

Hans Zirker

Ekklesiologie

Patmos

Leitfaden Theologie 12

Hans Zirker

Ekklesiologie

Patmos Verlag
Düsseldorf

Digitale Kopie des Buchs,
durchgesehen und in wenigen Details korrigiert
2015

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Zirker, Hans:

Ekklesiologie / Hans Zirker. – 1. Aufl., –

Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1984

(Leitfaden Theologie; Bd. 12)

ISBN 3-491-77907-3

NE: GT

© 1984 Patmos Verlag Düsseldorf
Alle Rechte vorbehalten. 1. Auflage 1984
Umschlaggestaltung: Ralf Rudolph
Gesamtherstellung: Clausen & Bosse, Leck
ISBN 3-491-77907-3

Inhalt

Abkürzungen	8
-----------------------	---

Einführung:

Kirche – zunächst ein Thema, noch keine Sache	10
---	----

Erster Hauptteil:

Die Erschließung des Stichworts

1	Die Eröffnung der Perspektiven	15
2	Normative und empirische Zugänge	17
2.1	Das Selbstverständnis der Kirche in theologischen Metaphern	18
2.2	Die normativ-systematische Sicht	23
2.3	Historische Untersuchungen und soziologische Erhebungen	27
2.4	Wahrnehmungen in persönlicher Lebenswelt	32
3	Das zeitliche Gefüge	36
3.1	Erinnerte Vergangenheit	36
3.1.1	Der Anfang	38
3.1.2	Die Kontinuität im historischen Wandel	44
3.1.3	Die uneingelösten Hoffnungen	48
3.2	Gegenwart in Erfahrung und Handeln	50
3.2.1	Kirche in pluraler Welt	51
3.2.2	Kirche in einer entkonfessionalisierten Kultur	56
3.2.3	Die Verkirchlichung der öffentlichen Religion	60

3.3	Erwartungen	62
3.3.1	Das gläubige Vertrauen auf den dauernden Bestand der Kirche	63
3.3.2	Der situationsbedingte Blick in die Zukunft	64
4	Gruppierungen	69
4.1	Funktionale Differenzierungen	69
4.2	Räumliche Gliederungen: lokal – regional – universal .	73
4.3	Konfessionelle Zuordnungen	79
4.4	Standorte in Nähe und Distanz	88
5	Außenbeziehungen: Kirche und	95
5.1	... »Reich Gottes«	95
5.2	... »Welt«	97
5.3	... Judentum	100
5.4	... Religionen	106
5.5	... Christentum	113
5.6	... Staat	114
5.7	... Gesellschaft	118

Zweiter Hauptteil:

Die Erschließungen der Kirche aus ihren Funktionen

1	Kirche als Verständigungsgemeinschaft	126
1.1	Vorösterliche Verständigung über Jesus	127
1.2	Nachösterliche Ermittlung tragfähiger Grundlagen . .	129
1.2.1	Die Rede von Jesus	130
1.2.2	Das Verhältnis zu den »Völkern«	132
1.2.3	Die organisatorischen Strukturen	135
1.2.4	Die Entstehung des Kanons	137
1.3	Wege innerkirchlicher Kommunikation: vielbahnig – zentralistisch – synodal	139
1.3.1	Der vielbahnige Austausch	140
1.3.2	Die Verbindlichkeit einer zentralen Instanz	145

1.3.3	Die synodale Verständigung	152
1.4	Erwartungen und Vorbehalte in einer dissonanten Gesellschaft	161
2	Kirche als Traditionsgemeinschaft	168
2.1	Überlieferung als Grundgestalt kulturellen Lebens . .	169
2.2	Tradition im christlichen Ursprung	171
2.3	Tradition als Aneignung des Ursprungs	173
2.4	Theologische Modelle zur theoretischen Aufarbeitung geschichtlicher Kontinuität und Diskontinuität	177
2.5	Interkonfessionelle Auseinandersetzungen	182
3	Kirche als Handlungsgemeinschaft	186
3.1	Liturgie	189
3.2	Verkündigung und Lehre	194
3.3	Mission	198
3.4	Karitative Diakonie	202
3.5	Politisches Handeln	205
	Sachregister	211
	Personenregister	216

Abkürzungen

Die zitierte Literatur wird zumeist, wenn sie zum ersten Mal vorkommt, mit ausführlichen bibliographischen Angaben aufgeführt, danach nur noch abgekürzt. Über das Personenregister ist die erste Zitationsstelle leicht auffindbar. Einige Werke werden dagegen von vornherein nur in Abkürzungen genannt:

- CGG Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden, hrsg. von Franz Böckle u. a., Freiburg/Basel/Wien 1981 f
- COD Conciliorum oecumenicorum decreta, hrsg. von Giuseppe Alberigo u. a., Basel u. a. 1962
- CSEL Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, hrsg. von der Wiener Akademie der Wissenschaften, Wien 1866ff
- DS Heinrich Denzinger/Adolf Schönmetzer, Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Barcelona/Freiburg³⁵1973 (Stellenangaben nach Textnumerierung)
- HDG Handbuch der Dogmengeschichte, hrsg. von Michael Schmaus/Josef Rupert Geiselmann/Alois Grillmeier, Freiburg/Basel/Wien 1956 ff
- HKG(J) Handbuch der Kirchengeschichte, hrsg. von Hubert Jedin, Freiburg/Basel/Wien 1962–1979
- HThG(dtv) Handbuch theologischer Grundbegriffe, hrsg. von Heinrich Fries, durchgesehene und ergänzte Ausgabe (dtv 1055–58), München 1970
- LCI Lexikon der christlichen Ikonographie, hrsg. von Engelbert Kirschbaum (Bd. 1–4) und Wolfgang Braunfels (Bd. 5–7), Freiburg/Basel/Wien 1968 bis 1976
- LThK Lexikon für Theologie und Kirche, 2. Aufl., hrsg. von Josef Höfer/Karl Rahner, Freiburg 1957–1967

- LThK.E Lexikon für Theologie und Kirche – Ergänzungsbände: Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare, Freiburg/Basel/Wien 1966–1968
- NR Josef Neuner/Heinrich Roos, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, neubearb. von Karl Rahner/Karl-Heinz Weger, Regensburg ¹¹1983 (Stellenangaben nach Textnummerierung)
- PG Patrologiae cursus completus, series graeca, hrsg. von Jacques Paul Migne, Paris 1857–1866
- PL Patrologiae cursus completus, series latina, hrsg. von Jacques Paul Migne, Paris 1844–1855.
- Schmidtchen Gerhard Schmidtchen, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg/Basel/Wien 1972
- SM Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis, hrsg. von Karl Rahner/Adolf Darlap, Freiburg/Basel/Wien 1967–1969
- Synode I Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I. Beschlüsse der Vollversammlung, hrsg. von Ludwig Bertsch u. a., Freiburg/Basel/Wien 1976
- Synode II Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe II. Ergänzungsband: Arbeitspapiere der Sachkommissionen, hrsg. von Ludwig Bertsch u. a., Freiburg/Basel/Wien 1977
- ThWNT Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. von Gerhard Kittel (I–IV) und Gerhard Friedrich (V–X), Stuttgart 1933–1973

Die Bibelzitate richten sich im allgemeinen nach der Einheitsübersetzung; gelegentliche Abweichungen sind nicht eigens vermerkt.

Einführung: Kirche – zunächst ein Thema, noch keine Sache

Wer sagen soll, was »Kirche« meint, kann sich nicht sofort und unmittelbar auf eine eindeutig vorgegebene Realität beziehen, sondern steht zunächst vor einer Vielzahl möglicher Perspektiven. Sie ergeben sich ihm zum einen aus den authentischen Äußerungen der Kirche über ihr Selbstverständnis, zum anderen aus den Untersuchungen und Interpretationen der Theologie, schließlich aber auch aus dem weiten und spannungsvollen Spektrum der Auffassungen und Einstellungen, die im öffentlichen Bewußtsein zu finden sind. Auch von diesen kann man bei der Erschließung der Kirche nicht absehen; denn sie sind Teil ihrer Wirkungsgeschichte und gehören zugleich zu den Voraussetzungen, die das Verständnis von Kirche beträchtlich mitbestimmen. Eine Ekklesiologie, die all dies berücksichtigen will, kann deshalb keine rein dogmatische Angelegenheit sein, sondern muß notwendigerweise auch den wechselnden Bedingungen nachgehen, unter denen ihre Sache anzutreffen ist. Sie sucht die Wege, auf denen das Wort »Kirche« überhaupt erst Bedeutungen gewinnt, also Sachverhalte bezeichnet, Erfahrungen vermittelt, Affekte auslöst, Handlungsräume eröffnet usw.

Dieser Ansatz schließt drei Annahmen ein:

1. Ein Thema ist ein sprachliches Element und enthält in sich den Beziehungsreichtum, eventuell auch die Widersprüchlichkeit des Sprachgebrauchs.

Wörter wie »Kirche« sind kulturelle Zeichen mit *Bedeutungsmöglichkeiten*, die ihnen im Laufe ihrer Geschichte in unterschiedlichen gesellschaftlichen Situationen, unter vielfältigen Verständigungsabsichten und Handlungsinteressen zugekommen sind. Eigentliche Bedeutung gewinnen sie erst in einem bestimmten Text, geprägt von ihrer sprachlichen und außersprachlichen Umgebung. Wer »Kirche« hört, muß mithören, wer es sagt und zu wem es gesagt wird, unter welchen Voraussetzungen und zu welchem Ziel.

Etwas über »Kirche« lernen heißt demnach immer auch, diejenigen wahrnehmen, die sich auf sie beziehen – in ihrem Tun und ihrem Reden.

Je pluraler und spannungsvoller die kulturelle Situation ist, in der wir leben, desto weniger entspricht dem gemeinsamen Sprachbestand auch ein gemeinsames Verständnis. Dies gilt um so mehr, wenn wir berücksichtigen, daß wir mit unserer Rede nicht nur Sachverhalte bezeichnen, sondern auch unsere jeweiligen Einstellungen zu den Sachen ausdrücken. Der Ekklesiologie ist deshalb auch aufgetragen, die Kommunikationsverhältnisse zu beleuchten, mit denen bei ihren Stichworten zu rechnen ist.

2. *Die Realitäten unseres Lebens sind nicht schon von sich aus eindeutig strukturierte Gegebenheiten, sondern werden letztlich von uns durch unsere Sprach- und Handlungsmuster aufgebaut.*

Diese zweite hermeneutische Voraussetzung ist komplementär zur ersten: während jene von der Sprache ausgeht und dabei deren vielfältige Bedeutungsmöglichkeiten, Verwendungsweisen und Wirklichkeitsbezüge betont, wendet sich diese den Sachverhalten unserer Welt zu und sieht sie als Ergebnisse unseres menschlichen Zugriffs: Wir wählen aus; wir ordnen zu; wir setzen zusammen. Dies geschieht im geschichtlichen Wandel, in kultureller Vielgestaltigkeit und in sozialen Differenzierungen. Dabei kann die Kirche in wechselnden Perspektiven *komplex und einfach* erfahren werden, *fern und in unmittelbarer Lebensnähe, befremdlich und vertraut, kontrovers und in Einverständnis*. Kaum wird sie ausschließlich in der einen oder anderen Weise gegeben sein. Es ist eine grundlegende Aufgabe, diese Spannungen wahrzunehmen, auszuhalten und nicht bequem auf eine dieser Seiten auszuweichen – in einer gar zu harmonischen Hinführung oder in einer nur auf Distanz angelegten Problematisierung und Kritik.

Je ausdrücklicher wir uns auf unsere Zukunft wertend beziehen, gar von religiösen Bekenntnissen geleitet, desto spürbarer ist sie auch von unseren jeweiligen Standorten her mitbedingt. Kirche kann deshalb nie eine rein objektive Gegebenheit sein, die es nur hinreichend zu begreifen gilt; wer ihr gerecht werden will, muß vielmehr berücksichtigen, daß sie überhaupt erst durch positionell bestimmte Interpretationen zustande kommt – durch Interpreta-

tionen, die der gesellschaftlichen Realität nicht nachgeordnet sind, sondern sie gerade aufbauen.

3. *Wenn bei der Frage, wie Kirche gesehen werden kann und soll, unterschiedliche Antworten und Positionen sichtbar werden, so zwingt dies zur Erörterung, auf welchen Gründen die Differenzen beruhen und welche Berechtigung sie beanspruchen können.*

Notwendigerweise wird dabei die Kirche aus einem gewissen Abstand wahrgenommen; denn das Gespräch wird *über* sie geführt. Andererseits werden dabei aber immer die Verhältnisse mit ins Spiel gebracht, in denen wir uns befinden und die unser Bewußtsein bestimmen. Deshalb spielen hier soziologische Einsichten eine erhebliche Rolle.

Eine in diesem Sinn angelegte Ekklesiologie ist außer der Dogmatik deutlich auch der *Fundamentaltheologie* zugeordnet; denn diese Disziplin befaßt sich mit den *Überzeugungsvoraussetzungen* und *Verständigungsbedingungen* des Glaubens. Zugleich werden damit immer wieder – ausdrücklich oder unausdrücklich – auch *didaktische* Gesichtspunkte berührt; die Fragen nach der plausiblen *Erschließung* und *Vermittlung* der Sache haften bei diesem Thema besonders eng *der Sache selbst* an. Deshalb zeigt diese kleine Ekklesiologie in ihrem äußeren Aufbau, wie er sich im Inhaltsverzeichnis und in den Überschriften darstellt, gegenüber anderen (umfangreicheren) Lehrbüchern zum Thema »Kirche«¹ manche Unterschiede. Dahinter stehen sowohl etwas veränderte hermeneutische Zugänge wie einige thematische Gewichtsverlagerungen. In Einzelfällen mag dabei vielleicht zunächst nicht gleich ersichtlich sein, wo bestimmte erwartete theologische Elemente und Teilfragen angesprochen sind. Das Sachregister verschafft darüber die notwendige Orientierung.

1 Um des weiterführenden Studiums willen sei hier vor allem auf vier Werke verwiesen: J. Auer, Die Kirche – Das allgemeine Heilssakrament (Kleine Katholische Dogmatik, hrsg. von J. Auer/J. Ratzinger, VIII), Regensburg 1983; J. Feiner/M. Löhrer (Hrsg.), Mysterium Salutis IV/1 und 2: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde, Einsiedeln/Zürich/Köln 1972 und 1973; H. Küng, Die Kirche, Freiburg/Basel/Wien 1967; M. Schmaus, Der Glaube der Kirche, V/1–5: Das Christusheil durch die Kirche und in der Kirche, St. Ottilien²1982.

*Erster Hauptteil:
Die Erschließung des Stichworts*

Ein sprachliches Element, wie es das Wort »Kirche« darstellt, hat seine Bedeutung nie schon aus sich allein; es braucht immer noch andere Elemente, auf die es bezogen und von denen es unterschieden werden kann – wie etwa »Freundschaft« sich einerseits von »Feindschaft«, »Rivalität«, aber auch »Partnerschaft«, »Familie« usw. abgrenzen läßt, aber andererseits mit diesen Begriffen gemeinsam hat, daß sie als eine »soziale Beziehung« in einer bestimmten Konstellation von Personen zu sehen ist. Nach der *Bedeutung* zu fragen heißt in diesem Sinn: nach *Unterscheidungen* suchen, aus denen sich *Strukturen* ergeben.

Das Stichwort »Kirche« zu erschließen verlangt also zweierlei:

- daß man ausmacht, welche *Teilelemente* man in ihr selbst unterscheiden will (kann) und wie sich diese aufeinander beziehen,
- daß man danach Ausschau hält, was »*Nicht-Kirche*« ist (etwa »Staat«, »Reich Gottes«, »nicht-christliche Religionen« usw.) und wie sich »Kirche« zu diesen anderen Größen verhält.

Die bedeutungschaffenden Strukturen sind demnach durch *Differenzierungen nach innen* und *Abgrenzungen nach außen* zu ermitteln.

1 Die Eröffnung der Perspektiven

Die Komplexität des Themas »Kirche« zeigt sich in der Vielzahl der Dimensionen, aus denen es sich aufbaut. Daraus ergibt sich bereits eine erste globale Struktur des gesamten gewaltigen Bedeutungsfelds.

- | | |
|--|--|
| 1. <i>geschichtliche Perspektiven und zeitliche Verläufe</i> | z. B. Kirche im frühen Christentum, kirchliche Entwicklungen im 19. Jahrhundert |
| 2. <i>räumliche Verteilungen</i> | z. B. Universal- und Teilkirche, Kirchen im Osten und Westen, in romanischem und germanischem Kulturraum |
| 3. <i>soziale Konstellationen</i> | z. B. die kirchliche Hierarchie, konfessionelle Gruppierungen |
| 4. <i>Wissen und Wertungen</i> | z. B. kirchliche Moralvorstellungen, Bekenntnisinhalte, Kirchenkritik |
| 5. <i>Funktionen und Aktionen</i> | z. B. Verkündigung, politisches Handeln |
| 6. <i>kulturelle Äußerungs- und Mitteilungsformen</i> | z. B. liturgische Symbole, Kirchenlied, Gebet, kirchliche Kunst |

Freilich können diese Dimensionen nicht immer alle gleichzeitig in den Blick genommen und einander zugeordnet werden; die Kirche zu erschließen verlangt immer wieder wechselnde selektive und konstruktive Zugriffe. So kann man das eine Mal etwa die geschichtliche Dimension ausblenden und die Frage nach den Unterschieden im Laufe der Zeit, den Vergleich von damals und heute, vernachlässigen, das andere Mal regionale Differenzierungen, die Varianten verschiedener Gegensätze und Räume, außer acht lassen. Nie jedoch kann man sich auf eine dieser Perspektiven beschränken; sie sind zu sehr miteinander verflochten und erbringen erst in ihrer Beziehung zueinander einen ergiebigen Aspekt von Kirche.

Wer Kirche wahrnehmen will, muß nicht immer erst das ganze Feld begehen, das die Ekklesiologie eröffnet. Diese entwirft nur gleichsam eine Landkarte der verschiedenen Gegenden und möglichen Wege; aber sie kann dabei noch nicht berücksichtigen, mit welchen besonderen Fragen und Absichten, an welchem Ort unserer Gesellschaft und unter welchen Bedingungen jemand die Kirche in den Blick nimmt und worauf sich dabei vor allem seine Aufmerksamkeit richtet. Aber wie immer auch die Voraussetzungen sein mögen, unter denen jeweils das Thema »Kirche« angegangen wird, es kann dabei nicht genügen, bestimmte Sachverhalte zu registrieren. Bei allen auch noch so unterschiedlichen Ansätzen und Perspektiven sind letztlich drei übergreifende Beziehungen für ein theologisch verantwortbares Verständnis der Kirche unbedingt nötig:

- die Zuordnung von *begrenzter Gemeinschaft* und *größerer Umgebung*,
- der Blick *über die jeweilige Gegenwart hinaus* auf *Vergangenheit* und *Zukunft*,
- die Wahrnehmung des *Faktums* auf seinen *symbolischen Gehalt* hin.

2 Normative und empirische Zugänge

Was »Kirche« ist, läßt sich grundsätzlich auf zwei verschiedenen Ebenen untersuchen:

Zum einen liegt es nahe, die *gegebenen Sachverhalte* wahrzunehmen. Kirche ist eine Institution mit einem beschreibbaren *organisatorischen Aufbau*, mit bestimmten *Zugehörigkeitsbedingungen* und *Lebensvollzügen*, mit einer erzählbaren *Geschichte* in der Abfolge von Situationen und Ereignissen.

Zum anderen hat aber die Kirche als menschliche Gemeinschaft ein bestimmtes *Selbstverständnis*, das über solche Gegebenheiten hinausgeht. Sie hat von sich Vorstellungen, die offensichtlich nicht einfach aus der empirischen Wirklichkeit abgeleitet werden können, sondern auf einen Entwurf verweisen, dem sie sich verpflichtet sieht. Der *Realität* steht eine *Idealität* gegenüber. Kirche gibt es in der *Spannung von Sein und Sollen*, von *Faktum und Anspruch*. Wer bei der Wahrnehmung der Kirche eine Seite dieser Polarität vernachlässigt, kann ihr nicht gerecht werden. Freilich haben wir zwischen der einen und der anderen Perspektive keine theoretisch schlüssige Vermittlung. Was wir von Kirche erfahren, »muß also in zwei verschiedene, zunächst nicht miteinander vereinbare Interpretationshorizonte hineingestellt werden: in den normativen der theologischen Überlieferung und in den deskriptiven gesellschaftswissenschaftlicher Analyse«. ¹ Selbstverständlich dürfen diese beiden Zugänge aber auch nicht beziehungslos nebeneinander stehenbleiben, sondern müssen miteinander ins Gespräch gebracht werden.

Wenn wir nach der Identität eines Menschen fragen, halten wir danach Ausschau, wie er sich selbst versteht und von den anderen

1 R. Zerfuß, Gemeinde als Thema im Religionsunterricht, in: R. Ott/G. Miller (Hrsg.), Zielfelderplan. Dialog mit den Wissenschaften, München 1976, 259–286, hier 262.

verstanden wissen will, aber auch danach, wofür ihn die anderen halten und welche Erwartungen sie an ihn richten. Identität ist also keine fertige Größe, sondern ergibt sich aus einem sozialen Wechselspiel; sie ist ein Ergebnis der Kommunikation über gegenseitige Ansprüche und unterschiedliche Erfahrungen. Dies gilt grundsätzlich auch für Gemeinschaften, in denen Menschen unter geschichtlich wechselnden Bedingungen und angesichts verschiedener gesellschaftlicher Umgebungen »wir« sagen lernen.

2.1 *Das Selbstverständnis der Kirche in theologischen Metaphern*

Wer danach Ausschau hält, wie sich die Kirche selbst versteht, wird vor allem auf Aussagen treffen, die bildhaften Charakter tragen. Sowohl in der primären biblischen Verkündigung wie in den ihr nachgeordneten theoretischen Reflexionen der Theologie wird offensichtlich den Metaphern mehr zugetraut als den Definitionen. So greift die Kirche, wenn sie sich selbst darstellen und mitteilen will, bevorzugt zur Rede vom »Volk Gottes« und »Leib Christi«, von der »Braut Christi« und der »Mutter der Gläubigen«, vom »Schiff«, das durch die Wogen der Zeiten fährt, vom »Haus Gottes« usw. Nachdrücklich und ausführlich widmet deshalb das Zweite Vatikanische Konzil in seiner dogmatischen Konstitution über die Kirche einen ganzen Artikel (Nr. 6) den Metaphern als den grundlegenden Formen ihres Selbstverständnisses (und leitet dieses Dokument insgesamt mit einer – auf Christus bezogenen – Metapher ein, die ihm auch den Namen gibt: *Lumen gentium* – Licht der Völker). Einen Kirchen»begriff« haben wir vor allem als Kirchen»bild«.²

Wenn man diesem Tatbestand weiter nachgehen will, kann man grundsätzlich zwei Wege einschlagen: zum einen die jeweiligen Metaphern nach ihrem wechselnden Bedeutungsgehalt befragen;

2 Auf die didaktische Bedeutung dieses Tatbestandes macht besonders der katholische Katechismus »Botschaft des Glaubens«, im Auftrag der Bischöfe von Augsburg und Essen hrsg. von A. Baur/W. Plöger, Donauwörth/Essen 1978, aufmerksam, indem er das Kapitel »Wesen und Sendung der Kirche« mit einem umfangreichen Abschnitt »Bilder der Kirche« eröffnet (194–196).

zum anderen aber auch den bevorzugten Metapherngebrauch überhaupt in seinen Gründen und seiner Leistungsfähigkeit untersuchen.

Wer zum Bild als Ausdrucksmittel greift, nimmt Unschärfen in Kauf. Er verzichtet darauf, das, was er sagen will, eindeutig zu bestimmen, und läßt sich statt dessen auf eine Sprache ein, die sich der begrifflichen Fixierung immer wieder entziehen kann. Diese Mitteilungsform, und nicht erst die einzelne gewählte Metapher, ist damit selbst schon ein kommunikatives Zeichen, das man auf seine Absicht und seinen Gehalt hin interpretieren kann. Wenn die Kirche die metaphorische Redeweise als die ihr eigentlich passende Sprachgestalt ausgibt, will sie sich damit als eine Realität vorstellen, die sich nicht dem selbstsicheren und abschließenden definitiven Zugriff fügt. Die bildhaften Benennungen weichen einer eindeutigen Identifikation immer wieder aus. Sie geben vor, zu sagen, was Kirche »ist«, und schließen dennoch gleichzeitig die Negation »ist nicht« ein; denn Metaphern werden ja bewußt *nicht* in der eigentlichen Bedeutung des Wortes gebraucht, meinen also *nicht* das Übliche. Wenn die Kirche sich als »Volk Gottes« versteht, ordnet sie sich sprachlich den »Völkern« zu und hebt sich sogleich wieder entscheidend von ihnen ab. Falls Metaphern nicht abgenützt und verbraucht sind, regen sie mehr dazu an, daß man ihnen eine brauchbare Bedeutung gebe, als daß sie diese selbst schon fixiert mitteilen würden. Wer eine Wirklichkeit über Metaphern begreifen und aussagen will, wählt einen Weg, dem wohl bestimmte Richtungen gewiesen sind, der aber zu keinem im voraus bestimmten Ende findet.

Ein weiteres kommt bei diesem Sprachgebrauch hinzu: Er schließt sich an alltagsweltliche Dinge und Verhältnisse an; man kennt all das, was zum Bild gewählt wird, und ist mit ihm vertraut; man weiß, wovon bei »Schiff«, »Haus« usw. die Rede ist; die Sprache wirkt sinnfällig und kann aufgrund dieser Bilder eine besondere rhetorische Kraft gewinnen, etwas vorzustellen und dabei zu überzeugen. Es erscheint gewissermaßen einfach, die angesprochene Sache zu verstehen, auch wenn sie immer wieder das jeweils gewonnene Verständnis übersteigt. Die Metapher verweist auf gleichzeitig schlichten und unauslotbaren Gehalt.

Die Metaphern, in denen die Kirche ihre Identität ausgesprochen sieht, lassen sich nicht zu einem stimmigen Bild und einer homogenen Bedeutung zusammenfügen. Sie sind jeweils aus ganz unterschiedlicher Umgebung genommen. So wird Kirche etwa einmal in Entsprechung zu *geschichtlich-sozialer* Welt gesehen (als »Stadt« und »Volk Gottes«), ein andermal im Vergleich zu *naturhaft-organischer* Realität (als »Leib« Christi, als »Weinstock«), dann wieder nach *personalen* Beziehungen (als »Braut«, »Mutter«) und schließlich nach *instrumentalen* Gegenständen (wie »Schiff«). Eine doppelsinnige Bedeutung hat das Bildwort »Haus«, das im griechischen Sprachgebrauch das Gebäude, aber auch den Haushalt, die Familie bezeichnen kann. Aus dem hinzugefügten Adjektiv »*kyriaké*« (= »dem Herrn gehörig«) entstand unser Wort »Kirche«, das also in seiner Herkunft auch auf das Feld der Metaphern verweist.

Besagt schon der Gebrauch nur einer Metapher, daß die benannte Sache nicht definitiv festgelegt werden soll, so erst recht die Vielzahl äußerst disparater Bilder. In der einen Sicht erscheint die Kirche als die Gesamtheit der Gläubigen (»Volk«), in der anderen ist sie ihnen vor- und übergeordnet (»Mutter«); in der einen statisch (»Haus«), in der anderen dynamisch bewegt (»Schiff«); in der einen die Verkörperung Christi (sein »Leib« – im Bildgebrauch des Kolosser- und Epheserbriefs ihm als dem »Haupt« zugehörig), in der anderen Christus gegenübergestellt und ihm in Gemeinschaft verbunden (»Braut«); das eine Mal in freier Verantwortung und Entscheidung (in den personalen Bildern), das andere Mal in naturhafter Funktionalität (in den organischen Metaphern); einmal als ein in sich differenziertes Gebilde (der »Leib« hat viele »Glieder« mit unterschiedlichen Funktionen; »Volk« und »Stadt« sind komplexe soziale Gefüge), dann wieder wie ein einziges Subjekt (»Braut«, »Mutter«) oder eine kompakte Sache (»Schiff«, »Haus«) – aber selbstverständlich ist man beim meditativen Umgang mit diesen Metaphern nicht gehindert, sie allegorisierend nach ihren einzelnen Elementen weiterzuinterpretieren.³

3 Vgl. H. Rahner, *Symbole der Kirche*, Salzburg 1964, 239–564: zum Schiff.

Jede der Metaphern verweist darauf, daß sie andere in ihrem Gehalt begrenzt und der bezeichneten Wirklichkeit für sich allein nicht hinreichend gerecht wird. Auf diese Weise bekommt man also nicht schlechthin »das Wesen« der Kirche in den Blick, sondern immer nur eine bestimmte Komposition von »Wesenszügen«.

Solange man die Metaphern nur nebeneinanderstellt und ihre semantischen Beziehungen *synchron* betrachtet, läßt man noch die geschichtlichen Verschiebungen außer acht, die zwischen ihnen stattgefunden haben und aufgrund deren sie auch in einem *diachronen* Verhältnis zueinander gesehen werden können. So zeigt z. B. der Blick in ein Register zu den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, wie häufig hier die Kirche »Mutter« genannt wird; demgegenüber findet man in einer Konkordanz zu den Schriften des Neuen Testaments höchstens einen einzigen Beleg, der diesem Sprachgebrauch nahekommt: In Gal 4,26 spricht Paulus davon, daß »das obere Jerusalem« im Unterschied zum irdischen »unsere Mutter« sei, der die Kinder des neuen Bundes ihr Leben in Freiheit verdanken; aber damit geht sein Blick weit über die irdische Gemeinschaft der Gläubigen hinaus. Wenn die Kirche die paulinische Redeweise unvermittelt und uneingeschränkt auf sich selbst bezieht (*Lumen gentium*, 6), ist dies eine bezeichnende Veränderung im Sprachgebrauch. Die schlichte Gleichsetzung ist Paulus noch fremd.

Wo das Verhältnis der institutionellen Kirche zu den Gläubigen nach der Beziehung von Mutter und Kind gesehen wird, liegt nicht nur der Gedanke an die Spendung des Lebens nahe, sondern auch an Betreuung und Erziehung. In diesem Sinne sehen die einleitenden Sätze der ersten Sozialzyklika von Johannes XXIII. die Kirche gleichzeitig als »Mater et Magistra«, die »sich in mütterlicher Fürsorge der einzelnen und der Völker annehmen« soll (Nr. 1). Die Kirche erinnert damit bei ihrer Selbstdarstellung an Kulturmuster des Matriarchats oder an Sozialisationsmuster der frühen Lebensjahre. Es ist aufschlußreich, daß die Rede von der Kirche als »Mutter« vermehrt im 11. und 12. Jahrhundert gewählt wird – offensichtlich auch unter dem Interesse, in den politischen Auseinan-

dersetzungen die institutionelle Autorität der Kirche zu stärken.⁴ Es dürfte schwerfallen, diese Metapher in einer Gesellschaft zu aktualisieren, die sich in ihren Bildungszielen für den mündigen Bürger ausspricht.

Nach all dem sind die verschiedenen Bilder also nicht einfach komplementär, sondern können in ein Verhältnis wechselseitiger *Rivalität* geraten. Dies wird vor allem dann deutlich, wenn man geschichtliche Verschiebungen des Metaphernfeldes mitberücksichtigt. Im Kirchenverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils dominiert deutlich die Rede vom »Volk Gottes«. Das zweite Kapitel der dogmatischen Konstitution über die Kirche, das allen Differenzierungen der kirchlichen Verfassung vorausgeht, hat diese Metapher gar als Überschrift gewählt. Dies ist um so weniger selbstverständlich, als in diesem Jahrhundert – insbesondere durch die Enzyklika Pius' XII. »*Mystici corporis Christi*« von 1943 – das Bild vom »*Leib Christi*« favorisiert wurde. In ihm ist aber die Geschichtlichkeit der Kirche (in ihrer Herkunft vom Volk Israel) und ihr Aufbau in gesellschaftlichen Beziehungen nicht hinreichend gewürdigt. »Volk Gottes« scheint im Vergleich mit allen anderen Ausdrücken eine besonders realistische Sicht nahezulegen, so daß sogar das Mißverständnis aufkommen konnte, man habe in diesem Begriff die einzige »bildlose und sehr deutliche Sachbezeichnung«⁵ der Kirche. Aber eine solche Annahme übersieht den bleibend metaphorischen Charakter auch dieser Rede-weise, die wieder auf die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit hin geprüft werden kann.

Das Nebeneinander der verschiedenen Bilder ist demnach ein ständiger Anlaß zur kritischen Sichtung der jeweils bevorzugten Sprache und des durch sie nahegelegten Selbstverständnisses. Da Metaphern in ihrer Bedeutung nicht fixiert sind, sondern offenbleiben für assoziative Anreicherungen (»Konnotationen« – wie man in heutiger Terminologie gerne sagt), kann eine solche Prüfung nicht allein mit historischen Methoden und im Blick auf theologi-

4 Vgl. HDG III/3c: Y. Congar, Die Lehre von der Kirche. Von Augustinus bis zum abendländischen Schisma, 68.

5 M. D. Koster, Ekklesiologie im Werden, Paderborn 1940, 143, zitiert von A. Grillmeier, Kommentar zu *Lumen gentium*, in: LThK.E I, 177.

sche Traditionsbestände erfolgen. Was es heißt, wenn sich die Kirche in der einen oder anderen Weise vorstellt, ist auch davon abhängig, welches Verständnis sich für die jeweiligen Hörer nahelegt, ob sie nach ihren Kenntnissen und Wertungen in den gebrauchten Bildern überhaupt einen ernstzunehmenden Anspruch vernehmen oder ob sie diese Selbstdarstellung der Kirche etwa als abgegriffen und leer, als unangenehm triumphalistisch, als fromm spekulativ oder in anderen Hinsichten als wenig kommunikabel empfinden. Der Weg über die Metaphern wird jedenfalls nicht einfach nur aufdecken, wie sich Kirche in ihrem normativ vorgestellten Wesen begreift, sondern auch schon zu Urteilen darüber führen, inwieweit es ihr gelingt, sich selbst ansprechend und plausibel darzustellen.

In diesem Zusammenhang ist auch die Umsetzung der sprachlichen Bilder in die *visuelle Symbolik* der *bildenden Kunst*⁶ und *Architektur*⁷ aufschlußreich (s. etwa 1. Teil, 5.3). Vor allem in der Gestaltung von *Kirchengebäude* und *-raum* legt sich das wechselnde Verständnis von Gemeinde und ihrem Verhältnis zur Welt aus.

2.2 Die normativ-systematische Sicht

Aus der Theologiegeschichte der Neuzeit ist besonders die Definition der Kirche bekannt, mit der Robert Bellarmin (1542–1621, herausragender Theologe der Gegenreformation) die Kirche von ihrer sozialen Gestalt her zu begreifen versuchte: »[Die Kirche ist] eine Vereinigung von Menschen, die durch das Bekenntnis desselben christlichen Glaubens und durch die Teilnahme an denselben Sakramenten unter der Leitung der rechtmäßigen Hirten, besonders des einen Stellvertreters Christi auf Erden, des Römischen Papstes, verbunden sind.«⁸ Dieser Kirchenbegriff kommt im wesentlichen ohne metaphorische Sprache aus. Vor allem läßt er die grundlegende Unterscheidung hinter sich, die ansonsten in der

6 Vgl. W. Greisenegger, Art. Ecclesia, in: LCII, 562–569.

7 Vgl. G. Baudmann, Kirche, Kirchenbau, in: LCI II, 514–529.

8 *Controversiae* (Ingolstadt 1586f) 4 III 2; vgl. HDG III/3d: Y. Congar, Die Lehre von der Kirche. Vom abendländischen Schisma bis zur Gegenwart, 5.

Theologie häufig begegnet und für das Selbstverständnis der Kirche aufschlußreich ist, nämlich die der »äußeren« und der »inneren Seite« dieser Gemeinschaft, ihrer »sichtbaren« und »unsichtbaren« Realität. Nach dem Verständnis Bellarmins gilt: »Die Kirche ist eine Vereinigung von Menschen, die ebenso sichtbar und greifbar ist wie die Vereinigung des römischen Volkes, das französische Reich oder die Republik Venedig.«⁹

Angesichts dieser und ähnlicher Definitionen kann man wieder einerseits der jeweiligen Formulierung in ihrer besonderen Bedeutung nachgehen, andererseits aber auch dem ihnen vorausliegenden Bedürfnis, überhaupt zu solchen Definitionen zu kommen. Einige *Nachteile gegenüber der metaphorischen Umschreibung*, was Kirche sei, liegen auf der Hand: Es wird kaum noch darauf verwiesen, daß Kirche über die beschreibbaren sozialen Strukturen hinausreicht und sich als eine Gemeinschaft, die am Mysterium der Offenbarungs- und Heilsgeschichte Gottes teilhat, allen endgültigen und eindeutigen Kennzeichnungen entzieht; die fruchtbare Unstimmigkeit der Metaphern wird vernichtet; die theologische und gesellschaftliche Komplexität von Kirche wird auf wenige entscheidende Elemente reduziert; die Definition hat nicht mehr die Offenheit der Bilder und ist nicht mehr ein Appell, der Vielfalt möglicher Beziehungen nachzugehen und den Reichtum der Bedeutungsdimensionen aufzudecken. Wenn Kirche so von ihrer geschichtlichen und gesellschaftlichen Außenseite her bestimmt wird, ist nur noch schwer einsichtig zu machen, daß sie im christlichen Bekenntnis doch auch ein Gegenstand des Glaubens ist: *Credo ecclesiam.*¹⁰

Dem stehen gewisse *Vorteile* gegenüber: Die Aussage ist möglichst

9 R. Bellarmin, *Controversiae* 3 II, vgl. HDG III/3d, 5.

10 Vgl. H. de Lubac, *Credo*, Einsiedeln 1975 (orig.: *La foi chrétienne*, Paris 1970), 132–143. Für die Geschichte der neuzeitlichen Ekklesiologie ist in diesem Zusammenhang höchst bedeutsam das Werk von J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, Tübingen 1825 (hrsg. von J. R. Geiselman, Köln 1957). Sein erstes Kapitel heißt »Die mystische Einheit«: Die institutionelle Gestalt der Kirche bleibt für Möhler theologisch unbegriffen, wenn nicht die soziale Dimension zusammengesehen wird mit dem Wirken des Geistes, aus dem sich die Gemeinschaft aufbaut.

präzis; sie ist deutlich auf die Organisation bezogen und entsprechend handhabbar bei der Prüfung der Zugehörigkeit; sie legt die grundlegenden Verpflichtungen fest, die den Mitgliedern auferlegt sind; sie beschränkt sich dabei auf wenige Elemente und erweist sich darin als (kognitiv wie affektiv) einprägsam.

Das Bedürfnis nach einer solchen Definition setzt voraus, daß die gesellschaftliche Lage eine derartige Abgrenzung erforderlich erscheinen läßt. Sie folgt aus dem Bestreben, sich selbst anderen gegenüber zu behaupten. Die Kirche, die sich so versteht, will deutlich sagen können, wer zu ihr gehört und wer nicht mehr, um daraus eventuell auch Konsequenzen zu ziehen. Dementsprechend ist eine solche Definition von eminenter Bedeutung für die *Rechtspraxis*. Gleichzeitig ist sie selbstverständlich auch ein Stück *Systematischer Theologie*, auch wenn diese ihren Blick nicht derart auf die institutionelle Verfassung der Kirche beschränken darf.

Die rechtliche Sicht ist vor allem daran interessiert, festzustellen, wo man *legitim* von Kirche und kirchlichem Handeln sprechen kann. Die genannte Definition Bellarmins ist unter diesem Aspekt eine Reaktion auf die Verunsicherungen der Reformationszeit. Nach dem Augsburger Bekenntnis etwa ist die Kirche »die Versammlung der Heiligen, in der das Evangelium rein gelehrt wird und die Sakramente recht verwaltet werden« (Art. 7).¹¹ Eine solche Definition kann unter institutionellem Interesse nicht genügen. Zwar geht es auch ihr offensichtlich um das Problem der Legitimität, aber dieses wird nur noch deklamatorisch angegangen – jedenfalls für eine Gesellschaft, die gerade das Einverständnis über die genannten Kriterien (»rein« und »recht«) verloren hat.

So ist es auch verständlich, daß man besonders seit der Reformationszeit die Frage nach den *Kennzeichen* der rechtmäßigen Kirche¹² stellt und systematisch zu beantworten sucht. Man griff dabei

11 Nach der Übersetzung des lateinischen Textes von H. Bornkamm, in: H. Meyer u. a. (Hrsg.), *Katholische Anerkennung des Augsburgischen Bekenntnisses?* Frankfurt 1977, 157–179, hier 158.

12 In der traditionellen theologischen Terminologie greift man diese Frage unter dem lateinischen Stichwort »Notae Ecclesiae« auf; vgl. den entsprechenden Artikel von A. Kolping, in: LThK VII, 1044–1048.

vor allem auf das Nizänische Glaubensbekenntnis zurück, nach dem die Kirche die »eine, heilige, katholische und apostolische« ist. Während diese Eigenschaften zuvor jedoch Merkmale waren, die selbst auch erst aus der Sicht des Glaubens ausgesagt werden konnten, nahm man sie bei dieser veränderten Perspektive als äußerlich feststellbare Kriterien. Freilich mußte man zugleich erfahren, daß sie sich bei den konfessionellen Auseinandersetzungen als nicht so tauglich erwiesen, wie man erwartete. Wer Kirche derart identifizieren will, geht immer schon von bestimmten Glaubensvoraussetzungen aus, die er in seine Beurteilung einträgt. Die gesellschaftliche Realität ist von sich aus vieldeutig und läßt unterschiedliche Bewertungen zu. Den Erfahrungen von Einheit, Heiligkeit, Universalität und Kontinuität stehen in der Kirche immer auch die anderen der Pluralität und Uneinigkeit, der Schuld und des Versagens, der Begrenztheit und Partikularität, der geschichtlichen Veränderung und Entfernung vom Ursprung gegenüber.

Dennoch bezieht sich die theologische Frage nach der Legitimität offensichtlich auch auf die konstitutionelle Gestalt der Kirche, auf ihre sichtbare Verfassung. Freilich hängt es von den geschichtlich wechselnden Umständen ab, in welchem Maß man darauf Wert legt, diese kirchliche Gestalt systematisch zu erfassen, gar rechtlich zu fixieren. Offensichtlich bestand aber bereits früh Anlaß zu einzelnen institutionellen Normierungen. So schreibt etwa Bischof Ignatius von Antiochien zu Beginn des 2. Jahrhunderts an die Gemeinde in Smyrna: »Jene Eucharistiefeyer gelte als zuverlässig, die unter dem Bischof oder einem von ihm Beauftragten stattfindet. Wo der Bischof erscheint, dort soll die Gemeinde sein [...]. Ohne Bischof darf man weder taufen noch das Liebesmahl halten; was aber jener für gut findet, das ist auch Gott wohlgefällig, auf daß alles, was ihr tut, sicher und zuverlässig sei.« (8,1 f.)¹³ Kirche wird hier deutlich gesehen unter dem Gesichtspunkt ihrer Rechtmäßigkeit. Mit zunehmenden Ausdifferenzierungen im inneren Gefüge der Kirche und in ihrem Verhältnis zur übrigen Gesellschaft verstärken sich auch die Bestrebungen zur theologischen und rechtli-

13 Die Apostolischen Väter, eingel., hrsg., übertr. und erl. von J. A. Fischer, Darmstadt 1958, 210f (PG 5, 714).

chen Systematisierung solcher Strukturen. Dabei sind zwei Dimensionen aufeinander bezogen: die von *Verkündigung und sakramentalem Leben* einerseits und die des *organisatorischen Aufbaus* andererseits.

Daß *Glaubensgemeinschaft* und *Rechtsordnung* zusammengehören, mag freilich zunächst wenig plausibel sein und leicht Widerspruch hervorrufen. Das Gesetzhafte scheint dem christlichen Geist entgegenzustehen – die Strukturen der Macht denen der Liebe. Aber solche Polarisierungen übersehen, daß jegliche Gemeinschaft Ordnungen braucht, die Beständigkeit und verlässliche Orientierung schaffen. Bedenken und Kritik können erst dort begründet ansetzen, wo es um die konkrete Ausformulierung der Rechtssatzungen geht und erkennbar wird, von welchen Werten sie ausgeht und auf welche Ziele hin sie das menschliche Zusammenleben gestalten will.

In der Sprache des Zweiten Vatikanischen Konzils soll die institutionelle Kirche letztlich als das universale »*Sakrament*« begriffen werden (Lumen gentium, 48): Die geschichtliche und soziale Realität wird so zum Symbol des eschatologischen Heils, das in ihr zeichenhaft angesagt und gegenwärtig wird – durch Liturgie, Verkündigung und Diakonie (vgl. unten 2. Teil, 3). Die theologische Systematisierung hat einzelne kirchliche Lebensvollzüge in besonderer Weise als »*Sakramente*« qualifiziert; aber deren Vielzahl gewinnt erst dann ihre volle Bedeutung und ihren rechten Zusammenhang, wenn sie wieder zurückgeführt wird auf das eine »*Grund-*« oder »*Ursakrament*« der Kirche selbst.

2.3 *Historische Untersuchungen und soziologische Erhebungen*

Kirchengeschichte und Kirchensoziologie unter einer Überschrift zusammenzustellen ist gewiß nicht selbstverständlich. Die eine Disziplin versteht sich üblicherweise als theologische, die andere nicht. Dennoch ist ihnen gemeinsam, daß sie sich um die Ermittlung und Beschreibung faktischer kirchlicher Verhältnisse bemühen. Durch sie kommt die Differenz von *Anspruch* und *Wirklichkeit* in den Blick. Damit haben sie – ob sie dies in ihrem wissen-

schaftlichen Selbstverständnis so vorsehen oder nicht – eine *kritische Funktion*.

Die *Kirchengeschichte* freilich schätzt gelegentlich ihren primären Beitrag anders ein. So hält Hubert Jedin im ›Handbuch der Kirchengeschichte‹ diese wissenschaftliche Disziplin für »die wirksamste Apologie der Kirche«,¹⁴ da sie aufdecke, wie im inneren und äußeren Wachstum dieser Institution der Heilige Geist mit der menschlichen Freiheit zusammenwirke.¹⁵ Diese Annahme entspricht ganz der dogmatischen Voraussetzung des Ersten Vatikanischen Konzils; nach ihm zählt nämlich die Kirche zu den »ganz sicheren und der Fassungskraft aller angemessenen Zeichen der göttlichen Offenbarung«, auf die sich der Glaube stützen kann; denn sie ist »ein großer steter Beweggrund der Glaubwürdigkeit und ein unwiderlegliches Zeugnis ihrer göttlichen Sendung«; deshalb müßte eigentlich auch jeder sehen, »daß sie wie ein Zeichen ist, das, aufgerichtet unter den Völkern (Is 11,12), die zu sich lädt, die noch nicht glauben, ihren Kindern aber die festgegründete Sicherheit schenkt, daß ihr Glaube, den sie bekennen, auf sicherster Grundlage aufruhet«. ¹⁶ Dabei seien drei Momente im Erscheinungsbild der Kirche von beeindruckender Überzeugungskraft: 1. ihre Ausbreitung über Völker und Generationen (»wunderbare Fortpflanzung«), 2. ihre moralische Qualität (»hervorragende Heiligkeit und unerschöpfliche Fruchtbarkeit in allem Guten«) und 3. ihre soziale und geschichtliche Stabilität (»Einheit und unbesiegbare Beständigkeit«).¹⁷

Doch es sind nicht nur übelwollende Kritiker, die daran zweifeln, daß eine nüchterne historische Forschung diese apologetische Rolle für das Verständnis der Kirche erbringen könne. Es gibt Perspektiven, unter denen auch das Urteil gerechtfertigt erscheint, daß »das kirchlich verfaßte Christentum [...] aufgrund seiner Geschichte mehr kompromittiert ist als jede andere Religion«. ¹⁸ In einer solchen Perspektive ist von der Geschichtsschreibung eher

14 Einleitung in die Kirchengeschichte, in: HKG(J) I, 1–55, hier 11.

15 Vgl. ebd. 7.

16 NR 32 und 385.

17 NR 385.

18 H. R. Schlette, Einführung in das Studium der Religionen, Freiburg 1971, 120.

das Gegenteil von Apologie zu erwarten, nämlich Bloßstellung. Aber der faktische Ertrag wird sich nicht einfach der einen oder anderen Seite zuschlagen lassen.

Kirchengeschichte lehrt jedenfalls »sehen, wie *anders* es war, als wir uns vorstellen. So stellt sie dem Wunschdenken von Lehramt und Theologie das *Realitätsprinzip* entgegen; sie zerstört die Illusion, daß es so war, wie es nach deren Kontinuitätsbedürfnis hätte sein sollen.«¹⁹ Die in dieser Aussage benutzten Begriffe »Wunschdenken« und »Illusion« einerseits, »Realitätsprinzip« andererseits verweisen auf die Psychoanalyse Freuds. Ihr entsprechend sind wir immer geneigt, der Macht unserer unbewußten Bedürfnisse nach Geborgenheit nachzugeben und uns in eine harmonische Welt zu versetzen, selbst wenn diese so nicht existiert. Um möglichen Enttäuschungen zu entgehen, verschließen wir gerne den Blick vor den Widersprüchen und Spannungen der Welt. Dieser Tendenz kann Kirchengeschichte aufklärend entgegenwirken. Allerdings denkt sie gewöhnlich »kaum darüber nach, warum es sie neben den allgemeinen Fächern von Geschichte gibt und warum also sie ein *theologisches* Fach sei: sie erzählt einfach.«²⁰ Angesichts solch unbefangener Selbstgenügsamkeit ist es verständlich, daß sie gerade aus didaktischer Sicht nachdrücklich befragt wird, was ihr besonderes Interesse und ihr spezifischer Beitrag zur Erschließung der Kirche sei.²¹

Wenn man auf die gesellschaftliche Greifbarkeit der Kirche aus theologischen Gründen Wert legt, ist die Berücksichtigung auch der *Soziologie* unausweichlich. Freilich bedeutet es einen kräftigen Perspektivenwechsel, wenn sich die Theologie auf eine Wissenschaft einläßt, deren *empirische Methoden* einerseits relativ theorie-neutral erscheinen und zu Erkenntnissen führen, die unter vielfältigem Interesse verwendbar sind, deren *unterschiedliche Theorien* andererseits sich darin treffen, daß sie die Frage nach dem

19 P. Eicher, *Theologie. Eine Einführung in das Studium*, München 1980, 134.

20 Ebd. 133.

21 Vgl. E. Paul, *Kirchengeschichtliche Inhalte religiösen Lernens*, in: G. Stachel u. a. (Hrsg.), *Inhalte religiösen Lernens*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1977, 198–204; ders., *Das Selbstverständnis der Kirchengeschichtswissenschaft – ein Hindernis für einen fruchtbaren Religionsunterricht?* in: *Religionspädagogische Beiträge* 10/1982, 3–19.

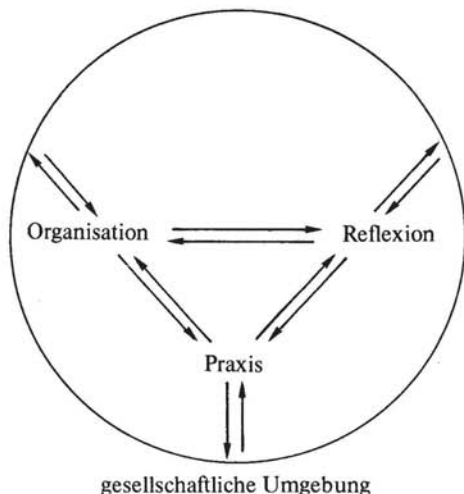
»inneren Wesen« der Kirche und nach der Berechtigung ihres Geltungsanspruchs völlig ausklammern. Durch die Soziologie und ihre Voraussetzungen scheint demnach – aus theologisch wertender Perspektive gesehen – die *relativistische Einstellung*, also eine bestimmte Bekenntnishaltung, die dem Glauben entgegensteht, wissenschaftlich institutionalisiert zu sein. Dies macht es verständlich, daß die Soziologie von kirchlicher Position her häufig mit Argwohn und Mißtrauen wahrgenommen wurde. Andererseits drängten gerade pastorale Interessen dazu, eine »*kirchliche Marktforschung*« zu betreiben, um mit ihrer Hilfe Bedingungen und Chancen kirchlicher Glaubensvermittlung zu überblicken.²²

Die Kirche erscheint, soziologisch gesehen, von vornherein nicht als eine eigenständige Größe, sondern als ein Element in der umgreifenden gesellschaftlichen Situation, in die sie eingebettet ist. Von besonderer theologischer Brisanz ist es, wenn die Untersuchungen dabei zur Unterscheidung von *Religiosität, Christentum und Kirche* nötigen.²³ Allein die Beschreibung der sozialen Verhältnisse stellt demnach bereits eine Problematisierung des kirchlichen Geltungsanspruchs dar.

Die innere Struktur der Kirche ist für die Soziologie grundlegend in den Wechselbeziehungen von *institutioneller Organisation, Reflexion* (insbesondere in der Gestalt von Theologie) und *Praxis* gegeben. Dabei kann jedes dieser Elemente wieder in seinem Verhältnis zur gesellschaftlichen Umgebung wahrgenommen werden. In einer einfachen Skizze stellt sich dies folgendermaßen dar:

22 Vgl. *F.-X. Kaufmann*, *Theologie in soziologischer Sicht*, Freiburg 1973, 21 f.; *P. L. Berger*, *Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse*, in: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, hrsg. von J. Matthes, Bd. 1, Köln/Opladen 1965, 235–249. Zum Verhältnis von Soziologie und Theologie vgl. auch *N. Mette/H. Steinkamp*, *Sozialwissenschaften und Praktische Theologie (Leitfaden Theologie 11)*, Düsseldorf 1983.

23 Vgl. zu den unterschiedlichen Abgrenzungen etwa: *F.-X. Kaufmann*, *Theologie in soziologischer Sicht*, 93–126; *Kirchliche und außerkirchliche Religiosität*; *ders.*, *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg/Basel/Wien 1979, bes. 111–146; *Was heißt nicht-kirchliche Religiosität?* (116 ff.: *Religiosität oder Christentum außerhalb der Kirche?*). Vgl. auch 1. Teil, 5.5.



Es liegt nahe, daß bei der Wahrnehmung eines solchen Gefüges manche Unstimmigkeiten und Inkonsistenzen zutage kommen. Bezeichnend dafür ist das etwas harte Urteil des Soziologen Franz-Xaver Kaufmann: »Es gibt m. E. in der Bundesrepublik gegenwärtig kaum eine andere gesellschaftliche Institution, deren Selbstverständnis in solchem Maße zur gegenwärtigen Wirklichkeit inkongruent geworden ist wie dasjenige der katholischen Kirche.«²⁴ Ohne Zweifel sind demnach soziologische Zugänge zur Kirche auch von großer *kirchenpolitischer* Bedeutung (genauso wie umgekehrt die ausdrückliche oder uneingestandene Weigerung, soziologische Einsichten in die Situation der Kirche wahrzunehmen). Es war daher eine folgenreiche Maßnahme, daß die Deutsche Bischofskonferenz zur Vorbereitung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 1970 beschloß, unter allen Katholiken über 16 Jahren eine umfangreiche Befragung durchzuführen und deren Ergebnis einer ausführlichen öffentli-

24 F.-X. Kaufmann, *Kirche begreifen*, 12.

chen Diskussion auszusetzen.²⁵ Die Kirche stellte sich damit offiziell ihrer eigenen problematisierten Glaubenssituation. Dabei ist es zugleich bezeichnend, daß vermieden werden sollte, die Zustimmung zu einzelnen Glaubenssätzen zu erfahren (wie es etwa bei einer Emnid-Umfrage geschah, die unter dem Titel ›Was glauben die Deutschen?‹ veröffentlicht wurde²⁶). Für eine Erhebung, die im Auftrag der Bischöfe erfolgte, erschien dies zu problematisch: »Ihrer Glaubensautorität [...] wäre es unangemessen gewesen, wenn sie – auch nur in der Form der Fragen – die Grunddaten des Glaubens und des kirchlichen Lebens scheinbar zur Disposition gestellt hätten.«²⁷ Dennoch ist der Umfrage deutlich zu entnehmen, wo die neuralgischen Punkte im Verhältnis der katholischen Christen zu ihrer Kirche liegen.

2.4 Wahrnehmungen in persönlicher Lebenswelt

Keiner der bisherigen Zugänge zu »Kirche« ist von den Erfahrungen der Lebenswelt abgelöst: Das *metaphorische* Verständnis bezieht von ihnen her die Bildgestalten der Anschaulichkeit und Überzeugungskraft; die *normativ-institutionelle* Sicht geht von sozial greifbaren Strukturen aus und versucht sie (juristisch und systematisch-theologisch) nach ihrer Legitimität zu bestimmen; die *historischen* und *soziologischen* Untersuchungen schließlich beziehen sich am deutlichsten auf die faktischen Verhältnisse, nach denen sich Menschen orientieren und in denen sie handeln. Dennoch kommen unter all diesen Perspektiven *verallgemeinerte Konstrukte* von Kirche in den Blick, nie das, was jemand persönlich erfährt

25 Schmidtchen; K. Forster (Hrsg.), Befragte Katholiken – Zur Zukunft von Glaube und Kirche. Auswertungen und Kommentare zu den Umfragen für die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg/Basel/Wien 1973.

26 W. Harenberg (Hrsg.), Was glauben die Deutschen? München/Mainz 21969. Eine Vergleichserhebung erfolgte 1979 durch das Ifak-Institut und wurde in der Wochenzeitschrift Spiegel 33 (1979) Nr. 52, 70–78 (Umfrage: Nur noch jeder dritte ein Christ?) veröffentlicht. (Durch diese Zeitschrift war auch schon die Emnid-Umfrage veranlaßt worden.)

27 K. Hemmerle, Was heißt Glaubenssituation? Theologische Gesichtspunkte und methodische Konsequenzen für eine Situationsanalyse, in: K. Forster (Hrsg.), Befragte Katholiken, 23–42, hier 41.

und bewertet – in Zustimmung oder Ablehnung –; wovon er in eigener Betroffenheit erzählen kann; was ihm ein Stück seiner eigenen Umwelt ist.

Eine Theologie, die nicht schlechthin von »Wesensstrukturen« ausgehen und sich immer schon sicher sein will, was unter dem Stichwort »Kirche« gelernt werden soll, wird diese *individuellen Wissensbestände, Werturteile und emotionalen Besetzungen* nicht nur als pastorale Ansatzpunkte gelten lassen, sondern auch als Impulse für ihre eigene Reflexion anerkennen. Unsere Wirklichkeit wird entscheidend durch solche Texte aufgebaut und mitgeteilt, in denen »ich« und »wir« gesagt wird. Die Frage, wie Kirche in persönlichen Lebensgeschichten vorkommt, ist deshalb unersetzbar.²⁸

Wie die Biographie des einen nicht die des anderen ist, ist auch die Kirche des einen nicht mit der des anderen identisch. Bestimmte Differenzierungen liegen schon aufgrund der unterschiedlichen gesellschaftlichen Positionen und Rollen nahe. So kann man danach Ausschau halten, wie sich Kirche unterschiedlich darstellt für

– *Erwachsene* (Eltern, Lehrer) und *Jugendliche/Kinder* (Schüler),

– *Männer und Frauen*,

– solche, die *beruflich der Kirche verpflichtet* sind, gar ein *kirchliches Amt* innehaben, und *andere*, die in ihrer beruflichen Tätigkeit von der Kirche völlig *unabhängig* sind,

– diejenigen, die dem kirchlichen Leben nahestehen, und diejenigen, die an ihm kaum teilnehmen.

In dem Maß, in dem das *Gespräch über die eigene Lebenswelt* als erheblich geschätzt wird, wird *allen Beteiligten eine Wahrnehmungs- und Deutungskompetenz* zugestanden, die nicht etwa durch das Wissen und die Fähigkeiten eines Fachmanns ersetzt werden kann.

28 Vgl. M. Schibilsky, Religiöse Erfahrung und Interaktion. Die Lebenswelt jugendlicher Randgruppen (Urban-Taschenbücher 624), Stuttgart 1976, bes. 22–28: Identitätsbildung im biografischen Prozeß; 69–83: Religiöse Alltagswelt und biografischer Prozeß; H. Halbfas, Lebensgeschichte und Religiosität. Prolegomena zu einer Mythobiographie, in: F. Maurer (Hrsg.), Lebensgeschichte und Identität. Beiträge zu einer biographischen Anthropologie, Frankfurt a. M. 1981, 168–186; A. Exeler, Religiöse Erziehung und Sozialisation im Spiegel zeitgenössischer Autobiographien, in: Katechetische Blätter 103 (1978) 867–873.

Freilich führt die Sicht, die durch eine persönliche Lebensgeschichte vermittelt ist, nicht ihrerseits schon zu zuverlässigeren Erkenntnissen, aber sie gibt den Weg frei zur sprachlichen Rekonstruktion und gemeinsamen Prüfung dessen, was uns betrifft. Individuelle Lebenserfahrungen sind selbstverständlich nicht durchweg originär, sondern von verbreiteten Mustern vorgeprägt. Nach der Gegenwart der Kirche in der Alltagswelt zu fragen verlangt deshalb auch, daß man danach Ausschau hält, wie Kirche etwa in den *Massenmedien* erscheint, wie sie uns in *der öffentlichen (und veröffentlichten) Meinung* begegnet, welche *Redeweisen* von ihr gängig sind und welche *Assoziationen* bei all dem naheliegen. Ein bezeichnendes Beispiel dafür ist das verbreitete Wort von der »*Amtskirche*«. Es wird zumeist in abschätzigem Sinn gebraucht; und es hilft demgegenüber wenig, wenn ihre »Vertreter« (auch dies ein symptomatisches Wort!) darauf verweisen, daß es – theologisch gesehen – gar keine »*Amtskirche*« gebe, sondern nur die Ämter der Kirche und dementsprechend die von diesen Ämtern geleitete Gesamtgemeinschaft. Wer »*Amtskirche*« sagt, nimmt dies zur Kenntnis und weiß trotzdem, daß er von Realität spricht. Das Wort »*Amt*« läßt im allgemeinen nicht an Angenehmes denken: Da ist eine Instanz, die verfügt – »*amtlich*«, das heißt weitgehend »*unpersönlich*«, »*distanziert*«, aber auch »*verbindlich*«; bei dem, was so entschieden ist, läßt sich schwer noch etwas machen; das hat Stempel und Siegel. Im Amt wird »*bürokratisch*« verwaltet – möglichst genau nach »*Erlaß*«. Dort gibt es *Amtsdiener*« wie *Amtsvorsteher*«, jedenfalls Über- und Unterordnungen, die nicht Selbständigkeit, Eigenverantwortlichkeit, Initiative, Spontaneität usw. nahelegen. Was geschieht, geschieht »*von amtswegen*« – das gestelzte Deutsch klingt hier schon ebenso arrogant wie unbeholfen. In das Amt gehören Akten, Register, Nummern; vom Amt gehen Erlasse aus, Bescheide; jedenfalls Papierenes. Der »*Amtsschimmel*« wiehert dabei oft; denn was man amtlich ausheckt, erweist sich gar zu häufig als realitätsfern und wenig praktikabel. Freilich denkt man im kirchlichen Raum im allgemeinen nicht wie im staatlichen an die kleinen Ämter und Amtsstuben, nicht an das »*Pfarramt*«; die »*Amtskirche*« wird höher angesetzt, aber damit auch ferner, unnahbarer, unbeweglicher, herrscherlicher; zunächst geht es bei der

Wahrnehmung eines solchen Sprachgebrauchs und solcher Assoziationen nicht darum, sie auf ihre Berechtigung hin zu prüfen, sondern ein derartiges Umfeld der theologischen Begrifflichkeit überhaupt wahrzunehmen. Die Rede von der »Amtskirche« drückt auf jeden Fall ein Stück innerkirchlicher Entfremdung aus. Einzelne Christen wie kirchliche Gruppen sehen sich unter Verfügung gestellt und von Entscheidungen ausgeschlossen; Verständigung scheint blockiert oder wenigstens behindert, eine »heilige Herrschaft« aufgebaut – wie es das Wort »Hierarchie« in seiner ureigenen Bedeutung nahelegt.

