

Ökumenische Theologie auf dem Weg zur Grundlagendiskussion

Von Alfred Gläßer, Eichstätt

Was die Methode der ökumenischen Arbeit im Sinne der Stationen auf dem Weg zur Einigung der Kirchen betrifft, haben die gemeinsamen Kommissionen der Konfessionen und die Arbeitsgemeinschaften konfessionsverschiedener Theologen sich von Anfang an auf die Behandlung von Einzelthemen wie Eucharistie, Amt und Taufe geeinigt und Ergebnisse erzielt, die große und gut begründete Erwartungen geweckt haben. Insbesondere die Gemeinsame röm.-kath./ev.-luth. Kommission gelangte darüber hinaus bis zur Erstellung von Modellen und zu Vorschlägen über die Realisation der »Einheit vor uns«. ¹ Gleichzeitig hat auch die Meinung an Boden gewonnen, daß die Theologie ihren ohnehin nicht sehr hoch einzuschätzenden Beitrag geleistet habe, die Zeit des Primats der Praxis gekommen sei und von der äußeren religionspolitischen und inneren pastoralen Situation des Christentums diktierte kirchenamtliche Entscheidungen zu treffen seien.

Den tragenden Gremien des Ökumenismus ist aber gerade jetzt die Aktualität dessen neu bewußt geworden, worüber grundsätzlich immer ein breiter theologischer Konsens geherrscht hat: »Das Ziel der Einheit ist uns (vor-)gegeben, es ist nicht zu konstruieren und zu manipulieren, es wird empfangen; es bleibt nicht als gänzlich neue Realität einer fernen Zukunft vorbehalten, es ist in fundamentalen Elementen jetzt schon unter uns gegenwärtig und wirksam... Die Einheit, die wir suchen, ist in ihren Anfängen *bereits verwirklicht*.« ² Im Zuge der Überprüfung der Verwerfungen des 16. Jahrhunderts sind die Gemeinsame Kommission und der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen auf die Bedeutung der Rechtfertigungslehre und der Ekklesiologie gestoßen. An der Lehre von der Rechtfertigung vorbei könne es nach der Überzeugung vieler keine Einheit im Glauben geben; denn alle Glaubenswahrheiten seien von ihr abhängig; sie sei angewandte Christologie, zusammengefaßte Sakramentenlehre und eine Ekklesiologie in nuce. Und die Frage des geistlichen Amtes stelle sich im ekklesialen Kontext.

Dem darf hinzugefügt werden, daß die Lehre von der Kirche im ganzen nicht einsinnig aus einer isoliert betrachteten Rechtfertigungslehre abgeleitet werden kann, sondern auch ihrerseits Gegenstand des biblischen Zeugnisses ist, in einem theologischen Kosmos oder in der Einheit und Ganzheit des Neuen Testaments

¹ Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, Einheit vor uns, Paderborn – Frankfurt a. M. 1985.

² Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission, Wege zur Gemeinschaft, Paderborn – Frankfurt a. M. 1980, 10.

eines der korrelativen Elemente darstellt und als Korrektiv auf das Verständnis von der Rechtfertigung zurückwirkt. Als der in ihren Grundvollzügen der Verkündigung, der Liturgie und der Diakonie entfaltete Dienst am Evangelium, als das Medium der Vergegenwärtigung des sich in Christus und dem Geist mitteilenden Gotts, als gegenwärtige Gestalt des Heiles und als Vorausdarstellung des vollendeten Gottesreiches verdeutlichen Sein und Sendung der Kirche die für die Reformation zentrale Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Heilshandeln Gottes und der Rolle des Menschen in der Ökonomie der Erlösung und Vollendung der Welt. Sein und Sendung der Kirche kommen aus der Stiftung und den Aufträgen des gekreuzigten und auferstandenen Jesus und weisen zurück auf das Mysterium der Offenbarung Gottes und der Glaubensantwort des Menschen. Für die Theologie der Gegenwart scheint jedenfalls der Stand, den die ökumenischen Bemühungen um ein gemeinsames »credo ecclesiam« erreicht haben, zum Katalysator einer Grundlagendiskussion zu werden, einer Auseinandersetzung um die transzendenten Prinzipien des Glaubensverständnisses und der Glaubenswissenschaft. Ein aufschlußreiches Beispiel dafür ist das Dreieck von Positionen, das sich abzeichnet aus dem Plan, den Heinrich Fries und Karl Rahner zur Realisation der Einigung der Kirchen vorgelegt haben³, aus dem Gegenentwurf von Eilert Herms⁴ und aus den Überlegungen von Heribert Rücker zu dieser katholisch-theologischen Initiative und zu der Herms'schen Art evangelisch-theologischer Reaktion.⁵

1. *Das transzendente Mysterium des Glaubens und seine kategoriale Mittelbarkeit*

Zwar stellen Heinrich Fries und Karl Rahner ihren Plan unter die Überzeugung, »daß die ökumenische Aufgabe für die Verantwortung und die Arbeit der Kirche eine der höchsten Prioritäten hat und haben muß«, und betonen bezüglich der Überlegungen, die sie vortragen: »Sie wollen keine gelehrte ökumenische Theologie betreiben. Sie sind (auch wenn sie nüchtern sein wollen) eher ein Notschrei von Christen, die den Eindruck haben, es gehe in dieser Sache nicht weiter.«⁶ Aber die beiden Autoren erklären auch, daß eine geschichtliche Entscheidung großen Stils »vernünftig und der Sache entsprechend, um die es sich jeweils handelt, begründet« werden muß, »bevor sie getroffen wird«⁷. Tatsächlich können sie nicht

³ H. Fries – K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit. Mit einer Bilanz »Zustimmung und Kritik« von H. Fries (Sonderausgabe von Band 100 der Reihe »Quaestiones Disputatae, Freiburg 1983), Freiburg – Basel – Wien 1985.

⁴ E. Herms, 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. Ders., Ökumene im Zeichen der Glaubensfreiheit. Bedenken anlässlich des Buches von H. Fries-K. Rahner, Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit: Una Sancta 39 (1984) 178–200.

⁵ H. Rücker, Der kontradiktorische Widerspruch und die Einigung der Kirchen. Eine Überlegung zur Antwort von Eilert Helms auf den Rahner-Plan: Ökumenische Rundschau 34 (1985) 171–183.

⁶ Fries – Rahner, Einigung der Kirchen, 13.

⁷ A.a.O., 14.

einfach auf Belange des Glaubensverständnisses, des theologischen Konsenses sowie des Verhältnisses konfessionsspezifischer Lehren zum Innersten des Offenbarungsgeschehens und zueinander verzichten, sondern führen spezifische Eigenarten der Glaubenserkenntnis und der Glaubenswissenschaft unter den Gründen an, die nach ihrer Auffassung den historischen Schritt, den kirchenamtlichen Vollzug der Einigung legitimieren würden. Unter den von den beiden Verfassern gemeinsam getragenen Kommentaren zu den acht Thesen ihres Buches kommen im folgenden vor allem und ausdrücklich die Kommentare Karl Rahners zu den Thesen II, III, IVb und VII in Betracht.

