

Das Ringen um die Katholizität an der Wende zur Neuzeit

1. Die Entfremdung zwischen Ost- und Westkirche

a. Geschichtliche Entwicklungen

„Im Jahr 1054 gab es keine Exkommunikation der lateinischen gegen die griechische Kirche und keine solche der griechischen gegen die lateinische. Nur auf einzelne Persönlichkeiten bezogen sich die Exkommunikationsbullenn. Nur den Patriarchen und einige seiner Mitarbeiter exkommunizierten die römischen Legaten, und einige Tage später exkommunizierte der Patriarch nur die Legaten. Erst mehrere Jahrhunderte später hat man angefangen, darin den Anfang eines sogenannten ‚großen Schismas‘ sehen zu wollen“.¹ Entgegen den Quellen und ihrer historisch-kritischen Auswertung hält sich leider hartnäckig der Mythos vom „Großen Schisma“, weil die Westkirche gewohnt ist, jeden Mangel an vollständiger *Communio* mit dem Bischof von Rom auf eine Spaltung nach dem Modell der Reformation des 16. Jahrhunderts zurückzuführen und dafür ein präzises Datum und einen klaren „Schuldigen“ zu benennen. In den Ostkirchen begegnen wir jedoch Traditionen, die nicht aus der Abspaltung vom Leben der Westkirche entstanden sind, sondern eigenständige, ja zum Teil apostolische Wurzeln aufweisen. Erst im 18. Jahrhundert führte die jahrhundertelange Entfremdung zum tatsächlichen Bruch der kirchlichen Gemeinschaft, der heute durch die gegenseitige Anerkennung als „Schwesterkirchen“ überwunden ist. Allerdings ist noch viel Geduld und Bereitschaft zur Versöhnung erforderlich, um die Folgen der Entfremdung zu überwinden und einander im Leben der Kirche aufs Neue „Schwestern“ zu werden. In der gemeinsamen Erklärung von Papst Paul VI und Patriarch Athenagoras und seinem Synod vom 7. Dezember 1965 wird das Einvernehmen zum Ausdruck gebracht,

„a) dass sie die beleidigenden Worte, grundlosen Vorwürfe und verwerflichen Handlungen bedauern, die die traurigen Ereignisse dieser Epoche auf beiden Seiten geprägt und begleitet haben; b) dass sie ebenfalls die Exkommunikationssentenzen, die auf sie gefolgt sind, und deren Erinnerung einer Annäherung in der Liebe bis heute hindernd im Wege steht, bedauern, aus dem Gedächtnis und der Mitte der Kirche tilgen und dem Vergessen anheimfallen lassen; c) dass sie endlich die ärgerlichen Präzedenzfälle und die weiteren Vorkommnisse beklagen, die unter dem Einfluss verschiedener Faktoren, u.a. des gegenseitigen Verständnismangels und Misstrauens, schließlich zum tatsächlichen Bruch der kirchlichen Gemeinschaft geführt haben“.²

Diese Versöhnungsarbeit bedarf auch der Heiligung der Erinnerungen, zu der dieses Kapitel anregen und ermutigen soll, ohne sie in der ganzen Fülle und notwendigen Differenziertheit annähernd leisten zu können.

Streit und sogar offizielle Schismen gab es zwischen Ost und West gerade in der Zeit, die wir normalerweise die eine, ungeteilte Kirche des ersten Jahrtausends nennen. Manche Forscher zählen zwischen 323 und 787 fünf Schismen mit insgesamt 203 Jahren, andere zwischen 337 und 843 sieben Schismen mit zusammen 217 Jahren. Kurz: „In jenen Jahrhunderten, in denen die Griechen und die Lateiner sechs von ihren sieben gemeinsamen ökumenischen Konzilien feierten, bestand zwischen ihnen nahezu die halbe Zeit über keine Gemeinschaft“.³ Die Konzilien waren geradezu Ausdruck der gefeierten Versöhnung. Es bestand die Einrichtung der sogenannten „Apokrisiare“, die zu den Schwesterkirchen der anderen Patriarchate entsandt wurden, um auftauchende Probleme einvernehmlich zu lösen.

Die Verlagerung der Reichshauptstadt von Rom nach Konstantinopel, das als „Neues Rom“ errichtet wurde, brachte nicht nur Spannungen zwischen dem ersten und dem zweiten Rom mit sich. Es kam auch zu Ausgrenzungen der altorientalischen Kirchen, die einer anderen politischen Herrschaft unterstanden, durch die gesamte Reichskirche. Die Konzilsentscheidungen wurden vom Kaiser als Grundlage der Reichseinheit verbindlich gemacht und, wenn nötig, mit Gewalt durchgesetzt. Die koptischen und syrischen Kirchen mussten die Erfahrung machen, dass das arabisch-muslimische Joch dem byzantinischen vorzuziehen war.

Ein entscheidender Schritt zur Entfremdung von Ost und West ging vom römischen Bischof Leo III. (795–816) aus, als er zum politischen Schutz gegen die arianischen Lombarden den Frankenherrscher Karl den Großen im Jahre 800 zum Kaiser krönte. In Rom hielt man damals den Kaiserthron für vakant, weil Irene, die Witwe Kaiser Konstantins V. (741–775) seit 780 Regentin für ihren minderjährigen Sohn Konstantin VI. war. Karls Versuch einer Heirat mit Irene zur Herstellung der Reichseinheit wurde vereitelt, und das oströmische Kaisertum erstarkte aufs Neue. Mit der Einheit des Römischen Reiches war auch die Einheit der Kirche bedroht. Von nun an gab es keine Instanz mehr, die von beiden Seiten anerkannt worden wäre; keiner der beiden Kaiser konnte mehr die Einladung zu einem gemeinsamen ökumenischen Konzil aussprechen, wie es bislang üblich gewesen war. Faktisch hat nach der Kaiserkrönung Karls kein von Ost und West anerkanntes ökumenisches Konzil mehr stattgefunden.

¹ Ernst Christoph Suttner, Schismen, die von der Kirche trennen, und Schismen, die von ihr nicht trennen (= Ökumenische Wegzeichen 15), Fribourg 2003, 69.

² Tomus Agapis, Nr. 127; dt. zit. nach: Suttner, Schismen ..., 69f., Anm. 83.

³ Suttner, Das wechselvolle Verhältnis, 11 mit Anm. 20.

Die Geschehnisse des Jahres 1054 waren auf diesem Hintergrund nur eine relativ unbedeutende Episode in einer langen Geschichte der Spannungen, die durch politische und wirtschaftliche Faktoren verschärft wurden: Der wirtschaftliche Erfolg der italienischen Handelsstädte im byzantinischen Reich schürte den Fremdenhass. Die Gräueltaten der mittelalterlichen Kreuzfahrer im byzantinischen Reich hinterließen tiefe Wunden. Ursprünglich waren sie gerufen worden als Freunde, um den freien Zugang zu den Heiligen Stätten in Palästina zu erhalten. Sie erwiesen sich jedoch als Feinde und Eroberer, besetzten 1204 Konstantinopel und meinten die Kircheneinheit fördern zu können, indem auf die östlichen Bischofssitze lateinische Bischöfe eingesetzt wurden, ohne allerdings eine hierarchische Doppelstruktur schaffen zu wollen.

In der Westkirche stärkte das Reformpapsttum des 11./12. Jahrhunderts das kirchliche Selbstbewusstsein und ließ die Päpste als Führer der Christenheit erscheinen. Die aufblühende Scholastik des Westens intensivierte die Unterschiede in Sprache und Denken. Nach der Christianisierung der Slaven kamen Auseinandersetzungen um die östlichen Missionsgebiete hinzu. Die Konzilien von Lyon (1274) und Basel-Ferrara-Florenz (1438/39) scheiterten bei dem Versuch, die Einheit der Kirche durch die Einigung in theologischen Fragen herzustellen, v.a. aufgrund der verweigerten Rezeption der Ergebnisse.

Als 1453 die Türken Konstantinopel eroberten, ging mit dem Ende des oströmischen Kaisertums zugleich die gemeinsame Handlungsfähigkeit der Ostkirche verloren, und Moskau sah sich als „Drittes Rom“ in den Dienst für die Einheit der Gesamtkirche gerufen. Von nun an begann sich das Kirchenverständnis in Ost und West auch ausdrücklich zu unterscheiden: autokephale Ortskirchen ohne gemeinsames Haupt, verbunden durch die Eucharistie und das gemeinsame Bekenntnis, im Osten – eine vom Papst geeinte und geleitete Kirche im Westen mit einer eher juristischen als geistlichen Einheitsgestalt: so konnte der Gegensatz erscheinen. Das Konzil von Trient (1545–1563), das fast ausschließlich mit den Themen der Reformation befasst war, ließ das östliche Erbe noch weiter in Vergessenheit geraten. Gerade dadurch fehlte der jetzt konfessionell-katholischen Kirche des Westens die Fähigkeit, die Herausforderung der Reformation durch den Rückgriff auf das gemeinsame katholische Erbe zu beantworten, und durch die anti-reformatorische Formulierung ihrer Identität geriet sie in eine Gegenabhängigkeit, die ihre Katholizität schwächte.

Als im 16. und 17. Jahrhundert einige östliche Lokalkirchen ihre Zugehörigkeit zum gemeinsamen Bekenntnis der Kirche in Ost und West bekräftigen wollten, indem sie den Bischof von Rom um *Communio* baten, stießen sie bereits auf das konfessionalistische Missverständnis: Während sie davon ausgingen, dass sie ihre Identität als Ostkirchen in Liturgie, Theologie und Rechtsordnung beibehalten könnten, verlangte Rom von ihnen einen Bruch mit ihren östlichen Schwesterkirchen. Nicht eine größere kirchliche Einigung, sondern neue Spaltungen und Verletzungen bis hin zu Todesopfern waren die Folge. Das heutige ökumenische Problem des „Uniatismus“ gründet in diesen verfehlten Grundentscheidungen.

Im 18. Jahrhundert hatte sich der antiprotestantische Zentralismus so weit verfestigt, dass die konfessionell katholische Sicht meinte, die wahre Kirche könnte dort nicht sein, wo dem Papst als oberstem Hirten kein ausdrücklicher Gehorsam erwiesen werde. Davon zeugt die Meinung, die unter katholischen Missionaren, die bei östlichen Christen tätig waren, aufkam: einige von ihnen bestritten, dass die mit Rom unierten Ostchristen Kommuniongemeinschaft mit den Ostkirchen pflegen dürften. Die römische Kongregation für die Verbreitung des Glaubens erließ daraufhin im Jahre 1729 ein Dekret, das die *communicatio in sacris* mit den Ostkirchen strikt verbot.⁴ Die Konkurrenz zwischen Unierten und Orthodoxen wurde von nun an immer stärker. Im Jahre 1755 versammelten sich die Patriarchen von Konstantinopel, Alexandrien und Jerusalem und erklärten die Sakramente der lateinischen Christen als „Ungeheiligte und Ungetaufte“, die beim Übertritt zur Orthodoxie neu zu taufen seien. Indem so den Sakramenten ihre gnadenvermittelnde Kraft abgesprochen wurde, wurde auch das Kirchesein der Westkirche nicht anerkannt. „*Nie in der Kirchengeschichte hatte es vorher eine vergleichbare Verurteilung zwischen den griechischen und lateinischen Kirchen gegeben*“.⁵ Eine wirkliche Konfessionsgrenze entstand, und man begann von einer „Trennung im Glauben“ zu sprechen. Während sich das Patriarchat von Antiochien der Entscheidung bald anschloss, legte die russische orthodoxe Kirche Widerspruch ein und entschied 1757, dass getaufte und gefirmte Konvertiten aus der katholischen Kirche ohne neuerliche Myronsalbung aufzunehmen seien.

