

in den ersten drei Jahrhunderten = Beitr. z. hist. Theol. 14 (Tübingen 1963); J. Martin, Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche = Quaest. disp. 48 (Freiburg 1972).

⁷ Einen glänzenden Überblick bietet Y. Congar, die historische Entwicklung der Autorität in der Kirche: J.M. Todd (Hg.), Probleme der Autorität (Düsseldorf 1967) 145–185; Zitate 168, 169.

⁸ K.J. Becker, Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt = Quaest. disp. 47 (Freiburg 1970).

⁹ Vgl. etwa J.B. Franzelin, Theses de Ecclesia Christi. Opus posthumum, (Rom 1887), 43–64. Zur noch nicht voll erhaltenen Geschichte des Begriffs «magisterium» s. Y. Congar, Die Geschichte des Wortes «magisterium»: CONCILIUM 12 (1976) 465–472.

¹⁰ C. Heitmann/H. Mühlen (Hgg.), Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes (Hamburg/München 1974) bes. Teil II, 81–147.

¹¹ Wichtig sind Kap. 2, 4 und 5 der Kirchenkonstitution «Lumen gentium» sowie das Kap. 1 des Dekrets über den Ökumenismus «Unitatis reintegratio».

¹² Einen guten Überblick bietet M. Schmaus, Katholische Dogmatik III/1 (München ⁵1958) §§ 169b und 170, S. 239–391. Von Bedeutung ist ferner: H.U. v. Balthasar, Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV (Einsiedeln 1974).

¹³ AaO. 358.

¹⁴ Zur Problemverlagerung in der Neuzeit: P. Eicher, Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie (München 1977) 71–162; vgl. ferner K. Barth, die kirchliche Dogmatik I/2 (Zürich ⁵1960) § 20: Die Autorität in der Kirche, 598–740.

¹⁵ Beispielhaft sei verwiesen auf J.A. Möhler, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte (Tübingen 1825; Köln

1957); H. Schell, Das Wirken des dreieinigen Gottes (Mainz 1885) bes. 512–622; J.R. Geiselman, Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart (Freiburg 1964); zu J.A. Möhler s. Schmaus, aaO. 341–345.

¹⁶ G. Ebeling, Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen (Göttingen ²1966) 167.

¹⁷ E. Käsemann, Die Johannesjünger in Ephesus: Exegetische Versuche und Besinnungen I (Göttingen ²1964) 158–168; ders., Der Ruf der Freiheit (Tübingen ⁵1972), Kap. 5: Verkirklichte Freiheit, 165–189. Zur Problematik: H.-J. Schmitz, Frühkatholizismus bei Adolf v. Harnack, Rudolf Sohm und Ernst Käsemann (Düsseldorf 1977) 145–201.

¹⁸ H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas (Tübingen ⁵1964).

HERMANN HÄRING

1937 geboren, Studium der Philosophie (lic.phil.) in München, Studium der Theologie in Tübingen, 1970 Promotion, 1978 Habilitation für Dogmatische und Ökumenische Theologie in Tübingen, z.Z. Mitarbeiter am Institut für ökumenische Forschung der Universität Tübingen. Veröffentlichungen: Kirche und Kerygma. Das Kirchenbild in der Bultmannschule. Ökumenische Forschungen I., 6 (Freiburg 1972); Anerkennen wir die Ämter! = Theologische Meditationen 35 (Zürich 1974); Die Macht des Bösen. I. Das Erbe Augustins = Ökumenische Theologie 3 (Zürich 1979). Anschrift: Hauserstraße 142, D-7400 Tübingen.

Harding Meyer

Amt und Geist: Protestantische Stellungnahme

I. Eine befremdliche Fragestellung?

Es bedeutet keine Ablehnung des Themas, sondern ist bereits Teil einer protestantischen Stellungnahme, wenn man als erstes sagen muß: Die sehr schnelle Zuspitzung des übergreifenden Themas «Amt und Geist» auf den Gedanken vom «Geist als Legitimationsinstanz des Amtes» hat für protestantisches Denken etwas Befremdliches, ja Fragwürdiges an sich. Gewiß, daß der Geist mit dem Amt zu tun hat – und darin muß man Häring beipflichten –, wird selbst dort nicht bestritten, wo man ein konsequent funktionales und völlig vom Gedanken des allgemeinen Priestertums bestimmtes Amtsverständnis vertritt. Erst recht

ist protestantischem Denken die Frage nach der «Legitimation» des Amtes, zumindest im Sinne der nie ruhenden Frage nach der rechten Ausübung des Amtes aufs tiefste vertraut, ja eingestiftet.