Ausgangspunkt der Argumentationsstrategie Rahners ist die »geistespolitische Situation«, »in der die Menschen heute und so auch die Kirchen leben«⁸. Aufgrund des Zerfalls des alten Weltbildes, des Zerbrechens der überlieferten Werttafeln und der Unüberschaubarkeit des verfügbaren Wissens kommt Rahner zu dem Urteil: »Heute hat sich diese nur sehr primitiv gekennzeichnete Situation von früher, von den früheren Zeiten konfessioneller Spaltungen sehr erheblich verändert, so daß es vielleicht sogar erlaubt ist, von einem nicht nur quantitativen, sondern von einem qualitativen Umbruch zu sprechen... Man wird immer dümmer als einzelner; man muß sich immer mehr auf das von einem selber nicht mehr durchschaubare und nachkontrollierbare Wissen der anderen verlassen.«⁹ Die Diagnose der pluralistischen Geisteswelt gipfelt in der Fixierung des Blickes auf einen nicht nur desintegrierenden, sondern auch entmenschlichenden und primitivierenden Druck der Industriekultur und der wissenschaftlich-technischen Zivilisation auf das Wahrheits- und Wertbewußtsein der einzelnen Menschen. »Der Konsens in einer Gesellschaft hat überall in der Welt – leider – die Tendenz, sich von der Einstimmigkeit gleicher Grundüberzeugungen weg auf einen Konsens zu reduzieren, der nur noch in der Selbigkeit materieller Voraussetzungen und Bedürfnisse besteht. Das kommt letztlich daher, daß die Menge des aktuell Wißbaren so ungeheuer gewachsen ist, daß es sich nicht mehr in der einfachen Weise synthetisieren läßt, wie es in früheren Zeiten möglich war.«¹⁰

Diesen Aspekt unserer weltlichen Zeitgenossenschaft, die Differenzierung und Vereinzelung, den Schwund der öffentlichen und gemeinschaftlichen Bedeutung individueller Weltanschauungen und Lebensauffassungen nimmt Rahner als Vergleichspunkt für die Situation in den Kirchen, für das Verständnis der einzelnen Glaubenden vom Christentum und für die Vielheit theologischer Interpretationen der Bekenntnisse und Dogmen. Er malt dabei ein Bild weitgehender Entsprechung und fast vollständiger Parallelität der Verhältnisse in der Welt und den Kirchen. Er fragt, ob »diejenigen Formulierungen des Glaubens, auf die man sich ausdrücklich als allgemein verbindlich geeinigt hätte, nicht doch noch sehr verschieden interpretiert werden von den verschiedenen Verständnishorizonten her und mit den verschiedenen Terminologien, die eben in dieser pluralistischen Geisteswelt immer

⁸ A.a.O., 36.

⁹ A.a.O., 38.

¹⁰ A.a.O., 39.

noch und unüberwindlich gegeben wären«¹¹, da die Theologen ihr Handwerk »mit der Inkommensurabilität ihrer Terminologien, ihrer 'Sprachspiele', der Verschiedenheit ihrer Plausibilitäten«¹² betreiben. Unwillkürlich stellt sich die Gegenfrage, ob damit nicht der Betrieb und Standard heutiger Schul- und Berufstheologie als sekundärer Barendienst an einem primär vorgegebenen Grundkonsens des Glaubens denunziert wird. Jedenfalls scheint Rahner der Detailarbeit und Differenzierung der theologischen Forschung nicht zuzutrauen, daß sie uns dem Ziel der Einigung der Kirchen näher bringen. Und bezüglich der breiten Schichten gläubiger Christen versucht er zu zeigen, daß sie aus erkenntnistheoretischen und existentiellen Gründen kein positives Verhältnis zu den speziellen Lehren der Kirchen haben können. Unwissenheit und Unfähigkeit, über Gebühr große intellektuelle Anforderungen, existentielle Nichtaktualität und ethische Einwände würden sie gegenüber Sätzen, die von der kirchlichen Autorität definiert sind, distanzieren.¹³

Als Voraussetzung und Maßstab für die theologische Beurteilung der geistesgeschichtlichen Situation der Christenheit heute und für die daraus zu ziehenden theoretischen und praktischen Konsequenzen steht im Hintergrund Rahners Erfahrung von der Kluft zwischen dem unsagbaren Geheimnis des transzendenten Gottes und den kategorialen Versuchen der Artikulation dieses Geheimnisses, seiner Aussprache und Mitteilung in menschlichen und welthaften Bildern und Begriffen. »Das Wort 'Gott' stellt das Ganze der Sprachwelt, in der die Wirklichkeit für uns anweset, in Frage, da es zunächst einmal nach der Wirklichkeit als ganzer in ihrem ursprünglichen Grund fragt und die Frage nach dem Ganzen der Sprachwelt in jener eigentümlichen Paradoxie gegeben ist, die gerade der Sprache eigen ist, weil sie selbst ein Stück der Welt und zugleich deren Ganzes als Bewußtes ist.«¹⁴ Dieser Begriff Gottes, der nur in der Sprache für uns konkreten Gehalt gewinnt, die Möglichkeiten der Sprache aber, weil er diese und die uns durch sie gegebene Wirklichkeit allemal erst fundiert, überschreitet, rechtfertigt zunächst anscheinend gegensätzliche theologische Aussagen und Standpunkte.

Schließlich breitet Rahner das ganze Spektrum der Konsequenzen aus, die aus seiner geistesgeschichtlichen Zeitdiagnose und theologischen Kriteriologie zu ziehen sind, Konsequenzen für den Glaubensvollzug der einzelnen Christen, für den jeweiligen Bekenntnisstand und die gegenseitigen Stellungnahmen der kirchlichen Gemeinschaften zu diesem und für die Struktur der Gemeinschaft der Teilkirchen bis hin zur Existenz und Ausübung eines universalen Lehr- und Leitungsdienstes durch den Papst.

Es ist eine vielgesichtige »existentiell erkenntnistheoretische Toleranz«¹⁵, die heute eine Kircheneinheit herbeiführen kann, indem sie sich nicht nur auf eine entschuldigende »geheimnisvolle Subjektivität« stützt, sondern auch auf objektive

¹¹ A.a.O., 49f.

¹² A.a.O., 42.

¹³ A.a.O., 42ff.

¹⁴ K. Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg ¹¹1980, 59.

¹⁵ Fries – Rahner, Einigung der Kirchen, 49.

Gründe »vor Gott und vor der Wahrheit des Evangeliums«¹⁶. Sie ist negative Toleranz oder partielle dogmatische Abstinenz für die Gegenwart. »Vom dogmatischen Standpunkt und im Bezug auf den Glauben der Kirche wäre eine *Einheit der jetzt noch getrennten Groß-Kirchen* denkbar, wenn keine Kirche erklärt, ein von einer anderen Kirche als für sie absolut verbindlicher Satz sei positiv und absolut mit dem eigenen Glaubensverständnis unvereinbar.«¹⁷ Und sie ist ein Schwanken zwischen Hoffnung und Verzicht angesichts der Zukunft. Einerseits richtet sie ihre Hoffnung darauf, »daß die beiderseitigen Sätze, jeweils weiterentwickelt und in einem größeren Zusammenhang verstanden, sich gar nicht wirklich kontradiktorisch widersprechen, auch wenn man noch nicht positiv deutlich sieht, daß sie bei einer solchen umfassenderen Interpretation positiv übereinstimmen. In einer solchen neuen Situation ist, so meinen wir, eine genügende Glaubenseinheit unter den Kirchen schon herstellbar«¹⁸. Andererseits müssen der evangelische Christ, die evangelischen Kirchenleitungen und die Orthodoxie sich mit ihrem Glaubensbewußtsein nicht »langsam einfach auf die Position hinbewegen, wie sie *jetzt* in diesen katholischen Sätzen ausgesagt ist«. Sie dürfen eine solche künftige »Verdeutlichung und Interpretation« voraussetzen, die dann »auch eine positive Zustimmung erlauben«¹⁹. Hingegen soll der Katholizismus auch künftig auf eine »(explizite oder wenigstens implizite) positive Zustimmung zu allem dem..., was kirchenamtlich als glaubensverbindliche Lehre vorgetragen wird«, verzichten und den faktischen Zustand, in dem heute viele Katholiken objektiv defekt, aber subjektiv existentiell verständlich leben, »als genügend und legitim ausdrücklich« anerkennen.²⁰ Die Quintessenz aller Überlegungen und der Refrain aller Strophen Rahners über Glaube und Glaubensvollzug ist die These, daß heute eine »genügende« und »legitime« Glaubenseinheit auf der Basis der »Grundsubstanz des Christentums«²¹, der »Grunddogmen«, der »Grundwahrheiten der Botschaft des Evangeliums«, der »Grundsubstanz des christlichen Bekenntnisses«²², der »Grundwahrheiten des Christentums, wie sie in der Heiligen Schrift, im Apostolischen Glaubensbekenntnis und in dem von Nicäa und Konstantinopel ausgesagt werden« (These I, vgl. These II)²³, faktisch schon besteht. Im übrigen rechnet Rahner mit der universalen Geltung der Verfaßtheit der Kirche in Bischöfen und ihren Herden (These VII und Kommentar) und damit in Teilkirchen sowie mit der Existenz eines der Einheit aller dienenden gesamtkirchlichen Lehr- und Leitungsamtes von ganz besonderer Art des Wesens und der Ausübung (These IVb).