Die gegenseitigen Verurteilungen des 18. Jahrhunderts hatten zur Folge, dass katholische Missionare in der Überzeugung zu handeln begannen, die orthodoxen Christen zur „wahren Kirche“ bekehren zu müssen. Das II. Vatikanische Konzil hat demgegenüber zu einer neuen Anerkennung der orthodoxen Kirchen als „Schwesterkirchen“ geführt und knüpft damit an die reiche, wenn auch nicht spannungsfreie Tradition vor 1729 und 1755 an – eine theologische Einsicht, die im Leben der Kirche in Ost und West noch in ihrer weitreichenden Bedeutung wahrgenommen und mit Geduld und Ausdauer verwirklicht werden muss.

⁴ Vgl. den lateinischen Wortlaut des Dekrets in: Sacra Congregazione per la Chiesa Orientale, Verballi delle Conferenze Patriarchali sullo stato delle Chiese Orientali e delle Adunanze della Commissione Cardinalizia per Promuovere le Riunioni delle Chiese Dissidenti tenute alla presenza del S. P. Leone XIII (1894–1902), Vaticano 1945, 595–602; zit. in: Ernst Christoph Suttner, Die Christenheit aus Ost und West auf der Suche nach dem sichtbaren Ausdruck für ihre Einheit (= Das östliche Christentum 48), Würzburg 1999, 190f., Anm. 3.

⁵ Suttner, Das wechselvolle Verhältnis ..., 76.

b. Orthodoxe Ekklesiologie jenseits konfessioneller Polemik

„Die Orthodoxie ist die Kirche Christi auf Erden. Die Kirche Christi ist keine Institution, sondern das *neue Leben mit Christus und in Christus*, das vom Heiligen Geist geleitet wird“⁶ – mit diesem programmatischen Auftakt weist der russische orthodoxe Ökonom, Religionsphilosoph und Theologe Sergij Bulgakov (1871–1944) für die orthodoxe Theologie einen Weg aus der konfessionellen Polemik. 1936 hielt Bulgakov in Athen beim I. Kongress für Orthodoxe Theologie einen Vortrag, der in kaum überbietbarer Dichte nicht nur die Grundzüge seiner eigenen Theologie, sondern auch die Skizze einer orthodoxen Theologie als Ekklesiologie enthält.⁷ Dieser Text wird hier vollständig abgedruckt:

Bei der Darstellung der Grundprinzipien der Orthodoxie kann man verschiedene Ausgangspunkte wählen. Aber für unsere Zeit erscheint dogmatisch als das wichtigste und wesentlichste die Lehre über die Kirche. Diese Lehre existiert in der Ostkirche tatsächlich in der Gestalt der dogmatischen Tatsache⁸ mehr als einer Doktrin. Aber sie muss jetzt auch in dogmatischen Grundsätzen dargelegt werden. Die beschränkte Zeit, welche dieser höchst wichtigen Frage auf dem Kongress gewidmet sein kann, erlaubt uns nur die Darlegung in einer Reihe von kurzen Thesen. Diese Ideen wurden von mir in einer Reihe meiner Bücher und Artikel weiter entwickelt.⁹

1. *Die Kirche als ein Gegenstand des Glaubens.* Der katechetische Begriff der Kirche als Gemeinschaft von Menschen, die geeint sind in den Dogmen, dem Priesteramt und in den Sakramenten, stimmt im allgemeinen überein mit dem Kirchenbegriff der Symbolischen Bücher des Protestantismus und mit dem Römischen Katholizismus. Doch dieses Verständnis bezieht sich auf das sichtbare Sein der Kirche, auf ihr historisches Antlitz. Allein sie berührt nicht ihren noumenalen «unsichtbaren» Grund, der als solcher erkannt wird durch den Glauben (vgl. die Formel des Nizäno-Konstantinopolitanischen Glaubensbekenntnisses: «Ich glaube ... an die Kirche») und ein Gegenstand des Glaubens ist.

2. *Die Kirche und die Kirchen.* Zur Kirche gehört auch ein überempirisches Sein, das zwar im Leben einer bestimmten kirchlichen Gemeinschaft zum Ausdruck kommt, jedoch nicht erschöpft wird. Vor allem begrenzt sich das Sein der Kirche nicht durch den Umfang ihres sichtbaren Bestandes, sondern schließt in sich die Engelwelt und die Seelen ihrer verstorbenen Außerdem ist die Kirche als unvergängliches Lebensprinzip nicht auf Raum und Zeit beschränkt, sondern überragt sie. In diesem Sinn unterscheiden auch die Briefe des Apostels Paulus *die Kirche von den Kirchen* als örtlichen Gemeinschaften. Sie ist überzeitlich und in *diesem* Sinn ist sie der ewige Grund des Seins und der Weltschöpfung. Wir lesen im «Pastor Hermas», dass die Welt um der Kirche willen geschaffen wurde, als ihr Gefäß. Der Garten Eden, wo Gott zu dem ersterschaffenen Menschen sprach, ist dafür ein direktes Zeugnis. Im ekklesiologischen Brief an die Epheser ist gesagt: «Gott hat uns in ihm erwählt vor Erschaffung der Welt» (Eph 1,4)! Als Anfang des göttlichen Lebens, das der Schöpfung gegeben wurde, ist die Kirche das «von Ewigkeit her verborgene Geheimnis in Gott» (Eph 3,9), die Wohnstatt im Himmel, «ein nicht von Händen gemachtes ewiges Haus» (2 Kor 5,1), Gottes Herrlichkeit, die an uns offenbar werden wird (Röm 8,18), das himmlische Jerusalem, das auf die Erde herabkommt in der Fülle der Zeit (Offb 21).

3. *Die Kirche als Gottmenschentum.* Kirche ist Gottmenschheit, seit Ewigkeit im Himmel und in der Schöpfung als Fülle der Zeit sich verwirklichend. Diese Verwirklichung vollzieht sich durch Gottes Menschwerdung und durch Pfingsten, durch die Menschwerdung des Wortes und die Ausgießung des Heiligen Geistes, der gesandt ist vom Vater. Die Kirche in der Kraft der Inkarnation ist Leib Christi (1 Kor 12,27; Eph Kap. 1 und 2, 4,12; Kol 1,24), und in der Kraft von Pfingsten ist sie Tempel des Heiligen Geistes (1 Kor 3,16-17; 6,19; 2 Kor 6,16). In Bezug zu Christus ist die Kirche seine Menschheit, die ungetrennt und unvermischt mit seiner Gottheit verbunden ist. In Bezug zum Heiligen Geist ist sie das Gefäß des Heiligen Geistes, der durch seine Gnade das Leben in Christus gibt und ihr die Kraft zur Vergöttlichung mitteilt. Diese Vergöttlichung des geschaffenen menschlichen Wesens drückt sich aus im Bild der mystischen Ehe, in der die Kirche die Braut des Lammes ist (Eph 5,32; Offb 21,9; 22,7). Durch die Vereinigung des göttlichen mit dem menschlichen Wesen in der Kirche erfüllt sich die Erlösung des Menschen von der Sünde und mithin auch die Mitteilung des unsterblichen Lebens und der Verherrlichung. Dies verwirklicht sich im Verlauf der ganzen menschlichen Geschichte – erst vorbereitend in der Kirche des Alten Bundes, dann am «Ende der Zeiten» in der christlichen Kirche als der «Streitenden Kirche» im Reich der Gnade. Die Fülle der Kirche wird sich offenbaren im kommenden Äon der Auferstehung, im Reich der Herrlichkeit. In allen diesen Bestimmungen wird die Kirche als Kraft des göttlichen Lebens im natürlichen Menschen verstanden, als eine geistige Kraft und Realität.

4. *Das Prinzip der «Sobornost» in der Kirche.* Die Glieder der Kirche, die dem Leib Christi angehören, stehen in der Liebe Gottes, des Vaters, und finden sich in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes – nicht als einzelne Persönlichkeiten, sondern in organischer Vieleinheit, verbunden in Liebe. Diese *koinonia*, diese kirchliche Liebe,

⁶ Sergij Bulgakov, *Die Orthodoxie. Die Lehre der orthodoxen Kirche*, übersetzt und eingeleitet von Thomas Bremer, Trier 1996, 15. Die Gesamtdarstellung des orthodoxen Glaubens erfolgt hier unter ekklesiologischem Gesichtspunkt.

⁷ Auf deutsch veröffentlicht: Serge Bulgakoff, *Thesen über die Kirche*, Athen 1938. Die Übersetzung ist mehrfach unzulänglich und wurde an offenkundigen Stellen ohne Kennzeichnung korrigiert. Die Überprüfung am Originaltext war leider nicht möglich.

⁸ „Dogmatische Tatsache“ bedeutet hier: eine für die Dogmatik relevante Lebenswirklichkeit.

⁹ Vgl. neben Sergij Bulgakov, *Die Orthodoxie*, auch: L'épouse de l'agneau, ...

ist Vieleinheit, in der jede Persönlichkeit ihr eigenes Sein hat, aber gleichzeitig in die Gemeinschaft des menschlichen Geschlechtes (und zugleich in die Gemeinschaft der Engel) übergeht. Diese Gemeinschaft ist nicht bloß ein emotional-psychologischer Zustand, sondern ein Gnadengeschenk der kirchlichen Liebe in Übereinstimmung mit dem *neuen* Gebot der Liebe, das Christus seinen Jüngern gegeben hat. In dieser organischen Vieleinheit erscheint das Sein der Kirche selbst als Freiheit im Einverständnis und im Gehorsam (2 Kor 3,17); «so wächst der Leib und wird in Liebe aufgebaut» (Eph 4,16). Diese Natur der Kirche wird in der russischen Theologie als «Sobornost» bezeichnet (vom russischen Wort *соборная*, das eine freie Übersetzung, aber authentische Auslegung des griechischen *katholikē* ist). Das Prinzip der Sobornost wird in der gegenwärtigen russischen Ekklesiologie auf alle grundlegenden Bestimmungen der Kirche angewendet.