Was »Kirche« für jemand heißt, ist also weitgehend ein Ergebnis alltäglicher Kommunikation. *Erfahrungen* im vollen Sinn sind faßbar als *sprachliche Verarbeitungen* dessen, was uns betrifft. Wer demnach in dieser Hinsicht »Kirche« reflektieren will, muß wahrnehmen:

- in meiner Umgebung kommt »Kirche« zur Sprache im Zusammenhang von . . .
- wenn ich »Kirche« höre, denke ich an . . .
- »Kirche« ist für mich wie . . .

Selbstverständlich ist bei einer solchen Sichtung der eigenen Realität immer der Verdacht angebracht, daß manches unausgesprochen bleibt – ob im eigentlichen Sinne verdrängt oder einfach nur übersehen. In der Gruppe (etwa in einer Schulklasse) müßte man außerdem damit rechnen, daß unter dem bestehenden Meinungsdruck manches nicht zur Sprache kommt oder auch gar zu schnell den vermeintlichen Erwartungen anderer gemäß geäußert wird. Ein Korrektiv ist jedoch schon dadurch gegeben, daß dieser Weg zum Verständnis von Kirche nicht sich selbst genügen darf, sondern in seinem Verhältnis zu den anderen, zuvor dargestellten Zugängen gesehen werden muß. Die didaktische Aufgabe besteht gerade darin, die jeweiligen Defizite und Überschüsse wahrzunehmen und über sie zu verhandeln.

3 *Das zeitliche Gefüge*

Kirche existiert nicht nur faktisch – wie jede menschliche Gemeinschaft – in der Zeit, sondern sie hat darüber hinaus ihre eigene Erstreckung von Vergangenheit her auf Zukunft hin ausdrücklich zu einer Grundstruktur ihres Glaubens gemacht. Deshalb sind auch diese geschichtlichen Dimensionen für die Entfaltung des Stichworts »Kirche« von herausragender Bedeutung.

3.1 *Erinnerte Vergangenheit*

Seltsamerweise scheint die Rede von der »Geschichtlichkeit« unseres Lebens und unserer kulturellen Welt in Theologie und Philosophie nicht selten mit einer Vernachlässigung der konkreten Geschichte einherzugehen. »Geschichtlichkeit« kommt dann vor allem als grundsätzliche Eigenschaft allen menschlichen Seins in den Blick, die notwendigerweise immer unsere Existenz prägt und deshalb auch mit prinzipiellen anthropologischen Überlegungen schon zu erfassen ist. In diesem Sinn kann man »um die geschichtliche Bedingtheit der Kirche wissen«, ohne daß man diese Einsicht aus der detaillierten Beschäftigung mit ihrer Vergangenheit gewonnen haben müßte. Dadurch erhält die Gegenwart in ihrer Selbsteinschätzung eine überlegene Position, da die faktische Herkunft mit ihrer verwirrenden Vielfalt von Situationen und Ereignissen relativiert erscheint.

Die allgemeine Feststellung etwa, daß Glaubensformulierungen in ihrer überlieferten Gestalt durch geschichtliche und kulturelle Vorgaben mitbedingt sind und immer in bestimmtem Maß überholbar sein können, schafft dann schon Entlastung von dem Gewicht der Tradition und Spielraum für eigene Interpretation; es scheint sich fast zu erübrigen, noch danach zu fragen, wie es *damals* bei *jenem* Konzil, das eine Glaubenslehre als verbindlich ausgab, im einzelnen zugegangen sein mag. Beeindruckt von der Ge-

schichtlichkeit des Glaubens und der Kirche, kann man paradoxerweise auf die Beschäftigung mit deren Geschichte leichter verzichten.

Wohl besteht diese Gefahr für die *biblische* Vergangenheit der Kirche nicht, denn diese Herkunft hat in der Sicht des Glaubens fundamentale Geltung; aber oft wird die biblische Überlieferung unvermittelt auf heutige Glaubens-, Erfahrungs- und Handlungssituationen bezogen. Damit wird der Eindruck nur noch verstärkt, daß die Strecke zwischen den biblischen Zeiten und unserer Gegenwart als einigermaßen belanglos übergangen werden könnte.

Für einen einzelnen Menschen wäre es offensichtlich sehr problematisch, wenn er von bestimmten Phasen seines Lebens, früheren Verhältnissen, Entscheidungen und Handlungen einfach nichts mehr wissen wollte; wenn er nicht mehr in der Lage wäre, sich so zu sehen, wie er einmal war. Er würde Teile seiner eigenen Geschichte und damit seiner eigenen Existenz beiseite liegen lassen, mehr oder minder bewußt ausgegrenzt. Freilich geht das bei einem Individuum nicht so ohne weiteres; die Vergangenheit könnte sich leicht wieder auf die eine oder andere Weise verhängnisvoll bemerkbar machen – darüber gibt die Psychoanalyse Auskunft: Man wird seine Vergangenheit nicht so los, daß sie einen nicht wieder einholen könnte. Mit einer Institution wie der Kirche dagegen ist dies zunächst anders: Hier gibt es ja kein kontinuierliches Ich-Bewußtsein und kein Unbewußtes, in dem die Vergangenheit noch irgendwie wirksam gegenwärtig bliebe. Man kann also die Geschichte der Gemeinschaft, der man sich persönlich zugehörig weiß, viel leichter beiseite schieben oder einfach vergessen. Trotzdem geraten wir in einen Widerspruch, wenn wir einerseits betonen, daß die Kirche, der wir uns zurechnen, nicht einfach nur die von heute ist, sondern eine, die durch Jahrhunderte und Jahrtausende währt, aber diese Geschichte andererseits faktisch ausblenden. Nehmen wir die Kirche *theoretisch* so, daß sie im ersten, im fünfzehnten und im zwanzigsten Jahrhundert bei allen Unterschieden doch dieselbe ist, dann müssen wir diese Identität auch in einer *gefüllten Erinnerung* realisieren und die Spannungen wahrnehmen, die das mit sich bringt. Andernfalls bleibt ein solches Bekenntnis eine bequeme und oberflächliche Behauptung.

Die Identität der Kirche durch die Jahrhunderte hindurch ist also nicht einfach ein selbstverständliches Faktum, sondern muß in unserem Bewußtsein immer erst realisiert werden. Es gibt keine Identität an sich. Wieweit Christen wirklich ernsthaft »*unsere Kirche*« sagen können, hängt immer wieder neu davon ab, welches Bewußtsein ihnen vermittelt wird und wie sie dieses weitergeben. Wenn die Kirche über die Jahrhunderte eine sein will, kann sie die Erinnerung ihrer Vergangenheit also nicht einfach einer theologischen Disziplin Kirchengeschichte überlassen, sondern muß sie der Verständigung über den Glauben insgesamt aufgetragen sehen. Freilich ist ein derartiges Interesse am Historischen vom geschichtswissenschaftlichen mehrfach unterschieden:

- Es ist deutlicher *selektiv*, indem es seinen Blick begrenzt und auf enzyklopädisches Wissen verzichtet;
- es ist *pragmatisch anders ausgerichtet*, da es ausdrücklich die heutigen Verhältnisse mit einbezieht, von denen her die Vergangenheit wahrgenommen und der Ertrag solcher Erinnerung beurteilt werden soll;
- es kommt damit *konstruktiv* zu anderen Perspektiven und sachlichen Zuordnungen als eine Wissenschaft, die sich von der chronologischen Abfolge leiten läßt.

Drei Fragen sind für das geschichtliche Verständnis der Kirche theologisch besonders dringlich: erstens die nach ihrem *Anfang*, zweitens die nach ihrer *Kontinuität* im historischen Wandel und schließlich die nach den von ihr geweckten, aber uneingelösten *Hoffnungen*.

3.1.1 *Der Anfang*

Wo man bei der Wahrnehmung der Kirche ihre Vergangenheit beginnen läßt, ist nicht allein ein historisches Problem. Einerseits spielen dabei ekklesiologische Voraussetzungen über das »Wesen« der Kirche immer schon eine wichtige Rolle, und andererseits bringen historische Einsichten in die Verhältnisse, die man als ihren Anfang nehmen möchte, weitreichende theologische Folgen. Dies wurde gerade in der Neuzeit mit der Frage: »*Hat Jesus eine Kirche gegründet?*« irritierend bewußt.

Pointiert formulierte der französische Bibelwissenschaftler Alfred Loisy: »Jesus kündigte die Königsherrschaft Gottes an, und die Kirche ist gekommen.«¹ In dieser Feststellung geraten die *Absicht Jesu* und das *geschichtliche Ergebnis* in Spannung zueinander. Die Kirche erscheint in einem gewissen Maß von Jesus gelöst, steht ihm nach der grammatischen Struktur dieses Satzes als eigenes Subjekt in strukturaler Opposition gegenüber – wie in beziehungsloser Eigenmächtigkeit – und nimmt den Platz ein, den Jesus in seiner Formulierung der Zukunft anders besetzte. Hält man sich nur an diesen einen Satz, dann bleibt völlig offen, aus welchem Grund die Kirche überhaupt gekommen ist. Ihre Geschichte hat von ihrem Ursprung her dann anscheinend keine Legitimität.

Die Feststellung Loisy's klingt in ihrer kurzen rhetorischen Gestalt polemisch und wurde dementsprechend von der Kirche als Angriff auf ihr Selbstverständnis angesehen und abgewehrt. Und trotzdem: Sachlich ist dieser Satz zutreffend, auch wenn damit noch lange nicht ausgemacht ist, welche ekklesiologischen Konsequenzen sich bei einer differenzierteren Erörterung seines Sachverhalts (die auch bei Loisy zu finden ist) aus ihm ergeben.

Solange man freilich das Problem überhaupt nicht wahrnahm, konnte man in unbefangener dogmatischer Sicht sagen: »Die Kirche wurde von dem Gottmenschen Jesus Christus gegründet.«² Die Gewähr für diese Lehre fand man im Ersten Vatikanischen Konzil, das die Kirche auf einen *ausdrücklichen Willensakt* Jesu Christi zurückführte: »Um dem heilbringenden Werk der Erlösung dauernden Bestand zu geben, hat der ewige Hirt und Bischof unserer Seelen beschlossen, die heilige Kirche zu bauen.«³ Darüber hinaus verpflichtete Pius X. die katholische Lehre in eindringlicher und mehrfach abgesicherter Sprache auf die vorösterliche Stiftung der Kirche, da sie doch »durch den wahren und geschichtlichen Christus selbst, während seines Lebens unter uns unmittelbar und direkt eingesetzt« wurde.⁴ In diesem Sinne lehrten die Katechis-

1 A. Loisy, *L'Évangile et l'Église*, Paris 1902, zitiert nach ³1903, 153: »Jésus annonçait le royaume, et c'est l'Église qui est venue.«

2 L. Ott, *Grundriß der Dogmatik*, Freiburg¹⁰1981, 329.

3 NR 436.

4 NR 63.

men schließlich schon die Kinder in Frage und Antwort: »Wer hat die Kirche gestiftet? Jesus Christus hat die Kirche gestiftet.«⁵ Und als Erläuterung dazu ist (mit Bezug auf Joh 18,36) zu lesen: »Christus nennt die Kirche sein Reich.« Hier werden also die zwei Größen einfach undifferenziert zusammengenommen, die Loisy rhetorisch polarisierend auseinanderreißt.

Es ist aufschlußreich, wie demgegenüber die beiden ~~neuen~~ ~~offiziellen~~ *Katechismen* für den katholischen Religionsunterricht von 1978 und 1980 das kirchliche Selbstverständnis formulieren. Im einen Fall hält ein Merksatz fest: »Jesus Christus hat durch sein Leben, Sterben und Auferstehen die Kirche gegründet.«⁶ Hier wird die Grenze der vorösterlichen Zeit ebenso überschritten wie die Fixierung auf einen ausdrücklichen Beschluß Jesu; denn sein Sterben ist nicht nur willentliche Tat, sondern auch auf ihn zukommendes, über ihn verhängtes Geschick. Im anderen Fall lautet gar eine Überschrift »Die Kirche – das Werk des heiligen Geistes«⁷: Damit ist formal ein anderes Gründungsobjekt und eine andere Gründungszeit in den Blick genommen als Jesus und seine vorösterliche Existenz.

Aufschlußreich und wegweisend ist die vermittelnde und differenzierende Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils, auch wenn die entscheidende Formulierung so gefaßt ist, daß man ihre Konsequenz leicht überlesen kann: »der Herr Jesus machte den Anfang seiner Kirche, indem er die Frohe Botschaft verkündigte, die Ankunft nämlich des Reiches Gottes, das von Alters in den Schriften verheißen war« (Lumen gentium, 5). Beim ersten Hören könnte man fast meinen, hier liege die alte Identifizierung von »Kirche« mit »Reich Gottes« vor und Jesus habe demnach schon vor Ostern in öffentlicher Rede die Gründung der Kirche proklamiert. Aber der Text hält demgegenüber die bezeichnende Spannung aus: Jesus machte den Anfang der *Kirche*, indem er gerade etwas *anderes* tat, als Kirche zu gründen, nämlich vom *Reich Gottes* redete. Darüber hinaus setzte er den *Anfang*, indem er ankün-

5 Katholischer Katechismus für das Erzbistum Köln, Düsseldorf 1940 (1925), 24.

6 Botschaft des Glaubens, hrsg. von A. Baur/W. Plöger, 186.

7 Grundriß des Glaubens. Katholischer Katechismus, hrsg. vom Deutschen Katecheten-Verein, München 1980, 105.

digte, was *schon längst* angesagt war. Die Kirche ist also an die *Geschichte Israels* angeschlossen: Wer von ihrer Herkunft reden will, muß weiter zurückschauen als nur bis zu Jesus.

In dieser Sicht hat Kirche ihren Anfang also nicht in einem eigenen Kirchenstiftungsakt (oder auch mehreren); sie wird vielmehr auf die *Wirkungsgeschichte der Reich-Gottes-Predigt* zurückgeführt (s. auch 5.1). Die Herkunftslinie geht von der *Zeit vor Jesus* aus, *auf ihn zu* und *von ihm her* auf Kirche hin.

Die unmittelbare Rückführung der Kirche auf ausdrückliche Maßnahmen Jesu wäre in mehrfacher Hinsicht fragwürdig:

Als äußeres Symptom fällt auf, daß das entsprechende griechische Wort »*ekklesiá*« in den Evangelien nur bei Matthäus vorkommt, und auch bei ihm nur an zwei Stellen. Mt 18,17 werden disziplinarische Verfahrensregelungen angesprochen, die sich deutlich auf die nachösterliche »Gemeinde« beziehen; die andere, grundlegende Stelle Mt 16,18, in der Jesus verheißt, daß er seine »Kirche« auf den »Felsen« Simon bauen werde, ist in einen Text eingelassen, der deutlich eine redaktionelle Komposition verschiedener Traditionsstücke darstellt und damit ebenfalls auf eine nachösterliche Reflexionsstufe verweist.

Vor allem aber kann man über die Erörterung dieses Wortbefundes hinaus erkennen, daß eine eigene *Institution* Kirche mit äußeren *Zugehörigkeitsbedingungen* (wie etwa der Taufe) und besonderen *Organisationsstrukturen* (wie etwa Gemeindeleitungsämtern) noch nicht im Blick Jesu war. Seine Verkündigung war ganz darauf ausgerichtet, sein Volk anzusprechen und für seine Botschaft zu gewinnen;⁸ denn Israel ist auf seine Weise bereits »Kirche«.⁹ Wohl sagt Jesus die größere endzeitliche Möglichkeit an: »Viele werden von Osten und Westen kommen und mit Abraham, Isaak und Jakob im Himmelreich zu Tische sitzen« (Mt 8,11), aber diese Perspektive ist eine andere als im nachösterlichen Missionsauftrag, der sich auf »alle Völker« richtet (Mt 28,19f). Für das Wirken des

8 Vgl. G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?* Freiburg/Basel/Wien 1982, 17ff; Teil I: Jesus und Israel.

9 Vgl. N. Füglistler, *Strukturen der alttestamentlichen Ekklesiologie*, in: *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, hrsg. von J. Feiner/M. Löhrer, IV/1, Einsiedeln/Zürich/Köln 1972, 23–98.

vorösterlichen Jesus bezeichnend ist seine Äußerung gegenüber einer kanaanäischen Frau aus dem Gebiet von Tyrus und Sidon: »Ich bin nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt.« (Mt 15,24.)

Die Reich-Gottes-Predigt Jesu führt vorösterlich bloß zu einer *Sammlungsbewegung*, die allerdings schon bestimmte *soziale Strukturen* zeigt:

– Allein schon durch die öffentlichen Reden Jesu entstanden Gruppierungen, wenn auch instabiler Art: Es gab diejenigen, die *hinhörten*, und solche, die *nicht hinhörten*; die *hingingen*, die *weggingen*; die *zustimmten*, die *widersprachen* – oder die gar nichts dazu meinten. (Vgl. etwa Mk 9,40: »Denn wer nicht gegen uns ist, der ist für uns.« Mt 12,30: »Wer nicht für mich ist, der ist gegen mich; wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut.« Joh 6,66f: »Daraufhin zogen sich viele Jünger zurück und wanderten nicht mehr mit ihm umher. Da fragte Jesus die Zwölf: Wollt auch ihr weggehen?«)

– Über dieser untersten Ebene der sozialen Strukturierung liegt die spezifischere: die Berufung von »*Jüngern*«. Während dieser Begriff nach Ostern alle Christen meinen kann, bezeichnet er in der vorösterlichen Zeit eine engere Gruppe, nämlich nur diejenigen, die zur besonderen Aufgabe, in der Gemeinschaft mit Jesus das Evangelium zu verkünden, bestellt sind: die besondere Zeugen- und Schicksalsgemeinschaft Jesu. Sie hebt sich deutlich von den Schülergruppen der Rabbiner ab (obwohl »Jünger« wörtlich nichts anderes heißt als »Schüler«): Zum Jünger Jesu wird man durch seine Berufung, nicht aus eigener Bewerbung; wer Jünger Jesu ist, soll immer in seiner »Nachfolge« bleiben und nicht damit rechnen, später selbst »Lehrer« und »Meister« zu werden; zu dieser Gruppe um Jesus gehörten – anders als es in der jüdischen Umwelt zu erwarten war – auch Frauen (vgl. Lk 8,1–3). Insgesamt war dies also schon eine auffällige Schar; aber dennoch keine Sondergemeinschaft, sondern ganz unter die Aufgabe gestellt, Israel als das Volk Gottes anzusprechen und zu sammeln.

– Schließlich gab es (aus Jüngern gewählt, aber als eigene Gruppe) die *Zwölf*. Sie verweisen in ihrer Symbolzahl auf die zwölf Stämme Israels, aber nicht derart, daß sie als die »Stammväter« des »neuen

Volkes« Gottes verstanden werden könnten, sondern als die Repräsentanten des bestehenden, jetzt endgültig berufenen Israels. Jesus bezeugt im symbolischen Handeln der Zwölferkonstitution, daß er nicht einen »heiligen Rest« ansprechen will, sondern das ganze Volk; daß er dieses nicht in Priestern und Schriftgelehrten repräsentiert sieht, sondern in denen, die er ohne Voraussetzungen durch sein autoritatives Wort beruft.

Mit der Zwölfergruppe hat Jesus demnach vor Ostern bereits eine soziale Institution gegründet, aber noch nicht auf eine eigene Kirche hin. Dennoch war für die spätere Zeit bereits die entscheidende Frage grundgelegt: Was sollte mit dieser Gruppe und ihrer Funktion sein, wenn ihr von denen, die die Leitung des Volkes beanspruchten und die Entscheidungsmacht innehatten, verwehrt würde, Israel zu repräsentieren? Sollte mit der Verwerfung Jesu durch die jüdischen Behörden dieses soziale Gebilde hinfällig werden? Die Entscheidung fiel nach Ostern: Für Judas, der ausgeschieden war, wurde Matthias nachgewählt; der Zwölferkreis behielt symbolische Funktion in neuer geschichtlicher Lage.

– Zu den sozialen Strukturen, die die vorösterliche Jesusgruppe mit der späteren Kirche verbinden, gehört schließlich auch das *Miteinander-Essen* als symbolisches Handeln. In den Gleichnissen ist das Gastmahl Ausdruck für »Reich Gottes«; aber auch in der Realität hat es für Jesu Verkündigung zeichenhafte Bedeutung: indem er einlädt und einladen läßt – wenn es ansteht, auch bei »Zöllnern und Sündern«. »Sich-mit-jemandem-an-den-Tisch-Setzen« ist ein grundlegender Gemeinschaftsausdruck der jesuanischen Bewegung,¹⁰ die im nachösterlichen »Brotbrechen« wieder aufgegriffen wird. (Wenn man die nachösterlichen Feiern nur auf das »Letzte Abendmahl« zurückbeziehen würde, hätte man den größeren Zusammenhang mit dem vorösterlichen Handeln Jesu nicht wahrgenommen und schließlich auch das letzte Mahl selbst nicht hinreichend begriffen.)

10 Vgl. die bezeichnende theologische Bedeutung der Präposition »mit« im Bezug auf die Mahlsituation: W. Grundmann, Art. *sýn-metá* [...], in: ThWNT VII, 766–798, hier 797; s. auch E. Schillebeeckx, Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg/Basel/Wien 1975 (orig.: *Jezus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal 1974), 177–193: über die Tischgemeinschaft mit Jesus.

Erst in der nachösterlichen Zeit ist der Weg von der Jesusgruppe zu einer *eigenen Institution Kirche* erkennbar:

- In Antiochien erhalten die »Christen« ihren besonderen Namen (Apg 11,26);
- auf dem sogenannten »Apostelkonzil« (49 n. Chr.) wird die unmittelbare Aufnahme von Nichtjuden in die christliche Gemeinde ohne Verpflichtung auf das jüdische Gesetz beschlossen (Apg 15);
- innerhalb des Judentums wird die Jesusbewegung als (eigener) »Weg« (Apg 19,9) und »Sekte der Nazoräer« (Apg 24,5) angeprangert;
- im Jahr 70 wird der Tempel zerstört und damit den jüdischen Christen der entscheidende Ort der Gemeinschaft mit ihrem Volk genommen;
- seit etwa dem Jahr 90 wird über Juden, die sich zu Christus bekennen, die Exkommunikation aus der Synagoge verhängt (vgl. Joh 9,22, wo diese Maßnahme in die vorösterliche Zeit zurückverlagert wird).

Kirche ist demnach ein konsequentes Ergebnis der *Wirkungsgeschichte* Jesu. Wer ihren Anfang sucht, wird nicht eine bestimmte Stelle finden, sondern einerseits zurückschauen müssen bis zu den Hoffnungen Israels und andererseits ihre Grundlegung auch in den Zeiten der Apostel noch nicht abgeschlossen finden: Die letzte Schrift des Neuen Testaments (2 Petr) ist in die erste Hälfte des 2. Jahrhunderts zu datieren; der verbindliche Kanon einer »Heiligen Schrift« kommt schließlich erst nach einer über Jahrhunderte reichenden Auseinandersetzung zustande (s. 2. Teil, 1.2.4).

3.1.2 Die Kontinuität im historischen Wandel

Identität ist im Wechsel der Zeiten nicht so gewährleistet wie in einem organischen Wachstumsprozeß. Zeitliche Entfernungen bringen Entfremdungen mit sich. Man muß die geschichtliche Einheit und das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit immer wieder ausdrücklich wollen. Daß dies problematisch ist, betonen gerade Bedenken aus der Sicht der Historiker: »Das eine Objekt ›Kirche‹ löst sich im geschichtlichen Ablauf in recht unterschiedliche Ob-

jekte auf [...]. Die dogmatische Auskunft, das ›Wesen der Kirche‹ bleibe von solcher Wandlung, Veränderung und Ablösung unberührt, hilft dem Kirchenhistoriker wenig – konfrontiert ihn nur schonungslos mit der Problematik seiner Disziplin.«¹¹ Die von ihrem Ursprung her *eine* Kirche ist kein empirischer Sachverhalt. Erst das Bekenntnis, das sich für diese Einheit ausspricht, stellt sie auf ihre Weise auch her. Der Historiker kann sich aus seiner Sicht zunächst zu der Aussage genötigt sehen, daß die Kirche sich »im Laufe der Vergangenheit in zahlreiche ›Kirchen‹ aufgefächert« hat.¹²

Eine solche Sachlage führt leicht zu innerkirchlichen *Polarisierungen*: Auf der einen Seite steht dann derjenige, der sich trotz aller geschichtlicher Diskrepanzen zur *Identität der einen Kirche* im Laufe der Zeiten bekennt; aber es scheint, daß er, von *unkritischem Geist* geleitet, der Kirche falsche Legitimationen erschleichen will – als ob sie sich in ihrer Beständigkeit vom Ursprung her eindeutig bewährt hätte. Ihm gegenüber steht der andere, der seine Aufmerksamkeit vor allem auf die *geschichtlichen Spannungen, Unstimmigkeiten und Brüche* richtet; er scheint das *kritische Bewußtsein* zu repräsentieren. Aber bei einer solchen Polarisierung wird allemal übersehen, daß die Identität der Kirche nicht allein von historischen Sachverhalten abhängt, sondern erst über Wertungen und Bekenntnisse ausgemacht wird.

Kirchengeschichte *lernen* heißt nicht nur, daß man Vergangenheit *wahrnimmt*, sondern auch, daß man über sie *verhandelt*. Leicht kann man Momente herausheben, die unstreitig *der Kirche aller Zeiten eigen* sind:

– *Sie bekennt sich zu Jesus und hält es für ihre unverzichtbare Aufgabe, von ihm zu erzählen.* Die besondere literarische Gattung »Evangelium« und ihre tragende Rolle in Gottesdienst, Katechese und Mission aller Jahrhunderte sind dafür der bezeichnendste Beleg.

– *Sie will eine greifbare und geordnete Gemeinschaft aufbauen.* Dies gilt bei allen Unterschieden von der sozialen Gestalt der Ge-

11 K. S. Frank, Kirchengeschichte, in: G. Biemer/A. Biesinger (Hrsg.), Theologie im Religionsunterricht, München 1976, 54–69, hier 54.

12 Ebd.

meinde in Jerusalem (mit den Jüngern, den Zwölf und den Sieben, Apg 6,1–7, mit den Aposteln und Ältesten, Apg 15,6) oder der in Philippi (mit ihren Bischöfen und Diakonen, Phil 1,1) bis zu den heutigen rechtlich ausformulierten Ordnungen der Kirche.

– *Sie vergegenwärtigt sich ihre Hoffnung in sichtbaren Zeichen.* Vor allem Taufe, Mahlfeier und Handauflegung sind, von urchristlicher Zeit her bezeugt, die herausragenden Symbole der Verbundenheit im Geist Christi.

– *Die Fürsorge für den Bedürftigen gilt ihr als Ausdruck der Gottesliebe.* Der »Dienst an den Tischen« gehört von Anfang an neben den »Dienst am Wort« (Apg 4,4). Durch die Erinnerung an Jesu Predigt vom Weltgericht (Mt 25,31–46) wird die Unterstützung der Notleidenden zu einer entscheidenden christlichen Forderung, Caritas zu einer grundlegenden Aufgabe der Kirche und der einzelnen.

– *Sie sieht sich auf die ganze Welt verwiesen und für sie verantwortlich.* Der Sendungsbefehl des Auferstandenen (Mt 28,19f) hat »alle Völker« im Blick; Mission gehört demnach im Selbstverständnis der Kirche zu ihren fundamentalen Lebensvollzügen (s. 2. Teil, 3.2). Sie geht auf ihrem Weg durch die Zeiten immer über ihre eigenen Grenzen hinaus.

– *Sie hält die Strukturen dieser Welt, auch ihre eigenen, für vergänglich.* Die ersten nachösterlichen Gemeinden erwarteten das nahe Ende der irdischen Geschichte. In dieser Gestalt konnte das eschatologische Bewußtsein nicht erhalten bleiben. Doch die Erfahrung, daß alles Leben durch den Tod begrenzt und jede Macht vorläufig ist, bildete auch danach ein bestimmendes Element der kirchlichen Verkündigung (und fand in der christlichen Kunst der verschiedenen Epochen ihren unübersehbaren Ausdruck).

– *Sie verkündet gegenüber der Hinfälligkeit allen Lebens die Überwindung des Todes.* Alle vorher genannten Grundzüge der Kirche finden in diesem letzten ihren sinnstiftenden Zusammenhang. In ihrer Hoffnung übersteigt sie jederzeit die Möglichkeiten menschlichen Handelns und die Bedingungen der bestehenden Welt.

Eine solche Sammlung einzelner Momente, die unabdingbar zur Kirche gehören, bringt aber weder ein konstantes »Wesen« der Kirche noch gar ihre konkrete geschichtliche Gestalt in den Blick.

Sobald man diesen Grundzügen in bestimmten Zeiten und Situationen nachgeht, wird man sie in recht *unterschiedlichen Realisierungen* vorfinden können: im Wechsel der gesellschaftlichen Strukturen, der kulturellen Ausformungen, der öffentlichen Anerkennung, der greifbaren Handlungsfolgen usw.

Um in solcher Weise das Verhältnis von Kontinuität und Wandel zu erörtern, liegt es nahe, besonders auf *Zeiten des Umbruchs* zu schauen, etwa

– auf die Kirche vor und nach der »*Konstantinischen Wende*« von 313 (und ihrer Anerkennung als »Reichskirche« durch Theodosius im Jahr 380): Wie verändern sich dabei die Beziehungen der Kirche zur »Welt«, wie die innerkirchlichen Strukturen (etwa in der Angleichung an die Verhältnisse staatlicher Macht), wie die Selbstdarstellung kirchlichen Lebens in der Liturgie, wie die Beziehung der Kirche zu denen, die ihr nicht angehören?

– auf die Christenheit vor und nach dem *Schisma mit der Ostkirche*, vor und nach der *Reformation*: Was besagen eine solche Zäsur und ein solcher Umbruch für das Bekenntnis zu der »einen« Kirche? Wie wirkt es sich für das jeweilige kirchliche Selbstverständnis aus, wenn dieses außerhalb der eigenen Grenzen auch »Kirche« vorfindet oder sich gar ständig gegenüber einem rivalisierenden Bekenntnis abgrenzen muß? Wie kann sich durch Uneinigkeit und Polarisierungen die kirchliche Lehre verändern, selbst wenn sie vielleicht in der äußeren sprachlichen Gestalt dieselbe bleibt? Wie steht es jeweils um die Glaubwürdigkeit des Glaubens?

– auf die von *neuzeitlicher Aufklärung und Freiheitsgeschichte betroffene Kirche*: Wie wirkt sich auf sie die Forderung aus, alle Wahrheitsansprüche auf dem Boden der Vernunft zu behaupten? Welche neuen Fragen stellen sich ihr angesichts der politischen Zukunftshoffnungen? Inwiefern berührt die Formulierung von Menschenrechten ihre Verkündigung, ihr Handeln, ihre Verfassung? Wie verarbeitet sie die Erfahrung, daß man ihr vermehrt mit Vorbehalt und Widerspruch begegnet? (Es fällt auf, daß dieser Aspekt der Kirchengeschichte in schulischen Religionsbüchern gegenüber den anderen hier genannten Gesichtspunkten relativ wenig Aufmerksamkeit erfährt, obwohl er für die Gegenwart von herausragender Bedeutung ist.)

Neben einer derartigen Wahrnehmung einzelner für die Kirche besonders folgenreicher Zeiten legt es sich aber auch nahe, bestimmten *Ausdrucksformen kirchlichen Lebens* im Wechsel der Geschichte nachzugehen, zum Beispiel

– den repräsentativen Zusammenkünften, die man trotz all ihrer Unterschiede mit dem vereinheitlichenden Namen »Konzil« zusammenfaßt (vgl. dazu 2. Teil, 1.2);

– den *symbolischen Vollzügen des Glaubens*, insbesondere denjenigen, die man schließlich als »Sakramente« systematisierte (im Wechsel der Zahl und der rituellen Ausformung; in den konfessionellen Differenzen; im Wandel der theologischen Interpretationen);

– der wechselnden Gestalt von Weltdistanz und -zuwendung im *Mönchtum und in nicht-monastischen Orden* (etwa bei den ägyptischen Eremiten des 3. und 4. Jahrhunderts; in der für das Abendland höchst bedeutsamen Klosterkultur der Benediktiner – im Anschluß an die Gründung von Montecassino im Jahr 529 –; bei den Ritterorden der Kreuzzugszeit; bei den im 13. Jahrhundert gegründeten Predigerorden der Dominikaner und Franziskaner; in der »Gesellschaft Jesu« des Ignatius von Loyola aus der Zeit der Reformation und der katholischen Reform).

Theologisch am intensivsten freilich stellt sich das Problem der kirchlichen Identität und Kontinuität im Laufe der Geschichte bei der Frage nach der *Einheit des Glaubensbekenntnisses* – von der Pluralität der nachösterlichen Glaubensbekundung über die klassischen dogmatischen Formulierungen der frühen Kirche, in denen sich auch heute noch die getrennten Kirchen verbunden wissen, bis zu den verschiedenen, situativ wechselnden Versuchen unserer Zeit, den christlichen Glauben verständlich mitzuteilen.

3.1.3 Die uneingelösten Hoffnungen

Kirchengeschichte kann *resignativ* aufgenommen werden (1.). Zu vieles ist Anlaß zur Enttäuschung – ob man nun im einzelnen von menschlichen Unzulänglichkeiten oder von Schuld sprechen mag. (Eine besondere Form solcher Resignation liegt dort vor, wo man angesichts der Vergangenheit der Kirche auf ihr »eigentliches We-

sen« verweist, damit man sie so noch unbeeinträchtigt als die »heilige Kirche« bekennen kann.)

Die Differenz von Anspruch und Wirklichkeit ist aber auch Grund dazu, daß man der Kirche ihre Vergangenheit *aggressiv* vorhält (2.) – die Kirchengeschichte also in *Kirchenkritik* einbringt.¹³

Beide Möglichkeiten sind grundsätzlich verantwortbar, wenn sie auch für eine Perspektive, die sich der Kirche verpflichtet weiß, nicht hinreichen können. Hier bietet sich als weitere Möglichkeit an, die Vergangenheit *appellativ* aufzugreifen (3.): Auch die Erfahrungen einer ungenügenden Geschichte lassen noch auf das aufmerksam, was eigentlich sein *sollte*, können zum *Handeln* aufrufen und dabei trotz allem *Zuversicht* wachhalten. Auch die Enttäuschungen tragen in sich noch die Hoffnungen, von denen sie herkommen. Der Blick in die Geschichte deckt auf, was Menschen umgetrieben hat, auch wenn sie ihr Ziel nicht erreichten oder es gar auf Wegen suchten, die wir nachträglich für verwerflich halten. Eine kritische Kirchengeschichte wäre unter solcher Hinsicht demnach keineswegs eine, die mißgelaunt vor allem an den Übeln der Vergangenheit Gefallen fände. Das Mißlungene und Verfehlete kann vielmehr auf seine Weise selbst noch ein Symbol für das sein, was den Christen aufgetragen bleibt – auch wenn sie in ihrer späteren Zeit und unter ihren anderen Verhältnissen nicht einfach noch einmal dasselbe durchspielen können.

So läßt sich in der Ausbreitung der Kirche und in ihrem missionarischen Bemühen die Hoffnung auf eine *geeinte Menschheit* erkennen; aber dieses Ziel wurde nie erreicht, und die Kirche hat nicht selten selbst zur Zwietracht in unserer Welt beigetragen. – Ihre Verkündigung, die von ihr geforderte religiöse und moralische Erziehung haben ein *Leben in christlicher Freiheit* zum Ziel; dennoch brachte die Geschichte der Kirche im öffentlichen und im privaten Bereich mannigfache Repressionen mit sich. – Jesus forderte von seiner Gemeinschaft, daß sich in ihr niemand »Rabbi«, »Lehrer« oder »Vater« nennen lasse (Mt 23,8–10), damit so Über- und Unterordnungen auch schon in der Anrede vermieden würden; und

13 Vgl. etwa als ein für die Kirchengeschichte der Neuzeit bezeichnendes Beispiel A. B. Hasler, *Wie der Papst unfehlbar wurde*, München/Zürich 1979.

doch haben sich andere kirchliche Sprachgewohnheiten durchgesetzt und mit ihnen oft auch Strukturen, die *christlicher Brüderlichkeit* entgegenstehen. – Die Kirche sollte von ihrem Anfang an »ein Herz und eine Seele« sein, eine Gemeinschaft von Gläubigen, die »alles gemeinsam« hatten (Apg 4,32); aber bereits Lukas zeichnete mit diesen Worten die Gemeinde zu Jerusalem idealisiert und nicht in ihren tatsächlichen Verhältnissen. Von einer *gerechten Gemeinschaftsordnung* sind die Christen bis zur Gegenwart weit entfernt. Die faktischen Verhältnisse bleiben hinter den kirchlichen Soziallehren weit zurück. – Die biblische Botschaft wird als ein Wort des *Friedens* ausgegeben; aber der Kirche ist es nicht gelungen, den Anspruch einzulösen und die Welt entsprechend zu verändern; nicht selten hat sie sogar zur Legitimation von Kriegen beigetragen. – Bei all dem war der Kirche aufgetragen, der *Wahrheit* zu dienen; und doch stand sie nicht immer auf der Seite derer, die sich um Erkenntnis und einsichtiges Handeln bemühten.

Wenn die Enttäuschungen, die aus der Geschichte der Kirche erwachsen können, nicht zu Resignation und Aggression führen sollen, müssen sie in der doppelten Frage bearbeitet werden: *Was wünschen wir uns angesichts dieser Vergangenheit, und was können wir dazu beitragen, daß diese Wünsche nicht völlig leer bleiben?* Dabei ist freilich zugleich eine realistische Sicht angebracht; denn Kirchengeschichte kann »nüchtern machen allzu großartigen Illusionen gegenüber«. ¹⁴

3.2 *Gegenwart in Erfahrung und Handeln*

Welches Verhältnis die Menschen auch immer in unserer Gesellschaft zur Kirche haben mögen, sie werden sie als eine Institution erfahren, die nur einen begrenzten Teil der gemeinsamen Alltagswelt einnimmt. Ihre Zuständigkeit scheint vor allem auf *private Bedürfnisse* beschränkt: Man erwartet von ihr vielleicht noch, daß sie die persönlichen Lebensorientierungen stabilisiere; daß sie religiöse und moralische Überzeugungen bekräftige, die nicht mehr von öffentlicher Übereinstimmung getragen sind; daß sie den ein-

14 K. S. Frank, Kirchengeschichte, 66.

zelen an herausragenden Stationen seines Lebenswegs begleite. Aber bei all dem ist die Kirche nur für diejenigen da, die sie derart brauchen. In den entscheidenden Aufgabenfeldern der Gesellschaft hat sie demgegenüber keine unmittelbare Funktion. Im allgemeinen sehen sich weder Wirtschaft und Handel noch das Rechtswesen, weder die Verwaltung des Staates noch die Instanzen seiner inneren und äußeren Sicherheit, weder die Wissenschaften (von der besonderen Rolle der Theologie abgesehen) noch die Schulsysteme usw. auf die Mitwirkung der Kirche angewiesen.

Die neuzeitliche Gesellschaft ist in verschiedene Segmente aufgeteilt, die zueinander in relativer Eigenständigkeit stehen. Darauf verweist das soziologische Stichwort »Säkularisierung«: Es besagt nicht einfach, daß unsere Gesellschaft »verweltlicht« wäre, sondern daß sie sich funktional ausdifferenziert hat und dadurch die Zuständigkeit der Kirche auf einige wenige für sie spezifische Bereiche eingeschränkt worden ist. Es gibt heute keine Instanz mehr, der es zukäme, die ganze Gesellschaft zu integrieren und ihre Ordnung zu repräsentieren.

Wer sich in dieser Situation mit der Kirche beschäftigen will, wird sie ausdrücklich mit der *sozialen Umgebung* zusammensehen müssen, in die sie eingelassen ist und von der sie sich abhebt.

3.2.1 Kirche in pluraler Welt

Die Einschränkung der kirchlichen Einflußsphäre innerhalb der Gesamtgesellschaft führte dazu, daß sich *weltanschauliche Konkurrenzen* ausbilden konnten. Der Plural »Kirchen« ist neuzeitlich ein Symptom für einander widerstrebende Geltungsansprüche (s. 1. Teil, 4.3). Die religiöse Landschaft erscheint noch disparater, wenn man »Sekten« und andere »Religionsgemeinschaften« mitsieht. Schließlich kommen darüber hinaus die weltanschaulichen Gruppierungen und Positionen hinzu, die nicht so sehr institutionell greifbar sind und in den üblichen Konfessionsstatistiken nicht erscheinen. Die Kirche hat also selbst in den Bereichen, die ihr in unserer gesellschaftlichen Situation noch als ihre eigenen belassen sind, kein Monopol mehr. Sie sieht sich gewissermaßen in einen

*Markt*¹⁵ versetzt, auf dem ein Wettbewerb herrscht; wo die Nachfrage nach dem, was sie anzubieten hat, nicht gesichert ist, sondern immer wieder neu angeregt werden muß; wo sich die Kunden möglicherweise abwenden und nach anderen Angeboten anschauen.

Damit kann der einzelne in seiner alltäglichen Umgebung ständig erfahren, daß die Kirche nicht in der Lage ist, ihren universalen Geltungsanspruch gesellschaftlich einzulösen, sondern nur begrenzt Zustimmung findet. Dies eröffnet ihm verstärkt Spielräume eigener Entscheidungen, auch wenn der ausdrückliche Wechsel der institutionellen Bekenntniszugehörigkeit heute selten ist. »In einer Monopolsituation hatte der Bürger einzig die ›Wahl‹, das ganze ›weltanschauliche Paket‹ der Monopolkirche anzunehmen, oder er wurde – um es etwas pointiert zu formulieren – ins Jenseits oder zumindest ins Ausland verwiesen.«¹⁶ Demgegenüber hat heute jeder in seinem nächsten Umkreis mit Menschen zu tun, die einen anderen konfessionellen, religiösen, weltanschaulichen Standort einnehmen als er selbst.

Schließlich wird die *Bekenntnisfreiheit* gar als eine herausragende kulturelle Errungenschaft zu den Menschenrechten gezählt. Der religiöse Pluralismus ist damit nicht nur eine soziale Tatsache, sondern ein politisch angestrebtes und erkämpftes Gut. Lange Zeit hatte die Kirche mit Nachdruck versucht, den neuzeitlichen Freiheitstendenzen Widerstand zu leisten und sie aufzuhalten. »Liberalismus« war eines der herausragenden Schlagworte, mit denen sie die Übel der modernen Zivilisation brandmarkte und verurteilte (besonders nachdrücklich beispielsweise im ›Syllabus‹ Pius' IX. von 1864, einem Verzeichnis verworfener Lehrmeinungen). Die Bestärkung einer einheitlichen Doktrin sollte die Beständigkeit sichern und der Ausbau einer zentralistischen Struktur den Zusammenhalt gewährleisten. Die Organisation und Entfaltung einer eigenen Subkultur in kirchlichen Verbänden und Vereinigun-

15 Vgl. P. L. Berger, Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse; K. Mannheim, Die Bedeutung der Konkurrenz im Gebiete des Geistigen (1929), in: Ders., Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk, eingel. und hrsg. von K. H. Wolff, Berlin/Neuwied 1964, 566–613.

16 P. M. Zulehner, Religion nach Wahl, Wien/Freiburg/Basel 1974, 29.

gen, die moralisch intensivierte Verinnerlichung der Bindung an die Kirche, die Diskriminierung gewisser Außenbeziehungen (etwa in Mischehen), die Hervorhebung des Klerus in sakraler Würde und besonderer Lebensführung, die Vermittlung einfacher Deutungsschemata zur Bewältigung der Pluralitätserfahrungen (»Modernismus«, »Relativismus« usw.) – dies alles diente in gewissem Maß der Stabilisierung der Kirche. Aber in ihrer Abwehrhaltung verkannte sie die sozialen Gegebenheiten, unter denen sie schließlich selbst zunehmend zu einer Korrektur ihrer Einstellungen genötigt wurde – nicht nur, um ein friedliches Verhältnis zu den außerkirchlichen gesellschaftlichen und politischen Kräften zu gewinnen, sondern auch um den eigenen innerkirchlich veränderten Bedingungen gerecht zu werden. Die Entwicklung, die in unserem Jahrhundert von einem stärker zentralistischen und triumphalistischen Selbstverständnis der Kirche wegführte, ging nicht etwa erst vom Zweiten Vatikanischen Konzil oder gar von dem individuellen Anstoß Johannes' XXIII. zu einem »aggiornamento« (einer »dem Tag entsprechenden Erneuerung«) aus. Die soziale Form eines *Katholizismus*, der sich nach außen abgrenzt, seine Überlegenheit und Selbstgenügsamkeit betont und durch eigene Lebensformen zusammengehalten wird, war zuvor bereits brüchig geworden.¹⁷ Dementsprechend wurde der Wandel der Verhältnisse in der Kirche nicht nur als Verlust, sondern in vielfacher Hinsicht auch als Bereicherung und befreiender Fortschritt empfunden. In einer Umgebung, in der der religiöse Pluralismus zu den alltäglichen Erfahrungen gehört, ist auch innerhalb der Kirche weniger als je ein völlig einheitliches Bewußtsein zu erwarten. Das kirchliche Glaubens- und Wertsystem wird nicht mehr einfach als ganzes übernommen, sondern in wechselnder *Auswahl*. »Offenbar stellen sich die Menschen heute selbst ihr ›weltanschauliches‹ Paket zusammen.«¹⁸ Dies bringt es mit sich, daß sich die Gläubigen an zahlreichen Stellen in Differenz zu den offiziellen Äußerungen ihrer

17 Vgl. F.-X. Kaufmann, Kirche begreifen, 70–76: Katholizismus als Abgrenzungsphänomen; 90–95: Auflösung des Katholizismus. Aufschlußreich sind auch die verschiedenen Beiträge in: K. Gabriel/F.-X. Kaufmann (Hrsg.), Zur Soziologie des Katholizismus, Mainz 1980.

18 P. M. Zulehner, Religion nach Wahl, 30.

Kirche erfahren. So ergab etwa die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführte soziologische Umfrage für die Katholiken »eine eindrucksvolle Diskrepanz zwischen ihrem eigenen gesellschaftlichen Wertesystem und dem, wofür ihrer Ansicht nach die Kirche steht«. ¹⁹ Was hier im Blick auf moralische Werte und Normen gesagt wird, gilt in ähnlicher Weise auch für dogmatische Elemente. Bezeichnenderweise spielt dabei das persönliche Verhältnis zur Kirche kaum eine Rolle: »Kirchentreue und kirchenferne Katholiken haben, wenn auch mit gewissen Akzentverschiebungen, thematisch großenteils die gleichen Glaubensprobleme, schlagen sich mit den gleichen Fragen herum. Es sind dies in der Reihenfolge des Durchschnitts: ob es ein Fortleben nach dem Tode gebe, wie man die Gesellschaft verbessern könne, wie man ein moderner Mensch und zugleich ein gläubiger Christ sein könne, das Unfehlbarkeitsthema, der Sinn des Christentums im 20. Jahrhundert – um nur die Themen auf den ersten fünf Rangplätzen zu erwähnen.« ²⁰ Darüber hinaus fällt bei dieser Umfrage auf, wie spezifische in der christlichen Bekenntnissprache formulierte Themen – etwa: »Ob Christus von den Toten auferstanden ist« – prozentual viel seltener als wünschenswerte Gesprächsanlässe genannt werden. ²¹ Offensichtlich sind Fragen dieser Art, die deutlich kirchliches Gepräge tragen, für die Formulierung der persönlichen Sinn-suche weniger geeignet.

Besonders aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang die Frage danach, ob »es in ein paar hundert Jahren die katholische Kirche noch geben« werde oder ob dies unwahrscheinlich sei. ²² Zwar wurde diese Frage »nicht eschatologisch gestellt, nicht in ganzer dogmatischer Härte, sondern aus psychologischen Gründen in die Form einer Wahrscheinlichkeitserwartung gekleidet«; ²³ aber damit dürfte sie um so aufrichtiger beantwortet sein. Unter allen Befragten haben sich 40 % nicht für das vorgegebene Statement

19 J. Gründel, Kirche und moderne Wertesysteme, in: K. Forster (Hrsg.), Befragte Katholiken, 64–72, hier 67.

20 Schmidchen, 38.

21 Vgl. ebd. 39.

22 Ebd. 2.

23 Ebd. 1.

ausgesprochen, das dem Selbstverständnis der Kirche entspricht: daß es sie nämlich »bestimmt noch geben« wird. Selbst wer sich hier auch nur ein »vielleicht« vorbehält, steht bereits in Distanz. Die Zahl derjenigen, die mit der vollen Zuversicht des kirchlichen Glaubens in die Zukunft schauen, nimmt bei dieser Umfrage entsprechend den Altersgruppen kontinuierlich ab: Unter den 16 bis 20jährigen sind es nur noch 38 %. »Die eigene Abkehr von der Kirche wird gleichsam in die Geschichte projiziert.«²⁴

Die Bereitschaft, aus dem, was die Kirche vorgibt, auszuwählen, wird besonders bei der Auswertung der »Selbstaussagen über Glaubensfestigkeit« deutlich: Nur 49 % aller befragten Katholiken (nur 23 % der 16–20jährigen) standen zu dem Satz: »Ich bin gläubiges Mitglied der Kirche und stehe zu ihrer Lehre«.²⁵ Auch wenn dabei im einzelnen nicht aufgeschlüsselt werden kann, worin die Vorbehalte begründet sind, so liegt doch die grundsätzliche Einstellung zutage.

Aus der Differenz der verschiedenen Altersgruppen könnte man entnehmen, daß die Bereitschaft, sich mit der Kirche zu identifizieren, wohl der Jugend in hohem Grad abgeht, doch mit zunehmenden Lebensjahren wieder wächst; aber diese Interpretation ist recht fragwürdig. Näher liegt die Vermutung, daß es sich hier nicht um ein rein entwicklungspsychologisches Generationenproblem handelt, mit dem zu allen Zeiten gleichermaßen zu rechnen ist, sondern um ein aktuell gesellschaftliches: Der Pluralismus wird auch von den Mitgliedern der Kirche zunehmend als eine Selbstverständlichkeit betrachtet; sie sehen ihren Glauben in wachsendem Maß dem eigenen Ermessen anheimgestellt. Damit erhält die Aufgabe einer innerkirchlichen Verständigung erhöhte Dringlichkeit (s. 2. Teil, 1).

Daß freilich selbst die *Theologie* nicht in der Lage ist, sich mit einer einhelligen Stimme zu äußern, sondern in ihren Forschungen und Reflexionen auch ihrerseits zur innerkirchlichen Pluralität beiträgt, scheint die Situation zunächst noch schwieriger zu machen. Selbst wenn das, was Theologen im einzelnen leisten, für die Ge-

24 Ebd.

25 Vgl. ebd. 108.

meinschaft im Glauben gar nicht besonders wichtig sein mag, so bestimmen sie doch insgesamt das öffentliche Bild von der Kirche mit – nicht nur unmittelbar in publikationswirksamen Fällen des innerkirchlichen Disputs, sondern vor allem indirekt über die Ausbildung all derer, die in der Schule oder der Gemeindeseelsorge tätig sind. Wer dabei von der Theologie erwarten wollte, daß sie die kirchliche Einmütigkeit herstellte, würde sie in ihrer Leistungsfähigkeit überschätzen. Unter den gegebenen Verhältnissen kann auch sie weniger als je ein Schonraum der harmonischen Eintracht sein. Sie bezeugt vielmehr auf ihre Weise, daß in der Kirche das Einverständnis wohl immer eine Aufgabe, nicht aber schon eine Realität ist.

3.2.2 *Kirche in einer entkonfessionalisierten Kultur*

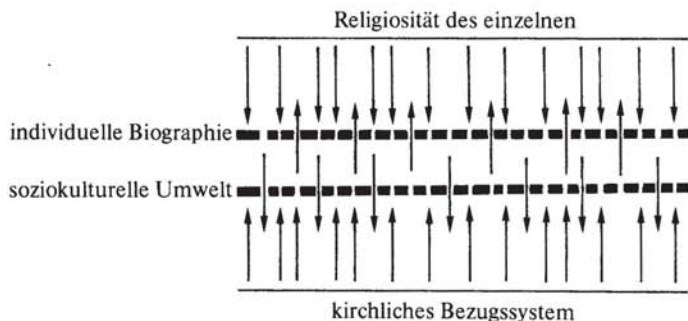
Während nach den vorausgehenden Gesichtspunkten unsere Gesellschaft durch einen Bekenntnispluralismus gekennzeichnet ist, kann man in anderer Hinsicht eine Tendenz zur Vereinheitlichung feststellen, einen Zug zu »*allgemeiner Religiosität*«²⁶ ohne besonderes kirchliches Gepräge. Im gelassenen Nebeneinander der verschiedenen Konfessionen verliert das, was ihnen spezifisch ist und sie in ihrer ursprünglichen Rivalität auffällig charakterisierte, an Anziehungskraft. Das gemeinsam Christliche erfährt mehr Zusppruch als die jeweilige konfessionelle Eigenart; das Christliche wiederum erscheint in keinem betonten Abstand zu dem, was allgemein kulturell verbreitet ist und überzeugt.

Die religiösen Einstellungs- und Verhaltensweisen unterliegen offensichtlich einem sozialen Konformitätsdruck, so daß sie in weitem Umfang gleichförmig werden. Inhaltlich dominieren in einer solchen Religiosität etwa folgende Annahmen: Glaube ist eine Hilfe gegenüber Verzweiflung und schenkt Geborgenheit; Religion gibt Sicherheit angesichts des Todes; Gott ist der Schöpfer der Welt, er bestimmt Vergangenheit und Zukunft; sein Segen ist für die Ehe wichtig; Religion schenkt dem Leben Sinn; man braucht

26 Vgl. U. Boos-Nünning, Dimensionen der Religiosität, München/Mainz 1972, 134f.

sie zur Kindererziehung.²⁷ Sätze mit ausdrücklich »kirchlichem« Bezug folgen demgegenüber erst in einigem Abstand – und dann vor allem bezogen auf kirchliche Trauung und Beerdigung. Ein Blick auf geschichtliche Realität oder auf soziale Beziehungen, die über Ehe und Familie hinausgehen, fehlt. Die »allgemeine Religiosität« dient offensichtlich vorwiegend »zur Deutung und Bewältigung außeralltäglicher Ereignisse der individuellen und familiären Existenz«.²⁸

Der Glaube wird damit in doppeltem Sinn *privatisiert*: einmal dem üblichen Sprachgebrauch nach *auf den nicht-öffentlichen Lebensraum und die persönliche Innerlichkeit der Menschen bezogen* und zum anderen dadurch – in der etymologisch ursprünglichen Bedeutung des Wortes – *seines ursprünglichen Welt- und Geschichtsbezugs »beraubt«*. Damit wird das Verhältnis zur Kirche keineswegs aufgegeben. Ihr Einfluß besteht weiter; aber er trifft auf den einzelnen nur noch in der Kraft geschwächt und im Inhalt gemindert – wie es die Skizze schematisiert darstellt:



Zwischen dem einzelnen und der Kirche, der er angehört, liegt ein *doppelter Filter*: 1. Die jeweilige *individuelle Lebensgeschichte* führt nur begrenzt in kirchliche Gemeinschaft ein. Die Taufe ist weit davon entfernt, eine sichere Initiation zu voller und tätiger Mitgliedschaft zu sein. Der weitere Lebensweg kann in vielen Va-

27 Vgl. ebd.

28 P. M. Zulehner, Religion nach Wahl, 34.

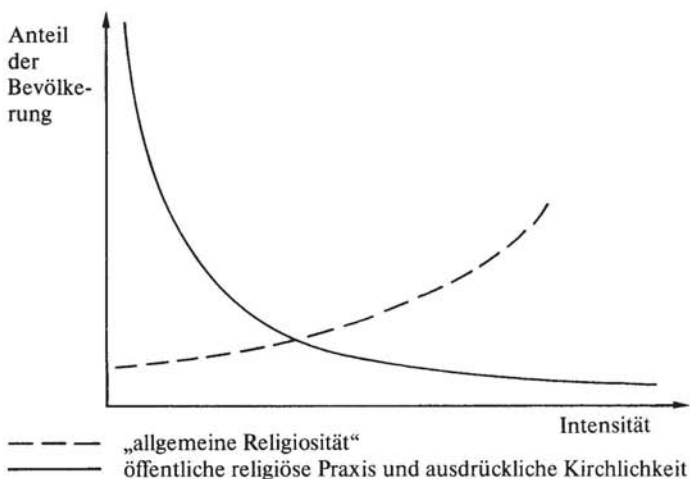
riationsmöglichkeiten von Nähe und Distanz zur Kirche verlaufen. Verantwortete Entscheidungen können sich hier ebenso auswirken wie das, was man üblicherweise »Schicksal« oder »Zufall« nennen mag. 2. Hinzu kommt die allen weithin *gemeinsame soziale Situation* mit ihrem bestimmten geistigen Klima, ihren Informationsströmen, Wertmaßstäben, Machtverhältnissen, Autoritäten, Vorbildern usw.

Was an Kirchlichkeit noch bis zum einzelnen gelangt, unterscheidet sich damit meistens ganz erheblich von den ursprünglichen Erwartungen der Kirche. Vielfach werden die Elemente, aus denen sich die Religiosität des einzelnen aufbaut, von ihm auch gar nicht mehr als »kirchlich« identifiziert. Deshalb ist es verständlich, daß man gelegentlich im Blick auf die verbreiteten religiösen Einstellungen und Verhaltensweisen von einer »*dritten Konfession*« spricht. Aber diese Kennzeichnung verrät deutlich ihre Herkunft aus einer institutionell-kirchlichen Sicht, die nicht genügend wahrnimmt, daß sich hier nicht etwa eine weitere Gruppe neben den anderen ausbildet, sondern alle Gruppierungen und ihre Abgrenzungen überhaupt relativiert werden. Pluralität wird zugunsten größerer gesellschaftlicher Übereinstimmung und zu Lasten spezifischer Kirchlichkeit zurückgenommen.

Je intensiver solche allgemeine Religiosität ausgeprägt ist, desto geringer ist das Maß der öffentlichen religiösen Praxis. Die Verteilungskurven im Diagramm sind gegenläufig (s. nächste Seite).²⁹

Die Privatisierung erscheint als *religiöser Individualismus*, der sich selbst nach dem Grundsatz begreift, daß man auch ohne Kirche religiös sein kann. Dabei findet aber diese verbreitete Religiosität auch anderswo keinen eigenen gesellschaftlichen Ort, an dem sie sich artikulieren könnte; wo sie in der Lage wäre, sich in gemeinschaftlicher Verständigung ihrer selbst zu vergewissern; wo sie vielleicht auch dazu genötigt würde, sich mit Bedacht zu korrigieren. Sie ist also weithin kommunikationsarm oder gar -unfähig. Der Auseinandersetzung entzogen, verliert sie zugleich an eigener Wirksamkeit.

29 Die Kurven sind nur Verlaufsandeutungen; vgl. die verschiedenen Diagramme bei U. Boos-Nünning, Dimensionen der Religiosität, 139–143.



Für die Kirche ergibt sich daraus der mißliche Tatbestand, daß sie in einer keineswegs areligiösen, gar religionsfeindlichen Umgebung lebt, ganz im Gegenteil um sich her deutlich religiöse Bedürfnisse und Einstellungen vorfindet, aber nur schwer auf diese eingehen kann, weil die dazu nötigen sozialen Beziehungen zu gering sind. Immer wieder sieht sie sich auf die vereinzelt Anknüpfungspunkte verwiesen, die sich aus privaten Situationen und außergewöhnlichen Anlässen in der Lebensgeschichte der einzelnen ergeben. Der Bezug der Kirche zur übrigen gesellschaftlichen Realität bleibt damit insgesamt gering.

Einer solchen Charakterisierung der kirchlichen Lage können Momente entgegengehalten werden, die ihr zu widersprechen scheinen: Die Kirche ist im öffentlichen Leben sichtbar und einflußreich gegenwärtig; ihre Repräsentanten werden politisch gehört; es gibt funktionierende Schaltstellen zwischen Kirche und Staat; der größte Teil der Bevölkerung der Bundesrepublik zahlt Kirchensteuern und übernimmt damit öffentliche Konsequenzen für seine Kirchenzugehörigkeit; die Kirche ist in der Lage, bei herausragenden Großveranstaltungen wie Katholiken- oder Kirchentagen viele Menschen, auch der jungen Generation, aus weiten Regio-

nen zu versammeln usw. Doch all dies ist nicht geeignet, das wirklich gelebte Maß an Kirchlichkeit zu charakterisieren; man könnte daran teilweise sogar leicht aufzeigen, wie die *institutionelle Präsenz* der Kirche in der Öffentlichkeit von ihrer *Anerkennung als Glaubensgemeinschaft* abweicht.

Freilich muß mitbedacht werden, daß man die gegenwärtige Situation der Kirche nicht allein nach den Verhältnissen Westeuropas bestimmen kann. Bereits in den uns nahen Ländern unter kommunistischer Herrschaft findet sie andere soziale Voraussetzungen vor, aber auch in Lateinamerika und manch anderen Regionen unserer Erde. Dabei kann sie gelegentlich in Konfrontationen stehen, in denen es ihr einigermaßen leicht fällt, ihre geistige Überlegenheit plausibel zu machen, so daß sie vielleicht in einem begrenzten Feld ohne eine gleichwertige geistige Konkurrenz erscheint. Aber wo immer eine freie Verständigung über Grund, Sinn und Ordnung unserer Welt und unseres Lebens nicht durch äußere Umstände verhindert wird, ist auch damit zu rechnen, daß die Kirche unter die Bedingungen einer pluralistischen Gesellschaft gerät.

3.2.3 *Die Verkirchlichung der öffentlichen Religion*

Angesichts des verbreiteten Trends zu einer Religiosität ohne ausgeprägten Kirchenbesuch mag es überraschen, wenn gleichzeitig von einer Verkirchlichung die Rede ist. Doch ist diese Erscheinung nur eine weitere Konsequenz aus der Säkularisierung der modernen Gesellschaft. In dem Maße, in dem sich das öffentliche Leben ausdifferenziert, fällt die Zuständigkeit für Religion schlechthin an die Kirchen. Sie erscheinen bei der erforderlichen Arbeitsteilung als die »hierfür spezialisierten Instanzen«.³⁰ Wie auch immer das religiöse Bewußtsein sich entwickeln mag, auf der institutionellen Ebene erwächst den Kirchen dadurch noch keine Konkurrenz. Die »allgemeine Religiosität« ist in der Öffentlichkeit kaum präsent; wo sie überhaupt in Erscheinung tritt, greift sie trotz der sonstigen Distanz auf kirchliche Vollzüge zurück (bei Taufe, Hochzeit usw.).