Die nicht nur praktische, sondern eminent dogmatische Relevanz des Rahner-Plans weckt natürlich theologische Fragen und Bedenken. In Rahners eigener transzendentalen, als Anthropologie durchgeführten Theologie steckt eine Proble-

¹⁶ A.a.O., 48.

¹⁷ A.a.O., 47.

¹⁸ A.a.O., 48.

¹⁹ A.a.O., 48f.

²⁰ A.a.O., 50.

²¹ A.a.O., 51f.

²² A.a.O., 46f.

²³ A.a.O., 23, 35; vgl. 66.

matik, die in der Verwendung des Begriffspaars »transzendental« und »kategorial« zum Vorschein kommt. Lebt der Mensch durch den Einsatz seiner Grundkraft transzendental immer schon in der Eigentlichkeit Gottes und seiner selbst, und bleibt alle raum-zeitliche Konkretion und kategoriale Artikulation des Menschseins wesentlich hinter dem transzendentalen Geheimnis zurück, so bleiben die Fragen in Schwebelage: 1) Inwiefern ist in dieser Konzeption Gott das Maß des Menschen oder der Mensch das Maß Gottes? Und 2) Was fügen die kategoriale Offenbarung Gottes in Jesus von Nazaret, die Nachfolge Christi und das konkrete Christsein der Eigentlichkeit des Menschen und der gemeinmenschlichen Redlichkeit der Existenz an Wesentlichem hinzu?²⁴ Bei aller Anerkennung der Wahrheit, daß die Schöpfung nur ein Ziel, und zwar die Partizipation an Gottes eigenem Leben hat, bedarf diese transzendente Theologie doch der Ergänzung und Korrektur durch den *Gott*, der in Christus sich zwar menschlich und geschichtlich, leibhaft und welthaft, aber doch auch als jener mitteilt, der für den Menschen von dessen eigenem Sein her unerhört und unerreichbar ist, den Menschen neuschafft und zu einem Leben in der Teilhabe an der Dreieinigkeit erhebt und durch die Gnade und die Wirkung des *Glaubens* dem Menschen die Erkenntnis und die Bejahung dieses Mysteriums ermöglicht. Zu den Ursachen unbefriedigender Gemeinsamkeit unter den Christen sind gewiß auch die Vernachlässigung der tatsächlichen Kategorien der Offenbarung Gottes und des biblischen Zeugnisses, ein Teilverlust ihres Sinnes bei der Umsetzung in neue Epochen und der Verlust des Glaubens als Akt, der durch das Kategoriale der Offenbarung und in diesem auf das transzendente Mysterium zielt, zu zählen. Plurale Theologie kann nicht legitimerweise einfach das Spiegelbild des Sinn- und Wertpluralismus der säkularisierten Welt sein. Und die zu suchende Kirchengemeinschaft der Zukunft darf nicht auf eine Funktion der Möglichkeiten der »geistigen Situation« einer Zeit zurückgeführt werden.²⁵ Sind nach christlichem Selbstverständnis die Grenzen zwischen lebendiger Vielfalt und relativer Beliebigkeit, zwischen dem Freiraum versöhnter Verschiedenheit und der befremdenden Andersheit so offen?

Eine Vermengung der faktischen Not und der christlichen Norm läuft in den Vorschlägen zur Ausübung kirchlicher Ämter mit. Sollen die Entscheidungen der Amtsträger vom Standpunkt jener geleitet sein, die nur noch zu einer partiellen christlichen und kirchlichen Identifizierung bereit sind? Wie soll der Papst die Glaubenssubstanz verdeutlichen und »neu ins Wort« bringen, wenn die »geistige Situation heute und in Zukunft« dies fordert, aber »eine scheinbar additive und differenzierende Ausübung dieser Lehrautorität praktisch unmöglich macht«²⁶? Soll er dann überhaupt interpretieren können oder nicht viel mehr ständig das wiederholen, worin man ohnehin einig ist? Kann er alle Unterschiede im Detail positiv bejahen, während die Teilkirchen partielle dogmatische Indifferenz üben?

²⁴ Vgl. J. Ratzinger, *Heil und Geschichte: Wort und Wahrheit* 25 (1970) 3–14. B. van der Heijden, *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundposition*, Einsiedeln 1973, 351–364. P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977, 390–401, 409–421.

²⁵ Vgl. Fries – Rahner, *Einigung der Kirchen*, 49.

²⁶ A.a.O., 105.

Rahner selbst räumt ein, daß es im Ringen um mehr Einheit auch um das geht, was Katholiken und evangelische Christen »mit Recht« »zur Substanz« des »eigenen Glaubens« zählen.²⁷ Die Grundsubstanz des Glaubens selbst bedarf der Auslegung, welche die Kontinuität je der Tradition und die Identität je der Glaubensgemeinschaft betrifft. Die Entfaltung neuer Aspekte des Mysteriums der Offenbarung und des Glaubens in einer recht verstandenen Dogmenentwicklung hebt nicht alte definierte Aspekte in ihrem Sinn auf (DS 3043), sondern präzisiert, ergänzt und vertieft sie und macht sie auf neue epochale Situationen der Christenheit hin vollziehbar.

Man wird gut daran tun, wenn man gewissen Elementen, die Rahner selbst anspricht, mehr Gewicht gibt, z.B. der Einheit der Theologie²⁸ und der Komplementarität der Theologie Luthers und jener des Trienter Konzils.²⁹ Einen unabdingbaren Kontrapunkt zum Cantus firmus von Heinrich Fries und Karl Rahner bildet die Sorge, daß die Christenheit nicht nur in einer abstrakten Allgemeinheit, sondern in konkreten Dingen des Glaubens einig ist und von einer vitalen Grundsubstanz her kirchliche Communio lebt, eine positive gegenseitige Wertschätzung der Vielheit von Spiritualitäten und Frömmigkeitsformen aufbringt und gegen den zu kategorischen Wortlaut von These II auch in ethischen Fragen, in Belangen der Umsetzung des Evangeliums in den Weltbereichen und in der Durchsetzung allgemeinmenschlich verbindlicher sittlicher Werte und Normen nach Maßgabe der Freiheit und Würde des Menschen solidarisch ist.