5. *Das hierarchische Prinzip in der Kirche.* Die Sobornost widerspricht nicht dem hierarchischen Grundprinzip, das von Gott eingesetzt ist, sondern weist ihm seinen zustehenden Platz an, als *in* der Kirche, aber nicht *über* der Kirche stehend, und erklärt es als eine bestimmte Gestalt der Sobornost. Die Kirche ist hierarchisch ebenso wie sie Volk Gottes ist und ein königliches Priestertum, obwohl sich in ihr verschiedene Stufen der Hierarchie befinden. Die höchsten Stufen der Hierarchie erscheinen selbstverständlich als Vollmacht den niedrigeren gegenüber, jedoch erweist sich diese Vollmacht nur in der Einheit der Liebe, in der organischen Aufnahme der kirchlichen Sobornost. Wird die Sobornost zerstört, so verliert auch die Vollmacht ihren Grund. Deswegen ist die Vollmacht in der Kirche – nach dem Wort Gottes – vor allem *Dienst* (vgl. Lk 22,26-27). Das Prinzip der Sobornost in der Kirche ist wesentlich Korrektiv und Schutz gegen die Anforderungen und Ansprüche jedes Absolutismus, d.h. dass Macht sich in Absonderung behauptet. Dieses Grundprinzip findet auch eine liturgische Bestätigung in der Gebetsfolge des Sakramentes der Priesterweihe, insofern diese nicht nur die hierarchische Ordination ist, sondern auch die betende Anteilnahme des Kirchenvolkes durch das *axios*, das den hierarchischen Akt bestätigt.

6. *Die Lehrverkündigung der Kirche.* Im Lichte kirchlicher Sobornost muss das Lehramt verstanden werden, das der Hierarchie kraft ihrer besonderen Verantwortung in der Kirche eigen und ebenso mit dem Sakrament und Gottesdienst verbunden ist. Der höheren Hierarchie kommt vor allem die verantwortliche Verkündigung der kirchlichen Lehre zu, die als solche von der Kirche aufgenommen ist, sowie auch die Bewahrung der schon bestehenden Lehre. Jedoch soll dieser Dienst nicht als einseitiger Akt hierarchischer Macht (*ex sese, non ex consensu ecclesiae*)¹⁰, dogmatische Definitionen zu geben, verstanden werden. Ein solches äußeres Organ kirchlicher Unfehlbarkeit, das kirchliche Macht besitzt und im Namen der Kirche spricht, existiert nicht in der kirchlichen Sobornost. Das wird auch durch die allgemein bekannte Tatsache der Kirchengeschichte begründet, dass selbst die höheren Hierarchen der Kirche von dogmatischen Irrtümern nicht frei waren und der kirchlichen Verurteilung unterlagen. Ein solches sichtbares Organ kirchlicher Unfehlbarkeit ist nicht einmal ein Konzil, weder die lokale Synode noch das «Ökumenische Konzil» (äußerlich verstanden). Nur solche Konzilien erhalten die Qualität ökumenischer Konzilien, die als Stimme der Kirche erkannt und von ihr autorisiert sind; und sie werden von der Kirche verworfen, wenn sie jener Stimme nicht entsprechen, mögen sie auch äußerlich die Kennzeichen der Ökumenizität aufweisen. Der Geist weht, wo er will (Joh 3,8), und die Gabe der Unfehlbarkeit ist der ganzen Kirche gegeben, ohne Spaltung in zwei bestimmte und einander ausschließende Teile: die «lehrende» Kirche und die «hörende» Kirche.

7. *Die Hierarchie und die Sakramente.* Der Hierarchie kommt in allen ihren Stufen (je nach Zuständigkeit) die Vollmacht zum Vollzug der Sakramentspendung zu gemäß der göttlichen Ordnung. In diesem Vollzug der Sakramente ist daher – historisch und mystisch – die Grundlage der hierarchischen Vollmacht enthalten. Jedoch ist der hierarchischen Vollmacht der Vollzug der Sakramente nur gegeben in Einheit mit dem Leib der Kirche, entsprechend dem Prinzip der kirchlichen Sobornost. Dogmatisch wie auch liturgisch vollziehen sich alle Sakramente – vor allem die heilige Eucharistie – unter Teilnahme des Chores als Vertretung des Kirchenvolkes. Dadurch bringt das Prinzip der Sobornost eine Korrektur und ein tieferes Verständnis in den Grundsatz des *ex opere operato* hinein, das die Objektivität des Sakramentes im Unterschied zu seiner subjektiven Aneignung *ex opere operantis* bezeichnet. Dieser allgemeine Gedanke über die Sobornost-Natur der Sakramente, die wohl unmittelbar durch das Organ der Hierarchie vollzogen werden, muss in der Lehre über die einzelnen Sakramente und Sakramentalien angewendet werden.

8. *Die kanonische Vollmacht in der Kirche.* Die kanonische Vollmacht der Hierarchie hat keinen selbständigen Ursprung, sondern ist verbunden mit der sakramentalen Gewalt und erscheint als ein von ihr abgeleitetes Prinzip. Die sakramental gegebene ursprüngliche Einheit ist die bischöflich verfasste Teilkirche, die im Bischof ihr autokephales Zentrum hat. In diesem Sinne ist die (Gesamt)Kirche kanonisch und wesentlich eine Ansammlung von Teilkirchen. Diese sind unter sich durch die Bischofsweihe in den einzelnen Ortskirchen unter Beteiligung anderer Bischöfe sakramental verbunden. Dadurch werden die selbständigen Bistümer sakramental und kanonisch in die kirchliche Sobornost einbezogen. Auf dieser Grundlage entsteht und entwickelt sich geschichtlich die kanonische Institution der Kirche als die Gesamtheit einer Reihe von Zusammenschlüssen

¹⁰ Bulgakov polemisiert hier gegen die Formulierung des I. Vatikanischen Konzils, die die Infallibilität des Papstes zum Ausdruck bringt: vgl. DH 3074.

mehr oder weniger weiter kanonischer Einheiten (entsprechend den staatlichen, nationalen, kulturellen Kennzeichen usw.). Hier findet das Prinzip der historischen Relativität und Zweckmäßigkeit der kirchlichen «Ökonomie» seine Anwendung.¹¹ Jedoch muss auch hier als höchster und leitender Grundsatz die kirchliche Sobornost gelten. Sie muss sich als allgemeines Kriterium in dieser kirchlichen «Ökonomie» geltend machen und bestimmen, inwiefern die eine oder andere Maßnahme die Einigung in der Liebe begünstigt und ihr entspricht und inwiefern sie dieselbe nicht vielmehr zerstört. Hier können jeglicher kirchliche Provinzialismus (Phyletismus, Etatismus)¹² ebenso wie pseudo-ökumenische Ansprüche eines kirchlichen Imperialismus jeder Art gleichermaßen als Widerspruch gegen die Sobornost auftreten.

9. *Die Tradition in der Kirche.* Sobornost als organisches Leben der Kirche setzt ihre Verwirklichung – das sich realisierende Leben der Sobornost – voraus. Neben den verbindlichen Verordnungen, die sich in dogmatischen, liturgischen und kanonischen Bestimmungen der höchsten kirchlichen Gewalt ausdrücken, besteht ein weiterer Bereich im Leben der Kirche, für den keinerlei solcher Bestimmungen vorhanden sind – und doch ist hier in der Kirche faktisch eine Tradition vorhanden. Mit anderen Worten: neben der ausdrücklichen Lehre der Kirche lebt die unausgesprochen aufgenommene Tradition, die stets im Fall der Übertretung in ihrer Kraft erkennbar wird. Und diese Tradition ist etwas Lebendiges und ständig werdendes – nicht nur eine Tatsache, sondern ein schöpferischer Akt. Es ist unmöglich, den ganzen Inhalt dieser Tradition, wie sie in der Kirche besteht und wie sie die Vernunft Christi und die Inspiration des Heiligen Geistes besitzt, auszuschöpfen. So konnte die Kirche einige Zeitalter und Konzilien ohne ausdrückliche Lehrbestimmungen auskommen, denn die Konzilien¹³ selbst sind nur die äußere Entfaltung des sich realisierenden Lebens der Sobornost, die sehr mannigfaltig sein kann. Eine dieser Verwirklichungen der orthodoxen Sobornost – und zudem eine nicht unwichtige – ist die gegenwärtige Theologen-Konferenz.

10. *Ecclesia extra ecclesiam.* Als Gemeinschaft hat die Kirche klar gezogene Grenzen. Sie ist eine bestimmte konfessionelle Organisation, und diejenigen, die ihr nicht angehören, erscheinen als die *Draußen-Stehenden* (und sind folglich der Erlösung verlustig, insofern gilt: *extra ecclesiam nulla salus*). Doch erscheint eine solche Definition unanwendbar in Bezug zur Kirche als Leib Christi und zu der von ihm aufgenommenen ganzen Menschheit, vor allem zur gesamten kirchlichen Welt. Das kommt darin zum Ausdruck, dass die Kirche – wenn auch in verschiedenem Maße – die Gültigkeit der kirchlichen Sakramente anerkennt, die außerhalb der Orthodoxie gespendet werden. Dadurch wird das Prinzip *extra ecclesiam nulla salus* in dem Sinne angewendet, dass ein Bestehen der *ecclesia extra ecclesiam* – obwohl nicht in der ganzen Fülle – anerkannt wird. Damit ist die Grundlage der gegenwärtigen ökumenischen Bewegung gegeben, die bestrebt ist, diese tatsächliche Einheit des Kirchlichen zu erkennen und zu realisieren und das Fehlende der Fülle zuzuführen.

11. *Die Kirche in der Weltgeschichte.* Die Kirche als Grundlage der Existenz der Welt wirkt in deren Geschichte als ihr geheimnisvolles Zentrum. Die Geschichte der Menschheit, mit der auch die Schicksale der naturhaften Welt verbunden sind, ist die Apokalypse, in der sich der Kampf der dunklen Mächte gegen Christus entfaltet. Die Kirche kommt in der Geschichte eine führende Rolle zu, wenngleich sie diese gegenwärtig verloren zu haben scheint. Dadurch wird auch die führende Rolle der Kirche auf allen Gebieten des Lebens bestimmt: im sozialen, kulturellen und staatlichen Bereich. Die Kirche ist nicht an irgendeine Klasse oder auch nur an irgendeine gesellschaftliche Form gebunden, sondern sie hält an dem Vorrang des Geistlichen fest und erscheint als das Gewissen, das das Leben «ohne Ansehen der Person» richtet. Auf diese Weise führt die Kirche die Welt zur Erfüllung des Reiches Gottes vom Reich der Gnade zum Reich der Herrlichkeit, mitten durch die Geschichte und über ihre Grenzen hinaus.

12. *Die Gottesmutter und die Kirche.* Die Kirche, die heiligt und vom Geist Gottes geheiligt wird, ist leitender Träger der Heiligkeit in der Welt. Heiligkeit ist die Kraft und Realität der Kirche, in ihr kommt die wahre Vergöttlichung der Menschheit zum Ausdruck, die Aufnahme göttlicher Elemente im natürlichen Leben. So entspricht es ihrer Natur, dass der Mittelpunkt der Kirche und in diesem Sinne gleichsam ihre Personifizierung die Allerheiligste, Allerreinste Jungfrau und Gottesmutter ist, die zu unserer Welt und Menschheit gehört und gleichzeitig in ihrer Entschlafung, die für sie durch die Kraft ihres göttlichen Sohnes Auferstehung und Himmelfahrt ist, schon der verherrlichten Menschheit Christi angehört. Hieraus ergibt sich die Stellung höchster Erhabenheit, die die Gottesmutter im Kreise aller Heiligen in der Kirche einnimmt.

¹¹ Unter „Ökonomie“ versteht man die Nichtanwendung kirchlicher Vorschriften im Einzelfall aus seelsorglichen Gründen.