Daß aber der «Geist» die «Instanz» sei, die das Amt «legitimiere», ist ein Gedanke, den man – und hier wird Häring wohl widersprochen werden müssen – protestantischerseits nicht ohne weiteres nachvollziehen und sich zu eigen machen kann. Der Gedanke, daß der Geist das Amt «legitimiere», scheint für protestantisches, zumal reformatorisches Empfinden vielmehr in drei höchst fragwürdige Richtungen zu verweisen: In Richtung auf ein «donatistisches» Amtsverständnis, in dem die persönliche Heiligkeit des Amtsträgers eine entscheidende Legitimation darstellt, auf eine «schwärmerische» oder «pfingstlerische» Auffassung vom Amtsträger als dem *par excellence* inspirierten Charismatiker oder eben auf «römisches» Amtsdenken. «Der Geist als Legitimationsinstanz des Amtes» – das ist protestantischem Denken nicht so sehr als «eigene» Frage oder «eigenes» Problem vertraut, sondern als Problem «der anderen».

Eine protestantische Stellungnahme kommt deshalb nicht darum herum, diese Frage zunächst als «Frage

des anderen», in unserem Zusammenhang: als «Frage Roms» zu behandeln. Jedoch wäre eine protestantische Stellungnahme kurzsichtig, wenn sie hier nicht auch eine «eigene Frage», eine Frage an sich selbst hörte. Das Folgende wird – soweit wie möglich – sich um Berücksichtigung beider Aspekte bemühen.

II. Bindung und Souveränität des Geistes – Die protestantisch/reformatorsche Auffassung

1. Das *opus proprium* des Geistes

Nach Auffassung der Reformation ist jenes Geschehen, das von der in Jesus Christus vollbrachten «Tat» der Versöhnung zur (gläubigen) «Annahme» dieser Versöhnungstat führt, das *opus proprium* des Geistes. Dabei geht es nicht primär um Überbrückung der «historischen Differenz» zwischen damals und heute, sondern um die Überwindung «existenzieller Distanz», um Hinführung vom «factum» zum «usus facti», von dem durch Christus «erworbenen Heil» zur «Heiligung», vom «erworbenen Schatz» zum «genutzten Schatz», wie Luther in seinem Großen Katechismus sagt. In diesem Sinne ist der «Heilige Geist» (*Spiritus Sanctus*) der «Heiliger Geist» (*Sanctificator Spiritus*), ebenso wie Gott Vater der «Schöpfer» (*creator*) und Gott Sohn der «Erlöser» (*redemptor aut salvator*) sind¹.

2. Christologische Bezogenheit

Dieses Wirken des Geistes ist aber kein unvermitteltes Wirken. Es vollzieht sich in der Dialektik von Bindung und Souveränität, einer Dialektik, die sich allerdings erst auf dem Fundament einer primären und wesentlichen Bindung des Geistes entfalten kann: der Bindung an oder Bezogenheit auf die in Christus ein für allemal geschene Versöhnungstat Gottes. Über diese grundlegende «christologische»², ja «christozentrische»³ Orientierung protestantisch/reformatorsche Geistauffassung kann kein Zweifel bestehen. Und wenn es im Streit um das «Filioque» um diese christologische Bindung des Geistes geht, so müßte man von reformatorischer Seite vermutlich sehr nachdrücklich auf dem «Filioque» bestehen. Der Geist ist der Geist Christi; er bringt uns zu Christus; ohne ihn kommen wir nicht zu Christus. «Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft und Kraft an Jesus Christus, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann, sondern der Heilige Geist hat mich durch das Evangelium berufen...», so beschreibt Luthers Kleiner Katechismus das Werk des Geistes⁴. Und der Heidelberger Katechismus (Frage 53) sagt: Der Geist

«gibt mir durch wahren Glauben Anteil an Christus und allen seinen Wohltaten».

Wieweit diese christologische Bindung oder Bezogenheit des Geistes eine Verkürzung der Trinitätslehre und eine Verengung der Pneumatologie darstellt oder dahin führt, ist damit noch keineswegs entschieden, sondern ist ein offenes Problem, das hier jedoch unerörtert bleiben muß.