2. Offenbarung und Glaube

Eilert Herms stellt sein Buch als eine »Gelegenheitsschrift« vor, die den Rahner-Plan zum Anlaß nimmt, eine exemplarische Auseinandersetzung mit dem römischen Programm des Ökumenismus als ganzem zu führen und nach der Anregung Eberhard Jüngels einen Gegenvorschlag zu formulieren, »der für die Gegenseite im Lichte ihrer dogmatischen Überzeugungen plausibel sein kann«.³⁰

Rahners These von der Übereinstimmung in der Grundsubstanz des Christentums zu der Behauptung verfälschend, »daß es keinen kontradiktorischen Lehrgegensatz mehr zwischen der römischen und der protestantischen Theologie gibt«, verwirft Herms diese auch in einer anderen Stellungnahme als »eine tabuisierende und erkenntnisverhindernde These mit dem Ziel der 'Redintegration'«³¹. Er dehnt das Urteil, daß es sich dabei um einen konfessionspolitischen Plan handelt, dessen errechnete Erfolgchancen sich aus dem Prozeß des kulturellen Niedergangs

²⁷ A.a.O., 48.

²⁸ A.a.O., 42.

²⁹ A.a.O., 40.

³⁰ E. Herms, Einheit der Christen, 9f, 12. E. Jüngel, Ein Schritt voran. Einigung der Kirchen als reale Möglichkeit: Wochenendbeilage der Süddeutschen Zeitung, 1./2. Oktober 1983, 126.

³¹ E. Herms, Ökumene im Zeichen der Glaubensfreiheit, 192.

ergeben³², auf den Ökumenismus der römischen Kirche aus.³³ Nahm Romano Guardini an, daß mit dem Ende der Neuzeit und dem »Empörungsglauben des Autonomismus« zwar die freie und reiche Fülle einer Persönlichkeitskultur verlorengelassen, das Eigentliche der Person, die Entscheidung zum Vollzug des Gehorsams gegenüber dem Anruf Gottes in der Offenbarung aber besser gewonnen werden könne³⁴, so schwebte etwa Rahner »ein Erfolg der ökumenischen Bewegung als Trittbrettfahrerin« des Verfalls »der vom 16. bis zum frühen 19. Jahrhundert errungenen intellektuellen Differenziertheit des öffentlichen Bewußtseins«³⁵ vor und stützten sich das »aggiornamento« und die Zeitdiagnose der Konzilsarbeit unter anderem auf eine im Protestantismus sich abzeichnende »Wendung vom 'Individualismus' zur 'Autorität'«³⁶. Die »Zeichen der Zeit« und der »Ruf der Stunde«³⁷, die das Konzil als providentiell für die Sendung der Kirche und für die Einheit der Christen versteht, würden nach Rahner auch »die angedeutete Primitivisierung des öffentlichen Bewußtseins« als gottgeschenktes Moment enthalten.³⁸ Herms selbst will einer »falschen Selbstwahrnehmung«³⁹, einer »Toleranz bei der Einforderung der 'sittlichen Pflicht, der Wahrheit die Ehre zu geben'«⁴⁰, und einem Verschweigen der eigenen Überzeugungen⁴¹ die Unannehmbarkeit der »Vorschläge von Rahner (und Fries)« »im Lichte der Grundüberzeugungen reformatorischer Theologie« entgegenstellen.⁴² Er will die »Differenz in einer Sachgewißheit« artikulieren⁴³, zur »sachlichen Kontroverse« zurückkehren, die tabuisierenden und erkenntnisverhindernden »Regeln des ökumenischen 'guten Tons' durchbrechen«⁴⁴, eine »konstruktive ökumenische Gesamtperspektive« eröffnen⁴⁵ und schließlich den Irrtum »durch Verständigung über die Wahrheit« überwinden⁴⁶.

Einheit in der Wahrheit in Freiheit ist für Herms das alle Wege und Mittel des Ökumenismus bestimmende Ziel. Und im Namen dieses Ziels stellt er seine Hauptthese von der »Nichttradierbarkeit der Offenbarung auf«⁴⁷, leitet sie aus einem bestimmten Begriff der Offenbarung und des Glaubens ab, bereitet diesen durch einen nicht weniger speziellen Wahrheitsbegriff vor, macht ihn zum Leit-

³² A.a.O., 195.

³³ E. Herms, Einheit der Christen, 69.

³⁴ A.a.O., 53. R. Guardini, Das Ende der Neuzeit, Basel 1950, 83; vgl. 80: »Die gleiche Masse, welche die Gefahr der absoluten Beherrschbarkeit und Verwendbarkeit in sich trägt, hat auch die Möglichkeit zur vollen Mündigkeit der Person in sich«.

³⁵ E. Herms, Einheit der Christen, 151.

³⁶ A.a.O., 69.

³⁷ Unitatis redintegratio Art. 1. 3; Gaudium et spes Art. 4, 1; 6, 2; Sozialisation, Personalisation. Vgl. A.a.O., 48f.

³⁸ A.a.O., 151.

³⁹ A.a.O., 182.

⁴⁰ A.a.O., 15.

⁴¹ A.a.O., 200.

⁴² A.a.O., 11.

⁴³ A.a.O., 184.

⁴⁴ A.a.O., 149.

⁴⁵ E. Herms, Ökumene im Zeichen der Glaubensfreiheit, 178.

⁴⁶ E. Herms, Einheit der Christen, 183.

⁴⁷ A.a.O., 100–108.

prinzip für die Lehre vom kirchlichen Amt und von dem Sein und der Sendung der Kirche, identifiziert ihn mit der Lehre Luthers und der reformatorischen Bekenntnisschriften und macht ihn zum Kriterium für die Beurteilung der entsprechenden katholischen Auffassungen.

Dabei unterscheidet Herms im Vorgang des Glaubens zwischen der natürlichen Erkenntnis des Glaubensgegenstandes in seiner äußeren Klarheit von der übernatürlichen Zustimmung des durch Gnade befreiten Willens im Inneren des Gerechtfertigten. Das gerät aber in die Nähe einer dualistischen Theorie, die den Glauben in natürliche Vernunftkenntnis und gnadengewirkte Betroffenheit, innere Evidenz oder Hingabe zerlegt. Sie erklärt nicht, warum das nicänische Glaubensbekenntnis, das trinitarische und das christologische Dogma und die Bekenntnisschriften als bleibend den Glaubenden bindende Sätze formuliert werden konnten. Herms ringt um Kriterien für den Bezug zwischen historischen und dogmatischen Argumenten.⁴⁸ Sie liegen kaum in der Innerlichkeit oder Gläubigkeit als solcher, sondern vielmehr in dem durch den Glauben erkannten Gegenstand. Herms selbst verlangt die »inner- und interkirchliche Kommunikation«, den »auf Konsens zielenden sprachlichen Austausch über die... Sache selbst (das Evangelium) unter allen Kirchenmitgliedern.⁴⁹

Die Verlegung der Offenbarung in das Geistwirken im Herzen des Glaubenden und die daraus folgende Hauptthese von der Nichttradierbarkeit der Offenbarung haben bei Herms die Funktion, die Freiheit und Unverfügbarkeit des Wirkens des Heiligen Geistes und die Religions- und Gewissensfreiheit des Menschen und Christen zu garantieren. Dies wird an einer weiteren These und ihrer Explikation an den kirchlichen Grundvollzügen deutlich. »Das reformatorische Verständnis von Offenbarung schließt aus, daß die Offenbarung und ihr Inhalt sich in den menschlichen Akten der Weitergabe und der Auslegung des Evangeliums unterbringen könne und begreift genau umgekehrt, daß alle diese menschlichen Akte in Gottes eigenem Offenbarungshandeln untergebracht sind.«⁵⁰