¹² Phyletismus = Abhängigkeit der Kirche von Kriterien, die sich aus der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Volk ergeben; Etatismus = Abhängigkeit vom Staat.

¹³ Im Russischen kommen *Sobornost* und *sobor* = Konzil vom selben Stamm.

2. Das Kirchenverständnis der Reformatoren

a. Das Verständnis der Kirche bei Martin Luther (1483–1546)

Die Ekklesiologie Luthers kann als exemplarisch für die gesamte Reformation angesehen werden.¹⁴ Die verworrene kirchliche Lage im Spätmittelalter und die Dekadenz der Theologie bilden den Boden für Luthers Ruf nach Kirchenreform, den er mit vielen teilte. Louis Bouyer hebt in hilfreicher Weise in Luthers Entwicklung vier Phasen hervor¹⁵: 1. die Bemühung um Wiederherstellung der alten Kirche durch Rückgriff auf den Reichtum der Patristik; 2. die Spiritualisierung der Kirche, indem Luther gegen die Veräußerlichung des Spätmittelalters auf die unsichtbare Wirklichkeit der Kirche so stark rekurriert, dass ihre äußere, sakramentale Gestalt aus dem Blick gerät; 3. eine Reorganisation der Institution Kirche, die auf die Festigung des Landeskirchentums hinausläuft, indem die Kirche der Herrschaft der weltlichen Fürsten unterstellt wurde; 4. nachträgliche Versuche, die Unabhängigkeit der Kirche zu retten.

1. Es wird ein nicht zu entwirrendes Geheimnis bleiben, wie aus der Kirchenreform die Kirchenspaltung geworden ist.¹⁶ Feststellen lässt sich einerseits, dass Luther die *reformatio in capite et membris* der einen Kirche Jesu Christi wollte und nicht etwa die Kirchenspaltung. Den Weg der Erneuerung sah er in der Befreiung des Glaubens und des kirchlichen Lebens von allem „Menschenwerk“, programmatisch in den Grundsätzen *sola fide* (allein aus Glauben), *sola gratia* (allein aus Gnade), *sola scriptura* (allein die Heilige Schrift) und *solus Christus* (Christus allein). Erst als die von Luther gemahnten verantwortlichen Instanzen der Kirche nicht in angemessener Weise auf seine Reformanliegen eingingen, ließ er es auf den Bruch ankommen. Hier kann man der Frage nicht ausweichen, warum Luther nicht – wie andere große Heilige – die Demut und Geduld aufgebracht hat, den erfahrenen Widerspruch innerhalb der einen Kirche auszuhalten und durchzutragen. Letztlich müssen wir auf historische Schuldzuweisungen verzichten und unsere Verantwortung wahrnehmen, den Weg der Versöhnung heute zu fördern.

2. In einem zweiten Schritt protestiert Luther nicht mehr allein gegen einzelne Missstände innerhalb der Kirche, z.B. gegen die Ablasspraxis und das Bußwesen überhaupt, sondern bringt einen prinzipiellen Verdacht gegen die sakramentalen Gestalten des kirchlichen Lebens zum Ausdruck. Am Beginn steht eine theologische und auch pastorale Sorge: Um Christi willen muss die Differenz zwischen der himmlischen Vollkommenheit und der irdischen Gebrochenheit und Vorläufigkeit des Lebens der Kirche offengehalten werden. Diese Differenz, die doch zum Wesen des Sakraments gehört, in dem die äußere Gestalt nicht mit der vermittelten Gnade identisch ist, enthält in sich den Impuls zur Umkehr auf die Gnade Christi hin. Luther ringt entsprechend – ebenso wie die übrigen Reformatoren – durchaus darum, dass die leibhaftige und die geistliche, die sichtbare und die unsichtbare Wirklichkeit der Kirche aufeinander bezogen bleiben wie die menschliche und die göttliche Natur Jesu Christi. Doch auf dem Höhepunkt der Polemik, in den Jahren 1520/21, vollzieht Luther die folgenschwere Identifizierung der *wahren* Kirche mit nur einer ihrer beiden Dimensionen: der unsichtbaren.

Die Wendung vollzieht sich in der Auseinandersetzung mit dem Papsttum. In seiner Schrift „Von dem Papsttum zu Rom wider den hochberühmten Romanisten zu Leipzig“ (1520) spricht Luther von den „zwo Kirchen“¹⁷:

„Die erste, die natürlich, gründlich, wesentlich und wahrhaftig ist, wollen wir eine geistliche, innerliche Christenheit nennen, die andere, die gemacht und äußerlich ist, wollen wir eine leibliche, äußerliche Christenheit nennen; nicht dass wir sie voneinander scheiden wollen, sondern ebenso wie ich von einem Menschen rede und ihn der Seele nach einen geistlichen, dem Leib nach einen leiblichen Menschen nenne“.¹⁸

Folglich wendet sich Luther nicht mehr gegen einen bestimmten Papst und seine Anordnungen, sondern gegen das Papsttum schlechthin. Es sei „erlogen und erstunken ..., wenn man sagt, dass die Christenheit zu Rom oder an Rom gebunden sei, geschweige denn, dass das Haupt und die Gewalt aus göttlicher Ordnung dort seien“. Man könne doch nicht leugnen, „dass der größere Teil dieses Haufens, und besonders zu Rom selbst, nicht in der geistlichen Einigkeit ist, das heißt in der rechten Christenheit, um ihres Unglaubens und bösen Lebens willen“.¹⁹ Aus der Unterscheidung und dem Umkehrruf wird de facto eine Trennung: Für Luther gilt, dass die geistliche Christenheit,

„die allein die wahrhaftige Christenheit ist, kein Haupt auf Erden haben mag und kann und dass sie von niemandem auf Erden, weder Bischof noch Papst, regiert werden kann; sondern allein Christus im Himmel ist hier das Haupt und regiert allein“.²⁰

¹⁴ Allerdings sollen die verschiedenen Akzentsetzungen im Denken der Reformatoren damit nicht geleugnet oder für irrelevant erklärt werden: vgl. Gottfried Wilhelm Locher, *Sign of the Advent. A Study in Protestant Ecclesiology* (= Ökumenische Beihefte 45), Fribourg 2004.

¹⁵ Louis Bouyer, *Die Kirche*, Bd 1: Ihre Selbstdeutung in der Geschichte, Einsiedeln 1977, 69–78.

¹⁶ Vgl. Erwin Iserloh, *Geschichte und Theologie der Reformation im Grundriss*, Paderborn ³1985, § 2: Die Ursachen der Reformation (12-23).

¹⁷ WA 6, 296,38. Die Schrift richtet sich gegen den Franziskaner Augustin von Alvelde: WA 6,285–324.

¹⁸ WA 6, 296f. Luthers Sprache wurde dem heutigen Sprachgebrauch angeglichen.

¹⁹ Ebd. 294.

²⁰ Ebd. 298.

Die Kirche auf Erden ist *corpus permixtum*, eine Versammlung Gläubiger und Ungläubiger, da sich in ihr immer auch Ungläubige und Heuchler finden, die nicht zu ihr gehören. Die *notae ecclesiae*, die Erkennungszeichen der wahren Kirche, sind nach Luther das gepredigte Wort und das recht gefeierte Sakrament. Während die Kirche verborgen und innerlich und dadurch uneindeutig ist, sind diese Merkmale eindeutig sichtbar. Unversehens tendiert bei Luther die Unterscheidung wieder zur Trennung, wie folgendes Argument zeigt:

„Die äußerliche römische Kirche sehen wir alle; darum kann sie nicht die rechte Kirche sein, die geglaubt wird. Diese ist eine Gemeinde oder Versammlung der Heiligen im Glauben; aber niemand sieht, wer heilig oder gläubig sei“.²¹

Was man glaubt, kann man nicht sehen; was zu sehen ist, kann nicht Gegenstand des Glaubens sein: Das stimmt für den menschgewordenen Gottessohn und für die Sakramente gerade nicht, wenn wir den Blick des Glaubens einbeziehen. Denn dass der Glaube sich auf eine unsichtbare göttliche Wirklichkeit richtet, schließt die sichtbare sakramentale Gestalt in beiden Fällen durchaus ein. Hier werden Luthers geistesgeschichtliche Denkvoraussetzungen deutlich, die nicht aus dem Evangelium, sondern eher aus der neuzeitlichen Trennung von verfügbarer sichtbarer Welt und einem nicht-materiellen geistigen Jenseits hervorgeht. Besonders scharf argumentiert Luther gegen den Dominikaner Ambrosius Catharinus, nicht zuletzt deshalb, weil er auf Dominikaner, die er als Ablasshändler, Inquisitoren und Betreiber seines Prozesses kannte, nicht gut zu sprechen war.²² Nun wird der Papst gar als der Antichrist bezeichnet und das Papstamt grundsätzlich verworfen:

„Ihr nennt einen gottlosen Menschen den Felsen. Als Kirche bezeichnet ihr gottlose Menschen. In solche Kloaken sperrt ihr den Heiligen Geist ein“.²³ „Wie nun der Fels (Christus) ohne Sünde und geistig ist und allein im Glauben fassbar, so ist auch notwendigerweise die Kirche ohne Sünde, unsichtbar und geistig und allein im Glauben erfassbar“.²⁴

Über das Papsttum hinaus lehnt Luther nun jegliches geistliche Amt zugunsten des allgemeinen Priestertums ab.

„Denn was aus der Tauf krochen ist, mag sich rühmen, schon zum Priester, Bischof und Papst geweiht zu sein, obwohl nicht jedlichem ziemt, ein solches Amt auszuüben“.²⁵ „Wer das Evangelium lehrt, der ist Papst und Nachfolger Petri. Wer es nicht lehrt, ist Judas, Christi Verräter“.²⁶

Auch nach Luther gibt es jedoch eine Verbindung zwischen unsichtbarer und sichtbarer Kirche: Das in Wort und Sakrament vermittelte Evangelium konstituiert die Kirche. Kirche ist *creatura verbi*. Wo das Evangelium schriftgemäß verkündet wird, lebt die *ecclesia spiritualis* in der *ecclesia manifesta* wie die Seele im Leibe. Das gilt sogar von der Römischen Kirche. Sofern sie die wahre Taufe und das Evangelium hat, kann sie, die an sich schlimmer ist als Sodoma, heilig genannt werden: „*Ecclesia ergo Romana est sancta, quia habet nomen sanctum dei, baptismum, verbum*“, kann Luther noch 1531/35 sagen.²⁷ „Denn wo du Taufe, Brot und Evangelium vorhanden siehst, einerlei von welcher Person (verwaltet), dort sollst du nicht zweifeln, dass Kirche ist“.²⁸

Am Anfang stand der berechtigte Umkehrruf – von den Werken zur Gnade, von den irdischen Ämtern und Strukturen zu Christus als unsichtbarem Haupt im Himmel; von Menschenwerken zum Glauben; von klugen Gedanken der Philosophie zum reinen Wort Gottes. Doch unversehens wurde aus der Umkehr eine Trennung: Nicht Gott in seiner Schöpfung und durch sie, sondern Gott statt seiner Schöpfung und ohne sie. Die Welt wird gott-los; Gott wird welt-los.