30 F.-X. Kaufmann, *Kirche begreifen*, 101.

Damit beläßt sie der Kirche für einen begrenzten Bedarf ihr Monopol.

Diese kann dabei zugleich in bestimmten Bereichen des öffentlichen Lebens (z. B. im Umfeld der politischen Entscheidungsgremien oder in den Massenmedien) einen Einfluß gewinnen, der weit über ihre religiöse Bedeutung hinausgeht und nicht den Einstellungen ihrer Mitglieder entsprechen muß.

Eine Konsequenz dieser zwiespältigen Situation – man gehört der Kirche an, nimmt sie gelegentlich in Anspruch und lebt doch aus einem inneren Abstand zu ihr – ist in Erfahrung und Sprache das Klischee von der »*Amtskirche*« (s. o. in 2.4). Es entstammt nicht einfach einem leichtfertigen Vorurteil, sondern entspricht der Tatsache, daß die Kirche öffentlich weithin vor allem in ihren niederen und hohen Funktionsträgern wahrgenommen wird. Das Bewußtsein von der Verantwortung aller Christen für den Aufbau der Gemeinde ist nur wenig verbreitet und hat für die Stellung der Kirche innerhalb der gesamten Gesellschaft so gut wie keine Folgen.

Hinzu kommt, daß die »allgemeine Religiosität« aufgrund ihrer Kirchendistanz innerkirchlich kaum zu Gehör kommt und nur selten jemanden dazu nötigt, sich mit ihr argumentativ auseinanderzusetzen. Damit macht sie es der Kirche leicht, sie als eine bloße Mangelerscheinung einzuschätzen. Auf diese Weise unterbleibt aber die ernsthafte Auseinandersetzung mit dieser in unserer Gesellschaft – wenn auch nicht in der Öffentlichkeit – vorherrschenden Religiosität. Die Kirche kann dabei die in ihr selbst artikulierte Form des christlichen Glaubens unbehelligt als die einzig legitime ausgeben, im Anschein, daß darüber hinaus nur noch die Glaubenslosigkeit zur Wahl stünde.

Eine solche Kommunikationslosigkeit bringt für die Kirche einen beträchtlichen *Erfahrungsverlust* mit sich. Die Eigendynamik, die das religiöse Bewußtsein in den individuellen Lebensgeschichten gewinnt, wird nicht hinreichend in kirchlicher Verständigung aufgearbeitet. Dies fördert bei der Kirche eine Beharrungstendenz, in der sie sich selbstgenügsam vor allem auf die eigene Realität verwiesen sieht. Die Inkongruenz der kirchlichen und gesellschaftlichen Orientierungen bleibt verdeckt; die aus den Unstimmigkeiten resultierenden Konflikte müssen weitgehend von den einzelnen

selbst ausgetragen werden – wenn diese nicht einfach, der gesellschaftlichen Tendenz folgend, in die bequemere Kirchendistanz ausweichen. Damit aber – der Kreislauf schließt sich – tragen sie dazu bei, daß im öffentlichen und im innerkirchlichen Leben die Identifikation von Religion und Kirche unbehellig bleibt.

Zugleich bedeutet diese Entwicklung eine *Überforderung der Kirche* in ihrer Leistungsfähigkeit. Wenn Religion auf Dauer überzeugend und wirksam bleiben soll, darf sie nicht nur einer spezifischen Organisation anvertraut sein, sondern muß auch in der kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Umwelt als wirksam erfahren werden können. Doch die arbeitsteilige Segmentierung der Gesellschaft verhindert dies weitgehend. Davon ist gerade die *Familie*, die der primäre Ort der religiösen Sozialisation sein sollte, schwer betroffen. Selbst wo sie überhaupt noch die Glaubensvermittlung als ihre eigene Aufgabe annimmt, erfährt sie ihre Schwäche und Hilflosigkeit angesichts ihrer Umgebung. In Nachbarschaft, Schule, Freundschaften der Kinder usw. findet sie kaum Unterstützung, sondern wird eher noch in ihrer Unsicherheit verstärkt, nicht zu wissen, was sich noch glaubwürdig sagen und weitergeben läßt. In dieser Situation erwartet sie für die religiöse Erziehung der kommenden Generation fast alles von dem Einfluß der kirchlichen Instanzen (über Gottesdienst, Katechese, Religionsunterricht u. ä.). Der christliche Glaube erscheint aber auf diese Weise kaum als eine grundlegende Realität des Lebens, sondern eher als die besondere Eigenart einer bestimmten Organisation.

3.3 *Erwartungen*

Wenn von der Zukunft der Kirche die Rede sein soll, muß man unterscheiden zwischen der *grundsätzlichen Sicht des Glaubens* und den *situationsbedingt nahegelegten Erwägungen, Hoffnungen, Befürchtungen*. Diese zwei Perspektiven heben sich nicht etwa nur dadurch voneinander ab, daß man im ersten Fall etwas mit Gewißheit zu sagen wagt, im anderen dagegen nur vermutungsweise und nach dem Ermessen von Wahrscheinlichkeiten; vielmehr sind jeweils auch die Fragen, auf die Antworten gesucht werden, ganz andere. Dabei wäre es falsch, diese zwei unterschiedlichen Einstel-

lungen zur Zukunft gegeneinander auszuspielen, etwa derart, daß man nur die prinzipielle Sicht des Glaubens für theologisch belangvoll hielte oder nur die gegenwarts- und situationsbezogene für erfahrungshaltig und handlungsrelevant. Beide sind vielmehr für das Verständnis der Kirche unverzichtbar.

3.3.1 Das gläubige Vertrauen auf den dauernden Bestand der Kirche

Die christliche Hoffnung richtet sich nicht eigentlich auf die Zukunft der Kirche, sondern auf die des »Reiches Gottes«. Aber gerade dabei kommt der Kirche in ihrem eigenen Selbstverständnis eine Aufgabe zu, die ihren dauerhaften geschichtlichen Bestand verlangt: Sie soll bezeugen, daß diese Zukunft bereits zeichenhaft gegenwärtig und wirksam geworden ist – in der Geschichte Jesu und in der Gemeinschaft derer, die aus der Erinnerung an ihn leben. Deshalb versteht sich die Kirche selbst als eine eschatologische Größe, deren Existenz von Gott her gewährt ist und nicht der geschichtlichen Hinfälligkeit sonstiger menschlicher Institutionen unterliegt.

Nach Mt 16,18 ist der Kirche verheißen, daß »die Pforten des Totenreichs sie nicht überwältigen« werden. Der hier (im griechischen Wortlaut) angeführte »Hades« ist der Ort der Hoffnungslosigkeit, denn wer durch seine Tore hindurchgeht, führt – auch nach den traditionellen Vorstellungen Israels – nur noch eine schattenhafte Existenz. In der Auferstehung Christi jedoch sieht die Kirche diesen Herrschaftsbereich des Todes entmachtet. Als Gemeinschaft dieser Hoffnung nimmt sie an dem Sieg teil.

In dieser Perspektive versteht sich die Kirche schließlich nicht nur als eine irdische Institution, begrenzt auf die vorläufige geschichtliche Aufgabe, sondern als die Gemeinschaft, die »am Ende der Weltzeiten [...] in Herrlichkeit vollendet werden« wird (Zweites Vatikanisches Konzil, *Lumen gentium*, 2).

Dieses Vertrauen auf Unvergänglichkeit meint freilich mehr als die bloße zeitliche Dauer, nämlich die bleibende Integrität im Glauben – in der Sprache des Ersten Vatikanischen Konzils die »unbesieg-

bare Beständigkeit«. ³¹ Diese Zuversicht kann leicht dazu verführen, daß der Blick für die geschichtliche Realität etwas eingeschränkt wird und die Kirche sich fast nur noch als eine beharrende Institution sieht, die »bis zum Ende der Welt in ihrer Verfassung stets unveränderlich und unbewegt dasteht«. ³² Selbst wenn dann noch eingeräumt wird, daß es in der Kirche wohl auch Wachstum und kulturgeschichtliche Entfaltungen gebe, so dominiert dabei doch die Feststellung: »Trotzdem bleibt sie unveränderlich in sich und in der von Christus empfangenen Verfassung.« ³³ Diese Lehre des Ersten Vaticanums, deren Ursprünge weit zurückreichen, ist aber selbst keine schlechthin beständige Artikulation von kirchlichem Selbstverständnis; die geschichtlichen Erfahrungen nötigen zur Differenzierung (vgl. 2. Teil, 2.4).

3.3.2 *Der situationsbedingte Blick in die Zukunft*

Zwei Fragen sind es, die man im Blick auf die nächste Zukunft der Kirche stellen kann:

- Welche Trends soll man aufgrund der gegebenen Lage erwarten?
- Woraufhin kann man mit einiger Wahrscheinlichkeit des Erfolgs handeln?

Nach dem im Vorausgehenden skizzierten Charakter der »allgemeinen Religiosität« liegt für unsere Gesellschaft zunächst »eine innere Dynamik zu weiterer Individualisierung, damit Entkirchlichung« nahe. ³⁴ Weder in der Familie noch in der außerkirchlichen Öffentlichkeit ist eine hinreichende soziale Grundlage gegeben, auf der ein sprachfähiger und erfahrungshaltiger Glaube so vermittelt werden könnte, daß er sich in den Diskrepanzen unserer Gesellschaft als stabil erweisen könnte. Was in der verbreiteten Religiosität noch an Kirchlichkeit vorhanden ist, »wird weiter verdunsten und verfallen, wenn nicht mächtige gesellschaftliche oder

31 NR 385.

32 NR 391.

33 Ebd.

34 P. M. Zulehner, Religion nach Wahl, 45.

kirchliche (pastorale) Gegenkräfte wirksam werden«. ³⁵ Aus diesem Grund ist gleichzeitig zu erwarten, daß sich diejenigen Christen, die sich ausdrücklich zu ihrer Kirchlichkeit bekennen, immer deutlicher als eine Sondergruppe erfahren. Der Dissonanzdruck, dem sie von der Gesellschaft her ausgesetzt sind, nimmt zu. In einer solchen Situation legen sich zwei Konsequenzen nahe:

1. Die Mitglieder dieser Gruppe können, um den Druck zu mindern, auf eine Öffnung ihrer Kirche gegenüber der sie umgebenden Gesellschaft drängen, sich für einen »Dialog« mit den unterschiedlichen Positionen aussprechen, dabei sich selbst in gewissem Umfang als korrektur- und erneuerungsbedürftig ausgeben und sich damit insgesamt um eine *flexiblere Verarbeitung der pluralistischen Situation* bemühen. Dies wird zur stärkeren *Assimilation an die Umwelt* führen. Daraus aber ergibt sich eine *weitere Verringerung spezifischer Kirchlichkeit*. Daß mit dieser Möglichkeit zu rechnen ist, läßt sich belegen: »Diejenige Kirchenbindung also, die man mit größerer Vorsicht als »kerngemeindliche« einordnen könnte, die jedenfalls die Erwartungen der organisierten Kirche an die Mitglieder ziemlich genau reflektiert und positiv beantwortet, scheint zurückzugehen.« ³⁶

2. Unter dem Bedürfnis der Selbstbehauptung könnte es aber auch zu *stärkeren innerkirchlichen Bindungen* kommen, zu einem *intensiveren kommunikativen Zusammenhalt*, der die *wechselseitige Bestätigung* fördert – vielleicht im metaphorischen Selbstbewußtsein, daß man die »kleine Herde« (Lk 12,32) der wahren Kirche Jesu Christi darstelle. Bei einer solchen Abhebung der eigenen Gruppe von ihrer Umgebung liegen allerdings Gefahren nahe: gesellschaftlich polarisierende Interpretationen in der Gegenüberstellung von »Wir« und »Die«, abnehmende Kommunikationsbereitschaft nach außen, defensives Verhalten zur Angstabwehr, Hemmungen davor, die eigene Identität dem Wandel auszusetzen, da dies immer in einem gewissen Maß die Auswahl aus dem gegebenen Bestand kirchlichen Glaubens und Lebens mit sich bringt. Der *vermehrten*

35 Ebd. 47.

36 H. Hild (Hrsg.), *Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Umfrage*, Gelnhausen/Berlin 1974, 182.

Abschirmung nach außen entspricht die Erwartung einer *stabilisierenden Organisation der Kirche nach innen*, damit man sich möglichst unangefochten behaupten könne. »Das heißt, es könnte sich um eine Kirchlichkeit der Gegenwehr gegen befürchtete oder erfahrene ›Entchristlichung‹ handeln, um eine Dennoch-Kirchlichkeit, wie sie den geschichtlichen Erfahrungen seit dem 1. Weltkrieg, insbesondere während der Nazizeit, entsprach.«³⁷ Aber gerade dieser geschichtliche Hinweis macht darauf aufmerksam, daß solche defensiven Entwicklungen nur unter außergewöhnlichen gesellschaftlichen und politischen Umständen von größerer Bedeutung sein dürften.

Bei der Frage nach der Zukunft der Kirche entnimmt Johann Baptist Metz³⁸ der gegenwärtigen kirchlichen Situation typologisierend drei »miteinander konkurrierende Kirchenbilder«, nämlich die »Volkskirche«, die »Bürgerkirche«, die »Basiskirche«. Die »*Volkskirche*« charakterisiert er als »vorbürgerliche Betreuungskirche«. Sie versteht sich als ein institutionell festgefügt, in hierarchischen Ordnungen geleitetes Gebilde, in dem alle gläubigen Katholiken die grundlegenden Orientierungen ihrer entscheidenden Lebensbereiche erhalten sollen. Dem überlegenen Selbstverständnis und der autoritativen Selbstsicherheit des Amtes entspricht dabei die Bereitschaft der hörenden Gemeinde zum kirchlichen Gehorsam. Diese Auffassung von Kirche ist offensichtlich weit von den heute gegebenen Verhältnissen entfernt und »hat ihre gesellschaftliche Zukunft hinter sich«; es ist unübersehbar, daß »sie sich allenthalben in einem Auflösungsprozeß« befindet. Die sozialen Voraussetzungen für eine derart auf Homogenität hin regulierte und dabei zentralistisch verwaltete Kirche sind verschwunden. Die »*Bürgerkirche*« sieht Metz demgegenüber als »Angebots- bzw. Servicekirche«. Sie gibt einerseits der Kritik an kirchlicher Autorität und damit der Freiheit des einzelnen und einzelner Gruppen Raum, gewährt ihren Mitgliedern aber auch entgegenkommend die Möglichkeit, sich leicht vor den Herausforderungen der christlichen Verkündigung abzuschirmen und auf geruhsamere

37 Ebd.

38 J. B. Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion*. München/Mainz 1980. 111 bis 125: »Wenn die Betreuten sich ändern«. Unterwegs zu einer Basiskirche.

bürgerliche Maßstäbe zurückzuziehen. Sie ist die Kirche der »Auswahlchristen«. Metz nimmt an, daß auch dieser kirchliche Typus seinen »historischen Zenit« schon überschritten hat, obwohl er »faktisch, wenn auch nicht normativ, immer mehr unser Kirchenverständnis« prägt. Die »*Basiskirche*« schließlich nennt Metz auch »nachbürgerliche Initiativkirche«. Es dürfte für die weitere Geschichte des Christentums von entscheidender Bedeutung sein, inwieweit es gelingt, in der Kirche die Verantwortung derjenigen Gruppen zu stärken, die mit spiritueller Phantasie und intensivem Einsatz unter ihren Lebensbedingungen nach der angemessenen Realisierung des Glaubens suchen.³⁹

Solche Aufteilungen der möglichen Trends enthalten viel Unwägbares und können demjenigen, der sich in der Kirche zurechtfinden will, nicht eindeutig die Wege weisen, die gangbar und dringlich sind. Eine verantwortliche Pastoral wird selbst angesichts des gesellschaftlichen Drucks zu einer kirchlich distanzierten Religiosität das Heil *nicht in einer innerkirchlichen Sondermentalität* suchen; sie wird andererseits aber angesichts der Gefahr, sich der Öffentlichkeit zu entfremden, auch nicht die große Bedeutung der *wechselseitigen Bestärkung in einer relativ geschlossenen Gemeinde* verkennen. Wie sich diese beiden Voraussetzungen am wirksamsten miteinander verbinden lassen, vermag niemand vorweg zu entscheiden. Die Förderung einer *verständnisbereiten innerkirchlichen Pluralität* dürfte am ehesten dazu geeignet sein, den Herausforderungen der neuzeitlichen Gesellschaft gerecht zu werden (s. 2. Teil, 1.4). Daß wir – nach dem Mitgliederstand bemessen – bis jetzt immer noch eine erstaunlich stabile »Volkskirche« haben, könnte für eine solche Entwicklung günstig sein.⁴⁰

Schließlich muß man bei all dem aber auch mitbedenken, daß die Zukunft der Kirche von der Zukunft unserer Gesellschaft insge-

39 Vgl. A. Exeler/N. Mette (Hrsg.), *Theologie des Volkes*, Mainz 1978; H. Franke-möller (Hrsg.), *Kirche von unten: alternative Gemeinde*, München/Mainz 1981; K. Rahner u. a. (Hrsg.), *Volksreligion – Religion des Volkes* (Urban-Taschenbücher 643), Stuttgart 1979.

40 Zum Spektrum der verschiedenen empirischen und pastoralen Einschätzungen von »Volkskirche« vgl. N. Mette, *Kirchlich distanzierte Christlichkeit*, München 1982, besonders den 1. Teil: »Volkskirche« – Zeichen von Zerfall oder Aufbruch? (13–108).

samt abhängt und diese unter den gegenwärtigen ökonomischen, ökologischen und politischen Problemen mehr als je ungewiß ist. Es gibt also hinreichend Grund, anzunehmen, daß die Kirche zukünftig verstärkt im *Experiment der Geschichte*⁴¹ steht. Dabei bleibt zu überlegen, wieweit ihrem Selbstverständnis dann eher die Metapher des »unbesiegbaren Bollwerks«, des »wandernden Volkes«, des »Schiffs in den Stürmen des Meeres« oder vielleicht noch ganz andere Bilder angemessen sind.

In der Befürchtung, die Kirche könne »den Verlust an Sinn und Tröstungskraft des christlichen Glaubens überspielen«, hat die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland einige »Wege der kirchlichen Erneuerung« gewiesen: »in den Gehorsam des Kreuzes«, »in die Armut«, »in die Freiheit« und »in die Freude«.⁴² Vor solchen Forderungen und Erwartungen kann die Zuversicht, daß die Kirche als Institution in der Geschichte bestehen bleiben wird, nicht schon genügen.

41 Für die Beurteilung der nachkonziliaren Situation aufschlußreich sind die Beiträge in: *G. Alberigo / Y. Congar / H. J. Pottmeyer* (Hrsg.), *Kirche im Wandel*, Düsseldorf 1982.

42 Beschluß »Unsere Hoffnung« in: *Synode I*, 84–111, hier 85 und 103–107.

4 Gruppierungen

Unter welchen Perspektiven man die Kirche auch immer wahrnimmt, sie erscheint nie einheitlich und gleichförmig, sondern immer als ein strukturiertes soziales Gebilde. Ihre Geschichte trägt gruppendynamische Züge. Dabei können die Linien der Zuordnungen und Abgrenzungen in verschiedener Hinsicht gezogen werden. Im Folgenden soll den wichtigsten Aspekten nachgegangen werden.

4.1 Funktionale Differenzierungen

Daß die Verkündigung Jesu soziale Bewegungen auslöste und zu bestimmten Gruppierungen führte – auch innerhalb derer, sie sich ihm zuwandten –, wurde an anderer Stelle (3.1.1) bereits angesprochen. Für die nachösterlichen Gemeinden ergab sich verstärkt die Notwendigkeit, Aufgaben zu verteilen und damit verschiedene Funktionen voneinander abzuheben. »So hat Gott in der Kirche die einen als Apostel eingesetzt, die anderen als Propheten, die dritten als Lehrer; ferner verlieh er die Kraft, Wunder zu tun, sodann die Gaben, Krankheiten zu heilen, zu helfen, zu leiten, endlich die verschiedenen Arten von Zungenrede.« (1 Kor 12,28.) Diese Aufzählung zeigt für die Gemeinde in Korinth eine Vielfalt charismatischer Dienste. Aber die kirchlichen Strukturen sind in dieser frühen Zeit noch nicht institutionell fixiert; andernorts finden sich andere Differenzierungen (s. 2. Teil, 1.2.3). Je stärker sich jedoch die Organisation der Gemeinden vereinheitlicht und verfestigt, desto deutlicher treten die Ämter mit leitenden und kultischen Funktionen den einfachen Gläubigen gegenüber, denen derartige Vollmachten nicht zukommen. Dementsprechend wird im 2. und 3. Jahrhundert die *Trennung zwischen Klerus und Laien* zunehmend deutlicher und schärfer durchgeführt. Der »Laie« konnte schließlich bei einer

solchen Aufteilung einfach negativ als der »Nicht-Kleriker« definiert werden. Im Personenrecht des Codex Iuris Canonici von 1917 umfaßt der Teil über die Laien insgesamt nur zwei Canones, dessen erster (682) lautet: »Die Laien haben das Recht, vom Klerus nach den Normen der kirchlichen Ordnung geistliche Güter und besondere Hilfsmittel zum ewigen Heil entgegenzunehmen.« Und damit sind an dieser Stelle auch schon die Rechte erschöpft; denn der nächste Canon beginnt: »Es ist den Laien nicht erlaubt . . .«.

Ganz in diesem Sinne hatte auch das Zweite Vatikanische Konzil zunächst die Gliederung der dogmatischen Konstitution über die Kirche entworfen: Dem Kapitel über »Das Volk Gottes und insbesondere die Laien« sollte eines mit der Überschrift »Die hierarchische Verfassung der Kirche und im besonderen der Episkopat« vorangestellt werden. Das »Volk« wäre damit nur noch der untergeordnete Teil *in* der Kirche, nicht mehr die Kirche als ganze.

Die endgültige Gliederung dieser dogmatischen Konstitution faßt demgegenüber zunächst einmal alle Gläubigen, in welcher Funktion auch immer, als eine auf Gottes Wort hörende Gemeinschaft zusammen – als das eine »Volk Gottes«, das auch gemeinsam an dem einen Priestertum Christi teilhat. Erst danach folgen die Ausführungen, die der gegliederten Verfassung der Kirche entsprechen und die *kirchlichen Ämter*, insbesondere das des Bischofs, den *Laien* gegenüberstellen. Die Gruppe der Laien wird dabei nicht mehr durch ihren untergeordneten Rang konstituiert, in dem sie nur als die von oben Geleiteten und Versorgten erschienen, sondern durch das ihnen eigene Verhältnis zur Welt, aus dem ihnen auch besondere Aufgaben erwachsen. Ihnen ist es aufgetragen, in »den normalen Verhältnissen des Familien- und Gesellschaftslebens« den Geist des Evangeliums zu verwirklichen (Lumen gentium, 31). Bezeichnenderweise gebraucht der Konzilstext für diesen Auftrag dasselbe Wort »*vocatio*« (= Berufung), das er auch für die Indienstnahme der Kleriker benutzt. Diese verschiedenen Berufungen lassen sich nicht aufeinander zurückführen oder auseinander ableiten, sondern haben je ihren eigenen Wert. Aus diesem Grund konnte sich das Konzil auch – trotz mannigfacher

Einreden und nach mehreren Diskussionen – dazu entschließen, vom »Apostolat« der Laien zu sprechen.¹

Zugleich verhindert das Konzilsdokument eine scharfe Zweiteilung der Kirche in Laien und Kleriker, indem es auch auf die besondere Gruppe des *Ordensstandes* verweist (vgl. ebd. 43–47): Einerseits sind diejenigen, die ihm angehören, häufig nicht Kleriker, andererseits sind sie aber durch die Bindungen, die sie eingegangen sind, innerhalb der Kirche doch als eigene Gruppe herausgehoben. Ihre Lebensform und ihre Aufgaben tragen nicht in gleicher Weise den »Weltcharakter«, wie ihn das Konzil denjenigen zuspricht, die es bei seiner Strukturierung der Kirche »Laien« nennt.

Das kirchliche Leben findet also offensichtlich zu Gruppierungen, die mit den exakten Einteilungen kirchenrechtlicher Terminologie nicht hinreichend erfaßt werden.

Von besonderer Bedeutung ist das soziale Gefüge der Kirche für die Bewahrung und Weitergabe des christlichen Glaubensbestandes. Einerseits wird die Zuversicht, in der Wahrheit des Glaubens zu bleiben, auf den »*Glaubenssinn des ganzen Volkes*« gegründet; andererseits wird aber doch auch wieder das Volk »*der Leitung des heiligen Lehramtes*« untergeordnet und auf »treue Gefolgschaft« verpflichtet (ebd. 12). Es wird zu überlegen sein, wie unter diesen Voraussetzungen eine Verständigung über den Glauben so möglich ist, daß sich alle Teile der Kirche nach ihrem Vermögen in die Verantwortung der Wahrheit einbezogen sehen (s. 2. Teil, 1).

Für die Verfassungstheorie der Kirche folgenreich ist die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über das *Bischöfskollegium*. Nach ihr liegt den *einzelnen* Bischöfen, ihrer persönlichen Verantwortung und ihrem individuellen Handeln, die *Körperschaft* voraus, die sie gemeinsam bilden. Dieser wird die geschichtliche Verbundenheit mit den Aposteln, demnach die fundamentale Kontinuität und Autorität zugesprochen. Daraus ergeben sich gewichtige Fragen im Hinblick auf das Verhältnis dieses Kollegiums zu dem ihm selbst zugehörigen *Amt des Papstes*. Weder kann es in der Kirche

1 Dekret über das Apostolat der Laien »*Apostolicam actuositatem*«; zum Titel vgl. den Kommentar von F. Klostermann, in: LThK.E II, hier 602f. Dementsprechend erkennt auch der neue Codex Iuris Canonici von 1983 den Laien ausdrücklich die Aufgabe des Apostolats zu (can. 225 § 1; 229 § 1).

zwei verschiedene Subjekte derselben höchsten und vollen Gewalt geben, noch darf die eine Instanz der anderen ihre höchste Zuständigkeit für die Leitung der gesamten Kirche einschränken. Offensichtlich ist dies ein schwer bestimmbares soziales Bezugsproblem. Es ist sowohl in der Theorie wie in der Verfassungswirklichkeit der Kirche nicht eindeutig geklärt.

Zu einer weiteren ausdrücklichen Gruppierung innerhalb der kirchlichen Gemeinschaftsordnung kommt die dogmatische Konstitution über die Kirche im Blick auf die *Priester*; denn sie bilden »in Einheit mit ihrem Bischof ein einziges Presbyterium« (Lumen gentium, 28). Die Zuordnung der Priester wird dabei vor allem mit dem Hinweis auf ihre untergeordneten Hilfsfunktionen näher bestimmt. Aber durch die Teilnahme an den Aufgaben des Bischofs erscheint schließlich auch ihr Dienst darauf ausgerichtet, daß »die ganze Menschheit der Einheit der Familie Gottes zugeführt werde« (ebd.).

In der hierarchischen Ordnung der Kirche »eine Stufe tiefer« stehen schließlich die *Diakone*, die in eingeschränktem Maß an den Aufgaben »der Liturgie, des Wortes und der Liebestätigkeit« Anteil haben (ebd. 29). Wieweit ihre Gruppe als eine »eigene und beständige hierarchische Stufe« ausgebildet werden soll, bleibt den Teilkirchen und ihrer Beurteilung der pastoralen Bedürfnisse überlassen (ebd.).

Mit dem Namen »*Hierarchie*«, das heißt »heilige Herrschaft«, wird dieses gesamte Ordnungsgefüge der kirchlichen Ämter auf eine theologisch belastende Weise angesprochen. Wer für Symbole sensibel ist, dürfte diesen Ausdruck nicht unbefangen hinnehmen. Ihm entspricht auch die Bezeichnung der kirchlichen Amtsvollmacht als »*heilige Gewalt*« (ebd. 18: »*sacra potestas*«), die sich nach klassischer Differenzierung aufteilt in die Vollmacht der *Leitung* (»*potestas iurisdictionis*«) und die der *Weihe* (»*potestas ordinis*«). Diese herrschaftssprachlichen Begriffe stehen in spannungsvoller Beziehung zu der Feststellung, daß die kirchlichen Ämter als »Dienst« (ebd.: »*ministerium*«) zu verstehen sind (ebd.).

Daneben spricht das Zweite Vatikanische Konzil häufig aber auch in einem weiteren Sinn vom »Amt« als einer »*Aufgabe*« (»*munus*«), die nicht nur der Hierarchie zukommt, sondern aus der für

alle in der Kirche Verpflichtung erwächst; denn alle sind des »priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi auf ihre Weise teilhaftig« (ebd. 31). Dieses Amtsverständnis umgreift also die verschiedenen in der kirchlichen Verfassung ausdifferenzierten Gruppen und Funktionen.

4.2 *Räumliche Gliederungen: lokal – regional – universal*

Wo in den griechischen Texten des Neuen Testaments »ekklēsia« steht, geraten die Übersetzer vor eine bezeichnende Wahl: Es stehen ihnen im Deutschen grundsätzlich zwei Möglichkeiten zur Verfügung, nämlich »Kirche« und »Gemeinde«. Im einen Fall denken wir eher an die gesamte Glaubensgemeinschaft, im anderen an die überschaubare Gruppe derer, die in räumlicher Verbundenheit miteinander leben und sich regelmäßig im gemeinsamen Gottesdienst treffen können. Diese zweite Bedeutung kommt dem profanen griechischen Sprachgebrauch besonders nahe, in dem mit »ekklēsia« die politischen Volksversammlungen der Städte bezeichnet werden. Aber in der griechischen Übersetzung des Alten Testaments – und damit im Vorfeld des christlichen Sprachgebrauchs – wurde dieses Wort auch auf die »Gemeinde Gottes«, also Israel, bezogen.

In den meisten Fällen wird aus dem Textzusammenhang deutlich, welche Übersetzung die angemessenere ist. So werden etwa in Mt 18,15–17 die Christen bei Streitigkeiten an ihre »Gemeinde« verwiesen, damit diese in den Auseinandersetzungen entscheide und dabei notfalls jemanden auch aus der Gemeinschaft ausschließe. Wenn »ekklēsia« so verstanden wird, kann es selbstverständlich auch den Plural »Gemeinden« oder »Kirchen« geben. In Mt 16,18 hingegen verheißt Jesus den Bau seiner »Kirche«, zu der selbstverständlich keine Mehrzahl verwendet werden dürfte.

Doch mit der Differenzierung des Wortgebrauchs im Deutschen geht zugleich der theologische Sinn der Doppeldeutigkeit von »ekklēsia« verloren. Die Ortsgemeinde ist nicht nur ein Stück der Kirche; die gesamte Kirche nicht nur eine Summierung von Gemeinden. Ihr Verhältnis ist theologisch anders zu bestimmen als nur

nach der Beziehung von Teil und Ganzem. Darauf verweist die neutestamentliche Redewendung.

Die Erfahrung, in einer Gemeinschaft zu leben, hat ihre räumlichen Voraussetzungen; man muß einander begegnen können, miteinander zu tun haben, die Nähe der anderen spüren und so von dem betroffen sein, was sie betrifft. Je größer die Entfernungen werden, desto mehr verliert der Zusammenhalt an Unmittelbarkeit und ist auf eigene organisatorische Maßnahmen angewiesen. Im Blick auf großräumige Dimensionen steht das Bekenntnis, eine Gemeinschaft zu sein, immer in der Gefahr, daß es eine erfahrungsleere Formel wird, wenn nicht gar eine ideologische Behauptung, die die bestehenden Verhältnisse verschönern soll.

Unter den Metaphern, mit denen die Kirche ihr Selbstverständnis auslegt, befindet sich auch die von der »*Familie*« (vgl. *Lumen gentium*, 6). Ein solches Bild setzt innerkirchlich soziale Beziehungen voraus, die als Vergleichsgrundlage taugen. Die Metapher muß sich grundsätzlich in der Realität bewähren können; dies ist nicht in beliebigen räumlichen Ausmaßen möglich. Bezeichnenderweise nennt das Zweite Vatikanische Konzil auch umgekehrt die reale Familie »Kirche« (*Lumen gentium*, 11: »*ecclesia domestica*«). Wo Christen in fundamentalen Lebenszusammenhängen »wir« sagen, dürfen sie demnach auch von »Kirche« sprechen, und wenn »Kirche« nicht nur zu einem äußerlichen organisatorischen Zusammenschluß von Christen werden soll, ist sie auf die Realisierung christlichen Lebens in überschaubaren und erlebbaren Gemeinschaften angewiesen. Am Anfang des Christentums steht die »*Hauskirche*«. ² Auch wenn bald andere Organisationsformen von Gemeinden hinzukommen mußten, so bleiben doch die unmittelbaren Erfahrungen von Nähe und Zugehörigkeit unverzichtbar. Aus diesem Grund kommt der *Pfarrei* auch didaktisch vorrangige Bedeutung zu. Über sie wird *lebensgeschichtlich* in Kirche eingeführt; durch sie ist Kirche *Alltagsrealität*. Zugleich kann man in ihr am deutlichsten die Einheit von Verkündigung, Liturgie und Diakonie als *theologische Grundgestalt von Kirche* ausmachen.

2 Vgl. H. J. Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum*, Stuttgart 1981.

Doch darf dabei andererseits die Gesamtkirche nicht als bloße übergeordnete Verwaltungseinheit erscheinen, gar als bedrohlich für die Erfahrung von Gemeinschaft. Die Kirchengeschichte hat das theologische Dilemma, das sich aus der räumlichen Erstreckung und Gliederung der Kirche ergibt, offenkundig werden lassen: »Entweder hat sich die Universalkirche verabsolutiert und den Einzelgemeinden den Eigenwert streitig gemacht, oder die Teilkirchen haben den im NT begründeten Pluralismus als Legitimation für einen kirchenspaltenden Isolationismus verstanden, der jede übergeordnete Kircheninstanz als Ausdruck des gefährlichen und unangemessenen Zentralismus ablehnt.«³ Doch die Frage, welcher Perspektive der Vorrang zukomme, ist von vornherein auf Rivalität angelegt statt auf wechselseitige Angewiesenheit.

Aufschlußreich dafür, was die Kirche als Gemeinde am Ort auszeichnen kann, ist für die neutestamentliche Zeit der Philipperbrief. Für Paulus ist die Gemeinschaft der Christen in *Philippi* uneingeschränkt »ekklēsia« (4,15); sie wird es nicht etwa erst im Blick auf die größere Gemeinschaft der Christen und in einem von dieser abgeleiteten Sinn. »Kirche« gibt es in *Philippi* vielmehr unmittelbar als die »Versammlung von Glaubenden, Liebenden und auf die Ankunft ihres Herren Hoffenden«.⁴ Als solche ist sie durch einige charakteristische Momente ausgezeichnet: Der Apostel kann die Lage ihrer Mitglieder aus eigener Vertrautheit ansprechen, so wie er weiß, daß auch sie an seiner Arbeit und Beschwnis Anteil nehmen. Ein besonderer Ausdruck für das persönliche Verhältnis ist es, daß man einander beim Namen nennt, so daß Paulus nicht etwa in einem allgemeinen Ton zur Einmütigkeit auffordern muß, sondern ausdrücklich auch Evodia und Syntyche dazu ermahnen kann (4,2). Wohl werden beim Eingangsgruß des Briefes bestimmte Funktionsträger erwähnt, nämlich Episkopen und Diakone (1,1), aber dennoch entsteht nirgends der Eindruck einer mit kirchenamtlichen Maßnahmen geleiteten Gemeinschaft. Selbst wo Irrlehre die Einheit grundlegend gefährdet, muß das pa-

3 J. Ernst, Von der Ortsgemeinde zur Großkirche – dargestellt an den Kirchenmodellen des Philipper- und Epheserbriefes, in: J. Hainz (Hrsg.), Kirche im Werden, München/Paderborn/Wien 1976, 123–142, hier 123.

4 Ebd. 126.

storale Wort des Apostels, wenn auch gelegentlich im aggressiv polemischen Ton, genügen. Die Maßstäbe des christlichen Glaubens sollen sich vor allem mit der Überzeugungskraft des unmittelbar erfahrenen Vorbilds durchsetzen. (2,15; 3,17.) Daß die Kirche »eine Gemeinschaft des Geistes« ist (2,1), erweist sich in der wechselseitigen materiellen Unterstützung, so daß sich die Gläubigen auch »durch Geben und Nehmen« (4,16) einander verbunden sehen können. Die Kirche kann ihre Einheit und Zuversicht in den schlichten Lebensvollzügen des Alltags bewähren.

Aber gerade damit repräsentiert die Gemeinde am Ort zugleich symbolisch *die universale Gemeinschaft*, auf die die christliche Verkündigung letztlich ausgerichtet ist. Ihren Dimensionen gegenüber erscheinen die Ortskirchen notwendigerweise als partielle Gebilde. Kirche im eigentlichen Sinn ist bei dieser Sicht zunächst nicht in räumlicher Begrenzung hier und dort gegenwärtig, sondern (wenigstens tendenziell) in der ganzen Welt.

Für die Kirche als umfassende Gemeinschaft kennzeichnend ist das Adjektiv »*katholisch*«. Es begegnet zum ersten Mal im Brief des Bischofs Ignatius von Antiochien an die Gemeinde in Smyrna (um 110): »Wo der Bischof erscheint, dort soll auch das Volk sein, wie da, wo Christus Jesus ist, die katholische Kirche ist.« (8,2.)⁵ Der kennzeichnende Name kommt hier nicht der begrenzten Versammlung zu, der der Bischof vorsteht, sondern der umfassenden Gemeinschaft Christi (obwohl sich der Brief in seiner einleitenden Grußformel an die »*Kirche Gottes des Vaters und des geliebten Jesus Christus zu Smyrna in Asien*« richtet).

»Katholisch« bedeutet zunächst »auf das Ganze bezogen«, »allgemein« und kann dementsprechend im Lateinischen auch mit »*universalis*« wiedergegeben werden. Die so bezeichnete Kirche übergreift alle irdische Zerstreung und Partikularität. Erst in der Auseinandersetzung mit den häretischen Strömungen und Gruppen des 3. Jahrhunderts erhielt dieses Wort konfessionell-polemische Bedeutung zur Abgrenzung der rechten Glaubensgemeinschaft von der falschen. Durch diese Verbindung des *räumlichen Aspekts*

⁵ Die Apostolischen Väter, eingel., hrsg., übertr. und erl. von J. A. Fischer, Darmstadt 1958, 210f (PG 5, 714).

der Universalität mit der *theologischen Qualifikation der Orthodoxie* konnte schließlich die Ausbreitung der Kirche apologetisch als ein Beleg für ihre größere Glaubwürdigkeit ausgegeben werden. Bei einer solchen Sicht gehen Geographie und Bevölkerungsstatistik in die kirchliche Selbstbehauptung ein.

Mit dem Wort »katholisch« eng verwandt ist das Adjektiv »ökumenisch« (»der ganzen bewohnten Erde zugehörig«). Daß diese beiden Wörter neuzeitlich in die konfessionelle Rivalität (von »katholischer« Kirche und »ökumenischer« Bewegung) geraten sind, ist ein sprachgeschichtlicher Beleg für die Tragik der Kirchengeschichte (s. 4.3).

Wer Kirche primär als universale versteht, muß sich in dieser Hinsicht auch verstärkt mit der *Differenz von Anspruch und Realität* auseinandersetzen. Selbst die optimistischste Missionsstatistik kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß das Christentum nur einen Teil der Menschheit ausmacht. Der Auftrag »Geht zu allen Völkern . . .« (Mt 28,19) hat keineswegs dazu geführt, daß die Kirche in allen Räumen der Erde wirksam präsent ist. Aber gerade in dieser Spannung ihrer *prinzipiellen Universalität* einerseits und ihrer *faktischen Begrenzung* andererseits kann sie in dieser Welt ein Zeichen dafür sein, daß die Menschheit noch vor der dringlichen Aufgabe steht, ihre Einheit zu finden.

Solange sich der Blick – wie im Vorausgehenden – nur auf die Polarität von Gesamt- und Ortskirche richtet, wird noch nicht die vielfältige Zwischengliederung wahrgenommen. Die Verbreitung des Christentums hat schon im 3./4. Jahrhundert dazu geführt, daß Bischofskirchen über die Grenzen von Städten hinausreichten und – in unserer heutigen Sprache – zu *Bistümern oder Diözesen* wurden und daß sich schließlich auch einzelne Bischofskirchen zu größeren Einheiten – *Metropolitanverbänden oder Kirchenprovinzen* – zusammenschlossen. Darüber hinaus kam es schließlich auch noch zu den großkirchlichen Gliederungen der *Patriarchate*, insbesondere der von Rom, Alexandrien, Antiochien und (aufgrund der kaiserlichen Unterstützung) auch Konstantinopel. Vielfach wurden die Grenzen dieser kleineren und größeren Teilkirchen entsprechend den schon vorgegebenen zivilen Verwaltungseinheiten gezogen. Daraus schon wird der zweckhafte Sinn solcher Gliederungen er-

sichtlich. Dennoch wäre es falsch, sie nur als die Folgen von Verwaltungsproblemen anzusehen und dabei als theologisch irrelevant einzuschätzen. Auch ihnen ist es vielmehr aufgetragen, auf ihre Weise und nach ihren räumlichen Abgrenzungen die Kirche zu repräsentieren, die sich aus Vielheit und Einheit aufbaut. Durch sie kann besser erreicht werden, daß die Kirche den wechselnden kulturellen und politischen Gegebenheiten einer Region entspricht. Deshalb widmet auch das Zweite Vatikanische Konzil gerade in seinem Dekret über die Missionstätigkeit ein ganzes Kapitel (Art. 19–22) den »Teilkirchen«. Dies ist um so bemerkenswerter, als ein solcher Plural für ein verbreitetes katholisches Sprachgefühl zunächst »etwas ungewohnt klingt, da der traditionelle zentralistische Kirchenbegriff nicht pluralistisch, sondern monolithisch verstanden wird«;⁶ aber diesem überkommenen Verständnis will das Konzilsdekret entgegenwirken.

Durch die Kirchengeschichte erscheint der Begriff der »Landeskirche« (jedenfalls nach katholischer Bewertung) vielfach belastet, da sich mit ihm Erinnerungen an nationalkirchliche Verselbständigungstendenzen und territoriale Auflösungen der Einheit verbinden. Dennoch ist es theologisch wie kulturell berechtigt, auch von der deutschen, spanischen, niederländischen usw. Kirche zu sprechen.⁷ Die Verständigung darüber, wie Kirche in dieser Welt am deutlichsten, wirksamsten und glaubwürdigsten realisiert werden soll, kann nicht die Räume und Grenzen vernachlässigen, unter deren Bedingungen die Christen ihren Glauben leben. Der Aufbau der gesamten Gemeinschaft in regionalen Differenzierungen trägt insgesamt dazu bei, daß sich in der Kirche Stabilität und Flexibilität miteinander verbinden können.

6 S. Brechter in seinem Kommentar zu diesem Kapitel, in: LThK.E III, 74a.

7 Vgl. für die deutschen Verhältnisse G. Gorschenek (Hrsg.), *Katholiken und ihre Kirche in der Bundesrepublik Deutschland (Geschichte und Staat 200–202)*, München/Wien 1979; entsprechend auch H.-W. Hessler (Hrsg.), *Protestanten und ihre Kirche in der Bundesrepublik Deutschland (Geschichte und Staat 203–205)*, München/Wien 1976.

4.3 Konfessionelle Zuordnungen

Mit der räumlichen Ausdehnung der Kirche verband sich schon in den ersten Jahrhunderten ihrer Geschichte eine gewisse Variationsbreite des christlichen Bekenntnisses. Vor allem brachte in ihrem Ursprung die Grenzüberschreitung vom palästinensischen Judentum in den hellenistischen Bereich für das Gemeindeverständnis und die Artikulation des Glaubens beträchtliche Unterschiede mit sich. Kirche ist von ihrem Anfang her kein geschlossenes und homogenes Gebilde. Das Bewußtsein, im Glauben geeint zu sein, verwehrt nicht eine Vielzahl verschiedener Ausformungen des gemeinsamen Geistes. In historischer Sicht liegt es demnach nahe, bereits im Neuen Testament eine *Pluralität von »Christentümern«* auszumachen. So kann man etwa das palästinensische Judenchristentum vom hellenistischen Judenchristentum und beide wiederum vom hellenistischen Heidenchristentum abheben. In weiteren Differenzierungen könnte man dann noch von Kirchen mit paulinischem, johanneischem, matthäischem usw. Gepräge sprechen.

Freilich wäre es terminologisch irreführend, wenn man schon in diesen urkirchlichen Verhältnissen eine Mehrzahl von *»Konfessionen«* feststellen wollte. Man würde damit assoziativ Bewertungen nahelegen, die der neuzeitlichen Situation entspringen. Dennoch läßt der Blick auf die Anfänge die Vorstellung einer spannungsfreien Großkirche, in der alle aufkommenden Unterschiede von einer harmonischen Einheit umgriffen sind, nicht zu. Dies wird besonders aus den Auseinandersetzungen deutlich, die Paulus über das Verhältnis der Christen zum jüdischen Gesetz führt.

Zu einer systematisierenden und im eigentlichen Sinne *konfessionstrennenden Unterscheidung von rechtem Glauben und Irrlehre* kommt es jedoch erst vom 2. Jahrhundert an. Offensichtlich setzt ein solcher Vorgang eine in ihren Strukturen und in ihrem Selbstverständnis schon einigermaßen gefestigte großkirchliche Organisation voraus. Mit dem Begriff der *»Häresie«*, das heißt wörtlich der *»Auswahl«*, qualifizierte man alle Gruppen, die sich nicht dem dominierenden Einheitsverständnis fügten, als illegitime Absonderungen, die als solche nicht mehr im eigentlichen Sinn *»Kirche«*

repräsentieren könnten. Doch je größer solche Gemeinschaften waren und je weniger ihnen der grundsätzliche Wille zu christlicher Einheit bestritten werden konnte, desto größere Verlegenheiten mußte eine derartige terminologische Abgrenzung bereiten.

Bis zur Gegenwart tut sich *die katholische Kirche in ihrem offiziellen Sprachgebrauch* schwer, die verschiedenen Gruppierungen des Christentums, das seine Einheit verloren hat, zu benennen. So wählte das Zweite Vatikanische Konzil, um überhaupt zu einem Einverständnis zu kommen, den unentschiedenen Doppelausdruck »*getrennte Kirchen und kirchliche Gemeinschaften*«, sobald nicht nur von den Ostkirchen die Rede sein sollte (die man ohne Bedenken als »*ecclesiae*« bezeichnete), sondern auch von den konfessionellen Gruppierungen, die aus den westlichen Kirchenspaltungen hervorgegangen sind. Welchen von diesen die Benennung »Kirche« zukommen könnte, blieb damit offen (vgl. das Dekret über den Ökumenismus, *Unitatis redintegratio*, 3).

Aufschlußreich ist auch die unterschiedliche Redeweise von »*Kirchentrennung*« und »*Kirchenspaltung*«. Im ersten Fall richtet sich der Blick stärker auf die Teile, die sich von der einen Kirche gelöst und entfernt haben; sie allein werden als »die getrennten Kirchen« (oder »Gemeinschaften«) benannt. Es bleibt dabei also immer noch die eine Gemeinschaft übrig, von der ein solcher Makel nicht ausgesagt wird. Auch wenn das Zweite Vatikanische Konzil betont, daß die Einheit »oft nicht ohne Schuld der Menschen auf beiden Seiten« verlorenging, so sieht es doch die Entfernung voneinander ganz asymmetrisch: »es kam zur Trennung recht großer Gemeinschaften von der vollen Gemeinschaft der katholischen Kirche« (ebd.).

Wohl identifiziert das Konzil den Begriff »katholische Kirche« nie ausdrücklich und voll mit dem der »Kirche Jesu Christi«. Eine derartige Formulierung im Entwurf zur Kirchenkonstitution wurde sogar absichtsvoll geändert, so daß dort jetzt in Art. 8 zu lesen ist: »Diese Kirche [nämlich: Jesu Christi], in dieser Welt als Gesellschaft verfaßt und geordnet, ist verwirklicht [subsistit] in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird.« Damit wird der Tatsache Rechnung getragen, daß auch außerhalb ihrer institutionellen

Grenzen »Kirche« realisiert sein kann. Aber ohne Einschränkung sieht das Konzil der katholischen Kirche die »Fülle der Gnade und Wahrheit« anvertraut, so daß es danach Ausschau halten kann, was davon »bei den von uns getrennten Brüdern« noch vorhanden ist (Unitatis redintegratio, 3), ohne daß auch die umgekehrte Perspektive erwogen würde, nach der auch die katholische Kirche von den übrigen getrennt wäre. Die Vorstellung, daß in den anderen Kirchen Elemente des Glaubens gegeben sein könnten, die sie selbst nicht hätte und durch die sie bei wieder gewonnener Gemeinschaft bereichert werden könnte, fehlt.

Von der »Kirchentrennung« heben sich im Sprachgebrauch des Ökumenismusdekrets die »Spaltungen« ab, die die ganze Kirche betreffen, aber offensichtlich nicht ihre Einheit zerstören. Mit Verweis auf 1 Kor 11, Gal 1,6–9 und 1 Joh 2,18f heißt es in Art. 3: »In dieser einen und einzigen Kirche Gottes sind schon von den ersten Zeiten an Spaltungen entstanden, die der Apostel aufs schwerste tadelt und verurteilt; in den späteren Jahrhunderten aber sind ausgedehntere Verfeindungen entstanden, und es kam zur Trennung [...].« Unsere heutige konfessionelle Situation wäre also in diesem Sinn nicht als eine »Kirchenspaltung« anzusprechen, weil die neuzeitlichen Differenzen tiefgreifender die Gemeinschaft der Christen betreffen als die Meinungsverschiedenheiten und Auseinandersetzungen in der Urkirche.

Insgesamt geben die Formulierungen des Konzils einen Reflektions- und Diskussionsstand wieder, der verschiedenen Tendenzen gerecht werden will: zum einen dem überkommenen Selbstverständnis der katholischen Kirche, bei allen Uneinigkeiten der Christenheit dennoch die eine und einzig legitime Gemeinschaft Jesu Christi zu sein, und andererseits der Einsicht, daß man dem Anspruch der anderen christlichen Gemeinschaften, ebenfalls »Kirche« zu sein, aufgeschlossen begegnen müsse – nicht aus theologischer Taktik, sondern aus Hochschätzung der gemeinsamen Elemente, die auch in der Trennung noch verbinden.

Für die öffentliche Beurteilung der konfessionellen Situation spielen terminologische Differenzierungen, wie sie das Zweite Vatikanische Konzil vornimmt, keine Rolle. In der *Alltagssprache* ist selbstverständlich die katholische Kirche von vornherein nur eine

neben anderen. Darüber hinaus wird die Lage noch dadurch vereinfacht, daß der gebräuchliche Singular »die evangelische Kirche« auch die Differenzen zwischen den unterschiedlichen reformatorischen Positionen verschwinden läßt. Derartige sprachliche Gewohnheiten können selbstverständlich nicht einfach als Ausdruck mangelnder religiöser Bildung eingeschätzt werden; sie sind vielmehr ein Symptom dafür, wie die Konfessionen in der gesellschaftlichen Realität erfahren werden.

Im alltäglichen Leben spürbar ist das Nebeneinander getrennter Kirchen nach wie vor besonders im Zusammenhang der sogenannten »Mischehen«, auch wenn diese weithin ihren belastenden Charakter verloren haben und fast ebenso häufig gewählt werden, wie es bei den jeweils gegebenen konfessionellen Relationen innerhalb der Bevölkerung der statistischen Wahrscheinlichkeit entspricht. Auf jeden Fall greift hier die Uneinigkeit der Kirchen in das familiäre Leben ein, besonders wenn es um die Taufe der Kinder geht.

Für den Besuch des schulischen Religionsunterrichts schließlich und für die Zahlung der Kirchensteuer wird die persönliche Kirchenzugehörigkeit sogar vom Staat erfragt.

Doch bei all dem schwindet öffentlich das Bewußtsein, daß eine solche Trennung wirklich noch gerechtfertigt sei. Die Zahl der Christen, die auch nur einigermaßen sachgemäß theologische Gründe anführen können, die von den Kirchen selbst für ihre wechselseitige Distanz genannt werden, ist gering. In der verbreiteten Einschätzung herrschen Standardurteile über »die Kirche« vor, die kaum noch erkennen lassen, im Verhältnis zu welcher Kirche sie sich primär gebildet haben.

Auch in den vorhergehenden Kapiteln war häufig einfach von »Kirche« die Rede, wo nicht etwa spezifisch die katholische gemeint war und man ebensogut den Plural hätte gebrauchen können. »Kirche« wird dabei also benutzt wie ein Gattungsbegriff, zu dem es verschiedene Exemplare gibt; aber deren individuelle Unterschiede spielen dann in dem gegebenen Zusammenhang keine gewichtige Rolle.

In dieser Situation, in der die Eigencharaktere der Kirchen zunehmend an Bedeutung verlieren und die Trennungslinien zwischen

ihnen unscharf werden, gerät auch leicht aus dem Blick, daß die *Kirchengeschichte* insgesamt als eine *Spaltungsgeschichte* gesehen werden kann. Die Gefahr solcher Vergessenheit besteht um so mehr, als bei uns ohnehin fast nur die von der Reformation herkommende Uneinigkeit unmittelbar erfahren wird. Damit tritt aber nicht genügend ins Bewußtsein, daß es offensichtlich ein Grundzug des faktischen Christentums ist, immer wieder den sozialen Zusammenhalt zu verlieren.

Im traditionellen Selbstverständnis der katholischen Kirche kann dieser Tatbestand freilich leichter verarbeitet werden, da trotz allem ein gerader »Stamm« der Kontinuität, Stabilität und Dauerhaftigkeit erhalten bleibt (s. S. 84).⁸

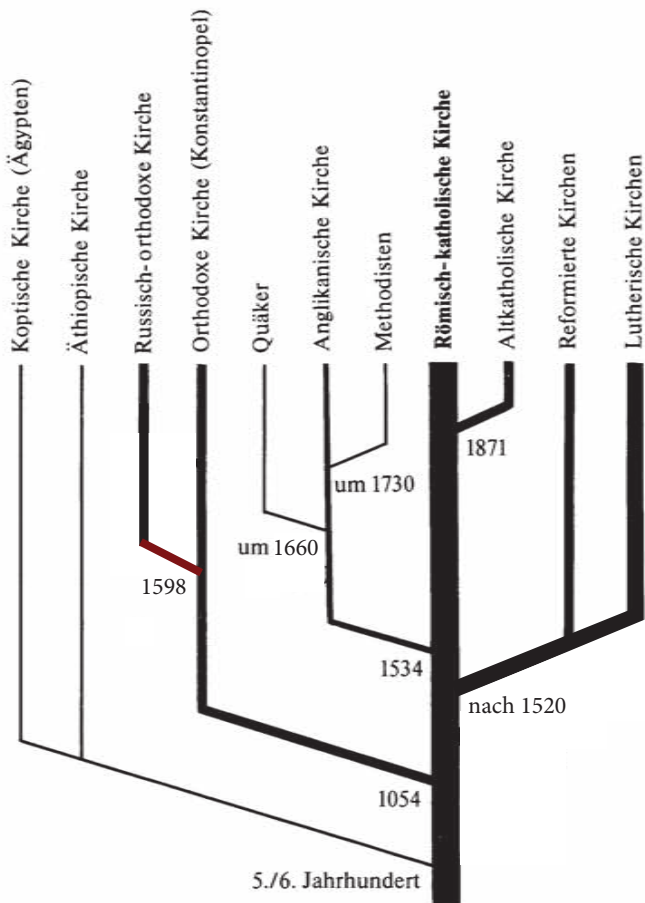
Allerdings ist dabei unverkennbar, aus welcher Sicht der Stamm- baum nur Geltung haben kann; denn die Geschichte der Kirche läßt sich auch in ein anderes Bild einbringen, das deutlicher zu erkennen gibt, wie die Christenheit als ganze von den Spaltungen betroffen ist (s. S. 85).

Aber ein solcher »Baum« – wie auch immer gezeichnet – ist allemal ein zu organisches und damit auch zu harmonisches Gebilde, als daß er die unversöhnte soziale Realität angemessen wiedergeben könnte. In der Geschichte der ökumenischen Bewegung spielte allerdings dieses Bild der »Verzweigung« der Kirchen als »*Branchtheorie*«⁹ eine gewisse Rolle, stieß aber auch dort zunehmend auf Bedenken oder gar Ablehnung.

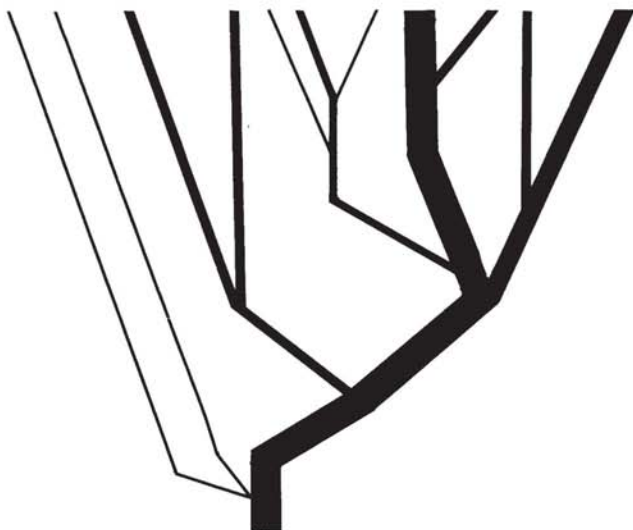
Angesichts ihrer Spaltungsgeschichte sind die Kirchen verstärkt herausgefordert, ihr *gegenseitiges Verhältnis auf Zukunft hin* zu bestimmen. Dafür verfügen sie allerdings über kein einhelliges Konzept. Die Vorstellungen von Wegen und Zielen enthalten ihrerseits wieder gegensätzliche Zuordnungen und Gliederungen. Weltweit

8 Vgl. Wege des Glaubens. Unterrichtswerk für den katholischen Religionsunterricht der Jahrgangsstufen 7/8, von W. Trutwin / K. Breuning, Düsseldorf 1979, 199 (die Zeichnung wird hier aber gerade unterrichtlich problematisiert). Ganz dieser Sichtweise entspricht der Katechismus »Botschaft des Glaubens«, hrsg. von A. Baur / W.-Plöger, Donauwörth / Essen 1987, 203; im Unterschied zum Katechismus »Grundriß des Glaubens«, hrsg. vom Deutschen Katecheten-Verein, München 1980, 202, der sich in seinen Formulierungen deutlich der nachfolgend zweiten Skizze nähert.

9 Vgl. Th. Sartory, Art. Branchtheorie, in: LThK 2, 643f.



wird dies im Verhältnis des *Ökumenischen Rates* der Kirchen einerseits und der *römisch-katholischen Kirche* andererseits sichtbar. Während dem Ökumenischen Rat fast alle nicht-katholischen Kirchen angehören, enthält sich die katholische Kirche einer Mitgliedschaft. Daraus ergibt sich, global gesehen, eine gewisse Zweiteilung der Christenheit. Dabei beruht die Distanz der katholischen Kirche heute nicht mehr wie in der vorkonziliaren Zeit auf der Annahme,



daß sich eine Mitgliedschaft mit ihrem eigenen Selbstverständnis grundsätzlich nicht vertrüge – sie hat sich vielmehr zu einer de-facto-Anerkennung des Ökumenischen Rates und zur Zusammenarbeit bereit gezeigt; aber ihr offizieller Beitritt könnte einerseits leicht zu dem Mißverständnis führen, daß sie sich mit einer völligen Gleichstellung aller Kirchen abgefunden hätte, und zum anderen innerhalb des Ökumenischen Rates aufgrund des quantitativen Übergewichts dieser einen Kirche Strukturprobleme verursachen.

Formal unterscheiden sich diese beiden universalen Gemeinschaften schon dadurch, daß der Ökumenische Rat keine »Weltkirche« ist, die autoritativ und verbindlich für ihre Mitgliedskirchen sprechen könnte; er ist für diese vielmehr nur ein Gremium der möglichen Verständigung über den Glauben und der Planung gemeinsamen Handelns. Das Zweite Vatikanische Konzil sah sich deshalb nicht in der Lage, sich zu seinem kirchlichen Charakter zu äußern, und erwähnt es im Ökumenismusdekret nicht.

Zwar sieht das vom Zweiten Vaticanum formulierte Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und den übrigen »Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften« für die Zukunft nicht mehr eine

bloße »Rückkehr« der »Abgefallenen« vor, da jede Seite den kirchlichen Charakter und spirituellen Reichtum der anderen würdigen sollte; dennoch nimmt die katholische Kirche ihrem eigenen Selbstverständnis nach im *Modell der konzentrischen Kreise*, nach dem sich die Kirchen in der gemeinsamen Mitte treffen sollten, grundsätzlich bereits die zentrale Stellung ein.

Anderen Vorstellungen des wechselseitigen Verhältnisses begegnet man innerhalb der ökumenischen Bewegung. Von der »*Branchtheorie*« war gerade schon die Rede; sie ist aber eigentlich nicht auf institutionelle Zuordnungen ausgerichtet, weil sie die Einheit als ein geistliches Gut schon als gegeben ansieht. In einer »*organischen Union*« sollen demgegenüber getrennte Gemeinschaften zu einer einzigen Körperschaft zusammengeschlossen werden. Der Vorteil dieses Modells besteht darin, daß es die Einheit auch auf der institutionellen Ebene verwirklicht haben will; doch für die Vielzahl der getrennten Kirchen wäre es ein unrealistisches Ziel, denn es würde für die meisten den Verlust ihrer Identität bedeuten. Ein »*föderativer Zusammenschluß*« führt zu einem »Kirchenbund« mit gemeinsamer Synode und gewissen Leitungsgremien (wie z. B. bei der Evangelischen Kirche in Deutschland oder auch dem Ökumenischen Rat der Kirchen). Hier kommen institutionelle Bindungen zustande, die zugleich die einzelnen Kirchen in ihrem Selbstverständnis und ihren Lebensformen belassen; doch kann man bei einer derartigen kooperativen Vereinigung nicht im vollen Sinn von einer Einheit sprechen. Eine »*Konkordien-gemeinschaft*« beruht auf der Feststellung der bestehenden Gemeinsamkeit in den fundamentalen Fragen des Glaubens und dementsprechend in der gegenseitigen Anerkennung der entscheidenden Vollzüge kirchlichen Lebens. Nach diesem Modell könnte man etwa auch das gegenwärtige Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zu den von ihr getrennten Ostkirchen begreifen.

Diese verschiedenen Zuordnungsversuche, die weder in der theologischen Theorie noch in der kirchenpolitischen Praxis einheitlich und eindeutig vorkommen, spiegeln insgesamt die prekäre Lage der Christenheit wieder. Auf bezeichnend zwiespältige Weise formulierte die Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Nairobi 1975, wie weit ihr die Einheit der Kirchen realisiert

bar erschien: »Die eine Kirche ist als konziliare Gemeinschaft von Gemeinden (local churches) zu verstehen, die ihrerseits tatsächlich vereinigt sind. In dieser konziliaren Gemeinschaft hat jede der Gemeinden zusammen mit den anderen volle Katholizität, sie bekennt denselben katholischen Glauben und erkennt daher die anderen als Glieder derselben Kirche Christi an, die von demselben Geist geleitet werden ... Zu diesem Zweck ist jede Einzelgemeinde bestrebt, die angebahnten Beziehungen aufrechtzuerhalten und neue Beziehungen zu ihren Schwestergemeinden anzuknüpfen und diesen Beziehungen in konziliaren Zusammenkünften Ausdruck zu verleihen, wo immer die Erfüllung ihres gemeinsamen Auftrags dies erfordert.«¹⁰ Die »konziliare Gemeinschaft« wird hier also von der Verfassung der Ortskirchen, die »tatsächlich vereinigt« sind, unterschieden; aber durch die Zusammenführung beider Formen soll »volle Katholizität« erreicht werden. Eine solche Verhältnisbestimmung läßt freilich noch viele Fragen offen, insbesondere im Blick auf das Nebeneinander verschiedener Konfessionen im regionalen Bereich der Ortskirchen.