Daß die bischöfliche Verfassung der Kirche zum depositum fidei gehören soll⁵¹ und die Apostel und ihre Nachfolger eine Tätigkeit der Überlieferung ausüben und göttliche Gaben vergegenwärtigen, erscheint ihm unvereinbar mit dem Gott geschuldeten Heilsglauben und der Freiheit des Glaubensaktes.⁵² Er unterstellt, daß nach katholischer Auffassung die Bischöfe über die Gnade und das Wirken des Geistes in der Ausübung des Lehramtes, des Priesteramtes und des Leitungsamtes verfügen⁵³, und legt die Forderung der Freiheit von Zwang für jeden Glaubensakt, wie sie in der Erklärung des II. Vaticanums über die religiöse Freiheit erhoben wird⁵⁴, anhand der Lehren des II. Konzils von Orange (DS 377) und des I.

⁴⁸ E. Herms, Einheit der Christen, 177.

⁴⁹ A.a.O., 73.

⁵⁰ A.a.O., 112.

⁵¹ Vgl. a.a.O., 77.

⁵² Vgl. a.a.O., 78f.

⁵³ A.a.O., 80ff.

⁵⁴ Dignitatis humanae, Art. 1, 3; 10; 11, 1.

Vaticanums (DS 3010) von der Notwendigkeit der Gnade zur Bekehrung zu Gott und zur Erkenntnis des Glaubensgegenstandes in dem Sinne aus, als richte sich die Glaubenzustimmung an die »Überlieferungstätigkeit der Bischöfe«. ⁵⁵ Demgegenüber verordnet er eine radikale Therapie des Wortdienstes (*ministerium verbi*), dessen drei Gestalten das gottesdienstliche Handeln, die Lehrtätigkeit und das kirchenordnende Handeln sind. »*Das ministerium verbi* ist in allen seinen Gestalten und Spielarten... so zu vollziehen, daß es sich in allen seinen Tätigkeiten explizit gegen das Verwechseltwerden mit dem göttlichen Offenbarungshandeln selber schützt.« ⁵⁶ Doch fällt es äußerst schwer, darüber anders zu sprechen, als es in der katholischen Theologie geschieht, es sei denn, um den Preis der Inkohärenz und Inkonsistenz. Im Darreichen der Sakramente werde durch das *ministerium verbi* das Versöhnungshandeln Gottes in Jesus Christus durch den Heiligen Geist nicht vergegenwärtigt, der Sakramentendienst sei aber dennoch dazu bestimmt, »von Gott selber zur Vollendung seiner Versöhnung mit den Menschen in Jesus Christus durch den Heiligen Geist frei gebraucht zu werden« ⁵⁷. In der Lehre sei das *ministerium verbi* »in seiner Fehlbarkeit – dazu bestimmt«, »von Gott selber zur Vollendung seines Offenbarungshandelns... gebraucht zu werden« ⁵⁸. Als kirchenordnendes Handeln ist es »durch die gemeinschaftsstiftende Selbstoffenbarung Gottes« ermöglicht und »dazu bestimmt«, »daß Gott selbst sich seiner zur Vollendung seines gemeinschaftsbildenden Handelns in Christus durch den Heiligen Geist bedient« ⁵⁹.

Die Sinnspitze dieser »Regel« für den Vollzug des Predigtamtes heißt, daß es nur dann sachgemäß ausgeübt wird, »wenn es explizit darauf verzichtet, sich selbst als Übermittlung, als Vergegenwärtigung und Zuwendung der Heilsoffenbarung zu empfehlen« ⁶⁰. Aber Herms selbst kreist um den Kern der Frage nach der Wirksamkeit und Wirkungsweise der Kirche und ihrer Vollzüge. Dabei ist von entscheidender Bedeutung, wie man das Verhältnis zwischen dem Wirken Christi und des Geistes als den Hauptursachen und dem Tun der Glaubensgemeinschaft in ihrer Sendung und Ordnung als der Werkzeugursache des Heilshandelns Gottes versteht. Ohne auf spezielle theologische Theorien, auf die scotistische Theorie von der moralischen Wirkungsweise und die thomistische Theorie von der physischen Wirkungsweise der Sakramente eingehen zu müssen, wird man sagen können, daß Christus im Geist sich der Glieder der Kirche als vernünftig-freier Diener seines Heilshandelns bedient, daß er ihnen Aufträge und zu deren Ausführung die wirksame Verheißung des Geistes gegeben hat, daß die lehrende Kirche Gottes Wahrheit erkennt und die Sakramente feiernde Kirche die Intention des Stifters hat und daß die Worte der Verkündigung und amtlichen Lehre und die Zeichen und Riten der Liturgie auch tatsächlich, auf welche Weise auch immer, vermitteln,

⁵⁵ Vgl. E. Herms, *Einheit der Christen*, 78f.

⁵⁶ A.a.O., 114.

⁵⁷ A.a.O., 115.

⁵⁸ Ebd.

⁵⁹ A.a.O., 115f.

⁶⁰ A.a.O., 114.

was sie bezeichnen. Selbstverständlich ist das Innerste der Hörer, die evangelisiert werden sollen, und der Christen, die Sakramente feiern, der Bezirk, in den Gott allein Zutritt hat und die freie Annahme des Heils durch den Glauben und das Wachstum in der Gnade wirkt. Um diese Wahrheit sicherzustellen, empfiehlt es sich nicht, die Wiederholung der Schriftworte und der Riten genug sein zu lassen und jede weitere lehrmäßige Erschließung der Wahrheit Gottes und der Mittel und Wege seiner Selbstmitteilung als menschlicher Fehlbarkeit ausgeliefert zu erklären oder Glaubensbekenntnisse, Bekenntnisschriften und Dogmen mit theologischen Meinungen einzelner Christen gleichzusetzen. Um dem Willen des sich mitteilenden Gottes den schuldigen Gehorsam zu leisten, sollte man aus der zweiten These, »daß alle diese Akte in Gottes eigenem Offenbarungshandeln untergebracht sind«⁶¹, die gegenteilige Konsequenz ziehen und Gott, dessen Gnade weder an die Sakramente noch an die Bibel gebunden ist, sich in besonderer Weise in der Lehre der Kirche aussprechen und in der Verkündigung und der Sakramentenfeier den Menschen zusprechen lassen, die »Nichteinheit« des menschlichen Zeugnishandelns nicht zur »Bedingung für die Richtigkeit des Glaubenszeugnisses«⁶² einzelner Christen oder der Konfessionen machen – das gute oder schlechte Gewissen des einen und die »Individualität als Menschenwerk«⁶³ sind nicht Sache des Glaubens des andern –, den gottgestifteten Zeugendienst der ganzen Kirche in Verkündigung, Liturgie und Leitung, den Ämtern Christi, an denen er der Kirche in ihrer Ordnung von Hirten und Gemeinden Anteil gegeben hat, und damit das Offenbarungshandeln Gottes nicht allein in der inneren Evidenz unterbringen, sondern die eigene Heilserfahrung glaubend und vertrauend auf die Wahrheit und Liebe Gottes gründen und die Wege und Mittel ihrer Erschließung bejahen.