3. So unsichtbar die Kirche sein mag – schon bald stand Luther unter dem Druck, im Äußeren Ordnung zu stiften. Ein Kirchenregiment menschlichen Rechtes wurde notwendig und ist nach Luther zu respektieren wie die weltliche Herrschaft, solange sie nichts anordnet, was der Heiligen Schrift widerspricht. Darum, so folgert Luther, „will ich nicht, dass jemand dem Papst widerstrebe, sondern göttlichen Ratschluss fürchte, diese Gewalt in Ehren halte und mit aller Geduld trage, wie wenn der Türke über uns wäre“.²⁹ Hier schlägt die Spiritualisierung in die weltliche Institutionalisierung um. Dabei waren zunächst weniger theologische Überlegungen als praktische Notwendigkeiten ausschlaggebend. Wenn die Kirchenorganisation menschlichen Rechtes ist, dann bot es sich an, sie aus dem weltlichen Bereich zu übernehmen. Anfangs hatten sich ja die Bischöfe geschlossen gegen Luther gestellt. Das führte dazu, dass Luther die Landesherren in ihrer Eigenschaft als vornehmste Glieder der Kirche als „Notbischöfe“ einsetzte. Das konnte zu der paradoxen Situation führen, dass später katholische Landesherren den Summeepiscopat in lutherischen Landeskirchen ausübten.

²¹ Ebd. 300f.

²² Vgl. Ad librum eximii magistri nostri Mag. Ambrosii Catharini defensoris Silv. Prieratis acerrimi, responsio M. Lutheri, 1521: WA 7, 705-778.

²³ Ebd. 716.

²⁴ Ebd. 701.

²⁵ WA 6,408.

²⁶ WA 7,721.

²⁷ Galaterkommentar: WA 40 I, 68.

²⁸ WA 7,720.

²⁹ WA 6,312f.

Luthers Sicht brachte die Kirche in ein neues Verhältnis zur weltlichen Gewalt, das der Reformator in der Lehre von den „Zwei Regimenten“ formulierte und unter das pointierte Motto stellte: „Mit dem Evangelium lässt sich die Welt nicht regieren“.³⁰ Beide Regimenter haben ihren Ursprung in Gottes Liebe und sind zwei Weisen Gottes, die Welt zu regieren. Das weltliche Regiment führt das Schwert und ist nötig aufgrund der Sünde. „Wenn alle Welt rechte Christen ... wären, so wäre kein Fürst, König, Herr, Schwert noch Recht not oder nütze“.³¹ Die weltliche Regierung hat nichts mit dem Heil zu tun, sondern sichert den Raum, in dem Wortverkündigung und Sakramentspendung erfolgen können. Umgekehrt hat das geistliche Regiment nichts mit der Ordnung dieser Welt zu tun; die geistlichen Waffen sind Gottes Wort, Buße und Gebet, wodurch „die Menschen sollen fromm und gerecht werden, also dass sie mit derselben Gerechtigkeit das ewige Leben erlangen“.³² Ob die empirische Kirchenordnung zum geistlichen oder zum weltlichen Regiment gehört, wird bei Luther nicht recht klar. Auf jeden Fall soll der Christ die geltende weltliche Ordnung freiwillig unterstellen, weil er auch als Gerechtfertigter noch Sünder bleibt, und darin seinen Nächsten dienen. Wie von den „zwo Kirchen“, so spricht Luther von einer Zweiheit im Menschen, der Christ ist und einen weltlichen Dienst ausübt: „Zwei Personen und zweierlei Amt sind auf einen Menschen geraten“: er ist „zugleich ein Christ und ein Fürst, Richter, Herr, Knecht, Magd. Diese heißen eitel Weltpersonen, denn sie gehören zum weltlichen Regiment“.³³ Das Evangelium, die Bergpredigt wurde von Luther in den Bereich der Innerlichkeit verwiesen. Indirekt und ungewollt konnte Luthers Kirchenverständnis so die Säkularisierung der Welt fördern, die die Reformation hatte verhindern wollen.

4. „Ohne dass Luther jemals mehr hoffen konnte, die neuen Ketten zu sprengen, die er für sich und für die von ihm umgestaltete Kirche geschmiedet hatte, wird sein ganzes weiteres Leben durch eine Reihe von tastenden Versuchen gekennzeichnet sein, auf mehr oder weniger traditionellen Wegen die relative Unabhängigkeit der Kirche, wenn nicht gegenüber dem Staat, so doch innerhalb des Staates wiederherzustellen“.³⁴ Kennzeichnend für diese Phase ist etwa die Weihe von drei Bischöfen, die Luther 1542 und 1544 selbst vorgenommen hat. Einzig in Schweden trat die Situation ein, dass die katholische bischöflich verfasste Kirche mit nur geringen Modifikationen protestantisch weitergeführt wurde.

Für das interkonfessionelle ökumenische Gespräch entscheidend ist nicht nur die zerbrochene Einheit, sondern auch die verlorene Verständigung darüber, was überhaupt als „Einheit“ anzustreben ist. Es geht letztlich nicht um Einzelaspekte des Kirchen- und Amtsverständnisses: Papst, apostolische Sukzession, Sakramentspendung etc. Die eigentliche Problematik, die sich bis in die heutigen Konsensgespräche hinein auswirkt, ist das unterschiedliche Verständnis der kirchlichen Einheit als solcher:

„Wenn Kirche eine verborgene Wirklichkeit ist, die hinter allen einzelnen Kirchentümern steht, dann kommt es ja gar nicht so sehr auf die äußere, organisatorische Einheit an, dann müssen halt alle Kirchen, die ja nur *ecclesia manifesta* sind, sich bemühen, der ‚wahren Kirche‘, die verborgen bleibt, möglichst nahe zu kommen. Dann ist aber auch in dieser verborgenen *vera ecclesia* die Einheit immer schon gegeben“.³⁵

Der erste, der die Folgen von Luthers Denken für die Einheit der Kirche sah, war Kardinal Thomas de Vio Cajetan o.p. (1469–1534), der 1518 in Augsburg mit dem Augustinermönch zusammentraf und sich auf diese Begegnung vorbereitete, indem er sich die verfügbaren Schriften Luthers beschaffte und 15 *Opuscula* über die Kernfragen der Sakramenten-, Buß- und Ablasslehre verfasste.³⁶ „Das heißt eine neue Kirche bauen“³⁷ – mit diesen Worten formulierte Cajetan die leider zutreffende Prognose, dass aus der Kirchenreform eine Kirchenspaltung werden würde. Die theologische Grundfrage entdeckte Cajetan in Luthers Verständnis der Heilsgewissheit, die die Trennung zwischen der unsichtbaren Gnade und der sichtbaren kirchlichen Ordnung in den Glaubensbegriff aufnimmt. Ausdrücklich kritisiert Cajetan Luthers Interpretation des Augustinuswortes: *Non sacramentum, sed fides sacramenti iustificat* – „Nicht das Sakrament, sondern der Glaube an das Sakrament rechtfertigt“. Unstreitig rechtfertigt nicht das Sakrament aufgrund seines äußeren Vollzugs (*secundum substantiam facti*), sondern weil

³⁰ Vgl. Erwin Iserloh, „Mit dem Evangelium lässt sich die Welt nicht regieren“ – Luthers Lehre von den beiden Regimenten im Widerstreit, in: ders., Kirche – Ereignis und Institution, 2 Bde, Münster 1985, Bd II, 163-180. Das Zitat stammt aus einer Predigt über 1 Tim vom 25. März 1525, also einen Monat vor dem Höhepunkt des thüringischen Bauernkrieges: „... das ist das Nötigste in der Welt, dass man ein streng weltliches Regiment hat. Denn die Welt kann nicht regiert werden nach dem Evangelium, denn das Wort ist zu gering geachtet, reicht nicht weit und ergreift wenige. Zu Tausenden nimmt man es nicht an. Darum kann man mit ihm kein äußerlich Regiment aufrichten. Der Hl. Geist hat einen kleinen Haufen. Die anderen sind alle Huren und Buben, die müssen ein weltlich Schwert haben ... Die Strafe muss bleiben, dass die anderen in Furcht gehalten werden und die Frommen das Evangelium hören und ihrer Arbeit nachgehen können“: WA 17 I, 149.

³¹ WA 11, 249f.

³² WA 19, 629.

³³ WA 32, 390.

³⁴ Bouyer I, 75.

³⁵ Erwin Iserloh, Luther und die Kirchenspaltung, in: ders., Kirche – Ereignis und Institution, Bd II, Münster 1985, 145-162, hier: 155.

³⁶ Vgl. Barbara Hallensleben, „Das heißt eine neue Kirche bauen“. Kardinal Cajetans Antwort auf die reformatorische Lehre von der Rechtfertigungsgewissheit: Cath 39 (1985) 217–239.

³⁷ Hoc enim est novam ecclesiam construere: Opuscula (Lyon 1562) 111a.

seine Gnade im Glauben zugeeignet werde. Die Fruchtbarkeit dieses Glaubens erwachse jedoch nicht aus dem selbstbezügl. Glaubensakt, sondern aus der Kraft des Sakramentes, auf die sich der Glaube richtet.³⁸ Bei Luther wird das Sakrament, ja die ganze Gemeinschaft der Kirche im Extremfall auf einen äußeren Anlass der Selbstvergewisserung des Menschen im Glauben reduziert. Das Heil spielt sich unmittelbar zwischen Gott und dem individuellen Bewusstsein ab. Die Kirche wird zur – helfenden oder störenden – Zwischeninstanz, die zwar zum Vollzug der Heilsgewissheit einlädt, aber in ihrer Gestalt mit diesem Heil nichts zu tun hat. Auch nach Cajetan eine *scientia experimentalis* der geschenkten Gnade, ein Erfahrungswissen³⁹, für das man einen „inneren Geschmack“ (*gustus internus*)⁴⁰ entwickeln kann, aber keine reflexive Sicherheit. So gelangt Cajetan schließlich zu dem Schluss, dass Luther schließlich in Werkgerechtigkeit zurückfalle: an die Stelle des Vertrauens auf die sichtbaren menschlichen Werke tritt das Vertrauen auf ein unsichtbares „Werk“, das „Werk des Glaubens“ als „menschliches Werk“ (*opus humanum*), das wie eine psychologische Eigenleistung des Menschen verstanden werde.⁴¹

Verschiedene reformationsgeschichtliche Studien haben diese Unstimmigkeit im Werk Luthers beobachtet und beschrieben:

„Derselbe Luther, der den Glauben als reines Gottesgeschenk nicht genug unterstreichen, vor jedem menschlichen, ‚erdichteten‘ Glauben nicht genug warnen kann, ermahnt mit größtem Nachdruck zum heilsnotwendigen, ichbezogenen Glauben wie zu einer psychischen Anstrengung. Wie beides gedanklich zusammenpasst, ist kaum zu ersehen“.⁴²