Auf der Basis dieser wesentlichen Bindung oder Bezogenheit des Geistes kommt es nun bei der Frage, wie denn der Geist sein Werk ausübt, zu jener Dialektik von Souveränität und Bindung, von Identifikation und Differenz.

3. Kirche und Amt als Instrument des Geistes

Der Geist tut sein «Werk» am Menschen oder – was dasselbe ist – der Mensch «empfängt» den Geist durch äußere, öffentliche, verifizierbare Mittel, so betonen die Reformatoren. Aber diese Mittel bleiben, was sie sind, nämlich «Mittel», «instrumenta», über die der Geist verfügt, die aber ihrerseits nie über den Geist verfügen können. Man wird sagen müssen: der Geist wirkt durch äußere, öffentliche, verifizierbare Mittel. Aber man wird nicht sagen dürfen: das Vorhandensein und der Gebrauch dieser Mittel bedeutet in jedem Falle Gegenwart und Wirken des Geistes. Die Souveränität des Geistes manifestiert sich also nicht in der Unmittelbarkeit, sondern in der unter dem pneumatologischen Vorbehalt stehenden Mittelbarkeit seines Wirkens.

Was sind nun diese Mittel des Geistes? Um ohne lange Umwege und ohne Wiederholung dessen, was in diesem Heft bereits gesagt worden ist, zum Thema zu kommen: Der Heilige Geist wirkt durch *die Kirche und ihr Amt*. Falls das für protestantische Ohren und vielleicht auch für katholische Ohren⁵ ungewohnt klingen sollte, so werden sie sich daran gewöhnen müssen. Die Reformatoren haben nicht nur nicht bestritten, daß der Geist durch die Kirche und durch das Amt wirkt. Sie haben das sogar nachdrücklich mit der alten Kirche vertreten und, wo es nötig war, verteidigt. In Aufnahme des Textes des Apostolikums sagt Luther in seinem Großen Katechismus: Der Geist «richtet... die Heiligung aus durch die folgenden Stücke, nämlich durch die Gemeinde der Heiligen oder christliche Kirche, Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben; das ist, daß er uns zuerst in seine heilige Gemeinde führt und in den Schoß der Kirche legt, durch die er uns predigt und zu Christus bringt».⁶ Der Artikel 5 der Confessio Augustana sagt dasselbe vom kirchlichen Amt: «Damit wir zu diesem (sc. rechtfertigenden) Glauben

kommen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, das Evangelium und die Sakramente gegeben. Durch diese Mittel (*instrumenta*) gibt Gott den Heiligen Geist, der bei denen, die das Evangelium hören, den Glauben schafft, wo und wann er will.»

4. Kritik an Rom: Pneumatologischer Maximalismus

Diese Überzeugung, daß Kirche und kirchliches Amt Instrumente des Geistes sind, hinderte die Reformatoren aber nicht daran, in der Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Geist oder Amt und Geist sich kritisch von der römischen Kirche und Theologie ihrer Zeit abzugrenzen. Nicht weil sie die Kirche nur noch als «pneumatisches Ereignis» verstanden und im Namen des Geistes kirchliche und ämtliche Strukturen, Institutionen und Recht verworfen, also gewissermaßen den «Geist als Legitimationsinstanz der Amtskritik» verstanden hätten⁷. Sie kritisierten bei der katholischen Verhältnisbestimmung von Kirche bzw. Amt und Geist nicht ein pneumatologisches Defizit, sondern eher etwas wie einen «pneumatologischen Maximalismus». In dieser Hinsicht geben sich – im Urteil der Reformation – «Papisten» und «Schwärmer» die Hand und können Luther und die lutherischen Bekenntnisschriften «im Papsttum... eitel Enthusiasmus» sehen⁸.

