppen gleichzeitig neue Abspaltungen; erst recht wächst daraus nicht eine geeinte Großkirche von selber zusammen.

Frage: Heißt die johanneische Einheit der Christen in jedem Fall auch Einheit der Kirchen?

Kardinal Ratzinger: Man muß sich zunächst einmal davor hüten, unsere Situation und unsere Fragestellungen schlichtweg in den johanneischen Text zu projizieren. Vorab gilt es, die entsprechenden Verse des Johannesevangeliums aus dessen eigener Perspektive heraus zu verstehen; dann kann man mit aller Behutsamkeit versuchen, die Linien zu uns hin auszuziehen. Nun ist aber gerade die richtige Interpretation der johanneischen Einheitsbitte sehr umstritten. Ich maße mir nicht an, die einzig richtige Auslegung zu kennen. Einige gemeinsame Grundelemente lassen sich im Widerstreit der Deutungen immerhin feststellen. Ein erstes ist dies, daß Einheit der Glaubenden nach Johannes nichts ist, was durch menschliches Wirken bewerkstelligt werden könnte: Sie bleibt Bitte, sie steht im Gebet, das freilich als solches auch ein Gebot für die Christen impliziert. Sie steht deswegen im Gebet, weil die Einheit der Christen von »oben« herkommt, aus der Einheit des Vaters mit dem Sohn. Sie ist Beteiligung an der göttlichen Einheit. Ich meine, daß Käsemann im Grundsätzlichen Recht hat, wenn er formuliert: »Einheit ist für Johannes nicht weniger ein Merkmal des Himmlischen als Wahrheit, Licht und Leben . . . Einheit gibt es für unser Evangelium nur himmlisch und darum in Antithese zum Irdischen, für das Vereinzeln, Unterschiede und Gegensätze charakteristisch sind. Gibt es Einheit auf Erden, dann nur als Projektion vom Himmel her, also als Merkmal und Gegenstand der Offenbarung.«¹⁰ Die ganz theologische Fassung von Einheit bedeutet freilich nicht, daß die Einheitsfrage ins Jenseits oder in die Zukunft verlegt wird: Das Besondere der Kirche ist es eben, daß in ihr das Himmlische in das Irdische hereinreicht. Kirche ist das Ereignis der Einbeziehung menschlicher Geschichte in den Lebensraum des Göttlichen. Deshalb wird in der Welt möglich, was von der Welt nicht kommen kann: Einheit; deswegen freilich ist dann auch Einheit – als das allein dem Himmlischen Eignende – Zeichen für den göttlichen Ursprung der Kirche. Wenn man die Engführung auf das »Wort« korrigiert, kann man durchaus auch einer weiteren Formulierung von Käsemann zustimmen: »In ihm (= im Wort) projiziert sich die Einheit, die das Merkmal der göttlichen Welt ist, auf die Erde, um jene Gemeinde zu schaffen, welche zugleich mit der Geburt von oben den unveräußerlichen Charakter des Himmlischen hat, nämlich die Integration in die Einheit von Vater und Sohn.«¹¹

Damit ist aber auch schon klar, daß dies alles nicht rein spiritualistisch gemeint ist, sondern durchaus konkrete Kircheneinheit im Auge hat; sonst