Der Kirchenhistoriker Joseph Lortz bezeichnet Luthers Lehre von der Heilsgewissheit als einen „Gipfel seines paradoxalen Denkens“.⁴³ Der Geschichtsphilosoph Ernst Troeltsch (1865–1923) sieht in der Heilsgewissheit den entscheidenden Beitrag des Protestantismus zur Entstehung der modernen Welt.⁴⁴ Dieses Paradox gewinnt an Verständlichkeit, wenn man es auf dem Hintergrund des geistesgeschichtlichen Wandels zur Neuzeit betrachtet. Dieser Wandel ist gekennzeichnet durch ein vertieftes Erkennen und Erleben – manchmal auch Erleiden – geschöpflichen Selbstseins und menschlicher Individualität. Es hat in diesem Zusammenhang durchaus seine Berechtigung, wenn man von verschiedener Seite den philosophiekritischen Mönch Martin Luther († 1546) mit dem theologiekritischen Philosophen René Descartes († 1650) verglichen hat.⁴⁵ Die von Descartes eingeleitete Entwicklung zu einer „Reflexionsphilosophie“ entspricht auf theoretisch-philosophische Weise dem religiös-existentiellen Gewissheitsstreben Luthers. Von dem Philosophen Max Scheler stammt die Bemerkung: „Luther tat ... für die Religion nur dasselbe, was Descartes für die Philosophie getan hat“⁴⁶. Sie ließen sich in ihrer Frage nach der Wahrheit leiten von der Suche nach Gewissheit; in Descartes' Worten: Sie suchten ein „unerschütterliches Fundament“ (*fundamentum inconcussum*) für das zu legen, was wahr genannt werden kann.

b. Die reformierten Kirchen im Gefolge von Huldrych Zwingli (1484–1541) und Jean Calvin (1509–1564)

Wenn man die Uneindeutigkeit der lutherischen Ekklesiologie betrachtet, dann ist es nicht verwunderlich, dass in der Folgezeit reformatorischer Gemeinschaften entstand, die jeweils einen der geschilderten Aspekte in den Mittelpunkt stellten. Obwohl der Zürcher Reformator Zwingli und der in Genf wirkende Calvin die führenden Persönlichkeiten der frühen reformierten Kirche darstellen, haben sie doch einen geringeren Stellenwert für die ekklesiologische Konstituierung ihrer Bewegungen als Luther für die „lutherische Kirche“. Maßgeblich geprägt wurden sie durch ihr politisches und kulturelles Umfeld: die humanistisch gebildeten bürgerlichen Kreise der unabhängigen oberrheinischen Städte, insbesondere ihrer Gemeinderäte. Hier erkennen wir zugleich ein nicht unbedeutendes Kennzeichen der reformatorischen Gemeinschaften: Sie sind in ihrer Entstehung und in ihrer Definition eng mit dem Lebensgefühl der frühen Neuzeit verbunden. Das wird am deutlichsten anhand der Rechtfertigungslehre, die das Heil des Individuums zur Mitte des Evangeliums erklärt, während die Kirche in den Hintergrund tritt.

Bei Huldrych Zwingli (1484–1531) blieb das Bild der Kirche „insofern noch sehr mittelalterlich, ja konstantinisch, als er in ihr nichts anderes sieht als die bürgerliche Gemeinde selbst unter ihrem religiösen Aspekt. Der ‚Magistrat‘, das heißt die lokale Obrigkeit, die praktisch von jeder kaiserlichen oder anderen Autorität unabhängig ist, hat

³⁸ Vgl. ebd. 110b.

³⁹ „scientia experimentalis cognoscimus quod sumus ex deo“: Cajetan zu 1 Joh 5,19; vgl. seinen Kommentar zu STh I-II, 112,5, II.

⁴⁰ „per huiusmodi usus corporum & rerum perveniunt homines ad internum gustum tam bene dispositum ut tanquam sentiendo experimento cognoscant voluntatem dei“: Cajetan zu Röm 12,2.

⁴¹ „fides ista est, qua quantum credis, tantum habes, cum fides ista sit opus humanum (quia ista est acquisita) consequens est ut in opere suae fidei confidentiam suae poenitentiae consistat: quod est alienum a Christiana veritate“: Opuscula 110b.

⁴² Otto Hermann Pesch, Rez. zu Paul Hacker, Das Ich im Glauben bei Martin Luther: ThRv 64 (1968) 51-56, hier: 54.

⁴³ Zit. nach: Rudolf Schnackenburg / Eduard Stakemeier, Art. Heilsgewissheit: LThK² 5, 159.

⁴⁴ Vgl. Ernst Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt. Vortrag vom 21. April 1906, München – Berlin 1908.

⁴⁵ Vgl. Gerhard Ebeling, Gewissheit und Zweifel. Die Situation des Glaubens im Zeitalter nach Luther und Descartes, in: ders., Wort und Glaube, Bd II, Tübingen 1977, 138-183.

⁴⁶ Max Scheler, Vom Ewigen im Menschen, Bern ⁴1954, 241.

unterschiedslos dieselbe Autorität über die Kirche wie über den Staat. Es versteht sich, dass in einem ‚reformierten‘ Staatswesen die Obrigkeit die Inspiration zu ihrer ganzen, weltlichen wie geistlichen Politik aus dem Wort Gottes schöpft ..., natürlich so, wie dieses vom jeweiligen Ortsprediger interpretiert wird. Zwar wird die Idee einer universalen Kirche nicht fallengelassen, aber man sieht in ihr nichts weiter als die freie Verbrüderung der Ortsgemeinden“.⁴⁷

Diese Grundstruktur stimmt mit dem Sakramentenverständnis Zwinglis überein: Bei Zwingli ist die „geistliche“ Wirklichkeit der sakramentalen Gemeinschaft mit Christus vollends eine „geistige“ Wirklichkeit geworden und tritt zur Leibhaftigkeit des Sakraments und der kirchlichen Gemeinschaft in Gegensatz. Für ihn gilt, „dass ‚Leib sein‘ und ‚auf geistige Weise gegessen werden‘ nicht zusammen bestehen können. Leib und Geist sind einander nämlich entgegengesetzt ... Daher heißt ‚leibliches Fleisch auf geistige Weise essen‘ nichts anderes als behaupten, dass Leib Geist ist“.⁴⁸ Die Einsetzungsworte der Eucharistie müssen im Licht von Joh 6,63 – *Das Fleisch ist nichts nütze* – wie folgt interpretiert werden: „Was ich euch zum Essen darreiche, ist das Symbol meines für euch dahingegebenen Leibes“.⁴⁹ In Jesu Wort: „Das ist mein Leib“, sei das „ist“ als „bedeutet“ (*significat*) zu verstehen. Das Sakrament als „Symbol“ ist für Zwingli nicht wirksames Zeichen der Gegenwart Jesu Christi in seinem erlösenden Handeln, sondern Verweis auf den abwesenden Christus. Mit der Spiritualisierung der geistlichen Autorität der Kirche fiel die auf

Wo nicht polemische Abgrenzungen erkenntnisleitend werden und Zwingli sich um den Aufbau eines kirchlichen Gemeinwesens bemühte, treten allerdings oft erstaunliche Konvergenzen zutage. Neuere Studien zu Zwinglis Kirchen- und Amtsverständnis⁵⁰ zeigen, „wie gerade das genuine Amtsverständnis des Zürcher Reformators ein positives, konvergenzreiches Element in der ökumenischen Amtsdebatte sein kann ... Im Sinne Zwinglis ist das Amt prophetisch und zugleich bischöflich. Nicht weniger in die Richtung der Konvergenzen weist aber auch die – vielleicht für viele erstaunliche – Tatsache, dass Zwingli die Handauflegung bei der Amtseinsetzung als Sakrament verstehen kann. Die Ekklesiologie Zwinglis verdient ebenfalls Interesse: Obwohl eigenwillig, hat sie eine sakramentale und eine universelle Seite und könnte als ein Beitrag für eine umgreifende ökumenische Ekklesiologie verstanden werden“.⁵¹ Bis zu seinem Tode hatte er das Amt des „Antistes“ in Zürich inne. Zwingli fiel in Helm und Harnisch mit dem Schwert in der Hand in der Schlacht bei Kappel, in der Zürich gegen die katholischen Schweizer Kantone unterlag – und zeigt mit diesem Schicksal den verhängnisvollen Umschlag der Spiritualisierung in säkulare Machtkämpfe.

Jean Calvin (1509–1564) blieb in der Ekklesiologie ähnlich wie in der Sakramentenlehre näher bei Luther als die Reformatoren um Zwingli.⁵² Eine historisch-fleischliche Gegenwart Jesu Christi in seiner Kirche und den einzelnen Sakramenten will Calvin wie Zwingli ausschließen; an einer wirklichen und wirksamen Gegenwart hält er jedoch mit Luther fest. Die Rechtfertigung allein aus dem Glauben steht im Mittelpunkt, aber Calvin legt sehr viel Wert auf die tatsächliche Heiligung der Gerechtfertigten als Frucht und Zeichen der Gnade. Diese Wirkung nun nimmt in der Kirche Gestalt an. Wirksam geworden ist denn auch weniger Calvins Theologie als seine Kirchen- und Ämterordnung. Darin gibt es neben den Pastoren drei weitere Dienste: die Presbyter oder Ältesten: verantwortliche Laien, die den Pastoren in der Gemeindeleitung zur Seite stehen; die Diakone, die die caritativen Belange der Gemeinde wahrnehmen; die Doktoren, denen vorrangig Studien und Lehre obliegen.

Der wesentliche Unterschied zu Luther besteht darin, dass diese Gemeindeorganisation eine vollständige Autonomie dem Staat gegenüber besitzen soll. In der Kirchenleitung hat das Konsistorium, die Versammlung der Pastoren und Ältesten, die alleinige Entscheidungsgewalt. Über die Ortskirchen hinaus soll es regionale oder nationale Synoden geben, die von Delegierten der einzelnen Konsistorien gebildet werden. Auch hier hat keine staatliche Behörde ein Mitspracherecht. Obwohl die Stellung Calvins zum Bischofsamt nicht ganz eindeutig ist, hat sich in seiner Tradition faktisch ein presbyteriales System durchgesetzt.

⁴⁷ Bouyer I,84.

⁴⁸ ZW 3, 787.

⁴⁹ ZW 3, 789.

⁵⁰ Martin Hauser, Prophet und Bischof. Huldrych Zwinglis Amtsverständnis im Rahmen der Zürcher Reformation, Fribourg 1994.

⁵¹ Ebd. Buchrücken-Text.

⁵² Vgl. Eva-Maria Faber, Symphonie von Gott und Mensch. Die responsorische Struktur von Vermittlung in der Theologie Johannes Calvins, Neukirchen-Vluyn 1999.