Y. Congar hat im Zusammenhang der katholisch/protestantischen Debatte um Schrift–Tradition–Kirche, die ja einen sehr direkten Bezug zu unserem Thema hat, gezeigt, wie die Reformation sich innerhalb eines theologischen Horizontes ereignete, der wesentlich bestimmt war und auch in und nach Trient bestimmt blieb durch eine «ekkesiologische Pneumatologie»⁹. Man kann Attribut und Nomen wohl auch austauschen und von einer «pneumatologischen Ekkesiologie» reden, selbst wenn orthodoxe Theologen das vermutlich bestreiten würden. Denn worum es Congar geht, ist zu zeigen: Die entscheidende Motivation dafür, daß man den sogen. «mündlichen apostolischen» Traditionen d. h. den wichtigen geschichtlichen Entscheidungen und Entwicklungen der Kirche Verbindlichkeit für den Glauben zuspricht, ist pneumatologischer Art: Der Geist wohnt in der Kirche; er ist – so die gesamte mittelalterliche Theologie und nicht erst das 19. Jahrhundert und Pius XII. – mit ihr verbunden wie die «Seele» mit dem «Leib»; er lenkt sie in ihrer Geschichte und ihren Entscheidungen. Und darum müssen diese geschichtlichen Entscheidungen der Kirche und des kirchlichen Amtes als glaubensverbindlich, «mit gleicher frommer Bereitschaft und Ehrfurcht» (*pari pietatis affectu et reverentia*) angenommen werden wie das, was die Heilige Schrift sagt.

Denn Schrift wie Tradition gehen letztlich auf ein und denselben Geist zurück¹⁰.

Diese unmittelbare pneumatologische Legitimation kirchlicher Entscheidungen wird von den Reformatoren bestritten¹¹. Es kann hier nicht dargestellt werden, wie dabei sowohl persönliche Frömmigkeitserfahrungen, pastorale Verantwortung, historische Verifizierung und theologische Reflexion zusammenwirkten. Tatsache ist, daß jene alte pneumatologische Konzeption von Kirche – oder sollte man besser sagen: jenes fundamentale und fraglose *Vertrauen* zur gesiterfüllten und geistregierten Kirche? – bei den Reformatoren zerbrach. Das pneumatologische Argument, das man den Reformatoren entgegenhielt, wo diese den glaubensverbindlichen Charakter kirchlicher Entscheidungen kritisierten, wird von ihnen zurückgewiesen. Luther sagt z. B. im Blick auf die von der Kirche vertretene Siebenzahl der Sakramente: «Die Kirche hat nicht die Macht, neue göttliche Verheißungen der Gnade zu geben, wie einige daherreden und sagen, das, was von der Kirche gestiftet sei, sei von nicht geringerer Autorität als das, was Gott gestiftet habe; denn die Kirche werde ja durch den Heiligen Geist regiert.»¹² Auch Calvin will die Überzeugung, daß «die Kirche durch den Geist Gottes geleitet wird», nicht als hinreichendes Argument für Wahrheit und Verbindlichkeit kirchlicher Entscheidungen gelten lassen¹³.

5. Wortgebundenheit als «Legitimation» des Geistes

Der Geist allein ist also keine zureichende Legitimationsinstanz für Handeln und Entscheidungen der Kirche und des kirchlichen Amtes. Denn auch innerhalb der Kirche hört die Notwendigkeit der Unterscheidung der Geister nicht auf. Auch und gerade innerhalb der Kirche bedarf jeder erhobene Geistanpruch der Prüfung. Dabei ist das grundlegende Kriterium das der christologischen Bezogenheit des Geistes und seines Wirkens (s. o.) «...er wird euch erinnern alles des, das ich gesagt habe» (Joh 14,26). Und dieses «christologische Kriterium» konkretisiert sich dann sofort als Kriterium der «Wortgebundenheit» des Geistes und seines Wirkens¹⁴.

Daß nur dort der Geist in der Kirche und im kirchlichen Amt am Werke sei, wo dieser Wortbezug gegeben und verifizierbar ist, ist das Argument der Reformatoren sowohl gegen «Schwärmer» wie «Papisten». Die grundlegende Motivation ist dabei ganz und gar identisch mit dem reformatorischen Anliegen selbst: Das Heil des Menschen kommt allein aus der Tat Gottes in Christus: diese Heilstat Gottes ist und bleibt Gottes Initiative, der Verfügung des Menschen entzogen, ihm «gegenüber», «*extra nos*». Allerdings

bedient sich Gott im Geist menschlicher Mittel (Kirche, Amt, Predigt, Sakramente usw.). Aber diese Mittel müssen den Charakter purer Mittel behalten, damit die göttliche Initiative durch menschliches Werk nicht geschmälert und Heil und Heilsgewißheit nicht in Frage gestellt werden. Dieses durch «Mittel» sich vollziehende Wirken des Geistes bedarf darum der kritischen Prüfung. Kriterium der Prüfung ist die Christusbezogenheit, die in concreto «Wortbezogenheit» bedeutet.