Bescheiden und realistisch zugleich klingt demgegenüber in der gegebenen Lage die Einheitsvorstellung der »versöhnten Verschiedenheit«, die sich versteht als »ein Weg lebendiger Begegnung, geistlicher Erfahrung miteinander, theologischen Dialogs und gegenseitiger Korrektur, auf dem sich die jeweilige Besonderheit des Partners nicht verliert, sondern sich läutert, wandelt und erneuert und so für den anderen als legitime Ausprägung des Christseins und des einen christlichen Glaubens sichtbar und bejahbar wird. Die Verschiedenheiten werden nicht ausgelöscht. Sie werden auch nicht einfach konserviert und unverändert beibehalten. Sie verlieren vielmehr ihren trennenden Charakter und werden miteinander versöhnt.«¹¹ Aber auch dies ist nicht die Beschreibung gegebener Verhältnisse, sondern die Formulierung einer Aufgabe.

10 Bericht aus Nairobi 75. Offizieller Bericht, Frankfurt a. M. 1976, 26, zitiert nach: P. Neuner, Stufen auf dem Weg zur kirchlichen Einheit, in: Ders./F. Wolfinger (Hrsg.), Auf Wegen der Versöhnung, Frankfurt a. M. 1982, 261–282, hier 267 f.

11 So die Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes 1977 in Daressalam, epd Dokumentation Bd. 18, Frankfurt a. M. 1977, 205, zitiert nach: P. Neuner, Stufen auf dem Weg, 269 f.

4.4 Standorte in Nähe und Distanz

Im Vorausgehenden war schon häufig davon die Rede, daß Christen von ihrer Kirche Abstand nehmen und ihre Beteiligung am kirchlichen Leben auf ausgewählte Punkte beschränken, obwohl sie ihre Mitgliedschaft letztlich nicht aufgeben wollen (vgl. insbesondere 3.2). Eine solche Einstellung findet sich in unterschiedlichen Ausprägungen; der Übergang von intensiver Kirchlichkeit zu größter Distanz ist fließend. Deshalb entzieht sich dieses soziale Feld einer eindeutigen Strukturierung. Dennoch ist es für die Beurteilung der kirchlichen Situation, die pastorale Praxis und die Selbsteinschätzung der einzelnen Kirchenmitglieder hilfreich, wenn man über bestimmte differenzierende Kriterien verfügt. Nur muß man sich dabei bewußt sein, daß alle Gliederungen und Gruppierungen bereits bestimmte Wertungen der Situation einschließen können.

Am einfachsten ist das Schema, das sowohl institutionell-kirchlichen wie populär verbreiteten Einschätzungen besonders nahe steht: die Vorstellung einer *Kirchlichkeit in konzentrischen Kreisen*. Wie Wellen, die von einem Mittelpunkt ausgehen, nach außen zunehmend flacher und schwächer werden, so erscheint bei dieser Auffassung auch kirchliches Leben allein in einer »Kerngemeinde« voll realisiert; im übrigen gibt es nur noch Grade von minderer Beteiligung – abnehmend bis zur Unscheinbarkeit hin.

Diese Vorstellung ist zwar eher eine Metapher als ein brauchbares Hilfsmittel zur Beschreibung der kirchlichen Verhältnisse; aber sie ist einprägsam und wirkungsvoll. Sie kennt nur Verschiebungen gegenüber einem einzigen Punkt; dieser ist offensichtlich am deutlichsten in der empirischen Gottesdienstgemeinde auszumachen. Unter der begründeten Annahme, »daß die Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienst im allgemeinen ein sehr deutliches Anzeichen für das Ausmaß der Übereinstimmung mit der Institution Kirche ist«,¹² erscheinen die grundsätzlichen Standorte der Kirchenmitglieder leicht meßbar. Der pastoralen Praxis werden in dieser Sicht handfeste Beurteilungskriterien und deutliche Zielrichtun-

12 K. Forster (Hrsg.), *Religiös ohne Kirche?* (Topos-Taschenbücher 66), Mainz 1977, 17.

gen nahegelegt. Man kann einigermaßen leicht ausmachen, welche Gruppe in erster Linie die Gemeinde darstellt; sie gilt es zu festigen und zu vergrößern.

Aber trotz der deutlichen Korrelation des Gottesdienstbesuchs mit der Zustimmung zur Kirche besteht zwischen beidem keine volle Entsprechung. Deshalb muß man, wenn man an der Vorstellung der linear gestuften Kirchlichkeit festhalten will, unter den Gottesdienstbesuchern noch einmal differenzieren und kommt dann insgesamt etwa zu folgender Gliederung¹³:

»(1) Katholiken, die sich in ihrer Gesamthaltung mit der Kirche, mit ihren Glaubens- und Verhaltensnormen identifizieren.

(2) Katholiken, die in einer erheblichen Spannung zur kirchlichen Institution leben, sich jedoch noch als gläubige Mitglieder der Kirche verstehen und regelmäßig am Gottesdienst teilnehmen; ihre Kritik äußern sie in einem betonten Willen zu kirchlichen Reformen.

(3) Katholiken, die ebenfalls am Sonntagsgottesdienst teilnehmen, sich wegen ihrer Spannungen zur kirchlichen Institution aber innerlich schon weitgehend von der Kirche gelöst haben; gleichwohl versuchen sie, in einer sehr individuell geprägten Weise christlich zu leben.

(4) Katholiken, die selten oder kaum am Sonntagsgottesdienst teilnehmen, die ihr Leben aber nicht nach eigener Willkür gestalten oder undifferenziert an die Tendenzen der Zeit anpassen wollen; ihre Mitgliedschaft in der Kirche halten sie auch wegen ihrer Achtung für Teilelemente der christlichen Überlieferung aufrecht, sind aber von einer christlichen Gesamtorientierung des Daseins abgerückt.«

Aber auch eine derartige Differenzierung geht davon aus, daß im Zentrum der Kirche deutlich ein Kern der vollen Identifikation auszumachen sei, von dem sich alle Teilidentifikationen ableiten lassen. Doch übersieht man dabei leicht, daß Kirche auch in ihrer Mitte von Pluralität betroffen sein kann¹⁴ und es dabei fragwürdig

13 Ebd. 31 f.

14 Vgl. etwa J. Sayer, Sozialer Wandel in der Kirche. Eine empirische Untersuchung zur Sozialisation beim Priesterberuf, Düsseldorf 1976.

wird, bestimmte Positionen als diejenigen der »vollen Identifikation« auszuzeichnen. Außerdem läßt ein solches Modell nicht bewußt werden, daß der Abstand von einer bestimmten Kirche in manchen Fällen auch die Annäherung an eine andere Kirche oder auch an nicht-kirchliche religiöse Gruppierungen bedeuten kann. Insgesamt hat diese monozentrische Sicht den Nachteil, daß sie von Kirche als einer statischen und eindeutigen Größe ausgeht und erst sekundär zu Differenzierungen kommt. Die Frage nach »Nähe und Distanz« wird also immer auf »die Kirche« als ganze bezogen; dabei kommt aber die Überlegung zu kurz, welche Gruppen *in* der Kirche einander vielleicht nah- oder fernstehen.¹⁵

Für eine »*mehrdimensionale Typologie*« der verschiedenen kirchlichen Einstellungen schlägt der Pastoraltheologe Paul Michael Zulehner eine Reihe von Kriterien vor, die eine bloß lineare Aufgliederung der Kirchlichkeit nicht mehr zulassen.¹⁶ Neben die Unterscheidung nach Graden der *Intensität* – von voller Teilnahme über die partielle bis hin zur Nichtteilnahme – tritt die nach der *Art der Beteiligung* an kirchlichem Leben – nämlich aktiv oder in konsumierender Haltung. Hinzu kommt als drittes Moment der Differenzierung das jeweils bejahte *institutionelle Modell von Kirche* – ob auf die Bewahrung traditioneller Formen oder auf Erneuerungen ausgerichtet. Viertens schließlich kann danach unterschieden werden, in welchem *Verhältnis zur gesellschaftlichen Wirklichkeit* die Kirche vor allem gesehen wird – ob eher auf Anpassung, Stabilität und Harmonie ausgerichtet (»comfort-oriented«) oder stärker auf Auseinandersetzung und Gesellschaftskritik (»challenge-oriented«).

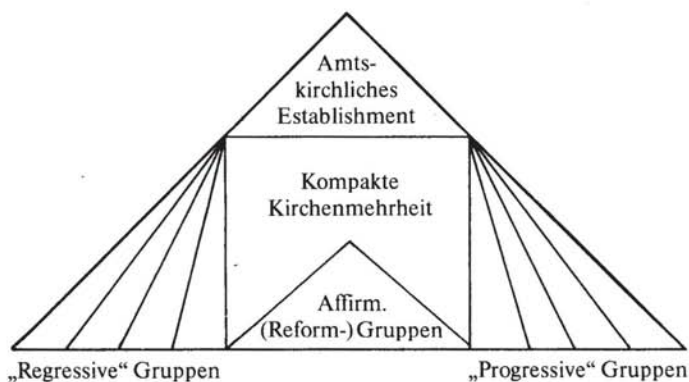
Es liegt auf der Hand, daß jedes dieser Kriterien wieder seine eigenen Differenzierungsprobleme hat. Außerdem sind nicht alle denkbaren Kombinationsmöglichkeiten für die Beschreibung der gegebenen kirchlichen Verhältnisse erheblich. Aber die Unterscheidungen reichen hin, um auf die Komplexität in der kirchlichen

15 Man vergleiche etwa das differenzierte Bild einer Gemeinde, das der Bischof von Limburg, W. Kempf, in seinem Fastenhirtenbrief 1981 »Für euch und für alle« entwirft, in: Ders., Auf Dein Wort hin, Limburg 1981, 170–267.

16 Vgl. P. M. Zulehner, Religion nach Wahl, 15f.

Situation mit ihrer Vielzahl möglicher Positionen und Gruppierungen aufmerksam zu machen.

Das *Verhältnis zur etablierten kirchlichen Institution* ist der leitende Gesichtspunkt einer anderen Strukturierung der Kirche.¹⁷ Die zentrale und gewichtigste Stelle nimmt dabei die *Mehrheit der nominalen Kirchenmitglieder* ein, die (mit Welch unterschiedlichen Einstellungen auch immer) sich der *hierarchisch geleiteten Ordnung* fügen. Aus dieser Menge sind allein die »*affirmativen (Reform-) Gruppen*« ausgegrenzt, die sich in ihrem Handeln durch besondere »Kirchentreu« auszeichnen (sei es, daß sie dabei den jeweiligen Status quo fördern oder sich um die Erneuerung der Kirche bemühen). Von diesem mittleren Block sind »regressive« und »progressive« Randgruppen abgehoben, die sich im einen Fall um die Restauration vergangener Zustände und im anderen um die Herstellung künftiger Verhältnisse bemühen, wobei sie in Randpositionen außerhalb der offiziell anerkannten Mitte gedrängt werden. In der Skizze stellt sich dies folgendermaßen dar (quantitativ freilich nicht den tatsächlichen Verhältnissen entsprechend):



17 F. W. Menne, *Christliche Großkirchen und religiöse Gruppen*, in: J. Lell/F. W. Menne, *Religiöse Gruppen*, Düsseldorf/Göttingen 1977, 11–78, hier 15f. Vgl. auch N. Mette/H. Steinkamp, *Sozialwissenschaften und Praktische Theologie*, 91–132.

Ein solches Modell verführt – schon in der Wahl der Bezeichnungen, selbst wenn sie analytisch gemeint sind – leicht zu polemischen Einschätzungen. Die Unterscheidungen wirken plakativ und reizen zur Konfrontation. Aber deshalb kann man ihnen nicht absprechen, daß sie sich auf kirchliche Realität beziehen.

Alle derartigen Typologisierungen, wie tauglich oder fragwürdig sie im einzelnen auch sein mögen, verweisen auf das Bedürfnis, in den komplexen und teilweise diffusen Verhältnissen zu überschaubaren Gruppierungen zu kommen, eigene und fremde Standorte zu bestimmen und damit unter den jeweiligen Interessen eine bessere Orientierung zu haben. Wer sich mit den kirchlichen Verhältnissen befaßt, hat deshalb nicht nur soziale Sachverhalte wahrzunehmen, sondern auch theoretische Schemata, die zu deren Verständnis angeboten werden.

Unabhängig von der Wahl irgendwelcher Typologien besteht jedoch der Tatbestand, daß sich bestimmte Teile unserer Bevölkerung aufgrund komplexer geschichtlicher und sozialer Bedingungen in einer auffälligen Position gegenüber der Kirche befinden. Dies gilt in besonderem Maß für die *Arbeiterschaft*.¹⁸ Sie hat nicht nur an der verbreiteten Entchristlichung und Kirchendistanz teil, sondern zeichnet sich in ihrer Einstellung durch ein eigenes Merkmal aus: »Während allgemein Gleichgültigkeit gegenüber Glaube und Kirche verbreitet ist, herrscht bei der Arbeiterschaft – und zwar nicht nur bei dem der Kirche entfremdeten Teil, sondern selbst bei vielen kirchentreuen Arbeitern – die Vorstellung, die Kirche sei ›gegen den Arbeiter‹; für den marxistisch beeinflussten Arbeiter ist die Kirche kurzerhand ›Klassenfeind‹.«¹⁹ In einem polarisierten Bild der Gesellschaft wird die Kirche »denen da oben« zugerechnet, mit denen sich »die unten«, und das heißt vor allem

18 Vgl. U. Boos-Nünning, Soziale Schicht und Religiosität, in: Y. Spiegel (Hrsg.), Kirche und Klassenbindung, Frankfurt a. M. 1974, 100–115; W. Krämer, Entwicklung des Arbeiterbewußtseins und soziale Lage der Arbeiterschaft, Mainz³1980.

19 O. von Nell-Breuning / G. Ruhmüller, Kirche und Arbeiterschaft, in: D. Emeis / B. Sauermost (Hrsg.), Synode – Ende oder Anfang? Düsseldorf 1976, 177–203, hier 180 (so fast wörtlich auch im Synodenbeschluß ›Kirche und Arbeiterschaft‹ in: Synode I, 313–364, hier 327).

die Arbeiter, nicht verbunden wissen. Auch wenn gegenüber Pauschalurteilen immer Differenzierungen angebracht sind, ist doch das globale Urteil Pius' XI. berechtigt, »daß die Kirche die Arbeiterschaft verloren« habe und darin der »große Skandal des 19. Jahrhunderts« bestehe.²⁰ Auf diese Feststellung greift auch die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik zurück, wenn sie das erste Kapitel ihres Beschlusses ›Kirche und Arbeiterschaft‹ mit der Überschrift »Ein fortwirkender Skandal« versieht.²¹ Für das Zustandekommen dieser Situation nennt sie eine Reihe von Ursachen: den verengten Blick auf innerkirchliche Probleme, die Vernachlässigung sozialer und wirtschaftlicher Fragen in der Theologie, die Bevorzugung karitativer Maßnahmen gegenüber sozialpolitischen, die Behinderung gewerkschaftlicher Zusammenschlüsse der Arbeiter, die Bevorzugung einer harmonistischen Sicht in der Abwehr streitbarer Konflikte, die unzulängliche Auseinandersetzung mit Marxismus und Sozialismus, das mangelnde Verständnis für Bedürfnisse, Mentalität und Sprechweise der Arbeiter, die unzulängliche Beachtung der katholischen Soziallehre auch innerhalb der Kirche und anderes mehr.

Besondere Aufmerksamkeit verdient bei der Beschreibung der kirchlichen Situation auch die *Jugend*.²² Sie hebt sich in ihren Einstellungen und in ihrem Verhalten von der übrigen Bevölkerung als eine eigene Gruppe ab. Ihre Entwicklung auf zunehmende Kirchendistanz hin ist erstaunlich. Repräsentative Untersuchungen in einem Zeitraum von etwa 30 Jahren²³ brachten für »junge Katholi-

20 Als Quelle geben *O. von Nell-Breuning/G. Ruhmüller*, Kirche und Arbeiterschaft, 181, an: Notes de Pastorale Jociste 4/1969, 69ff.

21 In: Synode I, 327.

22 Vgl. *R. Bleistein*, Die Kirche von gestern und die Jugend von heute? Würzburg 1972; *ders.*, Jugend – auf kritischer Distanz zur Kirche, in: K. Forster (Hrsg.), Befragte Katholiken, 151–163; *ders.*, Die jungen Christen und die alte Kirche, Freiburg 1975; *M. Graff/H. Tiefenbacher* (Hrsg.), Kirche – Lebensraum für Jugendliche? Mainz 1980, darin bes. 90–103; *H. Steinkamp*, Kirche als Ort des Generationengesprächs?

23 Vgl. *R. Köcher*, Abwendung von der Kirche. Eine demoskopische Untersuchung über Jugend und Religion, in: Herder Korrespondenz 35 (1981) 443–446, hier 444 (mit Bezug auf Allensbacher Archiv, Umfragen Nr. 096–1008, 1077, 2032–36/43/45–48, 2096, 3084/87).

ken (16–29 Jahre)« folgendes Ergebnis: es gingen regelmäßig zur Kirche

1952/53	1963	1967/69	1973	1980
50 %	52 %	40 %	19 %	16 %

Eine solche Tendenz ist folgenreich. Ihr entspricht es auch, wenn bei der Frage nach dem erwogenen Kirchenaustritt die Altersgruppen der 16–20jährigen und der 21–29jährigen mit den höchsten Werten vertreten sind (nämlich mit 19 bzw. 20 % gegenüber einem Durchschnittswert von 11 %).²⁴ Gewiß kann man aus all dem keine sicheren Vorhersagen für die Zukunft gewinnen; aber die Voraussetzungen dafür, daß den kommenden Generationen die Kirche als sozial integrierender und psychisch stabilisierender Lebensraum erschlossen wird, sind tatsächlich recht gering.

²⁴ *Schmidtchen*, 228.

5 Außenbeziehungen: Kirche und ...

Bis jetzt wurde das Stichwort »Kirche« vorwiegend im Blick auf innere Strukturen entfaltet. Aufschlußreich ist aber auch, danach Ausschau zu halten, von welcher thematischen Umgebung man es abheben kann. Die Bedeutung profiliert sich im Kontrast.

5.1 ... »Reich Gottes«

Schon bei der Frage nach dem Anfang der Kirche (s. o. 3.1) wurde ihr Verhältnis zu dem von Jesus angekündigten »Reich Gottes« angesprochen. Entgegen früheren theologischen Interpretationen konnten dabei diese beiden Größen nicht miteinander identifiziert werden; Kirche ist nicht eine geschichtliche Entwicklungsstufe und Erscheinungsform der »Königsherrschaft« Gottes. Aber mit der bloß negativen Unterscheidung ist das bedeutungsvolle Verhältnis noch nicht hinreichend bestimmt.

In der Vaterunser-Bitte »Dein Reich komme« (Mt 6,9; Lk 11,2) geht der Blick der Christen über jede irdische Institution und über alles menschliche Handlungsvermögen hinaus. »Nicht die Kirche, sondern das Reich Gottes ist das letzte Ziel des göttlichen Heilsplanes und die vollkommene Gestalt des Heils für die ganze Welt.«¹ Dies entlastet die Kirche gegenüber zu hohen Erwartungen, denen sie nie entsprechen könnte. Sie darf von sich absehen, wenn sie die christliche Hoffnung verkündet. Bezeichnenderweise kam die Theologie bis zum 14./15. Jahrhundert ohne einen eigenen Traktat über die Kirche aus. Erst als sie sich durch die Auseinandersetzung zwischen Kaiser und Papst genötigt sah, sich intensiver mit ihrer eigenen institutionellen Realität zu beschäftigen, wurde sie sich

1 R. Schnackenburg, Die Kirche im Neuen Testament (Quaestiones disputatae 14), Freiburg/Basel/Wien 1961, 166. Vgl. auch H. Küng, Die Kirche, 108–118: Unterschied und Zusammenhang von Kirche und Gottesherrschaft.

selbst auch in dieser ausdrücklichen Form zum Thema. Dieses geschichtliche Beispiel ist aufschlußreich: Die gesteigerte Aufmerksamkeit der Kirche für sich selbst erscheint hier als Symptom eines gestörten Verhältnisses zur Welt und einer Verlagerung des Blicks auf die Interessen an der eigenen gegenwärtigen Existenz.

Gegenüber diesen Gefahren tut die Kirche immer gut daran, sich in das Bewußtsein zu rufen, daß sie wie jede irdische Realität unter dem *eschatologischen Vorbehalt* steht: Wo sie versagt und ihr Tun mißlingt, darf sie getröstet sein, daß nicht von ihr das Heil der Welt abhängt; wo sie Erfolg und Bestand hat, muß sie sich selbstkritisch entgegenhalten, daß sie nie die Verhältnisse schaffen kann, die den Menschen endgültiges Glück gewähren. In diesem Sinn muß die Abgrenzung gegenüber dem »Reich Gottes« zum wesentlichen Bestand des kirchlichen Selbstverständnisses gehören.

Aber andererseits darf sich die Kirche doch selbst auch schon als eine *eschatologische Größe* begreifen; denn sie ist die Gemeinschaft all derer, die von Gott und sich selbst bekennen: »Er hat uns der Macht der Finsternis entrissen und aufgenommen in das Reich seines geliebten Sohnes.« (Kol 1,13.) So vergegenwärtigt die Kirche in ihrer geschichtlichen Vorläufigkeit die endgültige Gemeinschaft Gottes, die noch aussteht, an der sie aber dennoch jetzt schon in ihrer Hoffnung teilhat.

Charakteristisch für dieses Verhältnis ist das Wort Jesu, das er Mk 14,25 bei seinem Abschiedsmahl zu den Jüngern spricht: »Amen, ich sage euch: Ich werde nicht mehr von der Frucht des Weinstocks trinken bis zu dem Tag, an dem ich von neuem davon trinke im Reich Gottes.« Hier blickt Jesus – und mit ihm jede spätere Gemeinde, die in ihrer Verkündigung immer wieder an diesen Satz erinnert – in eine Zukunft, die nie in der Zeit der Kirche schon Gegenwart werden kann; und dennoch feiert die Kirche gerade im liturgischen Mahl zeichenhaft schon die Gemeinschaft mit Jesus und schließt damit symbolisch die Gegenwart mit der Zukunft zusammen. Nur in diesem spannungsvollen Verhältnis von »Schon und Noch-nicht« darf sich die Kirche als die Vergegenwärtigung des Reiches Gottes verstehen – oder in der Sprache des Zweiten Vatikanischen Konzils: als das »allumfassende Heilssakrament«

(Lumen gentium, 48), durch das der Welt die eschatologische Wirklichkeit zugesagt wird.

Wenn die Kirche in diesem Sinne Zeichen für die von Gott gewollte endgültige Gemeinschaft der Menschen ist, dann ergeben sich für sie daraus aber auch Konsequenzen für die eigene institutionelle Gestalt. So fordert etwa das Matthäusevangelium, daß die christlichen Gemeinden auf bestimmte Bezeichnungen der Über- und Unterordnung verzichten: »Ihr aber sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn nur einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder. Auch sollt ihr niemand auf Erden euren Vater nennen; denn nur einer ist euer Vater, der im Himmel. Auch sollt ihr euch nicht Lehrer nennen lassen; denn nur einer ist euer Lehrer, Christus. Der Größte von euch soll euer Diener sein.« (Mt 23,8–11.) Wohl läßt sich diese Forderung nicht einfach aus der antipharisäischen Polemik dieses Evangeliums herausnehmen und als eine für alle Verhältnisse gültige Verpflichtung generalisieren; auch ist die bloße Benennung von Funktionen zunächst eine Äußerlichkeit und macht für sich allein noch nicht den Geist aus, der in einer Gemeinschaft herrscht. Dennoch kann es nachdenklich stimmen, daß die Kirche dem Rat des Matthäusevangeliums schließlich nicht folgte. Sie verzichtete damit auf eine beachtliche Möglichkeit, symbolisch darauf zu verweisen, daß sie aus der Hoffnung auf das Reich Gottes lebt. Wenn sie aber diese Grundlage ihrer Existenz nur in Liturgie und Verkündigung zum Ausdruck brächte, wäre dies insgesamt zuwenig. Sie steht vielmehr in allen ihren Dimensionen vor der Aufgabe, sich als ein Zeichen verständlich zu machen, das über sich und die in unserer Welt herrschenden Verhältnisse hinausweist. Davon sind ebenso ihre institutionellen Strukturen betroffen wie die persönliche Lebensgestaltung der einzelnen Christen.

5.2 ... »Welt«

Mit der Zuordnung von Kirche und Reich Gottes sind auch schon einige Grundzüge der Beziehung von Kirche und Welt sichtbar geworden. Doch ist dieses Verhältnis, in dem sich beide wechselseitig qualifizieren, insgesamt so vielschichtig und spannungsvoll, daß es noch eigene Aufmerksamkeit verdient.

Grundlegender Ausgangspunkt ist zunächst einmal die selbstverständliche *Differenz* von Kirche und Welt. Aber diese kann bereits aus biblischer Sicht recht unterschiedlich bestimmt werden. Zum einen erscheint »Welt« als der umfassende *Raum* der Menschheit, in dem sich die Christen vorfinden und auf den sie mit ihrer Botschaft verwiesen werden: »Geht hinaus in die ganze Welt, und verkündet das Evangelium allen Geschöpfen!« (Mk 16,15.) Die Kirche hat in dieser Sicht ihren Platz *in* der Welt, aber sie nimmt sie nicht schon als ganze ein. Sie erfährt sich als Teil, als begrenzte Gruppe. Zum anderen erscheint die »Welt« dabei aber zugleich auch als der *Adressat*, an den sich die Kirche zu richten hat. Beide sind aufeinander verwiesen. Die Kirche verlöre ihre Berechtigung, wenn sie dieses Verhältnis auflösen und sich als Selbstzweck sehen wollte. Auch für sie gilt noch wie in der Auslegung des Gleichnisses von der Saat und vom Unkraut für Jesus: »der Acker ist die Welt« (Mt 13,38).

Aber in biblischer Sicht entscheidend ist dabei auch die Erfahrung, daß die Verkündigung Jesu und der Kirche abgelehnt wird. »Er war in der Welt, und die Welt ist durch ihn geworden, aber die Welt erkannte ihn nicht.« (Joh 1,10.) Damit kann »Welt« als widergöttliche Macht angesprochen werden, die auch der Kirche abweisend gegenübersteht; denn dieser ist »der Geist der Wahrheit« zugesagt, »den die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht und nicht kennt« (Joh 14,17). Wer sich auf diese Wahrheit einläßt, ist »nicht von der Welt« und die Welt »haßt« ihn (Joh 17,14). Zu der Gemeinschaft der Glaubenden zu gehören heißt zugleich, »aus der Welt erwählt« zu sein (Joh 15,19). Damit tut sich ein heilsgeschichtlicher Dualismus auf, der das Selbstverständnis der Kirche schwerwiegend betrifft: »Wir wissen: Wir sind aus Gott, aber die ganze Welt steht unter der Macht des Bösen.« (1 Joh 5,19.)

Wenn ein solches Urteil aus den situativen Erfahrungen, die ihm seine relative Berechtigung geben, herausgelöst und verallgemeinert wird, kann es die geschichtliche Verantwortung der Kirche für die Welt lähmen, zu Streitbaren Konfrontationen führen und selbstgefällige kirchliche Überlegenheitsgefühle fördern.

Vor diesem Hintergrund ist es aufschlußreich, welche grundsätzliche Einstellung das Zweite Vatikanische Konzil in seiner pastora-

len Konstitution über die Kirche in der Welt von heute äußert. Bemerkenswert ist dabei vor allem, daß das Verhältnis von Kirche und Welt als eine »gegenseitige Beziehung« charakterisiert wird, bei der nicht nur – wie es vom biblischen Sendungsauftrag her nahe liegt – die Welt durch die Kirche bereichert werden soll, sondern auch umgekehrt diese »von der Welt, sei es von einzelnen Menschen, sei es von der menschlichen Gemeinschaft, durch deren Möglichkeiten und Bemühungen viele und mannigfache Hilfe zur Wegbereitung für das Evangelium erfahren kann« (Gaudium et spes, 40). Dieses Verhältnis wird zugleich als »Dialog« bestimmt. In ihm dürfte also das Wort nicht nur die eine Seite führen. Dementsprechend ist den Artikeln, die von der »Hilfe« sprechen, die die Kirche leisten möchte (ebd. 41–43), ein weiterer angefügt über die »Hilfe, welche die Kirche von der heutigen Welt erfährt« (ebd. 44). Bezeichnenderweise spricht das Konzil gerade im Übergang vom einen Aspekt zum anderen auch das »Versagen« an, das auf ihrer Seite zu finden ist. »Wohl noch nie hat die Kirche so offizielle und feierliche Schuldbekennnisse vorgetragen. Wohl noch nie hat sie formell so anerkannt, daß sie gegenüber der Welt auch die Empfangende ist.«² Hier hat sich im Selbstverständnis der Kirche Entscheidendes geändert. Sie kann sich in Gemeinschaft mit der Welt als Lernende begreifen, da sie mit ihr »das gleiche irdische Geschick« (ebd. 40) erfährt.

Im einzelnen verweist die Kirche auf drei Hinsichten, unter denen sie sich als Lernende und Bereicherte erfahren kann: 1. Sie begegnet einer *kulturellen Vielfalt*, die in wechselnder Gestalt menschliche *Selbst- und Welterkenntnis* zur Sprache bringt. Je mehr die Kirche darauf achtet und davon lernt, desto besser wird es ihr auch ihrerseits gelingen, sich mitzuteilen. 2. Die Kirche sieht ihrem Wirken – »auf der Ebene der Familie, der Kultur, des wirtschaftlichen und sozialen Lebens, der nationalen und internationalen Politik« (ebd. 44) – bereits ein differenziertes und funktionsfähiges *gesellschaftliches Leben* vorgegeben, an das sie sich selbst anschließen und auf das sie aufbauen kann. 3. Sogar die *streitbaren Konfrontationen*, denen die Kirche in ihrer Geschichte ausgesetzt war, werden

2 Y. Congar, Zu Art. 44, in: LThK.E III, 416a.

schließlich kurz und unpathetisch positiv bewertet: »selbst die Feindschaft ihrer Gegner und Verfolger, so gesteht die Kirche, war für sie sehr nützlich und wird es bleiben« (ebd.).

Wenn sich die Kirche in dieser Weise mit »Welt« in wechselseitiger Beziehung sieht, kann sie dieses Verhältnis nicht mehr nur wie einen »Dialog des Arztes mit seinem Kranken«³ anlegen, aber auch nicht nur wie den eines Lehrers mit seinem Schüler oder gar eines Richters mit seinem Angeklagten.

Dies hat vor allem insofern besondere Bedeutung, als die pastorale Konstitution für unsere gegenwärtige geschichtliche Lage einen »tiefgehenden Wandel der Situation« (ebd. 5) feststellt. Wenn es richtig ist, daß »die Menschheit einen Übergang von einem mehr statischen Verständnis der Ordnung der Gesamtwirklichkeit zu einem mehr dynamischen und evolutiven Verständnis« vollzieht (ebd. 6), dann ist eine umgreifende Lernbereitschaft um so dringlicher. »Wandlungen in der Gesellschaft« (ebd. 6) und »psychologische, sittliche und religiöse Wandlungen« (ebd. 7) zwingen auch die Kirche dazu, die Wirklichkeit neu zu verarbeiten. Dabei müßte sich erweisen, inwieweit sie – dem erklärten dialogischen Verhältnis entsprechend – auf die »Welt« hinhört, das heißt: sich von dort her etwas sagen läßt, wo man nicht von vornherein schon nach überkommenen und gewohnten kirchlichen Orientierungen lebt. Der theoretischen Selbstdarstellung nach müßte jedenfalls der Weg gemeinsamer Erfahrungen und gemeinsamen Lernens offen sein.

Am unterschiedlichen Bedeutungsgehalt, den der kirchliche Sprachgebrauch im Wechsel der Situationen und im Laufe der Zeiten dem Stichwort »Welt« gibt, wird demnach komplementär die Geschichtlichkeit von »Kirche« offenbar.⁴ (Vgl. auch 5.7.)

5.3 ... *Judentum*

Unter den mannigfachen Beziehungen, die das Selbstverständnis der Kirche bestimmen, hat das Verhältnis zum Judentum eine

3 Y. Congar, ebd. 419a.

4 Vgl. K. Rahner, Art. Kirche und Welt, in: SM II, 1336–1357.

herausragende Bedeutung.⁵ An ihrem Anfang stellte die Gruppe derer, die sich zu Jesus als dem Messias bekannten, nur einen eigenen »Weg« und eine »Sekte« innerhalb der jüdischen Glaubensgemeinschaft dar (Apg 19,9; 24,5); eine selbständige Kirche gab es erst über einen schwierigen und konfliktgeladenen Ablösungsprozeß (s. o. 3.1).

Aber die geschichtliche Distanzierung konnte theologisch dennoch nicht als eine völlige Trennung ausgelegt werden. Dies wird gerade an der Selbstbezeichnung der Kirche als »*Volk Gottes*« deutlich. Es gibt zu diesem theologischen Begriff keinen Plural. Man könnte allenfalls annehmen, daß die Kirche als »neues« Volk Gottes an die Stelle des »alten« getreten wäre und dieses damit aufgehoben hätte. Tatsächlich ist dieses Bewußtsein in der Kirche weit verbreitet.⁶ Auch in den Diskussionen des Zweiten Vatikanischen Konzils um die Erklärung zum Judentum (die schließlich in die Erklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen »*Nostra aetate*« aufgenommen wurde) spielte es eine große Rolle. Aber ein derart zeitlich schematisiertes Verhältnis der geschichtlichen Abfolge von »alt« und »neu« entspricht nicht dem Verständnis des Neuen Testaments. Für Paulus gilt unwiderruflich: »Gott hat sein Volk nicht verstoßen, das er einst erwählt hat.« (Röm 11,2.) In einem Bild, das unter biologischen Gesichtspunkten verkehrt ist, sieht er Israel als den nach wie vor lebendigen Ölbaum an, dem neue Zweige eingepflanzt werden – aber zur Veredelung nicht des Baums, sondern der Zweige, damit auch sie zukünftig rechten Ertrag bringen. Und in der Folge dieses Bildes schreibt er der christlichen Gemeinde in Rom: »Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich.« (Röm 11,18.) Die Erfahrung der gegenwärtigen Trennung zwischen Juden und Christen verbindet Paulus in der hoffnungsvollen Gewißheit, daß letzten Endes »ganz Israel gerettet werden« wird: »Wenn du aus dem von Natur wilden Ölbaum herausgehauen und gegen die Natur in den edlen Ölbaum eingepfropft wurdest, dann werden erst recht

5 H. Küng, *Die Kirche*, 160–180: *Die Kirche und die Juden*.

6 Eine biblische Grundlage findet es vor allem bei Mt und Lk (vgl. bes. Mt 21,43); doch »muß jede Ekklesiologie, die nicht die bleibende heilsgeschichtliche Bezogenheit zwischen Kirche und Synagoge herausarbeitet, als unjesuanisch in Frage gestellt werden«. (G. Lohfink, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?* 94.)

sie als die von Natur zugehörigen Zweige ihrem eigenen Ölbaum wieder eingepfropft werden.« (Röm 11,24.26.) Darum sieht sich die Kirche nicht nur wegen ihrer geschichtlichen Herkunft und des gemeinsamen Erbes auf das jüdische Volk verwiesen, sondern auch um ihrer gegenwärtigen und bleibenden Existenz willen. Sie kann sich jetzt nur als »*neues Volk Gottes*« bezeichnen (so auch *Nostra aetate*, 4), wenn sie sich nach wie vor mit dem »alten« verbunden sieht und dessen Lebenskraft anerkennt.

Das Verhältnis zwischen Kirche und Judentum ist auf eine bezeichnende Weise *asymmetrisch*: Der jüdische Glaube ist seinem eigenen Selbstverständnis nach nicht darauf angewiesen, die Kirche wahrzunehmen, während umgekehrt der christliche Glaube nicht von der Gemeinschaft der Juden absehen kann. Deshalb war das Ringen des Zweiten Vatikanischen Konzils um eine Erklärung zum Judentum primär keine Frage der toleranten Selbstdarstellung nach außen hin oder gar eine bloße Folge des schlechten Gewissens angesichts der christlichen Verfehlungen an den Juden, sondern »eine für das innere Leben der Kirche notwendige Maßnahme«. ⁷ Die Kirche, die im Exsultet der Osternacht hymnisch den Auszug aus Ägypten feiert, in dem »*unsere Väter, die Söhne Israels*«, die Freiheit gewonnen haben, kann sich dem damit gegebenen spannungsvollen Verhältnis schon aus theologischen Gründen nicht entziehen. Dies unterstreicht auch der Satz, mit dem das Konzil seine Erklärung zu den Juden einleitet: »Bei der Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist.« (Ebd. 4.)

Es ist höchst bemerkenswert, daß das Konzil eine Zeitlang erwog, die Erklärung zu den Juden in sein Dekret über den Ökumenismus einzufügen. ⁸ Die Bedeutung einer solchen Absicht wird gerade von dem Widerstand unterstrichen, der ihr geleistet wurde – etwa mit dem Argument: »Der Ökumenismus ist das Streben nach der Wiedervereinigung der gesamten christlichen Familie, d. h. der

7 J. Oesterreicher, Kommentierende Einleitung zur Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, in: LThK. E II, 406–478, hier 415b.

8 Vgl. ebd. 429–434.

Versöhnung aller, die in Christus getauft sind. Es handelt sich also um eine intime Familienangelegenheit; wenn dem aber so ist, dann gehören die Nichtchristen nicht dazu.«⁹ Aber gerade dies sollte ausgedrückt werden: daß die Kirche nicht über ihre »intimen Familienangelegenheiten« und die Einheit der Christen sprechen kann, ohne auch der Juden zu gedenken. Gelegentlich wurde auf dem Konzil sogar beabsichtigt, die entsprechende Erklärung in die bereits abgeschlossene dogmatische Konstitution über die Kirche einzufügen.¹⁰ Aber auch wenn es schließlich seinen Platz in der Stellungnahme zu den nichtchristlichen Religionen insgesamt erhielt, so darf doch nicht übersehen werden, welches besondere, geschichtlich und theologisch unvergleichbare Lebensverhältnis gerade von Kirche und jüdischem Volk ausgesagt wird.

In der bildenden Kunst finden wir freilich vor allem die *Konfrontation von Kirche und Synagoge* in der Gestalt zweier Frauen. Dieses Paar tritt in seinem Gegensatz besonders seit der karolingischen Zeit auf.¹¹ Beide stehen dabei einander (gelegentlich unter dem Kreuz oder im Weltgericht) gegenüber, die eine meistens mit dem Kelch des Neuen Bundes oder der Fahne des österlichen Sieges, die andere mit verbundenen Augen, zerbrochener Lanze, fallender Krone, entgleitenden Gesetzestafeln oder ähnlichen allegorischen Zeichen der Ohnmacht und des Versagens. Hier dominiert also die Antithese, die nur das Überlegenheitsgefühl der Kirche ins Bild bringt. In anderen Darstellungen erscheinen demgegenüber vom frühen Christentum an die zwei Frauen als symbolische Personifizierungen der Kirche aus den Juden (bzw. der Stadt Jerusalem) und der Kirche aus den Heiden (bzw. der Stadt Betlehem, wo die Weisen aus dem Osten den Messias aufsuchten). Damit erscheint die *eine* Kirche, wie es ihrer Geschichte und ihrem Wesen entspricht, zeichenhaft *aufgelöst in eine Doppelgestalt*. Es ist bezeichnend, daß diese beiden ikonographischen Traditionen – die der inneren Zuordnung und die der trennenden Gegenüberstellung –

9 So zitiert ebd. 431a.

10 Vgl. ebd. 449f.

11 Vgl. W. Greisenegger, *Ecclesia und Synagoge*, in: LCI I, 569–578.

nicht miteinander vermittelt werden konnten. Aber selbst in der aggressiven Darstellung des Gegensatzes gab die Kirche noch kund, daß sie in der Äußerung ihres eigenen Selbstverständnisses nicht vom jüdischen Volk absehen kann.

Schließlich spielt in diesem Zusammenhang auch die Tatsache eine Rolle, daß die *Heilige Schrift* der Juden auch für die Christen Zeugnis der Offenbarung und Wort Gottes ist. Wieder legt die Bezeichnung »*Altes Testament*« die Assoziation eines geschichtlich überholten Buches nahe, das nur noch um der ehrfürchtigen Erinnerung willen aufbewahrt wird. Aber gerade auf diese jüdische Bibel bezieht sich die neutestamentliche Aussage: »Jede von Gott eingegebene Schrift ist auch nützlich zur Belehrung, zur Widerlegung, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit; so wird der Mensch Gottes zu jedem guten Werk bereit und gerüstet sein.« (2 Tim 3,16f.) Die Kirche lebt von ihrem Ursprung her aus Erfahrungen und Einsichten, die damals wie heute auch die des jüdischen Volkes sind.

Um so bedenklicher ist es, wenn auch heute noch festgestellt werden muß, »daß die katholische Theologie in allen ihren jeweils unterschiedlich betroffenen Disziplinen so gut wie nicht wahrnimmt, was die Beständigkeit jüdischer Existenz für sie bedeutet – sei dies positiv oder negativ –, was an jüdischer Schriftauslegung und Lebenspraxis, was an jüdischer Theologie und theologischer Reflexion, was an jüdischem Selbstverständnis vorhanden ist.«¹² Das Alte Testament wird weithin nur als Teil der christlichen Bibel gesehen und interpretiert, das Volk Israel damit ganz in die Vorgeschichte des Christentums gestellt und vom späteren, bis heute bestehenden Judentum mehr oder minder ausdrücklich abgehoben. Vor allem in den Kürzungen und Vereinfachungen, zu denen die religionsunterrichtlichen Ausführungen genötigt sind, führt dies häufig zu groben Klischees, die von Verständnislosigkeit zeugen. Das komplexe Verhältnis von christlicher Glaubensgemeinschaft und jüdischem Volk wird in

12 Vgl. M. Brocke/H. Jochum, Das Judentum in Schulbüchern für den katholischen Religionsunterricht heute – eine Problemanzeige, in: H. Jochum/H. Kremers (Hrsg.), Juden, Judentum und Staat Israel im christlichen Religionsunterricht in der Bundesrepublik Deutschland, Paderborn 1980, 55–74, hier 56.

wenige einfache *Beziehungsmuster* gebracht¹³: in das der *Ablösung und Ersetzung* (das Volk Gottes von einst hat seine Legitimität verloren), das der *Überbietung* (durch das Neue des Evangeliums ist der jüdische Glaube trotz seiner zuvor großen Bedeutung entwertet) oder das der *Integration* (das Wahre und Gültige des jüdischen Glaubens ist im christlichen aufgenommen und bewahrt). Unter jeder dieser drei Perspektiven verdient aber das jüdische *Volk* letztlich keine besondere Beachtung und Wertschätzung mehr.

Die Kirche scheint dabei das Judentum geschichtlich (und nicht nur theologisch) vor allem durch ihre Hinwendung zu allen Völkern überholt zu haben. Unter dieser Voraussetzung tritt sie als Repräsentantin der »*Universalität*« dem jüdischen Volk als der Verkörperung des religiösen »*Partikularismus*« gegenüber.¹⁴ Dieser Gegensatz ist jedoch in mehrfacher Hinsicht bedenklich: Erstens reißt er auseinander, was im biblisch-jüdischen Denken spannungsvoll zusammengehört; das Volk Israel sieht sich gerade in seiner eigenen begrenzten Realität auf Menschheitsgeschichte und Völkergemeinschaft bezogen. Zweitens erhält der jüdische Partikularismus in dieser dualistischen Sicht leicht den anrühigen Charakter eines selbstgefälligen Auserwählungsglaubens, der ein beschränktes religiöses Überlegenheitsgefühl fördert. Dass ein Volk, das im Glauben wie in genealogischer Herkunft und unter entsprechenden politischen Verhältnissen auch in gesellschaftlicher Ordnung geeint ist, ein unersetzbares Zeichen endgültiger menschlicher Gemeinschaft und Zusammengehörigkeit darstellen kann, wird dabei übersehen. Drittens schließlich verdeckt diese dualistische Bewertung von Kirche und jüdischem Volk, daß auch das Christentum auf seine Weise in der Menschheit eine partikulare Existenz hat; daß also auch für die Kirche die wahre, völkervereinende Universalität noch aussteht.

So sind demnach Kirche und Judentum noch auf die Einlösung ihrer Verheißungen bezogen. Dabei ist freilich jede der beiden Ge-

13 Vgl. ebd. 64f.

14 Vgl. ebd. 72–74.

meinschaften eine eigene Hoffnungsgestalt; doch nicht so, daß durch die Kirche die heilsgeschichtliche Bedeutung des jüdischen Volkes außer Kraft gesetzt wäre.

5.4 ... Religionen

Im Blick auf die kulturelle Situation unserer Welt ist die Kirche eine Religionsgemeinschaft neben anderen. Deshalb ist sie von ihrem Ursprung her, insbesondere aufgrund ihres universalen Verkündigungsanspruchs, genötigt, ihr Selbstverständnis auch im Verhältnis zu anderen Religionen auszubilden. Der nachösterliche Sendungsauftrag Jesu – »geht zu allen Völkern und macht alle Menschen zu meinen Jüngern« – bringt Konfrontationen und Konkurrenzen mit sich.

In der schlichtesten Form kann sich die Kirche bei ihrem missionarischen Wirken uneingeschränkt in *Opposition zu den »Heiden«* sehen, die als Ungetaufte die gesamte übrige Menschheit ausmachen (wenn man in dieser Perspektive einmal die besondere Rolle der Juden vernachlässigt). Die Nicht-Christen erscheinen dabei also nur negativ qualifiziert. Aber diese einfache wie grobe Zuordnung reicht nicht mehr hin, sobald in konkreter Begegnung wahrgenommen wird, in welcher Eigenständigkeit und mit welchem Erfahrungsgehalt die Religionen der Kirche gegenüberreten können. Dies zwingt zu theologischen Differenzierungen.

Bereits im *Neuen Testament* wird die Gemeinschaft derer, die an Christus glauben, den übrigen Menschen mit ihren Religionen nicht nur entgegengesetzt; zwischen ihnen gibt es hier vielmehr Vermittlungen. Besonders deutlich wird dies in der Rede, in der Paulus seine christliche Verkündigung auf den »unbekannten Gott« der Athener bezieht (Apg 17,22–31). Obwohl er sich dabei in einer »Stadt voll von Götzenbildern« befindet (V. 16), kann er seine Zuhörer anerkennend als »besonders fromme Menschen« beurteilen (V. 22). Der christliche Glaube bringt hier für Paulus das deutlich zur Sprache, was im Kult der Athener schon andeutungsweise, wenn auch noch ohne rechte Einsicht, zum Ausdruck kommt: »Was ihr verehrt, ohne es zu kennen, das verkünde ich euch.« (V. 23.) Alle Menschen sind »von Gottes Art« (oder »Got-

tes Geschlecht«) und können sich dessen auch schon außerhalb der Kirche bewußt werden; alle »sollten Gott suchen, ob sie ihn ertasten und finden könnten; denn keinem von uns ist er fern« (V. 27f). Das Personalpronomen »uns« schließt hier die Gläubigen der christlichen Gemeinden mit denen, die außerhalb stehen, zu einer umgreifenden Gemeinschaft zusammen.

In diesem Sinn betont deshalb auch die Apostelgeschichte, daß die Verkündigung der Offenbarung Gottes, wie sie der Kirche als ihre Aufgabe anvertraut ist, im Zusammenhang der Erfahrungen steht, die »alle Völker« vorweg bereits machen können, selbst wenn sie »ihre (unterschiedlichen) Wege gehen«; denn Gott hat »sich nicht unbezeugt gelassen: Er tat Gutes, gab euch vom Himmel her Regen und fruchtbare Zeiten; mit Nahrung und mit Freude erfüllte er euer Herz« (14,16f). Wohl bleibt auch in dieser Sicht selbstverständlich die Konfrontation zwischen den »nichtigen Götzen« und »dem lebendigen Gott« (V. 15), die Entscheidung und Umkehr verlangt; aber der Gegensatz ruht dennoch auf einer fundamentalen Verbundenheit aller Menschen auf, die in der Kirche ihre ausdrückliche Realisierung finden soll.

Auch nach dem Römerbrief sind grundsätzlich alle Menschen in der Lage, sich Gott zuzuwenden: »Denn was man von Gott erkennen kann, ist ihnen offenbar; Gott hat es ihnen offenbart. Seit Erschaffung der Welt wird seine unsichtbare Wirklichkeit in den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit.« (1,19f.) Aber für Paulus ist dies hier kein Grund, die fremden Religionen in irgendeiner Hinsicht anerkennend auf den christlichen Glauben zu beziehen. Das Ziel seines Gedankengangs liegt vielmehr darin, alle Menschen in der Schuld ihrer Unverständigkeit zusammenzuschließen, damit sie nicht auf sich selbst, sondern auf Gottes Gnade bauen. In dieser Perspektive sind die fremden Ausdrucksformen von Religiosität Belege für das eigenmächtige Denken der Menschen: »Sie vertauschten die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit Bildern, die einen vergänglichen Menschen und fliegende, vierfüßige und kriechende Tiere darstellen. ... Sie vertauschten die Wahrheit Gottes mit der Lüge, sie beteten das Geschöpf an und verehrten es an Stelle des Schöpfers« (1,23.25). In dieser Situation kann Paulus sowohl

Juden wie Nicht-Juden nur den einen Weg weisen: den des Glaubens, der zum »Frieden mit Gott durch Jesus Christus, unseren Herrn« (5,1), führt. Der Absolutheitsanspruch des Christentums ist hier unumgänglich und damit die Konfrontation der christlichen Kirche mit allen übrigen Religionen unausweichlich.

Die im Neuen Testament greifbare spannungsvolle Verhältnisbestimmung hält sich auch in der späteren Geschichte des Glaubens und der Theologie durch: Einerseits wird den Menschen fremder Religionen zugestanden, daß auch bei ihnen andeutungsweise und ansatzhaft schon das rechte Gottesverhältnis realisiert wird. Im 2. Jahrhundert lehrte der Apologet Justin, daß unter allen Menschen der Same der Wahrheit (»lógos spermatikós«) ausgestreut sei.¹⁵ Darauf greift das Zweite Vatikanische Konzil in seinem Missionsdekret zurück, wenn es auf die »Saatkörner des Wortes« verweist, die in den anderen Religionen »verborgen« sind (Ad gentes, 11). Der kirchliche Glaube erscheint in solcher Sicht als *Vollendung* und *Erfüllung* dessen, was andernorts schon angelegt ist. In diesem Sinn gibt es im christlichen Altertum (besonders bei Augustinus) den Begriff der Kirche »von Abel an«,¹⁶ der alle Gerechten angehören, auch wenn diese Verbundenheit noch nicht in einer sichtbaren Gemeinschaft zum Ausdruck kommt. Andererseits erfahren aber die religiösen Gemeinschaften, die sich in ihrer eigenen Geschichte behaupten und sich damit der Kirche verweigern, *Widerspruch und Ablehnung*.

Am schroffsten geriet die Grenzziehung mit der Lehre »*Außerhalb der Kirche kein Heil*«, wie sie (nach einer langen Vorgeschichte) 1442 das Konzil zu Florenz formulierte und verstand.¹⁷ Mit den räumlichen Kategorien »innerhalb – außerhalb« werden zwei kom-

15 Vgl. *Apologia* II 13 (PG 6,465), dt. nach: Frühchristliche Apologeten und Märtyrerakten, 1. Bd. (Bibliothek der Kirchenväter), München 1913, darin: Die beiden Apologien Justins des Märtyrers, übers. von G. Rauschen, hier 100.

16 Vgl. z. B. *Augustinus*, *De civitate dei* XVIII 51 (CSEL 40,2,354), dt. nach: Des heiligen Augustinus 22 Bücher über den Gottesstaat, 3. Bd., übers. von A. Schröder (Bibliothek der Kirchenväter), München 1916, 182.

17 NR 381; aber entsprechend auch schon das *Vierte Laterankonzil* 1215 (NR 375) und *Bonifatius VIII.* in seiner Bulle »Unam sanctam« 1302 (NR 430) – jeweils in dogmatischer Verbindlichkeit. Vgl. *W. Kern*, *Außerhalb der Kirche kein Heil?* Freiburg/Basel/Wien 1979; *H. Küng*, *Die Kirche*, 371–378.

plementäre Gruppen gebildet; niemand kann gleichzeitig beiden angehören. Das Kriterium, nach dem man zur einen oder anderen gehört, wird zwar nicht ausdrücklich genannt, es ist hier aber offensichtlich die Taufe; denn diejenigen, die nicht zur Kirche gehören, werden detailliert aufgeführt, wenn es heißt, daß »niemand außerhalb der katholischen Kirche, weder Heide noch Jude noch Ungläubiger oder ein von der Einheit Getrennter, des ewigen Lebens teilhaftig wird, vielmehr dem ewigen Feuer verfällt, das dem Teufel und seinen Engeln bereitet ist«. Dieses Urteil wird noch dadurch verschärft, daß den Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche weithin die gleichen Handlungsmöglichkeiten eingeräumt werden: Alle können fasten, Almosen spenden und andere fromme Werke erbringen, eventuell sogar Sakramente empfangen, den »Kriegsdienst des Christenlebens« leisten oder sogar ihr »Blut für den Namen Christi vergießen« – aber sie können nicht gerettet werden, wenn sie nicht ausdrücklich der Kirche angeschlossen sind. Die Zugehörigkeit zu ihr ist also unabdingbare Voraussetzung für ein gelungenes Leben. Es besteht hier auch keine Möglichkeit, diese Zugehörigkeit definitorisch so weit zu fassen, daß man sie etwa allein schon in sittlich verantwortlichem Handeln grundgelegt sehen könnte; dies gerade wird ausdrücklich ausgeschlossen.

Die entsprechende Metapher für dieses kirchliche Selbstverständnis findet sich bereits im christlichen Altertum: die Kirche ist die »Arche«,¹⁸ die allein – wie bei der Sintflut – Rettung bringen kann; wer sich nicht rechtzeitig in ihren Schutz begibt oder nicht in ihr bleibt, verliert sein Leben.

Aus mehreren Gründen konnte sich jedoch die Kirche nicht allein nach dem Muster dieser scharfen Konfrontation begreifen: Zum einen war sie genötigt, am *universalen Heilswillen Gottes* festzuhalten. Deshalb wurde 1713 auch der Satz »Außerhalb der Kirche wird keine Gnade gewährt« als dogmatischer Irrtum verurteilt.¹⁹ Zum anderen verwehrt die *zunehmende Kenntnis fremder Völker und Kulturen* die Annahme, daß die christliche Botschaft jedem

18 Z. B. *Cyprian*, *De unitate Ecclesiae*, 6 (CSEL 3,1,214), dt. nach: Des heiligen Kirchenvaters Caecilius Cyprianus sämtliche Schriften, 1. Bd., übers. von J. Baer (Bibliothek der Kirchenväter), München 1918, 138.

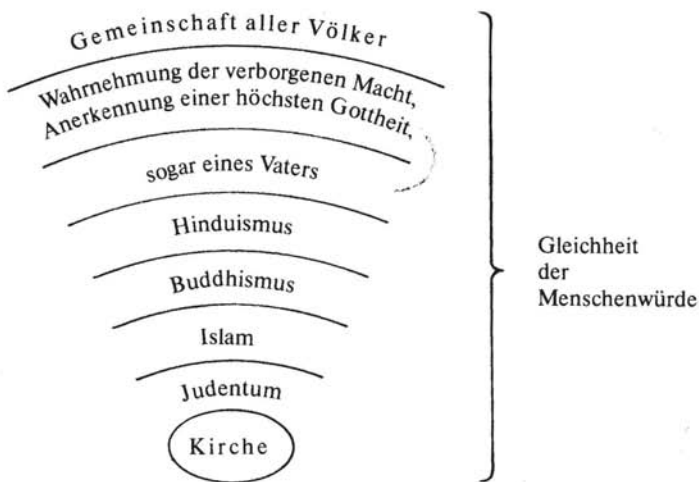
19 Vgl. DS 2429.

auch nur etwas Gutwilligen in ihrer Verpflichtungskraft genügend einsichtig sein müßte. Als geistesgeschichtlicher Umstand kam schließlich noch mit hinzu, daß ein schroffer Ausschließlichkeitsanspruch der Kirche sich nicht mit der *Toleranzforderung* vertrug, wie sie in der *Aufklärungszeit* zur Geltung kam. (Bezeichnenderweise ist in Lessings ›Nathan‹ der Patriarch, der die institutionelle Kirche verkörpert, die unangenehmste Gestalt des Dramas.) So mußte sich die Kirche schon um ihrer eigenen Glaubwürdigkeit willen um eine andere Einstellung zu den nichtchristlichen Religionen bemühen.

Die entscheidenden Korrekturen an der harten und undifferenzierten Formel »Außerhalb der Kirche kein Heil« bringt das *Zweite Vatikanische Konzil*, und zwar in drei Dokumenten: der *dogmatischen Konstitution über die Kirche ›Lumen gentium‹*, dem *Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche ›Ad gentes‹* und der *Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen ›Nostra aetate‹*. Zunächst schließt sich das Konzil zwar an die traditionelle Lehre von der Heilsnotwendigkeit der Kirche an, modifiziert sie aber entscheidend dadurch, daß sie allen, »die das Evangelium ohne ihre Schuld nicht kennen«, dennoch die Möglichkeit eines verborgenen Glaubens einräumt (*Ad gentes*, 7). Die dogmatische Konstitution über die Kirche führt die Gestalt dieses Glaubens weiter aus, in dem sie einmal demjenigen »das ewige Heil« zuerkennt, der Gott »aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet«; aber sogar auch all denen, »die ohne Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen«. (*Lumen gentium*, 16.) Damit werden hier alle, die sich dem »Guten und Wahren« zuwenden, zugleich auf die Kirche »hingeordnet«, selbst wenn dies nicht ihrem eigenen Selbstverständnis entspricht.

Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen richtet ihren Blick zunächst auf die *Völkergemeinschaft*. Sie vor allen Differenzierungen wahrzunehmen drängt sich sowohl aus theologischen Gründen auf als auch angesichts der Verhältnisse »unserer Zeit, da sich die Menschheit von Tag zu Tag enger

zusammenschließt und die Beziehungen unter den verschiedenen Völkern sich mehren« (Nostra aetate, 1). Wohl könnte man dem entgegenhalten, daß die politischen, kulturellen, religiösen und weltanschaulichen Differenzen zu schwerwiegend sind, als daß man von der Verbundenheit aller Menschen ausgehen dürfte; aber die Kirche möchte hier vor allem das aufgreifen, »was den Menschen gemeinsam ist und sie zur Gemeinschaft untereinander führt«. Unter diesem Interesse stellt sie sich die fremden Religionen auch nicht im Kontrast gegenüber, sondern hebt an ihnen fast ausschließlich die Momente hervor, die sie anerkennen und schätzen kann. Allerdings geschieht dies in einem Zuordnungsmodell, in dem die Kirche selbst die zentrale Stellung beansprucht:



Der Weg der Erklärung geht nach dem Blick auf die Gemeinschaft aller Völker zunächst zu denen, bei denen sich »eine gewisse Wahrnehmung jener verborgenen Macht, die dem Lauf der Welt und der Ereignisse des menschlichen Lebens gegenwärtig ist«, findet, vielleicht gar »die Anerkenntnis einer höchsten Gottheit oder sogar eines Vaters« (ebd. 2); danach ist vom Hinduismus und Buddhismus die Rede (ebd.); deutlich in der Wirkungsgeschichte der biblischen Verkündigung stehen die Muslim, die als nächste Gruppe

angesprochen werden; dann folgt am ausführlichsten die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum. Diese abgestufte Hinordnung aller Religionen auf das Christentum wird aber darüber hinaus noch von einer Wertung umgriffen, bei der das Konzil keine Differenzierungen mehr kennt: Wo immer ein Mensch stehe, es kommt ihm dieselbe »Menschenwürde« samt den »daraus fließenden Rechten« zu wie allen übrigen (ebd. 5).

Sosehr sich die Kirche innerhalb dieses Modells um Aufgeschlossenheit und Verständnis bemüht, so deutlich sind andererseits aber auch die Nachteile einer solchen Zuordnung:

1. Sie läßt nicht erkennen, mit welch gewichtigen Stücken die Religionen zueinander im Widerspruch stehen. (Dementsprechend ist beispielsweise bei den Ausführungen des Konzils zum Islam auch nicht davon die Rede, daß der Koran als das einzig wahre Buch Gottes gilt und Mohammed als sein letzter und entscheidender Gesandter.)

2. Die Anerkennung der anderen Religionen geschieht nur nach dem Maß, wie die Kirche ihr eigenes Verständnis von Gott, Welt und menschlichem Leben in ihnen wiederfindet; die Hochschätzung der anderen ist also im Grunde nur die Hochschätzung ihrer eigenen Realität bei den anderen. Für die Vorstellung, daß die Menschheit in einer vielfältigen Erfahrungsgeschichte stehe und die Kirche dabei auch von den anderen Religionen etwas lernen könne, ist innerhalb dieses Schemas kein Platz. Bezeichnenderweise fehlt in der »Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen« das Stichwort »Dialog«, das etwa im Missionsdekret oder in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute mehrfach vorkommt.*

3. Die Kirche schätzt bestimmte Lebensformen in den Religionen hoch, erkennt das Bemühen der *einzelnen* Gläubigen an, nicht aber gleichermaßen die Religionen selbst *als Gemeinschaften* (von der besonderen Rolle des jüdischen Volkes abgesehen). Damit hat nach dieser theologischen Konzeption die Kirche in ihrem Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen *auf sozialer Ebene* kein entsprechendes Gegenüber. (Dies bringt die obige Skizze nicht zum Ausdruck.)

Insgesamt steht die Kirche angesichts der anderen Religionen in

112 * Wohl fordert die Kirche in ihrer Erklärung zu den nichtchristlichen Religionen »ihre Söhne« (!) zu »Gesprächen und Zusammenarbeit (colloquia et collaborationem)« auf (Art. 2) ; doch entspricht dies nicht dem besonderen, die Kirche selbst und als ganze beanspruchenden Stichwort »Dialog« mit seinem eigenen Signalwert.

einem verständlichen Dilemma: Zum einen muß sie ihren eigenen Charakter und Anspruch so weit wahren, daß sie nicht in der Gefahr steht, ihre Identität zu verlieren; zum anderen muß sie sich aber auch glaubwürdig um zunehmende wechselseitige Achtung und Anerkennung bemühen. Diese Spannung ist nicht in taktischen Kompromissen auflösbar, sondern stellt einen Grundzug der Kirche in ihrer geschichtlichen Existenz dar (s. auch 2. Teil, 3.3).