3. Die Gestalt der nachtridentinischen katholischen Kirche

a. Die Kennzeichen der nachtridentinischen Kirche⁵³

Das Konzil von Trient mit seinen drei Tagungsperioden (1545–1548; 1551–1552; 1562–1563) war für das Leben der Westkirche in den letzten 400 Jahre in einem unerhörten Maße prägend. Es trat in der Hoffnung zusammen, zu einer kirchlichen Versöhnung mit den Reformatoren zu finden. Doch dafür war es zu spät. Als in der zweiten Sitzungsperiode endlich protestantische Abgesandte anreisten, stellten sie unannehmbare Forderungen. Nach diesem Scheitern wurde das Konzil mehr und mehr zu einer Konsolidierung der durch die Spaltung verwundeten „Katholischen“ Kirche, zum Anzeichen, dass die Katholische Reform sich nicht in der Gegenreformation erschöpfte. Die Hauptthemen der Konzilsberatung waren durch die theologischen Optionen der Reformation vorgegeben: Heilige Schrift und Tradition, Erbsünde, Rechtfertigung und Gnade, Sakramente, die Verehrung der Heiligen, Reliquien, heilige Bilder, Ablässe. Die Frage nach der Kirche wurde nicht ausdrücklich thematisiert. Für das Kirchenverständnis wurden denn auch weniger die theologischen Klärungen als vielmehr konkrete administrative Maßnahmen im Hinblick auf das kirchliche Leben wirksam. Nachhaltig wirkte nicht allein das Verständnis des Weihesakramentes, sondern die Residenzpflicht der Bischöfe, die Verpflichtung zu Diözesan- und Provinzialsynoden, zu Visitationen, zur Aufsicht über die Predigt, zur Reform der Domkapitel etc.; nicht allein das Verständnis der Ehe als Sakrament, sondern das Reformdekret „Tametsi“ (1563), das die Eheschließung vor dem Pfarrer und zwei Zeugen zur Gültigkeit fordert; nicht allein das Priesterbild, sondern das Seminardekret, das die Bischöfe verpflichtete, Priesterseminar zu gründen, um die Einheit von theologischer und geistlicher Bildung zu garantieren; nicht allein die Theologie der Kirche, sondern die Neuordnung der Liturgie einschließlich des Breviers, des Kirchenrechts, der kirchlichen Beziehungen zu den Staaten durch Nuntiatoren; nicht eine Theologie der Mission, sondern die Wirksamkeit apostolischer Orden, insbesondere der Jesuiten.

Die Kirchenreform, die das Trienter Konzil anstieß, ging mit sozialgeschichtlichen Veränderungen einher. Sie ist nicht nur eine innerkirchliche Maßnahme, sondern eine Verwaltungsreform mit typisch frühneuzeitlichen Zügen, und damit

„strukturell verwandt mit Maßnahmen des frühen Absolutismus. Die Gewalt über die Gläubigen (= Untertanen) wird eindeutig beim Pfarrer und beim Bischof konzentriert. Das theologisch umstrittene, aber administrativ konsequente Konzilsdekret ‚Tametsi‘ erlaubt erstmals eine lückenlose Kontrolle der Eheschließungen. Die verschiedenen Arten von Matrikeln, die künftig geführt werden müssen, erfassen im Prinzip das kirchliche Leben aller Pfarrangehörigen vollständig – eine einfache und wirkungsvolle Art schriftlicher Verwaltung. Durch Synoden und Visitationen regnet eine Flut von Vorschriften für alle Einzelheiten seiner Amtsführung auf den Geistlichen herab. Weist seine Ausbildung Lücken auf, so stehen ihm bald Handbücher für verschiedene Seiten des Seelsorgeberufs zur Verfügung. Kurzum, die katholische Kirche, die schon früher der weltlichen Verwaltung zum Vorbild gedient hatte, gewinnt neue Modernität durch Bürokratisierung“.

In der nachtridentinischen Zeit können wir bei allen Wandlungsprozessen doch einige Konstanten beobachten, die bis in das Vorfeld des II. Vatikanischen Konzils weiterwirken:

1. Die nachtridentinische Kirche ist eine Seelsorge- und Missionskirche. Auf diese Weise überwindet sie die Versuchung der Konfessionalisierung. Als Konfession bestimmt die Kirche ihre Identität aus sich selbst in Abgrenzung gegen das „Draußen“. In der Mission hält die Kirche ihre Identität durch die je Wirklichkeit des „Draußen“, die zur Begegnung mit dem *Deus semper maior* wird, offen.

2. Die nachtridentinische Kirche ist zentralistisch geführt. Rom wurde in einem neuen Sinne Mittelpunkt des kirchlichen Lebens: als betontes Zeichen gegen die Spaltung, auch der spätmittelalterlichen Kirche selbst; als kraftvoller Impuls einer weltweiten Sendungsbewegung; als Zentrum großer Reformbewegungen in der Liturgie, in der Priesterausbildung wie in anderen Dimensionen kirchlichen Lebens; als Kraft zur Durchsetzung der Reformen gegen die Beharrungskräfte in den Ortskirchen. Die Versuchung dieser Ausprägung kirchlichen Lebens lag in einer Überbürokratisierung sowie in einem Verlust der Eigenständigkeit der Ortskirchen, wie z.B. die Ritenstreitigkeiten in den außereuropäischen Missionen deutlich zeigen.

3. Die nachtridentinische Kirche war romanisch geprägt und eurozentrisch. Italien und Spanien, später Frankreich prägten das Erscheinungsbild der Kirche, während die „Deutschen“ in den Hintergrund traten. Theologen romanischer Länder trugen insbesondere die theologischen und geistlichen Leistungen der Reformzeit. Die entsprechende Versuchung liegt in einer eurozentrischen Engführung der Wahrnehmung und des Handelns, so dass eine bestimmte Kulturtradition und Mentalität unreflektiert zum Maßstab für die Katholizität wurde.

4. Die nachtridentinische Kirche ist antiprotestantisch geprägt. Wo die gegenreformatorischen Kämpfe Vorrang vor der Katholischen Reform gewannen, war eine Gegenabhängigkeit die Folge: Das Schriftprinzip *sola scriptura* der Reformation wurde mit einer Verdächtigung des Bibellesens auf katholischer Seite sowie mit einer Betonung lehramtlicher Kompetenz bei der Auslegung der Heiligen Schrift beantwortet. Die Betonung der unsichtbaren Kirche durch Luther führte zu einer um so stärkeren einseitigen Selbstdarstellung des Katholischen in seiner sichtbaren Dimension. Der Leugnung des besonderen Priestertums in der Reformation steht die Überbetonung

⁵³ Vgl. Erwin Iserloh, Der Gestaltwandel der Kirche – Vom Konzil von Trient zum Vatikanum II, in: ders., Kirche – Ereignis und Institution, Aufsätze und Vorträge, Bd I: Kirchengeschichte als Theologie, Münster 1985, 388-404.

der sakramentalen Priesterweihe auf katholischer Seite gegenüber. Während die Reformatoren die Muttersprache und den Laienkelch in der Liturgie einführten, wurden das Latein und die Kommunion unter einer Gestalt im katholischen Bereich geradezu zum Zeichen der Rechtgläubigkeit. Die Liturgische Bewegung, die Bibelbewegung, das Laienapostolat kamen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts als Gegenbewegungen auf und führten im II. Vatikanischen Konzil zu einer Korrektur der nachtridentinischen Einseitigkeiten des kirchlichen Lebens.

b. Mission oder Konfessionalisierung?

Die „katholische“ Kirche, wie sie aus der Kirchenspaltung hervorgegangen war, machte in einer neuen Weise die Erfahrung des „außerhalb“ – und musste zu ihr Stellung nehmen. Historisch betrachtet ist es höchst erstaunlich, wie eine im Inneren zutiefst geschwächte und verunsicherte Kirche innerhalb weniger Jahrzehnte eine quasi weltumspannende missionarische Dynamik entfalten konnte. Ansätze einer Theologie der Sendung begleiten die missionarische Bewegung des kirchlichen Lebens: Im Ingolstädter Catechismus minor des Petrus Canisius (1584) wird nicht nur gelehrt, was die Kirche sei, sondern es schließt sich die Frage an: „Welche seynd ausserhalb diser Christlichen Kirchen?“⁵⁴ Vor einer ähnlichen Frage hatten die ersten Gefährten des Ignatius von Loyola gestanden, als sie im Jahre 1539 über eine Ordensgründung berieten: „Wie wir gerade jetzt sind, schickt der Papst zwei von uns in die Stadt Siena. Müssen wir für jene, die dorthin aufbrechen, Sorge tragen oder sie für uns, und sollen wir voneinander Kenntnis haben, oder sollen wir uns vielleicht um sie nicht mehr als um die kümmern, die *außerhalb* der Gesellschaft sind?“⁵⁵ Das Ergebnis fällt zugunsten der Gemeinschaft aus, die in ekklesiologischen Kategorien beschrieben wird:

„Nachdem der gütigste und liebevollste Herr sich gewürdigt hat, uns so schwache Menschen und die wir aus so verschiedenen Gegenden und Sitten stammen, miteinander zu einigen und zu versammeln, dass wir die Einigung und Versammlung Gottes nicht spalten dürften, sondern eher von Tag zu Tag bestätigen und festigen müssten. Wir sollten zu einem Leib werden, und die einen sollten für die anderen Sorge tragen und um sie wissen zum größeren Gewinn für die Seelen“.⁵⁶

Das *außerhalb* bedeutet zunächst keine bewusste Ausgrenzung, sondern die Anzeige eines Problems, das mit jeder Gemeinschaftsbildung unweigerlich eintritt. Schon das Volk Israel hatte mit der Frage zu kämpfen, wie seine einzigartige Erwählung mit der Einzigkeit und Universalität Jahwes zu vereinbaren sei. Das Neue Testament ringt ebenfalls um das rechte Verhältnis zu „denen draußen“ (οἱ ἔξω; vgl. Kol 4,5; 1 Thess 4,10–12; Gal 6,10).⁵⁷ Die Perspektive, die der Auferstandene seinen Jünger eröffnet, wird zur Bewegung der nachreformatorischen Kirche: *Geht hinaus in die ganze Welt, und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen! Wer glaubt und sich taufen lässt, wird gerettet; wer aber nicht glaubt, wird verdammt werden* (Mk 16,15f.). Es ist der Weg, den Jesus vorausgegangen ist, indem er sich seiner Gottheit entäußerte und gehorsam war bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz (vgl. Phil 2,6–8). Dieser Weg führt ihn in das äußerste *draußen* der Gottverlassenheit: *Außerhalb des Todes* (ἔξω τῆς πύλης) hat Jesus *gelitten*. *Lasst uns also zu ihm vor das Lager hinausziehen und seine Schmach auf uns nehmen, denn wir haben hier keine Stadt, die bestehen bleibt, sondern wir suchen die künftige* (Hebr 13,12–14).

In ihrem Ursprung ist die Mission der Kirche das genaue Gegenteil machtförmiger Selbstdurchsetzung gegen das *draußen*, zu dem sie in der Geschichte der Kirche nicht selten entartete. Die Mission der Kirche ist ihre gehorsame Antwort auf den Ruf, dem kreuztragenden Christus zu folgen – ein Ruf, der bezeichnenderweise auch am Ursprung der Gesellschaft Jesu steht und verbunden ist mit der Einladung, „Gott in allen Dingen zu finden“. Die unbedingte Bindung an die Kirche als Gemeinschaft der Erwählten und die unbedingte Bezogenheit auf *die draußen* gehören unlöslich zusammen. Zwischen dem eigenen Heil und Dienst am Heil des Nächsten entsteht ein Wechselverhältnis: „Mit ein und derselben Gnade“ (*con la misma gracia*) hat sich der Jesuit um sein eigenes Heil und um das Heil der Nächsten zu bemühen.⁵⁸

Während die frühe Neuzeit im naturwissenschaftlichen wie im philosophischen Bereich beginnt, „klare und distinkte“ Identitäten zu suchen, erfährt die Kirche sich abhängig von der Treue zu ihrer Sendung in die Welt. Im Leben des Petrus Canisius sind die Konsequenzen nicht nur theologisch, sondern auch lebensgeschichtlich ablesbar. Über 100.000 km soll er zu Fuß zurückgelegt haben.⁵⁹ „Mit Nachdruck und Nüchternheit muss man die Wahrheit verteidigen“, schreibt er am 25. Dezember 1557, „auf dass unsere Bescheidenheit allen Menschen kund sei und wir wo möglich auch von denen, welche draußen stehen, ein gutes Zeugnis empfangen“.⁶⁰ „Könnte ich doch nur

⁵⁴ Friedrich Streicher 8Hg.), Sancti Petri Canisii Doctoris Ecclesiae Catechismi latini et germanici, 2 Bde, Rom – München 1933 und 1936; hier: II,123.