Diese Wortgebundenheit und – darin sich verwirklichend – Christusbezogenheit des Geistwirkens in und durch Kirche und Amt sind, nach dem Urteil der Reformation, in der damaligen römischen Kirche unzureichend beachtet, ja mißachtet worden. Alle Entscheidungen der Kirche und des Amtes, die diese Wortbezogenheit nicht aufweisen, können darum auch nicht als durch den Geist legitimiert gelten. Insofern ähneln sich «Papsttum» und «Schwärmerei»: Beide berufen sich auf den Geist; aber da das Element der Wortbezogenheit fehlt oder gar mißachtet wird, ist dieser Geist nicht der Geist des Herrn, sondern menschlicher Geist, «eigene Vernunft»¹⁵.

6. Zusammenfassung: «Amt des Geistes» – «Amt des Wortes»

P.E. Persson hat das vor Jahren in einer kontrovers-theologischen Studie auf die Formel gebracht: Das Amt in der katholischen Kirche verstehe sich als «Amt des Geistes» und nicht als «Amt des Wortes»; eben darum aber sei es kein «Amt des Geistes»¹⁶.

Man wird sagen dürfen, daß hier die Quintessenz der traditionellen protestantisch/reformatorischen Stellungnahme zum katholischen Verständnis von «Amt und Geist» in zwar zugespitzter, aber doch weitgehend repräsentativer Form zum Ausdruck kommt. Zugleich spricht sich darin die eigene protestantisch/reformatorische Auffassung aus, von der her verständlich wird, warum die Frage nach dem «Geist als Legitimationsinstanz des Amtes» protestantischem Denken zunächst so fern und fremd erscheint. «Das Wort legitimiert das Amt als Amt des Geistes», das ist – wiederum in einer Kurzformel – die Überzeugung, die reformatorischem Denken bislang so eingeprägt und selbstverständlich war und noch ist, daß alle anderen Denkansätze zunächst einmal jenes Befremden auslösen müssen, von dem eingangs die Rede war.

III. Rückfragen – Neubesinnung – Gemeinsamkeiten

Die Frage erhebt sich, ob eine protestantische Stellungnahme heute noch hier verharren kann. Oder

machen neuere Entwicklungen im Denken, in der Frömmigkeit, in der Begegnung unserer Kirchen eine Revision dieses Urteils nötig, vielleicht sogar eine kritische Besinnung der Protestanten auf ihr eigenes Verständnis von «Geist und Amt»?

1. Geist: Realität oder Chiffre?

R. Prenter hatte in seiner Arbeit über Luthers Zeugnis vom Heiligen Geist gezeigt, wie konstitutiv die Vorstellung vom Geist für die gesamte Theologie des Reformators ist; wie «trinitarisch» und «heilsgeschichtlich-eschatologisch» sich seine Schau des Geistes darstellt; wie er die «unverkürzte Gottheit des Geistes» festhält und – zusammen mit der «Souveränität» – die «Realität des Geistes» in einer Weise betont, die eigentlich nur noch mit den «Tagen der Urchristenheit» und ihrem «kräftigen pneumatischen Realismus» zu vergleichen ist. Alle Momente in Luthers Verständnis des Geistes lassen sich, meint Prenter, eigentlich nur in der biblischen und altkirchlichen Bezeichnung «Spiritus Creator» zusammenfassen: «Der Heilige Geist ist der dreieinige, in unserem Tod und unserer Verlorenheit als Spiritus Creator real gegenwärtige Gott.»¹⁷

Dieses Ergebnis seiner Untersuchung setzte Prenter gegen die z. B. von R. Otto vertretene Auffassung, der Geist habe in Luthers Glaubensverständnis keinen konstitutiven Platz. Es handle sich um eine letztlich überflüssige Hilfskonstruktion, da die Funktion des Geistes vom Glauben selber und vom Wort übernommen worden seien¹⁸.

Wie sehr auch die Arbeit Prenters als Lutherstudie überzeugt, so hinterläßt sie doch die bedrückende Frage, ob nicht die reformatorischen Christen, Gemeinden und Theologen schon seit langem eben dort stehen, wo Rudolf Otto – irrtümlicherweise! – Luther selbst sah. Ist der Geist im allgemein protestantischen Denken wirklich mehr als eine zusätzliche, notfalls auch entbehrliche Chiffre für die Gnadenhaftigkeit des Heils, den Geschenkcharakter des Glaubens und – vor allem – die Selbstevidenz des Wortes?