5.5 ... *Christentum*

Daß sich die Kirche einerseits als die Gemeinschaft derer, die sich zum christlichen Glauben bekennen, versteht und andererseits dennoch dem »Christentum« gegenübergestellt werden kann, mag zunächst als ein Widerspruch erscheinen. Wohl ist es aufgrund der konfessionellen Spaltungen selbstverständlich

Kirche die Gesamtheit des Christentums verkörpert; dies kam bereits an anderer Stelle zur Sprache (s. o. 4.3). Doch kann jede einzelne der Kirchen nicht nur von den anderen abgehoben werden, sondern zugleich von dem *übergreifenden Zusammenhang der christlichen Geschichte und Kultur*. Vieles geschah innerhalb dieses Wirkungsraumes an Gutem und Schlechtem im christlichen Namen, was nicht unmittelbar den Kirchen zugerechnet werden kann. Auch sind viele christliche Momente in die gesellschaftliche Realität eingegangen, ohne daß die Kirche dafür als Ursache angesetzt werden könnte; manchmal mag sie sogar ausdrücklich Widerstand geleistet haben. So wurden etwa die programmatischen Ziele der Französischen Revolution »Freiheit – Gleichheit – Brüderlichkeit« zwar im Christentum formuliert und von ihm geprägt, aber dennoch im erklärten Widerspruch zur Kirche. Gerade an der neuzeitlichen Geschichte der Menschenrechte wird deutlich, wie die Kirche genötigt sein kann, christliche Realität außerhalb ihrer Grenzen wahrzunehmen und einzuholen.

Dementsprechend wird heute auch die Entfremdung von der Kirche nicht ohne weiteres als Entfremdung vom Christentum ausgelegt. Die Frage: »Kann man nach Ihrer persönlichen Meinung ein Christ sein, ohne der Kirche anzugehören, oder geht das nicht?« wurde 1967 von 75% der Protestanten und 62% der Katholiken

bejaht.²⁰ Selbst von denen, die sich ausdrücklich als »praktizierende« Mitglieder ihrer Kirche bezeichneten, stimmte jeweils die Hälfte zu. Allein mit diesem Bewußtsein ist die Differenz von Christentum und Kirche schon ein gesellschaftlicher Tatbestand. Viele unserer heutigen Wertvorstellungen werden weithin als »christlich« eingeschätzt (ohne daß man sie deshalb den anderen Religionen abspräche), aber damit nicht schon als »kirchlich« beurteilt. Auch wenn aus sozialen und psychischen Gründen das Christentum ohne Kirche auf Dauer keine Tradierungschancen hat, so verbietet sich doch eine Identifikation. Es gehört grundlegend zur spannungsvollen Situation der Kirche, daß christliches Leben wirkungsgeschichtlich ganz von ihr abhängig ist und sie dennoch als bloßer *Teil* des Christentums erfahren werden kann.²¹

5.6 ... *Staat*

Wie keine der vorausgehenden Abgrenzungen und Zuordnungen der Kirche nach außen hin betrifft das Verhältnis von Kirche und Staat die unmittelbare soziale Realität der Christen. Damit prägt es auch entscheidend das öffentliche Bild von der Kirche. Obwohl man dieser Beziehung kirchengeschichtlich durch alle Jahrhunderte hindurch nachgehen kann,²² ist sie doch vor allem für die Neuzeit von besonderer Bedeutung und eigener Brisanz. In dem Augenblick, in dem sich die Gesellschaft in verschiedene Funktionsbereiche ausdifferenzierte (zu dieser »Säkularisierung« s. o. 3.2), mußten sich der *Staat* als umgreifende hoheitliche *Ordnungsmacht* und die *Kirche* als *autonome und souveräne Gemeinschaft* innerhalb des Staates in ihrem jeweiligen Anspruch problematisiert finden.²³

20 Vgl. *W. Harenberg* (Hrsg.), Was glauben die Deutschen? 75.

21 Vgl. *F.-X. Kaufmann*, Kirche begreifen, 116–123: Religiosität oder Christentum außerhalb der Kirche?; 123–127: Christentumsgeschichte als Bezugspunkt einer zukunftsbezogenen Gegenwartsanalyse; *T. Rendtorff*, Christentum außerhalb der Kirche, Hamburg 1969.

22 Vgl. den geschichtlichen Überblick bei *P. Mikat*, Art. Kirche und Staat, in: SM II, 1294–1336, hier 1295–1310.

23 Vgl. *G. Denzler* (Hrsg.), Kirche und Staat auf Distanz, München 1977.

Wohl gab es im Mittelalter zwischen Kaiser und Papst den höchst vehementen *Investiturstreit* (um die Einsetzung der Bischöfe), der (1122 im Wormser Konkordat) zur deutlicheren Unterscheidung von weltlicher und geistlicher Macht führte; doch war dies ein Zuständigkeitskonflikt innerhalb der weitgehend geschlossenen Christenheit. Die vereinbarte Kompetenzenverteilung veränderte daran nichts Grundsätzliches. (Die Bischöfe waren nach wie vor Fürsten.)

Im *modernen Staat* dagegen ist die Kirche – wie immer ihre Situation im einzelnen auch rechtlich und politisch angelegt sein mag – eine gesellschaftliche Gruppe unter anderen. Sie steht in einer Ordnung, die auf weltanschauliche Neutralität verpflichtet ist, ob dies dem kirchlichen Selbstverständnis entsprechen mag oder nicht. In einer bestimmten *traditionellen theologischen Sprachregelung* scheint das Verhältnis zunächst unproblematisch: Nach Leo XIII. hat Gott »die Verwaltung des Menschengeschlechtes auf zwei Gewalten verteilt, auf die kirchliche und die weltliche, die eine für die göttlichen Angelegenheiten bestimmt, die andere für die menschlichen. *Jede ist in ihrer Art die höchste*, jede hat ihre bestimmten Grenzen, innerhalb deren sie sich bewegen muß, und diese Grenzen ergeben sich aus dem Wesen und dem nächsten Zweck jeder der beiden Gewalten.«²⁴ Doch sind in dieser Sicht beide noch ohne Bedenken auf eine durch Gott vorgegebene Ordnung verpflichtet; beide müßten sich demnach auch mit ihren jeweiligen Zielen spannungslos und harmonisch zu einer gemeinsamen Leitung des Gemeinwesens wirkungsvoll ergänzen. Mit anderen Worten heißt dies: Die rechte Ordnung verlangt eigentlich »den christlichen Staat, genauer gesprochen den katholischen Glaubensstaat«;²⁵ dieser »fördert daher die katholische Kirche und verteidigt sie gegen das Eindringen anderer religiöser Bekenntnisse, erst recht areligiöser Weltanschauungen.«²⁶ Wo dies faktisch nicht durchzusetzen ist, mögen im politischen Kompromiß um des

24 *Leo XIII.* in seiner Enzyklika »Immortale Dei«: DS 3168; Übersetzung nach *P. Mikat*, Art. Staat II. Systematisch, in: HthG (dtv), 117–127, hier 124.

25 *H. Vorgrimler*, Kommentar zum 4. Kapitel der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, in: LThK.E III, hier 528b.

26 Ebd. 529a.

Gemeinwohls willen auch andere Verhältnisse hingenommen werden – jedoch immer nur mit innerem Vorbehalt.

Im Gegensatz dazu drängte die neuzeitliche Freiheitsgeschichte auf eine *Trennung von Kirche und Staat*. In der konkreten Realisierung ergaben sich drei Grundformen: 1. die vollständige friedliche Trennung, bei der alle Religionsgemeinschaften gleichermaßen auf die Ebene privatrechtlicher Organisationen gestellt werden (wie etwa in den USA); 2. die feindliche Trennung, die die kirchliche Handlungsfreiheit noch gegenüber den sonstigen Vereinsrechten begrenzt und Kirchenvermögen beschlagnahmt (wie in Frankreich); 3. die eingeschränkte Trennung, bei der die Religionsgemeinschaften den Status von Körperschaften des öffentlichen Rechts innehaben und innerhalb ihres Bereichs souverän bleiben (wie in der Bundesrepublik Deutschland infolge der Weimarer Reichsverfassung). Aber auch in dieser mildesten Form kann die Kirche nicht davon ausgehen, daß ihre Werte und Normen unmittelbar die Staatsordnung und das politische Handeln bestimmen. Sie muß sich damit abfinden, daß das meiste, was ihr schon als ausgemacht und unabdingbar verpflichtend gilt, im staatlichen Bereich der öffentlichen Verhandlung und den demokratischen Entscheidungsverfahren ausgesetzt bleibt. Will sie unter diesen Bedingungen die Gemeinschaftsordnung mitgestalten, muß sie sich den Spielregeln von Abstimmungen fügen und dabei eventuell auch hinnehmen, daß ihre Position die der Minderheit bleibt und überstimmt wird. Es kann für diesen Staat über die Grundordnung hinaus, die die Beteiligungs- und Entscheidungsfreiheit seiner Bürger überhaupt erst gewährleisten soll, keine unveränderlichen Bindungen geben.

Erst das Zweite Vatikanische Konzil hat mit seiner Erklärung über die Religionsfreiheit und seinen Ausführungen über das Verhältnis von »politischer Gemeinschaft und Kirche« (Gaudium et spes, 4) nach langen Auseinandersetzungen die traditionellen Barrieren gegenüber einem derartigen Staatsverständnis überwunden. Wohl hält das Konzil hinsichtlich der konkreten Ausgestaltung der wechselseitigen Beziehungen »alle Möglichkeiten offen« – »insbesondere auch das von vielen, vor allem von den US-Amerikanern aufgrund ihrer Erfahrungen bevorzugte und befürwortete System der

freundschaftlich-wohlwollenden ›Trennung von Kirche und Staat‹, das im Verhältnis zum pluralistischen Staat zweifellos das nächstliegende, vielleicht sogar das einzig konsequent realisierbare ist.²⁷ Damit haben sich in diesem Punkt Selbstverständnis und Anspruch der Kirche gegenüber den Positionen, die sie in der Vergangenheit einnahm, kräftig gewandelt.

Sobald die Kirche – mit den *Toleranzerlassen der Konstantinischen Zeit (311/312/313)* – öffentlichen Handlungsspielraum erhalten hatte, gar staatliche Bevorzugungen erfuhr, drängte sie zunehmend darauf, die für den Staat bestimmende Religion zu werden. Diese Rolle fiel ihr durch das *Religionsedikt des Kaisers Theodosius im Jahr 380* schließlich auch zu: Das Christentum wurde *Staatsreligion*. Kirche und Staat konnten damit voneinander nach ihren jeweiligen institutionellen Bedürfnissen Unterstützung und Förderung erwarten. Damit wurde die Distanz vermindert oder gar aufgehoben, die das biblische Wort nahelegt: »Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört!« (Mk 12,17.) Die Stabilität des Imperiums und die Stabilität der Kirche gerieten in wechselseitige Abhängigkeit. Unter diesen Umständen konnten die biblischen Aussagen, nach denen auch die weltliche Macht von Gott verliehen ist (Joh 19,11; Röm 13,1), entgegen ihrem ursprünglichen Sinn zur *Sakralisierung des Staates und seiner Herrschaftspositionen* herangezogen werden. Die geschichtliche Konsequenz reichte bis zu faktischen Gleichsetzungen von Kirche und Staat, sei es unter staatlicher Regie im sogenannten *Cäsaropapismus* des byzantinischen Kaisertums oder unter kirchlicher im *Kirchenstaat*.

Freilich konnten die Spannungen, die sich sowohl theologisch wie politisch aus der Differenz der beiden Ordnungen von Staat und Kirche ergeben, nie ganz in gesellschaftlicher Harmonie aufgehoben werden. Mit dem Zerfall der Einheit des Christentums verloren auch die verschiedenen Formen wechselseitiger Integration zunehmend an Geltung und Stabilität.

Die für die Neuzeit charakteristische Beziehungsform von Staat und Kirche ist das *Konkordat*. In ihm erkennen sich beide als auto-

²⁷ Ebd. 531a.

nome Vertragspartner an. Der Anlaß dazu sind Interessengemeinsamkeiten und -gegensätze auf Gebieten, für die sie sich beide gleichzeitig zuständig sehen (also bei den »res mixtae« wie etwa dem Schulwesen, dem Eherecht, der Feiertagsordnung usw.). Zwiespältig ist das Konkordatsverhältnis jedoch insofern, als es auf *völkerrechtlicher Basis* geschlossen wird, obwohl es die *inneren Verhältnisse eines Staates* betrifft. Zugleich wird die Kirche dieses Landes durch den Papst wie durch ein fremdes Staatsoberhaupt oder eine fremde Staatsregierung vertreten. In der Rechtsform des Konkordats kommt also die eigene theologische und institutionelle Bedeutung der Kirche eines Landes nicht hinreichend zum Ausdruck. (Darin liegt der bezeichnende Unterschied zu den Kirchenverträgen, die die evangelischen Landeskirchen mit dem Staat schließen.) Konkordate entsprechen also eher einer *übernationalen zentralistischen Organisationsstruktur der Kirche*; je stärker theologisch die *Eigenständigkeit der Teilkirchen* aufgewertet wird, desto mehr legt es sich nahe, die rechtlichen Beziehungen anders zu ordnen.²⁸

An diesem Beispiel wird für unsere Zeit besonders deutlich, wie unterschiedliche Regelungen des Verhältnisses von Kirche und Staat zugleich aufschlußreich sind für den Aufbau des innerkirchlichen Lebens selbst und damit auch grundlegend für das Verständnis von Kirche überhaupt.

5.7 ... Gesellschaft

Der Staat, von dem im Vorausgehenden die Rede war, ist zwar die entscheidende soziale Ordnungsmacht, aber nicht mit der Gesellschaft identisch. Vor allem am Verhältnis der Kirchen zu ihr entzünden sich die beunruhigenden Fragen nach der Mitteilbarkeit, der Glaubwürdigkeit und der Tragfähigkeit von kirchlichem Reden und Handeln. Dies wird in verschiedenen Zusammenhängen aufgegriffen (vgl. vor allem 1. Teil, 2.2, 3.2, 4.2 und 6; 2. Teil, 3.3 bis 5). Um der Deutlichkeit und Vollständigkeit willen sollen die

²⁸ Vgl. K. Wolf, *Querelles allemandes?* in: G. Denzler (Hrsg.), *Kirche und Staat auf Distanz*, 215–219, hier 217f.

grundsätzlich möglichen Beziehungen von Kirche und Gesellschaft jedoch auch hier eigens wahrgenommen werden.

In einem weiten Sinn kann »Gesellschaft« zunächst die Gesamtheit der Beziehungen meinen, unter denen Menschen einer größeren kulturellen Einheit (etwa eines Staates) miteinander verbunden sind. Bei einer solchen Begriffsbestimmung gehört die Kirche selbst der Gesellschaft an und kann ihr nicht auf gleicher Ebene als eine getrennte Größe *gegenübergestellt* werden. Sie steht nie außerhalb ihrer Grenzen.

Wohl könnte man im Extremfall Kirche und Gesellschaft als *identisch* denken. Aber diese Situation wurde in der Geschichte nie realisiert, und mit ihr ist auch nie zu rechnen, da die Beziehungen menschlichen Lebens immer die Interessen- und Zuständigkeits-sphäre der Kirche mehr oder minder überschreiten. Dies träfe selbst für die »geschlossene Gesellschaft« einer durchgehend homogenen und stabilen Christenheit zu.

Demnach ist Kirche grundsätzlich und immer in einer bestimmten Weise *Teil* der sozialen Realität; aber darauf kann sie mit recht unterschiedlichem Selbstverständnis reagieren. Unter den neuzeitlichen Bedingungen, unter denen die Kirche besonders kräftig an gesellschaftlicher Geltung und Zuständigkeit verlor, hat sie vor allem *drei typische Möglichkeiten* realisiert²⁹:

1. Mit dem Anspruch, für sich selbst bereits eine »vollständige Gesellschaft« (*societas perfecta*)³⁰ zu sein, stellt sie sich als eine völlig eigengesetzliche, selbständige und selbstgenügsame Institution dar. Alles, was zu ihrem Bestand notwendig ist, sieht sie in ihrer eigenen Verfügung. Die soziale Unabhängigkeit, die sie sich damit zuspricht, bedeutet für sie zugleich eine Machtposition; denn sie sieht sich dabei nicht genötigt, sich in irgendeiner Weise auf die gesellschaftlichen Bedingungen ihrer Umwelt einzulassen, wenn sie diesen nicht von sich aus schon zustimmt. Wo sich die Kirche unter solchen Voraussetzungen zu einer gesellschaftlichen *Sonder-*

29 Vgl. H. Fries, Kirche in moderner Gesellschaft, in: CGG 29, 163–179, hier besonders 163–166.

30 Vgl. z. B. Leo XIII. in »Immortale Dei«: DS 3167; dazu E.-W. Böckenförde, Staat – Gesellschaft – Kirche, in: CGG 15, 5–120, hier 18f, 56; H. Fries, Kirche in moderner Gesellschaft, 163f.

kultur entwickelt, kann sie dies im Gefühl der Überlegenheit hinnehmen. Bezeichnend für dieses Selbstbewußtsein ist das metaphorische Lied »Ein Haus voll Glorie schauet ...«³¹: hier steht sie »mit starker Türme Wehr« in triumphaler Zuversicht der übrigen Gesellschaft gegenüber: »Wohl tobet um die Mauern der Sturm in wilder Wut, das Haus wird's überdauern ...« In dieser Grundhaltung verwarf Pius IX. 1867 die Annahme, daß »sich der römische Bischof mit dem Fortschritt, dem Liberalismus und der neuzeitlichen Zivilisation versöhnen und vereinbaren könne oder solle« (DS 2980).

Wo die Kirche sich derart abgrenzt und vorgibt, sich selbst zu genügen, belastet sie ihre Mitglieder mit den *Erfahrungen der Diskrepanz* zwischen dem, was innerhalb und was außerhalb der kirchlichen Grenzen gilt.

2. Ganz anders mag demgegenüber zunächst eine Einstellung der Kirche erscheinen, bei der sie sich ausdrücklich der Gesellschaft zugewandt und verpflichtet sieht: Sie begreift sich als deren »*Lebensprinzip*«³² und betont damit ihre Aufgabe bei der Erhaltung und Gestaltung der sozialen Ordnung. Aber auch in dieser Sicht sieht sich die Kirche als die schlechthin überlegene, reiche und unabhängige Gemeinschaft, die selbst gibt, ohne daß man ihr zu geben braucht; die wirkt, ohne daß sie auf das Wirken anderer gesellschaftlicher Kräfte angewiesen wäre. Ihr Ziel ist dabei, die ganze Gesellschaft in ihre Lebensordnung einzubringen. Die Konzeption der Kirche als »vollkommene Gesellschaft« ist hier also nicht aufgegeben, sondern nur in einem *integralistischen Selbstbewußtsein* dynamisch ausgeweitet. Die Gesellschaft scheint ihr eigenes Wesen zu verfehlen, solange sie die Kirche nicht als ihre »Seele«,³³ ohne die sie auf Dauer keinen Bestand haben kann, anerkennt.

31 Allerdings sind die folgenden Zitate der Textfassung von 1876 (1871 Beginn des preußischen Kulturkampfes!) nicht mehr enthalten in der Neufassung des Liedes: Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch, hrsg. von den Bischöfen Deutschlands und Österreichs und der Bistümer Bozen-Brixen und Lüttich, 1975, Nr. 639.

32 Pius XII., z. B. Ansprache am 20. 2. 1946, in: Acta Apostolicae Sedis 37/38 (1945/46) 141–151, hier 149.

33 Leo XIII. bezieht dieses traditionelle Bild von Seele und Leib auf das Verhältnis

Es ist offensichtlich, daß ein solcher Anspruch zwar nicht auf Konfrontation aus ist, sondern gerade Kirche und Gesellschaft miteinander vermitteln will, aber doch auf eine Weise, die zu den faktischen Gegebenheiten in kräftigem Kontrast steht. Daß die moderne Gesellschaft ihren Zusammenhalt, ihre Ordnung und ihre Funktionsfähigkeit schlechthin von der Kirche habe, widerspricht den Erfahrungen des täglichen Lebens.

3. Bescheidener, realistischer und dennoch anspruchsvoll ist demgegenüber die Sicht, die sich vor allem auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil durchgesetzt hat und sich besonders durch drei Momente von den vorhergehenden Selbsteinschätzungen abhebt: erstens durch die ausdrückliche Wahrnehmung der eigenen *partikularen Existenz*, zweitens durch die Betonung der *Mitverantwortung* in der *Gemeinsamkeit* aller zum Aufbau der Gesellschaft verpflichteten Kräfte und drittens durch die Einsicht, daß in einer solidarischen Gesellschaft alle, auch die Kirche, *Lernbereitschaft* aufbringen müssen. Diese Einschätzung der Lage entlastet die Kirche von einem überzogenen Anspruch gegenüber der Gesellschaft, der sie entweder in die Isolation drängen oder überfordern muß. In der nüchterneren Wahrnehmung ihrer eigenen sozialen Bedingungen gewinnt sie ein freieres Verhältnis zur »Welt« (vgl. hierzu o. 5.2).

Freilich muß sich die Kirche dabei auch ihrem biblischen Auftrag und Selbstverständnis gemäß als »*Kontrastgesellschaft*«³⁴ begreifen und darstellen können, wo immer sie sieht, daß menschliche Gemeinschaft zerstört wird und Hoffnung zerfällt. Aber glaubwürdig gelingt ihr dies nur, wenn sie auch sich selbst gegenüber kritisch ist.

Kirche und Staat, legt aber gleichzeitig darauf Wert, daß beide eigenständig und für unterschiedliche Bereiche zuständig seien; damit macht er die Fragwürdigkeit dieses Bildes offenbar (DS 3168).

34 Vgl. G. Lohfink, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? 142–154: Die Kirche als Kontrastgesellschaft; 181–194: Die Kontrastgesellschaft Gottes.

*Zweiter Hauptteil:
Die Erschließung der Kirche
aus ihren Funktionen*

Kirche ist nicht Selbstzweck, sondern hat geschichtliche Aufgaben, von denen her sie ihren Sinn, ihre Berechtigung und ihren Anspruch gewinnt. Sie sieht sich in Dienst genommen durch eine Geschichte, die ihr selbst vorausliegt, für eine Zukunft, über die sie nicht verfügen kann. Ihr ist von der Verkündigung und dem Geschick Jesu her ein bestimmter Weg aufgetragen, und doch ist er ihr nicht so eindeutig vorgezeichnet, daß sie nicht auch neuen Erfahrungen und Herausforderungen ausgesetzt würde. So hat sie die Glaubwürdigkeit ihrer Verkündigung nie ein für allemal gesichert, sondern muß sie – etwa im Wechsel der Generationen – immer wieder einleuchtend vermitteln. Sie ist eine *Überzeugungsgemeinschaft in Bewahrung*, das heißt:

1. sie muß in ihrem Verständnis der Welt und der Geschichte *Zustimmung gewinnen* können,
2. dabei den *Anspruch auf geschichtliche Wirksamkeit und Kontinuität einlösen*,
3. schließlich das erlangte Verständnis immer wieder *im Handeln als sinnvoll und nützlich erweisen*.

Diese drei Aspekte lassen sich freilich nicht voneinander trennen, sondern stehen in intensiven Wechselbeziehungen. Wie das Handeln aus Überzeugungen hervorgeht, so werden diese wiederum gerade im Handeln bestärkt oder gar neu gewonnen (aber auch gemindert und entwertet). Außerdem ist eine kontinuierlichkeitstiftende Tradition nicht anders denkbar als auf der Grundlage von Verständigung und Handeln. Wenn deshalb im Folgenden von einem der drei Aspekte die Rede ist, werden jeweils die beiden anderen nicht völlig ausgeblendet sein.

Es wird also weniger danach gefragt werden, was die Kirche »ist« und worin ihr »Wesen« besteht, sondern was sie ihrem Selbstverständnis nach *leisten* will und faktisch (in wechselndem Maß) auch

leistet. Diese Perspektive drängt dazu, sie in ihrer sozialen Verfassung und Umgebung wahrzunehmen.

Die hermeneutisch vorrangige Frage ist dabei, wie sich Kirche unter wenigen leitenden Gesichtspunkten so erschließen läßt, daß

- sie in *fundamentalen Vollzügen* erkennbar wird,
- dabei auch verständliche Zusammenhänge ihrer *geschichtlichen Dimension* wahrgenommen werden und
- im Blick auf *heutige Verhältnisse und Bedürfnisse* schließlich einigermaßen einleuchtend gesagt werden kann, wozu Kirche da ist und an welchen Kriterien sich ihr Wirken messen läßt.

Es geht also auch in diesem zweiten Teil nicht bloß um die Zusammenstellung eines bestimmten Basiswissens, sondern um die thematische Strukturierung und die Probe auf deren Tauglichkeit.

1 Kirche als Verständigungsgemeinschaft

Daß hier die Kirche in erster Linie als »Verständigungsgemeinschaft« wahrgenommen wird, verlangt eine Rechtfertigung; denn anderes scheint näher zu liegen: Wäre sie nicht eher als diejenige zu sehen, der das Wort der Offenbarung anvertraut ist – so daß die Aktivität zunächst ganz Gott zukäme und die Kirche als Hörende erschiene? Ist sie demnach nicht vor allem *Glaubensgemeinschaft*? Müßte sie in diesem Zusammenhang dann nicht auch vorrangig als *Erinnerungs-* und *Verkündigungsgemeinschaft* wahrgenommen werden – als diejenige, die vergegenwärtigt und weitergibt, was sie vernommen hat? Wohl entspricht dies alles ihrem fundamentalen Selbstverständnis; aber die Geschichte, auf der sie gründet, und der Glaube, aus dem sie leben will, sind ihr nicht von vornherein so fixiert vorgegeben und in den Konsequenzen so eindeutig entfaltet, daß sie nur aufgreifen und nachvollziehen müßte, was ihr gesagt ist. Wer »Hörer des Wortes« sein will, muß dieses Wort immer zugleich (und nicht erst irgendwie nachträglich) auf Sinn hin auslegen. Erfahrung und Deutung, Entgegennahme und Verständigung (Rezeption und Interpretation) können nicht in Gegensatz gebracht werden. Vorgegebene Ereignisse sind von sich aus immer noch in gewissem Maße offen und unbestimmt; sie fordern erst noch dazu heraus, daß man sage, was man von ihnen hält. In dieser Sicht ist die Kirche der soziale Ort, an dem überhaupt erst der Sinn der Offenbarungsgeschichte ausgemacht und artikuliert wird (freilich in der Herkunft von Israel). Als Verständigungsgemeinschaft ist sie also die notwendige Voraussetzung für das Bekenntnis und die Verkündigung des Glaubens. Dies läßt sich gerade auch an ihrem Ursprung in der vorösterlichen Jesus-Gruppe erkennen.

1.1 *Vorösterliche Verständigung über Jesus*

Was Jesus tat und lehrte, war weder einfach aus sich selbst so einleuchtend, daß jedermann ihm zustimmen und nachfolgen mußte, noch konnte es autoritativ – etwa durch die Berufung auf die geltende Schrift – in seinem Anspruch gesichert werden. Die Situationen, die Jesus durch sein Wirken schuf, zeichneten sich vielmehr vor allem dadurch aus, daß Menschen zunächst »sehr betroffen waren«, gar »erschranken«; daß ihnen Jesus dabei vielleicht auch schon vorkam »wie einer, der Vollmacht hat«; aber dies alles wies seine »neue Lehre« noch nicht genügend aus: »und einer fragte den anderen: Was hat das zu bedeuten?« (vgl. Mk 1,21 bis 28).

Jesu Verkündigung ist auf Zustimmung angelegt; aber die Einsicht setzt von Anfang an voraus, daß die Hörer sich erst über ihre eigene Betroffenheit verständigen. Sie müssen selbst ausmachen, was sich für sie aus der erfahrenen Situation ergibt. Die Antwort wird ihnen nicht vorgegeben.

Bezeichnend dafür ist das Wechselgespräch von Mk 11,27–33: Zu Jesus kommen die »Hohenpriester, die Schriftgelehrten und die Ältesten« und fragen ihn, mit welchem »Recht« und in welcher »Vollmacht« er handle. Doch Jesus verweigert die unmittelbare Auskunft: »Zuerst will ich euch eine Frage vorlegen. Antwortet mir, dann werde ich euch sagen, mit welchem Recht ich das tue. Stammt die Taufe des Johannes vom Himmel oder von Menschen? Antwortet mir!« Jetzt könnte man in einem größeren Zusammenhang miteinander über den Anspruch von Propheten reden; es zeigt sich jedoch, daß die Frager keine wirkliche Verständigung wollen. Sie reden nur »zueinander«, um auszuprobieren, welche Antworten sie überhaupt geben könnten. Aber jede, die ihnen einfällt, brächte für sie selbst Konsequenzen, denen sie ausweichen wollen. So bleibt ihnen nichts anderes übrig, als die Antwort zu verweigern und zu sagen: »Wir wissen es nicht.« Sie sind nicht bereit, ihr Verhalten in die Argumentation einzubringen. Damit aber haben sie erwiesen, wie wenig ernst es ihnen mit ihrer Frage war, und Jesus verweigert ihnen seinerseits die Antwort: »Dann sage auch ich euch nicht, mit welchem Recht ich das alles tue.« Wer

Jesus verstehen will, muß bereit sein, sich selbst an der Verständigung zu beteiligen.

Wer sich den Fragen, die von Jesus ausgehen, entzieht, schließt sich dadurch aus der Gemeinschaft mit ihm aus. In Lk 14,1–6 wollen ihn die Pharisäer nur »genau beobachten«; er aber läßt diese Distanz nicht zu. Angesichts eines Kranken fordert er die Gesetzeslehrer heraus: »Ist es am Sabbat erlaubt zu heilen oder nicht?« Durch ihr Schweigen bekunden sie ihre Verweigerung. Nachdem Jesus den Kranken geheilt hat, dringt er erneut auf eine Stellungnahme – diesmal im Zugriff auf das persönliche Handeln: »Wer von euch würde seinen Sohn oder seinen Ochsen, der in den Brunnen fällt, nicht sofort herausziehen, auch am Sabbat?« Doch die Gefragten sperren sich ihm mit Hartnäckigkeit. (»Darauf konnten sie ihm nichts erwidern.«) So legen sie aber zum zweiten Mal und um so deutlicher dar, daß sie sich auf die von Jesus gestiftete Herausforderung nicht einlassen wollen.

Wo Jesus erfahren wird, sei es in der Öffentlichkeit oder im Kreis der Jünger, brechen die Fragen durch: »Wer ist der, daß er ...?« (Lk 5,21), »Was ist das für ein Mensch, daß ihm ...?« (Mk 4,41.) Und die so fragen, müssen die Antworten selbst ausmachen; deshalb fallen diese auch unterschiedlich aus. Als Jesus von seinen Jüngern wissen will: »Für wen halten mich die Menschen?«, sagen sie ihm: »Einige für Johannes den Täufer, andere für Elija, wieder andere für sonst einen von den Propheten.« (Mk 8,27f.) Aber daraufhin bekommen sie nicht gesagt, was zutrifft, sondern sie werden ihrerseits zur Antwort herausgefordert: »Ihr aber, für wen haltet ihr mich?« (V. 29.) Die Jünger bilden also nicht einfach die Gemeinschaft, die die rechte Belehrung erhält und der die genaue Verkündigung aufgetragen wird, sondern sie sind zunächst die Gruppe, die sich in der Nähe zu Jesus über ihn verständigt; die ihn in einer bestimmten Weise zu sehen lernt und dabei begreift, welches Handeln von ihr gefordert ist. Dies geht nicht ohne gruppendynamische Prozesse ab. Dementsprechend heißt es im Johannesevangelium (das dabei gewiß auch an die eigene Gemeindesituation denkt): »Viele seiner Jünger, die ihm zuhörten, sagten: Was er sagt, ist unerträglich. Wer kann das anhören? ... Daraufhin zogen sich viele Jünger zurück und wanderten nicht mehr mit ihm um-

her.« (6,60.66.) Dazu müssen sich wiederum die übrigen stellen: »Wollt auch ihr weggehen?« (V. 67.) Die Jesus-Gruppe wird also nicht einfach nur durch Berufung und Belehrung aufgebaut, sondern sie ist letztlich das Ergebnis der durch Jesu Wirken gestifteten Interaktionen. Zur Nachfolge gehört unabdingbar die Verständigung über die Frage: Was sollen wir von dem halten, der uns so beansprucht? Offensichtlich waren die Jünger damit nicht schon vor Ostern fertig; dies zeigt ihr Verhalten in den Passions- und Erscheinungsgeschichten.

1.2 *Nachösterliche Ermittlung tragfähiger Grundlagen*

Das entscheidende Fundament, auf dem sich nach der Hinrichtung Jesu die Gruppe seiner Jünger wieder versammeln konnte, war das gemeinsame Bekenntnis zu seiner Auferweckung. Wie es im einzelnen auch zustande gekommen sein und sich durchgesetzt haben mag, auf jeden Fall ging es aus Erfahrungen hervor, die unausweichlich gefangennahmen. Trotzdem war dies nicht ein Erleben, das aus sich selbst bereits schlechthin eindeutig gewesen wäre, so daß die Jünger es nur noch hätten mitteilen müssen. Die bei den vorhergehenden Beispielen schon dringliche Frage »Was sollen wir davon halten?« ist auch von den Osterereignissen nicht ablösbar. Dies wird an verschiedenen Stellen der biblischen Überlieferungen deutlich: Das Markusevangelium schließt (in seiner vermutlich ursprünglichen Fassung) damit, daß es von der erschrockenen und sprachlosen Betroffenheit der Frauen berichtet: »Und sie sagten niemand etwas davon; denn sie fürchteten sich.« (16,8.) Auch werden die Erscheinungen Jesu nicht so erzählt, daß sie von vornherein für alle begreiflich und überzeugend gewesen wären; selbst bei der unmittelbaren Begegnung mit dem Auferstandenen wird von den Jüngern noch festgestellt: »Einige aber hatten Zweifel« (Mt 28,17), und sie werden dementsprechend an anderer Stelle gefragt: »Warum laßt ihr in eurem Herzen solche Zweifel aufkommen?« (Lk 24,38.) Die Ostererzählung von den zwei Jüngern auf dem Weg nach Emmaus macht in beispielhafter Weise deutlich, wie dem vollen *Erkennen* Jesu ein *Gespräch* vorausgeht, bei dem die Rede schließlich auf die gemeinsamen Glaubensgrundlagen

kommt – »ausgehend von Mose und den Propheten« (Lk 24,27). Mit dem Blick auf diese Voraussetzungen kann Jesus sie fragen: »Begrift ihr denn nicht?« (V. 25.) Auch wenn ihnen schließlich erst beim abendlichen Mahl die Augen aufgehen, so erkennen sie nachträglich doch, wo ihnen die Auferstehung Jesu schon eröffnet wurde: als er ihnen nämlich »den Sinn der Schrift erschloß« (V. 32). Dementsprechend spielt die Formel »gemäß der Schrift« (z. B. 1 Kor 15,3f zweimal) innerhalb der biblischen Osterverkündigung eine gewichtige Rolle. Die christliche *Glaubensgeschichte* ist von ihrem Ursprung her immer auch *Interpretationsgeschichte*. In diesem Sinne ist die Kirche selbst an der Grundlegung ihres Fundaments mitbeteiligt. Ihr Anfang war nicht nur *Vermittlung* dessen, was sie erfahren hat, sondern immer und prinzipiell auch *Ermittlung* dessen, was sie sagen und tun sollte. Von daher liegt es auch nahe, daß es im Urchristentum eine Vielfalt gab und nicht eine spannungsfrei homogene Einheit.

Die nachösterliche Verständigung, in der die Kirche ihre eigene Gestalt ausmachen mußte, baute vor allem auf *drei Voraussetzungen* auf:

1. Die Jünger-Gruppe hatte *Erfahrungen mit Jesus* gemacht; damit war eine soziale und inhaltliche Kontinuität von der vorösterlichen zur nachösterlichen Zeit gegeben.
2. Die neue Situation stellte *neue Fragen und Aufgaben*, die man nicht einfach im Rückgriff auf die Verkündigung Jesu erledigen konnte.
3. Die Kirche sah sich dabei dennoch *nicht auf sich allein gestellt*, sondern verstand sich als vom Geist Gottes und Jesu Christi geleitet.

Diese urkirchliche Gestaltfindung sei im Folgenden an zentralen Punkten erläutert.

1.2.1 Die Rede von Jesus

Die christliche Gemeinde lebte zunächst in der jüdischen Glaubenswelt und suchte von ihr aus die Geschichte Jesu aufzuarbeiten: »Prophet«, »Sohn Davids«, »Messias«, »Menschensohn«, »Sohn Gottes« und andere Bezeichnungen mehr boten sich an, um zu sa-

gen, wer für sie Jesus war. Aus den Überlieferungen Israels kamen ihr auch die Elemente zu, mit denen sie ihre Ostererfahrungen zu artikulieren suchte, wie »Erhöhung«, »Auferweckung«, »Rettung«. In Analogien zu Gestalten der biblischen Geschichte wie Mose und Elija, zu Ereignissen dieser Zeit wie vor allem dem Exodus und der Wüstenwanderung konnte das Jesusergebnis als heilsgeschichtliches Geschehen begreifbar gemacht werden. Damit stellte sich die Urkirche in ihrer Erinnerung an Jesus und in ihrem Glauben an seine Gegenwart erneut der Frage: »Ihr aber, für wen haltet ihr mich?« (Mt 16,15.) Aufgrund unterschiedlicher Verkündigungs- und Gemeindesituationen wurden dabei Geschichte und Gestalt Jesu in je eigen geprägten Theologien entfaltet. Jede von ihnen bezeugt eine besondere Verständigungsgeschichte.

Schwerwiegend und folgenreich war vor allem der Überschritt der christlichen Verkündigung in die hellenistische Welt. Die vorausgehenden jüdisch geprägten Ausdrucksformen waren danach nur noch bedingt brauchbar, neue kamen hinzu: »Einige Traditionen wie die vom Menschensohn, aber auch die jüngere von Jesu Davidsohnschaft, verschwinden völlig. Der Christos-Titel wird, soweit er nicht in Verbindung mit der Passionstradition steht, nur noch als Eigenname aufgefaßt, Kyrios und Gottessohn dagegen werden noch stärker unter hellenistischen Voraussetzungen umgebildet und treten bestimmend in den Vordergrund. Kyrios wird zum beherrschenden Kultbegriff und dient der Akklamation dessen, der die göttliche Herrschermacht über alle Welt innehat. Gottessohn dient fortan in erster Linie zur Bestimmung des göttlichen Wesens Jesu, der aus seiner himmlischen Präexistenz herniedergekommen ist, auf Erden den Tod erlitten hat, dann aber auferstand und zur Rechten Gottes erhöht worden ist, um dereinst in seiner unverborgenen Göttlichkeit vor aller Welt zu erscheinen.«¹ Die Deutungsgeschichte, die sich derart aus den Hoheitstiteln Jesu ergibt, ließe sich ähnlich mit den Erzählungen oder den Bekenntnisformeln belegen. Immer wird dabei offenkundig, wie die nachösterlichen Gemeinden sich nicht darauf beschränken konnten, einfach nach- und weiterzusagen, zu übernehmen und weiterzuge-

1 F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, Göttingen ⁴1974, 350.

ben; sie mußten vielmehr Sprache aufbauen und damit ihrem Glauben erst Gestalt geben. So ist es verständlich, daß die urchristliche Verkündigung insgesamt einen synkretistischen Charakter hat, das heißt aus verschiedenen kulturellen und religiösen Traditionen, auch außerbiblischen, aufgebaut ist.

1.2.2 *Das Verhältnis zu den »Völkern«*

Jesu Wirken war ganz auf die Sammlung des Volkes Israel ausgerichtet (vgl. 1. Teil, 3.1.1). Die neue Situation nach Ostern drängte die christliche Verkündigung über die Grenzen des Judentums hinaus. Aber wie dies zu verantworten war, war nicht von vornherein geregelt. Zwar geht nach Mt 28,19f der universale Sendungsbefehl vom auferstandenen Jesus selbst aus; doch nach Apg 10,1–11,18 müssen Petrus und durch ihn die übrige Gemeinde der Christen erst durch eine himmlische Vision davon überzeugt werden, daß sie Nichtjuden in die christliche Gemeinde aufnehmen dürfen. Daß dazu eine eigene Aufklärung vom Himmel her nötig ist, zeigt, daß die urchristliche Gemeinde in dieser Sache nicht unmittelbar auf das Verhalten oder die Lehre Jesu rekurrieren konnte.

Aber auch diese Erzählung läßt nicht hinreichend erkennen, durch welche unterschiedlichen Anregungen und über welche spannungsgeladenen Auseinandersetzungen hinweg die Kirche erst ihre Öffnung auf die Völker hin lernen mußte. Bereits bei einer früheren Verfolgung kamen hellenistische Judenchristen nach Antiochien, verkündeten dort »auch den Griechen das Evangelium von Jesus, dem Herrn«, und »viele wurden gläubig und bekehrten sich zum Herrn« (Apg 11,19–21). Zwar wird dies bezeichnenderweise in der Erzählfolge der Apostelgeschichte nach der Bekehrung des Hauptmanns Kornelius durch Petrus berichtet, doch zeitlich steht es ausdrücklich im Zusammenhang der vorausliegenden Geschichte um Stephanus (11,19 verweist zurück auf Kap. 7).

Eine herausragende Stelle (nach der Apostelgeschichte die wichtigste) nimmt in dieser Frage, wie die Kirche die Grenzen des Judentums überschreiten könne, das sogenannte *Apostelkonzil* ein. Gleich zu Beginn der Erzählung (Apg 15,1) wird deutlich, daß die Situation keineswegs durch die himmlische Vision des Petrus ge-

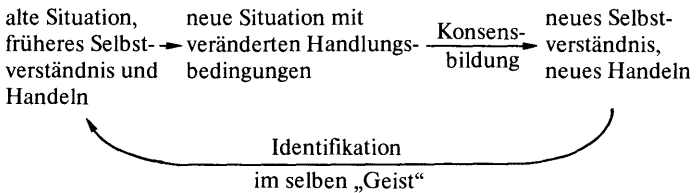
klärt war: »Es kamen einige Leute von Judäa herab und lehrten die Brüder: Wenn ihr euch nicht nach dem Brauch des Mose beschneiden laßt, könnt ihr nicht gerettet werden.« Man bringt diese Sache nach Jerusalem zur Entscheidung; aber auch dort gibt es eine Gruppe, die die Nichtjuden mit Nachdruck darauf verpflichten will, »am Gesetz des Mose festzuhalten« (V. 5). Damit war die Kirche genötigt, grundlegend über ihre Zukunft zu befinden. Bezeichnend ist das Verfahren, das sie dazu wählt: Der »heftige Streit« (V. 7) wird *erzählend* überwunden. Aus dem, was zunächst Petrus, danach Barnabas und Paulus zu berichten wissen, geht der entscheidende *Konsens* hervor, ohne daß auf Jesus oder die Schrift Bezug genommen worden wäre. Für die Apostelgeschichte ist es dabei erheblich, daß das Verfahren vor »der ganzen Menge« (V. 12) stattfindet; diese erscheint hier nicht nur als das zuhörende Publikum, sondern ist an dem Ergebnis beteiligt: »Da beschlossen die Apostel und die Ältesten zusammen mit der ganzen Gemeinde [oder: Kirche] . . .« (V. 22).

Mit der Feststellung »der Heilige Geist und wir haben beschlossen . . .« (V. 28) wird die Grundlage für das künftige Handeln benannt. Die Formulierung zeigt, wie schwerwiegend die Verständigung war; sie mußte nicht nur über die Frage geführt werden: Was sollen wir tun?, sondern zugleich über die andere: Welches Gewicht für die Zukunft der Kirche und welche theologische Qualifikation wollen wir unserer Entscheidung geben? Mit anderen Worten: Gegenstand der Verständigung war sowohl das kirchliche *Handeln* als auch darüber hinaus noch die getroffene *Vereinbarung über das Handeln*. Die Formulierung »der Heilige Geist und wir« schließt dementsprechend die *soziale Realität* der gemeinschaftlich gewonnenen Übereinstimmung und den *geglaubten Grund* für das erreichte Einvernehmen zusammen. Der Ablauf der Verständigung kann demnach einerseits *gruppendynamisch*, andererseits *theologisch* gesehen werden. Dasselbe zeigt ein Vergleich der Apostelgeschichte mit dem Galaterbrief: Während einerseits Paulus und Barnabas deshalb nach Jerusalem geschickt werden, weil in Antiochien »große Aufregung und heftige Auseinandersetzungen« aufgekommen waren (Apg 15,2), schreibt andererseits Paulus selbst: »Ich ging hinauf aufgrund einer Offenba-

rung ...« (Gal 2,2). Beides ist durchaus miteinander vereinbar: Die Apostelgeschichte verweist auf die *soziale Dynamik*, Paulus auf seinen eigenen inneren *Verpflichtungsgrund*, den er *theologisch* interpretiert.

Weder aus der Sicht des Paulus noch aus der der Apostelgeschichte konnte ein Rückblick auf Jesus selbst die Entscheidung fördern. Die Konsensbildung konnte nur aufgrund der gegebenen (und erzählten) Realitäten erfolgen. Der bloß historische Rückgriff auf das, was früher war und galt, wäre in dieser Lage für die Gemeinschaft der Christen unergiebig gewesen. Es bedurfte eines schöpferischen Transfers. Wohl konnte die Kirche das Ergebnis letztlich nicht nur als ihre Tat ausgeben; aber dennoch war sie es, die ausmachen mußte, wie ihr zukünftiges Handeln sein sollte, ohne daß sie dafür schon gültige Kriterien gehabt hätte. Zugleich wollte sie unter den neuen Verhältnissen gerade sich selbst treu bleiben und ihrer Herkunft gerecht werden.

In einer Schematisierung kann dieser Lern- und Verständigungsweg der Kirche folgendermaßen skizziert werden:



Daß mit der Entscheidung des Apostelkonzils die Verständigung nicht abgeschlossen war, zeigt die Folgegeschichte: Man hatte zwar grundsätzlich die Gesetzesfreiheit des heidenchristlichen Weges bestätigt, selbstverständlich den Judenchristen auch ihren Weg der Gesetzesbeobachtung belassen; aber damit waren dennoch nicht alle Spannungen ausgeräumt. Wie konfliktreich die Verhältnisse im konkreten Miteinanderleben sein konnten, zeigt gerade der *Zusammenstoß von Paulus und Petrus* in Antiochien um die Tischgemeinschaft von Juden- und Heidenchristen; offensichtlich war nicht für jeden in der Kirche schon so wie für Paulus entschieden,

was »die Wahrheit des Evangeliums« verlangt und was ihr gegenüber »Heuchelei« ist (Gal 2,11 ff).

Diese innerkirchlichen Auseinandersetzungen machen also insgesamt offenkundig, daß der Sendungsbefehl, mit dem Jesus seine Jünger »zu allen Völkern« schickt (Mt 28,19), nicht am Anfang der nachösterlichen Geschichte steht, sondern selbst erst ein Ergebnis der Gemeindeverständigung darstellt.

1.2.3 Die organisatorischen Strukturen

Die Jesus-Gruppe war vor und nach Ostern zunächst weitgehend identisch. Aus dieser *personellen Kontinuität* ergaben sich naheliegende Konsequenzen für die *Autorität* in der frühen Kirche. Darauf verweist Lukas mit der Bedingung, die er für die Nachwahl in das Zwölfer-Gremium nennt: »Einer von den Männern, die die ganze Zeit mit uns zusammen waren, als Jesus der Herr, bei uns ein und aus ging, angefangen von der Taufe durch Johannes bis zu dem Tag, an dem er von uns ging und aufgenommen wurde, – einer von diesen muß nun zusammen mit uns Zeuge seiner Auferstehung sein.« (Apg 1,21f.) Innerhalb der Zwölf nimmt Simon Petrus die herausgehobene Stellung des »Ersten« ein (Mt 10,2; vgl. 1 Kor 15,5) und hat damit von vornherein im Aufbau der frühen Kirche eine anerkannt führende Funktion, die schon in der vorösterlichen Zeit grundgelegt worden sein dürfte. Dennoch wäre es unangebracht, im eigentlichen Sinn von einem festen »Petrusamt« als einer übergeordneten Leitungsinstanz zu sprechen. Die Verhältnisse sind am Anfang flexibler und die Weisungen vielbahniger. So werden etwa Petrus und Johannes durch die Apostel von Jerusalem nach Samaria »geschickt« (Apg 8,14). Während sich Paulus bei seinem ersten Besuch in Jerusalem nach seiner Bekehrung vor allem um die Beziehung zu Petrus bemüht und im Rückblick nur beiläufig erwähnt, daß er auch Jakobus, den Bruder des Herrn, gesehen habe (Gal 1,18f), hat er vierzehn Jahre später dort mit »Jakobus, Kephias und Johannes, die als die ›Säulen‹ Ansehen genießen«, zu tun (Gal 2,9 – man beachte die Reihenfolge).

Doch die Notwendigkeit der frühen Kirche, ihre zukünftige Ord-

nung selbst und neu zu bestimmen, ist grundsätzlicher und reicht viel weiter – um so mehr, als die Zwölfergruppe ihre Funktion nur in der ersten Generation hat und dementsprechend mit dem Tod ihrer Mitglieder nicht mehr ergänzt wird. Bei der Frage, wie die Gemeinden organisatorisch angelegt sein sollen, sieht sich die Urkirche selbstverständlich auf die Möglichkeiten verwiesen, die unter den damaligen Verhältnissen denkbar sind. Bezeichnenderweise greift sie aber *nicht* auf *sakrale Strukturen* zurück. Es gibt in ihr keine »Priester« (griech.: »hiereús«) wie am Tempel, sondern etwa (in Jerusalem) »Älteste« nach dem Vorbild der profanen Gemeinden (zum ersten Mal in Apg 11,30). (Daß das griechische Wort für »Älteste«, nämlich »presbýteros«, in unserer Sprache »Priester« ergibt und dabei die kultische Bedeutung bekommt – wie man auch im kirchlichen Latein entgegen den biblischen Funktionsbezeichnungen vom »sacerdos« spricht –, gehört zu den folgenreichen Erscheinungen der christlichen Sprachgeschichte.) Andere Funktionsbezeichnungen finden wir in den paulinischen Gemeinden, etwa »Apostel«, »Propheten« und »Lehrer« (1 Kor 12,28) oder auch nur »Helfer« und »Mitarbeiter« (1 Kor 16,16); an anderer Stelle liest man von »Vorstehern« und »Dienern« (oder in Anlehnung an die griechischen Wörter von »Bischöfen« und »Diakonen« – Phil 1,1). Insgesamt sind die »Dienste« (1 Kor 12,5) noch nicht in einer institutionellen Ordnung fixiert.

Erst gegen Ende des 1. Jahrhunderts kommt es zu ausdrücklicheren Gemeindeverfassungen. Schon innerhalb des Neuen Testaments zeichnet sich in den *Pastoralbriefen* die Entwicklung auf eine neue Situation hin ab: Der Weg führt von einer *dynamischen*, in den Dienstfunktionen *vielgestaltigen* Gemeinschaft zu einer *nach Ordnungen geregelten*, für die *Verwaltung des anvertrauten Gutes* eingerichteten *Institution*. Auch wenn die Funktionen im einzelnen zunächst noch nicht deutlich abgegrenzt erscheinen, so werden doch die für die spätere Zeit bezeichnenden Ämter aufgeführt: der Bischof (1 Tim 3,1–7 – stand er schon als einzelner der Gemeinde vor?), die Diakone (3,8–13) und die Presbyter (5,17–22). In den Briefen des Bischofs *Ignatius von Antiochien* (vielleicht um 110 – aber Echtheit und Datierung sind nicht unangefochten) sind die drei Ämter bereits in eine *hierarchische Struktur* gebracht, deren

Spitze monarchisch ist: »wobei der Bischof an Gottes Stelle und die Presbyter an Stelle der Ratsversammlung der Apostel den Vorsitz führen und die mir besonders lieben Diakone mit dem Dienst Jesu Christi betraut sind« (An die Magnesier 6,1).² Nach dem *Klemensbrief* (aus der Gemeinde in Rom um 100) ist den Bischöfen ihr Amt durch die Apostel verliehen – mit der »Anweisung, es sollten, wenn sie stürben, andere erprobte Männer ihren Dienst übernehmen« (44,2).³ Damit ist die institutionelle Regelung der »apostolischen Sukzession«⁴ festgelegt. In ihr hat die Kirche ihre eigene Gestalt auf Zukunft hin grundlegend normiert.

1.2.4 Die Entstehung des Kanons

Daß die Kirche auf einer Verständigung aufruht, die von nirgendher zwingend ableitbar ist, wird schließlich auch daran deutlich, wie sie zu ihrer eigenen »Heiligen Schrift« kommt. Selbstverständlich hat sie auch in dieser Sache keine vorgegebenen Kriterien in den Worten Jesu; nirgends hat sie einen Grund, anzunehmen, daß er überhaupt mit neuen »Heiligen Schriften« gerechnet hätte. Auch beansprucht kein Stück unseres Neuen Testaments von sich aus eine derart autoritative Anerkennung. Die Urkirche weiß sich unverbrüchlich dem »Evangelium« als der Verkündigung von Jesus Christus verbunden, nicht aber einem literarischen Träger dieser Verkündigung. »Wort Gottes« ist hier im primären Sinn Jesus Christus selbst. Wo sie sich auf die »Schrift« beruft, versteht sie darunter selbstverständlich die biblischen Glaubenszeugnisse Israels.

Notwendigerweise müssen jedoch den ersten Christen auch die überlieferten Worte Jesu und Erzählungen seines Wirkens und Leidens als verbindlich gelten. Diese Anerkennung kommt dann auch entsprechenden Sammlungen zu, die schließlich zu unseren Evangelien führen, ohne daß gleich daran gedacht wird, durch sie die jüdische Bibel zu erweitern. Die Anerkennung und Hochschät-

2 Die Apostolischen Väter, 164f (PG 5, 668).

3 Die Apostolischen Väter, 80f (PG 1, 297).

4 Vgl. H. Küng, Strukturen der Kirche (Quaestiones disputatae 17), Freiburg/Basel/Wien 1962, 161–195.

zung ergibt sich einfach aus dem Leben der Gemeinden und muß nicht darüber hinaus noch durch eine eigene theologische Deutung und Normierung bestimmt sein. In ähnlicher Weise erhält auch bald eine Sammlung paulinischer Briefe in der Urkirche Ansehen (vgl. 2 Petr 3,15f).

Gewichtige Anstöße für die weitere Verständigung über die Grundlagen der Kirche kommen von außen, so die Abgrenzungen des *Judentums* von der Kirche durch die Festlegung dessen, was im jüdischen Glauben als verbindliche Schrift gelten soll, und vor allem die Aufstellung eines sehr engen und die Schriften Israels ausschließenden Kanons durch den Christen *Markion* aus Kleinasien um 140. Durch diese Herausforderungen ist die frühe Kirche genötigt, die in ihr geschätzten Schriften zu sichten und nach ihrer autoritativen Geltung als Wort Gottes zu bewerten. Dies führt freilich in den verschiedenen Regionen von Osten und Westen zu unterschiedlichen Ergebnissen. Wohl hat man bereits um 200 einen weitgehend gemeinsamen Bestand kanonischer Schriften; aber dennoch ist die Bibel in ihrem heutigen Umfang erst etwa um 400 allgemein anerkannt. Freilich bleiben selbst dann lange noch Unsicherheiten, besonders in der Bewertung der jüdischen Schriften, die griechisch verfaßt sind. Die katholische Kirche hat sich erst 1546 auf dem Konzil von Trient endgültig für deren Zugehörigkeit zum Kanon entschieden, im Gegensatz zu den reformatorischen Kirchen.

Insgesamt ist diese Anerkennungsgeschichte der biblischen Schriften sehr komplex und nachträglich nicht mehr ganz argumentativ zu rekonstruieren. Der biblische Kanon ist also das Ergebnis eines nur begrenzt begründbaren Entscheidungsprozesses. Die Kirche mußte dabei ausmachen, in welchem Bestand an Schriften sie das ihr anvertraute Evangelium grundlegend bewahrt sehen will. Dies konnte aber erst nach einem intensiven und langdauernden Austausch zwischen den Teilkirchen einvernehmlich gesagt werden.

Es entspricht der Geschichtlichkeit der Kirche, daß sie sich durch derartige fundamentale Entscheidungen selbst ihre eigene Gestalt gibt und damit auch *Verbindlichkeiten für ihre Zukunft* schafft. Al-

lerdings müssen solche Selbstnormierungen mit zwei theologischen *Gegenargumenten* rechnen. Das erste könnte man ein »*kon-servatives*« nennen, weil es die Kirche ausschließlich auf ihr ursprüngliches Fundament verpflichtet sehen will: Was sie erst nachträglich in ihrer Geschichte für sich selbst ausmacht, dem muß die letzte Verbindlichkeit, die ihr allein von Jesus her kommen kann, fehlen. (In späterer Zeit ließe sich dementsprechend sagen, daß nichts, was nicht schon ausdrücklich für die Urkirche galt, die Kirche binden könne.) Dieses erste Argument wird durch ein zweites, »*progressives*« noch gestützt: Was Menschen einmal entschieden haben, steht auch weiter in ihrem Ermessen und muß sie deshalb nicht in ihren zukünftigen Möglichkeiten beschränken; was einmal verbindlich war, kann auch wieder, um neuen Bedingungen und Aufgaben zu genügen, zurückgenommen werden.

Beide Voraussetzungen werden jedoch dem geschichtlichen Charakter der Kirche nicht hinreichend gerecht. Unter der ersten wäre sie gehindert, sich auf neue Gegebenheiten und Aufgaben mit dem gleichen Anspruch einzulassen wie zuvor, und sie müßte mit ihren ein für allemal gewonnenen sozialen und sprachlichen Strukturen zunehmend starr und als Selbstzweck erscheinen. Demgegenüber erscheint das zweite Argument zunächst plausibler, weil ihm gerade an der Funktionsgerechtigkeit der Kirche gelegen ist; aber es berücksichtigt nicht genügend, in welche Krisen eine große Gemeinschaft geraten muß, wenn sie darangeht, das zu revidieren, was sie bisher zu ihrem Grundbestand gezählt hat. Hier steht die eigene Identität, wie sie im Verständigungsprozeß der bisherigen Geschichte ausgemacht worden ist, auf dem Spiel. Der Zurücknahme früherer Entscheidungen sind grundsätzlich Grenzen gesetzt, auch wenn diese unter geänderten geschichtlichen Bedingungen selbst wieder zur Verhandlung stehen können.

1.3 *Wege innerkirchlicher Kommunikation: vielbahnig – zentralistisch – synodal*

Die eine Kirche in der Vielheit von Kirchen ist um dieser spannungsvollen Gestalt willen unabdingbar auf Kommunikation angewiesen. In ihrer *räumlichen Verteilung* über Regionen, Länder und

Kontinente und ihrer zeitlichen Erstreckung durch Jahrhunderte und Jahrtausende muß sie sich ihres inneren Zusammenhalts immer wieder ausdrücklich vergewissern und ihn, wo er verlorenzugehen droht oder gar verlorengegangen ist, wiederherstellen und sichern.

Zwei Extreme sind ihr dabei verwehrt: einmal eine *starre Konformität*, denn diese wäre unzugänglich und empfindungslos für die jeweiligen sozialen, kulturellen und politischen Bedingungen der Teilkirchen – die Kirche würde lernunfähig; zum anderen eine *gemeinschaftswidrige Pluralität*, die entweder die *organisatorischen Bedingungen* der wechselseitigen Verständigung bedroht (*Schisma*) oder die Verbundenheit im *gemeinsamen Bekenntnis* nicht mehr hinreichend erkennen läßt (*Häresie*). Gegenüber diesen beiden Extremen wäre das Ideal die *Gemeinschaft in kommunikations- und lernfähiger Pluralität*. Diesem Ziel entsprechen die konkreten historischen Verständigungsbemühungen selbstverständlich immer nur annäherungsweise und in deutlich wechselndem Maß. Aus der geschichtlichen Vielfalt von Variationen seien einige bezeichnende Beispiele herausgegriffen.

1.3.1 *Der vielbahnige Austausch*

Ein Schlüsselbegriff im Selbstverständnis der frühen Kirche ist »*koinonia*« (lat. »*communio*«). Damit ist nicht nur »geistige Verbundenheit« gemeint, sondern weit mehr im sozial konsequenzenreichen Sinn »Gemeinschaft, in der man aneinander Anteil und einander Anteil gibt«. So ist es erklärlich, daß Paulus dieses Wort sogar in ganz dinglicher Bedeutung für die »Geldsamm- lung«, die »Kollekte« gebrauchen kann, die er in Mazedonien und Griechenland für die notleidende Gemeinde in Jerusalem veranlaßt hat (Röm 15,26). Es fällt auf, wie oft und mit welchem Nachdruck er in seinen Briefen auf diese Aktion zu sprechen kommt (auch 1 Kor 16,1–4; 2 Kor 8; 9; Gal 2,10). Er sieht in ihr nämlich nicht nur eine karitative Versorgungsmaßnahme, sondern einen wesentlichen Vollzug von Kirche als einer *Austauschgemeinschaft*. Nur unter dieser Voraussetzung ist es verständlich, wie unbefangenen Paulus hier das Evangelium und das Geld miteinander verrechnen

kann: »Denn wenn die Heiden an ihren [der Jerusalemer Christen] geistlichen Gütern Anteil erhalten haben, so sind sie auch verpflichtet, ihnen mit irdischen Gütern zu dienen.« (Röm 15,27.) Die Kollekte ist der materielle Ausdruck, das hilfreich-reale Symbol der Glaubensgemeinschaft. Die Sammlung gibt *Antwort* auf die Verkündigung, die von Jerusalem ausgegangen ist, und ist damit eine entscheidende und überzeugende Form der Zustimmung zum erhaltenen Evangelium. Die Kommunikation in der Kirche schließt also in einem umfassenden Sinn alle sozialen Äußerungen ein, in denen die Zugehörigkeit zur Kirche begründet und erfahren wird. So schicken die Christen in dem angesprochenen Fall nicht nur Geld von einem Teil der Kirche in einen anderen; sie teilen sich dadurch vielmehr selbst mit und zeigen einander, wie sie ihren Glauben verstehen.

Solche Beziehungen des innerkirchlichen Austauschs liegen allen institutionellen Regelungen dogmatischer und organisatorischer Art voraus. Sie entsprechen der naheliegenden *wechselseitigen Verantwortung*. Daß diese nicht auf karitative Maßnahmen beschränkt ist, belegt in der Kirche des christlichen Altertums der beachtliche *Briefverkehr* zwischen den Gemeinden. Sowohl für das private Leben der einzelnen Christen wie für das gesamtkirchliche Bewußtsein bedeutsam war der Brauch, den Reisenden Empfehlungsschreiben mitzugeben, in denen die Gemeindezugehörigkeit bestätigt wurde. »Diese Pässe gewährten den Inhabern große Vorteile, denn mit ihnen wurden sie überall, wo es Christen gab, als Brüder aufgenommen und besonders von den Bischöfen umsonst beherbergt, – eine Einrichtung, die in die ältesten Zeiten zurückreicht und schon von der Didache [einem Zeugnis des christlichen Gemeindelebens um 100] erwähnt wird. Nur so erklärt sich auch der staunenswert rege Briefverkehr der Bischöfe untereinander. Jeder Bischof konnte Boten durch das ganze Reich schicken, ohne daß ihm daraus unerschwingliche Ausgaben erwachsen.«⁵ Mit diesem Mittel konnten sich die Kirchen auch in Zeiten dogmatischer

5 L. Hertling, *Communio und Primat – Kirche und Papsttum in der christlichen Antike*, in: *Una Sancta* 17 (1962) 91–125, hier 99. Vgl. auch N. Brox, *Kirchengeschichte des Altertums* (Leitfaden Theologie 8), Düsseldorf 1983, 86ff.

und disziplinärer Auseinandersetzungen leicht darüber verständigen, wen sie zu ihrer Gemeinschaft rechnen wollten. Man fertigte Listen der Bischöfe an, deren Briefe in der eigenen Gemeinde anerkannt werden sollten und bei denen man selbst der eigenen Anerkennung gewiß sein durfte. Wenn dagegen der Austausch solcher »Friedensbriefe« zwischen einzelnen Kirchen eingestellt wurde, so war dies ein folgenreicher Beweis einer innerkirchlichen Krise.