Die Religions- bzw. Glaubensfreiheit und die Gewissensfreiheit des Menschen bzw. Christen kann dann vollständig gewahrt werden, wenn die Glaubensgemeinschaft dem Hörer des Wortes und dem Mitträger der Sendung der Kirche über das Wodurch und Wozu seiner Freiheit, nämlich die Wahrheit des sich mitteilenden Gottes und das Wesen des Seins und der Dienste des Christen, verbindliches und verpflichtendes Zeugnis ablegen kann. Ökumenische Theologie kann nicht die Aufgabe haben, dem einzelnen Menschen oder einer Konfession das gute Gewissen zu bestätigen oder zu bestreiten, sondern der Verständigung über die Sache des Glaubens in der Wahrheit und der Liebe zu dienen.

Innerhalb der evangelischen Theologie erscheint die schlechthin kontradiktorische Auslegung der reformatorischen Lehre und der römisch-katholischen Lehrentwicklung nicht als repräsentativ. So erklärt Eberhard Jüngel, daß Bezeugung und Darstellung bzw. Repräsentation des Heilshandelns und Heilswerkes Gottes in Christus und dem Geist keine Alternative sind.⁶⁴ »Evangelium efficit quod significat. Das kirchliche Handeln erzeugt durch die Sprachhandlung der Evangeliums-

⁶¹ A.a.O., 112.

⁶² A.a.O., 119.

⁶³ Ebd.

⁶⁴ Vgl. A.a.O., 165–170. Vgl. E. Jüngel, Die Kirche als Sakrament?: Zeitschrift für Theologie und Kirche 80 (1983) 432–457, 442.

verkündigung auf Seiten des Menschen jene kreative Rezeptivität und Passivität, die Gott allein den Wohl-täter sein und sein Werk in uns wirken läßt.«⁶⁵ »Sofern also *Menschen* Christen generieren, tun sie es, indem sie *das Evangelium* verkündigen, das die eigentliche generative Potenz ist.«⁶⁶ Erneut beruft sich Herms bei seinem Einspruch gegen diese Auffassung auf seine eigene Wahrheitstheorie der Adäquanz und läßt das Mysterium Gottes und des Menschen zwischen Formeln und Riten auf der einen Seite und der erfahrenen inneren Glaubensgewißheit auf der anderen Seite unbedacht. Hingegen erinnert Jüngel daran, daß die Wahrheit selber »mit keiner noch so vollständigen Liste wahrer Sätze unmittelbar identisch ist.«⁶⁷ Das Bezeugen steht zum Bezeugten im Verhältnis des analogatum zum analogans.⁶⁸ Wenn man Jüngel so verstehen darf, daß die christliche Wahrheit, die nur im Glauben erkannt werden kann, von jenseits der Menschheit Jesu Christi und der Heiligen Schrift her, in diesen irdischen Wirklichkeiten und durch diese hindurch, das kirchliche Zeugnishandeln analog bestimmt, in dem Zeugnis der Kirche seine lebendigmachende Kraft je schon erwiesen hat und durch dieses Zeugnis auch für den glaubenden Hörer des Wortes und Empfänger des Sakraments zum Ereignis wird, dann könnte auch eine Brücke zu der Lehre der Dogmatischen Konstitution des II. Vaticanums über die Kirche als Sakrament geschlagen werden. Von der komplexen, aus göttlichen und menschlichen Elementen zusammenwachsenden Wirklichkeit der Kirche wird gesagt: »Deshalb ist sie in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich. Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise das soziale Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes (vgl. Eph 4, 16).«⁶⁹ Ein größeres Maß der Übereinstimmung mit römisch-katholischen Auffassungen über die Heilssendung der Kirche dürfte auch bei Edmund Schlink und bei Rainer Stahl, bei letzterem auch über Grundlagenprobleme wie Schrift und Tradition, erreicht sein.⁷⁰

Positiv aufzunehmen ist der von Herms vertretene Standpunkt, daß keine kirchliche Instanz in Glaubensfragen – anders freilich in unentscheidbaren theologischen Kontroversen – Indifferenz oder Enthaltung zur Pflicht machen kann und daß der Akt der erkenntnistheoretischen Toleranz problematisch ist.⁷¹

⁶⁵ E. Jüngel, a.a.O., 448.

⁶⁶ A.a.O., 452.

⁶⁷ E. Jüngel, Ein Schritt voran, 12.

⁶⁸ E. Jüngel, Die Kirche als Sakrament?, 450, 456.

⁶⁹ Lumen gentium, Art. 8.

⁷⁰ Vgl. E. Schlink, Ökumenische Dogmatik. Grundzüge, Göttingen 1983, 600–603. R. Stahl, Grunddimensionen einer ökumenischen Ekklesiologie – Ein Versuch: Theologische Literaturzeitung 111 (1986) 81–90, bes. 83 f.

⁷¹ E. Herms, Einheit der Christen, 15 ff, 19 ff.

3. Paradigmenwechsel und Komplementarität

Unter dem Gesichtspunkt, daß die Methode der Glaubenswissenschaft durch deren Gegenstand, das Mysterium des in Christus sich mitteilenden Gottes, bestimmt wird, will Heribert Rücker zeigen, daß das Theologieverständnis bei Herms sachlich und methodisch unzulänglich ist und das bleibend gültige Anliegen der Reformation nicht zu wahren weiß, während der Rahner-Plan »einen alten Weg neu weisen will«⁷², auf dem die verschiedenen Gestalten christlicher Überzeugung nicht mehr Kampf auf Leben und Tod bedeuten, sondern »wieder zurückgewonnen werden als komplementäre christologische Aussage und mithin als Möglichkeit der Einigung im gemeinsamen Glauben, der zu seiner theologischen Verbalisierung komplementärer Aussagen bedarf«⁷³.

Das christologische Dogma, Jesus Christus ist Gott und Mensch in einer Person, verlange die Tradierbarkeit der Offenbarung. Diese meine »die Maßgeblichkeit der Geschichte und ihrer verbalen Objektivation, an der vorbei der biblische Gott nicht ist«, wie die Nichttradierbarkeit behaupte, »daß einer Tradierung der geschichtlichen Zeugnisse grundsätzlich keine Verfügung über diesen Gott gegeben ist«. Die Methode, Argument und Gegenargument zu wechseln, ohne sie durch ihren jeweiligen Geltungsbereich zu relativieren, schein einen autoritären »rationalen Anspruch vorzugeben«.⁷⁴ Bei diesem Vorgehen würden die Offenbarungsinhalte, Christologie und Trinität, »der konfessionellen Kontroverse vorgelagert... als stände das Geistwirken als Erschließung den 'Offenbarungsinhalten' gegenüber«.⁷⁵ Auf diese Weise würde man im Offenbarungsgeschehen die nur komplementär aussagbaren Inhalte, letztlich den »Offenbarungsgott« selbst verlieren. Eine solche Theologie gehe »einher mit entsprechend defizienter kirchlicher Praxis« und trenne das kirchliche Amt von der göttlichen Offenbarung.⁷⁶ »'Geistvergessenheit' und Konfessionalismus scheinen ursächlich zusammenzuhängen.« Herms verhalte sich gegenüber der katholischen Theologie wie gegenüber den Religionen einst die abendländische Christenheit, als sie dem den Seinshorizont relativierenden Bewußtsein und dem Wirklichkeitsverständnis der Religionen das aristotelische Seinsdenken und die abendländische Wissenschaft entgegensetzte. Es dränge sich die Frage auf, ob das Buch von Herms nicht »eine tiefgreifende Angst vor den Gegnern des Eurozentrismus zum Ausdruck bringt«.⁷⁷

Nicht leicht zu verstehen ist die Terminologie, in der Rücker seine eigene wissenschaftstheoretische Position vertritt. Die reformatorische Überzeugung über das Verhältnis zwischen dem *opus Dei* und dem *opus hominum* sei ein »Glaubenssatz«, der »den Menschen mitsamt seiner Welt in grundsätzlicher Weise gegenüber dem *opus Dei*« »relativiert« und »in seinem Aussagegehalt dem subjektiven

⁷² H. Rücker, *Der kontradiktorische Widerspruch und die Einigung der Kirchen*, 179.