Diese an ihn selbst sich richtende Frage wird ein Protestant stets im Ohr haben müssen, wenn er prüft, wieweit seine bisherige kritische Stellungnahme zur katholischen Auffassung heute noch haltbar ist.

2. Zur heutigen katholischen Auffassung

Bei dem Versuch, die traditionelle protestantische Stellungnahme auf ihre gegenwärtige Gültigkeit zu prüfen, ist es naheliegend, von den beiden vorausgegangen katholischen Beiträgen auszugehen.

a. Bestätigung der protestantischen Kritik...?

Es fällt auf, daß beide Autoren damit einsetzen, sich von einer früheren katholischen Amtsauffassung sehr nachdrücklich zu distanzieren. Ihre Vorbehalte richten sich gegen ein primär juridisches Verständnis des Amtes und stellen ihm eine stärker pneumatologisch orientierte Auffassung gegenüber. Das liegt bei B. Mondin ganz klar auf der Hand, tritt aber auch bei H. Häring sehr deutlich hervor. Das heißt: die katholische Selbstkritik scheint zunächst an der Kritik der Reformatoren vorbeizugehen.

Während aber Häring sofort die Gefahrenpunkte einer naiven pneumatologischen Legitimation des Amtes signalisiert (mystische Vertiefung des legalistischen Amtsverständnisses) und deshalb wiederholt betont, daß der Geist das Amt nicht nur legitimiere, sondern auch «begrenze», ist von diesem kritischen Vorbehalt bei Mondin sehr viel weniger zu spüren. Gewiß, auch er betont – wie Häring –, daß der Geist zunächst dem ganzen Volk Gottes gegeben sei. Die Verbindung von «Geist» und «Amt» bzw. «Papstamt» ist – «normalerweise»! – nicht die des «direkten Drahtes» (Mondin). Assistenz und Legitimation des Amtes durch den Geist vollziehen sich nicht losgelöst von, sondern in Verbindung mit dem Wirken des Geistes innerhalb des gesamten Gottesvolkes und «begrenzen» somit das Amt (Häring). Aber nur bei Häring wird das Grundanliegen der Reformation tatsächlich aufgenommen: durch die geforderte Ausrichtung des Geistes auf die «christliche Botschaft», auf die «Wahrheit des Evangeliums». Mondin dagegen läuft, wenn man einmal so sagen darf, der reformatorischen Kritik voll ins Messer, gerade weil er das Papstamt in einer Weise pneumatologisch versteht, die maximalistische Züge trägt. Denn wie kann man vom Papst sagen, er sei durch den Heiligen Geist der Kirche geschenkt, um sie «dem apostolischen Erbe treu zu erhalten», und wie kann man sagen, der Papst «habe die Pflicht, ein Hörer des Wortes zu sein», wenn man ihn dann an alles mögliche verweist, aus dem angeblich der Geist spricht, angefangen bei seinen Mitbrüdern im Episkopat und den Heiligen über die Zeichen der Zeit bis hin zu den Natur- und Humanwissenschaften, den Philosophen und Politikern ...*nur nicht* auf den Kanon der apostolischen Schriften? Ist das die Weise, in der der Geist den Papst als «klaren Verkünder des Evangeliums» legitimiert?

Man wird katholischerseits hoffentlich verstehen, daß eine solche Auffassung nicht gerade einladend wirkt für protestantisch/reformatorisches Denken, sich auf die Frage nach dem «Geist als Legitimationsinstanz des Amtes» oder des «Papstamtes» einzulas-

sen. Und man wird katholischerseits hoffentlich verstehen, daß man angesichts derartiger Aussagen eigentlich nur den Vorwurf Luthers wiederholen kann, daß ein solches Papsttum «eitel Enthusiasmus» sei.

b. ...oder Anfrage an den Protestantismus?

Aber wie repräsentativ ist diese Auffassung? Und wieviel läßt die Darstellung Mondins, so muß man fairerweise fragen, um der pointierten Erfassung des Themas willen ungesagt? Um so wichtiger wird von daher der Beitrag Härings. Hier scheinen die reformatorischen Fragen weitgehend verarbeitet und doch zugleich in solch einer Weise beantwortet zu sein, daß die Protestanten als Fragende sich sogleich auch als Gefragte sehen und verstehen können.