Wie wichtig dieses Verständigungsnetz für das gläubige Erleben und theologische Begreifen von Kirche war, geht aus zahlreichen Zeugnissen hervor, etwa aus dem des christlichen Juristen und Theologen Tertullian aus Karthago (um 160–220): »So sind denn die vielen Kirchen, weil aus der einen entstanden, selbst die apostolische Urkirche. Alle sind die ursprüngliche, alle sind apostolisch; denn alle beweisen ihre Einheit, denn sie haben die *Gemeinschaft des Friedens*, den Namen der Brüderschaft, die *Briefgemeinschaft der Gastfreundschaft*.«⁶ Bei einer solchen Sicht kann demnach die gesamtkirchliche Verbundenheit von jeder Teilkirche repräsentiert werden, auch mit rechtlichen Folgen über deren Grenzen hinaus.

In dieser Struktur werden zunächst keine Über- und Unterordnungen sichtbar; aber sie läßt es zu, daß in kritischen Situationen die ältesten Kirchen besonders beachtet werden und sich ihrerseits für die christliche Gemeinschaft auch jenseits ihrer regionalen Grenzen besonders verantwortlich wissen. So ist es verständlich, daß sich gegen Ende des 1. Jahrhunderts die römische Gemeinde – im sogenannten »Klemens-Brief« – an die Gemeinde in Korinth wendet, um sie wegen der dort herrschenden Streitigkeiten und Spaltungen zu ermahnen. Dies ist noch keineswegs Ausdruck eines römischen Primats, schon gar nicht eines persönlichen Führungsanspruchs des dortigen Bischofs über die gesamte Kirche; denn zum einen lautet die Eröffnung des Briefes kollektiv: »Die Kirche Gottes, die zu Rom in der Fremde wohnt, an die Kir-

6 De praescriptione haereticorum 20 (CSEL 70,45); dt. nach: L. Hertling, *Communio und Primat*, 102 (die Übersetzung der »Bibliothek der Kirchenväter« – s. u. Anm. 14 – ist für diese Stelle nicht brauchbar).

che Gottes, die zu Korinth in der Fremde wohnt«;⁷ zum anderen wird keine eigene Autorität in Anspruch genommen, sondern nur auf allgemein bestehende Vorschriften des christlichen Gemeindelebens verwiesen. Auch wenn dieses Schreiben vielleicht schon aus einem besonderen Selbstbewußtsein der römischen Gemeinde hervorgegangen sein sollte, gilt für die damalige Kirche trotzdem: »Jedermann kann mit Berufung auf solche Anordnungen in einem recht autoritativen Ton sprechen. [...] Auch andere Kirchen schreiben Mahnbriefe an Schwesterkirchen, und zwar in nicht weniger autoritativem Ton als Rom im Klemens-Brief.«⁸

Selbst die einzige Stelle, die das Erste Vatikanische Konzil aus der griechischen Vätertradition als Beleg für einen römischen Primat anführt, bezeugt in Wirklichkeit die repräsentative Stellung und gesamtkirchliche Verantwortung *aller* Hauptkirchen: Gegen Ende des 2. Jahrhunderts schreibt Bischof Irenäus von Lyon, daß man sich des rechten Glaubens gewiß sein könne, wenn man sich mit der römischen Gemeinde in Übereinstimmung befinde, da ihr eine herausragende Vorrangstellung (»*potentior principalitas*«) zukomme.⁹ Aber dabei dient ihm Rom nur als das naheliegende *Beispiel*, neben dem er auch andere apostolische Stätten hätte nennen können.¹⁰ Darauf verweist er selbst, wenn er bemerkt: »Weil es aber zu weitläufig wäre, in einem Werke wie dem vorliegenden die apostolische Nachfolge aller Kirchen aufzuzählen, so werden wir nur die apostolische Tradition und Glaubenspredigt der größten und ältesten und allbekanntesten Kirche, die von den beiden ruhmreichen Aposteln Petrus und Paulus zu Rom gegründet und gebaut ist, darlegen, wie sie durch die Nachfolge ihrer Bischöfe bis auf

7 Die Apostolischen Väter, 24f (PG 1,201–204).

8 W. de Vries, Die Entwicklung des Primats in den ersten drei Jahrhunderten, in: Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute (Hrsg.), Papsttum als ökumenische Frage, München/Mainz 1979, 114–133, hier 116f.

9 Irenäus von Lyon, Adversus haereses III 3.2 (PG 7,849), dt. nach: Des heiligen Irenäus ausgewählte Schriften, 1. Bd., übers. von E. Klebba (Bibliothek der Kirchenväter), München 1912, 211.

10 Wie leicht sich dieser Tatbestand verschleiern läßt, belegt der Katechismus »Botschaft des Glaubens« von A. Baur und W. Plöger, 187. Die Kirche Roms mit ihrem Bischof galt als Zentrum des Glaubens.« – Als »das« oder »ein« Zentrum? Das erste Verständnis wird wohl suggeriert.

unsere Tage gekommen ist.«¹¹ Auch hier ist also die Struktur der Kirche einem Netz vergleichbar, das aus vielen miteinander verflochtenen Fäden aufgebaut ist und durch zahlreiche Knoten seinen Halt gewinnt.

Diese Beispiele vielbahniger innerkirchlicher Beziehungen der frühen Zeit stehen hier nicht um des bloß historischen Interesses willen, gar als Belege für ein überholtes Modell kirchlicher Kommunikation. Wohl sind sie bezeichnend für die frühe Kirche, aber damit haben sie gerade grundsätzlich Anerkennung erfahren, auch wenn sie selbstverständlich nicht für alle Situationen der Kirchengeschichte das Grundmuster wirksamer Verständigung abgeben können. Andere Strukturen haben sich vielfach als wichtiger und folgenreicher erwiesen; doch können auch sie immer nur bedingt Gemeinschaft aufbauen, erhalten und repräsentieren. Die verschiedenen Formen kirchlicher Kommunikation heben einander nicht in geschichtlicher Folge auf, sondern relativieren sich wechselseitig.

Ein Blick in die Kirchengeschichtsbücher zum katholischen Religionsunterricht zeigt, daß der besondere Charakter der frühchristlichen Kirche als einer vielbahnigen Austauschgemeinschaft durchweg unbeachtet bleibt.¹² Wenn überhaupt die Kommunikationswege des Römischen Reichs in ihrer innerkirchlichen Bedeutung erwähnt werden, dann nur im Zusammenhang der *Ausbreitung* des Christentums,¹³ nicht in dem der späteren *Einigung und Einheit*. So entsteht durchweg der Eindruck, daß der Zusammenhalt nur durch amtliche Organe (Synoden, Konzilien und besonders den Bischof vom Rom) gewährleistet werden könne.

11 *Irenäus von Lyon*, *Adversus haereses* III 3.2 (PG 7,848).

12 Auch in den übrigen verbreiteten katholischen Religionsbüchern habe ich nur einen einzigen Hinweis auf den Briefwechsel frühchristlicher Gemeinden gefunden: im Katechismus »Botschaft des Glaubens« – hier freilich unvermittelt und leicht irreführend mit der Feststellung verbunden, daß die Kirche Roms »als Zentrum der Einheit« galt (s. o. Anm. 10).

13 Vgl. *W. Brüggeboes*, *Kirchengeschichte*, bearb. von R. Mensing, Düsseldorf 1972, 14; *A. Läßle*, *Kirchengeschichte*, München 1965, 14.

1.3.2 Die Verbindlichkeit einer zentralen Instanz

Auch wenn man mit der wechselseitigen Verantwortung aller Teile der Kirche rechnet, schließt dies nicht aus, daß man nach Zentren kirchlicher Autorität Ausschau hält. Davon war im Vorausgehenden schon die Rede. Die kulturelle und politische Regionalisierung der Kirche läßt von vornherein verschiedenen »Hauptstädten« der apostolischen Verkündigung besondere Bedeutung zukommen. Deshalb kann Tertullian zum Schutz des rechten Glaubens um 200 schreiben: »Ist dir Achaia das Nächste, so hast du Korinth, wohnst du nicht weit von Mazedonien, so hast du Philippi. Wenn du nach Asien gelangen kannst, so hast du Ephesus, ist aber Italien in deiner Nachbarschaft, so hast du Rom, von wo auch für uns [das heißt die Kirche des lateinischen Nordafrika] die Lehrautorität bereitsteht.«¹⁴

Doch ist hier bereits eine wichtige Unterscheidung angebracht: Ein *Gemeinschaftswille, der sich selbst auf ein Zentrum bezieht*, ist nicht dasselbe wie ein *Leistungsanspruch, der von einem Zentrum ausgeht*. Dies ist vor allem wichtig für die Beurteilung der Position, die Rom in der Kirche der ersten Jahrhunderte zukam. Aufschlußreich dafür ist der *Osterfeststreit*, zu dem die in Kleinasien und im Westen unterschiedliche Datierung des Festes führte. Durch die Anwesenheit kleinasiatischer Christen in Rom ergaben sich im 2. Jahrhundert aus dieser liturgischen Differenz innerkirchliche Spannungen und Auseinandersetzungen. Um diese zu bereinigen und die ungeminderte Gemeinschaft zu bekunden, fuhr Bischof Polykarp von Smyrna (um 155) zu Bischof Aniket von Rom. In der strittigen Sache konnten sie sich freilich nicht einigen; aber durch die gemeinsame Feier der Eucharistie bekundeten sie ihre ungebrochene Verbundenheit, und zwar in der symbolkräftigen Form, daß der gastgebende römische Bischof seinem Gast aus Kleinasien den Vorsitz bei der Feier überließ. Von irgendeinem Versuch, über den beiderseitigen Gemeinschaftswillen hinaus eine einheitliche Regelung durchzusetzen, ist hier nichts zu erkennen. Ganz entge-

14 De praescriptione haereticorum 36 (CSEL 70,24); dt. nach: Tertullians ausgewählte Schriften, 2. Bd., übers. von K. H. A. Kellner (Bibliothek der Kirchenväter), München 1915, 345.

gengesetzt scheint nach der historischen Überlieferung gegen Ende des 2. Jahrhunderts bei derselben Angelegenheit der römische Bischof Viktor I. vorgegangen zu sein: Er drohte den Kirchen Kleinasiens, die sich nach dem Beschluß ihrer Synode nicht der römischen Osterdatierung anschließen wollten, mit der Exkommunikation. Hier beansprucht also der römische Bischof Macht über die Gesamtkirche und versucht sie mit der schärfsten Sanktion durchzusetzen. Bezeichnenderweise lassen sich aber die kleinasiatischen Bischöfe davon nicht bewegen; sie wissen sich ihrerseits durch eigene apostolische Herkunft gestützt. Der Leitungsanspruch, der hier von der einen Seite erhoben wird, findet demnach auf der anderen keine Anerkennung – das römische Bewußtsein entspricht nicht dem gesamtkirchlichen.

Erst im 3. Jahrhundert haben wir einen Hinweis darauf, daß ein römischer Bischof sich auf die an Petrus gerichtete Zusage von Mt 16,18f beruft: Im sogenannten »Ketzertaufstreit« wollte Stephan I. seine Ansicht, daß die Häretikern gespendeten Taufen gültig seien, unter Berufung auf seine besondere Position in der Nachfolge des Apostels autoritativ durchsetzen. In der strittigen Sache erreichte er dies schließlich auch; aber seine biblische Exegese zugunsten des römischen Bischofs konnte zunächst als neu und unerhört zurückgewiesen werden, und auch später wurde sie selbst im Westen nur zögernd und nicht ohne Widerspruch aufgenommen.

Dennoch wird der zunehmend deutlichere Leitungsanspruch Roms durch die Hochschätzung dieser Gemeinde unter den übrigen apostolischen Zentren gestützt. Gelegentlich spricht man im Blick auf die ersten Jahrhunderte der Kirche von einem römischen »Ehrenprimat«. Aber dieses Wort ist mißverständlich, weil es eher an eine zeremonielle Höherstellung als an eine wirksame Funktion für die Glaubensgemeinschaft denken läßt. Besser könnte man für manche Situation dieser Zeit Rom einen »Orientierungsprimat« zusprechen; freilich setzt dieser noch *keine jurisdiktionelle Über- und Unterordnung* voraus; es geht hier noch nicht um das Verhältnis von Weisung und Gehorsam, sondern um *gesamtkirchliches Einvernehmen*.

Daß sich schließlich darüber hinaus aber auch eine *rechtliche* Füh-

rungsposition des römischen Bischofs durchsetzen konnte, ist weder aus der vorgängigen Anerkennung als apostolisches Zentrum noch aus theologischen Argumentationen, noch gar aus kirchenpolitischen Strategien schon hinreichend ableitbar. Eine wichtige Rolle spielen dabei sicher auch die verstärkten geschichtlichen Erfahrungen, wie brüchig die sozialen Ordnungen sind und wie bedrohlich die Krisen, die daraus für jede Verständigung erwachsen: 395 geht mit der Trennung des römischen Reiches die zuvor gegebene Einheit verloren; die Völkerwanderung bringt gewaltige kulturelle Umbrüche mit sich und gefährdet den bisherigen kulturellen Bestand (410 wird Rom durch die Westgoten geplündert); das weströmische Reich verliert an Macht und findet 476 mit der Absetzung des Kaisers Romulus sein Ende. Bei einem derartigen *Verlust an Stabilität* liegt es nahe, daß man danach Ausschau hält, wer als *Ordnungsmacht* Anerkennung finden könne.

Das *Bild von der Kirche als einem Schiff*, das sich im Sturm bewährt, wird jetzt im besonderen Sinn aktualisiert: Das Steuerruder, das ursprünglich der Fischer Petrus in den Händen hielt, hat in seiner Nachfolge der Bischof der römischen Kirche übernommen. Die *rechtlich normative Konsequenz* dieses Bildes formuliert mit Nachdruck und in aller Deutlichkeit Bonifatius I. (418–422): »Die Organisation der Gesamtkirche beruht von ihrem Ursprung an auf der *Vorzugsstellung* des heiligen Petrus. Darin besteht ihre ganze *Regierung*. Denn aus seiner Quelle ist mit dem Größerwerden der Religion die *Kirchenzucht* in alle Kirchen geflossen ... Es steht also fest, daß diese Kirche (nämlich die römische) für die auf dem Erdbereich zerstreuten Kirchen gleichsam *das Haupt* für seine Glieder ist. Wer sich von ihr trennt, steht außerhalb der christlichen Religion, sobald er nicht mehr zu ihrem Gefüge gehört. Wie ich höre, wollen einzelne Bischöfe die apostolische *Rechtsordnung* beiseitesetzen und (damit) gegen das ausdrückliche Gebot Christi Neuerungen versuchen, indem sie sich von der *Communio des Apostolischen Stuhles*, genauer gesprochen von seiner *Amtsgewalt*, zu trennen versuchen«.¹⁵ Hier ist die kirchliche Gemeinschaft in

15 Epistula 14 (PL 20,777); dt. nach L. Hertling, *Communio und Primat*, 114 (Hervorhebungen von mir); vgl. DS 232.

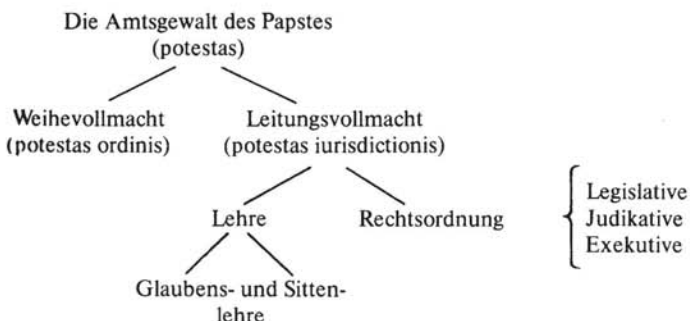
eine juristische Gestalt übergeführt, in der dem Bischof von Rom der eindeutige Primat zukommt. Seine Position wird *nach den Vorstellungen und in den Begriffen herrscherlicher Macht* formuliert. Dabei dominieren die monarchischen Strukturen des antiken Kaisertums, unter denen die Vielfalt wechselseitiger Verantwortung nicht mehr zu erkennen ist. Aufeinander zu hören und miteinander zu reden ist in dieser Sicht für die Kirche nicht konstitutiv; als grundlegende Formen ihrer Kommunikation scheinen die Verordnungen einerseits und die ihr entsprechende Fügsamkeit andererseits zu genügen. Aber eine solche Konzeption von Kirche ist nicht nur theologisch verfehlt; sie entspricht auch nicht den historischen Verhältnissen. Die kirchlichen Lebensordnungen sind zu keiner Zeit allein vom Prinzip eines päpstlichen Primats her hinreichend zu begreifen. Zu ihnen gehört immer notwendigerweise auch die gemeinschaftliche Bewußtseins- und Willensbildung, besonders deutlich in der Form synodaler Beratungs- und Beschlußverfahren, von denen im Folgenden noch die Rede sein wird.

Dennoch ist nicht zu übersehen, daß in der neuzeitlichen Verfassung der römisch-katholischen Kirche schließlich das zentralistische Element, dem das moderne Bewußtsein argwöhnisch und mit kräftigen Vorbehalten gegenübersteht, besonderes Gewicht erhielt. Im Jurisdiktionsprimat des Papstes, wie er 1870 definiert wurde, ist alle kirchliche Gewalt (potestas) zusammengefaßt. Im Unterschied zum Amt der übrigen Bischöfe ist das des Bischofs von Rom durch eine »volle«, »oberste« und »allgemeine« (universale) Rechtsbefugnis¹⁶ ausgezeichnet, das heißt, sie ist inhaltlich umfassend, kennt keine übergeordnete Instanz und bezieht sich – ohne regionale oder personale Einschränkung – auf die gesamte Kirche. Die Vorstellung einer *Gewaltenteilung*, wie sie der modernen Demokratie wesentlich ist, muß ihr deshalb grundlegend fremd sein. Legislative, Judikative und Exekutive liegen in einer Hand. Diesem Amt ist die Leitung der Kirche in ihrer *Lehre* (doctrina) und *Rechtsordnung* (disciplina) aufgetragen – und zwar in der Formulierung des Konzils nicht aufgrund geschichtlicher Entwicklung und kirchlicher Verständigung, sondern »nach der An-

16 NR 444, 446.

ordnung des Herrn«. ¹⁷ Dabei hat die päpstliche Amtsgewalt zugleich einen grundlegend *sakralen Charakter*, denn sie ist unabdingbar mit der *Vollmacht der Weihe* (potestas ordinis) verbunden.

In der Schematisierung ergibt sich daraus insgesamt folgendes Bild:



Eine besonders deutliche und folgenreiche Konsequenz dieses Amtsverständnisses wird in der Erklärung des Ersten Vatikanischen Konzils über die mögliche »Unfehlbarkeit« der päpstlichen Lehre greifbar, wenn es heißt, daß die »endgültigen Entscheidungen des römischen Bischofs [...] aus sich (ex sese) und nicht aufgrund der Zustimmung der Kirche unabänderlich« ¹⁸ sind. In diesem »mißverständlichen Wort« ¹⁹ hat der Verdacht, daß der kirchliche Zentralismus zu einer selbtherrlichen Verfügungsmacht führt, seinen wichtigsten Beleg: Wie soll unter dieser Voraussetzung die Kirche noch fundamental an das *Glaubensverständnis der gesamten Gemeinschaft* (sensus fidelium) gebunden sein? Wie sollen die eigenständigen Rechte *der Bischöfe*, die theologisch ebenfalls als

¹⁷ NR 445.

¹⁸ NR 454. Zur Diskussion vgl. etwa: H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Zürich/Einsiedeln/Köln ¹1970 (Ullstein-Taschenbuch 34512), Berlin 1980; ders., *Fehlbar? Eine Bilanz*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1973; K. Rahner (Hrsg.), *Zum Problem der Unfehlbarkeit. Antwort auf die Anfrage von Hans Küng* (Quaestiones disputatae 54), Freiburg/Basel/Wien 1971.

¹⁹ H. Fries, *Das mißverständliche Wort*, in: K. Rahner (Hrsg.), *Zum Problem*, 216 bis 232.

»Nachfolger der Apostel« verstanden werden, gewahrt bleiben? Wie soll das Bedenken ausgeräumt werden können, daß sich die Kirche mit diesem Amt entgegen ihrem biblischen Fundament eine *Herrschaftsstruktur* gegeben hat?

Diesen Fragen gegenüber kann man wohl zunächst darauf verweisen, daß die Amtsvollmacht des Papstes deutlich begrenzt ist: Zum einen kann seine *Lehre* nur dann der Kirche als »unfehlbar« gelten, wenn sie drei grundlegende Voraussetzungen erfüllt: Sie muß 1. im *Anspruch höchster Lehrgewalt (ex cathedra) gegenüber der gesamten Kirche* erfolgen (dementsprechend können alle übrigen päpstlichen Äußerungen die Kirche nicht gleichermaßen verpflichten), 2. einen solchen Verbindlichkeitsgrad *formal ausdrücklich* erkennen lassen und 3. schließlich sich auf die »*Glaubens- und Sittenlehre*« beziehen, die *schon immer* zum Bestand der kirchlichen Verkündigung gehörte: »Denn auch den Nachfolgern Petri ist der Heilige Geist nicht verheißen, daß sie auf seine Eingebung hin eine neue Lehre veröffentlichen sollten.«²⁰ Zum anderen ist die *päpstliche Jurisdiktion* ihrerseits an die Ordnungen gebunden, die die Kirche als »göttlichen Rechts« beurteilt, und dazu gehört die Eigenverantwortlichkeit der Bischöfe. In diesem Sinn stellt die »Kollektiverklärung des deutschen Episkopats« von 1875, die von Pius IX. ausdrücklich gebilligt wurde, fest, daß »die Bezeichnung eines absoluten Monarchen [...] auf den Papst nicht angewendet werden« könne, »weil derselbe unter dem göttlichen Rechte steht und an die von Christus für seine Kirche getroffenen Anordnungen gebunden ist«.²¹

Wenn das Erste Vatikanische Konzil die endgültigen Entscheidungen des Papstes »aus sich und nicht aufgrund der Zustimmung der Kirche« für unabänderlich erklärt, will es damit also nicht ein kirchliches Amt billigen, das in seinem Handeln grundlegend von der Gesamtkirche unabhängig wäre;²² aber es entzieht die Entscheidungen dieses Amtes *nachträglichen Prüfungs- und Legitimationsverfahren* durch andere kirchliche Instanzen. Mit anderen

20 NR 451.

21 NR 457.

22 Siehe auch später in Kapitel 2.4 über »unfehlbare« Lehre und die Möglichkeit bestimmter Revisionen.

Worten: Der Papst scheint derart autoritativ die gesamte Kirche zu repräsentieren, daß es dieser verwehrt ist, ausdrücklich darüber zu befinden, ob sie in den formal unabänderlichen Äußerungen des Papstes auch wirklich ihr eigenes Selbstverständnis wiedererkennt. Damit scheint es faktisch doch ganz in das Verfügen des Papstes gestellt, zu sagen, was der rechte Glaube und die verbindliche Ordnung der Kirche sei. Es fällt schwer, neben der zentralistischen Struktur – wenn sie erst einmal derart rechtlich fixiert ist – auch noch andere Verständigungs- und Entscheidungsverfahren als innerkirchlich tragfähig auszugeben. Theologische Differenzierungen und Argumente allein helfen hier nicht weiter; entscheidend ist, von welchen *geschichtlichen Erfahrungen* sie begleitet sind. In dieser Hinsicht ist die zentralistische Strukturierung der Kirche von vornherein ambivalent zu sehen:

Einerseits bedeutet sie eine *Machtkonzentration*, die das Zusammenwirken aller Teile der Kirche und die gemeinschaftliche Verantwortung behindern und schwächen kann; das kirchliche Amt übernimmt Züge der weltlichen Herrschaft und läßt sich von entsprechenden Interessen bestimmen. So sind die Vorgänge des Ersten Vatikanischen Konzils ohne Zweifel zu einem großen Teil als ein Versuch zu sehen, dem Umbruch der gesellschaftlichen Verhältnisse, der durch die Französische Revolution machtvoll eingeleitet worden ist, entgegenzuwirken. Der kirchliche Zentralismus erscheint in dieser Sicht als ein Stück politischer Restauration; die Geschlossenheit unter hierarchischer Leitung steht gegen die Tendenzen demokratischer Freiheit und Gleichheit.

Andererseits ist es bezeichnend, daß die zentralistische Stellung Roms gerade auch unter dem Schlagwort der »*Freiheit der Kirche*« gefördert werden konnte. So ist die dominierende Stellung, die die mittelalterlichen Päpste – besonders Gregor VII. 1075 in seinem »*Dictatus papae*« – beanspruchten, nur recht zu begreifen, wenn sie zugleich in Opposition gegen die Macht des Kaisers und der Fürsten über die Kirche gesehen wird. Aus vergleichbaren Motiven sprachen sich im 19. Jahrhundert gerade auch führende Vertreter des katholischen *Liberalismus* dafür aus, die Position des Papstes zu stärken, um damit der Gefahr entgegenzuwirken, daß die Kirche in verschiedene *Staatskirchentümer* zerfalle und in die Abhän-

gigkeit von den staatlichen Mächten gerate. In dieser Perspektive kann der Zentralismus demnach auch als Ausdruck für die Unverfügbarkeit des kirchlichen Auftrags gesehen werden.

Eine bestimmte Struktur der Kirche kann also nicht von sich allein aus schon ein eindeutiges Symptom sein; um sie zu bewerten, muß vielmehr die Umgebung, in der sie realisiert wird, mitbeachtet werden. Im Blick auf den Primat des Papstes ist dabei vor allem wichtig, wieviel Raum er für das gemeinschaftliche Handeln und die wechselseitige Verständigung in der Gesamtkirche beläßt oder gar eröffnet; ob er den kollegialen Charakter des Bischofsamtes, das er innehat, realisiert; wieweit er die synodalen Strukturen der Kirche gelten läßt, in deren Zusammenhang er steht. Davon soll im Folgenden die Rede sein.

1.3.3 Die synodale Verständigung

Der Begriff »Synode« kann im Laufe der Geschichte und im Wechsel der Situationen recht Verschiedenes bezeichnen; aber es gibt das verbindende Moment: *Man »kommt zusammen«, um über eine Sache zu befinden.* Damit besteht formal ein Gegensatz sowohl zur vielbahnigen wechselseitigen Realisierung der kirchlichen Gemeinschaft als auch zu ihrer zentralistischen Leitung und Verwaltung. Bezeichnend ist das von der Urkirche zu Jerusalem überlieferte Verfahren: »Da beschlossen die Apostel und die Ältesten mit der ganzen Gemeinde ...« (Apg 15,22). Auch wenn dieses sogenannte »Apostelkonzil« noch nicht die Reihe der späteren Synoden und Konzilien eröffnet, finden wir hier doch schon das fundamentale Bewußtsein, daß *die gemeinsame Willensbildung in der Kirche notwendig, tragfähig und verbindlich* sein kann.

Die Synoden, die wir in der Kirchengeschichte von der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts ab finden, sind Versammlungen der Bischöfe einer bestimmten Region, veranlaßt durch übergemeindliche Streitfragen. Ihr Prinzip besteht darin, die *Einheit* durch die *Zusammenkunft der Vielen* zu sichern. Dabei enthält das Verfahren folgende notwendige Schritte:

Vorlage der Sache → *Erhebung der unterschiedlichen Auffassungen*
→ *wechselseitige Beeinflussung* → *Beschlußfassung.*

Mit dem Gewicht dieses Bemühens beansprucht die Gruppe eine *kollektive Autorität*, die größer ist als die des einzelnen Bischofs. (In Einzelfällen sind Absetzungen von Bischöfen bezeugt.) Freilich können Synoden ihrerseits wieder in die Auseinandersetzung geraten und in ihrer Rechtmäßigkeit angefochten werden. Doch prinzipiell ist ihr Ansehen so groß, daß im 9. Jahrhundert die Formel »regulär und synodal« als ein stereotyper Hinweis auf die berechnete Geltung eines Beschlusses erscheint – »so daß man den Eindruck gewinnt, nur die synodale Beschlußfassung werde für regulär gehalten«.²³

Selbstverständlich kann man nicht annehmen, daß synodale Verfahren im faktischen Verlauf ideale Verständigungssituationen darstellten, in denen der Einfluß von Macht keine Rolle gespielt hätte und allein die Argumente beachtet worden wären. Wenn es heißt, daß ein Beschluß zustande gekommen sei »durch die Übereinstimmung aller, nachdem jeder einzelne seine Meinung gesagt hatte«,²⁴ sind damit die tatsächlichen Kommunikationsverhältnisse noch nicht offengelegt.

Eine einschneidende Veränderung erfuhr das synodale Leben der Kirche mit der ersten *Einberufung des Gesamtepiskopats durch den Kaiser* zum Konzil von Nizäa im Jahr 325. Selbst wenn die Beschlußfassung auch hier grundsätzlich kollegial erfolgte, so stand sie doch unter dem Einfluß dessen, der die Bischöfe versammelte. (Dies gilt für alle acht Ökumenischen Konzilien des ersten Jahrtausends.) Bezeichnend dafür ist etwa die Einleitung der Glaubensdefinition des Konzils von Chalkedon 451: »Die Heilige Große Ökumenische Synode, die durch die Gnade Gottes und die Anordnungen unserer allerfrömmsten und allerchristlichsten Kaiser Valentinianus und Marcianus in Chalkedon versammelt ist [. . .], hat folgendes definiert [. . .]«. ²⁵ Zu dem Selbstbewußtsein der Bischöfe kam das der Kaiser; zu dem Bemühen um die Einheit der Kirche kam das um die Einheit des Reiches. Aber gerade in dieser span-

23 W. de Vries, Die Kollegialität auf Synoden des 1. Jahrtausends, in: G. Denzler u. a., Zum Thema Petrusamt und Papsttum, Stuttgart 1970, 80–91, hier 85.

24 So *Papst Cornelius* an Cyprian von Karthago, Epistula 49,2 (CSEL 3,2.610); dt. nach: W. de Vries, Die Kollegialität, 84.

25 Vgl. COD 59.

nungsvollen »Doppelstruktur«,²⁶ die für Intrigen und gewaltsame Selbstbehauptung äußerst anfällig war, wurde doch zugleich offenbar, daß sich die Kirche nicht einfach einer verordneten Theologie unterstellen konnte, sondern *prinzipiell auf der gemeinsamen Wahrheitsfindung* beharren mußte.

Bezeichnend für dieses Selbstverständnis der Konzilien des ersten Jahrtausends ist auch ihr *Verhältnis zu den Bischöfen von Rom*. Diese waren bei keiner der Versammlungen anwesend; ihre Legaten spielten zwar häufig eine bedeutende Rolle, führten aber nur selten den Vorsitz, auch wenn die Päpste dies verlangt hatten. Bei der feierlichen Verkündigung der Beschlüsse wurde der Papst nie genannt. Allerdings suchte man gelegentlich später seine Bestätigung (zum ersten Mal 453, als das Konzil von Chalkedon bezeichnenderweise bereits zwei Jahre abgeschlossen war). Einerseits war der Papst eine gewichtige Instanz für die Anerkennung und Durchsetzung einer solchen Synode als »Ökumenisches Konzil«, andererseits konnte aber auch ein Konzil über ihn verhandeln, wenn er in die Glaubensstreitigkeiten hineingezogen wurde: So verurteilte 681 das Dritte Konzil von Konstantinopel den Papst Honorius I. als Häretiker und schloß ihn aus der Kirche aus. Dieses Urteil wurde bis in das Mittelalter hinein als legitim angesehen, auch in der westlichen Kirche.

Wie die *Ergebnisse* der einzelnen Konzilien, so tragen auch diese selbst als *Verständigungsverfahren* den Charakter des geschichtlichen *Kompromisses*. Die Kirche muß *als ganze* unter den ihr gegebenen Bedingungen ausmachen, was bei ihr Geltung haben soll; aber dabei liegt für sie zunächst im einzelnen noch nicht einmal fest, wie sie überhaupt auf legitime Weise wirksam werden kann. Am Anfang jeden synodalen Bemühens steht nur der Grundsatz: »Wir müssen uns alle gemeinsam um die gute Verwaltung der Kirche kümmern.«²⁷

Die mittelalterlichen Konzilien unterscheiden sich von denen des ersten Jahrtausends grundlegend, obwohl sie bewußt an diese an-

26 Vgl. W. Gessel, Nizäa 325: Die Doppelstruktur eines Reichskonzils, in: W. Brandmüller (Hrsg.), Synodale Strukturen der Kirche, Augsburg 1977, 61–77.

27 Cyprian, Epistula 35 (CSEL 3,2.510); dt. nach: W. de Vries, Die Kollegialität, 82.

knüpfen. Jetzt ist es der Papst, der die Kirchenversammlung einberuft, mit dessen Autorität auch die Beschlüsse ergehen. Die geänderte Situation ist etwa an der Formulierung ablesbar: »Gemäß dem Rat unserer Brüder und unter Zustimmung des heiligen Konzils [...] entscheiden wir: [...].«²⁸ Das Konzil ist weitgehend zu einer beratenden Körperschaft geworden; der Papst allein dekretiert. Andererseits beanspruchen die hochmittelalterlichen Konzilien aber auch nachdrücklich, *die ganze Christenheit zu repräsentieren*. Dementsprechend werden zu ihnen nicht nur die Bischöfe eingeladen, sondern etwa auch Fürsten (bzw. deren Gesandte), wenn sie von der zur Verhandlung stehenden Sache betroffen sind. Freilich erhalten sie dem Selbstverständnis der Konzilien entsprechend kein Stimmrecht. Damit repräsentieren diese Versammlungen zugleich den *gesellschaftlichen Zwiespalt*: Die weltliche Macht ist nicht dem Aufbau der Christenheit entsprechend einbezogen. Dennoch sind diese Konzilien ein mächtiger Ausdruck des kirchlichen Gemeinschaftswillens. Die herausragende Stellung des Papstes ruht grundsätzlich auf der synodalen Gestalt der Kirche auf und kann ihr auch förderlich sein. Es ist bedeutsam, daß die konziliare Praxis im Osten weitgehend verkümmert ist, während sie unter der zentralistischen päpstlichen Leitung erhalten bleibt. Aber je mehr sich der Primatsanspruch steigert, desto kräftiger ruft er im Gegenzug zugleich eine Aufwertung des Konzils hervor. Dies wird vor allem durch den Begriff der »*Repräsentation*« möglich, mit dem sich das kooperationsrechtliche Prinzip verbindet: »Was alle betrifft, soll von allen behandelt und gebilligt werden.«²⁹ In der Konsequenz dieses Grundsatzes wird auch die Forderung verständlich, die im 14. Jahrhundert aufkommt, daß auf dem Konzil nicht nur alle geographischen Regionen der Glaubensgemeinschaft, sondern auch alle ihre strukturellen Elemente, nämlich alle Stände, alle Stufen der kirchlichen Hierarchie und sogar neben den Männern auch Frauen vertreten sein sollten. Zwar werden diese Erwartungen in der Realität nicht eingelöst, aber sie sind sympto-

28 Vgl. COD 88.

29 Vgl. W. Brandmüller, *Sacrosancta Synodus universalem Ecclesiam repraesentans*, in: Ders. (Hrsg.), *Synodale Strukturen der Kirche*, 93–112, hier 104.

matisch für das Bewußtsein, das aus dem Bemühen um synodale Verständigung hervorgehen kann.

Durch den Zerfall der päpstlichen Macht im »Abendländischen Schisma« (1378–1417), bei dem sich zwei oder zeitweise sogar drei Päpste in Rivalität gegenüberstehen, werden die Grenzen eines zentralistischen Leitungsamtes im geschichtlichen Beweis offenkundig. Dies führt dazu, daß sich das *Konzil zu Konstanz* (1414 bis 1418) ausdrücklich die oberste kirchliche Entscheidungsbefugnis zuspricht und alle drei regierenden Päpste absetzt. Damit ist die Lehre des »Konziliarismus« zu offizieller Geltung gelangt. Wie es um die Legitimität dieses Anspruchs und Verfahrens steht, ist bis heute theologisch umstritten. Anerkennung und Einschränkung kommen in dem Urteil zusammen: »Von der damaligen politischen und geistigen Lage her gesehen, ist das Konstanzer Konzil in seinem ganzen Verlauf als ökumenisch und sind seine Dekrete als allgemeinverpflichtend zu betrachten.«³⁰ Damit hat dieses Geschehen auf jeden Fall trotz seiner besonderen historischen Bedingtheit für das Selbstverständnis der Kirche grundsätzlichen Charakter. Sie muß mit Situationen rechnen, in denen sich die gesamte Kirche in Formen verständigt, die nicht schon durch vorgegebene Ordnungen hinreichend angewiesen und gerechtfertigt sind.

Aus dem Zwang kirchlicher und gesamtgesellschaftlicher Reformen gehen im 15. Jahrhundert – in Theorie und Praxis – kräftige Bemühungen um die Leistungsfähigkeit und Tragfähigkeit synodaler Entscheidungsverfahren hervor. So erhalten etwa bei dem Konzil zu Konstanz auch nicht-bischöfliche Teilnehmer volles Stimmrecht; die Gruppe der Abstimmungsberechtigten wird nach Nationen zusammengestellt, damit auf diese Weise das Konzil deutlicher die universale Kirche repräsentiere; mehr als je zuvor werden die Theologen als Inhaber eines Lehramtes eigener Art an den Auseinandersetzungen beteiligt. Die Reflexion darüber, wie in der Kirche Meinungsbildungsprozesse verlaufen sollten, wird vor allem durch das sich anschließende *Konzil von Basel* kräftig weitergetrieben, das nur teilweise die päpstliche Zustimmung erhält (1431–1437), aber auch noch weitertagt (bis 1448), als ihm diese Anerkennung

30 H. Wolter, in: HKG(J) III/2, 567.

entzogen wird. Hier wird erörtert, wie eine Meinungsbildung effektiv und ohne Verzerrungen von »unten« nach »oben« verlaufen kann; mit welchen Gruppengrößen man am ehesten die hinreichende Beteiligung aller erreicht; welche Zeiten der Überlegung dabei notwendig sind; in welcher Weise man am besten einen Minderheitenschutz einrichten kann und ähnliches mehr.

Aber die dabei entwickelte Kommunikationstheorie wird weder auf diesem Konzil noch auf späteren durch reale Verständigungsleistungen bewährt. Für die hier angebahnten Überlegungen besteht mit dem Anbruch der *Reformation* kein günstiges Klima mehr. Durch die lutherische Betonung der Schrift als des einzigen Wahrheitskriteriums und die gleichzeitige Freigabe der kirchlichen Machtstrukturen an die Fürsten verliert schließlich die Frage, mit welchen Verfahren in einer Gemeinschaft am besten Konsens erreicht werden kann, ihre soziale und theologische Dringlichkeit. Auf katholischer Seite zeigt das *Konzil von Trient* (1545–1563), wie die Furcht vor der Erneuerung konziliaristischer Tendenzen die Diskussion darüber, wie man gemeinsam Wahrheit finden und verantworten könne, blockiert. Der schwerwiegende Streit um das Verhältnis des Papstes zu den Bischöfen und der Gesamtkirche wird zurückgestellt, um das Konzil überhaupt zu retten. Eine Versammlung der Christenheit kann es ohnehin nicht mehr sein; in der personellen Zusammensetzung und der Themenstellung ist es nur noch die Angelegenheit einer konfessionell begrenzten Kirche. Das Stimmrecht liegt wieder allein bei Bischöfen und Ordensoberen; dem Papst fällt es zu, die Versammlung einzuberufen und zu leiten sowie die Entscheidungen zu bestätigen; zur Verhandlung stehen nur Fragen der Glaubenslehre und der kirchlichen Disziplin. Zwar findet die Kirche unter diesen Voraussetzungen zu einer beachtlichen Selbstdarstellung; aber sie gliedert sich dadurch auch wie nie zuvor bei Konzilien als eine eigene Institution aus der Gesellschaft aus.

Diese Entwicklung setzt sich 1870 beim *Ersten Vatikanischen Konzil* noch verstärkt fort. Es ergeht jetzt keine Einladung mehr an weltliche Mächte (die in Trient, wenn auch ohne Stimmrecht, noch vertreten waren); die Kirche macht sich selbst zum dominierenden Thema, wie es vorher nie der Fall war; der Einfluß des Papstes

beherrscht das Geschehen und erfährt seinen Höhepunkt in der Dogmatisierung des Primats. Die Eigenständigkeit der Kirche wird gefestigt um den Preis, daß sie für sich allein steht. Das Leitungsamt wird in einem Maß stabilisiert, daß der Verdacht aufkommen kann, damit erübrige sich in der Kirche jede weitere wechselseitige und synodale Kommunikation – die Konzilsgeschichte habe ihr eigenes Ende definiert.

Daß die Sachlage komplexer ist und differenzierter gesehen werden muß, ist nicht nur inzwischen durch das Zweite Vatikanische Konzil offenbar geworden; dies kann vielmehr bereits der Lehre von 1870 entnommen werden (jedenfalls bei einer dazu geneigten Interpretation): In der Form einer historischen Aussage wird hier vermerkt, daß die Päpste, um ihre Aufgabe sorgfältig zu erfüllen, unablässig bemüht gewesen seien, »entsprechend den Erfordernissen der Zeit und der Sachlage, durch Berufung Allgemeiner Kirchenversammlungen oder Erforschung der Ansicht der über den Erdkreis zerstreuten Kirche, durch Teilsynoden oder durch andere Mittel« ihre eigene Lehre an den Überzeugungen der Kirche auszurichten.³¹ Eine solche Feststellung kann nicht nur als eine geschichtliche Erinnerung gelesen werden, sondern ist zugleich eine Verpflichtung für die Zukunft (auch wenn sie nicht rechtlich eingefordert werden kann). Der Glaube der Kirche wird in einem *sozialen Gefüge* mit *wechselseitigen Bindungen und Verständigungswegen* verantwortet. Dies geht aus den Beschlüssen des *Zweiten Vatikanischen Konzils* deutlicher hervor, insbesondere weil es die Lehre über den päpstlichen Primat durch die über das Bischofskollegium, dem auch der Papst angehört, ergänzt hat. Formal gibt es demnach zwei verschiedene Subjekte der höchsten Lehrautorität in der Kirche – oder anders formuliert: »Das streng *eine* kollegiale Subjekt der höchsten Gewalt in der Kirche hat also (entsprechend seiner inneren Struktur) zwei Handlungsweisen«³²; nämlich durch

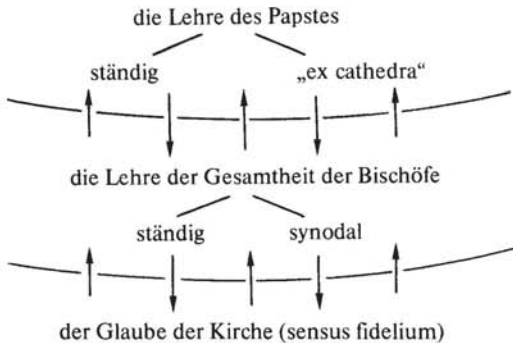
31 NR 451; auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil heißt es – in bezeichnender Erweiterung –: »Um ihre [der Offenbarung] rechte Erhellung mühen sich eifrig mit geeigneten Mitteln der Bischof von Rom und die Bischöfe, entsprechend ihrer Pflicht und dem Gewicht der Sache.« (Lumen gentium, 25.)

32 A. Grillmeier, Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche. 2. Kapitel, in: LThK.E I, hier 229a.

den Papst allein, aber als »Haupt« des Kollegiums, und durch eine ausdrücklich kollegial verfaßte Instanz, die ihre repräsentativste Gestalt im Konzil findet.

Freilich geht diese Sicht zunächst ohne weitere Problematisierung davon aus, daß das komplexe Verhältnis funktioniert und die Übereinstimmung der zwei Größen nicht gefährdet ist. Ein Garantie-Verfahren kann es dafür nicht geben. Die Kirche setzt ihr Vertrauen letztlich auf das Wirken des Geistes; doch schließt dies erstens, wie die Geschichte zeigt, tiefgreifende Differenzen vor dem Stadium der letzten Verbindlichkeit nicht aus, und es mindert zweitens nicht die Aufgabe der Kirche, die Übereinstimmung auch mit moralischem Einsatz und organisatorischen Mitteln selbst anzustreben. Die kommunikativen Beziehungen, die ihr dabei aufgetragen sind, lassen sich folgendermaßen schematisieren:

Das soziale Gefüge des kirchlichen Glaubens



Diese Skizze könnte man leicht nur im Blick auf eine gestufte Ordnung lesen, sei es von der Basis her in einer tragenden Schichtung nach oben, sei es von oben her in der Gliederung einer hierarchischen Abhängigkeit. Zwar haben beide Aspekte ihre begrenzte Berechtigung; aber sie lassen beide übersehen, daß die jeweils »höhere« Ebene der vorausgehenden selbst angehört, also *in* ihr steht. Die *innerkirchliche Kommunikation* liegt den Beziehungen der amtlichen Leitung und Repräsentation voraus.

Die synodale Verständigung ist damit nicht nur ein beliebiges Verfahren unter anderen, sondern eine Grundgestalt kirchlicher Selbstdarstellung. Ein glaubwürdiges Symbol kirchlicher Realität kann sie im einzelnen freilich nur sein, wenn sie auch wirklich aus einer kirchlichen *Kultur gemeinsamer Verantwortung* hervorgeht. Diese wäre allein durch Konzilien (oder auch Bischofssynoden, regionale Bischofskonferenzen) gewiß noch nicht gegeben. Die Impulse, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil ausgingen, führten deshalb vielfach zu Überlegungen, wie man auf regionaler Ebene zu synodalen Formen finden könne, die weiter in die kirchliche Öffentlichkeit hineinreichen und zu einer größeren Beteiligung führen. Dabei setzte freilich die gegenwärtige kirchliche Rechtslage deutliche Grenzen: Die Leitungsvollmacht des bischöflichen Amtes darf nicht eingeschränkt werden. Aus diesem Grund enthielt sich das *Pastoralkonzil der Niederländischen Kirche* (1968 bis 1970) aller Beschlußfassungen, gelangte aber gerade dadurch zu offenen und energischen Diskussionen, die von beachtlichem Einfluß auf das kirchliche Bewußtsein waren. Demgegenüber versuchte die *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland* (1972–1975) eine weiter reichende Integration der Bischöfe in die Versammlung der gewählten Mitglieder, so daß die synodale Beschlußfassung und die bischöfliche Gesetzgebung möglichst nahe zusammenkamen. Was dieses Unternehmen für die innerkirchliche Verständigung bedeutete, läßt das Urteil erkennen, das in der Einleitung zur offiziellen Gesamtausgabe der Synodenbeschlüsse zu lesen ist: »Auch Skeptiker und kritische Beurteiler des synodalen Geschehens gestehen zu, daß es ein solches Kommunikationsforum, wie es die Gemeinsame Synode darstellt, im deutschen Katholizismus vielleicht noch nie gab und – hier stellt sich wohl verfrühte Angst ein – auch so schnell nicht mehr geben wird. Die Gemeinsame Synode hält trotz mancher Schwächen ein großes Potential von Kommunikationskraft und Sachaussagen für die katholische Kirche in der Bundesrepublik Deutschland bereit. Die Synode muß sich bei der Rezeption bewähren.«³³ Mit der Feststellung des letzten Satzes ist zugleich das entschei-

33 K. Lehmann, Allgemeine Einleitung, in: Synode I, 21–67, hier 67.

dende Problem aller institutionalisierten Willensbildung und Beschlußfassung angezeigt: Sie können nicht von sich aus schon garantieren, daß ihre Ergebnisse im kirchlichen Leben beachtet werden und gar Anerkennung finden. Deshalb kann im gegebenen Fall die Probe lauten: »Gemeinsame Synode: Gemeinsam mit wem?«³⁴ Am Ende sind alle kirchlichen Verständigungsbemühungen darauf angewiesen, daß sie Anschluß finden an die vielfältigen unscheinbaren Gelegenheiten, bei denen Menschen sagen, was sie bewegt und überzeugt, von wem sie sich verstanden wissen und wem sie ihr Vertrauen schenken. Nur wo dies einigermaßen gelingt, kann die Kirche zu der Glaubwürdigkeit finden, die sie – zumal unter den Bedingungen einer demokratischen Gesellschaft – dringend benötigt.

Daß die Kirche grundlegend vom gemeinsamen Glaubensbewußtsein bestimmt werde (*sensus fidelium*), darf nicht eine bloße dogmatische Feststellung bleiben, die sich jeder Bewährung entzieht, sondern muß von denen, die der Kirche verbunden sein wollen, auch erfahren werden können. In welchem Maß dies erwartet werden darf und erreicht werden kann, ist nicht ein für allemal auszumachen; die Bedürfnisse wie die Möglichkeiten dazu sind geschichtlich wandelbar. Unter den Bedingungen unserer pluralistischen Situation ist jedoch auf jeden Fall die Stabilität des Glaubens davon abhängig, ob er auf eine kommunikativ ansprechende Weise vermittelt und verantwortet wird (s. auch 1. Teil, 3.2).

1.4 Erwartungen und Vorbehalte in einer dissonanten Gesellschaft

Wer die Kirche unter funktionalem Gesichtspunkt als Verständigungsgemeinschaft erschließen und rechtfertigen will, kann einerseits voraussetzen, daß unsere Gesellschaft dringlich auf das ständige Bemühen um größere Übereinstimmung angewiesen ist und deshalb jede Gruppe begrüßen muß, die sich in ihrem Bereich und nach ihrem Vermögen um ein kommunikatives Klima bemüht. Be-

34 So der Titel eines Artikels von N. Greinacher in: Theologische Quartalschrift 156 (1976) 770f.

reits unter diesem *gesamtgesellschaftlichen Interesse* können die Kirchen als »Einrichtungen der Konsenspflege«³⁵ geschätzt werden.

Grundsätzlich bedarf jeder Mensch bestimmter Gemeinschaften, in denen er seine Lebensorientierungen gewinnt und sie bestätigt erhält. Dies tritt in weltanschaulich pluraler Situation besonders deutlich zutage. Daß es Kirche gibt, hat also auch einen *allgemein anthropologischen Aspekt*, der für die Rechtfertigung der Institution recht erheblich ist.

Hinzu kommt in spezifisch *kirchlicher und theologischer Sicht*, daß der überkommene Glaube mit den Erfahrungen der alltäglichen Lebenswelt vermittelt werden muß, dabei aber nicht in eine beziehungslose Vielfalt privater Positionen und Meinungen verfallen soll. Eine sozial tragfähige Verständigung zu erbringen erscheint von daher als eine plausible Aufgabe der Kirche.

Andererseits aber stehen dem kräftige Bedenken gegenüber – aus doppeltem Grund:

1. Die Kirche vertritt einen Wahrheitsanspruch, der in einer pluralistischen Gesellschaft gerade nicht von allen anerkannt wird. Und umgekehrt: Der Konsens, den die Gesellschaft nötig hat, muß so weit und offen gefaßt sein, daß ihn die Kirche nicht zu ihrem eigenen Anliegen machen kann. Damit scheinen auch die Erwartungen hinfällig, die mit ihrer Integrationsfähigkeit rechnen. Zumindest trägt sie nicht nur zum Einvernehmen, sondern auch zu den Dissonanzen in unserer Gesellschaft bei.

Außerdem wird der Kirche nur begrenzt Zuständigkeit bei den gesellschaftlich kontroversen Aufgaben eingeräumt. Ihr allgemein anerkanntes Ressort ist die Verkündigung des christlichen Glaubens; wieweit sich daraus Konsequenzen für das öffentliche Leben gewinnen lassen, wird gegensätzlich beurteilt. Auf jeden Fall herrscht weithin der Eindruck vor, daß eine *Diskrepanz zwischen dem kirchlichen und außerkirchlichen Realitätsbezug* besteht. Gerade je mehr sich Kirchenmitglieder an der öffentlichen Kommunikation beteiligen – und sei es auch nur als Hinhörende –, desto belastender werden für sie die Erfahrungen dieser Inkongruenz in

35 E.-W. Böckenförde, Staat – Gesellschaft – Kirche, in: CGG 15, 5–120, hier 71.

der Wahrnehmung, Deutung und Wertung der Sachverhalte unseres Lebens.³⁶ Aus diesem Grund kann die Kirche auch leicht an den Rand des gesellschaftlichen Bewußtseins geraten und als einigermaßen belanglos eingeschätzt werden. Ihre Kraft, so mag es scheinen, reicht nicht hin, um über ihre eigenen Grenzen hinaus die Wirklichkeit mitzugestalten; öffentliche Auseinandersetzungen gehen an ihr vorbei; wo sie sich einschaltet, mutet ihr Einfluß oft gering an.

2. Die Kirche versteht sich selbst als eine Glaubensgemeinschaft, die sich an ihre überkommene Lehre gebunden weiß. Sie kann damit anscheinend gar nicht mehr so offen und flexibel sein, wie es eine redliche Verständigung verlangt, bei der sich alle Seiten grundsätzlich lern- und korrekturbereit geben müßten. Das Wort »dogmatisch« wird dementsprechend weithin als ein Ausdruck der Geringschätzung verwendet: Wen man so kennzeichnet, von dem nimmt man nicht an, daß er sich überhaupt aufrichtig auf eine argumentative Verhandlung der strittigen Sache einläßt, um zu sehen, wieweit sich seine eigene Position in der gemeinsamen Auseinandersetzung hält. In dieser Sicht scheint der Kirche mehr an einem Reservoir unangefochtener Wahrheit gelegen zu sein als an einem kommunikativen Bemühen, das das Maß an problematisierten Überzeugungen vielleicht noch vermehrt, zumindest die mangelnde Übereinstimmung publiziert.

Alles in allem: Die Kirche als *Verständigungsgemeinschaft* zu interpretieren scheint ein treffliches Beispiel einer *apologetischen Theologie*, die aus taktischen Gründen unterschlägt, welche Widerstände sowohl aus dem kirchlichen Selbstverständnis als auch aus der neuzeitlichen Situation gegen diese kommunikative Funktionalisierung der Kirche erwachsen.

Doch trotz dieser Bedenken ist es zunächst unbestreitbar, daß die Kirche faktisch – ob sie es im einzelnen mag oder nicht – schon zu einer in sich pluralen Gemeinschaft geworden ist und ihren Überzeugungsbestand der Diskussion ausgesetzt sieht – nicht nur in den internen Fachgesprächen von Theologen, sondern auch in bemerkenswerter Öffentlichkeit (auf Kirchentagen und Synoden, bei

36 Vgl. *Schmidtchen*, 19–24: Kommunikation und Kritik.

Akademien, in der Erwachsenenbildung der Gemeinden, bei der Jugendarbeit usw.).

Ein bezeichnender Impuls innerkirchlicher Kommunikation ist auch in dem theologischen und pastoralen Bemühen um »*Kurzformeln*« *des Glaubens*³⁷ zu erkennen, das heißt um Texte, die dasjenige Glaubensverständnis zur Sprache bringen, das unter den jeweils gegebenen Bedingungen verantwortbar, mitteilbar und hinreichend scheint – eventuell zunächst auch nur einer begrenzten *Gruppe*³⁸ innerhalb der Kirche. Dabei geht es letztlich nicht nur darum, geeignetere Ausdrucksformen für das zu finden, was von vornherein nach wie vor feststeht; faktisch sind vielmehr dabei immer auch Bekenntnispositionen betroffen (vgl. dazu später noch 2.4).

Die Kirche steht also nicht nur in der Verantwortung gegenüber den ihr von der Vergangenheit her aufgetragenen *Glaubensinhalten*, sondern auch gegenüber den jeweiligen *Überzeugungsvoraussetzungen und Handlungsnotwendigkeiten* ihrer Zeit. Für die notwendige Vermittlung des einen mit dem anderen gibt es keine schlüssigen Verfahren. So bleibt nichts anderes übrig, als daß die Kirche in wechselnden Verhältnissen, auf unterschiedlichen Ebenen und an verschiedenen Orten immer wieder darüber befindet, was zu sagen und zu tun sei, und so die Probe eingeht, was sich als wirksam und beständig bewährt.³⁹

Trotz der verschiedenen Barrieren ist die Kirche grundsätzlich nach wie vor in der Lage, Einstellungen zu vermitteln, die auch über ihre eigenen Grenzen hinaus für die Integration der gesamten Gesellschaft erheblich sind. Dies belegen etwa die Ergebnisse einer soziologischen Erhebung, bei der Jugendliche gefragt wurden, worin sie vor allem den Sinn ihres Lebens sehen. Die Antworten

37 Vgl. L. Karrer, *Der Glaube in Kurzformeln*, Mainz 1978.

38 Vgl. D. Emeis, *Die Gruppe in der Kirche. Ein Weg zur Überwindung von Identitätskrisen im Glauben*, in: N. Greinacher/N. Mette/W. Möhler (Hrsg.), *Gemeindepraxis*, München/Mainz 1979, 249–256; N. Mette/H. Steinkamp, *Sozialwissenschaften und Praktische Theologie*, 91–132: *Gruppen als Tradierungsinstanzen und Transformationspotentiale*.

39 Vgl. V. Di Chio, *Didaktik des Glaubens. Die Korrelationsmethode in der religiösen Erwachsenenbildung der Gegenwart*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1975; s. auch 1. Teil, 3.3.2 mit Anm. 39 zu »Basiskirche« und »Theologie des Volkes«.

zeigen an einigen Stellen beträchtliche und bemerkenswerte Unterschiede⁴⁰: »Ganz für andere dazusein, anderen zu helfen« wird von »kirchennahen« jungen Menschen doppelt so häufig genannt wie von »kirchenfernen« (20 % gegenüber 10 % bei den Katholiken, 22 % gegenüber 11 % bei den Protestanten); 44 bzw. 33 % der Kirchennahen bejahen »An meinem Platz mithelfen, eine bessere Gesellschaft zu schaffen«, bei den Kirchenfernen sind es nur 31 bzw. 37 %; demgegenüber findet die Antwort »Das Leben genießen« unter den Kirchenfernen 57 bzw. 61 % Zustimmung, dagegen unter den Kirchennahen nur 35 bzw. 43 %. Schließlich sprechen sich 36 % derjenigen, die in einem religiösen Elternhaus groß geworden sind, für den Vorsatz aus: »andere Menschen besser zu verstehen, sich mehr in sie hineinzudenken«; bei denjenigen, deren Elternhaus keine Beziehung zur Religion hatte, sind es nur 16 %. Wohl betrifft dies alles keinen spezifischen Glaubensbestand; aber es läßt doch erkennen, daß bei unterschiedlichen Verhältnissen zur Kirche auch unterschiedliche Motivstrukturen grundgelegt sein können. Die Sozialisation, die zu solchen Einstellungen führt, ist selbstverständlich kein starr einbahniger Prozeß, bei dem eine Generation ihre eigene kirchliche Prägung an die nächste einfach weitergibt, sondern sie geschieht unter vielbahnigen und wechselseitigen Einflüssen – offensichtlich, wie die Umfrage gerade zeigt, in der Konkurrenz gegenseitiger Positionen. Wenn in einem solchen Feld Verantwortung aufgebaut wird, ist dies immer auch zu sehen als ein Ergebnis gelungener Kommunikation. Zu ihr trägt die Kirche hier offensichtlich bei, gerade in der Differenz zu den Einstellungen, die sonst vielfach nahegelegt werden. Daß die Kirche mit der übrigen Gesellschaft nicht übereinstimmt, kann also im Einzelfall eine wertvolle Herausforderung sein; aber selbstverständlich lassen sich nicht alle Diskrepanzen in dieser Weise rechtfertigen. Grundsätzlich sind folgende *verschiedene Möglichkeiten* denkbar, die Spannungen zu begreifen und zu verarbeiten:

40 Vgl. zum Folgenden: R. Köcher, Abwendung von der Kirche. Eine demoskopische Untersuchung über Jugend und Religion, 446 (mit Bezug auf Allensbacher Archiv, IfD-Umfrage-Nr. 3094, 1981).

1. Die Inkongruenz von Kirche und übriger Gesellschaft wird nur aufgrund oberflächlicher Eindrücke unterstellt; *die Kirche ist in Wirklichkeit anders als das Bild*, das man öffentlich von ihr hat. In der Konsequenz steht sie vor der Aufgabe, sich auf eine bessere Selbstdarstellung und größere Glaubwürdigkeit hin mitzuteilen.

2. *Vorbehalte und Kritik treffen die Kirche*, aber nur *in ihren faktischen Verhältnissen, nicht in den Grundsätzen*, wie sie eigentlich dem kirchlichen Selbstverständnis entsprechen. In diesem Fall wäre die Diskrepanz eine Aufforderung an die Kirche, ihre eigenen Prinzipien besser zu verwirklichen und damit das Einvernehmen, das im Prinzipiellen schon erreicht werden könnte, auch in der Realität herzustellen.

3. *Die Differenz bezieht sich auf Punkte, die in der Kirche selbst weithin für »wesentlich« gehalten werden*. Dies ist der eigentliche Ernstfall, der die Kirchenmitglieder schwerwiegend belasten kann, wenn es ihnen nicht gelingt, die in der Öffentlichkeit vorherrschenden Einstellungen als leichtfertig abzutun. Für die Kirche können sich daraus Verständigungsaufgaben in verschiedene Richtungen ergeben:

– Zum einen kann sie um der eigenen Festigkeit willen ihre interne Kommunikation stärken und ihre Urteile mit größerem Nachdruck als gewiß und verbindlich einprägen. Geschähe nur dies, wäre die Gefahr groß, daß die Kirche innerhalb der Gesellschaft zunehmend eine Teilkultur mit eigenem Charakter entwickelte; die Kirche erschiene dann als ein Reservat, in dem man vor den beunruhigenden Einflüssen der übrigen Welt einigermaßen geschützt wäre.

– In Ergänzung der internen Kommunikation kann die Kirche jedoch auch darauf bedacht sein, ihre Überzeugungen und Verpflichtungen nach außen hin zu vertreten. Es geht dann nicht nur darum, daß sie den eigenen Zusammenhalt wahrt, sondern daß sie sich in ihrer Umgebung verständlich zu machen versucht und nach Möglichkeit vermehrt Zustimmung gewinnt – andernfalls aber auch die Spannung der Uneinigkeit aushält.

– Schließlich ist es möglich, daß sich die Kirche in ihren eigenen Überzeugungen – auch in Annahmen und Wertungen, die ihr bisher als wesentlich galten – angefochten erfährt und sich deshalb

auch um der internen Verständigung willen mit Fragen und Einwänden auseinandersetzen muß, die ihr in früherer Zeit von vornherein als abwegig und destruktiv vorgekommen wären. Wenn Christentum in unserer Gesellschaft lebendig gegenwärtig sein soll, kann sich die Kirche solchen Erörterungen, aus denen sie vielleicht selbst auch nicht unverändert hervorgeht, nicht verschließen (man denke z. B. an die Fragen, welche Konfessionsunterschiede als kirchentrennend angesehen werden müssen; inwieweit auch Dogmen einer Revision unterzogen werden können; ob die Frau ein kirchliches Amt annehmen dürfe; wie die Kirche zu angemessenen Normen für Ehe und Sexualität finden könne usw.).