⁷³ A.a.O., 180.

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ A.a.O., 181.

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ A.a.O., 182.

Einfluß des Menschen entzogen« ist.⁷⁸ Das Offenbarungsverständnis der reformatorischen Kirchen wird dann aber auch seinerseits als ein »subjektives Element« bezeichnet, das »den Seinshorizont und mit ihm alle diejenigen Sätze – auch die in römisch-katholischer Tradition stehenden –, die dem Seinshorizont voll integriert sind«, »relativiert«. »Das subjektive Element sprengt die (objektive) Seinslogik und muß jeder Onto-Theologie als widersprüchlich erscheinen.«⁷⁹ Soll damit ein geschlossener Determinismus des (endlichen) Seins als Konstrukt der natürlichen menschlichen, vernünftig-freien Subjektivität, die Öffnung dieses kurzgeschlossenen Gesichtskreises durch die Offenbarung Gottes, die nur der gläubigen Vernunft zugänglich ist, aber als ein subjektives Element ganz anderer Art charakterisiert werden, so ist dagegen nichts einzuwenden.

Der Grundposition Rückers, die auf der christologischen Grundwahrheit beruht und an der Formulierung des Dogmas von Chalkedon exemplifiziert wird, kann man nur beipflichten. Wenn das Konzil von Chalkedon lehrt, daß ein und derselbe Christus... in zwei Naturen unvermischt, unverwandelt, ungetrennt, ungeteilt anzuerkennen ist (DS 302), so durchbricht diese Wahrheit den Horizont der natürlichen Vernunft.⁸⁰ Die christologische Doxologie 'Jesus Christus ist der Herr' kann nur durch komplementäre Aussagen in Begriffen des endlichen Seins ausgesprochen werden. »Die Einheit, die beide theologischen Aussagen – die Identifizierung und die Trennung – zusammenführt, ist keine rationale Synthese, sondern die Person Jesus Christus, das Zeugnis des Kreuzweges. Logisch (im Seinshorizont) gibt es nur die Komplementarität zweier wissenschaftlich konsistenter 'Theologien', deren Notwendigkeit ihre Legitimität in der – in der Praxis der Nachfolge gegenwärtigen – transzendenten Einheit findet und nirgendwo sonst.«⁸¹

Über diese Grundposition hinaus und mit ihrer Darlegung verbunden, findet sich aber bei Rücker eine Fülle von theologiegeschichtlichen, erkenntnistheoretischen und methodologischen Aussagen, die einer Klärung um so mehr bedürfen, als sie teilweise in einer das Paradox bevorzughenden Sprache vorgetragen werden.

In den folgenden Passagen über Luthers Rechtfertigungslehre und eine generelle Charakterisierung reformatorischer und römisch-katholischer Theologie drängen sich die Probleme. »Luthers Rechtfertigungsbotschaft stellt einen Paradigmenwechsel gegenüber der aristotelischen Wissenschaftlichkeit dar. Die Rechtfertigungsbotschaft bedeutet eine Absage an die Onto-Theologie, eine Relativierung der Prinzipien der aristotelischen Logik, die Nutzung einer paradoxalen Sprachstruktur; sie gibt selbst das Wahrheitskriterium der gesamten theologischen Theorie vor... Wenn das Anliegen Luthers zu verstehen ist als Rettung der (den Seinshorizont sprengenden) biblischen Botschaft aus der Integration in das aristotelische Wirklichkeitsverständnis und insofern als die Unterscheidung von opus Dei und opus hominis bzw. als Rechtfertigungsbotschaft, dann entspricht es demjenigen der frühchristlichen dogmatischen Intentionen... Schließlich kam es

⁷⁸ A.a.O., 178.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Vgl. a.a.O., 179.

⁸¹ A.a.O., 181.

so, daß die Reformation ihre 'Allein'-Aussage durch die im 'unvermischt und unverwandelt' liegende Trennung theologisch zu realisieren suchte, während sich die gegenreformatorische römische Theologie aus der im aristotelischen Denken liegenden Gefahr der Harmonisierung in jene der einseitigen Identifikation treiben ließ, entsprechend dem isolierten 'ungeteilt und untrennbar'.⁸²

Wie soll aber das spezielle Anliegen der Rechtfertigungslehre Luthers der gesamten Theologie das Wahrheitskriterium vorgeben, wenn sie nur auf den einen Pol der christologischen Grundwahrheit abhebt? Wird es nicht selbst durch den anderen Pol auf ein übergreifendes Wahrheitskriterium der Theologie verwiesen, nämlich auf die im Glauben der Kirche erkannte Zugehörigkeit von Aussagen zu jener Offenbarung Gottes, die in Christus dem Menschen seine eigene Wahrheit mit der Wahrheit Gottes tiefer erschließt? Die Gefahr der Harmonisierung oder Identifikation auf seiten der gegenreformatorischen Theologie müßte an konkreten Beispielen aufgezeigt werden. Wie das Dogma von der Transsubstantiation in aristotelischen Begriffen formuliert ist, mit der Verwandlung von Materie und Form und damit des metaphysischen Wesens von Brot und Wein bei Beibehaltung der Akzidenzien bzw. der empirischen Erscheinung aber Grenzen und Bedeutung der aristotelischen Metaphysik transzendiert, so erfolgte auch aus der »katholischen Lanze« für die Freiheit des Menschen unter dem Wirken der Gnade und aus die Lehre von der Vernünftigkeit des Glaubens niemals eine amtliche Legitimation des Pelagianismus bzw. einer rationalistischen Harmonisierung oder Identifizierung der Vernunft und des Glaubens, der Philosophie und der Theologie. Tatsächlich hat auch die reformatorische Theologie nur in ganz bestimmten Teilen der Dogmatik die Unterscheidung des Göttlichen und des Menschlichen akzentuiert, so in der Rechtfertigungslehre und in der Lehre von dem gerechten Strafhandeln Gottes an Jesus Christus, während sie in anderen Teilen die Verbindung betont hat, so in dem Theologumenon vom Tod Gottes und in der Lehre von der örtlich umschriebenen gleichzeitigen Gegenwart (Ubiquität) der Menschheit Jesu im Brot und Wein der Abendmahlsfeiern.

Zu denken gibt auch der Hinweis auf die Nutzung einer paradoxalen Sprachstruktur. Er steht im Kontext eines synonymen Gebrauchs der Begriffe Logik und Ontologie, kontradiktorischer Widerspruch und Komplementarität. »Das christologische Dogma selbst ist die authentische Verbalisierung eines 'kontradiktorischen Widerspruchs' zwischen dem 'ungeteilt und ungetrennt' einerseits und dem 'unvermischt und unverwandelt' andererseits von Gott und Mensch im christlichen Bekenntnis. Diese den Seinshorizont relativierende Komplementarität behauptet die Notwendigkeit des Widerspruchs, um das christliche Grundbekenntnis 'Jesus ist der Christus' aus der Doxologie in den Seinshorizont des Denkens hinein auszulegen.«⁸³ »Was ist die historische Identität oder der präzise Inhalt, die Klarheit und Wahrheit des christologischen oder des trinitarischen Dogmas, da

⁸² A.a.O., 179.