Die Frage, die der Beitrag Härings stellt und die heute auch von anderen Seiten, selbst aus eigenen Reihen an das protestantische Verständnis von Geist und Kirche bzw. Amt erhoben wird, ist: Wieweit hat die Auffassung von der Wortgebundenheit des Geistes nicht zunehmend den ekklesialen Wirklichkeiten (kirchliche Tradition, kirchliche Ämter usw.) ihre pneumatische Dimension abgesprochen, die man ihnen in der Reformation durchaus zubilligte, auch wenn man meinte, sie am «Wort» verifizieren und «legitimieren» zu müssen? Man könnte es vielleicht auch so formulieren: Wie kann gleichzeitig mit der «Wortgebundenheit des Geistes» die «*Geistgebundenheit des Wortes*»¹⁹ wieder eingesehen und ernstgenommen werden?

Die in dieser Frage ausgesprochene Aufforderung wird gewiß noch andere und weitreichendere Aspekte umfassen müssen als nur den Aspekt «Geist–Kirche–Amt»²⁰. Aber sie umfaßt sicherlich auch diesen Aspekt und damit den Appell und die Einladung, wieder zu erkennen, daß das «Wort», durch das der Geist sein *opus proprium* ausrichtet, seinerseits verbunden ist mit der Kirche als Ort und Instrument des Geistes und damit verbunden ist mit dem Volk Gottes, den kirchlichen Ämtern und Strukturen, den kirchlichen Geschichtserfahrungen, Glaubensentscheidungen und -bekenntnissen als pneumatisch bestimmten Realitäten. Das kann eigentlich nur dort abgelehnt werden, wo man eine – höchst unreformatorische! – biblizistische und exklusive Gleichsetzung von «Wort Gottes», «Heiliger Schrift» und «Geist» vertritt, oder wo man ein seltsam unvermitteltes und ungeschichtliches Verhältnis zwischen Ausleger und Text der Heiligen Schrift postuliert, das es nun einmal nicht gibt, weil es es gar nicht geben kann, auch wenn man das kontroversideologisch noch so gerne möchte.

Wo man hingegen das «Wort Gottes», dessen sich der Geist bei seinem *opus proprium* bedient, mit Luther als das «lebendige Wort» des Evangeliums versteht²¹, wird es sogleich klar, daß dieses Wort nicht isoliert ist von jenen ekklesialen Realitäten, zu denen u.a. auch das Amt gehört.

3. Der Gesamtrahmen: das Traditionsproblem

All das führt unsere Überlegungen in jenen Gesamtbereich, in den sie ja wesentlich hineingehören: in die umgreifende und zwischen unseren Kirchen jahrhundertlang umstrittene Frage nach der «Tradition», also nach der Überlieferung des Evangeliums von Christus, dem *opus proprium* des Geistes.

In dieser Debatte haben sich schon seit längerem grundlegende Verständigungen ergeben, die für unser Thema von unmittelbarer Relevanz sind. Es ist hier nicht der Ort, eine Bilanz dieser theologischen Entwicklung zu ziehen²². Aber soviel muß abschließend doch gesagt werden: Beide Kirchen, die protestantische und die katholische, haben theologisch zurückgefunden zu einem in seinen großen Zügen gemeinsamen Verständnis des Überlieferungsgeschehens. Es ist durch folgende drei Elemente bestimmt:

1) Überlieferung des Evangeliums ist zwar stets Überlieferung durch Menschen, ist aber letztlich und eigentlich *Werk des Heiligen Geistes*. 2) Überlieferung ist ein *ganzheitliches Geschehen*, in dem nicht nur ein

einziges Element alles trägt (allein die Schrift oder allein das Lehramt), sondern in dem verschiedene Größen zusammenwirken: der Kanon der heiligen Schrift, das tradierte Erbe geschichtlicher kirchlicher Erfahrungen oder Entscheidungen und das lebendige Verkündigen, Bekennen, Lehren und Handeln der gegenwärtigen Kirche und ihrer Ämter. 3) Dieses vom pneumatologischen Gesamtaspekt umschlossene, von verschiedenen, aber zusammengehörenden Elementen bestimmte Überlieferungsgeschehen weist in sich eine «Rangordnung» auf: es wird bestimmt durch den normativen Primat der apostolischen Schriften, in dem die Rückbindung der gegenwärtigen Kirche an ihren bleibenden Ursprung zum Ausdruck kommt und gewahrt wird.