Wenn derartige Fragen nicht zu einer Sache der privaten Meinung und individuellen Entscheidung werden sollen, muß es soziale Orte geben, an denen man die Übereinstimmung mit anderen erfährt; wo man prüfen kann, ob es gelingt, zu eigenen Überzeugungen die Zustimmung anderer zu bekommen; wo man schließlich aber auch wahrnimmt, wie weit man unter dem Einfluß der anderen seine eigenen Ansichten korrigiert. Dabei ist besonders wichtig, welcher Raum der Jugend für die Verständigung über ihren Glauben gewährt wird; denn davon hängt entscheidend ab, ob »Gemeinde als lebendiger Generationenzusammenhang«⁴¹ erlebt werden kann.

Es ist bedenklich, daß man der Kirche weithin nicht mehr zutraut, solche Orte der Erfahrung und des Gesprächs zu gewähren; daß manche Christen ihre Kirche auch gar nicht als eine Verständigungsgemeinschaft sehen möchten, weil sie angesichts der vielen Unsicherheiten, die sonst auf sie eindringen, gerade eine Umgebung suchen, in der alles feststeht und wo sie Widerspruch oder auch nur verunsichernde Fragen nicht zu fürchten brauchen. Es gehört aber offensichtlich zu den Grundzügen der Kirche, daß sie derartige Erwartungen immer wieder enttäuschen muß, nicht nur aus Unzulänglichkeit, sondern auch aus Verantwortung.

41 K. Lehmann, *Gemeinde*, in: CGG 29, 5–65, hier 14.

2 Kirche als Traditionsgemeinschaft

Daß die Kirche etwas mit Tradition zu tun hat, wird populär zu- meist so gesehen, daß sie eine »traditionelle«, eine »traditionsge- bundene« Institution ist, und dies führt dann zu unterschiedlichen Bewertungen: Für die einen ist es Grund für den Vorwurf des *kon- servativen* Charakters, ja der *reaktionären* Orientierung an der Vergangenheit; andere nehmen »Tradition« positiver auf, nämlich als *Bewahrung kultureller Formen, Pflege von Brauchtum* und *Hochschätzung des Überkommenen* angesichts gar zu eilfertiger und oberflächlicher Modernität. Aber bei der einen wie der anderen Sicht zeichnet sich Tradition aus durch *Unzeitgemäßheit, Rück- wärtsgewandtheit*; sie erscheint als *Schonraum* gegenüber den be- drängenden Ansprüchen der unmittelbaren Lebenswelt.

Für das *theologische* Verständnis von »Tradition« ist es eine Bela- stung, daß dieses Wort derartige Assoziatio- nenumfeld zieht auf diese Weise falsche Freunde und unnötige Feinde an. Aber die Mißverständnisse beruhen andererseits auch nicht einfach auf einer mangelnden Vertrautheit mit der Kirche; sie sind vielmehr zu einem kräftigen Teil gerade der Kirche selbst an- zulasten, die in ihrem Erscheinungsbild (in ihren institutionellen Verhältnissen, ihren Neigungen und ihrem Handeln) vielfach den notwendigen und legitimen Wechselbezug von Vergangenheit und Gegenwart (und Zukunft) auf eine restaurative oder folkloristi- sche Weise realisiert hat.

Demgegenüber können Theologie und Kirche mit Recht an den Grundsatz erinnert werden, daß »die Berufung auf die Tradition das schwächste aller *Argumente*« ist – »In eine andere Sprache über- setzt heißt das: Der Anspruch, es solle etwas *allein* deswegen gel- ten, weil es immer in Geltung war, ist im Grunde eine Zumutung und eine Beleidigung für die Vernunft.«¹ Um Tradition in ihrem

1 M. Seckler, Tradition als Überlieferung des Lebens, in: Ders., Im Spannungsfeld

theologischen Sinn zu begreifen, nämlich als eine Grundfunktion der Kirche, muß sie im Zusammenhang der Geschichtlichkeit menschlicher Gemeinschaft überhaupt gesehen werden.

2.1 Überlieferung als Grundgestalt kulturellen Lebens

Keine Generation ist in der Lage, immer wieder neu von Grund auf für sich auszumachen, wie sie sich unter ihren Verhältnissen zu-rechtfinden will. Wir leben vielmehr ständig von den Betroffenheiten, Erfahrungen, Fragen, Experimenten, Einsichten, Revisionen usw. derer, die uns vorausgegangen sind. Daß wir uns nicht selbst erschaffen, gilt nicht nur in biologischer Hinsicht, sondern auch in kultureller. Unsere Fähigkeit, die Welt als unseren Handlungsraum zu begreifen, ist uns durch unsere Vorfahren vermittelt.

Selbstverständlich gibt es bei geschichtlichen Kontinuitäten auch Brüche; Überkommenes wird verabschiedet oder gar aggressiv abgewehrt im Bedürfnis, etwas anders zu machen als die Vorausgehenden, die sich vielleicht so selbstsicher gaben, als wüßten sie schon alles besser. Und trotzdem müssen wir uns jeweils nach Ordnungen verstehen, die uns zuvor – oft in weit zurückreichenden Zeiten – gestiftet worden sind und die wir zu Strukturen unseres Bewußtseins gemacht haben. Orientierung können wir nur finden, weil wir unserer Umgebung mit selektiven Wahrnehmungen, begrenzten Interessen und kulturspezifischen Maßstäben gegenüberstehen. Gewöhnlich meinen wir in unserem Urteil und Handeln, daß die »Wirklichkeit« naturwüchsig und selbstverständlich so sei, wie wir sie nehmen. Aber wir brauchen nur einige Schritte in entlegene kulturelle Regionen zu tun – etwa in solche, die von fremden Religionen geprägt sind –, um überrascht festzustellen, daß die Menschen dort sich und ihre Welt recht anders sehen; daß sie gewissermaßen in einer anderen »Wirklichkeit« leben.

Die geistige Leistung der Vergangenheit ist uns vor allem in der *Sprache* gegenwärtig, mit der wir uns Ordnungen verschaffen und

von Wissenschaft und Kirche, Freiburg/Basel/Wien 1980, 113–126, hier 116; vgl. auch *ders.*, Tradition und Fortschritt, in: CGG 23, 5–53.

so über die Welt verfügen, aber auch in anderen *Handlungsmustern*, etwa in den Gewohnheiten, menschliche Beziehungen auf bestimmte Weise anzulegen – in Familie, Freundschaften, bestimmten politischen Verhältnissen usw. Daß ich mit anderen zurechtkomme, ist zunächst weder durch diese noch durch mich grundgelegt; wir finden uns immer schon in übersichtlichen Lebensräumen vor. Wir leben in *Sinnwelten*, die uns als Individuen *transzendieren* – noch nicht im spezifisch theologischen Sinn auf Gott hin, aber auf uns vorgegebene Gründung. Die Welt, in der wir leben, hat »institutionalen« Charakter, das heißt, sie hat eine »von Menschen gemachte, konstruierte Objektivität«.² Drei Aspekte gehören demnach unablässig zusammen³: »*Gesellschaft ist ein menschliches Produkt.*« – Aber gerade nicht das Produkt eines einzelnen Menschen oder einer geschichtslosen Gruppe, sondern Produkt im Generationenzusammenhang der Menschheit. »*Gesellschaft ist eine objektive Wirklichkeit.*« – Also gerade nicht ein beliebiges Produkt, sondern eines, das dem einzelnen im Charakter der Unausweichlichkeit und Verbindlichkeit entgegentritt – selbst wenn er weiß, daß er als einzelner mitbeteiligt ist am Aufbau und an der Veränderung der sozialen Gegebenheit. »*Der Mensch ist ein gesellschaftliches Produkt.*« – Also keine rein naturwüchsige Existenz, sondern eine traditional bedingte. Es wäre also völlig verkehrt, sähe man »Überlieferung« nur als ein für die Kirche entscheidendes Thema an, als könnte man sich gemeinschaftliches Leben grundsätzlich auch ohne die Rückbindung an die Vergangenheit denken. Jede gesellschaftliche Größe, die es mit unserem Leben, unserer Welt, unseren Erfahrungen zu tun haben soll, muß sich notwendigerweise auf Tradition verwiesen sehen. Freilich bleibt weiter zu fragen, wie dieses Verhältnis spezifisch als kirchliches begriffen und realisiert werden soll.

2 P. L. Berger/Th. Luckmann, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit (Fischer Taschenbücher 6623), Frankfurt a. M. 1980, (orig.: The Social Construction of Reality, New York 1966), 64.

3 Die folgenden drei zitierten Sätze ebd. 65.

2.2 Tradition im christlichen Ursprung

»Tradition« meint zunächst einmal einen *Vorgang*: etwas wird weitergegeben. Dann kann aber auch das, was weitergegeben wird, selbst »Tradition« heißen; »Überlieferung« ist hier nicht Vorgang, sondern *Inhalt*, der auf uns zukommt und auf den sich der Glaube wie die theologische Wissenschaft beziehen können: Tradition als *Gegenstand*.⁴

Diese Unterscheidung ist von großem theologischem Gewicht; denn der Glaubensinhalt, der der Kirche zur Überlieferung aufgegeben ist, wird als »Wort Gottes« qualifiziert, während das Überliefern, der Vorgang der Weitergabe also, ein Handeln der *Kirche* ist. Wie aber beides dennoch nicht auseinandergerissen werden kann, sondern innerlich zusammenhängt, ist noch genauer zu betrachten.

Das in die Überlieferung gegebene »Wort Gottes« ist primär nicht, wie im populären religiösen, aber auch gelegentlich theologischen Sprachgebrauch, die Bibel, sondern Jesus Christus in seinem Handeln und seinem Geschick selbst. (Gerade hier liegt ja etwa ein wesentlicher Unterschied zum Islam, wo die Heilige Schrift, der Koran, das »Wort Gottes« schlechthin darstellt. Im religionswissenschaftlichen Vergleich wären also nicht Jesus und Mohammed auf einer Ebene nebeneinanderzustellen, sondern der Mensch Jesus und das Buch des Islam.)

Diesen personalen Bezug der christlichen Überlieferung finden wir deutlich bei Paulus in 1 Kor 15,3ff ausgesprochen: »Denn vor allem habe ich euch *überliefert*, was auch ich *empfangen* habe: Christus ist für unsere Sünden gestorben . . .« Von wem her Paulus dies empfangen hat, ist für ihn hier bedeutungslos; die ihm anvertraute Überlieferung wird entscheidend durch den Inhalt, das Christusereignis, qualifiziert. Vielleicht noch deutlicher wird dies 1 Kor 11,23, wo Paulus ganz ähnlich schreibt: »Denn ich habe vom Herrn empfangen, was ich euch auch überliefert habe: Jesus, der Herr,

4 Eine solche Doppeldeutigkeit ist in der deutschen Sprache nicht selten; so meint z. B. das Wort »Bildung« ebenso einen geistigen Prozeß wie das Ergebnis, das dabei zustande kommt.

nahm in der Nacht, in der er ausgeliefert wurde, Brot ...« Daß Paulus dies »vom Herrn empfangen« hat, kann ja kaum so verstanden werden, daß es ihm unmittelbar in einer Offenbarung mitgeteilt worden sei; hier gibt es offensichtlich bereits menschliche Überlieferung aus der Urgemeinde; aber diese ist Paulus nicht nennenswert; derjenige, auf den sich alle Tradition schließlich zurückbezieht, ist Jesus. Ein anderes ist schließlich zu dieser Stelle aber auch noch hervorzuheben: Dasselbe griechische Wort, das hier einmal mit »überliefern« übersetzt wird, kommt im selben Satz noch einmal vor, wenn es heißt, daß Jesus »:

Wir denken dabei gewöhnlich an den Verrat des Judas; wahrscheinlicher jedoch ist hinter dieser Passivkonstruktion der biblischen Sprechweise nach Gott als Subjekt anzunehmen. Er hat ihn ausgeliefert oder – wenn wir für das griechische Wort jeweils dieselbe Übersetzung benutzen wollen: er hat ihn »überliefert«, nämlich in die *Überlieferung* der Menschen hineingebracht, indem er ihn den Menschen zur Hinrichtung *ausgeliefert* hat. Man kann annehmen, daß Paulus diese Doppelsinnigkeit in der zweimaligen Verwendung des Wortes bewußt einsetzte.

Tradition setzt also nach Paulus voraus, etwas von diesem Ursprung her, der mit Jesus gegeben ist, erhalten zu haben. Aber dieses Empfangen und Weitergeben kann gerade nie so mechanisch geschehen, wie man einen Gegenstand oder auch fertigen Text weiterreicht; denn am Anfang steht hier ja nicht schon eine eindeutig versprachlichte Sache (wie im islamischen Selbstverständnis der Koran), sondern die Geschichte einer Person. »Empfangen« heißt hier also zuerst einmal »zur Sprache bringen«, »ins Wort überführen«; die Überlieferung verlangt im Ursprung also bereits eine Umsetzung, eine interpretative Aneignung. Wenn in der Theologie bevorzugt von »Tradition« die Rede ist, so müssen wir doch immer beachten, daß dieser Gesamtvorgang sich aus *Rezeption und Tradition* ergibt.

Aus diesem Zusammenhang wird auch vom Ursprung her deutlich, wie die Grundlegung christlicher Gemeinde oder Kirche unabdingbar auf diese *doppelgestaltige Aneignung* angewiesen ist, die mit einem anderen biblischen Wort »Verkündigung« heißt (vgl. 2. Teil, 1.2.1).

Diese Tradition nimmt bereits innerhalb der apostolischen Zeit auch *schriftliche Gestalt* an und führt zu unserem Neuen Testament. Doch ist dies ein langer Prozeß, der – vom 1. Brief an die Thessalonicher bis zum 2. Petrusbrief – etwa den Zeitraum von 50 bis 120 n. Chr. einnimmt. Die Zusammenfassung dieser Schriften im biblischen Kanon war aber erst um 200 weitgehend und schließlich erst um 400 endgültig abgeschlossen (vgl. 2. Teil, 1.2.4).

Diese Verfestigung der urchristlichen Tradition in einen schriftlichen Bestand (auf den sich alle christlichen Gemeinschaften zurückbeziehen) ist also ein Stück der fundamentalen Kirchengeschichte. Die Bibel kann demnach nicht als eine eigene normative Größe der Tradition vorgeordnet oder gegenübergestellt werden; sie ist vielmehr eine besondere Gestalt der Tradition selbst. Aus diesem Grunde ist sie auch nicht der Kirche schlechthin vorgegeben, sondern ein Ergebnis ihrer Entstehungsgeschichte (vgl. später 2.5).

In diesem Zusammenhang ist es wichtig, sich wieder der Doppelbedeutung des Wortes »Tradition« zu erinnern: Das Subjekt der Überlieferung (als *Vorgang*) und demnach auch der Produktion einer Bibel ist die Kirche; aber sie ist dennoch nicht die überlegene, frei verfügende Herrin dieser Sache, sondern gebunden an das ihr vorgegebene, überlieferte Ereignis: an die Tradition als den normativen Glaubensgehalt, wie er vor allem in den Pastoralbriefen als »*depositum fidei*« angesprochen wird: »Timotheus, bewahre das *anvertraute Gut*« (1 Tim 6,20; ganz ähnlich 2 Tim 1,14). Daß Tradition gerade in diesen Briefen unter solchem fast verdinglichten Aspekt gesehen wird, ist nicht zufällig; denn sie gehören einer relativ späten Zeit an (stammen also nicht von Paulus), einer Zeit, in der die Kirche festere Strukturen annahm und ausdrücklicher auf eine Bilanz des zu bewahrenden Bestandes bedacht war.

2.3 Tradition als Aneignung des Ursprungs

Mit der ausdrücklicheren Rückbindung des kirchlichen Glaubens an seine eigene geschichtliche Ausformulierung verändert sich die christliche Verkündigungssituation erheblich. Rezeption und Tradition beziehen sich formal nicht mehr in gleicher Weise auf Jesus

wie im Ursprung; jetzt steht die Kirche vor der zusätzlichen Aufgabe, sich auch die Tradition anzueignen, die ihr vorausgeht und für sie verbindlich geworden ist. Dies gilt vor allem von der Zeit an, in der die vorliegenden neutestamentlichen Zeugnisse zunehmend als »heilige Schrift« begriffen werden. Jetzt gibt es eine normative Textvorlage.

Der Unterschied zwischen den beiden Situationen – dem *Ursprung* kirchlicher Verkündigung einerseits und der *Vermittlung dieses Ursprungs* andererseits – wird vor allem dann deutlich, wenn wir den Begriff »*Offenbarung*« miteinbeziehen: *Der erste Vorgang von Rezeption und Tradition*, der sich in den biblischen Schriften niederschlägt, wird üblicherweise theologisch noch in den Vorgang der Offenbarung hineingenommen – etwa mit Verweis auf 2 Tim 3,16, wo auf die Verbindlichkeit »jeder von Gott eingegebenen Schrift« verwiesen wird (auch wenn diese Stelle selbst noch nicht an die neutestamentlichen Texte denkt). *Die nachfolgende Tradition* jedoch wird theologisch ganz der Aktivität der Kirche zugesprochen, die man wohl vom Wirken des Heiligen Geistes geleitet sieht, aber – der theologischen Begrifflichkeit nach – nicht durch »*Inspiration*« erleuchtet, sondern nur durch »*assistencia negativa*« (wörtlich: »einen verneinenden Beistand«) vor Irrtum bewahrt. Die Kirche soll es nicht als ihre Aufgabe ansehen können, den einmal gelegten Grund kreativ zu übersteigen; sie soll sich vielmehr eher – nach den Worten, die Paulus für sein Selbstverständnis gebraucht – als »Verwalter von Geheimnissen Gottes« (1 Kor 4,1) betrachten: »Von Verwalten aber verlangt man, daß sie sich treu erweisen.« (4,2.)

Von hier aus ist es verständlich, daß kirchliche Tradition ihrem Inhalt nach theologisch-theoretisch als ein feststehendes Gut betrachtet wird. In diesem Sinn erklärt das Zweite Vatikanische Konzil in seiner dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung: »Was Gott zum Heil aller Völker geoffenbart hatte [Plusquamperfekt!], das sollte – so hat er es in seiner Güte verfügt – für alle Zeiten unversehrt erhalten bleiben und allen Geschlechtern weitergegeben werden.« (Dei Verbum, 7.) Hier sieht man also den Glaubensinhalt als eine Ganzheit vorliegen, als einen Bestand von Informationen, der uneingeschränkt und unverfälscht (»*integra*«) durch die Zeiten von Generation zu Generation gereicht wird –

niemand vermindert oder erweitert das, was vorgegeben ist. Diese Vorstellung entspricht »der gesamten frühkirchlichen Terminologie der Tradition, der Orthodoxie und des kirchlichen Verfassungskendens«: »Nichts darf ›hinzugefügt‹ und nichts ›weggenommen‹ werden von dem, was aufgeschrieben, was überkommen ist: man muß ›festhalten‹ und ›bewahren‹, darf nicht ›Neuerungen einführen‹ noch ›das Alte mißachten‹ oder aus ihm nur ›auswählen‹.«⁵ Besonders scharf hält dieses Traditionsprinzip der 1910 von Pius X. vorgelegte Antimodernisteneid fest (der erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil aus der kirchlichen Praxis zurückgezogen wurde): »Ohne Rückhalt nehme ich die Glaubenslehre an, die von den Aposteln durch die rechtgläubigen Väter stets in demselben Sinn und in derselben Bedeutung bis auf uns gekommen ist.«⁶ Doch die geschichtliche Realität fügt sich nicht einem solchen theoretischen Konzept. In Wirklichkeit variieren die Glaubensäußerungen und insbesondere die kirchlichen Lehrverkündigungen der verschiedenen Zeiten beträchtlich. Dementsprechend kann man schon im Blick auf die alte Kirche unterscheiden zwischen den »theoretischen Erörterungen über den Prozeß der Kirchengeschichte, wie sie in dieser frühen Zeit angestellt werden«, und der »tatsächliche(n) Praxis von Theologie und Kirche«, »ihrem tatsächlichen Verlauf«: Die historische Prüfung ergibt, »daß dieselbe Kirche gleichzeitig keineswegs einen so sklavischen Traditionalismus praktiziert, wie es der Theorie der Kirchengeschichte entsprechen hätte [...]. Man darf für diese frühe Zeit wie auch für die spätere von wirklich qualitativ Neuem in der Geschichte der Kirche sprechen.«⁷ Auch die an ihren Ursprung zurückgebundene sekundäre Tradition muß demnach als ein lebendiger, vielgestaltiger Verstehensprozeß begriffen werden.

Diese Aufarbeitung der vorausgehenden Glaubensgeschichte findet in der Kirche freilich nicht nur dort statt, wo man ausdrücklich lehrt, schon gar nicht primär dort, wo man akademisch Theologie

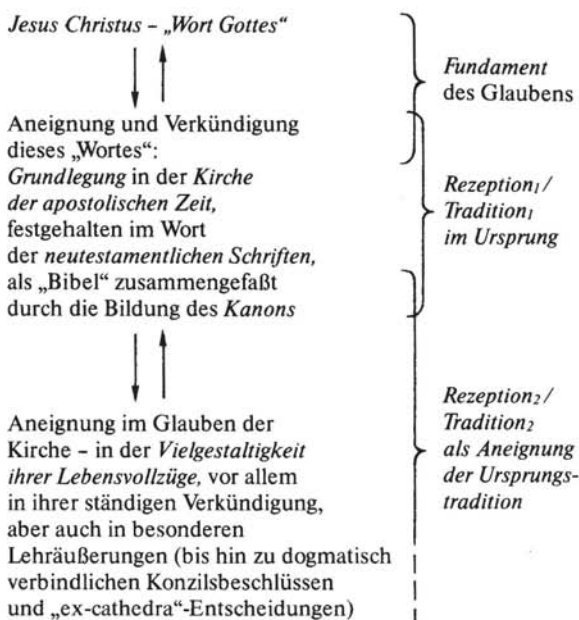
5 N. Brox, Kirchengeschichte als »Historische Theologie«, in: R. Kottje (Hrsg.), Kirchengeschichte heute. Geschichtswissenschaft oder Theologie? Trier 1970, 49–75, hier 59.

6 NR 64.

7 N. Brox, Kirchengeschichte als »Historische Theologie«, 60f.

betreibt; denn: »Was von den Aposteln überliefert wurde, umfaßt alles, was dem Volk Gottes hilft, ein heiliges Leben zu führen und den Glauben zu mehren. So führt die Kirche in Lehre, Leben und Kult durch die Zeiten weiter [. . .]« (Dei Verbum, 8). Im Wechselbezug dieser verschiedenen Dimensionen der Glaubensgemeinschaft erweist sich, was jeweils als tragfähig und aufbauend erfahren wird; wie der Glaube sich in Wort und Tat am überzeugendsten vermitteln läßt; worin die Kirche vor allem ihre Identität im Wechsel der Zeiten begründet sieht. Eine solche Aneignung der Tradition im Lebenszusammenhang der ganzen Gemeinschaft führt nicht zu allen Zeiten und an allen Orten zum schlechthin selben Ergebnis. Bei aller Kontinuität ist die Geschichte dennoch auf eine unberechenbare Zukunft hin offen – auch die Geschichte des Glaubens.

Die Struktur der Tradition, wie sie in den beiden letzten Kapiteln differenziert worden ist, stellt sich in der Skizze folgendermaßen dar:



Diese Schematisierung hebt noch einmal deutlich die gegliederte Struktur der Tradition im theologischen Verständnis hervor: Der *normative Charakter des Ursprungs* soll nachdrücklich von der *Verbindlichkeit der späteren Vermittlung* unterschieden sein. Zugleich aber wird deutlich, wie die verschiedenen Phasen einander übergreifen und nicht eindeutig voneinander abzugrenzen sind. Faktisch besteht die Normativität des Ursprungs in späterer Zeit auch nur soweit, als sie in den Lebensvollzügen der Kirche – also in nachgeordneter Rezeption und Tradition – zur Sprache gebracht wird und Anerkennung findet. Die Kirche sieht sich ihrem Anfang verpflichtet und hat ihn dennoch jeweils nur in der interpretativen Aneignung, die ihr in einer bestimmten Zeit möglich ist und geboten erscheint.

Es gibt also keinen unmittelbaren Rückgriff auf die Schrift und die apostolische Zeit – aber selbstverständlich ein unterschiedliches Bemühen, die Dokumente des Anfangs wahrzunehmen und sich von ihnen leiten zu lassen. Je stärker dies geschieht, desto deutlicher erhebt sich die Frage, wie man den historischen Abstand und die sich durchhaltende Verbindlichkeit, den Wandel im Laufe der Zeit und die Aufgabe, dem einmal gelegten Grund treu zu bleiben, zusammenbringen kann.

2.4 *Theologische Modelle zur theoretischen Aufarbeitung geschichtlicher Kontinuität und Diskontinuität*

Die Beispiele, aus denen sich das Problem ergibt, liegen in der kirchlichen Glaubensverkündigung offen zutage:

Das Konzil von Trient lehrt mit dogmatischer Verbindlichkeit: »Wer sagt, die Sakramente des Neuen Bundes seien nicht alle von Christus Jesus, unserm Herrn, eingesetzt, oder es seien mehr oder weniger als sieben [...], der sei ausgeschlossen.«⁸ Ganz gewiß hat man dies nicht schon immer gelehrt, sondern erst seit etwa dem 12./13. Jahrhundert; ganz gewiß läßt sich dies auch heute nicht mehr im selben Sinn sagen, wie die Theologen des Trienter Konzils es

8 NR 506.

meinten, nämlich im Sinn einer ausdrücklichen Einsetzung durch den historischen Jesus.

Ein anderer Beleg für die Geschichtlichkeit des Glaubensverständnisses ist die Lehre des gleichen Konzils zur Kindertaufe: »Wer leugnet, daß die neugeborenen *Kinder* getauft werden müssen, auch wenn sie von getauften Eltern stammen [...], der sei ausgeschlossen. [...] das darf man nicht anders verstehen, als wie es die katholische Kirche [...] immer verstanden hat.«⁹ Dies verträgt sich schon schlecht mit dem, was Paulus in 1 Kor 7,14 schreibt: »Denn der ungläubige Mann ist durch die Frau geheiligt, und die ungläubige Frau durch den gläubigen Mann geheiligt. Sonst wären eure Kinder unrein [doch wohl die ungetauften!]; sie sind aber heilig.« Paulus scheint also anzunehmen, daß es wenigstens in den Mischehen von Christen und Nichtchristen auch andere Heilsvermittlungen geben könne als die Taufe.

Wie beträchtlich sich das kirchliche Bewußtsein bei derart grundlegenden Fragen ändern kann, läßt sich schließlich auch an den unterschiedlichen Interpretationen der Lehre, daß »außerhalb der Kirche kein Heil« sei, belegen (vgl. 1. Teil, 5.4).

Dieser Tatbestand des geschichtlichen Wandels wird theologisch unterschiedlich verarbeitet:

1. Ein sehr schlichtes, von der katholischen Theologie aber nicht übernommenes Interpretationsmodell zieht eine kräftige Grenze zwischen der einzig verbindlichen *ursprünglichen Gestalt* christlichen Glaubens und dem späteren *Abfall*. Dann hieße Tradition immer nur: *Rückgriff auf den Anfang*; was sich anders anhört und ansieht, wäre verwerflich. Im kritischen Kampf gegenüber einer abwegigen, verfallenen Kirche späterer Zeit ist dieses Interpretationsmodell verständlich und vielleicht auch wirksam; in nüchterner theologischer Reflexion ist es jedoch nicht verantwortbar und erscheint eher als naiv und restaurativ.

Im einzelnen bleibt hier auch offen, wo man genau die Grenze zwischen Ursprung und Abfall ziehen soll: etwa bei der »Konstantinischen Wende«, durch die sich eine Symbiose zwischen Staat und Kirche anbaut? Oder schon beim »Frühkatholizismus« der Pasto-

9 NR 356.

ralbriefe, der stärker die institutionellen Strukturen der Kirche als ihre charismatische Dynamik betont?

2. Ein anderes Modell geht davon aus, daß man bei den Glaubenszeugnissen der verschiedenen Seiten immer einen *gleichbleibenden Kern* und eine *wandelbare Form* unterscheiden müsse: geschichtlich sei nur die *äußere Gestalt* (die »Vorstellungen« oder »Aussageweisen«); der »*eigentliche*« *Inhalt* (die Aussage, auf die es »letztlich« ankommt) bleibe sich immer gleich. Dieses Modell von Tradition ist in katholischer Theologie weit verbreitet, aber heute als wenig brauchbar erkannt. Der »gleichbleibende Kern« ist nicht ein für allemal identifizierbar; es lassen sich zwar faktisch gleichgebliebene Elemente ausmachen – aber auch diese sind jeweils anders sagbar, werden in Zukunft vielleicht recht unterschiedlich verarbeitet, nehmen nicht immer unbedingt den gleichen Stellenwert ein, wenn sich ihre Umgebungen ändern, und unterliegen damit immer auch dem Wechsel. Man mag dabei betonen, daß es einen Unterschied ausmache, ob man etwas »*anders*« oder »*etwas anderes*« sage; aber diese verbale Grenzziehung hilft gerade an strittigen Stellen nicht weiter. Es läßt sich keine statische, sich schlechthin identisch bleibende »*Substanz*« von der äußeren Erscheinungsform als geschichtlichem »*Akzidens*« abheben.

3. Tradition wird häufig auch als »*Entfaltung*«, »*Entwicklung*« der grundgelegten, eingestifteten anfänglichen Wahrheit gesehen. Dieses Verständnis legt etwa das Zweite Vatikanische Konzil in seiner dogmatischen Konstitution über die Offenbarung nahe, wenn es den Überlieferungsvorgang zugleich als »*Fortschritt*« interpretiert: »es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen (vgl. Lk 2,19.51), durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben. Denn die Kirche strebt im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen« (Dei Verbum, 8).

Hier wird auf ein *organisches Bild* zurückgegriffen; es ist dynamischer als das vorhergehende vom gleichbleibenden Kern und der sich wandelnden Form, aber es sieht die Überlieferung biologisch

prozeßhaft. Dementsprechend läßt es sich nicht mehr gebrauchen, wenn man die Auseinandersetzungen im Blick hat, in denen die Kirche im Laufe der Zeit erst ausmachen mußte, was gelten soll. Die naturhafte Vorstellung läßt übersehen, wie vieles an Zeitbedingtem und Gruppenbedingtem in die Lehre der Kirche jeweils neu »eingeht« – und nicht aus dem immer schon Gelehrten »hervorgeht«. Das Bild ist zu harmonisch und läßt nicht daran denken, daß es im Traditionsvorgang auch Verluste und Korrekturen gibt.

Auf die Möglichkeit der »entstellenden Tradition« wies auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil der amerikanische Kardinal A. G. Meyer hin. Er wollte die Betonung des »Fortschritts« relativiert wissen und unterstrich, daß man Traditionen auch kritisch betrachten müsse. Daraufhin wurde die Vorlage geringfügig geändert; aber damit gab man nur um so mehr Grund zur Enttäuschung: »Man wird diese Konzession, auf die im jetzigen Text nichts mehr hindeutet, als ungenügend bezeichnen und es bedauern müssen, daß auf die Anregung des amerikanischen Kardinals nicht positiv eingegangen wurde. Schon Trient hatte sich nicht dazu durchringen können, die Traditionskritik, deren Notwendigkeit man nicht bestritt [...], positiv auszusagen [...]. Das Vaticanum II hat in diesem Punkt bedauerlicherweise keinen Fortschritt gebracht, sondern das traditionskritische Moment so gut wie völlig übergangen. Es hat sich damit einer wichtigen Chance des ökumenischen Gesprächs begeben [...].«¹⁰

4. In der Bibelwissenschaft gibt es den Begriff der »relecture«,¹¹ das heißt des »Wiederlesens« der Traditionen unter veränderten Bedingungen: neue Erfahrungen nötigen dazu, die Überlieferungen aufzuarbeiten; dabei wird das bisherige Verständnis korrigiert; es gibt »Revisionen«. (Nur unter totalitären Regimes, die um ihren Bestand fürchten müssen, stehen Revisionisten in schlechtem Ruf.)

Tradition schließt in dieser Hinsicht also ein Lernen ein, bei dem

10 J. Ratzinger zu Art. 8 der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung, in: LThK.E II, 520a.

11 Vgl. A. Gelin, La question des »relectures« bibliques à l'intérieur d'une tradition vivante, in: Sacra Pagina I (1959) 303–315. (Für G. ist die Möglichkeit der relecture mit dem Neuen Testament freilich abgeschlossen.)

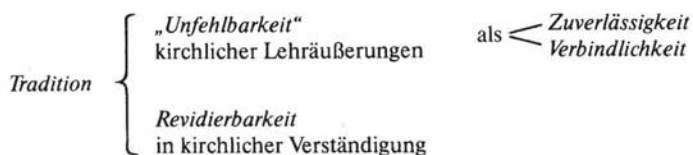
nicht nur *nachgelernt*, sondern *hinzugelernt* wird – eventuell auch *gegen* das vorher Gelehrte. Solches *Lernen unter Erfahrungen* setzt die wechselseitige Verständigung der Betroffenen voraus, denen nicht von vornherein schon eindeutig feststeht, welchen Sinn für sie das bisher Gesagte in Zukunft haben wird. (Damit fügt sich das Thema »Tradition« in den Zusammenhang des vorausgehenden Kapitels über die »Kirche als Verständigungsgemeinschaft« ein.)

Dieses Modell der Überlieferung betont besonders den eigenständigen Anteil der *Rezeption als Aufarbeitung*. In katholischer Theologie ist es bislang wenig geachtet, da man ihm leicht unterstellen kann, es gebe die Verbindlichkeit vergangener Glaubenslehre preis und lasse **stattdessen** Beliebigkeit walten. Darin liegt sein Nachteil. Andererseits nimmt es nur den Spielraum theoretisch ernst, der im geschichtlichen Wandel der Kirche schon faktisch gegeben ist. Wieweit in diesem Verbindlichkeiten erhalten bleiben und in welchem Umfang sie von den Veränderungen betroffen sind, ist selbstverständlich vom theoretischen Modell her nicht auszumachen. Dies kann sich nur aus dem Leben der Kirche ergeben.

Allerdings liegt der Einwand nahe, daß die katholische Kirche mit der Beanspruchung »*unfehlbarer*« *Lehre* wenigstens an den derart selbstgewiß qualifizierten Stellen die Möglichkeit der Revision grundsätzlich ausgeschlossen hat (s. 2. Teil, 1.3.2); damit wäre dieses Modell, nach dem die Tradition als korrekturfähiger Lernprozeß gesehen wird, doch hinfällig. Aber daß in der Kirche eine Lehre als *zuverlässig* vorgetragen wird und als *verbindlich* gelten soll, besagt nicht zugleich, daß sie schlechthin gelungen, unüberholbar verständlich und für alle Zeiten gleichermaßen brauchbar ist. Man muß vielmehr immer damit rechnen, daß sich eine Sache noch besser sagen läßt, z. B. im Blick auf das, wovon Christen ansonsten überzeugt sind, auf den Zusammenhang mit dem biblischen Fundament, auf den gemeinsamen Glauben der getrennten Kirche, auf spirituelle Kraft, auf gefordertes Handeln, auf eine der Öffentlichkeit gemäße Sprache. Wo in der Rezeption und Tradition des Glaubens solche Gesichtspunkte wirksam werden, kann die Folge mehr sein als nur eine äußerliche Kosmetik kirchlicher Verkündigung

und Lehre. Auch hier gilt: Was der »immer gleichbleibende Kern« und was die »Aussageform« ist, ist nicht ein für allemal ausgemacht. Selbst ein Dogma kann nicht für eine universale Kirche und deren unabsehbare Zukunft festschreiben, wie es aufgenommen werden soll. Es erhält zwar nicht seine *rechtliche Gültigkeit*, wohl aber seine *Bedeutung* notwendigerweise vom vorgängigen und nachfolgenden Verständnis der Gläubigen her. Auch eine päpstliche »ex-cathedra«-Entscheidung wird von der Kirche unter dem berechtigten Vor-Urteil vernommen, daß ihr nichts anderes verbindlich gesagt werden kann, als was ihrem eigenen Glauben letztlich schon entspricht. Die *Rezeption* einer vorgelegten Lehre setzt also immer eine *interpretative Beteiligung* voraus. Sie kann sich nie auf die bloße Bejahung beschränken, wenn sie überhaupt verständlich sein soll.

Wieweit unter solchen Voraussetzungen Revisionen stattfinden (und ob sie gar ausdrücklich als solche zur Sprache gebracht werden), muß sich aus der Geschichte der Kirche ergeben. In den Begriff von Tradition kann jedenfalls das Moment der Selbstkorrektur grundsätzlich aufgenommen werden, auch wenn damit die Frage nach ihrem möglichen Ausmaß noch offen bleibt:



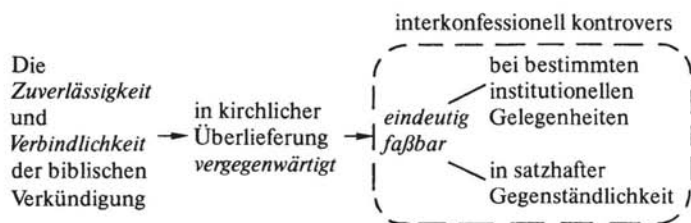
2.5 Interkonfessionelle Auseinandersetzungen

»Sola scriptura« lautet das reformatorische Prinzip, das in einem doppelten Sinn »allein die Schrift« gelten läßt: diese soll zum einen *inhaltlich ausreichend* und zum anderen aus sich selbst *hinreichend verständlich* sein. Damit wandte sich Luther kritisch sowohl *erstens* gegen diejenigen Sitten und Gewohnheiten der Kirche, die er nicht deutlich genug als »*Menschsatzungen*« eingestuft sah, obwohl es für sie keinen biblischen Rückhalt gab, als auch *zweitens* gegen ein

kirchliches *Lehramt*, das sich höchste und letztverbindliche Interpretationsautorität anmaßt; in der geschichtlichen Konsequenz ergab sich schließlich *drittens* daraus eine *theologische Abwertung von »Tradition«* überhaupt.

Daß die *Bibel nicht aus sich selbst eindeutig* ist, sondern viele Lesarten zuläßt, ist heute freilich zwischen den Konfessionen nicht mehr strittig. Ein verbindliches Verständnis kommt ihr nach gemeinsamer Überzeugung erst aus der kirchlichen Verkündigung zu. Der Grundsatz »Allein die Schrift« kann deshalb nicht in einen prinzipiellen Gegensatz gestellt werden zum Anspruch der Kirche, das »Wort Gottes« zuverlässig zu verkünden. Es wäre zu naiv, wollte man das gläubige Schriftverständnis von seiner sozialen Grundlage und aus seinem geschichtlichen Überlieferungszusammenhang lösen.

Damit ist freilich noch nicht entschieden, auf welche Weise die Zuverlässigkeit und Verbindlichkeit des »Wortes Gottes« in kirchlicher Verkündigung und Lehre Gestalt gewinnen soll. Die katholische Kirche geht davon aus, daß die zugesicherte unverbrüchliche Wahrheit auch bei bestimmten *institutionellen Gelegenheiten* (etwa bei einem Konzil) und in *satzhafter Gegenständlichkeit* (vor allem bei der ausdrücklichen Definition eines Dogmas) ausgemacht und offengelegt werden könne. Dem wird von anderen Positionen her widersprochen: der Kirche sei es zwar aufgetragen, dem Irrtum die Wahrheit entgegenzusetzen; aber dabei müsse sie viel stärker auch mit ihrer eigenen Unzulänglichkeit rechnen und dürfe sich nicht anmaßen, selbst zu entscheiden, wann und unter welchen Bedingungen ihr Bemühen gelingt. Unter dieser Annahme bleibt also gegenüber der kirchlichen Überlieferung ein beträchtlicher Vorbehalt:



Die andere Frage, ob die Schrift *inhaltlich ausreichend* sei, wird auch innerhalb der katholischen Theologie erörtert und unterschiedlich beantwortet. Viele Theologen gingen bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil davon aus, daß es zwei »Quellen« oder »Ströme« der Glaubensüberlieferung gebe: die Schrift *und* die Tradition. Was sich vom verbindlichen Glauben nicht in den biblischen Texten finden lasse, stamme also aus der mündlichen Überlieferung. Diese Auffassung scheint zunächst durch das Konzil von Trient bestätigt, das lehrt, die Verkündigung der Apostel sei uns »in geschriebenen Büchern und ungeschriebenen Überlieferungen« zugekommen.¹² Im ursprünglichen Entwurf stand sogar ausdrücklich »teils in . . . teils in«. Aber diese Formulierung wurde schließlich gerade nicht gewählt; das läßt eher vermuten, daß hier die innerkatholische Auseinandersetzung nicht entschieden werden sollte. Auch das Zweite Vatikanische Konzil hält sich in dieser kontroversen Frage zurück, verweist aber Schrift und Tradition eng aufeinander: »Die Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift [man beachte die Reihenfolge!] sind eng miteinander verbunden und haben aneinander Anteil. Demselben göttlichen Quell entspringend, fließen beide gewissermaßen in eins zusammen und streben demselben Ziel zu. Denn die Heilige Schrift ist Gottesrede, insofern sie unter dem Anhauch des Heiligen Geistes schriftlich aufgezeichnet wurde. Die Heilige Überlieferung aber gibt das Wort Gottes, das von Christus dem Herrn und vom Heiligen Geist den Aposteln anvertraut wurde, unversehrt an deren Nachfolger weiter [. . .]« (Dei Verbum, 9). Dem kann man nicht entnehmen, daß die Kirche in ihrer Tradition etwas zu sagen beansprucht, was inhaltlich über die Bibel hinausginge.

Dennoch erbrachte das Zweite Vatikanische Konzil mit diesen Äußerungen ein »paradoxes Ergebnis«¹³: Je kräftiger es die Zusammengehörigkeit von Schrift und Tradition betonte, um damit die konfessionellen Gegensätze nach Möglichkeit zu mindern, desto stärker wuchsen die Bedenken reformatorischer Theologen, hier

12 NR 87.

13 J. Ratzinger zu Art. 9 der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung, in: LThK.E II, 524a.

könnte die Kirche letztlich doch ihre eigene Verkündigung und Lehre dem biblischen Wort gleichstellen. Dieser Verdacht wäre auszuräumen gewesen, wenn das Konzil sich ausdrücklich für die Dominanz der Schrift über die Tradition ausgesprochen hätte. Dazu sah es sich aber nicht in der Lage.

Strittig ist also nicht, daß die Kirche grundlegend als Traditionsgemeinschaft gesehen werden muß, sondern in welcher *institutionellen Gestalt* die Überlieferung Geltung bekommen soll. Die katholische Kirche betont hier vor allem den *Zusammenhang von Tradition und Amt*, wie ihn schon die Pastoralbriefe nahelegen: Durch die Handauflegung der Ältesten (1 Tim 4,14) oder des Apostels (2 Tim 1,6) wird Timotheus die Aufgabe übertragen, die rechte Kontinuität zu wahren: »Halte dich an die gesunde Lehre, die du von mir gehört hast« (2 Tim 1,13), »bewahre, was dir anvertraut ist« (1 Tim 6,20). Die Auflegung der Hände ist als Amtsübertragung zugleich das personale Symbol von Überlieferung: Mit der Weitergabe einer besonderen Verantwortung und Zuständigkeit verweist die Kirche auf die Einheit ihres Glaubens im Wandel der Geschichte.

3 Kirche als Handlungsgemeinschaft

»Handeln« ist ein so weiter Begriff, daß es zunächst als unvoreilhaft erscheinen mag, ihn zu einem eigenen Leitwort für die Erschließung der Kirche zu machen. Auch unter den beiden vorausgehenden übergeordneten Gesichtspunkten der *Verständigung* und der *Tradition* war schon immer von kirchlichem Handeln die Rede. Außerdem könnte die Bevorzugung dieser Perspektive den besonderen theologischen Verdacht erregen, daß hier Aktivität über Spiritualität gestellt würde und die Berechtigung der Kirche vor allem aus menschlichem Tun, den »Werken«, einsichtig gemacht werden sollte. Aber Handeln schließt immer *Sinn und Orientierung* ein; in ihm nehmen *Überzeugungen* sichtbare Gestalt an; in ihm erweist sich, wie fruchtbar und tragfähig bestimmte *Erfahrungen* sind. Handeln ist *Antwort, Konsequenz und Ausdruck des Glaubens*. Wie Kirche ihre eigene Praxis begreift und auslegt, ist also ein wesentliches Stück ihres Selbstverständnisses und ihrer Selbstdarstellung.

Im Folgenden geht es zunächst um die für die Kirche grundlegenden *Handlungsfelder und deren Strukturen*. Zustimmung und Widerspruch ihr gegenüber hängen vor allem davon ab, was sie in diesen Bereichen konkret tut und wie sie dabei erfahren wird. Dies ist zwar ganz situationsabhängig und läßt sich nicht theoretisch ausmachen; aber es muß in seiner Bedeutung für die Kirche mitgesehen werden. Die Handlungsfelder eröffnen ihr auf unterschiedliche Weise und in verschiedenem Maß *Möglichkeiten der gesellschaftlichen Bewährung*.

Häufig wird das kirchliche Handeln in *drei Bereiche* gegliedert: *Liturgie, Diakonie* und *Kerygma*, also Gottesdienst, fürsorgliche Hilfe und Verkündigung.¹ Diese Aufteilung wird im Folgenden etwas weiter differenziert: Das *missionarische* Bemühen über die

1 Vgl. etwa *K. Lehmann, Gemeinde*, 25.

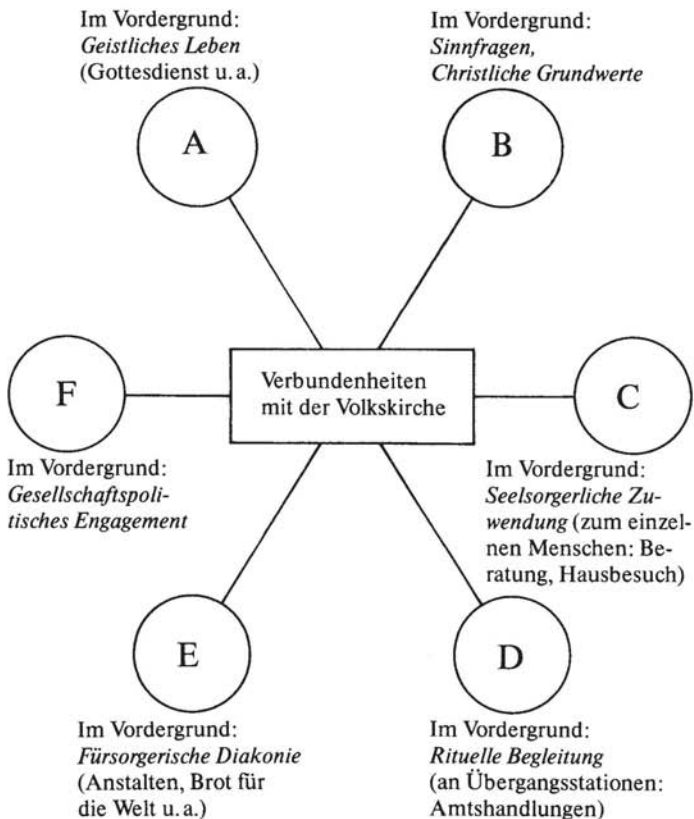
kirchlichen Grenzen hinaus wird abgehoben von *Verkündigung und Lehre innerhalb der Kirche*; neben der *karitativen* Zuwendung zu einzelnen und Gruppen wird die Verantwortung für *politische* Verhältnisse und Strukturen wahrgenommen. Doch ist bei all solchen Gliederungen zu sehen, wie sich die verschiedenen Bereiche nicht nur überschneiden, sondern in wechselseitiger Abhängigkeit stehen: Die Diakonie soll aus der Liturgie hervorgehen, Mission vollzieht sich in Katechese und im Aufbau von Gemeinde, das politische Handeln läßt sich als karitative Gestaltung öffentlicher Strukturen begreifen, die Gemeindeverkündigung hat gerade innerhalb der Liturgie ihren Platz usw.

Außerdem ist kirchliches Handeln selbstverständlich nicht erst dort gegeben, wo offiziell die Institution in Erscheinung tritt. Das *institutionelle* und das *scheinbar private* Tun sind unabdingbar aufeinander angewiesen.

Hinter allem Handeln stehen *Bedürfnisse*. Wenn Menschen der Kirche verbunden sind, können sie von unterschiedlichen Motiven geleitet sein. Nicht jedes der kirchlichen Handlungsfelder muß dabei dieselbe Anerkennung finden. Auch kann das, was im Glaubensverständnis der Kirche zentral ist (z. B. die liturgische Feier der Eucharistie), für die Kirchenmitgliedschaft unter der Bevölkerung eine deutlich geringere Rolle spielen (im genannten Fall ist es schon an den Statistiken der Gottesdienstbesuche ablesbar).

Dies ist auch didaktisch erheblich; denn hinter den verschiedenen Motiven stehen unterschiedliche lebensgeschichtliche Erfahrungen: Kirche wurde vorwiegend in dem einen oder anderen Handlungsbereich (positiv oder negativ) wahrgenommen; aus dieser Sicht werden dann auch die Urteile gefällt. Demgegenüber ist das größere *Spektrum der Erwartungen* zu sehen, vor dem die Kirche insgesamt steht und an dem sie gemessen wird. In einer typologischen Sortierung kann es etwa folgendermaßen dargestellt werden²:

2 K.-W. Dahm, Verbundenheit mit der Volkskirche: Verschiedenartige Motive – Eindeutige Konsequenzen? in: J. Matthes (Hrsg.), Erneuerung der Kirche. Stabilität als Chance? Gelnhausen/Berlin 1975, 113–159, hier 127.



Kaum wird jemand seine eigene Einstellung zur Kirche ausschließlich von einem Punkt dieser Schematisierung her gewinnen. Das Raster listet nicht feste Standorte auf, sondern bevorzugte Perspektiven bei der Einschätzung der Kirche.

Nicht selten kommt bei Auseinandersetzungen über die kirchlichen Aufgaben die Opposition von »horizontaler« und »vertikaler« Orientierung auf: Die innerweltliche Ausrichtung wird dann gegen die Gottbezogenheit gesetzt. Doch wird eine solche Polarisierung dem kirchlichen Handeln aus zweifachem Grund nicht gerecht: erstens bringt sie in Konkurrenz, was aufeinander angewiesen ist;

zweitens reichen die beiden Pole *Welt* und *Gott* als Differenzierungsgrößen nicht aus: In allem Handeln richtet sich die *Gemeinde* notwendigerweise zugleich auf sich selbst zurück und stellt damit einen dritten Bezugspunkt dar. In den einzelnen Handlungsfeldern, die im Folgenden angesprochen werden, sind diese Relationen in jeweils unterschiedlichem Maß verwirklicht; eine kann die anderen überlagern; immer aber sind alle drei Momente im Spiel: Gott, Welt und Gemeinde.

3.1 Liturgie

Aus verschiedenen Gründen ist es angebracht, im Gottesdienst die fundamentalste Form kirchlichen Lebens zu sehen:

- In ihm gibt die Kirche *Antwort* auf das, was ihr zuteil geworden ist. Sie handelt primär nicht aus eigenem Anlaß und Vermögen, sondern sieht sich dazu aufgerufen und ermächtigt. Deshalb ist Liturgie immer auch die *erinnernde Vergegenwärtigung* der eigenen Geschichte. Im Gottesdienst versucht die Kirche der Aufforderung des Epheserbriefs zu entsprechen: »Laßt in eurer Mitte Psalmen, Hymnen und Lieder erklingen, wie der Geist sie eingibt. Singt und jubelt aus vollem Herzen zum Lob des Herrn! Sagt Gott, dem Vater, jederzeit Dank für alles im Namen Jesu Christi, unseres Herrn!« (5,19f.)
- *Alles übrige Tun* der Kirche sollte als *Konsequenz* aus dieser Antwort begriffen werden.
- In der Liturgie gewinnt die Gemeinschaft der Christen eine *Symbolgestalt*, die über die empirische Realität hinausweist, die zeitliche und räumliche Begrenztheit der einzelnen Gruppe übersteigt und die *eschatologische Bedeutung* der Kirche zum Ausdruck bringt.
- Dies geschieht in einer *Fülle von Ausdrucksformen und -medien*: in Wort und Musik, Farbe und Gestik, Gerüchen und Materialien, durch die Gliederung von Raum und Zeit, in Rollenverteilung und Handlungsfolgen. Dies ergibt einen großen *Spielraum für kulturelle Variationen*; die Liturgie wird so zum bezeichnenden Symptom kirchlicher Einheit und Vielfalt.
- *Gemeinschaftliches* und *individuelles* Leben werden hier inten-

siv einander zugeordnet. In ihren sakramentalen Vollzügen gewinnt die Kirche ihre wesentliche Gestalt und wendet sich dabei zugleich nachdrücklich dem einzelnen zu. Schließlich soll dieser nicht nur Adressat des Geschehens bleiben, sondern selbst als Handelnder einbezogen werden. Die *individuelle Situation und Lebensgeschichte* wird zu einem grundlegenden Moment im *institutionellen Vollzug der Kirche*. Damit hat diese in der Liturgie ihre ausdrücklichste *anthropologische Basis*.

– Andererseits aber hebt sich die Kirche gerade in ihrem liturgischen Handeln am deutlichsten von ihrer gesellschaftlichen Umgebung ab und läßt damit nachdrücklich ihren *Sondercharakter* erkennen. Dadurch erscheint sie notwendigerweise zwiespältig – dem einen ansprechend und einladend, dem anderen aber eher befremdlich und fern. Der traditionelle Charakter der Kirche kann gerade in ihrem gottesdienstlichen Tun als eine Barriere erfahren werden. Demgemäß kann derjenige, der dem liturgischen Geschehen und dem ihm eigenen Klima besonders zugetan ist, in den Verdacht geraten, daß er der spannungsvollen und irritierenden Öffentlichkeit ausweichen will und einen *spirituell-ästhetischen Schonraum* aufsucht. Aber auch diese Ambivalenz der Liturgie unterstreicht zusammen mit den vorausgehenden Gesichtspunkten ihre ekklesiologische Bedeutung.

Demgegenüber mag es freilich überraschen, daß beim *Aufbau der neutestamentlichen Gemeinden* von einer eigenen kultischen Praxis kaum die Rede ist. Wohl ist das Wort »*leiturgía*« (= »Leistung des Volkes« oder »für das Volk«) von der griechischen Übersetzung des Alten Testaments her in der spezifischen Bedeutung des *öffentlichen Gottesdienstes* bekannt; doch gebrauchen es die neutestamentlichen Schriften in diesem Sinn nur noch für den jüdischen Tempelkult (z. B. Lk 1,23) und für das einmalige Erlösungswirken Christi (z. B. Hebr 8,6). Was die christliche Gemeinde tut, soll gerade nicht in solchem Zusammenhang als Kult begriffen werden. In Apg 13,2 meint »*leiturgía*« allgemein das gemeinsame Beten; Paulus bezeichnet damit gar seine Geldsammlung für die Gemeinde in Jerusalem (2 Kor 9,12).

Dieser Begriff kann den frühen Christen also nicht dazu dienen, ihre gottesdienstlichen Vollzüge aus dem gesamten Lebenszusam-

menhang auszugrenzen. Wie ihre sonntäglichen Feiern in Privathäusern und nicht etwa in eigenen Kulträumen stattfinden, so sind auch ihre Handlungen nicht nach irgendwelcher Unterscheidung von »sakral« und »profan« charakterisiert. Es ist eine folgenreiche Entwicklung, wenn in *nachbiblischer Zeit* bestimmte Vollzüge der christlichen Gemeinden bald wieder in der spezifisch kultischen Bedeutung als »Liturgie« bezeichnet werden. In diesem Zusammenhang »bahnen sich nach und nach mancherlei, zum Teil mit dem Tun Jesu wenig korrespondierende, bedauerliche Verselbständigungstendenzen und übermäßige Ritualisierungsbestrebungen an«. ³ Die Einheit des gesamten christlichen Lebens in seinen verschiedenen Dimensionen kommt damit nicht mehr gleichermaßen zur Sprache. Der Gottesdienst in amtlicher Leitung und ritueller Gestalt erhält eine eigene Würde, die ihn aus seiner Umgebung heraushebt und in gewissem Maß auch isoliert. Der notwendige *Austausch zwischen liturgischem und außerliturgischem Handeln* wird auf diese Weise erschwert.

Es ist bezeichnend, daß *Kirchenreformen und innerkirchliche Protestbewegungen* gerade mit *Liturgiereformen* einhergehen oder gar von diesen eingeleitet werden. Die gottesdienstlichen Vollzüge können empfindsame Indikatoren sowohl für innerkirchliche Entfremdungen wie für Aufbrüche neuen Gemeinschaftswillens, für Erfahrungsverlust wie für spirituellen Reichtum sein. So kamen auch im Zug der neuzeitlichen *Aufklärung* weitreichende Vorschläge und Versuche liturgischer Reformen auf; doch wurden sie zunächst überwiegend abgedrängt und als Bedrohung des kirchlichen Lebens bewertet. Erst in unserem Jahrhundert konnte sich die *Liturgische Bewegung* – nach mannigfachen Verdächtigungen und Auseinandersetzungen – innerkirchliche Anerkennung verschaffen und zahlreiche Erneuerungen einleiten. Die »Konstitution über die Heilige Liturgie« des Zweiten Vatikanischen Konzils ist ohne sie nicht denkbar. Und andererseits hat das von Johannes XXIII. geforderte »aggiornamento«, die zeitgemäße Reform der Kirche, »auf keinem Gebiet so sichtbare und einschneidende For-

3 H. Reifenberg, *Fundamentalliturgie*, Bd. I, Klosterneuburg 1978, 95.

men angenommen« wie auf dem der Liturgie.⁴ Hier waren offensichtlich auch die Erwartungen, die sich innerkirchlich auf das Zweite Vatikanische Konzil richteten, besonders ausgeprägt: Als die Bischöfe der Welt aufgefordert wurden, für die anstehenden Verhandlungen ihre Wünsche und Vorschläge mitzuteilen, ergab es sich, daß sich beinahe ein Viertel der Antworten auf die Liturgie bezog.⁵

Freilich muß man demgegenüber auch sehen, daß eine liturgische Erneuerung nur sehr begrenzt in der Lage ist, die Situation des Christentums in der neuzeitlichen Gesellschaft zu verändern. So wird vor allem die *Entfremdung der Arbeiter gegenüber der Kirche* auf diesem Weg nicht gemindert; die entscheidenden kulturellen Barrieren bleiben bestehen. Jede liturgische Erneuerung muß sich aber daran messen lassen, wieweit sie etwas dazu beiträgt, daß sich alle Christen in gemeinsamer Gesinnung versammeln können.

Dabei spielt auch eine wichtige Rolle, ob Liturgie in der Lage ist, den *Zusammenhalt der Generationen* zu fördern. Dies hängt entscheidend davon ab, wieweit sie der *Jugend* Möglichkeiten der eigenen Artikulation einräumt und Gelegenheit gibt, die ihr gemäße Spiritualität zu finden. Kirche muß auch liturgisch als eine Gemeinschaft von *Gruppen* erfahrbar sein, die sich voneinander abheben und wieder zusammenfinden. Nur so ist es möglich, daß die in unserer Gesellschaft bedrohliche Diskrepanz zwischen *Privatheit* und *Öffentlichkeit* – zwischen den Bedürfnissen, Ängsten, Erfahrungen und Ausdrucksmöglichkeiten des einzelnen einerseits und den schematisierten Kommunikationsmustern einer unpersönlichen Allgemeinheit andererseits – überbrückt wird.⁶ Wo dies nicht gelingt, entsteht eine *religiöse Subkultur*, die sich gegenüber Kirche und sonstiger Öffentlichkeit verschließt.

Unsere Umgebung ist in vielen Bereichen *naturwissenschaftlich-technisch* geprägt; dies fördert ein Bewußtsein, das für symbolische Erfahrungs- und Mitteilungsformen wenig aufgeschlossen ist. Aber auch in den Bereichen von Politik, Markt und Konsum wer-

4 J. A. Jungmann, Kommentar zur Konstitution über die Heilige Liturgie, in LThK.E I, hier 10a.

5 Vgl. ebd. 11f.

6 Siehe auch 1. Teil, 2.4.

den Sprache, Bilder und Riten so standardisiert, daß sie möglichst einfach die beabsichtigten Wirkungen erreichen. Kultur erscheint unter diesen Voraussetzungen weitgehend auf *funktionale Zweckmäßigkeit* ausgerichtet. Es ist die Aufgabe und Chance der Liturgie, dieser *Tendenz zu flacher Konventionalität* entgegenzuwirken. Dies kann sie aber nur, wenn sie selbst ihren Charakter von *Spiel, Fest und Feier* nicht im ritualisierten Vollzug verdeckt.

Notwendigerweise steht die Liturgie dabei letztlich in *Spannung und Gegensatz zur Realität*, wie sie uns offen vor Augen liegt: Einer Welt, die von Unheil und Leid, von Sorgen und Mißtrauen erfüllt ist, setzt sie Freude und Zuversicht entgegen. »Feiern trotz Bedrängnis«⁷ ist ihre Grundsituation von den Anfängen der Glaubensgeschichte her. Der »Horizont des Negativen«⁸ wird nicht aufgehoben, aber der Blick geht über ihn hinaus. Den Erfahrungen von Tod, Unglück, Versagen und Schuld wird die bedrückende Geltung bestritten. Die Trauer bleibt; aber sie ist von Hoffnung umgriffen. Indem sich die Christen zum gemeinsamen Mahl versammeln, erinnern sie sich der Hinrichtung ihres Herrn (1 Kor 11,26); sie tun dies aber in der Zuversicht, daß ihre Gemeinschaft mit ihm bestehen wird, »bis er kommt«.

Erst in solcher Sicht gewinnt die Liturgie ihre volle Bedeutung: Sie ist das *kontrafaktische Spiel*, in dem die einzelnen Christen und die gesamte Gemeinde ihre wahren Rollen begreifen und zu realisieren versuchen. Auf eine besonders intensive und gültige Weise geschieht dies nach dem Glauben der Kirche im Vollzug der *Sakramente*. Hier wird den Christen eine Identität zugesprochen, wie sie sie aus den Bedingungen ihres »realen« Lebens nicht gewinnen können.