⁵⁵ Franz Meures, Die Beratung der ersten Gefährten, in: Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien 40 (1990) Heft 56, 21.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Vgl. Joseph Ratzinger, Christliche Brüderlichkeit, München 1960.

⁵⁸ MHSI 90, 332: „hemos de atender no sólo a nuestra salud con la divina gracia, pero también con la misma gracia a la de los próximos“.

⁵⁹ Vgl. Rom in Bayern. Kunst und Spiritualität der ersten Jesuiten, hg. v. Reinhold Baumstark, München 1997, 503.

⁶⁰ Beati Petri Canisii epistulae et acta, 8 Bände, Freiburg i.Br. 1896–1923; hier: III, 72f.

ihre Seelen retten, selbst um den Preis meines Blutes!“⁶¹ Das letzte Wort seines Testamentes ist ein Gebet „Für die Feinde der Kirche“⁶², für die also, die *draußen* sind.

Die Mission enthält in sich das Prinzip der Selbstkritik und es je neuen Aufbruchs der Kirche. Von Anfang an begleiten jedoch Versuchungen die paradoxe Identität der nachtridentinischen Kirche in der Sendung: Die Kirche lebt aus der Nachfolge des kreuztragenden Christus für *die draußen* – mit der Versuchung der Eroberungs- und Unterwerfungslust der frühen Neuzeit, um die Identität des *drinnen* durch Vernichtung der Andersheit des *draußen* zu sichern. Sie bildet ihr Bekenntnis als Ausdruck der kirchlichen Gemeinschaft, die ihrer missionarischen Praxis auch intellektuell zu entsprechen versucht – mit der Versuchung, eine Konfessionskirche zu werden als Gemeinschaft derer, die mehr ihren Glaubensformeln anhängen als dem kreuztragenden Christus, für die ihr Glaubenswissen also zum „Herrschaftswissen“ wird. Sie tritt mit *denen draußen* in Beziehung im Dienst der Sendung Christi zum Heil der ganzen Schöpfung, im Geist dessen, der das geknickte Rohr nicht bricht und den glimmenden Docht nicht löscht – mit der Versuchung, ihre Sendung zur Ausweitung des eigenen Herrschaftsbereichs zu verfälschen. Die Kirche wird durch ihre missionarische Kraft – vielleicht erstmals in ihrer Geschichte – wahrhaft zur „Weltkirche“ – mit der Versuchung, den Provinzialismus der lateinischen Westkirche zu exportieren. Nun konnte irrtümlich die Annahme aufkommen, um katholisch zu sein, müsse man „lateinisch“ sein:

„Zwischen Florentinum und Tridentinum hatte bekanntlich die koloniale Expansion der europäischen Staaten eingesetzt. 1488 umsegelten Portugiesen die Südspitze Afrikas und fanden 1498 den Seeweg nach Indien; 1492 landete Kolumbus in Amerika, und in kürzester Zeit entstanden europäische Kolonien in Afrika, Ostasien und Amerika. Mit der kolonialen Expansion Europas war eine Ausbreitung des lateinischen Christentums in die neu entdeckten Länder verbunden. Die lateinische Kirche erfuhr eine weltweite Ausdehnung. Sie erstreckt sich seither ebensoweit wie die Gesamtkirche: über alle Erdteile. Die Folge war, dass die Lateiner recht schnell verlernten, noch zwischen dem römischen Patriarchat und der Gesamtkirche zu unterscheiden. Sie vergaßen, was sie zur Zeit des Florentinums noch wussten: Dass man die patriarchalen und die päpstlichen Prärogativen des römischen Stuhls genau voneinander abheben muss. Seither denken sie nicht mehr daran, dass der römische Bischof für bestimmte Diözesen manches deswegen tut, *weil er deren Patriarch ist*. Was immer eine einzelne Diözesankirche nicht alleine, sondern mit römischer Hilfe tut, erscheint jenen, die an die patriarchale Funktion des Bischofs von Rom nicht mehr denken, als *mit päpstlicher Hilfe* durchgeführt. Selbstverständlich muss alles, was echtes päpstliches Wirken ist, vom römischen Bischof überall in der Gesamtkirche getan werden. Für alles, was wirkliche päpstliche Aufgabe ist, steht dies außer Zweifel. Manche Lateiner halten aber irrtümlich auch die patriarchalen Amtshandlungen des römischen Bischofs für päpstliche Aufgaben [...] Die Orientalen, die sich eine gute Kenntnis von den traditionellen Rechten der Patriarchen bewahrten, halten es jedesmal für eine Amtsanmaßung des römischen Bischofs, wenn er für eine Diözese, die nicht zum Patriarchat der Lateiner gehört, Anordnungen trifft, die der eigene Patriarch der betreffenden Diözese zu treffen hätte“.⁶³

Zur entscheidenden Bedrohung für das missionarische Selbstverständnis der Kirche wurde die Konfessionalisierung, die die identitätsstiftende Bewegung umkehrte: In der Mission bestimmt das *draußen* die Identität des *drinnen* und fordert die Bewegung der theoretischen und praktischen Selbstüberschreitung; in der Konfessionalisierung bestimmt das *drinnen* das *draußen* und führt zur theoretischen und praktischen Selbstbehauptung bei innerer Stagnation. Die konfessionellen Streitigkeiten, die unter dem Vorzeichen der Religionsgespräche zur gegenseitigen Überzeugung und Bekehrung begannen, steigerten sich nicht selten zu gewalttätigen Auseinandersetzungen, die mit handfesten politischen Interessen vermischt waren. Auf diese Weise wurde offenkundig, dass nicht die Sorge um die Rettung der Verlorenen die treibende Kraft gewesen war, sondern die Sicherung des eigenen Besitzstandes. Das Problem schien sich durch die machtförmige Durchsetzung des *drinnen* gegen das *draußen* beseitigen zu lassen. Wo dieser Weg sich als Sackgasse erwies, bot sich die entgegengesetzte Lösung an: Hatten die Konfessionskriege immerhin noch aus dem unbedingten Festhalten aneinander gelebt, so wurde mit dem Prozess, den die heutige reformationsgeschichtliche Forschung „Konfessionalisierung“ nennt, die Grenze nach draußen konsequent geschlossen. Es vollzog sich

„die geistige und organisatorische Verfestigung der seit der Glaubenspaltung auseinanderstrebenden christlichen Bekenntnisse zu einem halbwegs stabilen Kirchentum nach Dogma, Verfassung und religiös-sittlicher Lebensform“.⁶⁴

Durch den Abschluss nach innen konnten die Beziehungen nach draußen nun weitgehend vermieden werden und insofern gleichgültig erscheinen. Doch Fremdheit und Feindschaft, die bei jeder zufälligen oder gesuchten Begegnung ausbrechen konnten, zeigen an, dass der Geist des Evangeliums hier nicht wehte. Aus der Paradoxie der christlichen Sendung war unter der Hand das alte Freund-Feind-Schema geworden, das sich wieder einmal als die beste Lösung für einen zumindest relativ stabilen Frieden anzubieten schien.

⁶¹ Das Testament des Petrus Canisius. Vermächtnis und Auftrag, (= Geistliche Texte SJ 19), Frankfurt a.M. 1997, 72.

⁶²Vgl. ebd. 94.

⁶³ Ernst Christoph Suttner, Das wechselvolle Verhältnis, a.a.O., 55f.

⁶⁴ Ernst Walter Zeeden, Die Entstehung der Konfessionen, München – Wien 1965, 9f.; vgl. Heinrich Richard Schmidt, Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert, München 1992, 1.

Das christliche Bekenntnis wurde aus der Konstitution des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation verdrängt. Die Kirchenspaltung ging Hand in Hand mit der Auflösung dieses Reiches zugunsten der erstarkenden Landesfürstentümer, die ihre jeweilige christliche Konfession zur Stabilisierung der öffentlichen Ordnung nutzten. Religion behält für eine Übergangszeit eine konstitutive Funktion für das öffentliche Leben – aber nur, um bald der vollständigen Säkularisierung zu weichen. Dieser „immanente Widerspruch zwischen Konfessionalisierung und Säkularisation ist nicht gelöst“.⁶⁵

In der Philosophie der Moderne, die mit derselben Dialektik von *innen* und *außen* zu ringen hatte, steigert sich die Fremdheit und Feindschaft, die das *draußen* bereitet, bis zum Verlust. Den sicheren Standort, das *fundamentum inconcussum*, bietet nach Descartes allein das denkende Ich – um den Preis seiner radikalen Abtrennung von der gesamten Außenwelt bis hin zu seinem empirischen Ich einschließlich des eigenen Leibes. Der cartesianische Dualismus zwischen *ego cogitans* und *res extensa* barg schon die skeptische Frage nach der Realität der Außenwelt in sich. Hannah Arendt hat auf die „Weltlosigkeit ... ohnegleichen“⁶⁶ aufmerksam gemacht, die sich einstellte, als man das diskreditierte christliche Weltverständnis durch eine objektive naturwissenschaftliche Betrachtungsweise zu ersetzen versuchte. Die Einheit zwischen Innen und Außen, die Descartes über einen unendlichen, unbegreiflichen Gott vermittelt gedacht hatte, wurde in den folgenden Generationen fragwürdig. Der Zugang zum *draußen* erwies sich als versperrt. Selbst die naturwissenschaftliche Erforschung und die politische Eroberung bestätigten und vertieften den Verlust, da sie das *draußen* als das Fremde unterwarfen und so in seiner Andersheit vernichteten. Das Ich, das sich die Welt eigenmächtig entgegengesetzt hatte, fand zu diesem *draußen* nicht mehr den Weg und musste es sich gewaltsam wieder aneignen. Das *draußen* erschien nur noch als der Ort machtförmiger Eroberung – nicht mehr als Lebensquelle, aus dem das bedürftige Ich neue Möglichkeit eines Erlöstens *drinnen* schöpft. Eine Philosophie des *drinnen* auf Kosten des *draußen* wurde erkenntnistheoretisch, ethisch und politisch in der Moderne dominant.

⁶⁵ Heinrich Richard Schmidt, Kongessionalisierung im 16. Jahrhundert (Enzyklopädie deutscher Geschichte, 12), München 1992, 92.

⁶⁶ Hannah Arendt, Vita activa oder Vom tätigen Leben, München 1981, 312.