⁸³ Ebd.

diese doch – prinzipiell nicht anders als die Bibel – logische Widersprüche enthalten?«⁸⁴

Einer paradoxalen Sprachstruktur oder Dialektik der Begriffe bedient man sich als Mittel der Aussprache und Deutung von Sachverhalten, die nicht rationalistisch auf den Begriff gebracht bzw. nicht mathematisch formuliert werden können. Das Musterbeispiel ist das Verhältnis zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen, zwischen dem Selbstsein des Menschen und seinem Seinkönnen allein durch Partizipation am Sein Gottes, zwischen Gottes Freiheit und des Menschen Freiheit, zwischen Gnade und Freiheit. Damit ist nicht die These des Nominalismus bewiesen. Auch in Gottes verborgenem Sein gilt der logische Satz vom Widerspruch und die axiologische Unvertauschbarkeit von Gut und Böses. Der Widerspruch oder die Dialektik als Konstitutionsprinzip würde zur Selbsterstörung und Aufhebung des Wirklichen führen.⁸⁵

Logik und Ontologie sind zu unterscheiden. Ontologie und Onto-Theologie sollten nicht kategorisch mit pejorativem Sinn belegt werden. Es gibt nur eine einzige Logik, aber viele Seinsbereiche und Seiende. Und der Mensch, der nach dem Unendlichen fragt, hat einen Vorbegriff davon und weiß um die Aufgabe des ontologischen Denkens im Horizont des nicht einholbaren Unendlichen, in dem er allererst Endliches als Endliches erkennen kann.

Der kontradiktorische Widerspruch ist kein Prinzip irgendeiner Wissenschaft, auch nicht der Theologie. Zu der Aussage 'Der Stuhl ist grün' heißt der kontradiktorische Gegensatz 'Der Stuhl ist nicht grün'. Wird aber ausgesagt 'Christus ist Mensch', dann wäre die kontradiktorische Aussage 'Christus ist nicht Mensch' theologisch von vorneherein falsch. Komplementarität meint nicht einen logischen Widerspruch zwischen Sätzen, sondern den Umstand, daß gewisse Bereiche und Gesetzmäßigkeiten des Seins nicht auseinander ableitbar und nicht ineinander überführbar sind. Wohl aber gilt jedesmal ein- und dieselbe (aristotelische) Logik, mit der man über sie spricht oder spezifische Gesetze formuliert. Darum spricht auch Rücker mit Recht von der Möglichkeit verschiedener, je in sich »wissenschaftlich konsistenter 'Theologien'«. Das Planetenmodell und das Wellenmodell vom Atom sowie das Elementarteilchen und die Lichtwelle treffen Aspekte der Materie, in der sie ihre nicht auf den Begriff bzw. die einzige und absolute Formel zu bringende Einheit haben. Impuls und Lokalisation des Teilchens können nicht gleichzeitig exakt bestimmt werden.

Aus der Geschichte der Naturwissenschaften kann die Theologie bezüglich ihres eigenen Fortschritts in der Dogmenentwicklung lernen, daß Paradigmenwechsel mit Erkenntnisfortschritt nicht die Aufhebung von alten Naturgesetzen zugunsten neuer, auch nicht die Verdrängung von Theorien ohne strukturelle Reduktion der

⁸⁴ A.a.O., 181.

⁸⁵ Vgl. K. Popper, Was ist Dialektik?: E. Topitsch (Hrsg.), Logik der Sozialwissenschaften, Köln 1966, 262–290. H. Sachsse, Die Erkenntnis des Lebendigen, Braunschweig 1968, 141–146. St. N. Bosshard, Erschafft die Welt sich selbst? Die Selbstorganisation von Natur und Mensch aus naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht, Freiburg – Basel – Wien 1985, 106–110, 116f.

alten auf die neuen bedeutet⁸⁶, sondern Eingrenzung und Präzisierung der alten durch den Zusammenhang mit neuen Erkenntnissen. Die Beobachtung, daß die Vielheit der Seinsbereiche und ihrer Gesetzmäßigkeiten von der Materie über den lebenden Organismus zum Menschen zwar nicht direkt auseinander abgeleitet werden können, aber dennoch eine funktionale Einheit bilden, regte zur Entwicklung der Systemtheorie an, die man als die erweiterte Form der Theorie der Komplementarität verstehen kann.⁸⁷

Komplementarität und Offenheit der Systeme kennzeichnen auch die Forschungsbereiche der profanen Wissenschaften, nicht erst jenen der Glaubenswissenschaft. So widersetzen sich die Substantialität und Relationalität der menschlichen Person einer Erfassung im Sinne des rationalistischen Wissenschaftsideals in ähnlicher Weise wie die Wesenseinheit und Dreipersönlichkeit Gottes, die hypostatische Union der göttlichen und der menschlichen Natur in der Person des Logos oder die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit Gottes als Komplemente der Liebe, die er als der Dreieine in der immanenten und der ökonomischen Trinität ist.

Wie Rücker es formuliert, setzt ökumenische Theologie nicht auf rationalistische Statik von mißverstandenen Aussprachen des Glaubens, sondern auf die Entwicklung des Glaubensverständnisses. »Wer sich auf Jesus Christus beruft, weiß die Lösung der *konfessionsspezifischen* Probleme einer *ökumenischen* Zukunft aufzutragen – nicht umgekehrt.«⁸⁸

Sehr wahrscheinlich werden die ökumenischen Kommissionen und Arbeitskreise in Zukunft mehr als bisher mit der Grundlagendiskussion befaßt sein. Sie werden vor allem mit solchen kontroversen Lehrpunkten konfrontiert werden, die eine Schlüssel- oder Fundamentfunktion für das Verständnis anderer Lehraussagen einnehmen, wie der Glaubensbegriff und die subjektive Heilsgewißheit, das Schriftverständnis, der Dienst der Kirche in der Auslegung der Schrift und in der Vorlage der Glaubenssätze, schließlich der Kirchenbegriff als Kontext des Verständnisses und des je spezifischen Vollzugs aller Dienste durch Ordinierte und Laien. Neben und vor der Frage, ob die noch bestehenden Differenzen kirchentrennend sind, haben Theologie und Kirchenleitungen die dringende Aufgabe, auf eine größere positive gegenseitige Inklusivität des Glaubensverständnisses und des Bekenntnisses hinzuwirken. Voraussetzung und Grundlage der vollen kirchlichen Einigung der Konfessionen ist eine vertiefte und verbreiterte Gemeinschaft im Glauben.

⁸⁶ Vgl. Wolfgang Stegmüllers Überlegungen zu den Ansichten Thomas S. Kuhns über Evolution und Revolutionen des Wissens (W. Stegmüller, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie II, Stuttgart 1979, 725–776).

⁸⁷ Vgl. L. von Bertalanffy, Allgemeine Systemtheorie. Wege zu einer neuen Mathesis Universalis: Deutsche Universitätszeitung 12 (1957) H. 5/6, 8–12. Ders., Vorläufer und Begründer der Systemtheorie: Systemtheorie (= Forschung und Information, Bd. 12, hrsg. v. Ruprecht Kurzrock), Berlin 1972, 17–28. B. Hassenstein, Tier und Mensch: F. Böckle u. a. (Hrsg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 3, Freiburg – Basel – Wien 1981, 129–158, 155.

⁸⁸ H. Rücker, Der kontradiktorische Widerspruch, 181.