Für Theologie und Didaktik ergibt sich daraus die fundamentale Konsequenz, daß die Überzeugungskraft des Glaubens auf der *Teilnahme* an einem derartigen – auch emotional tragenden – Gemeinschaftsleben aufruhet und *nicht* etwa rein *argumentativ* vermittelt werden kann. Glaube ist ein ganzheitlicher Vollzug und dementsprechend auch auf eine vieldimensionale Ausdrucks- und

7 H. Reifenberg, Fundamentalliturgie, 52.

8 Ebd. 221.

Erlebnisgestalt angewiesen. Dem entspricht aber auch die umgekehrte schwerwiegende Folge: In dem Maß, in dem liturgische Vollzüge als entfremdete Ausdrucksformen erfahren werden – und dies ist offensichtlich für viele Christen der Fall –, gelingt es der Kirche nicht mehr, ihr Bekenntnis glaubwürdig mitzuteilen.⁹

3.2 Verkündigung und Lehre

Daß Verkündigungs- und Glaubenslehre zentral zum Leben der Kirche gehören, ist theologisch eine bare Selbstverständlichkeit. Nur unter dieser Voraussetzung kann sie sich überhaupt als Verständigungs- und Traditionsgemeinschaft begreifen (s. 2. Teil, 1 und 2). Doch ergeben sich gerade in diesem Bereich kirchlichen Handelns didaktische und pastorale Schwierigkeiten, die auffällig in das Leben der Gemeinden hineinreichen:

Erstens steht die Kirche hier besonders in der Gefahr, daß sie als eine vorwiegend *monologische Institution* erfahren wird, deren Kommunikation weitgehend *einbahnig* angelegt ist. Die Wege der Unterweisung scheinen dann zum einen – nach der hierarchischen Ordnung – von »oben« nach »unten« zu verlaufen und zum anderen – nach der zeitlichen Gestalt der Überlieferung – von der Vergangenheit her zur Gegenwart, von den Älteren zu den Jüngeren. Ob Kirche wirklich so erlebt wird, ist nicht etwa eine Frage der methodischen Organisation von Predigt und Unterricht (denn selbstverständlich kann auch eine Katechese formal als Gespräch angelegt sein, ohne daß es ihrem inneren Charakter entspricht); dies hängt vielmehr grundsätzlicher von der Struktur der Glaubensvermittlung ab. Wo etwa in einem Katechismus dem Schüler schon von vornherein das Wechselspiel von Frage und Antwort vorgeschrieben ist, bleiben ihm nur noch die beiden Möglichkeiten, sich entweder auf die festgelegten Rollen einzulassen oder sie zu verweigern; aber in diesem letzten Fall entzieht er sich der gegebenen didaktischen Situation. Die vorherrschende Einschätzung der Kir-

⁹ Vgl. den nicht nur für die Situation der evangelischen Kirchen aufschlußreichen Beitrag von R. Schloz, Gottesdienst und Verständigung, in: M. Seitz/L. Mohaupt (Hrsg.), Gottesdienst und öffentliche Meinung, Stuttgart/Freiburg 1977, 169 bis 197.

che ist offensichtlich von derartigen Erfahrungen geprägt: »Das durchschnittliche Gemeindemitglied versteht sich – sofern es überhaupt Identifikation entwickelt und emotional Zugehörigkeit empfindet – als ›Endverbraucher‹ einer religiösen Versorgungs-Organisation.«¹⁰ So können Verkündigung und kirchliche Unterweisung besonders dazu beitragen, daß im Zentrum des christlichen Gemeindelebens der Eindruck einer »verwalteten« und »betreuten« Kirche aufkommt und daß dementsprechend *paternalistische Strukturen* als dem Wesen der Kirche angemessen erscheinen. Das Wort »*Pastoral*«, das metaphorisch auf das Verhältnis von Hirt und Herde anspielt, erhält unter diesen Voraussetzungen einen bezeichnend ungünstigen Beiklang.

Zweitens wirkt es sich im Bereich von Verkündigung und Katechese besonders kräftig aus, wenn das kirchliche und das öffentliche Bewußtsein nicht mehr miteinander übereinstimmen. Die *Entfremdungen* werden *in der unmittelbaren Rede spürbar*, während sie an anderer Stelle vielleicht einem überkommenen Ritus oder einem vorgeformten Text angelastet werden können. Erfahrungsverlust und Überzeugungsschwäche erscheinen hier gleichermaßen als *kirchliches* wie als *persönliches Defizit*. Daß man einander nicht mehr recht versteht, gewissermaßen »in einer anderen Welt lebt«, kann dabei peinlich zutage treten.

Drittens ist das *Ziel* der kirchlichen Unterweisung letztlich die *Einfügung in die Gemeinde*, nachdem »der Christ bereits im Glauben die Person Jesu Christi als alleinigen Herrn angenommen und sich durch eine aufrichtige Bekehrung des Herzens ihm ganz zu eigen gegeben hat und sich nun bemüht, diesen Christus, dem er sich anvertraut hat, besser kennenzulernen«.¹¹ Dies nährt den Verdacht, daß hier nicht genügend Platz für all diejenigen sein kann, die mit Vorbehalt hören und von Skepsis nicht loskommen. Eine solche Unterweisung scheint damit ganz auf ein *eigenes kirchliches Binnenklima* angewiesen zu sein, das die bewegteren Wetterlagen

10 H. Steinkamp, *Gemeindestruktur und Gemeindeprozeß. Versuch einer Typologie*, in: N. Greinacher/N. Mette/W. Möhler (Hrsg.), *Gemeindepraxis*, 79.

11 Johannes Paul II., *Apostolisches Schreiben »Catechesi tradendae« über die Katechese in unserer Zeit* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 12), Bonn 1979, 20 (Art. 20).

der Öffentlichkeit nicht aufkommen läßt. Dieser Eindruck wird gelegentlich auch mit dem Hinweis auf die Unterschiede von kirchlicher Katechese und schulischem Religionsunterricht bestärkt. Die Situation der Gemeinde und die der übrigen Gesellschaft werden in einer solchen Sicht bedenklich polarisiert.

Aber diese Schwierigkeiten und Gefahren, die an Verkündigung und Katechese ablesbar sind, sind zugleich aufschlußreiche Momente für das Verständnis der Kirche. Ihr entsprechen grundlegende Aufgaben und Chancen:

Hier wird offenkundig, wie *situationsabhängig* das kirchliche Wort ist und wie wenig es seine Kraft schon allein aus sich selbst und seiner traditionellen Geltung haben kann. Es muß auf *Bedürfnisse* eingehen, auf *Fragen* antworten, auf *Einverständnis* bauen, wenn es wirklich gehört werden soll. Dies setzt aber notwendigerweise eine wechselseitige Beziehung aller Beteiligten voraus.¹² Auch wenn die äußeren Bedingungen etwa einer Predigt und eines Unterrichts jeweils ganz andere sind, so gilt doch grundsätzlich für beide: »Es kommt auf den gemeinsamen Lernprozeß im Glauben an.«¹³ Mit Katechese und Verkündigung geht die Kirche ständig neu das *Experiment* ein, wieweit es ihr gelingt, sich verständlich zu machen und Zustimmung zu gewinnen. Daß dabei die wechselnden Eigenarten und Fähigkeiten derer, die mit diesen Aufgaben betraut sind, ein besonderes Gewicht bekommen, ist nicht nur die äußere Bedingung, die man eben hinnehmen muß, sondern gehört zum Wesen der Kirche. Während sie im Vollzug der Sakramente stärker die Gültigkeit der Heilszusage von Gott her zum Ausdruck bringt, verweist sie im freieren Wort und im offeneren Gespräch mehr darauf, daß der Glaube immer wieder der persönlichen Anrede und der gemeinsamen Verantwortung bedarf. Aber beides gehört zusammen und kann nicht gegeneinander ausgespielt werden.

12 Vgl. K. E. Nipkow, Grundfragen der Religionspädagogik, Bd. 2, Gütersloh 1975, 101–228: Pädagogische Grundaufgaben der Kirche als Probe ihres Selbstverständnisses und ihrer Lernfähigkeit; R. Zerfuß, Herrschaftsfreie Kommunikation – eine Forderung an die kirchliche Verkündigung? in: W. Weber (Hrsg.), Macht, Dienst, Herrschaft in Kirche und Gesellschaft, Freiburg/Basel/Wien 1974, 81–106.

13 Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Arbeitspapier: Das Katechetische Wirken der Kirche, in: Synode II, 37–97, hier 41.

Auch wenn Verkündigung und Katechese letztlich die *gläubige Antwort* erwarten, so ist dies doch nur ein *Hoffnungsziel* und *keine Handlungsnorm*, an der das kirchliche Bemühen schlechthin sein Maß nähme und seinen Sinn fände. Das Wort richtet sich immer an Menschen, die in ihrer Lebensgeschichte unterwegs sind. Wohin deren Wege letztlich führen, ist der Kirche nicht verfügbar. Außerdem ist unter unseren heutigen gesellschaftlichen Bedingungen weniger als je auszumachen, was für den einzelnen eine »gläubige Antwort« sein kann. Die Kirche hat auch keinen Binnenraum, der aus der Öffentlichkeit so ausgegrenzt wäre, daß sie in ihm mit grundsätzlich anderen Verständigungsbedingungen rechnen könnte. Was »draußen« als eine Fremdsprache empfunden wird, wird auch »drinnen« kaum anders aufgenommen werden. Sicher gibt es Gesichtspunkte, unter denen man kirchliche Katechese und schulischen Religionsunterricht voneinander unterscheiden kann (z. B. im Hinblick auf die rechtliche Verankerung, die didaktische Umgebung, die Lernorganisation, die Motivation der Teilnahme, das Verhältnis zu kirchlichem Handeln); doch wäre es fragwürdig, wollte man beiden dabei ein unterschiedliches Maß an Offenheit zusprechen. Programmatisch betont dementsprechend die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: »Kaum etwas wäre dem Wesen der Kirche mehr zuwider als ein Sich-Abschließen in sich selbst. Wenn die Übernahme fertiger Einsichten im Vordergrund stünde, wären die Selbständigkeit und der Unternehmungsgeist der Gläubigen im Keim bedroht.«¹⁴ Gerade indem sich die Kirche auch für einen Unterricht verantwortlich fühlt, der rechtlich eine Veranstaltung des Staates ist, läßt sie sich auf die religiösen Lernbedingungen unserer Gesellschaft ein. Der Wechsel des Ortes von der Schule zur Gemeinde kann kein Anlaß sein, diese Aufgeschlossenheit in den Grundsätzen wieder zurückzunehmen.

Mit Absicht wurde bisher darauf verzichtet, Verkündigung und Katechese als Funktionen der Gemeinde genauer zu definieren und voneinander abzuheben. Dies wäre schwierig und hier wenig ergiebig, zumal Katechese als Einführung in das Leben der Kirche

14 Ebd. 52.

heute im allgemeinen nicht nur als eine Aufgabe für das Kindesalter, sondern für alle Lebensstufen verstanden wird. Damit verwischt sich andererseits auch die Abgrenzung gegenüber der religiösen *Erwachsenenbildung*. Diese Unschärfen haben den Vorteil, daß sie darauf verweisen, wie die Vermittlungsformen des Glaubens vielfach ineinander verwoben sind. Zu ihnen zählt schließlich auch manches, was man üblicherweise nicht zum Handeln der Kirche rechnet, weil es mehr dem *privaten* Bereich angehört und aus *persönlichem* Bemühen hervorgeht: »Es gibt zwar organisierbare Formen katechetischen Dienstes, die deutlich werden können. Aber das Nicht-Organisierbare – das Gespräch der Eltern mit ihren Kindern, katechetische Aspekte der Jugendarbeit, des Einzelgesprächs usw. – ist mindestens ebenso wichtig.«¹⁵

Je bewußter diese Zusammenhänge wahrgenommen werden, desto bedenklicher erscheint aber auch die verbreitete Tendenz, die religiöse Erziehung und Lehre vor allem als institutionelle Aufgaben der Kirche anzusehen (s. 1. Teil, 3.2.3). Ob die Kirche sich wirklich als Verständigungs- und Traditionsgemeinschaft bewährt, hängt in erster Linie davon ab, wie es in den Gemeinden gelingt, den gesamtkirchlich verkündigten Glauben und das Leben der Christen miteinander zu vermitteln.

3.3 *Mission*

Der Ausdruck »Mission« bezeichnet erst seit dem 16. Jahrhundert in der heutigen Bedeutung das kirchliche Bemühen um die Ungetauften. Vorher gab es wohl die Praxis, aber keinen eigenen Begriff. Dies ist aufschlußreich: Solange die Erde noch nicht in ihrem ganzen Ausmaß und mit der Fülle ihrer Völker und Kulturen in den Blick getreten war, wurde das Wirken der Kirche nach innen und nach außen noch stärker als eine Einheit begriffen. Das Leben der Gemeinden war ein Zeichen für die Welt; die Verkündigung an die Welt geschah in der geschichtlichen und kulturellen Umgebung der Gemeinden. Beides stand in einem einleuchtenden Wechselbezug. Mit dem Zeitalter der Entdeckungen veränderten sich demge-

¹⁵ Ebd. 48.

genüber nicht nur die räumlichen Dimensionen, sondern auch die Erfahrungs- und Handlungsvoraussetzungen. Die Wege führten jetzt deutlicher in andere und ferne »Welten«. Die Folge war zwiespältig: Einerseits ergab sich in der Kirche ein Erschrecken über die Vielzahl der Menschen und Völker, die ungetauft lebten und für ewig verloren sein sollten; andererseits aber verlor auf Dauer gerade diese Annahme an Überzeugungskraft.

Symptomatisch dafür ist es, daß der Name der kirchlichen Behörde, die 1622 in Rom für die Mission eingerichtet wurde – nämlich der Kongregation »de propaganda fide« (= »für den zu verbreitenden Glauben«) – im 19. Jahrhundert unser anrühiges Wort »Propaganda« abgab. Das missionarische Wirken der Kirche geriet in den Geruch der unlauteren Beeinflussung und der überheblichen Werbung. Eine wichtige Rolle spielt dabei auch ihre Verquickung mit dem *Kolonialismus*. So ist es verständlich, daß das Lexikon für Theologie und Kirche für unsere Zeit vermerkt: »Heute möchten viele nicht mehr von Mission reden, weil ihnen das Wort unsympathisch ist u[nd] die Geschichte es belastet hat.«¹⁶

Doch wäre es mit der Suche nach einem anderen Wort nicht getan; zur Erörterung steht das entsprechende Handeln der Kirche. Entweder hat es für sie nur eine beiläufige Funktion – dann spielt es für die Beurteilung der Kirche auch keine wesentliche Rolle; oder es gehört nach ihrem Selbstverständnis zu den unverzichtbaren Aufgaben – dann besteht offensichtlich die Schwierigkeit, diese Verpflichtung einsichtig zu machen. Im verbreiteten kirchlichen Bewußtsein ist die Mission jedenfalls immer in der Gefahr, daß sie nur als ein exotisches Unternehmen wahrgenommen wird. So ist es bezeichnend, daß Katholiken auf die zwei Fragen, ob Mission »für die Kirche eine besonders wichtige Aufgabe« sei und ob sie »mehr Entwicklungshilfe leisten« solle, jeweils recht unterschiedlich reagieren und (im statistischen Durchschnitt) der Entwicklungshilfe deutlich gegenüber der Mission den Vorzug geben.¹⁷ Das eine fin-

16 *Th. Ohm*, Art. Mission. I. Begriff, in: LThK VII, 453f, hier 453.

17 *Schmidtchen*, 34. Für mehr kirchliche Entwicklungshilfe sprachen sich 39% aller befragten Katholiken aus, für die besondere Wichtigkeit der Mission 28%.

det als sozial verantwortliches Handeln weithin Anerkennung und wird teilweise noch verstärkt gefordert; das andere ist nur für wenige dringlich. Vor allem: Zwischen beidem »stellen sich praktisch keine Gedankenverbindungen her«. ¹⁸ Demgegenüber einfach auf den Missionsbefehl des Neuen Testaments zu verweisen reicht allein nicht hin; ein solches Argument ist zwar dogmatisch berechtigt, aber didaktisch wenig tragfähig.

Neben einem Missionsverständnis, das »vor allem die Evangeliumsverkündigung, die Menschheitsbekehrung, die Seelenrettung der Nichtchristen« betont, findet man in der Theologie ein anderes, das sein »Hauptgewicht auf die Einpflanzung der Kirche, die Errichtung der Hierarchie, die Gründung von einheimischen Teilkirchen« legt. ¹⁹ Zwar steht diese letzte Konzeption in der Gefahr, daß sie gar zu sehr das Eigeninteresse der Kirche an ihrer Verbreitung und Anerkennung in den Vordergrund rückt (und dabei Mission gelegentlich sogar auf nichtkatholische Christen ausdehnt); aber sie führt jedenfalls über eine bloß individualistische Heilsperspektive hinaus. Das kirchliche Handeln wird hier vom Ziel der *Völkergemeinschaft* her begriffen; die Sorge um den Menschen soll nicht abgelöst sein von der *Verantwortung um die Gestalt seiner Welt*. Wie immer man das missionarische Bemühen im einzelnen auch einschätzen mag, so müßte doch heutzutage die dahinterstehende Aufgabe grundsätzlich einleuchten und als dringlich anerkannt werden. In einer Zeit, in der man beunruhigt nach einer möglichen Weltwirtschafts- und Sozialordnung Ausschau hält, hängt die Glaubwürdigkeit auch der Kirche davon ab, wie sie ihren Blick und ihr Handeln über ihren Binnenraum hinausrichtet.

Die Mission findet ihren Sinn nicht darin, daß es ihr gelingt, die Religionsstatistik der Welt zu verändern, sondern daß die Kirche »als Zeichen erscheint, aufgerichtet unter den Völkern« (Ad gentes, 36). Der eigentliche *Träger des missionarischen Wirkens* ist demnach nicht der Missionar, der als Fremder kommt, um das Evangelium zu verkünden, sondern *die Gemeinde*, die ihre nicht-

18 Ebd.

19 S. Brechter, im Kommentar zu Art. 6 des Dekrets über die Missionstätigkeit der Kirche, in: LThK.E III, 35a.

christliche Umgebung erkennen läßt, wie christliches Leben sein kann. Die Kirche entspricht auf diese Weise ihrem *sakramentalen Charakter*, der sie dazu verpflichtet, allen Menschen ein *soziales Symbol* zu sein.

Gerade angesichts der bitteren Erfahrungen, die die wirtschaftlich und politisch unterlegenen Völker machten und noch machen müssen, ist es notwendig, entgegenstehende Zeichen zu setzen. Deshalb verlangt die Kirche von sich selbst, daß sie in der Mission ihre Bereitschaft zu teilnehmender *Armut* und zum uneigennütigen *Dienst* kundtue.²⁰ In diesem Sinn läßt sich Mission bescheiden schon als »Anwesenheit der Christen in den menschlichen Gemeinschaften« (ebd. 12) verstehen und rechtfertigen. In Umgebungen, die etwa von Rassentrennung geprägt sind, in denen Ausbeutung zur alltäglichen Realität gehört, wo Aggressionen das Feld beherrschen, wo Trostlosigkeit die Zukunft verdunkelt und Ängste die Zuversicht verkümmern lassen, wirkt eine Gemeinde schon dann missionarisch, wenn sie in ihrem Verhalten zeigt, wie anders sie menschliches Zusammenleben begreift und zu verwirklichen versucht.

Bei einem solchen Verständnis von Mission kann sich die Kirche nie einfach nur als die Überlegene und Gebende ansehen; immer ist sie auch diejenige, die lernt und an Erfahrungen reicher wird. Denn sie kann nur ansprechen, wenn sie selbst auchinhört; sie kann nur verstehen, wenn sie sich dazu öffnet. Damit aber bedeutet Mission im Leben der Kirche immer auch *Kommunikation*. Dies gilt in einem eigenen Sinn für die Gemeinden, die sich selbst nicht unmittelbar in missionarischer Lage befinden: Sie sind nicht nur zur Unterstützung der Kirche in anderen Regionen unserer Welt aufgefordert, sondern vor allem zur *Teilnahme* an ihren Bedürfnissen und Aufgaben.²¹ So kann sich die Kirche durch ihre Mission besonders intensiv als *Austauschgemeinschaft* erfahren und bewähren.

20 Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche »Ad gentes«, 5; Synodenbeschluß »Missionarischer Dienst an der Welt«, in: Synode I, 819–846, hier 837f (Nr. 9.5).

21 Synodenbeschluß »Missionarischer Dienst an der Welt«, a. a. O. 829ff: Zweiter Teil: Praktische Folgerungen.

Als eine Verpflichtung, die allen Christen »von der Notwendigkeit der Mission her« aufgehen müßte, hebt das Zweite Vatikanische Konzil nachdrücklich die Bereitschaft hervor, »brüderlich zusammenzuarbeiten im gemeinsamen Bekenntnis des Glaubens« (ebd. 6 und 15). Nur unter dieser Voraussetzung eines *ökumenischen Geistes* kann die Kirche erwarten, daß man sie als ein Symbol der Einheit der Völker begreift und ihr Handeln in diesem Sinn ernst nimmt.

3.4 *Karitative Diakonie*

Die Diakonie erscheint zunächst als das kirchliche Handlungsfeld, das gesellschaftlich am wenigsten problematisch ist: Die *Werte und Verpflichtungen*, von denen die Kirche hier ausgeht, finden auch in der *Öffentlichkeit* leicht Anerkennung. Selbst Menschen, die der Kirche distanziert gegenüberstehen, respektieren und fordern deren soziales Wirken, auch wenn sie dabei zu erkennen geben, daß sie »die theologische und spirituelle Basis solcher Aufgaben offenbar für überflüssigen Ballast halten«. ²² Die Erwartung, daß die Kirche in diesem Bereich tätig werde, sieht man auch nicht dadurch in Frage gestellt, daß es eine staatliche Fürsorge gibt. Nach dem »Wunsch praktisch aller Katholiken« soll zum Feld kirchlicher Sozialarbeit uneingeschränkt »zum Beispiel neben der Krankenpflege, den Waisenhäusern und Kindergärten auch das Problem der alten Menschen, der Gastarbeiter und der Straffälligen, der körperlich und geistig Behinderten« gehören. ²³ Mögen sich auch andere gesellschaftliche Gruppen und der Staat darum kümmern; das Wirken der Kirche soll davon nicht beeinträchtigt sein.

Offensichtlich traut man der Kirche trotz vieler Vorbehalte in anderen Hinsichten weithin zu, daß sie besonders in der Lage sei, die Bereitschaft zu selbstloser Hilfe zu wecken und diese Fürsorge auch zu organisieren. Dieses Urteil kann von *persönlichen Erfahrungen* ebenso getragen sein wie von *geschichtlichem Wissen*: Bis in die Neuzeit ging fast alle Sozialhilfe aus kirchlicher Initiative hervor. Orden wurden gegründet, die sich der Armen, Waisen und

²² *Schmidtchen*, 26.

²³ Ebd. 30.

Kranken annahmen; Bruderschaften widmeten sich dem Dienst am Nächsten; fromme Stiftungen schufen die ökonomische Basis für derartige Hilfe; in Elisabeth von Thüringen verehrte das Volk die Verkörperung christlicher Barmherzigkeit usw.

Vor allem aber gehört die Unterstützung dessen, der Not leidet, zu den *Grundforderungen der Bibel*. Der frühen Kirche war die Sorge um die Bedürftigen schon von den *Weisungen Israels* her eine Verpflichtung. Das Gebot »Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« galt nicht nur denen, die zum eigenen Volk gehörten (Lev 19,18), sondern auch den Fremden, die im Land lebten (Lev 19,34). Das Verhältnis zu Gott konnte an dem Verhalten gegenüber Witwen und Waisen gemessen werden; die Verwerfung wurde denen angedroht, die den Armen in seiner Armut beließen.

In *Jesu Wirken* schließlich sahen die Christen die Verkündigung verbunden mit der Hinwendung zu denen, die in Not waren: »Er zog in ganz Galiläa umher, lehrte in Synagogen, verkündete das Evangelium vom Reich und heilte im Volk alle Krankheiten und Leiden.« (Mt 4,23.) In der Erinnerung an Jesus werden nach Ostern *Grundtexte der Nächstenliebe* überliefert: so vor allem das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25–37), die Predigt vom Jüngsten Gericht, das danach urteilen wird, wie man sich zu den Hungrigen, den Durstigen, den Fremden und Obdachlosen, den Nackten, den Kranken und den Gefangenen verhalten hat (Mt 25,31–46), die Erzählung von der Fußwaschung (Jó 13,1–17), vor allem aber die Belehrung darüber, daß die beiden Forderungen der Gottes- und der Nächstenliebe gleichen Rang einnehmen (so nach Mt 22,39). Im Geist Jesu sehen sich die Jünger schließlich unter das Gebot gestellt: »Umsonst habt ihr empfangen, umsonst sollt ihr geben.« (Mt 10,8.) In der idealisierten Darstellung der *urchristlichen Gütergemeinschaft* durch die Apostelgeschichte heißt es dementsprechend: »Es gab auch keinen unter ihnen, der Not litt.« (4,34.) Für die »tägliche Versorgung« der Witwen wurde in der Jerusalemer Gemeinde ein eigener Dienst eingerichtet (Apg 6,1–7). Unter den urchristlichen Gemeindefunktionen nimmt bald der »*Diakon*« eine herausgehobene Stelle ein (etwa Phil 1,1); auch wenn sich seine Aufgabe als »Diener« im einzelnen nicht mehr deutlich bestimmen läßt, dürfte »der ursprüngliche Sinn des Wortes diakonein

bei Tisch bedienen nie ganz verloren gegangen« sein.²⁴ Wie wichtig es für die rechte Feier des Herrenmahls war, daß Reiche und Arme *miteinander essen* konnten, bezeugt Paulus in seiner Kritik an den Verhältnissen in Korinth (1 Kor 11,17–34). Wieviel Wert er darauf legt, daß in der Not die Gemeinden einander beistehen und sich so durch die materielle Hilfe ihre geistige Verbundenheit bekunden, beweist seine *Geldsammlung* in Mazedonien und Griechenland für die Jerusalemer Christen (s. 2. Teil, 1.3.1).

Für die Kirche ist die Diakonie also ein entscheidendes Feld ihrer Bewährung. Hier kann sie zeigen, wie *Theorie und Praxis* zueinanderfinden und einander bestärken. Aber gerade in dieser Hinsicht ergeben sich auch *Schwierigkeiten*: Für viele Menschen hat das eine, nämlich die fürsorgende Hilfe, mit dem anderen, den Überzeugungen des Glaubens, nicht mehr viel zu tun. Wer die religiöse Motivation braucht – so denkt man dann etwa –, mag sich ihrer bedienen; doch Anerkennung verdient eigentlich nur das soziale Wirken; grundsätzlich muß man dieses heute auch außerhalb der Kirche und ohne ihre Glaubensvoraussetzungen erwarten können. Bei einer solchen Sicht erscheint die Diakonie kaum als ein wesentliches Element kirchlichen Lebens, sondern eher als das restliche Feld, auf dem sich die Kirche noch einigermaßen der öffentlichen Zustimmung sicher sein kann. Ganz entgegen ihrem Selbstverständnis wäre der karitative Dienst der Kirche demnach gerade der Beleg dafür, daß Sinn und Verpflichtungskraft solchen Handelns nicht auf den Glauben angewiesen sind.

Dies ist eine irritierende Situation: Die Kirche erfährt Zustimmung und kann sich dabei dennoch nicht richtig verstanden sehen. Diakonie ist für sie die notwendige Konsequenz ihrer Überzeugung, daß der Wert jedes Menschen in Gott begründet ist und von keinen innerweltlichen Bedingungen und Erwägungen abhängig gemacht werden darf. Es geht ihr deshalb nicht in erster Linie darum, ein System sozialer Sicherungen aufzubauen, gesellschaftliche Belastungen auszugleichen, Arbeitskraft zu erhalten usw.; sie will sich vielmehr des einzelnen um seiner selbst willen annehmen, damit er

24 H. W. Beyer, Art. *diákonos*, in: ThWNT II, 88–93, hier 92.

in seiner Not nicht nur irgendeine Unterstützung, sondern die Zuwendung und Gemeinschaft der Gläubigen erfahren kann.

Freilich steht die kirchliche Diakonie, sobald sie *organisierte Gestalt* annimmt, immer in der Gefahr, daß sie ihren eigentlichen Sinngehalt verdeckt. Dann erscheint sie leicht als eine Institution öffentlicher Wohlfahrt neben anderen und als mit diesen austauschbar. Gewiß braucht auch sie unter unseren gesellschaftlichen Bedingungen Organisationsformen, die ihr die Wirksamkeit sichern; aber es ist für ihr Selbstverständnis eine Existenzfrage, ob es ihr dabei gelingt, *personale Beziehungen* zu schaffen, *private Spontaneität* zu fördern und die *unprofessionelle Hilfsbereitschaft* einzubeziehen. Nur dann kann kirchliche Fürsorge als ein Wesensmoment christlichen Lebens erfahren werden und seine volle Bedeutung, die über materielle und physische Hilfe hinausreicht, behalten.

3.5 *Politisches Handeln*

Wer Kirche und Politik miteinander in Beziehung bringt, weckt leicht Emotionen; belastende Vorstellungen drängen sich auf vom Kampf um Machtpositionen, von autoritärer Unterstützung der Herrschenden, von ängstlicher Stabilisierung gesellschaftlicher Verhältnisse usw. Geschichtliche Belege dafür gibt es reichlich. Im Blick auf sie erscheint die Forderung verständlich, daß sich die Kirche der Politik enthalten möge. Doch wer dies von der Kirche grundsätzlich erwarten wollte, übersähe, daß sie auch damit eine politisch höchst folgenreiche Position einnähme: Sie zöge sich aus der öffentlichen Verantwortung zurück und überließe die gesellschaftlichen Verhältnisse allein dem Spiel der Mächte, die sich auf ihre Weise durchzusetzen verstehen; sie könnte den Menschen nur noch auf seine persönliche Innerlichkeit, seinen privaten Lebensraum und sein jenseitiges Heil hin ansprechen. Damit müßte sie sich verstärkt den religionskritischen Vorwurf zuziehen, daß sie das Gewissen gegenüber den politischen und sozialen Zuständen verhängnisvoll abstumpfe.

Wenn die Bibel vom Heil des Menschen spricht, dann richtet sie den Blick – von den *Verheißungen und Hoffnungen Israels* her – auf *Freiheit, Gerechtigkeit* und *Frieden*. In dieser Tradition kann die

Kirche nicht von den realen Bedingungen des gesellschaftlichen Lebens empfindungslos absehen. Die Frage ist nur, in welcher Weise sie sich kritisch auf sie bezieht. Solange die *Gemeinden des frühen Christentums* noch damit rechneten, daß in naher Zukunft der Zustand dieser Welt zu Ende gehe und die Geschichte der Menschheit dann ihre eschatologische Erfüllung finde, lag es außerhalb ihres Horizontes, an die Veränderung und Gestaltung ihrer gesellschaftlichen Strukturen zu denken. Dennoch war auch für sie die Verkündigung Jesu eine öffentliche Proklamation, ein konfliktschaffendes Ereignis, das in die tödliche Konfrontation mit den herrschenden Mächten führte: Die Hinrichtung Jesu war eine politische Tat. Aus ihr aber ergab sich die gläubige Zuversicht, daß aller Unrechtsherrschaft ein Ende gesetzt ist.

Auch mit dem *Schwinden der eschatologischen Naherwartung* blieb diese grundsätzliche Überzeugung, wenngleich unter veränderten Bedingungen – in der Spannung nämlich von *Weltverantwortung* einerseits und *Auferstehungshoffnung* andererseits. Oft jedoch wurde in der Geschichte christlicher Spiritualität und Theologie die Aufmerksamkeit einseitig auf das individuelle und jenseitige Heil gerichtet und das Gespür für die Verantwortung der gesellschaftlichen Verhältnisse geschwächt. Dies entsprach auch dem bis zur Neuzeit vorherrschenden Weltbild, das von einer statischen Schöpfungsordnung und einem vorgegebenen Geschichtsplan Gottes ausging; dem Menschen fiel es dabei vor allem zu, sich unter den bestehenden Voraussetzungen zu bewähren, weniger, diese zu ändern. Aber ein solcher Rückzug aus dem gesellschaftlichen Raum in die Innerlichkeit betraf nur das Heilsverständnis und das moralische Bewußtsein der einzelnen Christen, nicht das Handeln der Kirche als Institution; sie konnte sich dabei um so unbefangener als politische Macht im Kräftespiel dieser Welt engagieren.

Im Zug der *neuzeitlichen Aufklärung und Religionskritik* (insbesondere der marxistischen) geriet der kirchliche Glaube dadurch in den Verdacht, daß er ein »falsches Bewußtsein« darstelle, das die wahren Machtverhältnisse und -interessen verschleierte. Religion erscheint in dieser Sicht als herausragendes Beispiel einer Ideologie, die der Befreiung des Menschen entgegensteht. Diesem Vorwurf gegenüber kann eine bloß apologetische Bestreitung nicht

ausreichen; denn sie würde den Argwohn gerade noch verstärken, daß sich die Kirche davor scheue, ihre gesellschaftliche Rolle selbstkritisch zu durchleuchten und eventuell zu korrigieren.

Aus diesem Grund wurden in den sechziger Jahren unseres Jahrhunderts unter dem Begriff der »Politischen Theologie«²⁵ neue Versuche unternommen, das gestellte Problem aufzugreifen. Kennzeichnend für diese Theologie ist eine mehrfache Frontstellung:

zum einen gegenüber einer *Kirche*, die in der Gefahr steht, das gesellschaftskritische Potential ihrer Verkündigung zu übersehen und sich gar zu fügsam mit den bescheidenen Funktionen abzufinden, die ihr eine pluralistische Gesellschaft einräumt;

zum anderen gegenüber einer *Theologie*, die nicht konsequent und selbstkritisch nach dem Verhältnis von Theorie und Praxis, von Glaubensverständnis und Handlungskonsequenzen fragt, die Entweltlichung und Privatisierung der christlichen Hoffnung fördert und sich damit insgesamt der neuzeitlichen Christentumskritik zu entziehen versucht;

schließlich gegenüber einer *Gesellschaft*, die den Grundwert der Freiheit vorwiegend nach den Interessen eines ökonomischen Liberalismus interpretiert und nicht mehr genügend danach Ausschau hält, wie er sich mit anderen Grundwerten – vor allem der Gerechtigkeit und der Solidarität – verbinden läßt.

Es liegt auf der Hand, daß in der Sicht einer solchen »Politischen Theologie« das Handeln der Kirche nie restaurativ und nur stabilisierend sein dürfte; denn sie müßte immer das Bewußtsein wachhalten, daß die Hoffnungen der Menschheitsgeschichte in entscheidenden Stücken noch nicht eingelöst sind. Zugleich hätte sie ihren »eschatologischen Vorbehalt«²⁶ aber auch allen politischen Programmen entgegensetzen, die darauf vertrauen, daß das menschliche Glück mit Planung und Strategie machbar sei.

Unter diesen Voraussetzungen und in diesem Sinn wird die Kirche

25 Vgl. etwa *F. P. Fiorenza*, Religion und Politik, in: CGG 27, 59–101; *H. Peukert* (Hrsg.), Diskussion zur »politischen Theologie«, Mainz/München 1969; *S. Wiedenhofer*, Politische Theologie, Stuttgart 1976.

26 *J. B. Metz*, Zur Theologie der Welt (Topos-Taschenbücher 11), Mainz 1973 (orig. Mainz 1968), 110.

»als *gesellschaftskritische Institution*«²⁷ angesprochen. Auch wenn man von ihr kaum konkrete politische Aktionen oder genaue Handlungsanweisungen erwarten darf, so verfügt sie doch über die *hoffnungsmächtigen Symbole*, die der gesellschaftlichen Realität gegenüber Unzufriedenheit stiften können und zum Handeln ermutigen sollten. Eine wichtige Stelle kommt dabei den biblischen Erinnerungen zu: an den Exodus aus dem »Sklavenhaus« Ägypten und die Entstehung des Volkes Israel, an die Hinrichtung Jesu und an den Aufbau der christlichen Gemeinden im Zeichen des Kreuzes und im Glauben an die Auferstehung. Auch im eucharistischen Mahl können die Christen nicht von der gesellschaftlichen Realität absehen: feiernd greifen sie auf die endgültige Versöhnung und Gemeinschaft voraus – angesichts einer gefährlich zerrissenen Menschheit; sie versammeln sich um den Tisch und teilen das Brot – in einer Welt, in der Überfluß und Hunger eng nebeneinander bestehen. Zwar wird die Kirche dem alltäglichen Sprachgebrauch nach bei alledem noch nicht »politisch« wirksam; aber sie konfrontiert ihren Glauben mit den politischen Verhältnissen und verwehrt der christlichen Nächstenliebe, daß sie sich nur auf die private Umgebung beziehe.

Von einem besonders engen Bezug zur politischen und kirchlichen Realität geht die (vor allem lateinamerikanische) »*Befreiungstheologie*«²⁸ aus. Sie ist unmittelbar von den Erfahrungen der Ungerechtigkeit, Ausbeutung und Unterdrückung geprägt, erwartet von der Kirche Parteinahme im Kampf für die Armen und will die Tragfähigkeit biblischer Hoffnungen gerade daran messen, ob sie sich in aktuelle wirtschaftliche und politische Ziele übersetzen lassen. Bezeichnend für die Verankerung dieser Theologie im Leben der Kirche ist die ungewöhnliche Tatsache, daß sie an ihrem Anfang entscheidende Anregungen und Unterstützungen durch die lateinamerikanische Bischofskonferenz von Medellín (1968) er-

27 Ebd. 107–116.

28 Vgl. *G. Gutiérrez*, *Theologie der Befreiung*, München 1973 (orig.: *Teología de la Liberación*, Salamanca 1972); *K. Lehmann u. a.*, *Theologie der Befreiung*, Einsiedeln 1977; *K. Rahner u. a.* (Hrsg.), *Befreiende Theologie* (Urban-Taschenbücher 627), Stuttgart 1977; auch *E. Feil/R. Weth* (Hrsg.), *Diskussion zur »Theologie der Revolution«*, München 1969.

hielt. Freilich kamen dadurch zugleich auch die Spannungen zutage, in die die Kirche selbst gerät, wenn sie sich der Frage nach ihrer politischen Verantwortung und Aufgabe stellt. Schlichte Einmütigkeit ist dabei nicht mehr zu erwarten. Grundlegende Bedeutung kommt deshalb nach der Befreiungstheologie den sogenannten »Basisgemeinden« zu, das heißt den kirchlichen Gruppen, die aus der Überzeugung leben, daß aus ihrer situationspezifischen Spiritualität und ihrem gemeinschaftlichen Handeln die für den Glauben nötige Einheit von Theorie und Praxis hervorgehen kann.²⁹ Damit wird freilich aber auch deutlich, daß die Erfahrungen und Einsichten, die unter bestimmten geschichtlichen und sozialen Verhältnissen gewonnen werden, nicht ohne weiteres auf andere Verhältnisse übertragen werden können.

Wo Staat und Gesellschaft trotz aller einzelnen Mängel grundsätzlich auf eine tragfähige Ordnung hin angelegt sind, wird die Kirche notwendigerweise auch stärker *stabilisierend* und *integrierend* wirken können. Das geschieht etwa dann, wenn sie die fundamentalen sozialen Werte und Forderungen aus ihrem Glauben begründet und sie damit der Beliebigkeit menschlicher Entscheidungen entzieht; wenn sie erzieherisch dazu beiträgt, daß die sittliche Verantwortung für das Gemeinwesen im Bewußtsein der Bevölkerung verankert wird; wenn sie in Kooperation mit dem Staat bemüht ist, die Angelegenheiten, die staatliche wie kirchliche Interessen betreffen, zur Zufriedenheit beider Seiten zu regeln (s. 1. Teil, 5.6). Hier wird die Kirche ihr Handeln weniger an den großen programmatischen Zielen biblischer Verheißungen ausrichten können als an bescheideneren, aber auch differenzierteren Gesichtspunkten des Gemeinwohls. Doch selbst dabei wird sie in Widerspruch mit gesellschaftlichen Mehrheiten geraten können und dann ihre Position behaupten müssen. Vor allem ist ihr grundsätzlich aufgetragen, immer wieder darauf aufmerksam zu machen, daß es im gesellschaftlichen Bereich gegen die sittliche Ordnung keine »Sachzwänge« geben darf, die man dem Ermessen der Politiker oder

29 Vgl. L. Boff, *Theologie der Befreiung – die hermeneutischen Voraussetzungen*, in: K. Rahner u. a. (Hrsg.), *Befreiende Theologie*, 46–61; s. auch 1. Teil, 3.3.2 mit Anm. 39 zu »Basiskirche« und »Theologie des Volkes«.

vermeintlicher Fachleute überlassen könnte. Ob die Kirche in diesem Sinne als Anwalt des Menschen gegen die Verselbständigung von Systemen wirkt, kann sie vor allem daran erweisen, wie sie für diejenigen eintritt, die es schwerer haben, sich selbst zu behaupten – Arme, Ausländer, Arbeitslose, Kinder, alte Menschen usw.

Würde sie sich dabei auf karitative Fürsorge beschränken und nicht auch auf politischen Einfluß drängen, wäre dies ein Ausdruck öffentlicher Resignation.

Freilich bleibt bei all dem noch offen, wo die Kirche ausdrücklich als *Institution* politisch tätig werden soll und wo sie die konkreten Entscheidungen und das unmittelbare Handeln besser den *einzelnen Christen* überläßt. Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Eigenständigkeit und den besonderen Auftrag der Laien für die Gestaltung der Welt nach dem Geist des Evangeliums hervorgehoben (s. 1. Teil, 4.1). Aber deren politisches Wirken muß auf ihre Weise auch als ein Handeln der Kirche verstanden werden können. Es gehört zu den fundamentalen christlichen Überzeugungen, daß die »Wahrheit« des Glaubens, wenn sie einleuchten soll, »getan« werden muß (Joh 3,21). Die Politische Theologie hat auf die Konsequenz aufmerksam gemacht, die sich daraus ergibt: Unter den Bedingungen der Neuzeit hängt die Glaubwürdigkeit der Kirche verstärkt davon ab, wie sich die Christen für das Wohl der Gesellschaft und des einzelnen in ihr verantwortlich zeigen.

Dabei kann die Kirche freilich ihrem Selbstverständnis nur dann treu bleiben, wenn sie die spannungsvolle Einheit der verschiedenen Dimensionen ihres Handelns durchhält: wenn sie sich wohl einerseits nicht auf den Binnenraum ihres liturgischen Lebens und auf die Erbauung am eigenen Wort beschränkt, aber andererseits auch nicht so in ihren Weltdiensten aufgeht, daß sie den Grund ihres Handelns und ihrer Zuversicht aus den Augen verliert. Unter dieser doppelten Voraussetzung nur kann sie »Zeichen unter den Völkern«³⁰ sein – im Bewußtsein ihrer Vorläufigkeit ebenso wie ihrer unersetzbaren Aufgabe.

30 Vgl. Erstes Vatikanisches Konzil, Lehrentscheid über den katholischen Glauben, NR 385; Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche »Ad gentes«, 36.

Sachregister

- Absolutheitsanspruch 108–110
→ Verbindlichkeit
allgemeine Religiosität 56, 58–61, 64
→ Kirchendistanz Säkularisierung
Amt 41, 66, 69f, 72, 136, 147–151, 160, 167
→ Hierarchie Klerus Lehramt Sukzession
»Amtskirche« 34f, 61, 91
→ Hierarchie Klerus Verkirklichung
Apostel 44, 46, 69, 71, 75f, 135f, 184
Apostelkonzil 44, 132–134, 152
Arbeiterschaft 92, 192
Architektur 23
Armut 68, 201
Aufklärung 29, 47, 110, 191, 206
→ Freiheit Menschenrechte
Autorität 43, 66, 71, 127, 135, 137f, 143, 145f, 151, 153, 155, 158
→ Jurisdiktion Legitimität Verbindlichkeit
Basiskirche/-gemeinde 66, 209
Bischof 26, 46, 70f, 72, 80, 115, 136f, 141f, 148, 150, 152, 155, 158, 160
→ episkopos Kollegialität
Bisum 77
→ Teilkirche
Bundesrepublik Deutschland 31, 59, 116, 160, 197
Charisma 69, 179
→ Geist Spiritualität
Christentum 28, 30, 54, 67, 79–81, 83, 86, 105, 113f, 117, 155, 167
Definition (von »Kirche«) 19, 23–25
→ Kennzeichen der Kirche Metapher
Diakon 46, 72, 75, 136f, 203
Diakonie 27, 46, 72, 74, 186–188, 201–205, 210
→ Diakon
Didaktik 12, 29, 35, 193f, 197, 200
→ Zugänge
Dogma 163, 167, 176, 182f
→ Glaubensbekenntnis Lehramt Unfehlbarkeit
»dritte Konfession« 58
→ allgemeine Religiosität, Entfremdung Kirchendistanz
ekklēsia 41, 73
Entfremdung 67, 113, 191–195
→ »dritte Konfession« Kirchenaustritt Kirchendistanz
episkopos 75, 136
→ Bischof
Eschatologie 26, 46, 145, 204, 208
→ Hoffnung Reich Gottes Zukunft
Eucharistie 26, 46, 145, 204, 208
→ Tischgemeinschaft
Familie 62, 64, 70, 82, 99
Fest und Feier 193
→ Liturgie

- Freiheit 21, 47, 49, 52, 66, 68,
 116, 151, 207f
 → Aufklärung Menschenrechte
- Geist (Gottes) 28, 40, 76, 130,
 133f, 159, 174, 184
 → Charisma
- Gemeinde 41, 44, 61, 67, 69, 76,
 87f, 89, 97, 130f, 136, 138, 167,
 187, 190, 193, 195f, 197f, 200
 → Basiskirche
- Generationen 62, 94, 124, 165,
 167, 170, 192
 → Jugend
- Geschichte 17, 26, 36, 44–49, 64,
 68, 124, 126, 130f, 139, 169, 178,
 182, 185, 189
 → Kirchengeschichte Kontinui-
 tät Tradition Zukunft
- Gesellschaft 16, 30f, 47, 50f, 59–
 62, 67, 70, 90, 92, 99, 118–121,
 157, 161–167, 188, 190, 192
 → Lebenswelt Öffentlichkeit So-
 ziologie Staat Umfragen
- Glaubensbekenntnis 23f, 26f, 36,
 45, 48, 79, 129, 131, 140
 → Dogma
- Glaubwürdigkeit 28, 47, 62, 77,
 110, 118, 124, 161, 210
 → Legitimität
- Gottesdienst 45, 62, 88f, 186f,
 189–194
 → Eucharistie Liturgie
- Gruppen 35, 42, 66f, 69, 71f, 90–
 92, 128f, 133, 157, 161, 164
 → Pluralismus
- Häresie 76, 79, 140, 154
 → Kirchenspaltung
- Hauskirche 74
 → Familie
- Heidenchristentum 79, 103, 134
- Hierarchie 35, 70, 72, 91, 136, 151,
 155, 194, 200
 → Amt »Amtskirche« Jurisdik-
 tion
- Hoffnung 38, 46, 48–50, 62f, 75,
 96f, 106, 197, 205, 208
 → Eschatologie Reich Gottes
 Zukunft
- Identität 17f, 20, 37f, 45, 48, 65,
 113, 139, 176, 193
 → Kontinuität Stabilität
- Ikonographie 23, 103
 → Metapher Symbol
- Institution 17, 25, 27, 30, 32, 37,
 41, 43f, 50, 60, 63f, 68, 88–91,
 95, 97, 119, 136, 157, 162, 168,
 170, 184f, 187, 190, 198, 205,
 208, 210
 → Organisation Verfassung
- Israel 22, 41–44, 63, 73, 101f,
 132, 138, 203, 205, 208
 → Judentum
- Judenchristentum 79, 132, 134
- Judentum 44, 100–106, 130, 132,
 138
 → Israel
- Jugend 33, 54, 93, 164f, 167, 192,
 → Generationen
- Jünger 42, 46, 128
- Jurisdiktion 72, 146, 148–150
 → Autorität Hierarchie Recht
- Kanon 44, 137–139, 173, 176
 → Schrift und Tradition
- Katechese 45, 62, 187, 194–197
 → Religionsunterricht Verkündi-
 gung
- katholisch 76f, 87
 → Universalität
- Kennzeichen der Kirche (notae
 ecclesiae) 25
- Kirchenaustritt 94
 → Entfremdung Kirchendistanz
- Kirchenbild 56, 66, 166
 → Ikonographie Metapher
- Kirchendistanz 54f, 58, 60–62,
 67, 88, 92f, 202

- allgemeine Religiosität »dritte Konfession« Entfremdung Kirchenaustritt
- Kirchengeschichte 27–29, 38, 45, 47, 49f, 75, 83, 144, 152, 173, 175
 - Geschichte Tradition
- Kirchenspaltung 80f
 - Häresie Konfessionen Reformation Pluralität Schisma
- Kirchenstiftung 38–44
 - Urkirche
- Kirchenstaat 117
- Klerus 53, 69–71
 - Amt Hierarchie
- Kollegialität 71, 153, 158f
 - Bischof Konzil Synode
- Kommunikation → Verständigung
- Konfessionen 26, 51, 56, 76, 79–87, 113, 182–185
 - Kirchenspaltung Ökumene Reformation
- Konkordat 117f
 - Staat
- Konsens 133f, 157, 162
 - sensus fidelium Verständigung
- Konstantinische Wende 47, 117, 178
- Kontinuität 29, 33f, 44–48, 63f, 71, 83, 124, 130, 135, 169, 176, 177–182
 - Identität Stabilität Tradition
- Konzil 48, 144, 152–161, 183
 - Kollegialität Konziliarismus Synode Vaticanum I Vaticanum II Verständigung
- Konziliarismus 156f
 - Konzil
- Kritik 27f, 45, 49, 66, 90, 180, 205f, 208
 - Lernbereitschaft Reform Revision
- Laie 69–71, 210
- Landeskirche 78, 118
 - Teilkirche
- Lebenswelt 19, 32, 50, 59, 76, 82, 162, 170
 - Gesellschaft Laie Öffentlichkeit Welt
- Legitimität 25f, 32, 39, 45, 61, 75, 81, 87, 150, 156
 - Autorität Glaubwürdigkeit Verbindlichkeit
- Lehramt 29, 71, 149–151, 156, 158, 183
 - Autorität Konzil Papst Primat Unfehlbarkeit
- Lernbereitschaft 99f, 121, 134, 140, 180f, 196
 - Kritik Reform Revision Verständigung
- Liturgie 27, 47, 72, 74, 186f, 189–194, 210
 - Sakrament Symbol
- Menschenrechte 47, 52, 111, 118
 - Aufklärung Freiheit
- Menschheit 72, 77, 98, 105f, 170, 208
 - Katholizität Universität
- Metapher 18–24, 32, 68, 74, 109, 120, 147, 179
 - Ikonographie Symbol
- Metropolitanverband 77
- Mission 41, 45f, 49, 77, 106, 186f, 198–202
 - Verkündigung Universalität
- Mitgliedschaft 25, 57, 89, 187
- Mönchtum 48
 - Orden
- Normativität 17, 23–27, 32, 137, 139, 167, 173f, 177
 - Recht Verbindlichkeit
- Öffentlichkeit 31f, 34, 47, 50, 59–62, 64, 67, 114, 160, 162, 166, 187, 190, 192, 197, 202, 205
 - Gesellschaft Lebenswelt Politik Umfrage

- Ökumene 77, 83–87, 102
 → Konfessionen Universalität
 Offenbarung 24, 28, 104, 107,
 126, 133, 172, 184
 Orden 48, 71, 202
 Organisation 17, 25–27, 30f, 41,
 52, 62, 66, 69, 74, 118, 135–137,
 140, 147, 160, 205
 → Institution Verfassung
 Ostkirchen 47, 80, 86

 Papst 23, 71, 95, 115, 149–152,
 154–158, 182
 → Primat Unfehlbarkeit
 Pastoral 67, 188, 194f
 Patriarchat 77
 Pluralismus 12, 26, 48, 51–56, 65,
 67, 75, 78f, 82, 89, 117, 140,
 161f, 207
 → Gruppen Konfessionen Ver-
 ständigung
 Politik 47, 59, 187, 192, 205–210
 Politische Theologie 205–210
 → Politik
 Presbyter 46, 72, 136f
 → Priester
 Priester 70, 72, 136
 → Klerus Presbyter
 Primat 142f, 146, 148, 152, 155,
 157f
 → Jurisdiktion Lehramt Papst
 Unfehlbarkeit Zentralismus
 Privatisierung 50, 57f, 162, 167,
 192, 205, 207f
 → allgemeine Religiosität Kir-
 chendistanz Säkularisierung

 Recht 25–27, 70, 146–150, 182
 → Jurisdiktion Normativität
 Reform 89, 91, 191
 → Kritik Lernbereitschaft Revi-
 sion
 Reformation 25, 47f, 83, 157
 → Konfessionen
 Reich Gottes 39–43, 63, 95–97
 → Eschatologie
 Reichskirche 47, 117
 → Konstantinische Wende
 Staatskirchentum
 Religionen 103, 106–113
 Religionsunterricht 47, 62, 82,
 104, 144, 196f
 → Katechese
 Repräsentation 43, 78, 143, 151,
 155, 159
 → Amt
 Revision 139, 167, 180–182
 → Kritik Lernbereitschaft
 Reform

 Sakrament 23, 27, 48, 109, 177,
 189, 193, 196, 201
 → Liturgie Symbol
 Säkularisierung 51, 60, 114
 → Privatisierung
 Schisma 47
 → Kirchenspaltung
 Schrift und Tradition 184f
 → Kanon Tradition
 sensus fidelium 71, 149, 159, 161
 → Konsens Verständigung
 Soziologie 17, 27, 29–32
 → Gesellschaft Öffentlichkeit
 Umfrage
 Spiritualität 67, 191, 202, 206, 209
 → Armut Charisma
 Staat 59, 114–119, 178, 197, 209
 → Gesellschaft Politik Staatskir-
 chentum
 Staatskirchentum 117, 151
 → Konstantinische Wende
 Reichskirche Staat
 Stabilität 28, 53, 63f, 66, 78, 83,
 90, 117, 158, 161, 209
 → Identität Kontinuität
 Sukzession 137, 143
 → Amt Tradition
 Symbol 23, 27, 42f, 46, 48f, 72,
 76, 96f, 103, 141, 145, 185, 189,
 201, 208

- Architektur Ikonographie
Metapher Sakrament
- Synode 139, 144, 146, 148, 152–161
 - Konzil Verständigung
- Taufe 41, 46, 57, 82, 109, 146, 178
- Teilkirche 75, 77f, 118, 138, 140, 142, 200
 - Landeskirche
- Tischgemeinschaft 43, 96, 130, 134, 193, 208
 - Eucharistie
- Tradition 36f, 89, 114, 124, 131, 137, 143, 164, 168–186, 190, 194, 198
 - Geschichte Kirchengeschichte
Kontinuität Sukzession
- Umfrage 31f, 54, 93f, 113f, 164
 - Soziologie
- Unfehlbarkeit 149f, 181f, 184
 - Dogma Lehramt Papst Primat
- Verbindlichkeit
- Universalität 73–78, 105f, 109
 - katholisch Menschheit Mission Ökumene
- Urkirche 44, 129–139, 142, 152, 171–173, 206
 - Kirchenstiftung
- Vaticanum I 28, 39, 63f, 143, 149–151, 157, 210
- Vaticanum II 18, 21f, 27, 40, 53, 63, 70–72, 74, 78, 80, 85, 96, 98, 101f, 108, 110, 116, 121, 158, 160, 174, 179f, 184, 191f, 210
- Verbindlichkeit 238f, 145–152, 159, 174, 177f, 181–183
 - Absolutheitsanspruch Autorität Normativität Unfehlbarkeit
- Verfassung 22, 25f, 47, 64, 70–73, 136
 - Institution Organisation
- Verkirchlichung 60–62
 - »Amtskirche«
- Verkündigung 26f, 47, 124, 126f, 150, 186f, 194–198
 - Katechese Mission
- Verständigung 18, 35, 38, 58, 61, 65, 67, 78, 85, 124, 126–167, 186, 194, 198, 201
 - Konsens Lernbereitschaft sensus fidelium Synode Revision
- Volk Gottes 18–20, 22, 42, 70, 101–106
 - Israel
- Volkskirche 66
- Weiheamt 72, 149
 - Amt
- Welt 70f, 97–100, 171, 124, 198, 200, 206, 210
 - Laie Lebenswelt Öffentlichkeit
- Zentralismus 52f, 75, 139, 145–152, 155f
 - Primat
- Zugänge 17–35
 - Didakt
- Zukunft 11, 54, 63f, 67, 83, 124, 133f, 137–139, 181
 - Eschatologie Hoffnung Reich Gottes
- Zwölf 42f, 46, 135f

Personenregister

- Alberigo, G. 68
Aniket von Rom 145
Auer, J. 12
Augustinus 108
- Baudmann, G. 23
Barnabas 133
Baur, A. 18, 40, 83, 143
Bellarmin, R. 23f.
Beyer, H. W. 204
Berger, P. L. 30, 52, 170
Bleistein, R. 93
Böckenförde, E.-W. 119, 162
Boff, L. 209
Bonifatius, I. 147
Bonifatius VIII. 108
Boos-Nünning, U. 56, 58, 92
Brandmüller, W. 154
Brecht, S. 78, 200
Breuning, K. 83
Brocke, M. 104
Brox, N. 141, 175
Brüggeboes, W. 144
- Congar, Y. 22f, 68, 99f
Cornelius von Rom 153
Cyprian von Karthago 109, 153f
- Dahm, K.-W. 187
Denzler, G. 114
Di Chio, V. 164
- Eicher, P. 29
Elisabeth von Thüringen 202
Emeis, D. 164
Ernst, J. 74
Evodia 74
Exeler, A. 33, 67
- Feil, E. 208
Feiner, J. 12
Fiorenza, F. 207
Forster, K. 32, 88
Frank, K. S. 45, 50
Frankemölle, H. 67
Freud, S. 29
Fries, H. 119, 149
Füglister, N. 41
- Gabriel, K. 53
Gelin, A. 180
Gessel, W. 154
Gorschenek, G. 78
Graff, M. 93
Gregor VII. 151
Greinacher, N. 161
Greisenegger, W. 23, 103
Grillmeier, A. 158
Gründel, J. 54
Grundmann, W. 43
Gutiérrez, G. 208
- Hahn, F. 131
Harenberg, W. 32, 114
Hasler, A. B. 49
Hemmerle, K. 32
Hertling, L. 141
Hessler, H.-W. 78
Hild, H. 65
Honorius, I. 154
- Ignatius von Antiochien 26, 76,
136
Irenäus von Lyon 143f
- Jakobus 135
Jedin, H. 28

- Jesus 38–44, 49, 63, 69, 96, 127–
 134, 137, 171–173, 178, 191, 195,
 206, 208
 Jochum, H. 104
 Johannes 135
 Johannes XXIII. 21, 53, 191
 Johannes Paul II. 195
 Judas 43, 172
 Jungmann, J. A. 192
 Justin 108

 Karrer, L. 164
 Kaufmann, F.-X. 30f, 60, 114
 Kempf, W. 90
 Kern, W. 108
 Klauck, H. J. 74
 Klostermann, F. 71
 Köcher, R. 93, 165
 Kolping, A. 25
 Kornelius 132
 Koster, M. D. 22
 Krämer, W. 92
 Küng, H. 12, 95, 101, 108, 137,
 149

 Läßle, A. 144
 Lehmann, K. 160, 167, 186, 208
 Leo XIII. 115, 119
 Loisy, A. 39f
 Lohfink, G. 41, 101, 121
 Löhner, J. 12
 Lubac, H. de 24
 Luckmann, Th. 170
 Luther, M. 128

 Mannheim, K. 52
 Markion 138
 Matthias 43
 Menne, F. W. 91
 Mette, N. 30, 67, 91, 164
 Metz, J. B. 66f, 207
 Meyer, A. G. 180
 Mikat, P. 114
 Mohammed 111, 171
 Möhler, J. A. 23

 Nell-Breuning, O. von 92f
 Neuner, P. 87
 Nipkow, K.-E. 196

 Oesterreicher, J. 102
 Ohm, Th. 199
 Ott, L. 39

 Paul, E. 29
 Paulus 21, 75, 101, 106f, 133–
 135, 140, 143, 171–174, 178
 Petrus 41, 80, 132–135, 143,
 146f
 Peukert, H. 207
 Pius IX. 52, 120, 150
 Pius X. 39, 175
 Pius XI. 93
 Pius XII. 22, 122
 Plöger, W. 18, 40, 83, 143
 Polykarp von Smyrna 145
 Pottmeyer, H. J. 68

 Rahner, H. 20, 67
 Rahner, K. 100, 149, 208
 Ratzinger, J. 180, 184
 Reifenberg, H. 191, 193
 Rendtorff, T. 114
 Ruhmüller, G. 92f

 Sartory, Th. 83
 Sayer, J. 89
 Seckler, M. 168
 Schibilsky, M. 33
 Schillebeeckx, E. 43
 Schlette, H. R. 28
 Schloz, R. 194
 Schmaus, M. 12
 Schmidchen, G. 32, 54, 94, 163,
 199, 202
 Schnackenburg, R. 95
 Steinkamp, H. 30, 91, 93, 164,
 195
 Stephanus 132
 Stephanus I. 146
 Syntyche 74

Tertullian 142, 145
Theodosius 47, 117
Tiefenbacher, H. 93
Trutwin, W. 83

Viktor I. 146
Vorgrimler, H. 115
Vries, W. de 143, 153

Walf, K. 118
Weth, R. 208
Wiedenhofer, S. 207
Wolter, H. 156

Zerfaß, R. 17, 196
Zulchner, P. M. 52f, 56, 64, 90

Leitfaden Theologie

Otto Muck

Philosophische Gotteslehre

1983. 191 Seiten, Broschur

Hans Zirker

Religionskritik

1982. 215 Seiten, Broschur

Walter Kern / Franz-Josef Niemann

Theologische Erkenntnislehre

1981. 188 Seiten, Broschur

Alexandre Ganoczy

Schöpfungslehre

1983. 168 Seiten, Broschur

Franz Joseph Schierse

Christologie

4. Auflage 1984. 140 Seiten, Broschur

Franz-Josef Nocke

Eschatologie

1982. 160 Seiten, Broschur

Wilhelm Dreier

Sozialethik

1983. 166 Seiten, Broschur

Norbert Mette / Hermann Steinkamp

Sozialwissenschaften und Praktische Theologie

1983. 180 Seiten, Broschur

Franz Joseph Schierse

Einleitung in das Neue Testament

3. Auflage 1984. 170 Seiten, Broschur

Norbert Brox

Kirchengeschichte des Altertums

1983. 206 Seiten, Broschur

Patmos Verlag Düsseldorf

Titel	Ekklesiologie 218 Seiten, Düsseldorf 1984 Leitfaden Theologie 12
Der Autor	Hans Zirker, Dr. theol., geboren 1935, ist Professor im Fach Katholische Theologie, Schwerpunkt Fundamentaltheologie, an der Universität Duisburg/Gesamthochschule. Seine Hauptarbeitsgebiete: Hermeneutik religiöser Texte, Verständigungsbedingungen und Überzeugungsvoraussetzungen des Glaubens. In der Reihe »Leitfaden Theologie« liegt ebenfalls seine Darstellung der »Religionskritik« vor.
Das Werk	Das Thema Kirche verlangt, daß man sich ihm unter mehreren Perspektiven nähert. Da sind zum einen die ekklesiologischen Aussagen des kirchlichen Lehramts, zum anderen die Untersuchungen und Interpretationen der Theologie, aber schließlich auch die Auffassungen und Einstellungen, die im öffentlichen Bewußtsein in bezug auf Kirche herrschen. (Auch von den letzteren kann die Ekklesiologie nicht absehen, denn sie sind einerseits ein Ausdruck der Wirkung, die von der Kirche selbst ausgeht, und andererseits spiegeln sich in ihnen die geschichtlichen und gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen Kirche lebt und begriffen wird.) Mit diesem besonderen Ansatz wird Hans Zirker nicht nur der Idee, sondern auch der Realität von Kirche gerecht. Inhaltlich gliedert sich sein Band in zwei Hauptteile; deren erster entwickelt Differenzierungen von Kirche nach innen und nach außen; der zweite erschließt die Kirche aus ihren Grundfunktionen als Verständigungs-, Traditions- und Handlungsgemeinschaft.