Im Gesamtzusammenhang dieses pneumatologischen, ganzheitlichen und in sich strukturierten Überlieferungsverständnisses findet die Frage nach «Geist und Amt» ihren rechten Platz und ihre rechte Antwort.

Daß innerhalb des Rahmens eines solchen gemeinsamen Überlieferungsverständnisses verschiedene Akzentuierungen möglich sind und auch die Verhältnisbestimmung von «Geist und Amt» unterschiedliche Nuancierungen aufweisen kann, ist verständlich²³. Diese Verschiedenheiten sind tragbar, solange es nicht erneut zu Dissoziierungen kommt und damit die pneumatologische Ganzheitlichkeit des Überlieferungsgeschehens zusammen mit ihrer inneren Rangordnung wieder zerbrochen wird.

¹ Großer Katechismus, Der dritte Artikel, 35–37: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche (Göttingen 1956³ = BSLK) 653 f.

² E. Kinder, Zur Lehre vom Heiligen Geist nach den lutherischen Bekenntnisschriften = Fuldaer Hefte 15 (Berlin 1964), 9ff; G. Sauter, Die Kirche in der Krisis des Geistes: Kirche – Ort des Geistes, hg. von W. Kasper/G. Sauter (Freiburg 1976), 80 f.

³ R. Prenter, Spiritus Creator – Studien zu Luthers Theologie (München 1954) 66; vgl. 42–67.

⁴ Erklärung zum dritten Artikel, BSLK 511 f.

⁵ Gewisse Äußerungen Härings über die reformatorische Auffassung (s.o. S. 3) legen zumindest diesen Verdacht nahe.

⁶ AaO. 37 = BSLK 654.

⁷ Die Darstellung der reformatorischen Kritik bei Häring (s.o. S. 3) weist viel zu sehr in diese Richtung.

⁸ Schmalkaldische Artikel III/VIII, 4 = BSLK 454 f.

⁹ La Tradition et les traditions – Essai historique t. I (Paris 1960), 222.

¹⁰ DS 1501; vgl. Y. Congar, aaO. 213; 220; 227.

¹¹ Auch Congar verweist sehr deutlich auf die Gefahrenpunkte jener alten, grundsätzlich von ihm bejahten Konzeption. Er spricht von der Gefahr einer «Einebnung» (aplatissement) des konstitutiven apostolischen Elements; aaO. 222.

¹² De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium, WA 6, 560.

¹³ Institutio Christianae Religionis, IV/8, 13.

¹⁴ Vgl. dazu z. B. Calvin, Institutio, IV/8, 13.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Das Amt des Geistes – Eine kontrovers-theologische Skizze: Kerygma und Dogma (1959) 99ff; bes. 116; vgl. E. Kinder, aaO. 27f.

¹⁷ AaO. 199 und 202.

¹⁸ Die Anschauung vom Heiligen Geist bei Luther (Göttingen 1898) bes. 38ff und 49ff.

¹⁹ G. Sauter, aaO. 90.

²⁰ Vgl. z. B. G. Sauter, aaO. 91 ff.

²¹ R. Prenter, aaO. 107–132.

²² Dazu vgl.: H. Meyer, Die ökumenische Neubesinnung auf das Überlieferungsproblem – Eine Bilanz: Evangelium als Geschichte – Identität und Wandel in der Weitergabe des Evangeliums, hg. von V. Vajta (Göttingen 1974), 187–219.

²³ AaO. 211 ff.

HARDING MEYER

1928 in Hardingen (Deutschland), geboren, evangelisch-lutherisch. Seit 1971 Forschungsprofessor am Institut für Ökumenische Forschung in Straßburg. Veröffentlichungen u. a.: Das Wort Pius' IX. Die Tradition bin ich – Päpstliche Unfehlbarkeit und apostolische Tradition in den Debatten und Dekreten des Vatikanum I (1965); Lutherum und Katholizismus im Gespräch. Ergebnisse und Stand der katholisch-lutherischen Gespräche (1973). Herausgeber von «Ökumenische Perspektiven» und «Ökumenische Dokumentation». Anschrift: Rosenweg 4, D-7640 Kehl-Marlen.