10 E. Käsemann, Jesu letzter Wille nach Johannes 17. Tübingen ²1967, S. 121.

11 Ebd., S. 124.

bliebe der Zeichencharakter, um den es geht (Joh 17,20!) völlig gehalten. Schnackenburg hat eine Reihe von Elementen zusammengestellt, die die großkirchliche («katholische») Ausrichtung des 4. Evangeliums verdeutlichen: die Textkompositionen über die Aufnahme der Samariter und der Griechen in die Christusgemeinde; das Wort von der Sammlung der zerstreuten Kinder Gottes (11,52); die Rede von dem einen Hirten und der einen Herde (10,16); die Aufnahme der Petrustradition; die Erzählung von den 153 großen Fischen (Joh 21).¹² Käsemann hat überdies auf gewisse Analogien zwischen dem Johannes-evangelium und der Einheitsvision des Epheserbriefes aufmerksam gemacht, welche letztere er folgendermaßen charakterisiert: »So kommt in Epheser 4,5 sich bildende Orthodoxie zu Wort, die sich konstitutiv dem Himmel verbunden und insofern als Heilsinstitut versteht . . . Ihre Einheit fällt mit der Wahrheit der rechten Lehre zusammen, die sie als Mysterium der göttlichen Offenbarung zu verwalten hat. Mag das Irdische sein Wesen als Zerstreuung dokumentieren, das Himmlische ist notwendig unteilbar und eins.«¹³ Auch wenn man das Zugespitzte, fast Karikierende dieser Formulierung nicht übersieht, bleibt eine wichtige Aussage. Die Stellung des Johannesevangeliums zum Frühkatholizismus beschreibt Käsemann in einer etwas zwiespältigen Weise: Einerseits spricht er von der »Nähe des beginnenden Frühkatholizismus«¹⁴, andererseits sagt er, Johannes stehe dem Frühkatholizismus »zum mindesten räumlich und in der theologischen Tendenz fremd gegenüber«, fügt aber doch sogleich hinzu, daß »er eine Anzahl von dessen Prämissen teilt«.¹⁵ Klar ist jedenfalls, daß Johannes sein Evangelium in die Großkirche hineinschreibt und daß ihm die Vorstellung einer Einheit der Christen in getrennten Kirchen vollkommen fremd ist.

Frage: Ist die Einheit der Christen im Sinne der Abschiedsreden in der Zeit möglich? Die der Kirchen erst am Ende der Tage?

Kardinal Ratzinger: Ich denke, daß mit dem eben Ausgeführten die Antwort auf diese Frage klar ist: Die Einheit der Kirche ist die Einheit der Christen. Die Trennung oder gar Entgegensetzung von beiderlei Einheit ist eine moderne Fiktion, deren Inhalt höchst verschwommen ist. Auch wenn bei Johannes das Interesse für die einzelnen institutionellen Aspekte der Kirche gering zu sein scheint, so setzt sein Evangelium doch ganz selbstverständlich den konkreten heilsgeschichtlichen Zusammenhang des Gottesvolkes voraus, in dem sich Gottes Heilshandeln vollzieht. Um nur ein Beispiel zu nennen: die Weinstockrede (15,1-10) greift das bei Hosea, Jeremia, Ezechiel wie in den Psalmen bezeugte Bild des Weinstocks Israel auf. »Weinstock« ist also ein der Tradition

12 R. Schnackenburg, Das Johannesevangelium III. Freiburg 1975, S. 241-245.

13 Käsemann, a. a. O., S. 103.

14 Ebd., S. 130.

15 Ebd., S. 119.

entnommenes Bild für »Volk Gottes«, dem hier eine neue Mitte gegeben wird: die Gestalt Jesu Christi; das Aufklingen des eucharistischen Bezugs im Weinstockbild gibt dem scheinbar ganz »mystischen« Gedankengang einen sehr realistischen ekklesialen Rahmen.¹⁶

Etwas anderes ist natürlich die Frage, welche konkreten Ziele die ökumenische Bewegung anstreben kann. Dieses Problem sollte man zwanzig Jahre nach dem Konzil in der Tat neu bedenken. Es ist vielleicht nicht ganz unnützlich, bei dieser Gelegenheit zunächst einmal anzumerken, daß die katholische Tradition, wie sie das 2. Vaticanum neu formuliert hat, nicht von der Vorstellung bestimmt wird, daß alle vorhandenen »Kirchentümer« nur Scherben der nirgendwo existierenden wahren Kirche seien, die man nun durch das Zusammensetzen dieser Scherben zu bilden versuchen müßte: Mit einer solchen Idee würde die Kirche zum reinen Menschenwerk gemacht. Auch und gerade das 2. Vaticanum sagt ausdrücklich, daß die einzige Kirche Christi »verwirklicht ist« (*subsistit*) »in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird«. ¹⁷ Dieses »ist verwirklicht in« ersetzt bekanntlich das frühere »ist« (die einzige Kirche »ist« die katholische), weil es auch außerhalb der katholischen Kirche viele wahre Christen und viel wahrhaft Christliches gibt. Aber diese letztere Erkenntnis und Anerkenntnis, die die Basis des katholischen Ökumenismus bildet, bedeutet doch nicht, daß man von nun an als Katholik die »wahre Kirche« nur noch als eine Utopie anzusehen hätte, die am Ende der Zeiten eintreten mag: Die wahre Kirche ist Wirklichkeit, existierende Wirklichkeit, auch jetzt, ohne daß man darob anderen das Christsein absprechen oder ihren Gemeinschaften einen ekklesialen Charakter bestreiten müßte.

Kommen wir nach dieser Zwischenbemerkung auf die Frage konkreter ökumenischer Ziele zurück. Das eigentliche Ziel aller ökumenischen Bemühungen muß natürlich bleiben, den Plural der voneinander getrennten Konfessionskirchen in den Plural von Ortskirchen umzuwandeln, die in ihrer Vielgestalt real eine Kirche sind. Aber mir scheint, daß es in der tatsächlich gegebenen Lage wichtig ist, realistische Zwischenziele zu setzen, denn sonst könnte der ökumenische Enthusiasmus in Resignation oder sogar in eine neue Erbitterung umschlagen, die beim jeweils anderen die Schuld für das Scheitern des großen Zieles sucht. Dann könnten die letzten Dinge schlimmer werden als die ersten. Diese Zwischenziele werden verschieden sein, je nachdem, wie weit einzelne Dialoge fortgeschritten sind. Das Zeugnis der Liebe (caritative, soziale Werke) sollte man grundsätzlich immer gemeinsam abgeben können, zumindest aufeinander abstimmen, wenn getrennte Organisationen aus technischen Gründen wirksamer erscheinen. Ebenso sollte man sich mühen, in den großen

¹⁶ Vgl. Schnackenburg, a. a. O., S. 118-123.

¹⁷ Kirchenkonstitution I 8.

moralischen Fragen der Zeit gemeinsam Zeugnis zu geben. Und endlich sollte auch ein gemeinsames Grundzeugnis des Glaubens in einer von Zweifel und Ängsten erschütterten Welt abgelegt werden – je breiter desto besser; aber wenn es nur in einem relativ schmalen Ausmaß geschehen kann, sollte man auf jeden Fall das Mögliche gemeinsam sagen. All dies müßte dann auch dazu führen, daß man immer mehr das gemeinsame Christsein in und trotz der Trennungen ineinander erkennt und liebt; daß Trennung nicht mehr Grund zum Gegeneinander, sondern erst recht Herausforderung zu einem inneren Verstehen und Annehmen des anderen ist, das mehr bedeutet als bloße Toleranz: ein Sich-zugehören in der Treue zu Jesus Christus. Vielleicht kann sich in einer solchen Haltung, die das Letzte nicht aus dem Auge verliert, aber einstweilen das Nächste tut, eine tiefere Reifung zur ganzen Einheit vollziehen, als in einer Vereinigungshektik, die vordergründig bleibt und manchmal eher fiktiv wirkt.

Die Frage, wann nun endlich die Vereinigung aller Christen komme, ist meiner Überzeugung nach in der Tat unbeantwortbar. Man darf ja nicht vergessen, daß da auch noch die Frage nach der Einheit von Israel und Kirche dazugehört. Jedenfalls ist für mich der Gedanke, man könne durch ein »wirklich allgemeines (ökumenisches) Konzil« diese Einheit herstellen, eine hybride Idee: Das wäre babylonischer Turmbau, der nur mit um so größerer Verwirrung enden müßte. Die volle Einheit aller Christen wird es in dieser Zeit schwerlich geben. Aber jene Einheit der Kirche, die es unzerstörbar schon gibt, bürgt uns dafür, daß einmal diese größere Einheit kommt. Man ist um so mehr Christ, je mehr man mit allen Kräften auf diese Einheit zugeht.